

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,

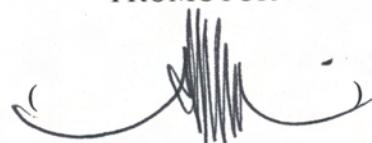


PERSETUJUAN PROMOTOR

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

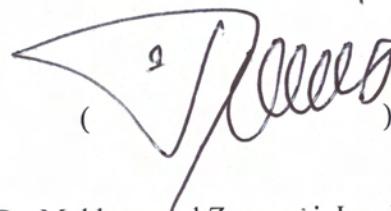
Oleh:

PROMOTOR



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

PROMOTOR



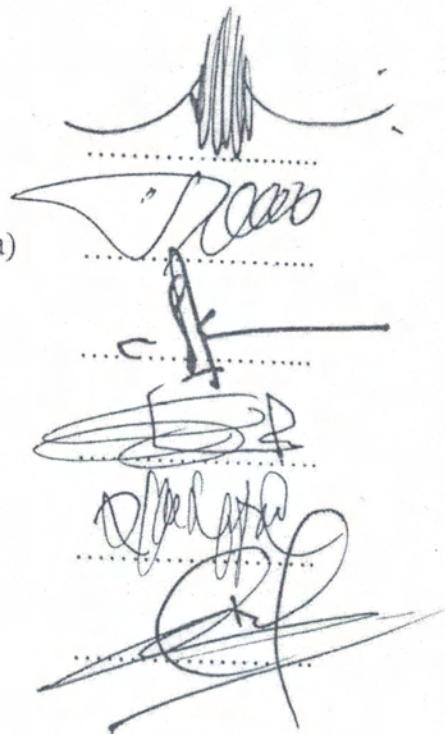
Dr. Muhammad Zamzami, Lc., M.Fil.I.

PENGESAHAN TIM PENGUJI VERIFIKASI NASKAH DISERTASI

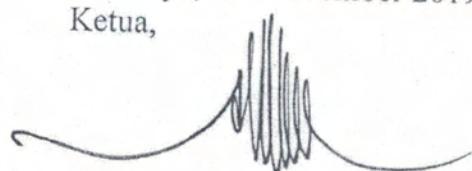
Disertasi berjudul "REKONSTRUKSI PENAFSIRAN AYAT-AYAT PERBUDAKAN (Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed)" yang ditulis oleh Kusroni ini telah diuji Verifikasi naskah pada tanggal 07 November 2019

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H.M. Ridlwan Nasir, M.A. (Ketua)
2. Dr. Muhammad 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,



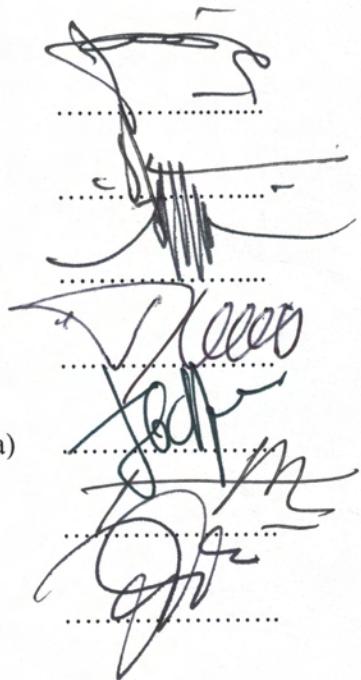
Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, M.A.
NIP. 1950081719810310002

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERTUTUP

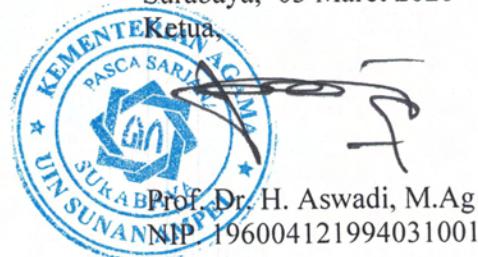
Disertasi berjudul "REKONSTRUKSI PENAFSIRAN AYAT-AYAT PERBUDAKAN (Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed)" yang ditulis oleh Kusroni ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Tertutup pada tanggal 29 Januari 2020

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



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

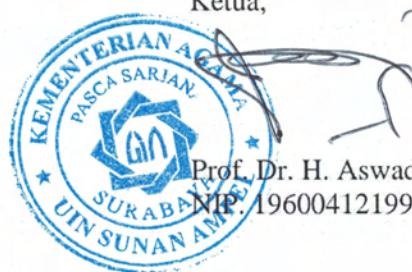
Tim Penguji:

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

**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

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

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

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 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-Qur'an 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 (*mawdū'i*). 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-Qur'an 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-objektivis konservatif, *kedua*, subjektivis, dan *ketiga*, quasi-objektivis progresif. Ahmad Muṣṭafā al-Marāghī dan Muḥammad ‘Ālī al-Ṣābūnī masuk dalam kategori pertama, Muḥammad Shahrūr kategori kedua, dan Muḥammad ‘Abduh, Izzat Darwazah, Wahbah al-Zuhaylī, 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 7th 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 *mufassir*, *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'i*). 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. Ahmad Muṣṭafā Al-Marāghī and Muhammad ‘Alī al-Ṣābūni are in the first category, Muḥammad Shahrūr is in the second category, and Muḥammad ‘Abduh, Izzat Darwazah, Wahbah al-Zuhaylī, 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

سعيدي (الله عبد سيافية مقاربة الإستراق آيات تفاسير قراءة إعادة التسجيل رقم F53417085) ، كسراني

جاء الإسلام بشبه الجزيرة العربية عند ما كان الرق والإسترقاق جزءاً لا يتجزأ من الأفاق 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 فحص آيات الإسترقاق في القرآن الكريم من خلال المقاربة السياقية لعبد الله سعيد.

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

منهج هذه الرسالة هي بحث نوعي تعتمد على المصادر المكتبية التي تم جمعها من خلال المنهج الموضوعي. يتم استخدام المقاربة الإجتماعية-التاريخية كآداة التحليل لكشف المعانى الموضوعية للآيات الإسترقاق، سواء في السياق الكلى الأول (قرة الوحي)، أو السياق المتصل (القديم)، أو السياق الكلى الثاني (ال الحديث).

تحدد هذه الرسالة أربعة وعشرين آية في القرآن الكريم التي تلمح صراحة إلى الإسترقاق، وتتألف من ثمانية آيات مكية وستة عشر آيات مدنية. تشير نتائج هذا البحث إلى ما يلي: 1) لدى العلماء المعاصرين وجهات نظر متعددة في تفسير آيات الإسترقاق. قام الباحث بتصنيفها إلى ثلاثة 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 وزعتر دروزة و وهبة الزحيلي وفضل الرحمن ومحمد قريش الشهاب في الفئة الثالثة. 2) آيات الإسترقاق، خاصة التي تتعلق بالعلاقات الجنسية مع السيد، تتتمى إلى آيات قانونية أخلاقية مرتبطة بالسياق، وتدخل بشكل تدريجي في القيم التعليمية. يستناداً 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 التفاسير المذكورة، تعتمد هذه الدراسة على الفئة الثالثة. لذلك في العصر الحديث لا يمكن تحرير ممارسة الإسترقاق بجميع أشكالها وجعل آيات الإسترقاق كمبر لممارسات الإسترقاق غير مناسب.

الكلمات المفتاحية: آيات الإستراق، التفسير الموضوعي، مقاربة سياسية لعد الله سعيد.

DAFTAR ISI

| | |
|---|----------|
| Halaman Judul ----- | i |
| Pernyataan Keaslian ----- | ii |
| Persetujuan Promotor ----- | iii |
| Pengesahan Tim Penguji Verifikasi ----- | iv |
| Pengesahan Tim Penguji Tertutup ----- | v |
| Pernyataan Kesediaan Perbaikan ----- | vi |
| Pengesahan Tim Penguji Terbuka ----- | vii |
| Abstrak ----- | viii |
| Pedoman Transliterasi ----- | xi |
| Kata Pengantar ----- | xii |
| Daftar isi ----- | xv |
| Daftar Tabel dan Skema ----- | xvii |
| BAB I PENDAHULUAN ----- | 1 |
| 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 |

| | |
|---|------------|
| I. Sistematika Pembahasan----- | 29 |
| BAB II PERBUDAKAN DALAM DINAMIKA SEJARAH DAN PERKEMBANGANNYA ----- | 31 |
| A. Sejarah dan Perkembangan Perbudakan ----- | 31 |
| B. Eksistensi Perbudakan dalam Ayat-ayat Al-Qur'ān ----- | 45 |
| BAB III INTERPRETASI AYAT-AYAT PERBUDAKAN----- | 54 |
| A. Interpretasi Pramodern atas Ayat-Ayat Perbudakan Periode Makkīyah----- | 54 |
| B. Interpretasi Pramodern atas Ayat-Ayat Perbudakan Periode Madanīyah ----- | 74 |
| C. Interpretasi Modern-Kontemporer atas Ayat-ayat Perbudakan ----- | 142 |
| BAB IV KONTEKSTUALISASI DAN REKONSTRUSI PENAFSIRAN AYAT-AYAT PERBUDAKAN----- | 164 |
| A. Identifikasi Makna Teks ----- | 166 |
| B. Analisis Pemahaman Penerima Wahyu Pertama ----- | 235 |
| C. Analisis Konteks Penghubung ----- | 249 |
| D. Analisis Konteks Makro II ----- | 273 |
| BAB V PENUTUP----- | 287 |
| A. Kesimpulan ----- | 287 |
| B. Implikasi Teoretis----- | 289 |
| C. Keterbatasan Studi----- | 290 |
| D. Rekomendasi ----- | 291 |
| DAFTAR PUSTAKA ----- | 289 |
| RIWAYAT HIDUP | |

DAFTAR TABEL DAN SKEMA

| | |
|--|-----|
| 1. Tabel 1.1. Fokus Penelitian dan Unsur Kebaruan ----- | 26 |
| 2. Tabel 2.1. Ayat-ayat Perbudakan Berdasarkan Urutan Turunnya (<i>Nuzu'lī</i>) | 52 |
| 3. Tabel 3.1. Ayat-ayat Perbudakan Periode Makkīyah----- | 54 |
| 4. Tabel 3.3. Ayat-ayat Perbudakan Periode Madanīyah ----- | 75 |
| 5. Skema 4.1. Tahapan Penafsiran ----- | 164 |
| 6. Tabel 4.1. Perubahan Term dan Penekanan Tema Ayat-ayat Perbudakan - | 193 |
| 7. Tabel 4.2. Penekanan, Jenis teks, Pemberlakuan Nilai teks Ayat-ayat Perbudakan ----- | 209 |

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Fenomena perbudakan masih terus berlanjut sejak abad pertengahan hingga mendekati abad modern, yakni ketika negara-negara Eropa bersepakat untuk menghentikan perdagangan budak, melalui sebuah kongres yang diadakan di Wina pada tahun 1815 M. Setelah kongres bersejarah ini, kemudian muncul kongres-kongres sejenis. Puncaknya adalah konferensi Jenewa pada tanggal 7 September 1956, yang memutuskan bahwa perbudakan dan perdagangan budak telah dihapuskan di seluruh dunia.¹

Wacana penghapusan perbudakan baru dimulai pada akhir abad ke-18 atau awal abad ke-19 di negara-negara Eropa dan Amerika, karena tuntutan perkembangan ekonomi, sosial, dan politik. Pada tahun 1792 Denmark mengumumkan penghapusan perdagangan budak, diikuti parlemen Inggris pada tahun 1833 juga telah menyetujui usul pembebasan budak, kemudian Amerika Serikat pada 31 Januari 1864 secara resmi mengumumkan pembebasan budak.² Sementara, konvensi Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) tentang penghapusan perbudakan baru diadopsi pada tanggal 7 September 1956 dan mulai diterapkan pada tanggal 30 April 1957.³ Sedangkan tekanan politik, ekonomi, dan militer, terutama dari Inggris, memaksa negara-negara Muslim melarang perbudakan.

¹ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Vol.3 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1418 H), 359.

² Ahmad Sayuti Anshari Nasution, "Perbudakan dalam Hukum Islam", *Jurnal Akhiam*, Vol. XV, No. 1 (Januari 2015), 96.

³ Agus Muhammad, "Pesanan Moral ayat Perbudakan", *Suhuf*, Vol. 4, No. 1, (2011), 42.

Arab Saudi secara resmi melarang perbudakan pada tahun 1964.⁴ Sedangkan Mauritania telah melarangnya tiga kali, terakhir tahun 1980.⁵

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.⁶

Perbudakan terhadap perempuan dan gadis-gadis Yazidi dilatarbelakangi adanya instruksi dan “pembenaran agama” oleh salah satu pemimpin ISIS yaitu Turki Mubarak Abdullah Ahmad al-Binalli yang merupakan *chief religious advisor* ISIS, yang menjabat sebagai kepala Departemen Fatwa dan Penelitian ISIS dan digambarkan sebagai ideolog dan pemimpin spiritual. Pemberian agama untuk mengubah “perempuan kafir” menjadi budak seks terdapat dalam fatwa yang dirilis melalui pamflet yang menguraikan justifikasi keagamaan dalam memerkosa dan memperbudak perempuan Yazidi.⁷

⁴ Raja Faisal, tatkala 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.

⁵ Abdul Fadhil, "Perburdakan dan Buruh Migran di Timur Tengah", *Thaqafiyat Jurnal Bahasa, Peradaban dan Informasi Islam*, Vol. 14, No. 1, (2013), 162.

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

⁷ Ibid., 992.

Terdapat sebuah keyakinan dalam kelompok ISIS (dengan konsep *kuffar*nya) yang menyebabkan mereka melakukan dehumanisasi kelompok etnik sehingga tindakan barbar bisa ditoleransi dan dimaafkan. Unsur-unsur religius diresapi dalam praktik kekerasan seksual yang menyebabkan inseminasi paksa, kehamilan paksa, dan konversi paksa adalah sarana untuk mengamankan generasi para jihadis berikutnya.⁸ Dasar ideologi ISIS dalam melakukan perbudakan adalah anggapan bahwa perbudakan merupakan sebuah hukuman bagi *kuffar* (*disbelievers*).⁹ Salah satu dalil pbenaran yang mereka gunakan untuk memperbudak non-muslim adalah potongan ayat al-Quran surah al-Hajj [22]:18:

“Barangsiaapa dihinakan Allah, tidak seorang pun yang akan memuliakannya. Sungguh, Allah berbuat apa saja yang Dia kehendaki.”¹⁰

Jika diamati, dalam beberapa ayat yang turun lebih awal, al-Qur'an memang terkesan menunjukkan sikap "permisif" dan "mentolerir" fenomena perbudakan, misalnya dalam surah al-Mu'minun [23]: 5-6 dan surah al-Ma'arij [70]: 29-30. Dua ayat yang beredaksi sama persis ini secara jelas menunjukkan

⁸ Nikita Malik, *How Modern Slavery and Sexual Violence Fund Terrorism*. Centre for the Response to Radicalization and Terrorism, Published by The Henry Jackson Society, (2017), 27.

⁹ 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 kombat 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 pengantaranya, 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 allaqu biha'*). Baca selengkapnya dalam Abu 'Abd. Allah al-Muhajir, *Masa'il min Fiqh al-Jihad* (t.t.p.: t.p., t.th).

¹⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Tajwid dan Terjemah* (Bandung: Penerbit Diponegoro, 2010), 101.

penerimaan atas praktik perbudakan sebagaimana terjadi, bahkan berisi kebolehan menggauli budak perempuan. Namun, penerimaan ini hendaknya dipahami dalam konteks yang tepat. Sebab, fakta historis menunjukkan bahwa perbudakan pada saat ayat ini turun, merupakan bagian integral dari sistem sosial yang sudah berurat berakar dalam masyarakat. Dua ayat ini, jika dicermati dengan membaca ayat sebelum dan berikutnya, sebenarnya lebih menekankan pada ajaran moral yakni “menjaga kehormatan”, bukan pada “kebolehan” menggauli budak perempuan.

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.

Kendati demikian, dalam kondisi struktur ekonomi dan politik masyarakat Makkah yang timpang; adanya jurang terjal antara si miskin dan si kaya; serta antara yang kuat dan yang lemah, al-Qur'an kemudian acap kali mengkritik kalangan bangsawan dan konglomerat, dikarenakan mereka tidak mau melindungi dan memberikan sebagian rezeki mereka kepada budak-budak yang mereka miliki. Sikap mereka ini, oleh al-Qur'an dikategorikan sebagai bentuk

pengingkaran terhadap nikmat Allah. Kritikan ini terlihat jelas misalnya, dalam surah al-Nah[16]: 71.

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.

Tatkala Nabi Muhammad saw. hijrah ke Madinah, ayat-ayat al-Qur'an mulai turun dengan massif dan gencar serta lebih radikal dalam upayanya menghapus sistem dan mata rantai perbudakan, tidak seperti ketika periode Makkah. Hal ini bisa dilihat dalam surah yang bisa dikatakan sebagai surah Madaniyah yang turun lebih awal, yaitu al-Baqarah. Dalam surah al-Baqarah [2]: 177, al-Qur'an menyebutkan bahwa memerdekaan budak merupakan perbuatan baik (*al-birr*) yang disejajarkan dengan sejumlah kebaikan lainnya. Melalui ayat ini, Allah menegaskan bahwa memerdekaan budak adalah perbuatan yang mulia. Kemuliaan ini sejajar dengan keimanan seorang hamba kepada Tuhannya, keimanannya kepada hari akhir, mendirikan salat, menunaikan zakat dan

kebijakan-kebijakan lainnya. Pada akhir ayat, Allah menegaskan bahwa orang-orang yang memerdekaan budak termasuk golongan orang yang bertakwa. Predikat ketakwaan yang disematkan oleh Allah kepada orang yang memerdekaan budak adalah sesuatu yang layak dan logis, mengingat di ayat yang lebih awal turun tentang budak, memerdekaan budak dilukiskan dengan *aqabah*. Al-Maraghi dalam tafsirnya yang cukup terkenal, menyebut ‘*aqabah*’ sebagai “jalan terjal di gunung yang sulit didaki”.¹¹ Ibn Kathir menyebutnya sebagai “tujuh puluh tingkat dari neraka jahannam”.¹² Sedangkan al-Baydawi menafsirinya dengan “mendaki gunung yang tinggi”.¹³

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 budak¹⁴, anjuran bagi para tuan untuk menikahi budak perempuan mereka, larangan memaksa para budak untuk berhubungan badan¹⁵, serta peningkatan “kelas” dengan menyebutkan bahwa budak beriman lebih baik daripada perempuan musyrik walaupun merdeka.¹⁶ Upaya-upaya lainnya juga terlihat dengan adanya kebijakan tentang tebusan (*kaffarat*) beberapa pelanggaran dalam syariat yang diprioritaskan dengan memerdekan budak.¹⁷

¹¹ Ahmad Muṣṭafa al-Marāghi, *Tafsīr al-Marāghi*, Vol. 30 (Mesir: Muṣṭafa al-Babī al-Halabī, s.th.), 162.

¹² Isma'il b. Kathir, *Tafsīr al-Qur'ān al-Āzim*, Vol. 8 (Beirut: Dar al-Tayyibah, 1999), 405.

¹³ Abd. Allah b. Umar al-Baydawi, *Tafsir al-Baydawi*, Vol. 5 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 493.

¹⁴ al-Qur'an [9]: 60.

¹⁵ al-Qur'añ [24]: 33.

¹⁶ al-Qur'añ [2]: 221.

¹⁷ al-Qur'an, [4]: 92; al-Qur'an, [5]: 89; al-Qur'an, [56]: 3.

Dari sini tampak, bahwa sebenarnya, sejak awal periode Islam di Makkah, al-Qur'an telah berupaya menghapuskan tradisi perbudakan di tanah Arab; bahkan dari seluruh muka bumi. Misi mulia ini sepertinya tampak membawa hasil tatkala Islam sudah berkembang di Madinah. Pada periode ini, dengan berbagai kebijakan yang cukup radikal dilakukan untuk menutup sumber-sumber perbudakan, bahkan menghapuskan perbudakan itu sendiri.

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.¹⁸

Namun, sekali lagi, satu hal yang cukup disayangkan adalah, kenyataan bahwa tradisi perbudakan ini masih terus berjalan berlanjut dalam bentangan sejarah Islam, baik di abad klasik hingga abad pertengahan. Faktanya, jika menelaah sumber-sumber penafsiran pramodern, eksistensi budak dan perbudakan memang sangat melimpah.¹⁹ Secara sosial-teologis, budak masih dianggap

¹⁸ Abdullah Saeed, *the Qur'an: an Introduction* (London: Routledge, 2008), xiii.

¹⁹ 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-Suyūtī>al-Rāzī>dan al-Qurtubī>tatkala menjelaskan penafsiran surah al-Mu'minūn [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.²⁰

Seorang ulama ahli tafsir dan fikih kontemporer, Wahbah al-Zuhayli 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.²¹

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

²⁰ Dalam tradisi fikih, budak dan perbudakan biasanya didiskusikan dalam bab tersendiri. Dalam salah satu kitab fikih yang sangat popular di kalangan pesantren, *Fath al-Mu'iin*, 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-wat'*) dengan budak perempuannya, mempekerjakan (*al-istikhdam*), menyewakan (*al-ijarah*), dan menikahkannya walaupun tanpa persetujuan dari si budak (*al-tazwîj bi ghayr idhnihi*). Budak juga terbagi menjadi beberapa golongan seperti, budak *mub'ad*, *mudabbar*, dan *mukatab*. Lihat selengkapnya dalam 'Uthma b. Muhammad Shatib al-Dimyati, *Hâshiyah I'anat al-Tâlibîn*, Vol. 4 (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2012), 534-559.

²¹ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami*, 359.

Kini perbudakan memang sudah dihapuskan resmi secara internasional, namun amat disayangkan perbuatan-perbuatan yang tidak jauh beda dari praktik perbudakan sampai sekarang masih tetap ada, yakni dalam bentuk perbudakan modern (*modern slavery*). Diperkirakan saat ini ada 40,3 juta orang berada dalam perbudakan modern di seluruh dunia. Jumlah itu terdiri dari 10 juta anak, 24,9 juta orang dalam kerja paksa 15,4 juta orang dalam pernikahan paksa 4,8 juta orang dalam eksplorasi seksual secara paksa.²²

Di sisi lain, persoalan buruh dan tenaga kerja, khususnya yang menyangkut buruh migran di Timur Tengah, juga hampir mirip dengan tindakan perbudakan.²³ 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.²⁴

Pertanyaan yang bisa diajukan adalah, bagaimana membaca dan memahami diskursus tentang perbudakan ini di zaman modern-kontemporer, zaman di mana budak dan perbudakan telah disepakati untuk dihapuskan di seluruh dunia, karena dinilai tidak sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan dan hak asasi manusia. Di sisi lain, sumber-sumber penafsiran al-Qur'an pramodern yang selama ini dianggap sebagai sumber otoritatif dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, masih menempatkan budak sebagaimana terjadi di masa lalu. Dan yang paling menyedihkan adalah tindakan kelompok ISIS yang menjadikan ayat-ayat

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

²³ Ibid., 171.

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

tertentu dalam al-Qur'an, sebagai justifikasi untuk menghidupkan kembali sistem perbudakan.

Pertanyaan-pertanyaan inilah yang menjadi latar belakang dan mendorong peneliti untuk melakukan rekonstruksi penafsiran ayat-ayat perbudakan melalui metode tafsir tematik dengan memanfaatkan pendekatan tafsir kontekstual Abdullah Saeed. Menurut peneliti, pembacaan secara tekstual atas ayat-ayat perbudakan sudah tidak lagi relevan untuk abad 21, sehingga dibutuhkan sebuah pembacaan kontekstual yang menggabungkan antara dunia teks dan konteks pewahyuan untuk menemukan makna yang relevan dengan kondisi sekarang.

Penelitian ini juga menjadi penting, untuk menangkis berbagai tuduhan miring yang mengatakan bahwa al-Qur'an bertentangan dengan HAM²⁵, karena terkesan melegalkan perbudakan dalam ayat-ayatnya, atau tuduhan bahwa Nabi Muhammad saw. gagal dalam misi ini. Karena faktanya memang al-Qur'an tidak secara tegas menghapus perbudakan. Jika ayat-ayat ini dipahami secara literal dan tekstual, tanpa mempertimbangkan konteks pewahyuan, akan berakibat sangat fatal sebagaimana tuduhan-tuduhan miring di atas.

Sejauh ini, sepanjang pengetahuan peneliti, belum ada kajian serius dan mendalam tentang kontekstualisasi ayat-ayat perbudakan dalam al-Qur'an, terutama dalam bentuk disertasi. Dua riset doktoral terbaru yang peneliti temukan tentang perbudakan, yang ditulis oleh Tasbih²⁶ dan Alkadri²⁷, fokus kajiannya

²⁵ Lihat dalam Khaled Abou El-Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: Harper San Francisco, 2005), 180-185.

²⁶ Tasbih, "Konsep Islam dalam Menghapuskan Perbudakan: Analisis Tematik Terhadap Hadis-Hadis Perbudakan" (Disertasi -- Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008).

²⁷ Alkadri, "Rekonstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Perbudakan" (Disertasi -- Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016).

adalah hadis-hadis nabi Muhammad saw. Sedangkan disertasi yang ditulis oleh Abd. Aziz²⁸ pada tahun 2019, hanya fokus pada pandangan Muhammad Shahjuf terkait konsep *Milk al-Yamīn*. Oleh karena itu, penelitian ini diharapkan bisa melengkapi kajian-kajian yang telah ada sebelumnya.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berangkat dari deskripsi latar belakang di atas, kiranya bisa dirangkum beberapa problem penelitian yang bisa tercakup dalam penelitian ini. Oleh karena itu perlu adanya suatu identifikasi masalah untuk kemudian diberikan batasan-batasan ruang lingkup masalah yang menjadi fokus dalam disertasi ini, sebagai berikut:

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.

²⁸ Abdul Aziz, "Konsep *Milkul Yamin* Muhammad Shahrur Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non-Marital" (Disertasi -- Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019).

Dari beberapa masalah yang teridentifikasi, peneliti membatasi kajian disertasi ini hanya pada tiga masalah yang disebutkan terakhir, yakni 1) Eksistensi perbudakan dalam penafsiran pramodern dan modern-kontemporer, 2) Kontekstualisasi dan rekonstruksi penafsiran ayat-ayat perbudakan, dan 3) Implikasi kontekstualisasi dan rekonstruksi penafsiran ayat-ayat Perbudakan di abad modern.

C. Rumusan Masalah

Beberapa pertanyaan yang ingin dijawab dalam disertasi ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran ayat-ayat perbudakan di abad modern-kontemporer?
 2. Bagaimana ayat-ayat perbudakan dikaji melalui pendekatan kontekstual Abdullah Saeed?
 3. Apa implikasi dari kontekstualisasi dan rekonstruksi penafsiran ayat-ayat perbudakan dalam kehidupan modern-kontemporer?

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengungkap eksistensi perbudakan dalam penafsiran al-Qur'an di abad modern-kontemporer.
 2. Memahami ayat-ayat perbudakan melalui pendekatan kontekstual Abdullah Saeed.
 3. Mengungkap implikasi dari kontekstualisasi dan rekonstruksi penafsiran ayat-ayat perbudakan dalam kehidupan modern-kontemporer.

E. Kegunaan Penelitian

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.

Sedangkan, dari aspek fungsional praktis, penelitian ini diharapkan bisa menjadi bahan pertimbangan kebijakan bagi pihak-pihak yang berkepentingan terkait al-Qur'an dan isu Hak Asasi Manusia kontemporer. Penelitian ini juga diharapkan bisa menjadi bahan acuan bagi riset-riset lanjutan terutama tentang tafsir al-Qur'an dengan metode tematik melalui pendekatan kontekstual.

F. Kerangka Teoretis

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

HAM ini telah sejak lama diakui dalam Islam sejak awal sejarahnya. Dalam al-Qur'aⁿ maupun hadis disebutkan bahwa manusia dijadikan sebagai khalifah Allah di atas bumi, yang dikaruniai kemuliaan dan martabat yang harus dihormati dan dilindungi. Salah satu ayat al-Qur'aⁿ yang menegaskan hal ini adalah surah al-Isra' [17]: 70, "dan sungguh Kami telah memuliakan anak-anak Adam...". Hal ini menunjukkan bahwa manusia secara fitrah (natural) memiliki kemuliaan (*karamah*) dan oleh karenanya harus dilindungi.²⁹

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 (*daru'iyyat*) mereka, serta memenuhi hal-hal yang menjadi kebutuhan (*hajjiyyat*) dan hiasan (*tahjiniyyat*) mereka.³⁰

Khaled Abou El-Fadl, seorang sarjana Muslim kontemporer, juga menjelaskan argumen yang menguatkan bahwa, prinsip-prinsip HAM sebenarnya memiliki landasan yang kuat dalam tradisi Islam. Penegasan al-Qur'an surah al-Isra [17]: 70, mengenai kemuliaan anak-anak Adam merupakan bentuk penghargaan kepada manusia. Oleh karena itu, penindasan terhadap manusia sama halnya dengan penghinaan kepada Tuhan. Tradisi hukum Islam yang oleh ulama klasik dinamakan dengan prinsip "lima kepentingan yang harus dilindungi" (al-

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

³⁰ 'Abd al-Wahhab Khalaf, *'Ilm Usūl al-Fiqh* (Kuwait: Da'at al-Qalam, 1978), 199.

dāru’iyat al-khamṣah), meliputi Agama, kehidupan, akal, keturunan atau kehormatan, dan harta atau properti, merupakan basis kuat dalam tradisi Islam mengenai HAM. Khaled juga berargumen dengan hadis terkenal riwayat Umar yang menegaskan bahwa manusia diciptakan dalam kondisi bebas. Menurutnya, kebebasan adalah hak alamiah bagi semua manusia sebagai pemberian dari Tuhan, dan bahwa merampas kebebasan manusia sama dengan menundukkan dan memperbudak mereka. Hadis ini, menurut Khaled, mengandung prinsip dasar dan krusial, bahwa semestinya manusia tidak mendominasi satu sama lain. Satu-satunya ketertundukan yang bernilai etika adalah ketertundukan kepada Tuhan, sedangkan ketundukan kepada manusia adalah bentuk penindasan. Khaled juga berargumen bahwa ide tentang HAM memiliki akar yang kuat dalam tradisi hukum maupun teologi Islam. Menurut teori tentang hak dalam hukum Islam, baik Tuhan maupun manusia memiliki seperangkat haknya masing-masing. Hak seseorang, apapun hak itu, sangat suci, dan pemilik hak tersebut mempunyai kekebalan atau kebebasan yang tidak bisa diremehkan atau dilanggar, bahkan oleh negara sekalipun.³¹

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 konteksualisasi dan rekonstruksi penafsiran ayat-ayat perbudakan ini merupakan upaya peneliti untuk menemukan dan merumuskan kembali konsep-

³¹ Khaled Abou El-Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: Harper San Francisco, 2005), 184-185.

konsep HAM yang dibangun oleh al-Qur'an sejak 14 abad yang lalu, agar bisa menjawab tantangan era kontemporer.

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'*) 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.³²

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 setidak-tidaknya, 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.³³ Dalam disertasi ini,

³² Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Our'a dan Tafsir* (Yogyakarta: IDEA Press, 2015), 57.

³³ Ibid.

peneliti menggunakan konsep tafsir tematik yang digagas oleh Mustafa Muslim³⁴ dalam bukunya, *Mabakith fi al-Tafsir al-Mawdu'i* dengan beberapa modifikasi.

Setelah memperoleh makna atau konsep yang utuh, holistik, dan komprehensip 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-nuzub* 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.

Asbab al-nuzub merupakan basis utama dalam pendekatan kontekstual, sebab ia merupakan dokumentasi historis berbagai peristiwa sosial kemasyarakatan yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat. Dari analisis historis *asbab al-nuzub* inilah, dapat diperoleh informasi tentang nilai-nilai sosial yang ada dan berkembang saat itu. Nilai-nilai sosial ini bisa berupa adat-istiadat, karakter masyarakat atau individu, relasinya dengan zaman sebelumnya maupun setelahnya.

³⁴ Muṣṭafā Muslim, *Mabākith fi al-Tafsīr al-Mawdūi* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), 13-35.

Informasi tentang *asbab al-nuzub* tersebut kemudian pilih dan diaktualisasikan dengan nilai-nilai sosial kemasyarakatan yang ada saat ini dengan tetap mempertimbangkan konteks sosial kemasyarakatan pada saat pewahyuan. Tahapan-tahapan inilah yang kemudian oleh para peneliti, dinisbatkan kepada teori *double movement* gagasan sarjana Muslim ternama, Fazlur Rahman (1919-1998).

Abdullah Saeed³⁵ kemudian melakukan pengembangan teori ini dalam bukunya *Interpreting the Qur'an Toward Contemporary Approach*. Saeed terinspirasi dari model penafsiran proto-kontekstualis³⁶, beberapa aspek dari

³⁵ 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). Penilitian-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).

³⁶ Proto-Kontekstualis adalah istilah yang digunakan oleh Saeed, untuk menggambarkan bagaimana para sahabat Nabi dan tabi'in melakukan kontekstualisasi pemahaman mereka atas beberapa ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan respon realitas zamannya, sebagaimana dilakukan oleh sahabat Umar b. al-Khattab. Misalnya, al-Qur'an [9:60] telah menentukan delapan golongan yang berhal menerima zakat. Salah satunya adalah orang yang hatinya masih harus dikuatkan (*mu'allaf*). Sesuai dengan al-Qur'an, yang termasuk dalam golongan ini adalah para kepala suku yang dukungan politis mereka kepada Nabi dan Islam dianggap penting. Golongan ini mendapat bagian dari harta zakat, dan praktik ini telah dijalankan di masa Nabi sampai Abu Bakar (11-13/632-634). Akan tetapi, Umar menolak untuk memberikan zakat kepada kepala suku ini, karena Islam sudah tidak membutuhkan lagi dukungan mereka. Kebijakan Umar ini memperhitungkan tujuan yang ada di balik teks al-Qur'an; bahwa ketika kondisi sudah berubah, tidak perlu lagi melaksanakan perintah al-Qur'an secara literal. Keputusan atau ketetapan sebagaimana dilakukan Umar, para Sahabat, dan ulama sentral yang ada pada generasi berikutnya ini bisa ditelusuri dalam literatur hukum Islam awal atau hadis. Lihat dalam 'Abd al-Salam al-Sulaymani, *al-Ijtihad fi al-Fiqh al-Islami* (Maroko: Wizarat al-Awqaf, 1996), 132-133., juga dalam Mahmassani, *Turath al-Khulafa' al-Rashidiya fi al-Fiqh wa al-Qada'* Syed Sabahuddin Abd al-Rahman, Jurisprudence a la

tradisi *maqasid al-shari'ah*, dan pendekatan berbasis nilai yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman. Sebagai tindak lanjut, ia kemudian menggabungkan berbagai inspirasi tersebut untuk membangun sebuah hierarki nilai yang akan menjadi pedoman bagi penafsiran kontekstual terhadap ayat-ayat *ethico-legal*. Hierarki nilai tersebut yakni: 1) nilai-nilai yang bersifat kewajiban (*obligatory*), 2) nilai fundamental (*fundamental*), 3) nilai proteksional (*protectional*), 4) nilai implementasional (*implementational*), dan 5) nilai instruksional (*instructional*).³⁷

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 *qisâs* dalam kasus pembunuhan, hukuman potong tangan dalam kasus pencurian dan lain-lain; dan ayat ini sangat terkait dengan aspek-aspek sosial, hukum, dan

Umar its Contribution and Potential', *Islamic and Comparative Law Quarterly*, Vol. 2, No. 4, 1982, 241-249.

³⁷ 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.³⁸

Saeed memandang, dibanding nilai-nilai sebelumnya, nilai intruksional ini adalah yang paling banyak, sulit, dan beragam. Ayat-ayat yang termasuk dalam kategori ini memiliki tampilan linguistik yang beragam: perintah (*amr*) atau larangan (*nahy*), pernyataan sederhana tentang ‘*amal s̄âlih*’ perumpamaan, atau bisa juga kisah.³⁹ Nilai-nilai ini harus dianalisis secara mendalam terutama, dengan memperhatikan aspek frekuensi, penekanan, dan relevansi selama masa dakwah Nabi Muhammad saw. Melalui pendekatan kontekstual Abdullah Saeed dengan sistem hierarki nilai inilah, peneliti berupaya membaca ayat-ayat perbudakan dalam al-Qur’ān, untuk mengukur dan menganalisis universalitas dan partikularitas ayat-ayat perbudakan.

G. Penelitian Terdahulu

Ada sejumlah penelitian yang telah dilakukan terkait tema perbudakan dalam Islam, baik berbentuk buku, jurnal ilmiah, maupun disertasi. Dari sejumlah penelitian tersebut, belum ada yang melakukan kajian tafsir al-Qur'an secara tematik dengan memanfaatkan pendekatan kontekstual Abdullah Saeed.

³⁸ Abdullah Saeed, *Intrepreting*, 127-144.

³⁹Lien Iffah Naf'atu Fina, "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman" *Hermeneutik*, Vol. 9 No. 1 Juni 2015, 63; Abdullah Saeed, *The Quran: an Introduction* (London: Routledge, 2006), 169.

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.⁴⁰

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’.⁴¹

3. “*Nizām al-Riqq fi>al-Islam*” 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 memerdekaan budak melalui aneka sarana yang progresif dengan prinsip-prinsip hukum yang cemerlang.⁴²

- 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

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

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

⁴² 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 kejahanatan kemanusiaan lainnya yang terjadi di masa kini dapat disebut sebagai perbudakan modern.⁴³

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

1. "Pesan Moral Ayat Perbudakan" dalam Jurnal *Suhlf*, Vol.4, No.1, 2001.

Agus Muhammad dalam tulisan ini, menegaskan bahwa, pembebasan budak dalam al-Qur'an dilakukan melalui tiga tahapan. (1) tahap pencanangan 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.⁴⁴

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.

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

⁴⁴Agus Muhammad, "Pesanan Moral Ayat Perbudakan" *Jurnal Shuhuf*, Vol.4, No.1, (2001).

Oleh karena itu, kemudian Islam mengatur beberapa kebijakan dalam rangka mengurangi dan bahkan menutup pintu perbudakan.⁴⁵

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 menitiberatkan 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.⁴⁶

Kajian tentang perbudakan dalam bentuk disertasi yang telah diidentifikasi oleh peneliti antara lain:

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, persamaaan, dan keadilan.⁴⁷

2. "Rekonstruksi 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

⁴⁵ Ahmad Sayuti Anshari Nasution, "Perbudakan Dalam Hukum Islam" *Jurnal Ahkam*, Vol. XV, No.1, (Januari 2015).

⁴⁶ Abdul Hakim Wahid, "Perbudakan Dalam Pandangan Islam Hadith and Shirah Nabawiyah: Textual And Contextual Approach" *Nuansa Jurnal Studi Islam dan Kemasyarakatan*, Vol. VIII, No. 2 Desember 2015.

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

berbagai literatur tentang kemanusiaan. Analisa data yang digunakan adalah dengan model analisis isi (*content analytic*) dengan pendekatan sejarah dan pemahaman teks yang diusung oleh Fazlur Rahman, yakni melibatkan teks (hadis), pembuat teks (Nabi), dan pembaca teks (penafsir) yang saling berdialektika agar pembaca dapat memahami makna dibalik teks. Fokus disertasi ini adalah tentang sistem perolehan budak baru, perlakuan, serta pembebasan budak.⁴⁸

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’ān yang menyenggung perbudakan dengan term “*mā malakat ayman*”. Disertasi ini menuai kontroversi dan menjadi isu nasional karena dianggap sebagai justifikasi seks bebas.⁴⁹

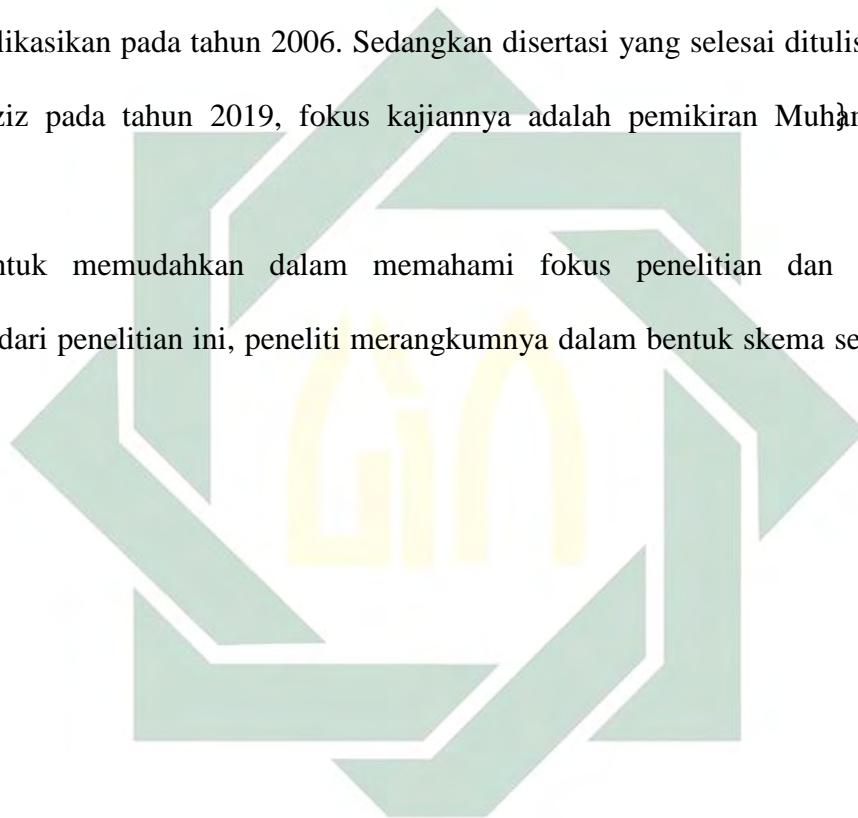
Berdasarkan data riset-riset terdahulu sebagaimana dipaparkan di atas, terutama dari dua disertasi yang ditulis pada tahun 2008 dan 2016 yang fokus kajiannya pada hadis, serta satu disertasi yang ditulis tahun 2019 yang fokus pada pemikiran Muhammad Shahjūrī, maka disertasi ini masih memiliki peluang kajian akademik. Sejauh ini belum ada disertasi yang fokus pada kajian tematik ayat-ayat perbudakan dengan pendekatan kontekstual, terutama aplikasi pendekatan kontekstual yang digagas oleh Abdullah Saeed.

⁴⁸ Alkadri, "Rekonstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Perbudakan", (Disertasi -- Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016).

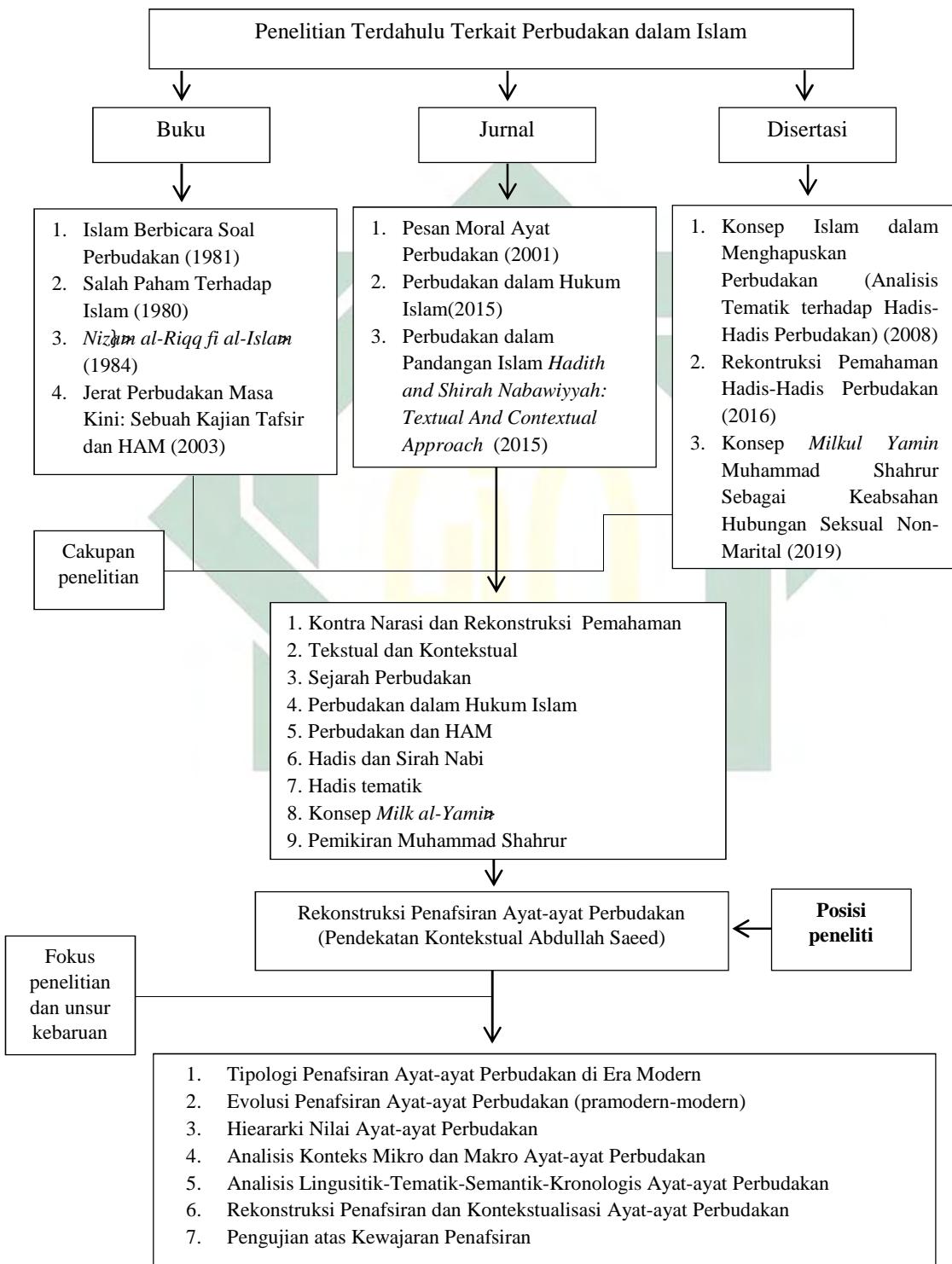
⁴⁹ Abdul Aziz, "Konsep *Milkul Yamin* Muhhammad Shahjur Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non-Marital" (Disertasi -- Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019).

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 Shahjuz.

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



Skema 1.1 Fokus Penelitian dan Unsur Kebaruan



H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian disertasi ini merupakan penelitian kualitatif dengan memanfaatkan sumber kepustakaan (*library research*). Dengan demikian, penelitian ini berfokus pada pengumpulan data-data kepustakaan, baik berupa buku, jurnal, disertasi, serta sumber-sumber lain yang relevan dengan tema dan objek 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'i* (tematik), dengan fokus kajian pada ayat-ayat perbudakan. Jadi secara tipologis, disertasi ini masuk dalam tafsir tematik intra Qur'añik.⁵⁰ Teknisnya, peneliti menghimpun seluruh ayat al-Qur'añ 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

⁵⁰ 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'an, 2) Tematik Berdasarkan Tema Ekstra Qur'an, dan 3) Tematik Surah. Lihat selengkapnya dalam Mustafa Muslim, *Mababith fi'l-Tafsīr al-Mawdu'i* j23-29.

segala hal yang berhubungan dengan ayat yang diteliti, dan membantu dalam memahami ayat, seperti analisis linguistik (*lughawi*), seperti aspek sintaksis (*nahwi*), morfologis (*sarf*), semantik (*ma'ani*), dan stilistika (*uslub*) teks. Maupun analisis kritis terhadap berbagai riwayat *sabab nuzub* ayat, dan teori-teori ilmu al-Qur'an lain.

3. Pendekatan dan Model Analisis Data

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.⁵¹ 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-Tabarī>Ibn Kathir>al-Qurtubī>al-Rāzī, al-Suyūtī> al-Maraghi> Muhammad ‘Abduh, Muḥammad Izzat Darwazah, Fazlur Rahman, Muḥammad Shahfūr, Muḥammad ‘Alī>al-Sabūnī> dan M. Quraish Shihab, sebagai bahan kajian perbandingan (*muqarān*). Setelah konteks makro I dan konteks penghubung bisa ditemukan, peneliti kemudian berusaha mengaitkan

⁵¹ Lihat dalam, Abdullah Saeed, *Intrepreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006)., dan *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century A Contextual Approach* (London: Routledge, 2014).

konteks makro I dengan konteks makro saat ini (makro II), untuk menemukan berbagai kemungkinan-kemungkinan yang bisa diambil dalam pemahaman terhadap ayat-ayat perbudakan dalam al-Qur'an. Pada tahapan inilah peneliti berupaya menghubungkan *ratio-legis*, *moral spirit*, *maghza*, dan signifikansi dari ayat-ayat perbudakan yang diperoleh dari analisis makro I, disertai pertimbangan atas konteks penghubung, dan kondisi-kondisi masyarakat kontemporer. Isu kontemporer yang relevan dengan penelitian ini dan bisa dijadikan bahan analisis adalah isu Hak Asasi Manusia (HAM).

I. Sistematika Pembahasan

Untuk memberikan kemudahan dalam menangkap logika penyusunan dan koherensi antara satu bagian dengan bagian yang lain, maka penulis menyusun sistematika pembahasan sebagai berikut:

Bab pertama berisi pendahuluan yang memaparkan latar belakang serta kegelisahan akademis di balik penelitian ini. Kemudian dipaparkan mengenai peluang-peluang penelitian yang mungkin muncul dari latar belakang tersebut dalam bentuk identifikasi. Setelah teridentifikasi, peneliti memberikan batasan terkait tema yang akan dibahas dari berbagai kemungkinan yang telah diidentifikasi sebelumnya. Subbab berikutnya menjelaskan permasalahan yang akan diteliti dalam bentuk pertanyaan-pertanyaan akademis yang masuk dalam rumusan masalah. Pembahasan berikutnya adalah deskripsi mengenai tujuan serta kegunaan penelitian ini. Subbab berikutnya memaparkan tentang kerangka teoretis yang dijadikan sebagai basis data komparasi dalam analisis. Subbab berikutnya membahas tentang penelitian-penelitian sejenis yang telah dilakukan sebelumnya,

disertai dengan narasi mengenai peluang kajian akademis dan unsur kebaruan dari penelitian ini. Subbab berikutnya membahas metode penelitian, meliputi jenis penelitian, sumber dan metode pengumpulan data, serta pendekatan dan model analisis data yang digunakan dalam penelitian ini.

Bab kedua mendiskusikan tentang perbudakan dalam dinamika sejarah dan perkembangannya; meliputi perbudakan pra-Islam, masa Islam hingga mendekati abad modern, serta perbudakan modern. Dalam bab ini juga disajikan subbab yang memuat data ayat-ayat perbudakan berdasarkan urutan kronologis (*nuzūkī*), dimulai dari ayat-ayat makkiyah kemudian madaniyah. Data inilah yang menjadi acuan peneliti dalam penelusuran ragam interpretasi para ulama dan sarjana, baik pramodern maupun modern-kontemporer di bab tiga.

Bab ketiga memaparkan data tentang dinamika penafsiran, pandangan dan interpretasi para ulama dan sarjana terhadap ayat-ayat perbudakan, sejak era pramodern hingga modern-kontemporer.

Bab keempat merupakan bab inti, yakni upaya kontekstualisasi dan rekonstruksi penafsiran ayat-ayat perbudakan. Bab ini mendiskusikan ayat-ayat perbudakan dalam lingkup konteks makro I, konteks penghubung, dan konteks makro II.

Bab kelima adalah penutup. Bab ini berisi kesimpulan yang dihasilkan dari analisis bab-bab sebelumnya, disertai dengan penjelasan terkait implikasi teoretis serta rekomendasi peluang penelitian berikutnya.

BAB II

PERBUDAKAN DALAM DINAMIKA SEJARAH DAN PERKEMBANGANNYA

A. Sejarah dan Perkembangan Perbudakan

1. Pengertian Perbudakan

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

Dalam terminologi ulama fikih, *al-riqq* adalah istilah untuk suatu ketidakberdayaan/ketidakmampuan seseorang yang bersifat yuridis (*'ajz hukmiy*), yang pada awalnya disyariatkan sebagai bentuk balasan atas kekafiran.⁶ Ketidakmampuan ini dikarenakan faktor bahwa budak tidak memiliki hak dan

¹ Tim Pustaka Phoenix, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Baru* (Jakarta: Media Pustaka Phoenix, 2012), 138.

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

³ Dalam <http://www.bbc.co.uk/worldservice/africa/features/storyofafrica/9chapter1> (diakses 2 Juli 2019).

⁴ Selengkapnya dalam Alexéi Timoféichev, “Apakah Kata ‘Slavia’ Berasal dari Kata ’Slave?’” dalam <https://id.rbtb.com/sejarah/81031-asal-usul-kata-slavia-wyx> , 13 Desember 2018 (diakses 2 Juli 2019).

⁵ 'Ali b. Muhammad al-Jurjani >al-Ta rīfa> (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009), 115.; Jubran Mas'ud, *al-Rā'id Mu'jam Lughawi* >Aski< (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayih, 1992), 399.

⁶ Al-Jurjani, *al-Ta rifat*, 115.

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.⁷ Sedangkan, perbudakan disebut dengan istilah *istaraqqa* dan *istirqaq*.⁸ 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-yamīn*. 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.⁹ Dari uraian ini dipahami bahwa kata ‘abd sendiri berarti hamba, sedangkan aktifitas penghamaan diri kepada Allah swt. disebut ‘ibadah. Kata ‘abd memiliki arti ketaatan dan kerendahan diri kepada aturan dan perintah dihadapan orang yang memberi perintah.¹⁰ Ibn ‘Abbas menyatakan bahwa manusia diciptakan agar mengakui ketuhanan Allah swt. baik secara suka rela maupun terpaksa.¹¹ Kata ‘abd terulang sebanyak 275 kali dalam al-Qur’ān, dengan bentuk *fi l madzbi* sebanyak empat kali, *fi l mudžri* sebanyak 80 kali, *fi l amr* sebanyak 37 kali dan selebihnya berbentuk kata benda (*ism*)

⁷ Ibid.

⁸ Mas'ud, *al-Rā'íd Mu'jam Lughawi*, 399.

⁹ Ahmad Warson 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 Manzūr al-Anṣāri, *Lisān al-'Arab* (Mesir: Dar al-Ma'rif, t.th), Vol. 4, 2774.

¹⁰ Muhammad Isma'il Ibrahim, *Mu jam al-Mufahraz wa al-'Ilm al-Qur'a niyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi>1969), Vol. 2, 46.

¹¹ Abu Ja'far b. Muhammad b. Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil Ay al-Qur'aan*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabiyyah), Vol. 2, 46.

sebanyak 154 kali. Kata ‘*abd/ ibad*’ digunakan oleh al-Qur’ān untuk merujuk kepada makna budak secara tegas sebanyak dua kali.¹²

b. *Amat*

Amat adalah bentuk tunggal dari *i'ma'* yang merupakan istilah bagi budak perempuan.¹³ Term *amat/i'ma'* disebutkan dua kali dalam al-Qur'an untuk merujuk kepada makna budak.¹⁴

c. *Raqabah, Riqab*

Secara bahasa, *raqabah* berasal dari akar kata *riqab* yang berarti leher terbelenggu.¹⁵ al-Raghib al-Asfihari menjelaskan bahwa kata *riqab* berarti orang-orang yang dimiliki (budak).¹⁶ Term *raqabah* berikut turunannya diulang sebanyak 24 kali dalam al-Qur'an,¹⁷ di mana ada delapan di antaranya berbentuk *fi l mudqari* dan 14 dalam bentuk kata benda (*ism*). Ayat-ayat yang menggunakan term *raqabah* ini secara umum berbicara mengenai pembebasan dari bentuk perbudakan.¹⁸ Term ini juga digunakan al-Qur'an saat berbicara mengenai orang-orang yang berhak mendapat zakat.¹⁹

d. Mamluk/Milk al-Yamir

Kata *mamluk* secara universal adalah tentara budak atau budak militer. Menurut Daniel Pipes, kata *mamluk* bisa diartikan, a) budak yang mana saja, b)

¹² Al-Baqarah [2]: 221; al-Nah^۰ [71]: 75; al-Nur [24]: 32.

¹³ Ahmad Warson Munawir, *Kamus Arab-Indonesia*, 42.

¹⁴ Al-Baqarah [2]: 221; al-Nur [24]: 32.

¹⁵ Ahmad Warsono Munawir, *Kamus Arab-Indonesia*, 520.

¹⁶ Al-Raghib, *Mujam*, 206.

¹⁷ Muhàmmad Fu'ad 'Abd al-Baqi>al-Mu'jam, 323.

¹⁸ Al-Nisa' [4]: 92; al-Mâ'idah [5]: 89; al-Mujadilah [58]: 3; al-Balad [90]: 13.

¹⁹ Al-Baqarah [2]:177; al-Tawbah [9]:60

budak kulit putih, c) para penguasa di Mesir pada tahun 1250-1517 M.²⁰ Termamamluk beserta turunannya terulang sebanyak 45 kali dalam al-Qur'a. Satu kali dalam bentuk *ism*, dan sisanya *fi l*, baik *madl* maupun *mudari*.²¹ Secara umum, kata ini merujuk kepada makna orang-orang yang berada di bawah kekuasaan seseorang. al-Qur'a menggunakan kata *malakat ayma* untuk merujuk kepada makna budak sebanyak 12 kali.²² Sedangkan kata *mamlukan* sebanyak satu kali.²³

2. Sejarah Perbudakan

Secara historis perbudakan telah ada sebelum Rasulullah saw. lahir. Tradisi perbudakan telah diberlakukan di Romawi, Persia, Babilonia, Yunani dan di tempat lainnya.²⁴ Tidak ada satu bangsa pun yang tidak mengenal institusi perbudakan, mulai dari tingkat yang paling halus hingga yang paling kasar. Dalam sejarah peradaban Romawi, wajah paling buruk dari perbudakan terlihat dari kesenangan para pembesar yang sengaja mengadu sesama budak di panggung pembantaian dengan dipersenjatai tombak dan atau alat-alat perang lainnya. Mereka digiring ke arena untuk bertarung dengan sesama budak, bergulat sampai salah seorang mati. Sedangkan yang berhasil menang melemparkan lawannya keluar arena. Pada saat itulah mereka disambut dengan sorak dan gegap gempita.²⁵

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

²⁰ Daniel Pipes, *Tentara Budak dan Islam*, terj. Soni Siregar (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), 30.

²¹ Fu'ad 'Abd. al-Baqi, *al-Mujam*, 673-674.

²² al-Nisa' [4]: 24, 25, 36; al-Nahâ' [71]: 71; al-Mu'minûn [23]: 6; al-Nur [24]: 31, 33, 58; al-Rûm [30]: 28; al-Ahâzâb [33]: 50, 52; al-Mâ'aîj [70]: 30.

²³ al-Nahj [71]: 75.

²⁴ ‘Abd al-Basset al-Bassam, *Taysir al-‘Allam Sharh Umdat al-Aḥkām* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2006), 561.

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

orang-orang yang tidak dapat membayar hutang serta kelompok yang kalah perang. Perbudakan pertama kali terjadi di Mesopotamia yaitu wilayah Sumeria, Babilonia, Asiria, Chaldea, yakni kota-kota yang wilayah perekonomiannya berdasarkan pada pertanian. Perbudakan pada masa itu merupakan fakta sosial yang wajar, yang dapat terjadi pada siapapun dan kapanpun. Berbagai cara ditempuh untuk memperoleh budak seperti dengan menaklukan bangsa lain, atau melakukan transaksi jual beli dari pasar budak.²⁶

Perbudakan juga telah dikenal hampir di semua peradaban dan masyarakat kuno, seperti Sumeria, Mesir kuno, Tingkok 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.²⁷

Pada masa Yunani kuno, tidak ada filsuf yang menganjurkan untuk memerdekaan budak. Mereka hanya membagi manusia ke dalam dua kelompok; 1) mereka yang terlahir merdeka, dan 2) mereka yang terlahir untuk menjadi budak. Orang-orang yang merdeka berkerja dengan otak, mengurus administrasi dan menempati kedudukan penting. Sedangkan para budak berkerja dengan fisik dan mengabdi pada orang merdeka. Plato dalam bukunya Republik mengatakan bahwa kaum budak tidak berhak atas kewarganegaraan, dan harus tunduk kepada

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

²⁷ W.V Harris, Demography, Geography and the Sources of Roman Slaves, *The Journal of Roman Studies*, 1999, dalam Abdul Hakim Wahid, "Perbudakan dalam Pandangan Islam", *NUANSA Jurnal Penelitian Ilmu Sosial dan Keagamaan Islam*, Vol. 8, No. 2, (2015), 143.

tuan-tuannya. Aristoteles juga berpendapat bahwa warga negara adalah manusia merdeka.²⁸ Bangsa Romawi melanjutkan tradisi Yunani dengan memperlakukan bangsa yang kalah perang sebagai bangsa inferior dan sang pemenang dapat melakukan apa saja terhadap mereka, termasuk mengirim ke arena Gladiator sebagai hiburan. Para pedagang budak selalu mengikuti gerakan pasukan Romawi, bukan untuk berperang melainkan untuk membeli tawanan perang.²⁹

3. Perbudakan pada Masa Islam Hingga Menjelang Masa Modern

Islam adalah risalah yang datang sebagai rahmat bagi semesta. Islam datang untuk menegakkan demokrasi, hak asasi manusia dan kesamaan hak antara laki-laki dan perempuan. Islam juga tidak membedakan warna kulit dan suku, semuanya sama derajatnya di sisi Allah. Secara umum, ajaran Islam banyak memberikan perhatian dan kasih sayang terhadap kaum yang termarginalkan (*mustad’afin*). Dalam sebuah riwayat Nabi Muhammad menasehati istrinya, ‘Aishah: “Wahai ‘Aishah, sesungguhnya Allah itu Maha Lembut dan menyukai kelembutan. Dia memberi pada kelembutan itu sesuatu yang tidak diberikan-Nya pada sikap kasar, dan apa yang tidak diberikan-Nya pada yang lainnya.”³⁰ Budak dalam konteks ini adalah bagian dari kaum yang termarginalkan.

Dalam al-Qur'an, budak masuk dalam salah satu dari golongan yang harus diperlakukan dengan baik (*al-ih&aq*), dan sang majikan dilarang bersikap semena-mena kepada budaknya.³¹ Oleh karena itu, dalam sebuah riwayat yang dikutip oleh al-Razi dalam tafsirnya menjelaskan bahwa Nabi melarang para sahabat

²⁸ ‘Abd. al-Salam al-Tarmashini, *al-Riqq Ma’diyah wa Hidrah* (Kuwait: ‘Akām al-Ma’rifah, 1990), 20.

²⁹ Wahid, "Perbudakan dalam Pandangan Islam," 143.

³⁰ Muslim b. al-Hājjaj al-Naysaburi, *al-Jāmi' al-Saghīb* { Vol. 8 (Bairut: Dar al-Jayl, t.th), 22.

³¹ Al-Nisa>[4]:36.

menyebut budaknya dengan ungkapan “*hadha>abdi>wa hadh&hi amati*”, namun dengan ungkapan yang lebih halus seperti “*hazdha>fatayya>wa hadh&hi fatati*”.³² Istilah ini juga digunakan oleh al-Qur’ān untuk menyebut budak.³³ Dalam riwayat bersumber dari Anas dan ‘Aishah disebutkan bahwa Nabi pernah mengatakan: “Jibril sering datang kepadaku dan berwasiat beberapa hal. Ia selalu berwasiat agar aku memperhatikan tetangga, hingga aku mengira bahwa tetangga bisa memiliki hak waris. Ia juga selalu berwasiat agar aku memperhatikan istri, hingga aku mengira bahwa menceraikan istri adalah haram hukumnya. Ia juga selalu berwasiat agar aku memperhatikan nasib para budak (*al-mamatik*), hingga aku mengira bahwa Allah akan menentukan batas waktu bagi mereka untuk bisa bebas merdeka.”³⁴ Diriwayatkan juga bahwa salah satu pesan Nabi menjelang wafatnya adalah perlakuan yang baik (*al-rifaq*) terhadap budak.

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.³⁵

³² Muhammad Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir al-Razi 'al-Shahid bi al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb*, Vol. 10 (Bayrut: Dar al-Fikr, 1981), 61.

³³ Al-Nisa' [4]: 25.

³⁴Ahmad b. Husein b. Ali al-Bayhaqi, *al-Sunan al-Kubra*, Tahqiq: Muhammad Abd. al-Qadir ‘Ata, Vol. 8 (Makkah: Dar-al-Baz, 1994), 11.

³⁵ 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 mempelopori pembebasan perbudakan adalah umat Kristiani di Inggris oleh Wilberforce,

Ketika Islam datang pada abad ke-7 M., lembaga perbudakan tak ubahnya seperti lembaga sosial lainnya. Budak pada waktu itu merupakan harta benda dan komoditas manusia yang digunakan tanpa syarat untuk kepentingan pribadi. Berbeda dengan minuman keras yang di zaman jahiliah sudah ada orang yang pantang meminumnya, orang sama sekali tidak terpikir untuk memerdekan budak, karena perbudakan pada waktu itu merupakan fenomena yang sudah melekat dalam tradisi masyarakat. Begitu kuatnya tradisi ini, sehingga sangat sulit menemukan orang yang menentang atau paling tidak merasa perlu untuk merombak terhadap realitas sosial ini.

Berpjijk pada kondisi realitas ini, bukan berarti Islam memperbolehkan perbudakan, terutama dalam hal perlakuan yang tidak manusiawi terhadap budak. Namun di sisi lain, karena sebab-sebak 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.

Islam tidak menjadikan perbudakan sebagai institusi legal sebagaimana dilakukan oleh bangsa lain. Langkah yang diambil oleh Islam pertama-tama adalah anjuran dan dorongan untuk pembebasan budak dan perlakuan yang

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.

manusiawi atasnya. Pembebasan budak tidak menjadi keharusan dan bukan suatu paksaan, dan merupakan sarana untuk mengubah dari kekafiran menuju keimanan. Islam juga berupaya mempersempit ruang untuk terjadinya perbudakan baru, dengan membatasi pada budak yang diperoleh dari peperangan yang mendesak melawan orang-orang kafir, dan budak warisan dari orang tuanya. Dengan demikian, seorang muslim tidak diperkenankan melakukan praktik perbudakan baru secara mandiri.³⁶ Hanya saja, paradigma yang sejak awal dibangun oleh Islam ini tidak berjalan sebagaimana mestinya. Spirit untuk membebaskan budak yang digaungkan oleh al-Qur'an ini tidak banyak dilestarikan oleh umat Islam pada masa-masa berikutnya. Ini terlihat dari fakta bahwa, meskipun masa penakhlikan dan ekspansi berhenti pada masa dinasti ‘Abbasiyah, eksistensi budak masih terus dilestarikan dan dipertahankan melalui tradisi jual beli budak. Budak menjadi komoditas ekonomi yang menjanjikan. Para pemilik budak banyak meraup keuntungan materil dari praktik jual beli budak ini, terutama ketika transaksi ini berkaitan dengan kebutuhan para khalifah dan wazir atas budak sebagai sumber penggerak ekonomi dan pembangunan dalam pemerintahan.³⁷

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.³⁸ Pada tahun 1863, Abraham Lincoln, presiden Amerika Serikat ke-16, juga dicatat oleh sejarah sebagai salah seorang tokoh yang menggaungkan

³⁶ al-Tarmanī, *al-Riqq Maṣīyah wa Ḥadīrah*, 32-33.

37 Ibid.

³⁸ Wahbah al-Zuhaybi, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Vol. 3 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1418 H), 359.

penghapusan perbudakan.³⁹ Sebelum kesepakatan negara-negara Eropa untuk menghentikan perdagangan budak di awal abad ke-19, sebagaimana disinggung di atas, kampanye mengenai penghapusan budak tercatat mulai bergulir di Inggris pada penghujung abad ke-18. Granville Sharp (1735-1813) adalah salah satu orang Inggris pertama yang mengampanyekan penghapusan perdagangan budak.⁴⁰ Granville bersama dua belas orang temannya pada tahun 1787 mendirikan organisasi bernama “Society for Effecting the Abolition of Slave Trade”, dan merupakan pemimpin pertama organisasi ini. Melalui organisasi ini ia memperjuangkan agar tidak lagi ada orang yang dijadikan budak dan secara paksa dibawa keluar dari Inggris.⁴¹

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.

Jika merujuk kepada sumber hukum primer umat Islam, al-Qur'an, secara sekilas memang berpotensi untuk disalahpahami sebagai sumber nilai yang turut serta mempertahankan praktik perbudakan. Di samping karena tidak ada satu ayat

³⁹ Muhammad Shahfir, *Nahw Usul Jadidah li al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Saqi, 2018), 287.

⁴⁰Lihat selengkapnya dalam “The End of Slavery”, dalam <http://www.bbc.co.uk/worldservice/africa/features/storyofafrica/9chapter8.shtml> (diakses 2 Juli 2019).

⁴¹“Granville Sharp (1735-1813): The Civil Servant” dalam http://abolition.e2bn.org/people_22.html (diakses 2 Juli 2019).

pun yang secara tegas melarang praktik perbudakan, ada beberapa ayat yang terkesan memberikan interpretasi yang membolehkan perbudakan. Bahkan, dalam surah al-Mu'minun [23]: 6, al-Ahzab [33]: 50, dan al-Mâ'arij [70]: 30, disebutkan kebolehan menggauli budak perempuan. Membaca dan memahami ayat-ayat ini secara tekstual tanpa melihat konteks sosio-historis, akan menimbulkan interpretasi yang negatif. Dari ayat-ayat inilah muncul tuduhan bahwa Islam turut mengakui dan membolehkan praktik perbudakan.

4. Perbudakan Modern (*Modern Slavery*)

Era modern ditandai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, serta perkembangan peradaban kemanusiaan. Perkembangan peradaban ini ditandai juga dengan semakin gencarnya perjuangan akan tegaknya nilai-nilai keadilan, kemanusiaan, serta hak asasi manusia (HAM). Dengan demikian praktik perbudakan secara sosiologis sebagaimana yang terjadi pada zaman pramodern sudah tidak relevan untuk saat ini. Keberhasilan penghapusan perbudakan, di samping karena proses kesadaran kemanusiaan, peran al-Qur'an menjadi sangat signifikan dalam proses penyadaran tersebut.

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 dieksplorasi sebagai budak seks. Pernyataan ini disampaikan oleh Yuri Fedotov, kepala Badan Narkotika dan Kejahatan PBB,

pada pertemuan majlis umum khusus tentang perdagangan manusia. Menurutnya, dari jumlah 2,4 juta tersebut hanya satu dari 100 korban yang berhasil diselamatkan dan dua dari setiap tiga korban adalah perempuan.⁴²

Laman daring Tirto.id (15/7/2019) menulis berita berjudul “Infrastruktur Piala Dunia 2022 Qatar adalah Hasil Perbudakan Modern”. Dalam laporannya dijelaskan bahwa, Qatar, selaku negara penyelenggara Piala Dunia 2022, belum membereskan desakan dari Amnesty International untuk menyempurnakan reformasi undang-undang (UU) ketenagakerjaan. UU ini menyangkut nasib para buruh yang bertugas membangun stadion serta infrastruktur penunjang lainnya. Pemerintah Qatar, menurut laporan BBC Sport, Rabu (6/2/2019), sebenarnya telah menjajaki “langkah penting” dengan menandatangani kesepakatan dengan International Labour Organization (ILO) pada 2017.⁴³

Satu tahun kemudian Amnesty International melakukan evaluasi terhadap penerapan kesepakatan. Dalam laporan berjudul “Reality Check”, mereka menegaskan masih banyak yang belum mencapai target. Salah satu yang paling krusial adalah masih berlangsungnya praktik “eksploitasi dan kekerasan”. Reformasi aturan belum dilaksanakan secara menyeluruh. Misal, masih ada kontraktor yang melanggar larangan jam kerja di musim panas. Atau mengacu pada hasil audit 19 kontraktor yang bertanggungjawab atas beberapa situs Piala Dunia, terdapat pelanggaran jam kerja yang melampaui kesepakatan. Pemerintah

⁴² "Korban Perdagangan Manusia 24 Juta Orang" dalam <https://dunia.tempo.co/read/394821>, (diakses 9 Mei 2019).

⁴³ Akhmad Muawwal Hasan, "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).

Qatar menanggapi penilaian Amnesty International dengan berjanji akan menambal kinerja yang masih berlubang.⁴⁴

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.⁴⁵ Bagian lain mengungkap 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.⁴⁶

Di Indonesia, kasus penjualan manusia cenderung mengalami peningkatan dan bahkan menghawatirkan. Sejak kasus *human trafficking* mencuat pada tahun 1993, tahun 2000 merupakan tahun yang paling ramai dengan maraknya kasus serupa. *International Organization for Migration* (IOM) mencatat, pada periode Maret 2005 hingga Desember 2014, jumlah perdagangan orang atau *human trafficking* yang terjadi di Indonesia mencapai 6.651 orang. *National Project*

44 Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

Coordinator for Counter Trafficking and Labor Migration unit IOM Nurul Qoiriah mengatakan, angka ini menjadi jumlah paling besar di antara negara-negara tempat terjadinya human trafficking di dunia. “Data dari IOM, hingga Desember 2014 *human trafficking* tercatat ada 7.193 orang korban yang teridentifikasi,” ujar Nurul di Menara Kadin, Jakarta, Kamis (11/6/2015).⁴⁷

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.⁴⁸

⁴⁷ "Catatan IOM: Human Trafficking Paling Banyak Terjadi di Indonesia" dalam <https://www.liputan6.com/news/read/2249883/>. (diakses 21 September 2019).

48 Ibid.

B. Eksistensi Perbudakan dalam Ayat-ayat Al-Qur'an

1. Perdebatan tentang Makkiyah dan Madaniyah

Sebagai sebuah kitab suci umat Islam, al-Qur'an tidak turun secara sekaligus. Ia diturunkan secara berangsur-angsur sesuai dengan berbagai peristiwa yang melatar, baik dalam bentuk satu surat utuh ataupun dalam bentuk potongan-potongan surah. Al-Suyuti mencatat bahwa mayoritas ayat al-Qur'an, terutama surah-surah pendek, turun secara terpisah-pisah, dalam arti tidak langsung satu surah.⁴⁹ Al-Qur'an turun secara berangsur-angsur kepada Nabi Muhammad dalam rentang waktu sekitar 23 tahun di dua tempat bersejarah, Makkah dan Madinah.

Para ulama al-Qur'an dan tafsir sepakat untuk menjadikan Makkah dan Madinah sebagai tempat bersejarah dalam masa dakwah kenabian Muhammad, meskipun terdapat beberapa peristiwa sejarah yang terjadi di beberapa tempat antara Makkah dan Madinah. Melalui dua metode, pertama secara *sima'i*; yakni diperoleh dari para sahabat Nabi yang terlibat langsung dalam proses pewahyuan; kedua, *qiyas* (ijtihad). Para ulama juga sepakat membagi al-Qur'an menjadi dua kategori sesuai tempat bersejarah itu, sehingga muncul kategori ayat al-Qur'an makkiyah dan madaniyah.

Sebenarnya, tidak ada satu pun ayat atau hadis yang memerintahkan untuk memberikan kategorisasi ayat-ayat yang turun di Makkah dan Madinah. Kategorisasi ini dilakukan sekedar untuk memudahkan dalam mengetahui ayat-ayat yang turun sesuai dengan tempat dan kondisinya, sehingga membantu dalam pemahaman maksud ayat-ayat tersebut. Singkatnya, kategorisasi makkiyah dan

⁴⁹ ‘Abd al-Rahmān b. Abī Bakr al-Sīyūtī, *al-Itqān fi’Ulūm al-Qur’ān*, Ed. Muhammad Salīm Hashim (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah: 2012), 60.

madaniyah bersifat *ijtihadi*.⁵⁰ Oleh karenanya, hasil dari kategorisasi ini tidaklah mesti bersifat final. Kategorisasi yang dirumuskan oleh para ulama al-Qur'an dan tafsir pramodern, masih terbuka untuk dikritisi dan diberikan tawaran baru selama ia membantu dalam memahami pesan-pesan al-Qur'an. Situasi dan kondisi yang acapkali mengalami perubahan dan dinamika, menuntut adanya tawaran-tawaran baru yang konstruktif dan kontributif, dan layak diapresiasi, agar al-Qur'an mampu berdialog dengan semangat dan perkembangan zaman serta kondisi masyarakat kontemporer.

Meskipun para ulama sepakat menjadikan Makkah dan Madinah sebagai acuan tempat dalam melakukan kategorisasi, mereka tampak berbeda pendapat dalam menjelaskan substansinya. Paling tidak perbedaan mereka bisa dikelompokkan menjadi tiga pendapat, sesuai dengan acuan dan ukuran yang mereka gunakan; yakni tempat, waktu, dan sasaran (*khitab*) ayat. *Pertama*, pendapat yang berdasarkan pada tempat. Menurut kategori ini, makkiyah adalah ayat-ayat yang diturunkan di Makkah walaupun turunya setelah hijrah, dan madaniyah adalah ayat-ayat yang diturunkan di Madinah. Sedangkan, ayat yang turun di tengah perjalanan antara keduanya tidak disebut makkiyah dan tidak pula madaniyah. *Kedua*, pendapat yang didasarkan pada waktu. Menurut pendapat ini, makkiyah adalah ayat yang turun sebelum hijrah walaupun sebagian ayatnya turun di Madinah, sedang madaniyah adalah ayat-ayat yang turun setelah hijrah, kendati sebagian ayatnya turun di Makkah, baik pada saat penaklukan kota Makkah maupun saat haji *wada'*, atau di dalam satu perjalanan. *Ketiga*, pendapat yang

⁵⁰ al-Siyutī, *al-Itqān*, 20.

berdasarkan pada sasaran. Menurut pendapat ini, makkiyah adalah ayat-ayat yang ditujukan kepada penduduk Makkah, sedangkan madaniyah adalah ayat-ayat yang ditujukan kepada penduduk Madinah. Al-Zarkashi,⁵¹ al-Shyutib⁵², dan al-Zarqani⁵³ berpandangan bahwa, pendapat yang didasarkan pada waktu adalah yang paling masyhur diterima oleh mayoritas ulama. Tiga kategorisasi ini ternyata tidak ada yang menawarkan kepastian, terutama ketika mengklasifikasi ayat yang turun sesuai dengan kategorinya, baik berdasarkan waktu, tempat, maupun sasaran. Faktanya, selalu terdapat pengecualian dari tiga kategorisasi ini.

Sarjana al-Qur'an kontemporer, Nasr Ḥāmid Abu>Zayd, kemudian menawarkan kategorisasi baru yang tidak didasarkan pada ciri-ciri waktu, tempat, maupun sasaran, melainkan para realitas dan teks.⁵³ 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 AbuZayd adalah sebagai berikut:

Pertama, ciri realitas: perpindahan dari Makkah ke Madinah tidak hanya sekedar perpindahan tempat, tetapi merupakan perpindahan realitas, dari realitas masyarakat yang masih tahap penyadaran ke masyarakat yang mulai masuk ke tahap pembentukan. Dalam realitas seperti ini, metode dakwah yang digunakan adalah metode yang sesuai dengan kedua realitas itu. Metode yang tepat untuk realitas pertama adalah yang mampu memberikan pengaruh yang kuat terhadap

⁵¹ al-S̄iyutī, >al-Itqān, 20.; Badr al-Dīn al-Zarkashī, >al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qur’ān (Kairo: Dar al-Turāth, 2008), Vol.1, 187.; ‘Abd al-Azīz al-Zarqānī, >Manābil al-‘Irfān fi >Ulūm al-Qur’ān, (Kairo: Matba‘ah ‘Isā al-Babī al-Halabī, 1978), Vol. 1, 194.

(Kahl.)

⁵³ Nasr Ḥāmid Abu Zayd, *Mafhūm al-Nas*, 77.

jiwa tanpa terlebih dahulu melihat aspek isinya, sedangkan metode yang tepat untuk realitas kedua adalah yang mampu memberikan pemahaman akan ajaran. Yang pertama disebut tahap *indhar*, tahap pemberian peringatan akan durga neraka, sedangkan yang kedua disebut *risatah*, tahap memberikan ajaran.⁵⁴

Kedua, ciri teks, terutama dilihat dari segi *uslub*-nya. Menurut Abu Zayd, dari segi ini, ciri-ciri yang membedakan antara ayat-ayat yang turun di Makkah dan Madinah juga tidak lepas dari realitas di kedua tempat suci umat Islam tersebut. Menurutnya, ada dua bentuk teks yang lahir dalam dua realitas ini: pertama, selama di Makkah ayat-ayatnya pendek, sedangkan di Madinah, ayat-ayatnya panjang. Hal ini tidak lain karena pada fase Makkah, masih dalam tahap peralihan dari *indhar* ke *risalah*; dan tujuannya adalah untuk memelihara kondisi penerima wahyu pertama. Kedua, untuk memelihara *fasihah*, yang menjadi ciri *uslub* sastrawi yang membedakannya dengan sajak dan syair yang berkembang saat itu.⁵⁵

Namun, seluruh kategorisasi di atas tidak memberikan kepastian dan titik final, jika tujuan kategorisasinya tersebut hanya sekadar untuk mengetahui kategori ayat. Masing-masing kategori selalu memiliki celah, di samping memiliki kelebihan. Ketidakpastian ini juga disebabkan, mushaf yang ada sekarang ini tidak mengikuti urutan turunnya. Akan berbeda kondisinya jika kategorisasi ini adalah bertujuan untuk menjelaskan pesan yang tergantung di dalam al-Qur'an bahwa, pesan-pesan itu tidak bisa dilepaskan dari respons al-Qur'an atas berbagai persoalan kehidupan yang dihadapi masyarakat di dua daerah itu. Tujuan paling

54 Ibid.

⁵⁵ Ibid., 78-79.

penting dari kategorisasi ini adalah untuk memahami pesan dan pandangan dunia al-Qur'an atau *mushaf uthmani*⁵⁶

Sementara itu, seorang sarjana asal Sudan, Mahfudz Muhammad Taha memperkenalkan kategorisasi berdasarkan pada sasaran (*mukhatib*). 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-ladhiha amanu*”, “*ya>ayyuha al-kafiru*”, “*ya>ayyuha al-munaifiqu*”, 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.⁵⁷

Sedangkan Izzat Darwazah, sebagaimana dikutip oleh Aksin Wijaya, melakukan kategorisasi dengan memadukan antara kategori waktu dan kategori sasaran secara bersamaan. Dikatakan mengikuti kategori waktu, karena dia memasukkan surah-surah (ayat-ayat) yang turun sebelum hijrah ke dalam kategori makkiyah; dan sebaliknya surah-surah (ayat-ayat) yang turun setelah hijrah dimasukkan dalam kategori madaniyah. Sedangkan dikatakan mengikuti kategori sasaran, karena dalam analisisnya. Dia selalu menjadikan subjek dan peristiwa sebagai ukuran memasukkan ayat dan surah ke dalam kategorisasinya. Darwazah,

⁵⁶ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzukh Izzat Darwazah* (Bandung: Mizan, 2016), 108.

⁵⁷ Lihat dalam Mahfudz Muhhammad Taha, *Arus Balik Syari'ah*, terj. Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: LKIS, 2003).

sebagaimana Thaib menegaskan bahwa al-Qur'an makkiyah pasti sesuai dengan sasaran atau suasana Makkah, sedangkan al-Qur'an madaniyah sesuai dengan sasaran dan kondisi Madinah.⁵⁸ Menurut Darwazah, kategorisasi berdasarkan pada dua tempat bersejarah umat Islam itu, tidak hanya memudahkan peneliti al-Qur'an untuk memasukkan ayat dan surah tertentu ke dalam kategori tertentu, tetapi juga bisa membantu mengetahui sifat dan pesan al-Qur'an yang turun di masing-masing tempat itu.⁵⁹

2. Al-Qur'an *Nuzuli*>

Setelah memaparkan problematika kategorisasi surah atau ayat makkiyah dan madaniyah, serta urgensi dari kategorisasi ini dalam penelitian al-Qur'an, peneliti merasa perlu untuk memaparkan beberapa karya tafsir al-Qur'an *nuzuli* yang akan dijadikan pertimbangan peneliti dalam penentuan status makkiyah dan madaniyah dari ayat-ayat perbudakan.

Kajian mengenai al-Qur'an *nuzuli* sebenarnya merupakan perdebatan klasik dan telah banyak dikaji oleh para ahli al-Qur'an semisal al-Zarkashi⁶⁰ dan al-Suyuti⁶¹. Perdebatan ini muncul kembali ketika seorang orientalis Jerman bernama Theodor Noldeke menulis sebuah buku yang dalam versi Arab berjudul *Tarikh al-Qur'an*⁶⁰. 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

⁵⁸ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 109.

AKSIN

⁶⁰ Karya ini ditulis oleh Noldeke dalam bahasa Jerman dengan judul, "Die Geschichte des Qurans", kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul, "Tarikh al-Qur'aan" oleh Jurayj Tamer, (Baghdad: Manshurat-al-Jumal, 2008).

Muhammad Baha' al-Din Husayn yang menulis *al-Mustashriqun wa al-Qur'an*,⁶¹ Mushtaq Bashir al-Ghazali yang menulis *al-Qur'an al-Karim fi Dirasat al-Mustashriqin*,⁶² Nabil Faziou menulis *al-Rasul al-Mutakhayyal*.⁶³ Kedua, menolak dalam beberapa hal, tapi menerima atau memiliki semangat yang sama pada hal lain. Kelompok kedua ini menggunakan al-Qur'an *nuzuli* dalam karya tafsirnya, namun susunan *nuzuli* yang mereka gunakan memiliki perbedaan dengan susunan *nuzuli* para orientalis. Beberapa tokoh yang bisa disebut di sini adalah, Muhammad Izzat Darwazah menulis *al-Tafsir al-Hadith*,⁶⁴ Abd al-Rahman Hasan Habannakah menulis *Ma arif al-Tafakkur wa Daqa'iq al-Tadabbur*,⁶⁵ Muhammad 'Abid al-Jabiri menulis *Fahm al-Qur'an*,⁶⁶ Ibn Qarnas menulis *Aḥyan al-Qasas*,⁶⁷ dan seorang mufasir kenamaan Indonesia M. Quraish Shihab menulis *Tafsir al-Qur'an al-Karim: Tafsir atas Surah-surah Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*.⁶⁸

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

⁶¹ Muhammad Baha' al-Din Husein, *al-Mustashriq wa al-Qur'an al-Karim* (Malaysia: IIUM, 2014).

⁶² Mushtaq Bashir al-Ghazali, *al-Qur'a al-Karim fi Dirasat al-Mustashriqin* (Beirut: Dar al-Nafais, 2008).

⁶³ Nabil Fazioo, *al-Rasūl al-Mutakhayyal: Qira'ah Naqdiyyah fi>Skrat al-Nabi>fi>al-Istishraq*, Montgomery Watt wa Maxime Rodinson (Beirut: Muntada al-Ma'rif, 2011).

⁶⁴ Muhammad Izzat Darwazah, *al-Tafsīr al-Hadīth* (Kairo: Daar al-Ihsaan al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1962).

⁶⁵ Abdurrahman Hasan Habannakah, *Ma arīj al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur* (Damaskus: Dar-al-Qalam, 1420 H).

⁶⁶ Muhammad Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'a al-Karim: al-Tafsīr al-Wadīb Hikṣba Tartīb Nuzūb* (Beirut: Markaz Dirasat-al-Wahdah al-Arabiyyah, 2009).

⁶⁷ Ibn Qarnas, *Aḥṣan al-Qaṣāṣ* *Tarikh al-Qur'a* Kama Warada min al-Masdār ma a Tartib al-Suwār ḥisba Nuzūl (Beirut: Manshurat al-Jumal, 2010)

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

ayat madaniyah. Dalam identifikasi ini, peneliti memanfaatkan karya tafsir *nuzūk* berjudul *al-Tafsir al-Hadīth*, yang ditulis oleh Muhammad Izzat Darwazah.

Berdasarkan penelusuran dan identifikasi, peneliti berhasil menghimpun 24 ayat, terdiri dari enam ayat makkīyah, dan 18 ayat madaniyah, yang tersebar dalam 12 surah. Secara kronologis, enam ayat makkīyah tersebut terdiri dari satu ayat surah al-Balad, dua ayat dari surah al-Nahăf, satu ayat dari surah al-Mu'minūn, satu ayat dari surah al-Mā'ārij, dan satu ayat dari surah al-Rūm. Sedangkan 18 ayat madaniyah tersebut terdiri dari tiga ayat surah al-Baqarah, tiga ayat dari surah al-Aḥzāb, lima ayat dari surah al-Nisā', empat ayat dari surah al-Nur, satu ayat dari surah al-Mujādilah, satu ayat surah al-Mā'āidah, dan satu ayat dari surah al-Tawbah. Untuk memudahkan, akan ditampilkan dalam bentuk tabel berikut ini:

Tabel 2.1.
Ayat-Ayat Perbudakan Berdasarkan Urutan Turunnya (*Nuzubi*)

| No | Nama Surah dan Nomor Ayat | Urutan Nuzul | 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-Mâarij: 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-Mâ'idah: 89 | 112 | 5 | Madaniyah |
| 12 | Al-Tawbah: 60 | 113 | 9 | Madaniyah |

Hasil dari inventarisasi ayat-ayat perbudakan inilah yang dijadikan acuan oleh peneliti dalam melakukan penelusuran beragam dinamika penafsiran para ulama sejak masa pramodern hingga modern kontemporer yang diulas di bab III.

BAB III

INTERPRETASI AYAT-AYAT PERBUDAKAN

A. Interpretasi Pramodern atas Ayat-ayat Perbudakan Periode Makkah

Dalam subbab ini, peneliti menampilkan data ayat-ayat perbudakan periode makkiyah secara kronologis berdasarkan urutan kronologis (*nuzul*), 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 sekunder 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.

1. Informasi Avat

Tabel 3.1.
Ayat-ayat Perbudakan Periode Makkiyah

| Nama Surah | Urutan <i>Mushâqf /Nuzub</i> | Ayat yang mengikuti (<i>lawâhâq</i>) | Ayat Primer | Ayat yang mendahului(<i>sawabiq</i>) |
|------------|------------------------------|--|---|---|
| Al-Balad | 90/35 | أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ (14) يَتَبَيَّنًا ذَا مَقْرَبَةٍ (15) أَوْ مَسْكِنًا ذَا مَثْرَبَةٍ (16) | فَأَكُوكَةٌ (13) | فَلَا افْتَحْمَ الْعَقَبَةَ (11) وَمَا أَدْرَكَ مَا الْعَقَبَةَ (12) |
| Al-Nah} | 16/70 | وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَرْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَرْوَاحِكُمْ بَيْنَ وَحْدَةٍ وَرَزْقَكُمْ مِّنَ الطَّيَّبَاتِ أَفَيَا بَاطِلٌ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ (72) | وَاللَّهُ فَضَلَّ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فَضَلَّوْا بِرَادِي رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكُوتُ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِي سَوَاءٍ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ (71) | وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرْدَ إِلَى أَرْذلِ الْعُمُرِ لَكَيْ لَا يَعْلَمُ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ (70) |
| Al-Nah} | 16/70 | وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ | ضَرَبَ اللَّهُ | وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا |

| | | | | |
|-----------------|-------|--|--|--|
| | | <p>أَحَدُهُمَا أَبْكُمْ لَا يَعْدُرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كُلُّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا بُوْجَهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هُلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ</p> <p>(76)</p> | <p>مَئَلاً عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَعْدُرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مَنًا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِيرًا وَجَهْرًا هُلْ يَسْتَوِونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ</p> <p>(75)</p> | <p>يَمْلِكُ لَهُمْ رُرْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيغُونَ (73) فَلَا تَضْرِبُوا لَهُمُ الْأَمْتَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (74)</p> |
| Al- Mu'minat | 23/74 | <p>فَمَنْ اتَّبَعَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (7)</p> | <p>إِلَّا عَلَى أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكُ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مُلْمُوْسِينَ</p> <p>(6)</p> | <p>فَدَفَّلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (1) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ حَاسِّعُونَ (2) وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ الْلَّعْنِ مُعْرِضُونَ (3) وَالَّذِينَ هُمْ لِلرَّكَأَةِ قَاعِلُونَ (4) وَالَّذِينَ هُمْ (لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (5)</p> |
| Al- Ma'arij | 70/79 | <p>(فَمَنْ اتَّبَعَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (31)</p> | <p>إِلَّا عَلَى أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكُ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مُلْمُوْسِينَ</p> <p>(30)</p> | <p>وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (29)</p> |
| Al-Rum | 30/84 | <p>بَلْ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ (29) فَاقْتُمْ وَجْهَكَ لِلَّذِينَ حَنِيفًا فَطَرَ اللَّهُ الَّتِي قَطَرَ النَّاسُ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيْمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (30)</p> | <p>ضَرَبَ لَكُمْ مَئَلاً مِنْ أَنْفُسِكُمْ هُلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكُ أَيْمَانُهُمْ مِنْ شَرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَإِنَّمَا فِيهِ سَوَاءَ تَخَلُّفُهُمْ كَخِيفَتُكُمْ أَنْفُسُكُمْ كَذَلِكَ فَصَلَلَ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقُلُونَ</p> <p>(28)</p> | <p>وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَهُ قَانِتُونَ (26) وَهُوَ الَّذِي بَيَّنَ الْخَلْقَ لَهُمْ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ مَئَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ العَزِيزُ الْحَكِيمُ (27)</p> |

2. Interpretasi Ulama Pramodern

Subbab ini menyajikan data tentang bagaimana para ulama tafsir pramodern menafsirkan ayat-ayat perbudakan. Beberapa mufasir pramodern yang

ditampilkan dalam subbab ini antara lain: al-Tabarī (w. 310 H/ 923 M), al-Razi (w. 606 H/ 1209 M), al-Qurtubī (w. 671 H/ 1273 M), Ibn Kathir (w. 774 H/ 1373 M), dan, al-Suyūtī (w. 911 H/ 1505 M). Beberapa tema yang muncul dalam ayat-ayat perbudakan pada periode Makkiyah adalah tentang pemerdekaan budak, perlakuan baik terhadap budak, dan legalitas menggauli budak.

a. Anjuran Pemerdekaan dan Perlakuan Baik Terhadap Budak

1) Interpretasi surah al-Balad [35]:13

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

Al-Tabari kemudian menampilkan dua riwayat hadis Nabi saw. tentang keutamaan memerdekaan budak:

¹ Muhammad b. Jarīr al-Tabarī, *Jāmi' al-Baya* 'an Ta'wīl Ay al-Qur'a, Vol. 7 (Mu'assasah al-Risalah, 1994), 523-524.

² Ibid.

عن أبي نجيح، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "أيُّما مُسْلِمٌ أَعْتَقَ رَجُلاً مُسْلِمًا، فَإِنَّ اللَّهَ جَاعِلٌ وَفَاءَ كُلَّ عَظِيمٍ
مِنْ عَظَامِهِ، عَظِيمًا مِنْ عَظَامِ مُحَرِّرِهِ مِنَ النَّارِ؛ وَأيُّما امْرَأٌ مُسْلِمٌ أَعْتَقَتْ امْرَأً مُسْلِمَةً، فَإِنَّ اللَّهَ جَاعِلٌ وَفَاءَ
كُلَّ عَظِيمٍ مِنْ عَظَامِهَا، عَظِيمًا مِنْ عَظَامِ مُحَرِّرِهَا مِنَ النَّارِ³؛"

"Abi Naji& berkata, saya mendengar Rasulullah saw. bersabda: "bila seorang muslim memerdekan budak muslim, maka Allah akan menjadikan dari setiap tulang-tulang budak itu sebagai pembebas api neraka. Begitu juga bila ada muslimah memerdekan budak muslimah, maka Allah akan menjadikan dari setiap tulang-tulang budak itu sebagai pembebas api neraka."

عن عقبة بن عامر الجهنمي، أن رسول الله ﷺ قال: “مَنْ أَعْتَقَ رَبَّهُ مُؤْمِنًا، فَهُوَ فَدَاوُهُ مِنَ الدَّارِ”。⁴

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

Senada dengan al-Tabari, Ibn Kathir juga menampilkan hadis-hadis Nabi tentang keutamaan membebaskan budak, dan jumlahnya jauh lebih banyak dari pada riwayat al-Tabari. Setidaknya ada delapan riwayat hadis yang ditampilkan oleh Ibn Kathir dengan berbagai redaksi, tiga di antaranya beredaksi sama dengan jalur periwayat berbeda.⁵ Riwayat tersebut antara lain:

وقال قتادة، عن سالم بن أبي الجعد، عن مَعْدَانَ بْنَ أَبِي طَلْحَةَ، عَنْ أَبِي نَجْيَحَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: “أَيُّمَا مُسْلِمٌ أَعْتَقَ رَجُلًا مُسْلِمًا، فَإِنَّ اللَّهَ جَاعِلٌ لِّوَفَاءِ كُلِّ عَظِيمٍ عَظَمًا مِّنْ عَظَامِهِ عَظَمًا مِّنْ عَظَامِهِ مُحْرِرٌ مِّنَ النَّارِ، وَأَيُّمَا امْرَأَةٌ مُسْلِمَةٌ أَعْتَقَتْ امْرَأَةً مُسْلِمَةً، فَإِنَّ اللَّهَ جَاعِلٌ لِّوَفَاءِ كُلِّ عَظِيمٍ عَظَمًا مِّنْ عَظَامِهِ عَظَمًا مِّنْ عَظَامِهِ مُحْرِرٌ مِّنَ النَّارِ”⁶

“Dari Qataðah, dari Salim b. Abi al-Ja’d, dari Ma’dar b. Abi Talhah dari Abi Najib, ia mendengar Rasulullah saw. bersabda: “bila seorang muslim yang memerdekaan budak muslim, maka Allah akan menjadikan dari

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

⁴ Ibid., Vol. 5, 244.

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

⁶ Ahmad b. Hābal >*Musnad al-Imām Ahmad*, Vol. 4., 113.

setiap anggota tubuh budak itu sebagai pembebas api neraka. Begitu juga bila ada muslimah memerdekan 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 فداً من النار". وحدثنا عبد الوهاب الخفاف، عن سعيد، عن قتادة قال: ذكر أن قيساً الجذامي حَدَّثَ عن عقبة بن عامر أن رسول الله ﷺ قال: "من أعتق رقبة مؤمنة فهي فكاكه من النار".⁷

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

Al-Suyutî juga menampilkan beberapa penafsiran generasi kedua sebagaimana dikutip oleh al-Tâbâri tentang beragam penafsiran kata “*aqabah*”, dan cenderung mengulang-ulang apa yang disampaikan al-Tâbâri dan Ibn Kathir.⁸ Hadis-hadis yang ditampilkan oleh al-Suyutî mengenai keutamaan memerdekaan budak juga kurang lebih sama dengan yang ditampilkan oleh al-Tâbâri dan Ibn Kathir.

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

⁷ Ibid., Vol. 4., 147.

⁸ Jalab 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.

membebaskan budak berarti memisahkannya dari sifat-sifat perbudakan yang telah melekat padanya. Al-Razi juga menjelaskan mengenai kebiasaan orang Arab yang mengikat leher dan tangan para budak yang mereka miliki.⁹ Kedua, al-Razi mengatakan bahwa pembebasan budak bisa berupa pembebasan tanpa syarat, bisa berupa pembebasan dengan perjanjian (*mukatab*). Sebagai argumen dari pendapatnya ini, al-Razi kemudian mengutip sebuah hadis riwayat al-Barra' b. al-'Azib tentang kisah seorang badui yang bertanya kepada Nabi mengenai amalan yang bisa membuatnya masuk surga. Nabi kemudian menjawab dengan mengatakan “*itq al-nasamah*” dan “*fakk raqabah*”. Sang badui kemudian bertanya, “bukankah dua hal itu sama, wahai Nabi?” Nabi menjawab, “tidak sama, *itq al-nasamah* artinya kamu sendiri yang memerdekaan budak, dan *fakku raqabah* adalah tatkala engkau membantu memberi uang kepada budak agar ia bisa merdeka.” Ketiga, al-Razi menampilkan pendapat Abu Hanifah yang berpendapat bahwa memerdekaan budak lebih utama daripada sedekah. Pendapat ini berbeda dengan Malik dan al-Shaf'i yang mengatakan sebaliknya. Ia kemudian mengatakan bahwa pendapat Abu Hanifah lebih kuat secara dalil, karena dalam ayat ini, memerdekaan budak didahului atas memberi makan.¹⁰

Seperti halnya al-Razi yang membahas banyak hal tatkala menafsirkan, al-Qurtubi banyak memberikan ulasan, terutama terkait makna kebahasaan. Beberapa ulasan tersebut antara lain, bahwa partikel “la” pada ayat 12 ini bermakna “lam”, bahwa ayat ini menggunakan konsep *istifham inkari*, sehingga

⁹ Muhammad Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir al-Razi al-Shahîb bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafatîh al-Ghayb*, Vol. 31 (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 368.

¹⁰ Ibid.

maknanya ayat ini adalah: “hendaklah ia menafkahkan harta benda untuk memerdekaan budak dan member makan orang lapar untuk menempuh *al-aqabah*. Demikian itu lebih baik daripada menggunakan harta untuk memusuhi Muhammad.”¹¹

Al-Qurtubi juga banyak mengutip penafsiran ulama generasi kedua mengenai makna ‘‘aqabah’, sebagaimana dilakukan oleh al-Tabari dan Ibn Kathir. Hadis-hadis keutamaan memerdekan budak yang ditampilkan oleh al-Qurtubi juga kebanyakan beredaksi sama dengan yang dikutip oleh al-Tabari dan Ibn Kathir. Ada tiga permasalahan yang didiskusikan oleh al-Qurtubi 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-Razi. Kedua, ia menampilkan pendapat Asbagh yang mengatakan bahwa memerdekan budak perempuan kafir yang mahal lebih utama daripada memerdekan budak perempuan muslim yang murah harganya. Pendapat Asbagh ini berdasarkan pada sebuah riwayat hadis Nabi, tatkala beliau ditanya mengenai budak yang utama untuk dijual, dan Nabi menjawab yang paling mahal harganya. Al-Qurtubi kemudian menampilkan pendapat Ibn al-Arabi yang membantah pendapat Asbagh dengan mengatakan bahwa hadis Nabi tersebut dalam konteks budak muslim, berdasarkan hadis-hadis lain tentang keutamaan memerdekan budak. Dari dua pendapat ini, al-Qurtubi kemudian mendukung pendapat kedua. Ketiga, al-Qurtubi menjelaskan bahwa pembebasan

¹¹ Muhammad b. Ahmad al-Qurtobi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'aan*, Vol. 20 (Riyadh: Dar 'Akam li al-Kutub, 2003), 66.

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

2) Interpretasi surah al-Nah^۱ [70]: 71

¹⁴ Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol 5, 520.

Sementara itu, al-Suyutî banyak mengutip penafsiran al-Tâbarî dan Ibn Kathir tatkala menafsiri ayat ini. Tidak nampak komentar atau analisis pribadi dari al-Suyutî ia hanya mengulang penafsiran dua mufasir sebelumnya tersebut.¹⁵

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.¹⁶

Menurut al-Razi, ayat 71 ini merupakan bentuk afirmasi terhadap ayat sebelumnya mengenai ketetapan bahwa kebahagiaan dan kesengsaraan adalah murni atas kebijaksanaan Allah. Artinya, baik sang majikan maupun sang budak, pada hakikatnya yang memberi rejeki adalah Allah. Rejeki sang budak adalah pemberian Allah melalui sang majikan, karena terkadang fakta di lapangan, yang bekerja keras membanting tulang adalah sang budak, karena secara fisik dan mental lebih kuat daripada sang majikan.¹⁷

¹⁵ al-Suyuti, *al-Durr al-Manthur*, Vol. 7, 82.

¹⁶ al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 20, 81.

¹⁷ Ibid., 82.

Al-Razi kemudian melakukan kajian kebahasaan atas kalimat “*fahum fibi sawa*”. Menurutnya, partikel “*fa*” yang ada pada ayat tersebut bermakna “*hātta*”. Jadi makna ayat tersebut adalah, “orang yang diberikan kelebihan (rejeki itu) tidak mau berbagi rejekinya kepada para budak mereka, sehingga mereka sama-sama dalam merasakan dan memiliki rejeki itu”. Sementara itu, partikel “*ba*” yang ada pada kalimat “*bi ni mati*” adalah huruf tambahan (*zāidah*), karena menurut al-Razi, kata “*jahāda*” dalam ayat itu tidak perlu di-*muta addi*-kan dengan *ba*.¹⁸

Al-Qurtubi menjelaskan bahwa ayat ini ingin menegaskan bahwa Allah menciptakan manusia dalam keberagaman status sosial, mulai dari kaya dan miskin, hingga budak dan majikan.¹⁹ 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'añ 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.²⁰ Al-Qurtubi menjelaskan bahwa penafsiran ini ia kutip dari al-Tabarî, sesuai dengan penafsiran Ibn ‘Abbas, Mujahid, dan Qatâdah, serta beberapa mufasir generasi kedua lainnya.²¹ Al-Qurtubi tidak nampak menampilkan analisis kebahasaan maupun fikih dalam ayat ini.

18 Ibid.

¹⁹ al-Qurtubi, *al-Jami li Ahkam al-Qur'an*, Vol. 10, 141.

20 Ibid.

21 Ibid.

3) Interpretasi surah al-Nahj [70]: 75

Menurut al-Tabarî,²² 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.²² 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 menafkakhannya di jalan Allah baik secara diam-diam maupun terang-terangan²³

Ibn Kathir menampilkan penafsiran yang sama dengan apa yang disampaikan oleh al-Tabari melalui jalur al-'Awfi. Menurutnya, apa yang disampaikan oleh al-Tabari merupakan penafsiran yang bersumber dari Ibn 'Abbas dan Qatadah.²⁴ Hal yang sama juga dilakukan oleh al-Suyuti. Ia hanya banyak menampilkan penafsiran generasi kedua, seperti, Qatadah, Dähak, Ibn Abi Hatim, Ibn 'Asakir, dan lainnya. Semua riwayat ini bersumber dari Ibn 'Abbas.²⁵

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

²² al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, Vol 4, 540.

23 Ibid.

²⁴ Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol. 3, 521.

²⁵ al-Suyutî, *al-Durr al-Manthur*, Vol. 9, 86.

logika, ini jelas tidak sebanding. Kemudian, ia menampilkan pendapat yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan “*abdan mamlukan*” bukanlah budak, tetapi orang kafir, dalam arti ia terhalangi dari melakukan ketaatan kepada Allah, sehingga menjadikannya sebagai orang yang hina, fakir dan lemah, laksana budak. Sedangkan yang dimaksud dengan “*man razaqnahu*” adalah orang mukmin. Ia senantiasa sibuk dengan ketaatan kepada Allah, dan keramahan terhadap makhluk-Nya. Oleh karena itu, melalui ayat ini Allah ingin menegaskan bahwa antara dua orang ini tidaklah sama kedudukannya di sisi Allah.²⁶ Setelah menguraikan dua pendapat ini, al-Razi mengatakan bahwa pendapat pertama lebih tepat, dengan argumen bahwa ayat sebelum dan sesudahnya menekankan tentang hal yang bersifat teologis (*tawhid*).²⁷

Al-Razi kemudian mendiskusikan pendapat yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan “*abdan mamlukan*” adalah berhala, sedangkan “*man razaqnahu*” 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.²⁸ Al-Razi juga menampilkan pendapat yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan “*abdan mamlukan*” dalam ayat itu adalah budak milik sahabat Uthma**n** b. Affa**n**, sedangkan “*man razaqnahu*” adalah sahabat Uthma**n** itu sendiri. Pendapat lain

²⁶ Muhammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Rāzī*, Vol. 20, 86.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

mengatakan bahwa ayat ini ditujukan untuk budak secara umum.²⁹ Al-Razi > tampaknya lebih condong pada pendapat yang terakhir.

Sementara itu, al-Qurtubi banyak menampilkan pembahasan mengenai perdebatan makna “*abdan mamlukan*” dan “*man razaqnaku*”. Uraian yang disampaikan oleh al-Qurtubi secara umum sama dengan yang disampaikan oleh al-Razi. Dalam uraiannya, al-Qurtubi juga menampilkan perdebatan mengenai kebolehan menggauli budak perempuan (*jariyah*). Berdasarkan ayat 75 ini, al-Shafi'i dan Malik mengatakan bahwa majikan boleh menggauli (*jima*) budak perempuannya. Sementara itu, al-‘Iraqi mengatakan tidak boleh.³⁰ Al-Qurtubi 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 (*taklif*), 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.³¹

b. Legalitas Menggauli Budak Perempuan

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

Rangkaian ayat di awal surah al-Mu'minun ini menggambarkan tentang sifat-sifat orang mukmin, yakni orang yang beriman kepada Allah dan Muhammad Rasulullah saw. Mereka adalah orang yang beruntung dan akan kekal

29 Ibid.

³⁰ al-Qurtubi, *al-Jami li Ahkam al-Qur'aan*, Vol. 10, 147.

³¹ Ibid.

di surga.³² Mereka adalah orang yang khusyu' dalam salat, berpaling dari hal-hal yang tidak berguna, menunaikan zakat, dan menjaga kemaluhan kecuali untuk istri-istri, dan *malakat ayman* mereka. Al-Tâibari menafsir *malakat ayman* dengan *i'mâz* yakni budak perempuan.³³ Menurutnya, partikel “*ma*” pada ayat ini menjadi ‘aiqaf dari *azwaj*, sehingga status *i'rab*-nya *jar*. Oleh karena itu, kata al-Tâibari, siapa saja yang menjaga kemaluannya hanya untuk istri dan budak perempuannya, dengan tidak melakukan persetubuhan bersama orang lain, maka ia tidak dicela (*ghayru malum*), tidak pula dianggap melakukan dosa.³⁴ Sebagai konsekuensi, bila ada seseorang melakukan persetubuhan dengan wanita yang bukan istri, juga bukan budak perempuannya, maka ia telah melampaui batas-batas larangan Allah, dengan melakukan perbuatan haram.³⁵

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

قال الإمام أحمد: حدثنا عبد الرزاق، أخبرني يونس بن سليم قال: أملأ عليًّا يونس بن يزيد الأيلبي، عن ابن شهاب، عن عُرْوَةَ بْنِ الْزِبِيرِ، عن عبد الرحمن بن عَبْدِ الْقَارِيِّ قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول: كان إذا نزل على رسول الله ﷺ الوحي، يسمع عند وجهه كَوَافِي النحل فمكثنا ساعة، فاستقبل القبلة ورفع يديه، فقال: "اللهم، زدنا ولا تُنقصنا، وأكرمنا ولا ثُنئنا، وأعطنا ولا تحرمنا، وآثرنا ولا تؤثر علينا، وارض عنا" ، ثم قال: "لقد أنزلت على عشر آيات، من أقامهن دخل الجنة"، ثم قرأ. { فَدَفَقَ الْمُؤْمِنُونَ } حتى ختم

³² al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, Vol. 5, 349.

³³ Ibid., 350.

³⁴ Ibid., 351.

³⁵ Ibid.

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

Dari Ahmad, dari Abd. al-Rahman b. Abd al-Qari¹, ia mendengar dari Umar b. al-Khattab² berkata: Apabila turun wahyu atas Rasulullah saw., terdengar seperti suara gemuruh. Suatu hari turun satu wahyu, lalu kami semua diam sejenak. Kemudian Rasulullah saw. menghadap kiblat seraya mengangkat tangan dan berdo'a: "Ya Allah, tambahkanlah, jangan kurangkan atas kami, muliakan kami, jangan hinakan, berilah kami, jangan halangi, muliakanlah kami, jangan hinakan serta ridoilah kami." Rasulullah kemudian bersabda: "Sungguh telah diturunkan kepadaku sepuluh ayat, siapa yang menegakkan ayat itu, ia masuk surga." Lalu beliau membaca sepuluh ayat pertama surah al-Mu'min³.

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.³⁷ Ibn Kathir kemudian menampilkan riwayat al-Nasa'i> di kitab tafsirnya, dari Qutaybah b. Sa'id melalui jalur Yazid b. Babanus. 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'minu< sampai dengan ayat sembilan. 'Aishah mengakhiri kalamnya dengan mengatakan bahwa inilah akhlak Rasulullah saw.³⁸

Ibn Kathir kemudian mengutip sebuah riwayat bernuansa *isra’iliyyat* melalui jalur Ka'b al-Ahbar, Qat'dah, dan Abu al-'Akyah, dan lainnya. Menurut riwayat ini, tatkala menciptakan surga ‘adn, Allah berfirman: “bicaralah!”, lalu surga ‘adn menjawab dengan membaca surah al-Mu’miu. Menurut Ka'b al-

34; Muḥammad b. ‘Isa al-Tirmidhi>*al-Jāmi‘ al-Ṣikḥ* {*Sunan al-Tirmidhi*>Vol. 5 (Beyrut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi>t.th), 326.

³⁷ Ibn Kathir al-Dimashqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, 459.

38 Ibid.

Ahbar, hal ini dikarenakan kemuliaan yang telah disiapkan oleh Allah untuk orang-orang mukmin.³⁹ Setelah menampilkan riwayat ini, Ibn Kathir banyak menampilkan hadis-hadis mengenai keutamaan surah al-Mu'minū yang bersumber dari Ibn 'Abbas dan Anas.

Al-Suyutī juga menampilkan hadis ‘Aishah mengenai turunnya surah al-Mu’minūn sebagaimana dikutip oleh Ibn Kathir. Di awal ayat, al-Suyutī menampilkan riwayat Ibn ‘Abbas melalui jalur Ibn Marduwiyah, yang menjelaskan bahwa surah al-Mu’minūn turun di Makkah. Hadis mengenai Rasulullah pernah membaca surah al-Mu’minūn pada salat subuh di Makkah juga ditampilkan oleh al-Suyutī. Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Ahmad, Abu Dawud, Ibn Majah, dan lain-lain, melalui jalur Abdullah b. al-Sa’ib.⁴⁰ Sedangkan dalam menafsirkan ayat ke-6, al-Suyutī menampilkan penafsiran al-Sudīy melalui jalur Ibn Abi Hatim, yang menafsirkan kalimat “*malakat aymān*” dengan “*amat*” (budak perempuan).⁴¹ Melalui jalur ini juga, al-Suyutī mengutip penafsiran Muhammad b. Ka'b yang mengatakan bahwa semua kemaluan hukumnya haram kecuali dua kemaluan, yakni kemaluan istri dan budak perempuan.⁴²

Al-Suyutī juga menampilkan riwayat dari Qatādah yang didokumentasikan oleh Abd al-Razzaq dalam *al-Musannaf*, tentang informasi seorang perempuan yang mengajak budak laki-lakinya untuk berhubungan badan. Kejadian ini sampai ke telinga Umar, lalu ia menanyakan kepada perempuan tersebut alasan

³⁹ Ibid., 460.

⁴⁰ al-Suyuti, *al-Durr al-Manthur*, Vol. 10, 553.

⁴¹ Ibid., 556.

42 Ibid.

perbuatannya. Perempuan tersebut mengatakan bahwa ia melakukannya berdasarkan pemahamannya atas ayat ini. Umar kemudian berdiskusi dengan sahabat Nabi yang lain mengenai kejadian ini. Mereka mengatakan bahwa perempuan ini telah melakukan perbuatan yang salah karena memahami ayat al-Qur'an secara tidak benar. Diceritakan bahwa Umar marah besar kepada perempuan tersebut.⁴³

Al-Razi mendiskusikan alasan kenapa al-Qur'an menggunakan partikel "ma" bukan "man" dalam kalimat "ma malakat aymaruhum". Menurutnya, 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-silah*). Karena dua alasan inilah, budak secara linguistik, dianggap sebagai bagian dari kata benda (*ghayr 'aqil*).⁴⁴ Analisis kebahasaan lain yang dibahas oleh al-Razi adalah alasan dibalik penggunaan partikel "ala" pada kalimat "*ala azwa'jihim*", bukan memakai "an". Menurutnya, partikel "ala" pada ayat tersebut bermakna "min".⁴⁵ Ayat ini menekankan pada kewajiban menjaga kemaluan dari segala hal yang diharamkan kecuali kepada istri dan budak.⁴⁶

Sementara itu, al-Qurtubi banyak menampilkan hadis sebelum membahas panjang lebar ayat ini. Hadis-hadis yang ia tampilkan sama dengan hadis yang ditampilkan oleh Ibn Kathir dan al-Suyuti mengenai keutamaan surah al-Mu'minun dan bagaimana Rasulullah membacanya dalam salat. Al-Qurtubi

⁴³ Ibid., 567.

⁴⁴ al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 23, 81.

45 Ibid.

⁴⁶ Ibid., 82.

kemudian mengutip pernyataan Ibn al-‘Arabi> yang mengatakan bahwa 10 ayat permulaan surah al-Mu’minun adalah bagian dari bentuk *gharib al-Qur’ani*. Hal ini karena dalam 10 ayat ini semua sasarannya berlaku untuk laki-laki dan perempuan kecuali pada kalimat “*illa ‘ala azwājihim...*”, yang hanya ditujukan untuk laki-laki. Berdasarkan ini, al-Qurtubi kemudian berkomentar bahwa seorang perempuan tidak halal mengajak berhubungan badan pada budak laki-lakinya. Ini adalah keputusan yang telah menjadi konsensus (*ijma*). Jika ingin menikah dengan budak laki-lakinya, majikan perempuan harus memerdekaannya terlebih dahulu.⁴⁷

Al-Qurtubi kemudian mendiskusikan mengenai perdebatan ulama mengenai hukum *istimna* (masturbasi). Ia mengutip pernyataan Hārūmah b. Abd al-Azīz yang bertanya kepada Imam Malik mengenai hukum *istimna*; Imam Malik menjawab dengan membaca ayat 5-6 surah al-Mu'minūn ini. Ia kemudian mengutip pendapat imam Ahmad b. Hanbal yang memperbolehkan *istimna* jika memang ada kebutuhan (*hajat*). Imam Ahmad berargumen bahwa *istimna* adalah mengeluarkan *fudzah* dari tubuh sebagaimana cantuk (*hijamah*). Sedangkan menurut mayoritas ulama hukumnya haram.⁴⁸

Menurut al-Qurtubi, ayat 5-6 surah al-Mu'minun ini merupakan dalil atas haramnya zina, *istimna* dan kawin mutah. Mengenai kawin mutah, al-Qurtubi menegaskan bahwa pada awalnya pernikahan model ini diperbolehkan, lalu diharamkan oleh Rasulullah pada saat perang Khaybar. Pada waktu peristiwa *fath makkah* diperbolehkan kembali, dan setelah itu diharamkan secara permanen. Al-

⁴⁷ al-Qurtubī, *al-Jāmi li Ahkām al-Qur'a*n, Vol. 12, 105.

⁴⁸ Ibid., 106.

Qurtubi>menukil pendapat ini dari Ibn Hwayzmandi, seorang ulama mazhab Maliki>sebagaimana juga diisaratkan oleh Ibn al-'Arabi⁴⁹ Di akhir komentarnya atas ayat ini, al-Qurtubi>juga menampilkan riwayat kemarahan Umar pada perempuan yang mengajak budak laki-lakinya berhubungan badan sebagaimana dikutip oleh al-Razi>Riwayat ini ia jadikan sebagai argumen bahwa ayat tentang kebolehan menggauli budak hanya berlaku bagi majikan laki-laki atas budak perempuannya.

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

Ayat ini menurut al-Tabari menjelaskan mengenai kebolehan menggauli budak perempuan (*i'ma*) disamping kebolehan menggauli istri-istri yang sah. Berhubungan badan dengan dua perempuan ini tidak dilarang dan tidak dicela.⁵⁰ Al-Qurtubi tidak banyak memberikan komentar terhadap ayat ini. Karena secara kronologis tema serupa telah disinggung oleh al-Qur'an dalam surah al-Mu'minun yang turun lebih awal.

Ibn Kathir juga tidak jauh berbeda dengan al-Tâibari> Ia menafsiri kata *malakat aymâr* dengan budak perempuan (*i'mâr*). 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'minât.⁵¹ Hal yang sama juga dilakukan oleh al-Suyutî> al-Razi> tidak membahas ayat ini, karena telah didiskusikan sebelumnya dalam surah al-

49 Ibid.

⁵⁰ al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, Vol 7, 372.

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

Mu'minur.⁵² Pernyataan yang sama juga disampaikan oleh al-Qurtubi>tatkala sampai pada ayat ini.⁵³

c) Anjuran Perlakuan Baik Terhadap Budak

Interpretasi surah al-Rum [84]: 28

Menurut al-Tabarî, 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?”.⁵⁴

Ibn Kathir⁵⁴, setelah menjelaskan makna ayat sebagaimana penjelasan al-Tabarî⁵⁵ mengutip satu riwayat *sabab nuzûl* yang bersumber dari Ibn ‘Abbas melalui jalur al-Tabrani⁵⁶

“عن ابن عباس قال: كان يلبي أهل الشرك: لبيك اللهم [لبيك] (2)، لبيك لا شريك لك، إلا شريكاك هو لك،
تملكه وما ملك. فأنزل الله: [هُنَّ لِكُمْ مِنْ مَا مَلَكْتُ أَيْمَانَكُمْ مِنْ شَرَكَاءِ فِي مَا رَزَقْتَكُمْ فَأَنْتَمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَحْافُونَهُمْ
كَحِيقَتِكُمْ أَفْسَكُمْ]⁵⁶”.

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

⁵² al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 30, 131.

⁵³ al-Qurtubī, *al-Jāmi li Ahkām al-Qur'a*, Vol. 18, 291.

⁵⁴ al-Tabari, *Jami al-Bayan*, Vol. 6, 103.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ Lihat dalam Sulayman b. Ahfnad al-Bayhaqi> *al-Mu'jam al-Awsat*} Vol. 8 (Kairo: Dar al-Hararnayn, 1415 H), 45.

dari Ibn ‘Abbas, Qatādah. 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.⁵⁷

Al-Razi juga menjelaskan penafsiran yang tidak jauh berbeda dengan mufasir sebelumnya mengenai ayat ini.⁵⁸ 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 *ibtidai*, kedua sebagai *tab id*, dan ketiga sebagai *ta’kid*.⁵⁹ al-Qurtubi menjelaskan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan kaum kafir Quraysh. Ia kemudian merujuk *sabab nuzub* sebagaimana dikutip oleh Ibn Kathir dan al-Suyuti, namun melalui jalur Sa’id b. Jubayr.⁶⁰

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 turunnya wahyu (*nuzuk*). 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.

⁵⁷ al-Suyuti, *al-Durr al-Manthur*, Vol. 11, 599.

⁵⁸ al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 25, 119.

⁵⁹ al-Qurtubī, *al-Jāmi li Ahkām al-Qur'a*, Vol. 14, 23.

60 Ibid.

1. Informasi Ayat

Tabel 3.3.
Ayat-ayat Perbudakan Periode Madaniyah

| Nama Surah | Urutan <i>Mushâfiq/Nuzub</i> | Ayat yang mengikuti (<i>lawâhiq</i>) | Ayat Primer | Ayat yang mendahului (<i>sawabiq</i>) |
|------------|------------------------------|--|--|---|
| Al-Baqarah | 2/87 | <p>يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْفَصَاصِنَ فِي الْفَتْلِي الْحُرُّ بِالْحُرُّ وَالْعَدْ بِالْعَدِ وَالْأَنْتَيْ بِالْأَنْتَيْ فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَإِلَيْهِ بِالْمَعْرُوفِ وَادِئْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانِ ذَلِكَ تَحْوِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةً فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (178)</p> | <p>لَيْسَ الَّرَّبُّ أَنْ تُؤْلُوا وُجُوهُكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الَّرَّبُّ مِنْ أَمَّنْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالْبَيْنَ وَاتَّى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ دُوَيِ الْفَرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرَّفَاقَ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَاتَّى الرَّكَاهُ وَالْمُوْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّارِبِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أَولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأَولَئِكَ هُمُ الْمُقْنَونُ (177)</p> | <p>إِنَّ الَّذِينَ يَكْثُرُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَسْرُرُونَ بِهِ ثُمَّ قَلِيلًا أَوْ لَكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا لَلَّهُ أَنْزَلَهُ وَلَا يَكْلُمُهُمْ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُرْكِبُهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (174) أَصْبَرُهُمْ عَلَى الْتَّارِ (175) ذَلِكَ يَأْنَ اللَّهُ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ احْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شَقَاقٍ بَعِيدٍ (176)</p> |
| Al-Baqarah | 2/87 | <p>وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِি�ضِ قُلْ هُوَ أَدْيٌ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِি�ضِ وَلَا قَرْبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا نَطَهَرْنَ فَلَا تُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَابِينَ وَيُحِبُّ الْمُنْتَهَرِينَ (222)</p> | <p>وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ وَلَامَةً مُؤْمِنَةً حَيْرُ مِنْ مُشْرِكَةِ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَجَدْ مُؤْمِنَ حَيْرُ مِنْ مُشْرِكَ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أَوْ لَكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُ إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَبِبَيْنِ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لِعَلَمْ</p> | <p>يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَإِنْهُمْ أَكْبَرُ مِنْ فَقْعَهُمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ الْعَقْوَذُ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ الْمُّعَذَّبَاتِ لِعَلَمِهِ تَنَقْرُونَ (219) فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحُهُمْ خَيْرٌ وَإِنَّ ثُخَالَطُهُمْ فَإِحْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (220)</p> |

| | | | |
|----------|-------|---|---|
| | | | يَذَّكِرُونَ (221) |
| Al-Ahzab | 33/90 | <p>تُرْجِي مَنْ تَشَاءْ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءْ وَمَنْ ابْتَغَيَ مَمْنُ عَزَّلَتْ فَلَا جُنَاحٌ عَلَيْكَ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ تَقْرَأْ أَعْيُّهُنَّ وَلَا يَحْرُنَّ وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْهُنَّ كُلُّهُنَّ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي فُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيهِمَا حَلِيمًا (51)</p> | <p>يَا أَيُّهَا الَّبِيْ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَرْوَاجَكَ الَّلَّا تِيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكُثْ يَمِينُكَ وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ الَّلَّا تِيْتَ هَاجِرَنَّ مَعَكَ وَامْرَأَهُ مُؤْمِنَةٍ إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلَّبِيْ إِنْ أَرَادَ النَّبِيْ أَنْ يَسْتَنِحَهَا خَالِصَةً أَلَّا كُنَّ مِنْ دُونَ الْمُؤْمِنِينَ فَذَعْلَمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَرْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكُثْ أَيْمَانِهِمْ لَكِبْلَا يَكُونُ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا (50)</p> |
| Al-Ahzab | 33/90 | <p>يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَذَرُوا بَيْوَتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ عَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَّهُ وَلَكُنْ إِذَا دُعِيْتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعْمَتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَنْسِيْنَ لَحْدِيْثِ إِنْ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيِّ فَيُسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَنَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ جَبَابِ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ فُلُوبِكُمْ وَفُلُوبِهِنَّ</p> | <p>لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِهِنَّ وَلَا تَبَدَّلَ بَهِنَّ مِنْ أَرْوَاجِهِنَّ وَلَا أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكُثَ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَّقِيبًا (52)</p> <p>تُرْجِي مَنْ تَشَاءْ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءْ وَمَنْ ابْتَغَيَ مَمْنُ عَزَّلَتْ فَلَا جُنَاحٌ عَلَيْكَ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ تَقْرَأْ أَعْيُّهُنَّ وَلَا يَحْرُنَّ وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْهُنَّ كُلُّهُنَّ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي فُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيهِمَا حَلِيمًا (51)</p> |

| | | | | |
|----------|-------|---|---|--|
| | | وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا رَسُولُ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَرْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبْدًا إِنْ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا (53) | | |
| Al-Ahzab | 33/90 | إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَةَ يُصَلِّونَ عَلَى الَّذِي يَا أَئْهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلَوَاهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمُوا تَسْلِيمًا (56) | لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آتِيهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءَ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا مَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكُتْ أَيْمَانُهُنَّ وَاتَّقِنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا (55) | إِنْ ثَدُوا شَيْئًا أَوْ ثُخِفُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلَيْهَا (54) |
| Al-Nisa' | 4/92 | وَأَثْوَرُوا النِّسَاءَ صَدْفَاتِهِنَّ نَحْلَةً فَإِنْ طَبِّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَقُلُّوهُ هَنِيَّا مَرِيَّا (4) | وَإِنْ خَفِّمُ الْأَ قُسْطِسُوا فِي الْيَمَامَى فَاقْحُوا طَابَ لَكُمْ مِّنْ النِّسَاءِ مَنْتَهِ وَثَلَاثَ وَرَبَاعَ فَإِنْ خَفِّمُ الْأَ قُسْطِسُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكُتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَذْنِي أَلَا تَعْلُوا (3) | وَأَثْوَرُوا الْيَمَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَنْبَدُوا الْحَيَّبَاتِ بِالْتَّيْبَ وَلَا تَأْكِلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِلَهٌ كَانَ حُوَّبًا كَبِيرًا (2) |
| Al-Nisa' | 4/92 | وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْهُمْ طُولًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمَنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكُتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَاتِكُمْ الْمُؤْمَنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ ، فَإِنْكِحُوهُنَّ يَدْنِ أَهْلَهُنَّ وَأَثْوُهُنَّ أَجْوَرَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافَحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتٍ أَخْدَانَ | وَالْمُحْصَنَاتِ مِنْ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكُتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأَجْلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَنْتَعِوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصَنِينَ غَيْرِ مُسَافَحِينَ فَمَا اسْتَمْعَنْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَأَلْتُهُنَّ أَجْوَرَهُنَّ فَرِيشَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيشَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْهَا حَكِيمًا (24) | حُرْمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَانُكُمْ وَبَنَانُكُمْ وَأَحْوَانُكُمْ وَعَمَانُكُمْ وَحَالَانُكُمْ وَبَنَانُكُمْ الْأَخْتَ وَأَمْهَانُكُمُ الَّتِي أَرْضَعْنَتُمْ وَأَحْوَانُكُمْ مِّنْ الرَّضَاعَةِ وَأَمْهَانُ سَانِيَّتُمْ وَرَبَابِيَّكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ بِسَانِيَّكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُنُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَالَانِ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمِعُوا بَيْنَ الْأَخْلَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غُورًا رَّحِيمًا (23) |

| | | | | |
|----------|------|--|--|--|
| | | <p>فَإِذَا أَحْسِنَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاجِحَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْسِنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنْتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصِيرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَّجِيمٌ (25)</p> | | |
| Al-Nisa' | 4/92 | <p>وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طُولًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْسِنَاتِ الْمُؤْمَنَاتِ فَمَنْ مَا مَلَكَثَ أَيْمَانُكُمْ مِنْ قَنِيلَكُمُ الْمُؤْمَنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ , فَإِنَّكُمْ هُنَّ بِاِدَنْ أَهْلَهُنَّ وَأَتُوهُنَّ أَجُورُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْسِنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ قَاتُوهُنَّ أَجُورُهُنَّ فَرِيْضَةٌ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيْضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيمًا (24)</p> | <p>وَالْمُحْسِنَاتِ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَثَ أَيْمَانُكُمْ كِتَابُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأَحَلَ لَكُمْ مَا وَرَأَيْتُمْ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْسِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا عَلَيْكُمْ بِمَا فَعَلْتُمْ فَلَا مُسَافَحَاتٌ وَلَا مُنْخَدِّنَاتٌ أَحْدَانٌ فَإِذَا أَحْسِنَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاجِحَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْسِنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنْتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصِيرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَّجِيمٌ (25)</p> | |
| Al-Nisa' | 4/92 | <p>الَّذِينَ يَخْلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْمُونُ مَا آتَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْنَتُمَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِبِّاً (37)</p> | <p>وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا شَرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالَّذِينَ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّيِّلِ وَمَا مَلَكُ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا</p> | <p>وَإِنْ خَفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنَهُمَا فَابْعُثُوا حَكْمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكْمًا مِنْ أَهْلَهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوْفِقَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيْمًا خَيْرًا (35)</p> |

| | | | |
|-------------------------|--------|---|---|
| | | | <p>يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَهُورًا</p> <p>(36)</p> |
| Al-Nisa ^{>} | 4/92 | <p>وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَحَرَّأَهُ جَهَنَّمَ حَالَدًا فِيهَا وَغَضِيبَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَلَعْنَةُ وَأَعْدَادُ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا</p> <p>(93)</p> | <p>وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَّانًا وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَّانًا فَأَنْهَرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدَيْبَةٍ مُسْلِمَةً إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدِّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عُدُوًّا لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مَيْنَاقٌ دَيْبَةٍ مُسْلِمَةً إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصَيَامٌ شَهْرٌ مُتَّابِعٌ نُوبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيًّا حَكِيمًا</p> <p>(92)</p> |
| Al-Nur ^{>} | 24/102 | <p>وَأَنْكُحُوا الْأَيَامَيْنِ مِنْهُنَّ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِنَادِكُمْ وَإِمَائِيمُ إِنْ يَكُونُوا قُفَّارَاءَ يُغْنِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيُّمْ</p> <p>(32)</p> | <p>وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضُنَّ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظُنَّ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبَدِّيَنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلِيَصْرِبْنَ بِخُمُرٍ هُنَّ عَلَىٰ جُبُوئِهِنَّ وَلَا يُبَدِّيَنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعْولَتَهُنَّ أَوْ أَبَانَهُنَّ أَوْ آبَاءَ أَبَانَهُنَّ أَوْ أَبْنَاءَ أَبَانَهُنَّ أَوْ بُعْولَتَهُنَّ إِحْوَانَهُنَّ أَوْ بَنِي إِحْوَانَهُنَّ أَوْ بَنِي أَحْوَانَهُنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانَهُنَّ أَوْ الثَّالِبَيْعَيْنَ غَيْرُ أُولَيِ الْأَرْبَةِ مِنَ الرَّجُلِ</p> <p>لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بِيُونًَا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَنَاعَ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْمِلُونَ (29) قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضُوْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظُوْنَ فُرُوجَهُنَّ ذَلِكَ أَرْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (30)</p> |

| | | | |
|--------|--------|--|--|
| | | | <p>أو الطَّفَلُ الَّذِينَ لَمْ يَظْهِرُوا عَلَى عُورَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبُنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمُ مَا بُحْفَقُنَّ مِنْ زِيَّتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفَلِّحُونَ (31)</p> |
| Al-Nur | 24/102 | | <p>وَلَيْسْتَعْفِفُ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْنِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مَمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَأَنُوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي أَثَلَّمُ وَلَا تُكَرِّهُوْنَا فَإِنَّمَا الْكِتَابَ عَلَى الْبَيَاعِ إِنْ أَرَدْنَا تَحْصُنًا لَتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكَرِّهُ هُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ عَفْوٌ رَحِيمٌ (33)</p> <p>وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا قُرَاءً يُعْنِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (32)</p> |
| Al-Nur | 24/102 | | <p>وَلَيْسْتَعْفِفُ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْنِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مَمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَأَنُوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي أَثَلَّمُ وَلَا تُكَرِّهُوْنَا فَإِنَّمَا الْكِتَابَ عَلَى الْبَيَاعِ إِنْ أَرَدْنَا تَحْصُنًا لَتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكَرِّهُ هُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (32)</p> |

| | | | غُورَ رَحِيمُ (33) | |
|--------------|--------|---|---|--|
| Al-Nur | 24/102 | وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلْمَ فَلَيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِكُمْ آيَاتِهِ وَاللهُ عَلِيهِ حَكِيمٌ (59) | يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكُوتُ أَيْمَانِكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلْمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَجِئُوكُمْ تَضَعُونَ ثَيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثَ عُورَاتٍ لِكُمْ لِنِسَاءِ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جَنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِكُمُ الْآيَاتِ وَاللهُ عَلِيهِ حَكِيمٌ (58) | لَا تَحْسِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجَزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا وَاهِمُ النَّارَ وَلِنِسَاءُ الْمَهِيرَ (57) |
| Al-Mujadilah | 58/105 | فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيلَامُ شَهْرَيْنِ مُتَنَّابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَنْمَاسَاً فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ شَيْنِ مُسْكِنِيَاً ذَلِكَ لِلْؤْمُنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَنَلَكَ حُدُودُ اللهِ وَلِلْكَافِرِيْنَ عَذَابٌ أَلِيمٌ (4) | وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ سَائِهِمْ نَمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَخَرِيرٌ رَقَبَةٌ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَنْمَاسَاً ذَلِكُمْ ثُوَّاعِنُونَ بِهِ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَيْرٌ (3) | الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ سَائِهِمْ مَا هُنَّ أَمْهَاتِهِمْ إِنْ أَمْهَانُهُمْ إِلَّا الْلَّاهُي وَلِذَلِكُمْ وَإِنَّهُمْ لِيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنْ الْقَوْلِ وَرُورًا وَإِنَّ اللهُ لَعَفُورٌ غُورٌ (2) |
| Al-Ma'ida | 5/112 | يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْحَمْرَ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَرْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَبَيْهُ لِعَلَّكُمْ نُفْلُحُونَ (90) | لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّعُو فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَدَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَفَعَلَرُهُ اطْعَامٌ عَشْرَةُ مَسَاكِينٍ مِنْ أُوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِكُمْ أَوْ كَسُونُهُمْ أَوْ تَحرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيلَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَقِقْتُمْ وَاحْظُوا | وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَنَ اللهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَأَتْقَوْا اللهُ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ (88) |

| | | | |
|-----------|-------|--|--|
| | | | <p>أَيْمَانُكُمْ كُلُّكُمْ بَيْنَ اللَّمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ شَكَرُونَ (89)</p> |
| Al-Tawbah | 9/113 | | <p>وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْدُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَدْنٌ فَلَمَّا دُخَلَ حَبْرَ لَمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْدُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (61)</p> <p>إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفَقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَالَمِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤْلَفَةُ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّفَاقَ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمٌ (60)</p> <p>وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِنَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ (59)</p> |

2. Interpretasi Ulama Pramodern

a. Pemerdekaan dan Perlakuan Baik terhadap Budak

1) Interpretasi surah al-Baqarah [87]: 177-178

Al-Tabarî mengemukakan beberapa pandangan ulama mengenai makna dari pembuka ayat ini. Sebagian mufasir memaknai kalimat “*laysa al-birr ‘an tuwallu>wujubakum qibala al-mashriq wa al-maghrib*” sebagai salat. Artinya, kebaikan bukan hanya salat saja, melainkan perilaku-perilaku yang akan kami jelaskan.⁶¹ Mufasir lain mengatakan bahwa yang dimaksud oleh kalimat ini adalah orang-orang Yahudi dan Nasrani. Hal ini dikarenakan bahwa orang Yahudi beribadah menghadap ke arah barat, sedangkan orang Nasrani menghadap ke arah timur. Melalui ayat ini Allah menegaskan bahwa kebaikan (*al-birr*) bukanlah yang mereka kerjakan, akan tetapi kebaikan adalah hal-hal yang akan kami jelaskan dalam ayat ini.⁶²

⁶¹ al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, Vol. 1, 471.

62 Ibid

Setelah menampilkan dua pendapat di atas, menurut al-Tabarī yang paling tepat adalah pendapat kedua. Ia kemudian menjelaskan bahwa pendapat ini diriwayatkan dari Qatādah dan al-Rabi>b. Anas. Al-Tabarī kemudian memberikan argumen dengan melakukan analisis terhadap konteks pembicaraan ayat-ayat sebelumnya (*sawabiq*). Menurutnya, ayat-ayat sebelumnya berbicara tentang ancaman dan kritikan al-Qur'an atas sikap orang-orang Yahudi dan Nasrani.⁶³

Al-Qur'an melalui ayat ini menegaskan bahwa, kebaikan bukan hanya hal-hal yang bersifat teologis -beriman kepada Allah, hari akhir, malaikat, kitab-kitab suci, dan Nabi-Nabi-, akan tetapi juga mencakup perbuatan-perbuatan yang bersifat sosial-kemanusiaan, yakni mau berbagi harta yang disenangi kepada kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir, dan *al-riqab*.⁶⁴ Al-Tábari menafsiri kata "*al-riqab*" dengan "*fakk al-riqab*" yakni memerdekaikan budak dari jeratan perbudakan. Lebih spesifik, ia mengatakan bahwa budak dalam ayat ini adalah budak *mukatab*, yakni budak yang sedang berusaha membebaskan diri dari status budak melalui perjanjian dengan tuannya.⁶⁵

Senada dengan al-Tabarī, Ibn Kathir juga memaknai kata “*al-riqab*” sebagai budak *mukatab* yang sedang membutuhkan dana untuk melepas status budak dari majikannya.⁶⁶ Ia mengatakan akan membahas lebih detail mengenai golongan-golongan yang berhak mendapat zakat saat menafsiri ayat tentang *sadaqah* di surah al-Barā’ah. Sementara itu, al-Suyutī melengkapi penafsirannya dengan menyebutkan sumber penafsiran yang ia ambil. Ia menafsirkan kata “*al-riqab*”

63 Ibid.

⁶⁴ Ibid., 472.

⁶⁵ Ibid.

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

dengan “*fikak al-riqab*”, yakni memerdekan budak, dengan mengutip dari penafsiran Sa’id b. Jubayr dari Ibn Abi Ḥatim.⁶⁷ Al-Suyuti tidak menjelaskan secara spesifik bahwa budak dalam ayat ini adalah budak *mukatab* sebagaimana penafsiran al-Tabarī dan Ibn Kathir.

Al-Razi melakukan kajian kebahasaan atas kata “*al-riqab*”. Menurutnya, *riqab* adalah bentuk plural dari *raqabah*, yang berarti ujung leher belakang. Kata *raqabah* merupakan derivasi dari kata *muraqabah* (pengawasan), yang secara sosio-linguistik menandakan bahwa *riqab* berada dalam posisi pengawasan seorang pemimpin atas kaumnya.⁶⁸

Al-Razi kemudian memetakan perbedaan pendapat mengenai maksud dari memerdekaan budak dalam ayat ini. Sebagian ulama mengatakan, termasuk dalam cakupan ayat ini adalah sesorang yang membeli budak kemudian ia memerdekaannya, 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 maslah zakat wajib, maka dua pendapat yang berbeda di atas

⁶⁷ al-Suyuti, *al-Durr al-Manthur*, Vol. 2, 149.

⁶⁸ 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*).⁶⁹

2) Interpretasi surah al-Baqarah [87]: 221

Ayat ini berbicara mengenai larangan menikahi wanita musyrik, akan tetapi para ulama berbeda pendapat mengenai, siapa yang dimaksud dengan wanita musyrik dalam ayat ini. Al-Tabari menampilkan tiga pendapat yang berbeda. Pendapat pertama mengatakan bahwa yang dimaksud dalam ayat ini adalah semua wanita musyrik, baik penyembah berhala, Yahudi, Nasrani, Majusi, maupun jenis kesyirikan lainnya. Akan tetapi keharaman menikahi wanita musyrik dari kalangan ahli kitab diabrogasi (*naskh*) oleh ayat 4-5 surah al-Mâidah.⁷⁰ Pendapat kedua mengatakan bahwa yang dimaksud dalam ayat ini adalah seluruh wanita musyrik Arab, tidak ada abrogasi juga tidak ada pengecualian. Pendapat ketiga mengatakan, bahwa ayat ini merujuk kepada seluruh wanita musyrik dengan bentuk kemosyirikan apapun, baik Majusi ataupun ahli kitab. Tidak ada abrogasi dalam ayat ini.⁷¹

Al-Tâbâri kemudian berkomentar, bahwa pendapat yang paling utama adalah yang mengatakan bahwa ayat ini merujuk kepada wanita musyrik selain dari kalangan ahli kitab. Ayat ini secara lafal universal, tapi secara makna partikular, sehingga di dalamnya tidak berlaku hukum abrogasi. Oleh karena itu, wanita-wanita ahli kitab tidak masuk dalam larangan ayat ini, berdasarkan ayat 4-

69 Ibid.

⁷⁰ al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, Vol. 1, 594.

⁷¹ Ibid. 595.

5 surah al-Mâidah yang memperbolehkan kaum mukmin menikahi wanita-wanita dari kalangan ahli kitab.⁷²

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 (*hurratun*) yang musyrik dan kafir, meskipun nasabnya baik dan mulia. Sedangkan terkait frasa “*walaw a jabatkum*” al-Tibari mengatakan bahwa meskipun wanita-wanita musyrik itu mempesona, baik karena kecantikannya, nasabnya, atau harta kekayaannya. 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*”.⁷³

Ibn Kathir setelah memaparkan perdebatan mengenai menikahi wanita musyrik sebagaimana telah dikutip sebelumnya dari al-Tabarī ia menampilkan riwayat *sabab nuzu*b 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 sawda*).

72 Ibid.

⁷³ Ibid., 596.

Suatu hari, karena satu hal, ia marah dan memukul budaknya tersebut. Kejadian itu ia sampaikan kepada Rasulullah saw., kemudian rasul bertanya, bagaimana ia? 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. Akhirnya Abd. Allah b. Rawahah menyesali perbuatannya, dan memerdekaan serta menikahi budak tersebut. Keputusan Abd. Allah b. Rawahah menikahi budaknya itu mendapat cibiran dari beberapa kaum muslimin. Mereka mengatakan bahwa Abd. Allah b. Rawahah 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.⁷⁴ Ibn Kathir kemudian menampilkan beberapa riwayat mengenai keutamaan menikahi wanita dengan pertimbangan aspek keagamaan, bukan karena fisik, status sosial, maupun materi.

Al-Shayut menampilkan riwayat *sabab nuzub* tatkala menafsiri permulaan ayat ini. Ia mengutip riwayat Ibn Abi Ḥātim melalui jalur Muqatil b. Ḥayya yang mengatakan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan kejadian yang dialami oleh Abi Marthad{al-Ghanawi>Diceritakan bahwa ia memohon izin kepada Rasulullah saw. untuk menikahi perempuan bernama ‘Anaq yang memiliki paras cantik, namun ia seorang wanita musyrik. Abi Marthad yang seorang muslim ini berkata

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

kepada Rasul bahwa ia terpesona dan tertarik dengaan ‘Anaq, lalu turunlah ayat ini.⁷⁵

Al-Suyutī kemudian menampilkan empat riwayat yang bersumber dari Ibn ‘Abbas melalui beberapa jalur, seperti, Ibn Abi Ḥātim, al-Bayhaqī, Ibn al-Munzūr, dan Tāibrani yang menjelaskan bahwa ayat ini telah di-nasakh oleh ayat 4-5 surah al-Ma’idah.⁷⁶ Sedangkan, tatkala sampai pada kalimat “*wa la’amah mu’minah*”, al-Suyutī menampilkan riwayat *sabab nuzub* sebagaimana dikutip oleh Ibn Kathir tentang kejadian yang dialami Abd. Alla>b. Rawab**ح**. Ia menjelaskan bahwa penafsiran ini bersumber dari Ibn ‘Abbas.⁷⁷ Sedangkan dari sumber Muqatil b. Hāyyan melalui Ibn Abi Ḥātim, mengatakan bahwa ayat ini berkenaan dengan sahabat Hūdhayfah yang memiliki seorang budak hitam, kemudian ia memerdekannya lalu menikahinya.⁷⁸

Al-Razi menampilkan riwayat *sabab nuzub* yang sama dengan riwayat yang dikutip oleh al-Suyuti namun ceritanya lebih detail. Dalam riwayat yang dikutip oleh al-Razi dikatakan bahwa seorang yang bernama Martha^d 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, Martha^d bertemu dengan perepmuan bernama ‘Anaq, kekasihnya di masa jahiliyah. Jalinan kasih antara mereka tumbuh dan bersemi kembali. Namun, Martha^d sadar bahwa hubungan mereka secara Islam terlarang karena ‘Anaq belum memeluk Islam. Untuk

⁷⁵ al-Suyuti, *al-Durr al-Manthur*, Vol. 2, 562.

76 Ibid.

⁷⁷ Ibid., 563.

⁷⁸ Ibid., 563.

menyakinkan ‘Anaq, Martha^d berjanji akan menikahinya setelah bertemu dan minta izin kepada Rasulullah. Setelah bertemu dengan Rasul, Martha^d bertanya, apakah halal baginya menikahi ‘Anaq, lalu turunlah ayat ini.⁷⁹

Al-Qurtubī pertama-tama membahas perbedaan cara baca (*qira'ah*) pada frasa “*wala tankih*”⁸⁰. Menurutnya, mayoritas (*jumhūr*) ulama membaca “*tankih*”, dan ada sebagian ulama yang membaca “*tunkih*”. Pendapat kedua ini masuk kategori *qira'ah shadhdhah*.⁸¹ Selanjutnya, al-Qurtubī menampilkan riwayat *sabab nuzub* tentang kisah Marthad sebagaimana juga dikutip oleh al-Suyūtī dan al-Rāzī. Bedanya, dalam riwayat ini disebutkan bahwa nama asli dari Marthad ini adalah Kannaz b. Hūsain al-Ghanawi.⁸² Perdebatan tentang wanita musyrik yang dimaksud dalam ayat ini juga didiskusikan cukup panjang oleh al-Qurtubī lengkap dengan perbandingan argumenasi dan penjelasan posisi empat mazhab fikih dalam pendapat tersebut. Dua riwayat *sabab nuzub* tentang budak perempuan yang menjadi sebab turunnya ayat ini juga ditampilkan oleh al-Qurtubī. Riwayat yang mengatakan ayat ini berkenaan dengan budaknya Hūdhayfah tidak dijelaskan sumbernya, sedangkan riwayat yang menisbatkan ayat ini pada budaknya Abd Allah b. Rawahah bersumber dari al-Sudi.⁸³

b. Legalitas Menggauli Budak Perempuan

1) Interpretasi surah al-Aḥzāb [90]: 50

Audiensi ayat ini ditujukan kepada Nabi Muhammad saw. Melalui ayat ini Allah menegaskan bahwa Allah telah menghalalkan kepada Nabi, istri-istri yang

⁷⁹ al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 6, 58.

⁸⁰ al-Qurtubī, *al-Jāmi li Ahkām al-Qur'a*, Vol. 3, 67.

81 Ibid.

⁸² Ibid., 69.

telah dinikahinya dengan memberikan mahar. Selain itu, Allah juga telah menghalalkan kepada Nabi, budak-budak perempuan hasil tawanan perang atau penaklukan. Allah juga menghalalkan anak-anak perempuan dari saudara laki-laki maupun saudara perempuan dari jalur ayah maupun ibu, yang ikut berhijrah bersama Nabi. Begitu juga, Allah telah menghalalkan bagi Nabi Muhammad perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya kepada Nabi tanpa meminta mahar, jika memang Nabi ingin menikahi perempuan tersebut. Hal ini merupakan kekhususan bagi Nabi, tidak untuk orang-orang mukmin lainnya. Hal demikian ini karena Allah telah mengatur mengenai kebijakan bagi orang-orang mukmin terkait istri-istri dan budak perempuan mereka.⁸³

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.⁸⁴ Penghujung ayat ini menegaskan bahwa semua kebijakan di atas merupakan bentuk kasih sayang (*rahmat*) Allah kepada Rasulullah dan umatnya.⁸⁵

Ibn Kathir memberikan penjelasan yang sama dengan al-Tabarî mengenai makna ayat ini. Bedanya, ia menjelaskan bahwa penafsirannya tersebut bersumber dari Mujahid. Ibn Kathir kemudian memberikan banyak informasi mengenai jumlah mahar istri-istri Rasulullah saw. Menurut penjelasannya, rata-rata istri Rasulullah diberi mahar sebanyak 500 dirham, kecuali Ummu Habibah bt. Abi

⁸³ al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, Vol. 6, 187.

84 Ibid.

85 Ibid.

Sufyan, maharnya 400 dirham dibayarkan oleh al-Najjashi>Sedangkan Saffiyah 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.⁸⁶

Terkait ayat “*wa ma>malakat yamituk min ma>aſa> Allah alayk*”, Ibn Kathir menjelaskan bahwa Nabi diperbolehkan untuk mengambil budak perempuan dari hasil penakhlukan. Ibn Kathir kemudian memberikan informasi beberapa istri Nabi yang berasal dari budak tawanan perang, kemudian dimerdekakan dan dinikahi, yaitu, Saffiyah, Juwayriyah. Nabi juga memiliki istri yang berasal dari budak bernama Rihānah bt. Sham’ūn, dan Mariyah al-Qibtiyah. Dari rahim Mariyah inilah lahir Ibrahim, salah satu putra Rasulullah saw.⁸⁷

Mengenai maksud dari kalimat “*al-latî>hađarna ma’ak*”, Ibn Kathîr menampilkan beberapa penafsiran yang berbeda. Ibn Abi Ḥâtim berdasarkan pada hadis Ummi Hâni> berpendapat bahwa yang dimaksud dengan hijrah pada ayat ini adalah hijrah ke Madinah. Ibn Jarîr, Abu>Razîn, dan Qatâdah juga mengikuti pendapat ini. Namun dalam riwayat yang lain, Qatâdah menafsir kata “*hađarna*” pada ayat ini dengan “*aslamna*”, yakni masuk Islam.⁸⁸

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

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

87 Ibid.

⁸⁸ Ibid., 443.

dikutip oleh Ibn Kathir adalah tentang seorang perempuan yang bermaksud memasrahkan dirinya kepada Nabi. Perempuan itu tidak segera mendapat jawaban dan respon dari Nabi. Kemudian ada seorang pemuda meminta kepada Nabi agar dinikahkan dengan perempuan tersebut jika memang Nabi tidak berkenan menikahinya. Nabi lalu meminta kepada pemuda itu agar menyiapkan mahar pernikahan, sayangnya pemuda itu miskin dan tidak punya apa-apa selain baju yang dia kenakan. Nabi bersabda, "berikanlah mahar walaupun berupa cincin dari besi!". Pemuda tersebut mengaku sudah berusaha mencari sesuatu tapi dia tidak bisa. Lalu Nabi menanyakan, apakah engkau hafal sebagian dari ayat al-Qur'an? Pemuda itu mengaku hafal beberapa surah al-Qur'an. Kemudian Nabi menikahkan mereka berdua dengan mahar bacaan al-Qur'an. Hadis ini, oleh Ibn Kathir diriwayatkan dari Ahmad melalui jalur Sahl b. Sa'd al-Sa'idi.⁸⁹

Melalui jalur Ibn Abi Ḥātim, 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.⁹⁰

Sementara itu, ada riwayat lain bersumber dari Ibn ‘Abbas melalui jalur Ibn Abi Ḥātim menjelaskan bahwa selama hidupnya, Rasulullah tidak memiliki istri dari perempuan yang menyerahkan diri secara sukarela tanpa mahar. Artinya,

89 Ibid.

⁹⁰ Ibid. 443-444.

Nabi tidak pernah menerima perempuan-perempuan tersebut, meskipun sebenarnya hal itu diperbolehkan. Pendapat ini berlandaskan pada kalimat “*in arada al-Nabiy an yastankihha*», yakni dikembalikan kepada kehendak Nabi Muhammad saw.⁹¹

Al-Suyutî saat menafsir ayat ini pertama-tama juga menampilkan hadis yang bersumber dari Ummi Hani⁹² dengan empat jalur berbeda, Ibn Sa'd dari Ibn Rahîmiyah, Ibn Abi Hâkim, Ibn Marduwiyah, dan Ibn Sa'd dari Abu Sâlih{Mawla> Ummi Hani⁹² Ragam riwayat mengenai siapa saja perempuan yang menyerahkan dirinya kepada Nabi juga ditampilkan oleh al-Suyutî> Salah satu riwayat yang dikutip oleh al-Suyutî> 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. Hâkim. Dijelaskan pula dalam riwayat ini bahwa Ummu Shurayk memiliki paras yang cantik, ia memasrahkan dirinya pada Nabi, dan Nabi menerima⁹³

Al-Suyutī juga menampilkan riwayat bersumber dari Ibn Sa'd dari Ibn Abi-'Awn, yang mengatakan bahwa salah satu perempuan yang memasrahkan dirinya kepada Nabi adalah Layla binti Al-Khatimah. Selain itu banyak perempuan yang melakukan hal yang sama. Namun Ibn Abi-'Awn mengatakan bahwa ia tidak pernah mendengar Nabi menerima perempuan-perempuan tersebut.⁹⁴ Pernyataan ini diperkuat dengan riwayat yang bersumber dari Ibn 'Abbas, melalui jalur Ibn

91 Ibid. 444.

⁹² al-Suyuti, *al-Durr al-Manthur*, Vol. 12, 82-83.

⁹³ Ibid., 86-87.

⁹⁴ Ibid., 88.

Marduwiyah, Ibn Abi Hatim dan al-Bayhaqi yang mengatakan bahwa Nabi tidak pernah menerima perempuan-perempuan tersebut.⁹⁵

Sementara itu, al-Razi menjelaskan, melalui ayat ini Allah ingin mengajarkan kepada Nabi tentang nilai-nilai keutamaan. Bahwa istri-istri yang dinikahi dengan memberi mahar lebih utama dan lebih menenteramkan hati daripada yang tanpa mahar. Budak perempuan seorang laki-laki yang dipilihnya sendiri dari tawanan (*sabaya*) lebih baik daripada budak hasil pembelian, karena kondisinya sebelum dibeli tidak jelas diketahui, dan bahwa kerabat-kerabat Nabi yang ikut serta hijrah ke Madinah lebih mulia daripada yang tidak berhijrah.⁹⁶ Al-Razi juga menegaskan bahwa kebolehan perempuan menyerahkan diri tanpa mahar merupakan kekhususan bagi Nabi, tidak untuk kaum muslimin lainnya.⁹⁷

Al-Qurtubi mengawali penafsirannya atas ayat ini dengan menampilkan hadis Ummu Hari' bt. Abu Tlib mengenai keinginan Nabi untuk meminangnya.⁹⁸ Hadis ini, dengan berbagai jalur juga telah dikutip oleh al-Suyuti. Lebih lanjut al-Qurtubi menjelaskan bahwa pada saat Nabi memberikan pilihan kepada istri-istrinya antara bertahan atau berpisah, dan mereka memutuskan untuk bertahan, maka Nabi tidak diperkenan untuk menikahi perempuan lain sebagai pengganti mereka. Hal ini sebagai bentuk penghargaan kepada istri-istri Nabi atas kesetiaan mereka. Pemahaman ini oleh al-Qurtubi didasarkan pada ayat ke-52 yang berbunyi "*la yahyllu laka min ba'd*". Satu pendapat bahkan mengatakan Nabi haram menceraikan istri-istri tersebut. Kemudian, hukum haram ini dihapus

95 Ibid.

⁹⁶ al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 15, 222.

97 Ibid.

⁹⁸ al-Qurtūbi, *al-Jāmi li Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 14, 206.

(*mansukh*) dengan ayat ke-50 yang berbunyi “*inna>ah[alna]*”, sehingga Nabi diperbolehkan menikahi perempuan lain.⁹⁹ Al-Qurtubi> berargumen bahwa kebolehan tentu didahului dengan adanya larangan. Namun larangan dalam konteks ini bukan berarti bahwa istri-istri Nabi tersebut haram atas Nabi, melainkan bahwa Nabi tidak diperkenankan menikah lagi dengan perempuan lain. Pemahaman al-Qurtubi di atas didasarkan bahwa ayat ke-50 meskipun lebih dulu dalam urutan bacaan (*tilawah*), akan tetapi ia lebih akhir turun (*nuzu*) daripada ayat ke-52. Sedangkan kalimat “*wa banati ‘ammik...*” menunjukkan bahwa sebelum ayat ini turun, Nabi tidak mempunyai istri dari kalangan kerabat, yakni anak perempuan dari paman dan bibi beliau. Dengan turunnya ayat ini menjadi jelas bahwa Nabi boleh menikahi anak perempuan dari paman dan bibi beliau.¹⁰⁰

Sedangkan maksud dari ayat “*wa ma>malakat yamituk*” adalah bahwa budak-budak perempuan hasil tawanan perang dihalalkan bagi Nabi dan umatnya secara mutlak. Jumlah perempuan yang boleh dinikahi tidak ada batasan bagi Nabi, namun bagi umatnya dibatasi maksimal empat istri. Al-Qurtubi juga menampilkan perdebatan mengenai apakah Nabi memiliki istri dari perempuan yang menghibahkan dirinya tanpa mahar. Ia kemudian menampilkan pendapat Ibn ‘Abbas yang menegaskan bahwa Nabi hanya memiliki istri dari pernikahan dengan mahar dan *milk al-yamit*. Ia juga menampilkan pendapat yang mengatakan bahwa Nabi memiliki istri hibah.¹⁰¹ Namun, menurut al-Qurtubi pendapat yang kedua ini lebih kuat secara dalil. Karena berdasarkan riwayat-

99 Ibid.

100 Ibid.

¹⁰¹ Ibid., 208.

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.¹⁰²

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

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

Terkait ayat “*wa la>an tabaddala bihinna...*”, al-Tabarî 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-Tabarî mendukung pendapat kedua.

102 Ibid.

¹⁰³ al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, Vol. 6, 190.

104 Ibid.

Para ulama generasi salaf seperti, Ibn ‘Abbas, Mujahid, Dāḥlī, Qatādah, Ibn Zayd, Ibn Jarīr, dan lainnya sepakat bahwa ayat ini merupakan bentuk penghargaan dan apresiasi terhadap istri-istri Nabi atas kesetiaan mereka kepada Allah, dan Rasul-Nya. Untuk mengapresiasi mereka Allah melarang Nabi untuk menikah lagi dengan perempuan lain, atau menceraikan mereka untuk menikahi perempuan lain, meskipun Nabi tertarik dengan perempuan tersebut.¹⁰⁵ Larangan ini tidak berlaku untuk budak-budak perempuan, jadi Nabi diperbolehkan memperistri budak. Kemudian larangan ini dihapus (*mansukh*), sehingga Nabi diperkenankan menikah lagi. Namun, meski diperbolehkan, menurut Ibn Kathir, faktanya hingga akhir hayat, Nabi tidak pernah menikah lagi.¹⁰⁶ Argumen Ibn Kathir bahwa larangan menikah telah di-*nasakh* adalah riwayat yang bersumber dari ‘Aishah melalui jalur Ibn Jurayj, dan Ummu Salamah melalui jalur Ibn Abi Ḥātim yang menjelaskan bahwa hingga akhir hayatnya, Nabi diperbolehkan menikahi perempuan mana saja selain dari kalangan mahram.¹⁰⁷ Menurut Ibn Kathir, ayat 50 surah al-Aḥzāb menasakh ayat setelahnya, yakni ayat 52. Hal ini sebagaimana juga berlaku pada dua ayat surah al-Baqarah mengenai ‘*iddah* perempuan yang ditinggal wafat suaminya.¹⁰⁸

Al-Suyutî banyak menampilkan riwayat yang mendukung pendapat bahwa makna ayat ini adalah larangan menikah bagi Nabi setelah istri-istri beliau menyatakan untuk bertahan dan setiap memilih Nabi. Para mufasir generasi pertama dan kedua yang dikutip dalam riwayat ini adalah Ibn ‘Abbas, Ikrimah,

¹⁰⁵ Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol. 6, 447.

106 Ibid.

107 Ibid.

108 *Ibid.*

Sa'īd b. Jubayr, dan Mujāhid.¹⁰⁹ Setelah menampilkan riwayat tentang larangan kepada Nabi untuk menikah lagi, al-Suyūtī kemudian menampilkan beberapa riwayat mengenai kebolehan Nabi untuk menikah lagi. Sumber pertama yang dikutip oleh al-Suyūtī bersumber dari Ummu Salāmah melalui jalur Ibnu Sa'd dan Ibnu Abi Ḥātim yang menjelaskan bahwa Nabi sampai akhir hayatnya dihalalkan untuk menikahi perempuan yang dikehendaki selain dari kalangan mahram. Ummu Salāmah kemudian melandaskan pemahamannya ini pada ayat "turji'man tasha'ū ilayhinna wa tu'wi'ilayk man tasha'ū"¹¹⁰ Penjelasan sama juga ada dalam riwayat yang bersumber dari 'Aishah melalui jalur 'Abd al-Razzaq, dan Ibnu 'Abbas melalui jalur Ibnu Sa'd.¹¹¹

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-*naskh* oleh ayat 50. Argumen yang dijadikan landasan adalah riwayat dari ‘Aishah yang menjelaskan bahwa hingga akhir hayatnya Nabi dihalalkan menikah lagi.¹¹² Sedangkan maksud dari ayat “*illa ma malakat yamituk*” adalah bahwa, budak-budak perempuan tidak diharamkan atas Nabi.¹¹³

Sementara al-Qurtubi menampilkan rujuh pendapat terkait ayat “*la yahay illu 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

¹⁰⁹ al-Suyuti, *al-Durr al-Manthur*, Vol. 12, 100-101.

¹¹⁰ Ibid., 102.

111 *Ibid.*

¹¹² al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 25, 224.

113 Ibid.

mengatakan ayat ini di-nasakh oleh ayat lainnya. Pendapat ini berdasarkan pada riwayat yang bersumber dari Ummu Salamah yang mengatakan bahwa Nabi diperbolehkan menikah lagi, sesuai dengan ayat “*turji>man tasha>u ilayhinna wa tu’wi>ilayk man tasha>*” Pendapat ketiga mengatakan bahwa ayat ini melarang Nabi untuk menikah lagi setelah istri-istri beliau memilih untuk tetap setia bersama Allah dan Rasul-Nya. Ini adalah pendapat al-Hasan dan Ibn Sirin. Kemudian menurut al-Nuh¹¹⁴ ketetapan ini telah di-nasakh. Pendapat keempat mengatakan bahwa Nabi diharamkan menikah lagi. Pendapat ini diriwayatkan dari Abu Umar¹¹⁵ b. Sahl b. Hunayf. Pendapat kelima mengatakan yang dimaksud dengan “*min ba’d*” pada ayat ini adalah selain dari istri-istri Nabi dan golongan perempuan yang telah disebutkan pada ayat sebelumnya. Pendapat ini diriwayatkan dari Ubay b. Ka'b, ‘Ikrimah, dan Abu Razin. Pendapat keenam mengatakan bahwa ayat ini merupakan larangan bagi Nabi menikahi perempuan kafir, sehingga Nabi boleh menikahi perempuan selain dua golongan itu secara mutlak. Pendapat ini diriwayatkan dari Mujahid. Al-Qurtubi mengatakan bahwa pendapat ini jauh dari kebenaran. Pendapat ketujuh mengatakan bahwa pada awalnya Nabi dihalalkan menikahi siapa saja, kemudian ketetapan ini di-nasakh. Hal yang sama juga terjadi pada Nabi-Nabi sebelum Nabi Muhammad saw. Pendapat ini diriwayatkan dari Muhammad b. Ka'b al-Qurazi¹¹⁶

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

¹¹⁴ al-Qurtubi, *al-Jami li Ahkam al-Qur'aan*, Vol. 14, 219-220.

¹¹⁵ Ibid., 220.

yang mengatakan bahwa ayat ini berbicara mengenai fakta sosial yang terjadi dan dilakukan oleh bangsa Arab.¹¹⁶ 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 azwaj*” ini.¹¹⁷

Namun al-Qurtubi>berkomentar bahwa beberapa ulama seperti al-Tabari> al-Nuhs, dan lainnya tidak sependapat dengan Ibn Zayd dan Abu Harayrah mengenai fakta bahwa bangsa Arab memiliki tradisi tukar menukar istri.¹¹⁸

Al-Qurtubi juga menampilkan sebuah riwayat yang bersumber dari Ibn ‘Abbas bahwa *sabab nuzub* ayat “*walaw a jabaka husnuhunna*” adalah berkaitan dengan seorang perempuan bernama Asma b. Umays. Menurut riwayat ini, Nabi tertarik (*a jaba*) dengan kecantikannya (*husnaha*) tatkala ia ditinggal mati oleh suaminya yang bernama Ja‘far b. Abi Tálib, sehingga Nabi berniat menikahinya, lalu turunlah ayat ini. Menurut al-Qurtubi, riwayat ini lemah (*dak if*), sebagaimana dikatakan oleh Ibn al-‘Arabi.¹¹⁹

Sedangkan, terkait ayat “*illa ma> malakat yaminuk*” al-Qurtubī 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 Mujāhid, Sa’id b. Jubayr, At-Tayyib, dan al-Hakam. Sedangkan pendapat kedua mengatakan bahwa Nabi tidak diperkenankan

116 Ibid.

117 *Ibid.*

118 *Ibid.*

¹¹⁹ Ibid., 221.

mengambil budak perempuan kafir. Hal ini demi menjaga kesucian Nabi dari bersentuhan dengan perempuan kafir.¹²⁰

c. Aurat Majikan Perempuan di Hadapan Budak

Interpretasi surah al-Ahzab [90]: 55

Al-Tabarī > 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 sahabat.¹²¹

Ibn Kathir mengatakan bahwa setelah Allah memerintahkan istri-istri Nabi untuk memakai hijab di hadapan laki-laki lain (*al-ajānib*) 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.¹²² Ibn Kathir menafsiri ayat “*wa la>ma>malakat ayma>uhunna*” sebagai budak, baik laki-maupun perempuan. Sementara menurut keterangan yang bersumber dari Sa’id b. al-Musayyab melalui jalur Ibn Abi Ḥātim, menjelaskan bahwa budak dalam ayat ini dimaksudkan hanya untuk budak perempuan.¹²³

Al-Suyutî dalam menafsirinya 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.¹²⁴ Budak dalam ayat ini menurut al-Suyutî mencakup budak laki-laki dan perempuan.¹²⁵

¹²⁰ Ibid., 222.

¹²¹ al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, Vol. 6, 197.

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

123 Ibid.

¹²⁴ al-Suyuti, *al-Durr al-Manhu*, Vol. 15, 155.

125 *Ibid.*

Sementara itu, menurut al-Razi>penyebutan budak sebagai orang-orang yang dikecualikan di bagian paling akhir menujukkan bahwa efek negatif (*mafsadah*) yang ditimbulkan lebih besar. Sehingga ada yang berpendapat bahwa budak yang dimaksud dalam ayat itu adalah budak yang belum akil balig.¹²⁶ Al-Razi>juga mengatakan bahwa perintah untuk bertaqwa pada ayat “*wattaqinā Allāh*” merujuk kepada budak, yang mengindikasikan bahwa menanggalkan hijab di depan budak disyaratkan harus ada unsur aman dari fitnah dan keyakinan tidak terjadi hal-hal yang dilarang.¹²⁷

Al-Qurtubi mengatakan bahwa ayat ini menjelaskan orang-orang yang halal bagi seorang perempuan menanggalkan hijab di hadapan mereka. Sementara itu, alasan tidak menyebutkan pamannya dalam daftar karena mereka secara heirarki disamakan dengan orang tua.¹²⁸ Sedangkan perintah bertaqwah pada ayat ini menurut al-Qurtubi berlaku umum untuk semua, bukan hanya budak, sebagaimana pendapat al-Razi.¹²⁹

d. Legalitas Menggauli Budak Perempuan

1) Interpretasi surah al-Nisa' [92]: 3

Menurut al-Tabarî, ayat ini memberikan penjelasan bahwa jika seorang laki-laki merasa khawatir tidak mampu bertindak adil atas anak-anak yatim dan juga para perempuan, maka jangan nikahi antara mereka kecuali memang kalian yakin akan bisa bertindak secara adil, mulai satu hingga empat. Jika satu saja masih khawatir berbuat tidak adil, maka jangan menikahinya, dan hendaklah

¹²⁶ al-Razi, *Tafsīr al-Razi*, Vol. 25, 228.

¹²⁷ Ibid., 229.

¹²⁸ al-Qurtubi, *al-Jami li Ahkam al-Qur'an*, Vol. 14, 231.

¹²⁹ Ibid.

berhubungan dengan budak perempuan kalian saja. Dengan demikian, mereka akan terhindar dari potensi melakukan tindakan lalim.¹³⁰ Al-Tabarī 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.¹³¹

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-senang (*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.¹³² Al-Tábari juga banyak membahas mengenai aspek kebahasaan, seperti kata *iqsat*, *yatama*, *mathna*, serta analisis sintaksis atas pembacaan kata *fawahidatan* pada ayat ini.¹³³

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

¹³⁰ al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, Vol. 2, 389.

¹³¹ Ibid., 390.

132 *Ibid.*

¹³³ Ibid., 390-391.

tidak menghendaki manusia mempersempit diri.¹³⁴ Setelah menjelaskan makna ayat, Ibn Kathir menampilkan riwayat hadis dari ‘Aishah melalui jalur al-Bukhari. Dalam riwayat ini ‘Aishah menjelaskan bahwa ada seorang laki-laki yang memiliki tanggungan merawat seorang yatim perempuan, lalu ia menikahinya tanpa memberikan mahar. Diceritakan bahwa perempuan yatim ini memiliki lahan kebun kurma yang dikelola oleh laki-laki tersebut. Maka kemudian turunlah ayat ini.¹³⁵

Riwayat berikutnya yang ditampilkan oleh Ibn Kathir masih dari al-Bukhari melalui jalur ‘Urwah b. Zubayr. Dijelaskan dalam riwayat ini bahwa ‘Urwah b. Zubayr bertanya kepada ‘Aishah mengenai ayat ini. ‘Aishah menjelaskan bahwa perempuan yatim ini memiliki laki-laki pengasuh (wali) yang mengelola harta dan propertinya. Laki-laki ini tertarik dengan harta dan kecantikan perempuan yatim ini dengan tanpa memberikan mahar secara adil. Ayat ini melarang tindakan seperti ini, dan memerintahkan agar menikahi perempuan lain.¹³⁶

Terkait kalimat “*aw ma>malakat aymarukum*”, Ibnu Kathir menjelaskan bahwa jika ada kekhawatiran tidak adil dalam berpoligami, maka hendaknya menikahi satu perempuan saja, atau mencukupkan pada budak perempuan yang dimiliki (*al-jawari>al-sarawi*). Karena mereka ini tidak berhak mendapatkan jatah bagian (*qismah*) wajib sebagaimana menikahi perempuan merdeka, akan tetapi hanya sebatas sunah.¹³⁷

¹³⁴ Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol. 2, 208.

135 *Ibid.*

¹³⁶ Ibid., 209.

¹³⁷ Ibid., 209.

Sementara itu, al-Suyutî pertama-tama menampilkan riwayat tentang pertanyaan ‘Urwah kepada ‘Aishah mengenai ayat ini sebagai juga dikutip oleh Ibn Kathir, al-Suyutî menampilkan jalur hadis ini dari Muslim dan al-Nasa’î, selain dari al-Bukhârî. Riwayat kedua yang ditampilkan oleh al-Suyutî adalah hadis bersumber dari ‘Aishah melalui jalur al-Bukhârî mengenai *sabab nuzub* ayat ini, sebagaimana juga dikutip oleh Ibn Kathir.¹³⁸ Terkait ayat “*aw ma malakat aymârukum*”, al-Suyutî mengutip penafsiran Ibn ‘Abbas yang menjelaskan bahwa budak-budak perempuan (*al-îma’*) hukumnya halal bagi majikannya.¹³⁹

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*).¹⁴⁰ Melalui ayat ini, Allah memberikan pilihan antara menikahi satu perempuan dan berhubungan dengan budak perempuan (*al-tasarra*). Pemberian pilihan antara dua hal menunjukkan bahwa dua pilihan tersebut memiliki nilai kesetaraan (*al-musawarah*) dalam tujuan yang ingin dicapai, yakni ketenangan, hubungan biologis (*izdiwa*), menjaga Agama, serta kemaslahatan rumah tangga.¹⁴¹

Al-Qurtubi sebagaimana Ibn Kathir dan al-Suyuti menampilkan riwayat *sabab nuzu* yang bersumber dari ‘Aishah dan ‘Urwah melalui jalur Muslim. Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa ayat ini menghapus tradisi jahiliah, di mana seorang laki-laki memiliki kebiasaan menikahi wanita merdeka dengan jumlah

¹³⁸ al-Suyuti, *al-Durr al-Manhuu*, Vol. 4, 216-217.

¹³⁹ Ibid., 222.

¹⁴⁰ al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 9, 182.

¹⁴¹ Ibid., 183.

yang dia inginkan tanpa batasan. Lalu ayat ini membatasi maksimal empat saja.¹⁴² Al-Qurtubi juga mendiskusikan mengenai makna kata “*khawf*” pada ayat ini, antara bermakna yakin atau bermakna dugaan (*zann*). 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.¹⁴³

Sementara itu, al-Qurtubi memaknai frasa “*malakat aymarukum*” pada ayat ini dengan “*imia*”, yakni budak perempuan. Lebih jauh ia menjelaskan bahwa kata ini merupakan ‘*atṣif* pada kata “*wahdatan*”.¹⁴⁴ Ayat ini menunjukkan bahwa budak perempuan tidak memiliki hak biologis (*al-wat*) maupun hak nafkah atas majikan. Namun ia tetap harus diperlakukan dengan humanis.¹⁴⁵

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

Al-Tabari menjelaskan bahwa maksud ayat ini adalah bahwa perempuan yang bersuami diharamkan untuk dinikahi, kecuali budak-budak perempuan yang telah dimiliki.¹⁴⁶ Lebih jauh al-Tabari menjelaskan bahwa budak perempuan (*imār*) 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.¹⁴⁷ Argumen yang digunakan oleh al-Tabari adalah hadis

¹⁴² al-Qurtubi, *al-Jami li Ahkam al-Qur'an*, Vol. 5, 12.

143 Ibid.

¹⁴⁴ Ibid., 20.

145 *Ibid.*

¹⁴⁶ al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, Vol. 2, 432.

¹⁴⁷ Ibid., 433.

bersumber dari ‘Aishah mengenai budaknya yang bernama Barirah yang oleh Nabi diberi pilihan antara bertahan dengan suaminya atau berpisah saat ‘Aishah memerdekaannya. Dalam riwayat ini, Nabi tidak menganggap pembebasannya dari budak sebagai bentuk talak dari suaminya. Artinya, pembebasan budak tidak secara otomatis menjadikan pernikahan budak itu menjadi terceraikan.¹⁴⁸

Sedangkan terkait frasa “*wa uhlla lakum ma>wara>a za>kum...*”, al-Tabarî menjelaskan bahwa setelah Allah melarang menikahi perempuan yang telah bersuami, melalui kalimat ini Allah menghalalkan beberapa golongan selain yang telah disebutkan dalam dua ayat ini. Meskipun dihalalkan, namun harus dilandasi dengan niat yang baik, bukan untuk tujuan berzina (*ghayr musafih*).¹⁴⁹

Frasa “*fa mastamta tum bihi...*” menurut al-Tabari>memiliki beragam penafsiran. Ada yang menafsiri dengan “*nakahtum wa jama tum*”, artinya perempuan-perempuan yang telah dinikahi dan diajak berhubungan biologis harus diberi mahar. Pendapat kedua mengatakan bahwa makna ayat ini adalah perempuan yang telah diajak bersenang-senang dengan bayaran tanpa ikatan pernikahan yang sah, yakni dengan adanya wali, saksi, dan mahar. Dari dua pendapat ini, al-Tabari>mendukung pendapat yang pertama, dengan argumen bahwa *mut ah al-nisa*³dengan tanpa akad nikah yang sah telah diharamkan.¹⁵⁰

Ibn Kathir menjelaskan bahwa ayat ini menegaskan haramnya menikahi perempuan yang bersuami (*al-muhqanat*), kecuali perempuan tersebut adalah seorang budak perempuan hasil tawanan perang. Tawanan perempuan ini halal

¹⁴⁸ Ibid., 434.

¹⁴⁹ Ibid., 436.

150 Ibid.

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

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

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 terlah bersuami, kecuali perempuan tersebut adalah budak. Penjualan budak sama dengan menceraikannya. Riwayat yang sama juga bersumber dari Qatadah dan al-Hasan.¹⁵³

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-

¹⁵¹ Ibn Kathir, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Azīz*, Vol. 2, 256.

152 *Ibn Kathir*

¹⁵³ Ibid., 257-258.

Sahihayn. Ditegaskan juga bahwa ayat ini berkenaan dengan tawanan perempuan (*al-musabbayat*).¹⁵⁴ Ibn Kathir juga menampilkan satu pendapat berbeda mengenai penafsiran ayat ini, yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan “*malakat ayman*” pada ayat ini adalah perempuan yang telah dimiliki melalui akad pernikahan yang sah, yakni dengan adanya saksi, wali, dan mahar. Pendapat ini diriwayatkan dari Ibn Jari dari Abu al-‘Akyah, Tawus, dan lain-lain.¹⁵⁵

Ibnu Kathir kemudian mendiskusikan mengenai perdebatan kawin mutah, yang oleh beberapa ulama berdasarkan pada pemahaman terhadap ayat ini. Menurutnya, pernikahan jenis ini memang diperbolehkan di awal-awal Islam, lalu dinasakh. Al-Shafi'i mengatakan bahwa kawin mutah pernah diperbolehkan kemudian dilarang, diperbolehkan lagi lalu dilarang lagi. Riwayat bersumber dari Ibnu 'Abbas menjelaskan bahwa kebolehan kawin mutah di awal Islam merupakan salah satu bentuk darurat. Pendapat ini sebagaimana dipegang oleh Ahmad b. Hanbal. Riwayat bersumber dari Mujabid juga menyebutkan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan kawin mutah. Akan tetapi mayoritas ulama berpendapat sebaliknya. Argumen yang digunakan oleh mereka adalah riwayat bersumber dari Ali b. Abi Tolib dalam *al-Sahihayn* yang menjelaskan bahwa Nabi Muhammad saw. melarang perkawinan mutah pada saat perang Khaybar.¹⁵⁶

Al-Suyutî menampilkan beberapa riwayat. Riwayat pertama sama dengan yang dikutip oleh al-Tâbâri dan Ibn Kathir mengenai tentara perang yang dikirim oleh Nabi ke peperangan hunayn. Riwayat ini bersumber dari Abu Sa'id al-

154 Ibid.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Ibid., 259.

Khudhri > Riwayat kedua bersumber dari Ibn ‘Abbas. Dalam riwayat ini dijelaskan bahwa pada saat terjadi perang hunayn, para sahabat memperoleh beberapa tawanan perempuan yang bersuami. Tatkala ada seorang yang hendak menggauli tawanan perempuan, ia mengatakan bahwa dia telah bersuami. Kejadian ini dilaporkan kepada Nabi, lalu turunlah ayat ini. Maksud dari kalimat “*ma>malakat aymar*” dalam ayat ini adalah tawanan perempuan dari kalangan musyrikin.¹⁵⁷

Riwayat yang sama bersumber dari Sa‘id b. Zubayr. Dalam riwayat ini dijelaskan bahwa maksud dari “*ma>malakat aymar*” adalah tawanan-tawanan perempuan (*al-sabaya>min dhawat>al-azwa>*). Sementara riwayat Ibn ‘Abbas menjelaskan bahwa setiap perempuan yang telah bersuami, haram untuk digauli dan hukumnya zina, kecuali perempuan yang telah menjadi tawanan perang (*al-sabaya*).¹⁵⁸

Sedangkan terkait frasa “*fa mastamta tum bih minhunna*”, al-Suyutî menampilkan penafsiran Ibn ‘Abbas yang menafsiri kata *istimta* dengan pernikahan (*al-nikah*). Artinya, jika seseorang laki-laki telah menikahi perempuan dan telah melakukan hubungan biologis, wajib bagi laki-laki tersebut memberikan mahar. Ada yang memahami bahwa ayat ini turun dalam kaitannya dengan legalitas kawin mutah. Pendapat ini diriwayatkan dari Mujahid dan al-Sudî. Al-Suyutî kemudian menampilkan beberapa riwayat tentang praktik kawin mutah ini. Riwayat pertama bersumber dari Ibn Mas’ud ditakhrij oleh Bukhari dan Muslim. Diceritakan bahwa suatu ketika para sahabat ikut bersama Nabi ke salah satu peperangan dalam keadaan tidak membawa istri. Ada yang mengusulkan agar mereka melakukan kebiri, namun Nabi melarangnya. Sebagai solusi mereka diberi

¹⁵⁷ Jalādat-Dīn al-Suyūtī, *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 4, 317.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 318.

dispensasi untuk melakukan pernikahan dengan sistem mutah.¹⁵⁹ Riwayat kedua bersumber dari Sabrah al-Juhāfi>ditakhrij oleh Muslim dan Ahfāmad. Dalam riwayat ini diceritakan bahwa pada saat peristiwa Fath Makkah para sahabat diberi ijin oleh Nabi untuk melakukan praktik mutah. Diceritakan dalam riwayat ini bahwa mereka sempat bertemu dengan sekelompok perempuan, dan terjadi kesepakatan antara untuk melakukan mutah. Praktik ini berlangsung hingga Nabi mengharamkannya kemudian.¹⁶⁰

Al-Suyutī 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 Ahhnad. Riwayat pertama mengutip sabda Nabi yang mengatakan: "wahai, manusia! Memang aku telah memperbolehkan kalian melakukan kawin mutah. Namun ketahuilah, mulai saat ini Allah telah mengharamkanya 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 Awqāf Nabi memberikan dispensasi kepada para sahabat untuk melakukan kawin mutah selama tiga hari. Namun setelah itu Nabi melarangnya.¹⁶¹ Dalam riwayat-riwayat berikutnya al-Suyutī banyak menampilkan mengenai fakta bahwa kawin mutah telah dilarang dan di-nasakh.

159 *Ibid.*, 329.

¹⁶⁰ Ibid., 329.

¹⁶¹ Ibid.

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

Terkait ayat ini, al-Razi menjelaskan dua penafsiran. Penafsiran yang pertama memaknai kata “*al-muhfazat*” sebagai perempuan yang bersuami. Jika memakai penafsiraan ini, maka kata “*ma>malakat aymat*” memiliki dua pengertian. Pengertian yang pertama mengindikasikan bahwa perempuan yang telah menikah diharamkan atas laki-laki lain, kecuali perempuan tersebut menjadi budak yang dimiliki orang lain. Maka pemiliknya halal atas budak perempuan tersebut. Pengertian kedua memahami bahwa kata “*ma>malakat aymat*” bermakna “*milk al-nikah*”. Artinya bahwa perempuan yang telah memiliki suami haram untuk dimiliki kecuali melalui akad nikah yang baru setelah adanya kejelasan status atas berakhirnya pernikahan yang terdahulu. Inti dari argumenn ini, menurut al-Razi> adalah untuk menghindarkan dari perbuatan zina serta larangan terjadinya hubungan biologis kecuali telah terjadi akad nikah baru, atau melalui *milk al-yamia*, jika perempuan tersebut budak. Konsep “*milk al-yamia*”

¹⁶² al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 10, 40.

digunakan dalam ayat ini untuk menunjukkan bahwa konsep ini bisa dihasilkan melalui dua hal, yaitu pernikahan (*al-nikah*) dan perbudakan (*al-milk*).¹⁶³

Penafsiran kedua atas kata “*al-muhsinat*” mengartikannya sebagai perempuan-perempuan merdeka (*al-haraṣir*). Jika mengikuti penafsiran ini, frasa “*ma>malakat aymar*” memiliki dua pengertian. Pertama bahwa makna “*ma>malakat aymar*” adalah jumlah maksimal perempuan yang boleh dinikahi, yakni empat. Pengertian kedua mengindikasikan makna bahwa, “perempuan-perempuan merdeka (*al-haraṣir*) 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 “*ma>malakat aymar*”. Menurutnya, pemahaman ini sesuai dengan ayat lain dalam surah al-Mu’minun yang berbunyi “*illa ‘ala azwajihim aw ma>malakat aymaruhum*”. Dalam ayat ini Allah menjadikan kata “*ma>malakat aymar*” sebagai symbol dan penunjuk atas tetapnya kepemilikan (*thubut al-milk*). Jadi ayat 24 surah al-Nisa’ seharusnya ditafsiri dengan surah al-Mu’minun. Memahami ayat dengan ayat merupakan metode terbaik dalam memperoleh makna yang tepat.¹⁶⁴

Al-Razi kemudin mendiskusikan mengenai perdebatan status suami istri ketika salah satunya dijadikan tawanan. Menurut mayoritas, jika salah satu pasangan menjadi tawanan dan telah masuk dalam wilayah muslim, maka jatuh status talak. Jika dua-duanya menjadi tawanan, maka menurut al-Shaf'i>status pernikahannya telah lenyap. Pemilik atau majikannya halal atas budak

¹⁶³ Ibid., 42.

164 Ibid.

perempuannya setelah melewati proses *istibra*, yakni telah melahirkan jika budak itu sedang hamil, atau berhentinya menstruasi bila budak itu sedang haid. Abu Hanifah memiliki pendapat berbeda, menurutnya status pernikahan tersebut masih tetap.¹⁶⁵

Perdebatan berikutnya yang ditampilkan oleh al-Razi¹⁶⁶ adalah mengenai status pernikahan budak perempuan yang dijual oleh majikan. ‘Aki>Umar, Abd. al-Rahfna^b b. al-Awf 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, Jakir, 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 aymatukum*”. Di sini bisa dibaca bahwa pendapat pertama menggunakan riwayat *ahād* untuk men-takhsis keumuman ayat.¹⁶⁶

Sebagaimana al-Razi>al-Qurtubi>mengawali penafsirannya dengan kajian kebahasaan atas kata “*al-tahāsṣyun*”. Ia juga mendiskusikan ragam makna kata ini dalam al-Qur’ān. Al-Qurtubi>menambahkan bahwa dalam menyebut budak perempuan orang-orang jahiliah menggunakan sebutan “*al-zanī*” (pezina). Diskusi mengenai perdebatan maka *al-muḥṣanat*>dalam ayat ini juga ditampilkan oleh al-Qurtubi>disamping kajian *sabab nuzub* atas ayat ini. Riwayat bersumber dari Abi>Sa’id al-Khudhari tentang keengganannya para sahabat menggauli tawanan perempuan

165 *Ibid.*

166 Ibid.

dalam pertempuran di Awtaṣ pada rangkaian perang Ḥunayn merupakan argumen yang tegas dan jelas mengenai *sabab nuzub* ayat ini. Pendapat ini diamini oleh Maṭlik, Abu Ḥāfiẓ, al-Shaṭṭā’I, Ishāq, dan Abu Thawr.¹⁶⁷

Perdebatan tentang maksud dari “*al-muh&ana*” dalam ayat ini juga ditampilkan oleh al-Qurtubi> Ia tampaknya lebih mendukung pendapat yang mengatakan bahwa penjualan budak ataupun penawanan budak tidak menjadikannya terceraikan dari pernikahan sebelumnya. Terkait frasa “*ma> malakat aymar*”, al-Qurtubi mengatakan bahwa pernikahan maupun pembelian budak masuk dalam term ini. Jadi pernikahan adalah bagian dari “*milk al-yamir*”. Dengan demikian, makna ayat ini adalah bahwa, perempuan-perempuan yang dinikahi serta budak-budak yang dibeli adalah masuk kategori “*milk al-yamir*”, selain dua kategori ini hukumnya zina.¹⁶⁸

Al-Qurtubi>tidak sepakat dengan pendapat yang menjadikan ayat ini sebagai argumenasi legalitas kawin mutah. Perdebatan panjang mengenai hal ini ditampilkan secara detail olehnya. Ia menegaskan bahwa kawin mutah tidak sama dengan pernikahan syar'i maupun konsep "*milk al-yamia*".¹⁶⁹

e. Anjuran Menikahi Budak Perempuan

Interpretasi surah al-Nisa' [92]: 25

Al-Tabarī mengawali penafsirannya dengan membahas makna kata “*al-taqwāl*”. Menurutnya, kata ini bermakna keluasan (*al-sa ah*) dan kecukupan (*al-ghina*) harta. Maksud dari ayat ini adalah, siapa yang tidak memiliki kecukupan

¹⁶⁷ al-Qurtubī, *al-Jāmi li Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 5, 121.

¹⁶⁸ Ibid., 124.

¹⁶⁹ Ibid., 125-126.

harta untuk menikahi perempuan merdeka (*al-hurrah*), maka nikahilah budak perempuan.¹⁷⁰ Al-Tabarī menambahkan bahwa para ulama bersepakat tentang haramnya menikahi budak perempuan bagi seorang laki-laki yang secara ekonomi mampu menikahi perempuan merdeka.¹⁷¹

Tema perdebatan berikutnya adalah mengenai hukum menikahi budak perempuan yang tidak beriman. Frasa “*min fatayatikum al-mu’minat*” apakah diartikan sebagai pengharaman menikahi budak yang tidak beriman? Sebagian ulama mengatakan bahwa ayat ini merupakan dalil haramnya menikahi budak musyrik. Ulama’ lain mengatakan ayat ini tidak bermaksud mengharamkan, melainkan hanya sebagai petunjuk (*al-irshad*), dan anjuran (*al-nadb*). Pendapat ini dinisbatkan kepada ulama Iraq, dan Abu Hanifah. Argumen yang dijadikan landasan pendapat ini adalah surah al-Mâidah ayat 5, yang berbicara mengenai halalnya makanan yang berasal dari *ahl al-kitab*. Mereka memahami bahwa dalam ayat ke-5 ini Allah menghalalkan semua perempuan *ahl al-kitab* baik berstatus merdeka ataupun budak. Jadi yang dimaksud dengan frasa “*min fatayatikum al-mu’minat*” menurut kelompok ini adalah bukan budak musyrik penyembah berhala.¹⁷²

Dari dua pendapat ini, al-Tabari lebih condong kepada pendapat yang pertama, yang mengatakan bahwa menikahi budak perempuan *ahl al-kitab* hukumnya haram berdasarkan ayat ke-25 ini. Menurutnya, perempuan *ahl al-kitab* hanya bisa halal melalui jalan *milk al-yamir*. al-Tabari berpandangan bahwa

¹⁷⁰ al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, Vol. 2, 438.

171 Ibid.

¹⁷² Ibid., 439.

konteks yang dituju oleh ayat ke-5 surah al-Mâ'idah adalah perempuan-perempuan mukmin merdeka, bukan budak.¹⁷³

Terkait frasa “*fankihukunna bi idhni ahlihinna*”, al-Tabarī menjelaskan bahwa menikahi perempuan-perempuan budak harus melalui persetujuan dari majikannya, serta harus ada pemberian mahar. Sedangkan makna frasa “*muhsinatīn ghayra musafīhatīn wa la muttakhidhatī akhdātī*”, adalah “*afifatīn*” (perempuan yang menjaga diri), “*ghayra muzaniyatī*” (bukan pezina), “*la> muttakhidhatī asliqātī ala al-sifātī*”.¹⁷⁴

Kemudian, makna frasa “*fa’idha uhsyinna...*”, al-Tabarī menampilkan dua penafsiran yang berbeda karena perbedan cara baca (*qirāyah*). Penafsiran pertama memaknainya dengan “*aslamna*” (masuk Islam) karena membaca “*ahsyinna*” dengan *fathah* pada huruf alif. Penafsiran kedua memaknainya dengan “*tazawwajna*” (menikah) karena membaca alif dengan harakat *dummah*. Menurut al-Tabarī dua cara baca ini sama-sama memiliki nilai kebenaran, dan tidak mempengaruhi makna substansial ayat, karena ayat ini menjelaskan mengenai adanya hukuman (*hād*) bagi pelaku *fak'hishah* (zina), baik dia beriman atau tidak, budak yang telah menikah ataupun tidak. Hukuman bagi budak yang berzina adalah separuh dari pelaku zina dari orang merdeka.¹⁷⁵ Kebijakan Allah ini berlaku hanya bagi mereka yang tidak mampu menikahi perempuan merdeka dan khawatir

173 Ibid

Ibid.

175 *Ibid.*

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

Ibn Kathir memaknai kata “*al-tawl*” dengan kekayaan dan kemampuan. Sedangkan ia mengartikan kata “*al-muhqiqnah*” dengan “*al-hāraṣir*” (perempuan merdeka). Ibn Kathir kemudian mengutip Ibn Wahb dari Rabi’ah yang menafsir kata “*al-tawl*” dengan “*al-hawa*” (hasrat), sehingga maksud ayat ini adalah, jika kalian tidak memiliki hasrat untuk menikahi perempuan merdeka yang beriman, maka nikahikah budak. Pendapat ini diriwayatkan juga dari Ibn Abi Ḥatim.¹⁷⁷

Selanjutnya, Ibn Kathir mendiskusikan mengenai perbedaan cara baca pada lafal “fa’idha zuhfunna” sebagaimana juga dipaparkan oleh al-Tabarī sehingga menimbulkan dua penafsiran yang berbeda. Ibn Mas’ud, Ibn Umar, dan Anas adalah tokoh yang berpendapat bahwa makna kata “ihṣān” pada ayat ini adalah Islam. Sementara itu, Ibn Abbas, Mujabid, Ikrimah merupakan tokoh yang berpendapat bahwa makna “ihṣān” pada ayat ini adalah “al-tazawwuj”. Ibn Kathir lebih memilih pendapat kedua.¹⁷⁸ 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

176 *Ibid.* 342.

¹⁷⁷ Ibn Kathir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, Vol. 2, 260.

¹⁷⁸ Ibid., 261-262.

ketidakmampuan menikahi perempuan merdeka, dan khawatir terjerumus dalam perbuatan zina.¹⁷⁹

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 berimbang pada hubungannya dengan suami. Problematika ini tidak akan terjadi jika menikah dengan perempuan merdeka.¹⁸⁰

Terkait frasa “*fa mimma> malakat aymatukum*”, al-Razi mengutip penafsiran Ibn ‘Abbas yang menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan budak

¹⁷⁹ al-Razi, *Tafsīr al-Razi*, Vol. 10, 60.

180 *Ibid.*, 61.

pada ayat ini adalah budak perempuan orang lain, bukan budak sendiri, karena seseorang tidak diperkenankan menikahi budak perempuan miliknya sendiri.¹⁸¹

Secara umum, penafsiran-penafsiran al-Razi dalam ayat ini tidak jauh berbeda dengan mufasir yang telah dipaparkan sebelumnya, sehingga tidak perlu ditampilkan ulang.

Al-Qurtubi> sebagaimana al-Razi> banyak membahas mengenai makna setiap kalimat dari ayat ini, dan secara umum memiliki kemiripan dalam penafsiran. Terkait frasa “*fa mimma>malakat aymarukum*”, al-Qurtubi>juga menjelaskan bahwa yang dimaksud ayat ini adalah budak perempuan orang lain, bukan budaknya sendiri. Hal ini sudah menjadi konsensus di kalangan ulama.¹⁸² Tatkala menafsiri frasa “*wa an tasfiru kharyrun lakum*”, al-Qurtubi 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-Qurtubi kemudian menampilkan riwayat hadis bersumber dari Anas b. Malik melalui jalur al-Dihák. Nabi dalam riwayat ini bersabda bahwa siapa yang kelak ingin bertemu dengan Allah dalam keadaan suci, maka menikahlah dengan perempuan-perempuan merdeka (*al-hafra’ir*).¹⁸³

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

181 Ibid.

¹⁸² al-Qurtubi, *al-Jami li Ahkam al-Qur'an*, Vol. 5, 139.

¹⁸³ Ibid., 147.

memerintahkan dua hal yang sangat fundamental ini, Allah kemudian memerintahkan agar manusia berbuat baik (*al-ihṣān*) kepada kedua orang tua, kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang masih kerabat, tetangga jauh baik muslim maupun kafir, “*al-saḥħib bi al-janb*”, *ibn sabīl*, dan “*malakat aymānukum*.¹⁸⁴ Terkait frasa “*al-saḥħib bi al-janb*”, al-Tabarī menampilkan tiga pendapat mufasir yang berbeda. Ada yang menafsirnya sebagai teman laki-laki yang menemani dalam perjalanan, ada yang menafsirinya sebagai teman perempuan (istri) yang senantiasa berada di sisi, dan ada yang menafsirnya sebagai seseorang yang selalu mengikuti dan menemani. Sedangkan terkait frasa “*malakat ayman*” dalam ayat ini, al-Tabarī menafsirnya sebagai budak-budak yang dimiliki.¹⁸⁵

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 ‘Ak b. Abi Tâlib, ditakhrij oleh Abu Dawud, Nabi bersabda: “*al-syalata al-syalata wa ma malakat aymârukum*”. Dalam riwayat ini disebutkan bahwa Nabi mengulangi ucapannya ini berkali-kali.¹⁸⁶ Beberapa riwayat mengenai anjuran berbuat baik kepada budak baik dalam hal perlakuan dan pemberian sandang dan pangan juga disampaikan oleh Ibn Kathir.

¹⁸⁴ al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, Vol. 2, 459-460.

¹⁸⁵ Ibid., 460.

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

Pada penghujung ayat yang berbunyi “*inna Allāha la>yuhibbu man katā mukhtakan fakhura*», Ibn Kathir berkomentar bahwa Allah tidak suka dengan orang yang sombong, merasa dirinya lebih baik dari orang lain.¹⁸⁷

Al-Suyutî juga menjelaskan bahwa ayat ini merupakan perintah agar manusia meperlakukan budak, baik laki-laki maupun perempuan dengan baik. Setelah menjelaskan demikian, al-Suyutî 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 Kathir¹⁸⁸

Al-Razi>tatkala sampai pada penafsiran ayat ini mengatakan bahwa, perlakuan baik terhadap budak adalah salah satu dari bentuk ketaatan teologis yang paling tinggi.¹⁸⁹ Ia kemudian mengutip sebuah riwayat yang menjelaskan bahwa Umar b. 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.¹⁹⁰

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

187 Ibid.

¹⁸⁸ al-Suyutî, *al-Durr al-Manthûr*, Vol. 4, 424.

¹⁸⁹ 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.¹⁹¹

Al-Qurtubi juga menegaskan bahwa ayat ini merupakan perintah secara tegas dari Allah agar para budak diperlakukan dengan baik (*al-ih&ṣār*).¹⁹² 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 “*fataṣa*” dan “*fataṭi*”.¹⁹³ Al-Qurtubi menambahkan bahwa para pemilik budak (*al-sadah*) hendaknya bersikap dengan *akhlaq al-karimah* terhadap budak-budaknya, tidak merasa sombang dan merasa memiliki kemuliaan yang lebih dibanding budak-budaknya, karena pada hakikatnya semua adalah hamba-hamba Allah.¹⁹⁴

g. Anjuran Pemerdekaan Budak

Interpretasi surah al-Nisa' [92]: 92

Al-Tabarî 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 merupakan bentuk dari jenis *istithna' munqati'*.¹⁹⁵ Kemudian jika ada seorang mukmin membunuh saudaranya mukmin secara tidak sengaja, maka ia harus memerdekan budak mukmin (*tahfir raqabah mu'minah*) dan membayar tebusan

191 *Ibid.*

¹⁹² al-Qurtubī > *al-Jāmi li Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 5, 189.

193 *Ibid.*

¹⁹⁴ Ibid., 190.

¹⁹⁵ Muhammad b. Jarīr al-Tabārī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. 2, 526.

(diyat) yang diberikan kepada keluarga korban. Kecuali jika keluarga korban memaafkan pelaku, maka ia tidak wajib membayar tebusan.¹⁹⁶

Terkait frasa “*raqabah mu’minah*”, al-Tabarī>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-Tabarī>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.¹⁹⁷

Sedangkan, frasa “*fa in kara min ‘aduwwikum...*” al-Tabari menjelaskan bahwa maksud ayat ini adalah, kondisi di mana orang yang terbunuh adalah bagian dari kelompok musyrik yang memusuhi, dan memerangi, padahal ia seorang mukmin, yang oleh si pembunuh disangka kafir. Dalam hal demikian, si pembunuh harus memerdekan budak mukmin.¹⁹⁸ Sementara maksud dari frasa “*wa in kara min qawmin baynakum wa baynahum mithaq...*” adalah kondisi di mana orang yang terbunuh berasal dari kelompok yang memiliki perjanjian damai (*mithaq*), dan bukan dari kelompok yang memerangi (*ahl hārb*). Jika kondisi

196 Ibid

¹⁹⁷ Ibid., 527.

¹⁹⁸ Ibid.

demikian, maka si pembunuh wajib menyerahkan *diyat* kepada keluarga korban serta memerdekaan budak mukmin.¹⁹⁹

Al-Tabarī 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.²⁰⁰

Ibnu Kathir²⁰¹ 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 tiga kondisi, yaitu *al-nafs bi al-nafs*, *al-thayb al-zani*, *al-tarik li dinyahi al-mufariq li al-jama'ah*".²⁰¹

Lebih jauh Ibn Kathir menjelaskan bahwa ada beberapa perbedaan pendapat terkait *sabab nuzub* 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’ bt. Mukharrabah. ‘Ayyash ini melakukan pembunuhan atas al-Harith b. Yazid al-‘Amiri, seorang laki-laki yang pernah menyiksanya bersama saudaranya (Abu Jahl), karena ia

¹⁹⁹ Ibid., 528.

²⁰⁰ Ibid., 528.

²⁰¹ Ibn Kathir, *Tafsīr al-Our'ān al-'Azīz*, Vol. 2, 373.

masuk Islam. Pembunuhan ini dilatar belakangi oleh kemarahan ‘Ayyash yang lama terpendam. Al-Harith ini kemudian masuk Islam dan ikut hijrah bersama Nabi tanpa sepengetahuan ‘Ayyash. Pada saat peristiwa pembebasan kota Makkah (*fathul makkah*), ‘Ayyash melihat al-Harith dan seketika itu langsung membunuhnya dengan mengira ia masih kafir. Lalu turunlah ayat ini.²⁰²

Sedangkan menurut Abd. al-Rahman b. Zayd b. Aslam, ayat ini turun berkenaan dengan Abu al-Darda²⁰³ yang membunuh seorang laki-laki yang telaah mengucapkan kalimat syahadat, pada saat Abu al-Darda²⁰³ mengangkat pedang untuk membunuhnya. Tatkala kejadian ini diceritakan kepada Nabi, Abu al-Darda²⁰³ berkeyakinan bahwa laki-laki tersebut membaca syahadat hanya untuk melindungi diri. Nabi kemudian mempertanyakan, “apakah engkau telah membela dadanya?”. Menurut Ibn Kathir, kisah ini ada dalam kitab al-Sahih namun bukan mengenai Abu al-Darda²⁰³

Ibnu Kathir menjelaskan bahwa memerdedakan budak mukmin merupakan syarat dalam tebusan pembunuhan secara tidak sengaja, sehingga tidak dianggap cukup jika dari budak kafir. Ia kemudian menampilkan pendapat al-Tabarî terkait perdebatan ulama mengenai hal ini sebagaimana disinggung sebelumnya. Selanjutnya, Ibnu Kathir mengutip riwayat hadis yang di-takhrij oleh Ahmad melalui jalur al-Zuhri dari Abd. Allah b. Abd. Allah dari seorang laki-laki golongan *Ansâb*. Laki-laki ini membawa budak perempuan kulit hitam (*amat sawda*) miliknya menghadap Nabi Muhammad saw., dan berkata: “wahai, Nabi! Saya memiliki budak mukmin, jika engkau yakin akan keimanannya, maka aku

²⁰² Ibid., 373-374.

²⁰³ Ibid., 374.

akan memerdekakannya.” Nabi kemudian bertanya kepada budak tersebut: ”apakah engkau bersaksi bahwa aku adalah utusan Allah, serta beriman akan adanya hari kebangkitan setelah kematian?” Budak itu menjawab, iya. Nabi kemudian memerintahkan agar ia dimerdekakan. Menurut Ibn Kathir, hadis ini sahih, meskipun ada perawi dari sahabat yang tidak diketahui, tidak mengapa.²⁰⁴

Al-Suyutī juga menampilkan *sabab nuzub* tentang kasus ‘Ayyash, namun dengan versi periyawatan yang berbeda, yakni dari ‘Ikrimah, dan Mujabid.²⁰⁵ Sementara itu, al-Razi merangkum tiga riwayat *sabab nuzub* mengenai ayat ini. Pertama, riwayat dari ‘Urwah b. al-Zubayr, bercerita tentang kisah terbunuhnya ayah dari Hūdhayfah b. al-Yamān pada perang Uhud oleh pasukan muslim. Pasukan muslim mengira ayahnya adalah bagian dari kaum kafir. Hūdhaifah kemudian berdoa, “semoga Allah mengampuni kalian, sungguh Dia adalah maha pengampun.” Tatkala berita mengenai kejadian ini sampai ke telinga Nabi, turunlah ayat ke-92 ini.²⁰⁶ Riwayat kedua yang ditampilkan oleh al-Razi adalah mengenai kejadian yang dialami oleh Abu al-Darda. Sedangkan riwayat ketiga adalah kasus ‘Ayyash b. Abi Rabi‘ah.²⁰⁷

Al-Razi> memetakan perdebatan mengenai penafsiran frasa “*raqabah mu’minah*” dalam ayat ini. Menurut Ibn ‘Abbas, al-Hasan, al-Sha’bi> dan al-Nakh’i> budak yang dimerdekakan harus telah beriman dalam arti melakukan kewajiban-kewajibannya sebagai muslim, seperti puasa dan salat. Sementara al-Shafi’i> Malik, al-Awza’i> dan Abu Hanifah berpendapat bahwa budak yang masih

204 Ibid.

²⁰⁵ al-Suyuti, *al-Durr al-Manthur*, Vol. 4, 574.

²⁰⁶ al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 10, 233.

207 Ibid.

kecil (*al-s&abiy*) dianggap cukup asalkan lahir dari orang tua yang muslim.²⁰⁸ Argumenasi yang dibangun oleh Ibn ‘Abbas berdasarkan ayat ini adalah bahwa, melalui ayat ini Allah memerintahkan memerdekaan budak mukmin. Seorang mukmin adalah orang yang telah memiliki sifat-sifat keimanan, baik dalam hal bentuk pemberian dalam hati (*al-tasdiq*), maupun perbuatan (*al-‘amal*). Jika melihat aspek ini, seorang anak kecil belum bisa dikatakan sebagai mukmin, sehingga tidak memenuhi persyaratan sebagai tebusan.²⁰⁹ Sementara menurut para fuqaha’*s*, ayat “*wa man qatala mu’minan khata’an*” mencakup pada anak kecil (*al-saghir*), sehingga dalam ayat “*fa tahriru raqabah*”, seharusnya juga diberlakukan hukum yang sama.²¹⁰

Al-Razi membahas makna frasa “*fa tahfiru raqabah*”. Menurutnya ayat ini menyimpan lafaz “*alayhi*” menjadi “*fa ‘alayhi tahfiru raqabah*”. Kata “*tahfir*” menurut al-Razi bermakna memerdekan dan menjadikan budak menjadi seorang yang bebas (*hurran*). Menurut al-Razi, kata “*al-hurr*” bermakna “*al-khalis*” (bersih). Secara fitrah, manusia sebenarnya diciptakan oleh Allah dalam keadaan bebas, sedangkan perbudakan merupakan hal yang menodai kemanusiaan secara asasi. Penggunaan kata “*tahfir*” merupakan simbol dari upaya membersihkan kemanusiaan dari noda-noda perbudakan.²¹¹

Al-Qurtubi mengatakan bahwa ayat ini adalah induk dari sumber-sumber hukum syariat. Sedangkan partikel “ma” yang ada pada ayat “makara” tidak bermakna menafikan (*al-nafi*) melainkan bermakna haram dan larangan (*al-*

²⁰⁸ Ibid., 237.

209 *Ibid.*

210 Ibid.

211 Ibid.

*tahkim wa al-nahy).*²¹² Istithna yang ada pada ayat ini merupakan kategori munqat, dan partikel “*illa*” bermakna “*lakin*”. Sehingga makna yang tersirat (*al-muqaddar*) adalah “*ma>kata lahu an yaqtulahu al-battata, lakin in qatalahu khata'an fa alayhi kadha*”.²¹³ Al-Qurtubi hanya menampilkan satu riwayat *sabab nuzu* terkait ayat ini. Menurutnya, ayat ini turun berkenaan dengan ‘Ayyash b. Abi Rabi’ah yang membunuh al-Harith b. Yazið sebagaimana dikutip oleh al-Tabarî, Ibn Kathir, dan lain-lain. Perdebatan mengenai budak mukmin juga dibahas panjang.²¹⁴

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-Tabarī>menampilkan dua penafsiran berbeda terkait frasa “*aw ma>malakat aymarūhunna*” pada rangkaian ayat ini. Penafsiran pertama memaknainya sebagai budak-budak yang dimiliki. Sementara penafsiran kedua memahaminya sebagai budak-budak perempuan dari kalangan kaum musyrik.²¹⁵

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

²¹² al-Qurtubi, *al-Jami li Ahkam al-Qur'aan*, Vol. 5, 313.

213 Ibid.

214 Ibid.

215 Vol. 5, 420.

kebun kurma, sering dikunjungi perempuan-perempuan yang bermain di kebunnya tanpa memakai kain panjang, sehingga gelang-gelang kaki mereka terlihat. Demikian juga dada dan sanggul-sanggul mereka terlihat. Asma' kemudian berkata: "alangkah buruknya (pemandangan) ini". Maka turunlah ayat ini.²¹⁶

Terkait ayat “*aw ma>malakat aymaruhunna*”, Ibn Kathir mengutip pendapat Ibn Jurayj yang menafsiri ayat ini sebagai budak perempuan musyrik. Pendapat ini juga dipilih oleh Sa‘id b. al-Musayyab. Bahkan menurut mayoritas ulama, perempuan boleh menampakkan auratnya kepada budak-budak mereka baik laki-laki maupun perempuan. Pendapat ini berdasarkan pada sebuah riwayat bersumber dari Anas yang di-takhrij oleh Abu>Dawud. Dalam riwayat ini diseritakan bahwa Nabi datang ke rumah Fatimah dengan membawa budak laki-laki yang hendak dihibahkan kepadanya. Pada saat itu Fatimah memakai pakaian yang bila ditutupkan kepala, maka kakinya terlihat, dan jika ditutupkan pada kaki, kepalanya terlihat. Nabi kemudian berkata: “tidak mengapa, aku ayahmu, dan dia hanyalah budakmu (*ghulamuka*)”.²¹⁷ Sementara riwayat yang bersumber dari Ummu Salamah dan di-takhrij oleh Ahmad, dijelaskan bahwa Nabi bersabda kepada istri-istrinya: ” Jika kalian memiliki budak *mukatab*, dan kalian sedang ada keperluan dengannya, maka berhijablah! ”.²¹⁸

Al-Suyutî menafsirinya “aw ma>malakat aymâzuhunna” sebagai budak perempuan.²¹⁹ Sementara al-Râzî mengatakan bahwaa secara tekstual ayat ini

²¹⁶Ibn Kathir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, Vol. 6, 44.

217 Ibid., 48.

218 *Ibid.*

²¹⁹ Jalādat-Dīn al-Suyūtī, *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 11, 29.

mencakup budak laki-laki (*al-abiid*) maupun perempuan (*al-imār*). Namun dalam hal ini ada pandangan beragam dari para ulama. Sebagian memahaminya secara tekstual, sehingga manyamakan 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.²²⁰ 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.²²¹

Sedangkan Ibn Mas'ud, Mujabid, 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*)²²²

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

²²⁰ al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 23, 208.

221 Ibid.

²²² Ibid., 208-209.

adalahh majikan laki-laki boleh bersenang-senang dengan budak perempuannya, sementara majikan perempuan tidak.²²³ Argumenasi inilah yang menurut al-Razi menguatkan penafsiran bahwa yang dimaksud dengan “*aw ma> malakat aymaruzuhunna*” dalam ayat ini adalah budak perempuan saja. Al-Qurtubi juga sependapat dengan pemaknaan ini.²²⁴

i. Anjuran Menikahkan Budak

Interpretasi Surah al-Nur [102]: 32

Menurut al-Tabarî, 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*”.²²⁵

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-takhrij 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.”²²⁶

Al-Suyut 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.²²⁷

Hadis yang bersumber dari Abu Hurairah tentang tiga golongan orang yang

223 *Ibid.* 209

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

²²⁵ al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, Vol. 5, 421.

²²⁶ Ibn Kathir, *Tafsir al-Our'at al-'Azimah*, Vol. 6, 51.

²²⁷ al-Suyuti, *al-Durr al-Manthur*, Vol. 11, 41-42

berhak mendapat pertolongan Allah juga dikutip oleh al-Suyuti²²⁸ al-Razi²²⁹ atatkala 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.²²⁹ Sementara al-Qurtubi²³⁰ menampilkan perdebatan ulama madhhab terkait perintah dalam ayat ini. Menurutnya, Abu Hanifah dan Malik, berdasarkan ayat ini, berpendapat bahwa majikan boleh memaksan 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-Shaf'i²³¹ dan ia menegaskan bahwa budak tidak boleh dinikahkan secara paksa oleh majikan.²³⁰

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-Tabarī 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.²³¹

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

228 *Ibid.*, 43.

²²⁹ al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 21, 212.

²³⁰ al-Qurtubi, *al-Jami li Ahkam al-Qur'aan*, Vol. 12, 241.

²³¹ al-Tabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. 5, 423.

tidak ada dalil (*nas*) lain yang membelokkan hukumnya menjadi sunah. Masalah ini telah dibahas oleh al-Tâbâri dalam salah satu bukunya, *al-Baya* ‘an Usûl al-*Ahkâm*.²³²

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-syidq*), dan kemampuan finansial (*al-mal*).²³³ 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.²³⁴

Terkait frasa “*wa atakum min mal-Allahi alladhi>atakum*”, Ibnu Kathir menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan harta pada ayat ini adalah harta-harta yang wajib dizakati. Penafsiran ini diriwayatkan dari al-Hāsan, Abd. al-Rahfna b. Zayd b. Aslam, dan Mujāhid. Pendapat ini juga yang dipilih oleh Ibn Jarīr²³⁵. Menurut Ibrahim al-Nakh'i, perintah dalam ayat ini bukan hanya berlaku untuk majikan, tapi juga untuk semua kaum muslim.²³⁶

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

²³² Ibid., 423.

²³³ Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol. 6, 53.

²³⁴ Ibid. Kath.

235 *Ibid.*, 52.

²³⁶ Ibid.

kata “*al-kutub*”, yang berarti mengumpulkan (*al-d&am*). 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.²³⁷

Terkait frasa “*wa la>tukrihu>fatayatikum ala al-bigha>..*”, al-Tibari menjelaskan bahwa ayat ini melarang para majikan memaksa budak perempuannya untuk berzina, dengan tujuan mencari materi duniawi. Ia menjelaskan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan kasus ‘Abd. Allah b. Ubay b. Salub yang memaksa budak perempuannya, bernama Musaikah, untuk berzina.²³⁸

Ibn Kathir juga menampilkan *sabab nuzul* terkait ayat ini dengan beberapa redaksi dan jalur periyawatan berbeda. Dalam salah satu riwayat bersumber dari al-Zuhri > dijelaskan bahwa nama budaknya adalah Mu'adzah, riwayat lain bersumber dari Jabir menyebutkan bernama Musaikah.²³⁹ 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.²⁴⁰

Al-Suyutî juga menampilkan beberapa riwayat *sabab nuzub* ayat ini. Salah satu yang dikutip oleh al-Suyutî adalah riwayat yang bersumber dari Jabir, ditakhrij oleh Muslim. Dalam riwayat ini dijelaskan bahwa ‘Abd. Allah b. Ubay b.

²³⁷ al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 23, 216.

²³⁸ al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, Vol. 5, 425.

²³⁹ Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol. 6, 55.

²⁴⁰ Ibid., 54.

Salub 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.²⁴¹ Sementara dalam riwayat bersumber dari Abu Malik dijelaskan bahwa budak perempuan Ubay ini, pada masa jahiliah memang bekerja sebagai pelacur untuk majikannya. Setelah masuk Islam, ia masih dipaksa untuk melakukan, dan menolak, lalu melapor kepada Nabi. Lalu turunlah ayat ini.²⁴²

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.²⁴³

Ibn Kathir menampilkan sebuah riwayat *sabab nuzub* berkenaan dengan ayat ini. Riwayat yang bersumber dari Muqatil b. Hāyya 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,

²⁴¹ al-Suyutî, *al-Durr al-Manthur*, Vol. 11, 51.

²⁴² Ibid. 53.

²⁴³ al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, Vol. 5, 444.

Asma' kemudian berseru kepada Nabi, "alangkah buruknya hal ini, wahai rasul?".

Ada seorang budak masuk ke rumah tanpa izin, sedangkan suami istri pemilik rumah sedang dalam kondisi memakai pakaian yang minim. Atas kejadian tersebut, Allah kemudian menurunkan ayat ini.²⁴⁴ Riwayat yang sama juga dikutip oleh al-Suyuti.²⁴⁵

Ibn Abi Hätim meriwayatkan pernyataan Ibn ‘Abbas melalui Ikrimah.

Dalam riwayat ini, Ibn ‘Abbas ditanya oleh dua orang mengenai ayat yang menjelaskan mengenai tiga aurat (waktu) yang diperintahkan oleh Allah dalam al-Qur'an. Ibn ‘Abbas menjelaskan bahwasanya Allah maha suci dan menyukai kesucian. Orang-orang pada awalnya tidak memasang penutup di pintu-pintu rumahnya, sehingga terkadang mereka dikejutkan oleh kedatangan budak atau anak-anaknya pada saat mereka sedang melakukan hal-hal yang bersifat pribadi dengan istri. Oleh karenanya, Allah kemudian memerintahkan agar para budak meminta izin kepada majikan sebelum masuk rumah di tiga waktu sebagaimana disebut dalam al-Qur'an.²⁴⁶

Sementara al-Sudî menjelaskan bahwa para sahabat di tiga waktu tersebut biasanya sibuk dengan hal-hal yang bersifat privasi dan pribadi dengan istrinya, untuk kemudian bersuci dan keluar untuk melaksanakan salat. Oleh karena itu, melalui ayat ini, para budak diperintahkan agar meminta izin terlebih dahulu

²⁴⁴ Ibn Kathir, *Tafsir al-Our'an al-'Azim*, Vol. 6, 83.

²⁴⁵ al-Suyuti, *Durr al-Manthur*, Vol. 11, 101.

246 *Ibid.*

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

i. Anjuran Pemerdekaan Budak

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

Ayat ini berbicara mengenai kafarat suami yang telah melakukan *z̄har* terhadap istrinya, kemudian ia menarik kembali ucapannya. Menurut al-T̄abarī partikel “*li*” yang ada pada ayat “*thumma ya uduwa limaqabū*.” bisa bermakna “*ila*” atau “*fi*”. Jadi makna ayat ini menjadi “*thumma ya’uduwa ilamaqabū*” atau “*fi’maqabū*”. Artinya mereka membatalkan ucapan *z̄har* atas istrinya tersebut, sehingga istrinya menjadi halal baginya.²⁴⁹ Kafarat bagi suami yang telah melakukan *z̄har* atas istrinya adalah dengan memerdekaan budak (*tahfir raqabah*), baik budak laki-laki atau perempuan.²⁵⁰

Ibn Kathir menampilkan *sabab nuzub* 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-z}har oleh suaminya bernama Aws b. al-Sabit. Ibn Kathir menegaskan bahwa riwayat ini merupakan riwayat yang sahih terkait *sabab nuzub* permulaan surah al-Mujadilah. Mengenai riwayat dari Salamah b. Sakhrah menurutnya bukan merupakan *sabab nuzub* ayat ini.²⁵¹ Riwayat yang sama juga dikutip oleh al-Suyuti.²⁵²

247 Ibid.

²⁴⁸ al-Suyuti, *al-Durr al-Manthur*, Vol. 11, 101.

²⁴⁹ al-Tabarī, *Jāmi' al-Bayañ*, Vol. 7, 240.

250 *Ibid.*

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

²⁵² al-Suyuti, *al-Durr al-Manthur*, Vol. 14, 305.

Al-Razi menampilkan perdebatan ulama mazhab fikih mengenai budak dalam ayat ini. Menurut Abu Hanifah, redaksi ayat bersifat umum, sehingga budak muslim maupun kafir masuk dalam penunjukan ayat ini. Sementara al-Shafi'i berpendapat bahwa budak yang dimerdekakan harus mukmin. Argumenasi yang dibangun oleh al-Shafi'i adalah, pertama, bahwa orang musyrik dihukumi najis. Kedua, bahwa dalam kafarat pembunuhan, budak yang dimerdekakan harus mukmin, hal yang sama juga berlaku pada kasus ini.²⁵³ Al-Shafi'i juga berpendapat bahwa budak *mukatab* tidak dianggap cukup sebagai tebusan kafarat zhar. Sementara Abu Hanifah menganggap cukup, dengan catatan, budak mukatab tersebut belum melakukan angsuran pembayaran kepada majikan.²⁵⁴

Uraian mengenai perdebatan ini juga didiskusikan oleh al-Qurtubi.²⁵⁵

2) Interpretasi Surah al-Mâ'idah [112]: 89

Ayat ini berbicara mengenai kafarat orang yang melanggar sumpah yang disengaja. Salah satu opsi kafarat tersebut adalah dengan memerdekan budak. Hal ini menurut al-Tabari²⁵⁶ sudah menjadi ijma' para ulama. Ia menambahkan bahwa budak yang dijadikan kafarat harus budak yang normal baik dari sisi fisik maupun psikis.²⁵⁷ Penjelasan ini juga disampaikan oleh Ibn Kathir²⁵⁷

Ibn Kathir juga menampilkan perdebatan antara Abu Hanifah dan al-Shaf'i terkait budak yang dimaksud dalam ayat ini. Menurut Abu Hanifah, budak mukmin maupun kafir sama-sama bisa menjadi kafarat sumpah. Berbeda dengan apa yang disampaikan oleh al-Shaf'i yang mengatakan harus budak mukmin.

²⁵³ al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 27, 206.

al-Kāfi

²⁵⁵ al-Ourtabi>al-Jami li Ahkam al-Our'ah, Vol. 17, 282.

²⁵⁶ al-Tabarī, *Jāmi' al-Bayañ*, Vol. 3, 158-159.

²⁵⁷ Ibn Kathir, *Tafsir al-Our'ān al-'Azīz*, Vol. 3, 176.

Menurutnya, kafarat sumpah sama dengan kafarat pembunuhan, sehingga budak yang dimerdekakan harus mukmin.²⁵⁸ Sementara al-Suyuti menampilkan beberapa riwayat penafsiran generasi kedua, antara lain, al-Hāsan, Atṭalib b. Abi Rabah{ dan Tāwus, mengenai syarat-syarat budak yang dimerdekakan sebagai kafarat harus mukmin, sehat dan normal secara fisik maupun psikis.²⁵⁹ Diskusi yang sama juga ditampilkan oleh al-Razi²⁶⁰ dan al-Qurtubi²⁶¹

3) Interpretasi Surah al-Tawbah [113]: 60

Ayat ini berbicara mengenai kelompok-kelompok yang berhak menerima zakat. Di antara kelompok orang yang berhak adalah “*al-riqab*”. al-Tâbâri menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan “*al-riqab*” dalam ayat ini adalah budak *mukatab*.²⁶² Ibn Kathir menjelaskan hal sama saat menafsirkan frasa “*wa fi al-riqab*” dalam ayat ini. Ia mengutip penafsiran ini dari beberapa mufasir generasi pertama dan kedua, seperti Abu Musa al-Ash‘ari, al-Hasan al-Basjî, Muqatil b. Hâyyân, Umar b. ‘Abd al-Azîz, Sa’id b. Jubayr, dan al-Zuhri.²⁶³ Ia kemudian menampilkan riwayat bersumber dari Abu Hurayrah mengenai tiga golongan orang yang berhak dibantu oleh Allah, salah satunya adalah budak *mukatab*.²⁶⁴ Riwayat-riwayat yang dikutip oleh Ibn Kathir di atas juga ditampilkan oleh al-Suyuti.²⁶⁵

258 *Ibid.*

²⁵⁹ al-Suyuti, *al-Durr al-Manhuq*, 5, 449.

²⁶⁰ al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 12, 81.

²⁶¹ al-Qurtubi, *Jaṣṣāṣ li Ahkam al-Our'ān*, Vol. 6, 281.

²⁶² al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, Vol. 7, 126.

²⁶³ Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol. 4, 168.

²⁶⁴ Ibid

²⁶⁵ al-Suyuti, *Durr al-Manthur*, Vol. 7, 416.

Al-Razi > mendiskusikan tema ini lebih panjang dengan memetakan perdebatan empat mazhab fikih. Al-Shaf'i > dan al-Layth mengatakan bahwa “*al-riqab*” dalam ayat ini merujuk kepada makna budak *mukatab*. Ia diberi harta zakat agar bisa bebas dari status budak. Sementara Ma'lik dan Ahmad berpendapat bahwa yang dimaksud dengan frasa “*wa fi al-riqab*” adalah bahwa bagian zakat ini digunakan untuk membeli budak kemudian dimerdekakan. Sedangkan Abu Hanifah berpendapat bahwa bagian zakat untuk *mukatab* tidak diberikan secara penuh, melainkan hanya sebagai bentuk bantuan untuk membantunya membayar tanggungannya atas majikan. Pendapat lainnya diriwayatkan dari al-Zuhri > yang mengatakan bahwa bagian untuk budak dibagi menjadi dua, sebagian untuk membantu budak *mukatab*, sebagian lagi dibuat untuk membeli budak mukmin yang taat, kemudian dimerdekakan.²⁶⁶ Perdebatan yang sama juga ditampilkan oleh al-Qurtubi >²⁶⁷

Dari ragam interpretasi yang telah dipaparkan, peneliti bisa memetakan ragam tema yang muncul dari 24 ayat yang menyinggung perbudakan, yaitu:

a) Pemerdekaan Budak

Tema ini tersebar dalam tujuh ayat, dengan menggunakan term “*raqabah*” sebanyak empat kali, “*malakat aymar*” satu kali, dan “*riqab*” dua kali.

b) Perlakuan Baik Terhadap Budak

Tema ini tersebar dalam enam ayat dengan term “*malakat aymat*” sebanyak lima kali, dan “*abd/amat*” satu kali.

²⁶⁶ al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 16, 115.

²⁶⁷ al-Qurtubī > *al-Jāmi li Ahkām al-Qur'ān*, Vol. 8, 183.

c) Legalitas Menggauli Budak Perempuan

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

d) Aurat Budak

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

e) Menikahi Budak Perempuan

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

f) Menikahkan Budak

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

Untuk memudahkan, peneliti menyajikannya dalam bentuk tabel sebagai berikut:

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

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

E. Interpretasi Modern-Kontemporer atas Ayat-ayat Perbudakan

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

perburakan. 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), Muhyiddin 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 paradigma pramodern. Namun terdapat juga ragam penafsiran yang tidak lagi kental dengan nuansa pramodern.

1. Sarjana Modern dengan Paradigma Pramodern

Ahfnad Musyafa>al-Maraghi>tatkala menafsiri ayat 13 surah al-Balad, menjelaskan bahwa, memerdekaan 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*” (memerdekaan 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 memerdekaan budak atau

membantu para budak agar mereka bisa merdeka.²⁶⁸ Tatkala menafsiri ayat kelima dan keenam surah al-Mu'minun, al-Maraghi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan “*malakat aymat*” dalam ayat ini adalah budak perempuan.²⁶⁹ Penafsiran yang sama juga pada ayat 30 surah al-Ma'arij.²⁷⁰ 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 memerdekaan dan membebaskan budak (‘*itq raqabah wa takhlis ha*’). Tidak ada penjelasan atau komentar terkait fenomena dan fakta perbudakan di era modern.²⁷¹ Pada ayat yang menyinggung relaksi seksual dengan majikan, seperti surah al-Mu’minun [23]: 6, ia menafsiri kata “*ma malakat ayma*” hanya sebatas makna linguistik, yakni “*al-imam al-mamlukat*”.²⁷² 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 dikumpuli. Menggauli istri dan budak perempuan dihalalkan dan mendapatkan pahala, karena termasuk bagian dari memperbanyak keturunan.²⁷³

²⁶⁸ Ahmad Muṣṭafa al-Marāghī, *al-Tafsīr al-Marāghī* (Mesir: Muṣṭafa al-Babī al-Halabī, 1946), Vol. 30, 162.

Vol. 50, 192:

²⁶⁹ Ibid., Vol. 18, 6.

²⁷⁰ Ibid., Vol. 29, 72.

²⁷¹ Muḥammad ‘Alī al-Sibūnī, *Sifwat al-Tafsīr*, Vol. 3 (Makkah: Jāmi‘at Malik b. ‘Abd al-‘Azīz, t.th), 490.

²⁷² Ibid. Vol. 2, 230.

²⁷³ Ibid., Vol. 2, 230.

2. Paradigma Kontekstual dalam Penafsiran Ayat-ayat Perbudakan

Muhammad 'Abduh memilih pendapat yang mengatakan bahwa "*milk al-yamīn*" adalah hubungan pernikahan, tatkala menafsiri surah al-Nisa' [4/..]: 24. Menurutnya, "*milk al-yamīn*" mencakup pada hal bersenang-senang (*istimta'*) dalam ikatan pernikahan maupun ikatan perbudakan. Jika demikian, maka makna ayat ini, menurutnya, "*hurrimat alaykum kulla ajnabiyyah illa bi 'aqdi al-nikah wa huwa milk al-istimta' aw bi milk al-'ayn alladhi yatba' uhu hill al-istimta'*".²⁷⁴

‘Abduh juga memberikan kritikan tajam terhadap perilaku umat Islam selama berabad-abad terkait sikap mereka yang berlebih-lebihan dalam eksplorasi seksual atas budak-budak mereka, meskipun sebenarnya perilaku ini banyak menimbulkan hal-hal negatif. Menurut ‘Abduh perilaku seperti masih banyak terjadi hingga kini. Kritikan Abduh ini ia sampaikan tatkala menafsir surah al-Nisa’[4]: 4.²⁷⁵

Lebih jauh ‘Abduh menjelaskan bahwa, perbudakan merupakan sumber kerusakan, dan bertentangan dengan ajaran Islam. Namun, pada saat itu, perbudakan telah menjadi ‘*umum al-balwa* (*public affliction*) dalam masyarakat di berbagai belahan dunia, sehingga tidak mungkin untuk dilarang secara langsung dan radikal. Oleh karenanya al-Qur’ān berupaya meringankan beban para budak, dan membuka jalan untuk pembebasan budak, sambil menunggu waktu yang tepat dan maslahat untuk menghapuskannya secara total, seraya mempertimbang efek negatif dari penghapusan ini. Abduh menegaskan bahwa “*maslahah*” merupakan

²⁷⁴ Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakim al-Mashhūr bi Ismī Tafsīr al-Manār* (Kairo: Dar al-Manār, 1947), Vol. 5, 6.

²⁷⁵ Ibid Vol 4 350

argumen utama (*al-asjū*) dalam legislasi yang berkaitan dengan politik kepentingan publik, selama tidak menghalalkan yang haram, atau membatalkan kewajiban.²⁷⁶

‘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.²⁷⁷

Sementara Muhammad Izzat Darwazah, tatkala menafsiri surah al-Balad menjelaskan bahwa, dalam surah ini Allah mendorong kepada manusia untuk beriman, saling berpesan sabar dan menebar kasih sayang, serta perintah kebaikan-kebaikan lainnya. Kemudian ia menegaskan bahwa kebaikan-kebaikan tersebut mestinya dimulai dari kebaikan berupa memerdekakan budak.²⁷⁸

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 Mawdū>al-Raqiq wa Mawqif al-Qur'an Minhu wa Haththihī 'ala 'Itqihi*”.²⁷⁹ 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

²⁷⁶ Ibid. 5 9

²⁷⁷ Ibid. 10

²⁷⁸ Muhammad Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith* (Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-‘Arabiyya, 2000), Vol. 2, 253.

VOL. 2, 259.

berbagai wilayah, baik di masa Nabi maupun prakenabian. Perbudakan tidak hanya terjadi di masyarakat Arab saja. al-Qur'an banyak menyenggung tentang budak. Pada waktu itu budak sama seperti barang properti yang bisa dijualbelikan atau diberikan kepada siapa saja, bahkan dikomersialkan. Para majikan juga biasa meniduri budak-budak perempuan mereka tanpa ada akad apapun. Hanya saja, jika sang budak melahirkan anak dari majikannya, anak tersebut dihukumi sebagai orang merdeka. Sedangkan anak dari kedua orang tua yang berstatus budak tetap berstatus budak.²⁸⁰

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 membebaskan tawanan perang secara sukarela, atau dengan membayar tebusan, sebagaimana dalam surah Muha�nmad [47/95]:4. Hal ini karena pada masa itu, sumber utama perbudakan adalah peperangan.²⁸¹

Darwazah menambahkan bahwa, jika ada fakta mengenai riwayat-riwayat yang memperbolehkan memperbudak tawanan perang atau bahkan membunuh mereka, hal itu dilakukan oleh Nabi Muhammad dalam situasi dan kondisi tertentu dan terbatas, yang tidak bisa digeneralisir dan dijadikan justifikasi. Bentuk upaya lain dari Islam untuk memerdekaan budak adalah kebijakan mengenai, apabila budak perempuan melahirkan anak dari majikannya, maka anak

²⁸⁰ Ibid., 260.

²⁸¹ Ibid., 261.

tersebut berstatus merdeka setelah majikannya meninggal. Para sarjana hukum Islam menyebutnya dengan istilah “*ummu walad*”, berdasarkan hadis riwayat Ahñad dan Ibn Majah. Budak juga menjadi merdeka secara yuridis bila sang majikan menyatakan bahwa jika ia meninggal, budaknya akan menjadi orang merdeka. Budak yang seperti ini oleh para sarjana hukum Islam klasik disebut dengan istilah “*mudabbar*”.²⁸²

Darwazah kemudian menampilkan sejumlah riwayat hadis mengenai anjuran dan perintah Nabi untuk memerdekaan 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.²⁸³

Menutup catatannya tentang tradisi perbudakan, Darwazah menegaskan bahwa, kampanye yang dilakukan al-Qur'an dalam menghapus perbudakan melalui ayat yang turun lebih awal, disertai narasi yang tegas dan kuat, menunjukkan secara nyata bahwa menghapus perbudakan, yang pada masa itu merupakan fakta dan realitas sosial, merupakan salah satu misi utama al-Qur'an. Ini adalah bagian kecil dari misi besar al-Qur'an dalam menegakkan kebenaran (*al-haqqa*) keadilan (*al-'adl*), menebarkan kebaikan (*al-khayr*), perbaikan moralitas sosial masyarakat, penyetaraan kemanusiaan, serta menentang keswenangan-

282 Ibid

²⁸³ Ibid.

wenangan. Perjuangan atas misi-misi besar inilah yang menjadi ciri dari ayat-ayat al-Qur'an yang turun lebih awal.²⁸⁴

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-yamia*). Menurutnya, ia perlu memberikan catatan mengenai kebolehan majikan melakukan “*iftirash*” dengan budak perempuannya (*milk al-yamia*) 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 Makkiyah maupun Madaniyah yang turun kemudian.²⁸⁵

Memang benar bahwa, majikan boleh melakukan “*iftirash*” dengan budak perempuannya tanpa ada ikatan atau akad. Namun sebagaimana telah dijelaskan bahwa, perbudakan kala itu merupakan fakta dan fenomena sosial yang telah terlembagakan di masyarakat Arab maupun belahan dunia lain sebelum Islam datang. Oleh karenanya, kebolehan melakukan “*iftirash*” dengan budak perempuan sebagaimana disinggung dalam al-Qur’ān, merupakan bentuk penyesuaian terhadap realitas dan konteks yang terbatas pada waktu itu saja. Realitas sosial dan konteks saat itu memang memandang bahwa, tindakan tersebut tidak dianggap sebagai sesuatu yang keji (*la fahsha fihi*). Kebolehan ini dalam

284 Ibid. 264

²⁸⁵ Ibid., 204.

konteks saat itu juga merupakan bentuk keringanan (*al-takhfiṣ*) dan kemudahan yang diberikan oleh al-Qur'an kepada kaum muslimin kala itu.²⁸⁶

Darwazah menyayangkan 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 Muhammadiyah [47/95]:

286 Ibid

²⁸⁷ Ibid. 307

yang bisa diperbudak hanya mereka yang tidak membayar tebusan, atau mereka yang tidak diberi grasi oleh pemimpin umat Islam (*Amir al-Mu'minin*).²⁸⁸

Berangkat dari ketentuan ini, melakukan “*iftirash*” atas perempuan dengan berdasarkan pada konsep “*milk al-yamiṣ*” 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 mengapuskan perbudakan, sebenarnya, hal demikian itu sesuai dengan misi dan tujuan al-Qur’ān sejak awal risalah.²⁸⁹ 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.²⁹⁰

Sementara itu, Fazlur Rahman menyatakan bahwa, al-Qur'an melakukan reformasi sosial untuk memperkuat lapisan masyarakat yang lemah, yaitu kaum miskin, anak yatim, kaum perempuan, kaum budak, dan kalangan yang terjerat utang. Menurutnya, dalam upaya reformasi itu, harus dibedakan antara penegakan hukum (*law enforcement*) dan semangat moral (*moral spirit*), karena dengan demikian, orientasi al-Qur'an yang sebenarnya bisa dipahami, sehingga mampu

288 Ibid

Ibid.
289 Ibid.

Ibid.

menjadi problem solving bagi masalah-masalah sosial yang rumit, seperti masalah pemberdayaan perempuan dan perbudakan.²⁹¹

Dalam ayat yang menyinggung poligami surah al-Nisa' [4]: 3 misalnya, menurut Rahman, kebolehan poligami berada dalam ranah hukum, tetapi kebolehan tersebut mengandung "idealisme moral yang mendorong masyarakat bergerak ke arah monogami", karena mustahil menghapus poligami secara hukum hanya dengan sekali langkah. Hal yang sama adalah menyangkut fenomena perbudakan. al-Qur'an secara legal menerima institusi perbudakan, karena mustahil menghapusnya hanya dengan sekali langkah. Namun al-Qur'an mendorong pembebasan budak dalam banyak ayat, misalnya, surah al-Balad [90]:13, al-Ma'idah [5]:89, al-Mujadilah [58]:3. Al-Qur'an juga memerintahkan umat Islam untuk membolehkan para budak menebus dirinya sendiri dengan tebusan sesuai kesepakatan, sebagaimana dalam surah al-Nur [24]:33. Namun, para ahli hukum Islam klasik menafsirkan seruan ini lebih sebagai "rekomendasi", bukan perintah.²⁹²

Rahman menambahkan bahwa, hal demikian tampaknya merupakan prosedur biasa dalam proses legislasi Qur’ani. Secara umum, setiap pernyataan hukum atau semi-hukum disertai *ratio-legis* yang menjelaskan mengapa suatu hukum diberlakukan. Untuk memahami *ratio-legis* secara utuh, pemahaman mengenai latar sosio-historis sangat diperlukan.²⁹³ *Ratio-legis* adalah substansi dari suatu perkara; sebuah proses legislasi aktual menjadi perwujudan dari *ratio*

²⁹¹ Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Ervan Nurtawab & Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 2017), 68.

²⁹² Ibid., 70.

293 *Ibid.*

sejauh ia bersesuaian dan bersetia dengan *ratio* tersebut; jika tidak demikian, hukum tersebut harus diganti. Apabila situasi berubah sedemikian sehingga hukum gagal merefleksikan *ratio-legis* tersebut, hukum harus diubah.²⁹⁴ Namun, menurut Rahman, para ahli fikih tradisional, meski mengakui adanya *ratio-legis*, secara umum mereka berhenti pada hukum yang tertulis dengan megusung prinsip bahwa “meskipun suatu hukum muncul dari suatu situasi khusus, aplikasinya berlaku umum”.²⁹⁵

Wahbah al-Zuhayli > tidak banyak memberikan komentar mengenai penafsiran ayat-ayat seputar budak, karena secara faktual 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 perburuan masih terjadi, sementara saat ini perburuan telah dihapuskan.”²⁹⁶

Sementara dalam bukunya yang lain, yaitu *Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, ia memberikan banyak ulasan terkait perbudakan. Menurutnya, Islam telah merintis penghapusan perbudakan secara bertahap (*bi al-tadarruj*), dengan meberlakukan kebijakan-kebijakan yang mengarah kepada menutup sumber perbudakan, yang salah satunya adalah peperangan. Di samping menutup sumber-sumber perbudakan, Islam juga membuka membuat berbagai kebijakan yang mengarah kepada pembebasan budak. Diawali dengan anjuran bahwa memerdekaan budak adalah salah satu media taqarrub kepada Allah, dan disusul

294 Ibid

Ibid.

²⁹⁶ Lihat dalam komentarnya terkait budak di surah al-Mu'minū [23]: 5-6, dalam Wahbah al-Zuhayli, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), Vol. 9, 332.

dengan kebijakan pembebasan budak sebagai tebusan dari berbagai pelanggaran dan tindak kriminal, seperti pembunuhan, melanggar sumpah, dan talak *zhar*. Islam juga membuat regulasi mengenai pemberian grasi kepada tawanan perang dengan bebas tanpa syarat atau dengan membayar tebusan. Islam juga mengkampanyekan agar budak diperlakukan dengan baik, termasuk memberi bagian dari harta zakat untuk membantu memerdekakan diri.²⁹⁷

Al-Zuh̄ayli > 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.²⁹⁸

Sementara Muhammad Shahjür menjelaskan bahwa risalah Muhammad telah menghentikan tradisi perbudakan yang merupakan warisan sejarah, dan menggantinya dengan konsep lain, yaitu “*milk al-yamīn*”. Menurut pandangannya,

²⁹⁷ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Vol.3 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1418 H),

359.

298 Ibid.

“*milk al-yamīn*” adalah relasi (*‘alaqah*) antar manusia yang didasarkan pada sebuah perjanjian (akad). Akad ini merupakan pengganti (*‘iwad*) dari relasi antara majikan dan budak dalam tradisi perbudakan yang telah lama terjadi.²⁹⁹

Dalam pandangan Shahjūr, pernikahan adalah sebuah perjanjian yang mencakup semua aspek dalam kehidupan. Namun, mengenai relasi antara laki-laki dan perempuan, menurut al-Qur'añ hanya berpusat pada dua hal: pertama, relasi yang berkaitan dengan kehidupan sosial dalam bingkai pernikahan (*al-zawa'j*), kedua, relasi yang berkenaan dengan hubungan seksual (*al-'alaqah al-jinsiyah*). Terkait dengan dua telah disinggung dalam al-Qur'añ surah al-Mu'minuñ [23/74]:

5-6.

وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (5) إِلَّا عَلَى أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكُتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مُؤْمِنِينَ (6)

“dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela.”³⁰⁰

Shahfūr kemudian mepertanyakan mengenai siapa yang dimaksud dengan “*malakat aymar*”, yang disitu dikatakan bahwa, tidak perlu menjaga kemaluan atas mereka, sebagaimana kepada istri. Menampakkan aurat (*zīnah*) juga diperkenankan antara perempuan dan “*milk al-yamīn*”nya, sebagaimana dalam surah al-Nur [24/102]: 31.

وَلَا يُبَدِّيْنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبَعْوَلَتِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكُتْ أَيْمَانُهُنَّ (31)

“dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka,... atau budak- budak yang mereka miliki...”³⁰¹

²⁹⁹ Muhammad Shahrur, *Nahiyah Usul Jadiyah li al-Fiqh al-Islami* >Asas Tashri> al-Ahwab al-Shahfiah (Beirut: Dar al-Saqi) 2018), 278.

³⁰⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Tajwid dan Terjemah* (Bandung: Penerbit Diponegoro, 2010), 342.

³⁰¹ Departemen Agama RI, *Al-Our'aq*, 353.

Shahfūr kemudian menjelaskan bahwa “*milk al-yamīn*” dalam tradisi Islam klasik dimaknai sebagai budak “*al-riqq*”. Hal ini, menurutnya, karena memang perbudakan telah terlembagakan sejak berabad-abad lalu. Istilah “*milk al-yamīn*” ini diperkenalkan pertama kali oleh al-Qur’ān, karena istilah ini tidak dikenal dalam tradisi Arab. Selain memakai istilah “*milk al-yamīn*”, al-Qur’ān juga memakai istilah “*raqabah*” untuk menyebut budak.³⁰² 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*.³⁰³

Menurut Shahfuz 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

³⁰² Muhammad Shahrur, *Nahw Usul*, 286.

³⁰³ *Ibid.*, 287.

mulai berhenti menjelang era modern, yakni pada tahun 1863, melalui kampanye yang dilakukan oleh Abraham Lincoln.³⁰⁴

Konsep pengganti yang dimaksudkan oleh Shahfūr adalah “*milk al-yamin*”. Menurutnya, kata “*yamin*” dalam ayat ini bermakna sumpah (*al-qasam*), berdasarkan pada surah al-Baqarah [2/87]: 225. Dengan demikian “*milk al-yamin*” dalam pandangan Shahrūr adalah, “akad perjanjian kesepakatan atas suatu hal”. Ia kemudian merujuk kepada surah al-Nisā’ [4/92]: 33. Ia memahami ayat ini sebagai sebuah legislasi Qur’āniyah yang menghapus tradisi perbudakan – yang notabene berdasarkan paksaan – dan menggantinya dengan akad berdasarkan pada suka rela (*al-taradīq*). Menurutnya, term akad yang ada pada ayat ke-33 surah al-Nisā’ ini mengafirmasi terhadap ketentuan yang ada dalam perbudakan, yaitu 1) perjanjian kerja (al-Nahāf [16/70]: 71), 2) pembantu rumah tangga (al-Nur [24/102]: 85), dan 3) hubungan seksual (al-Mu’minūn [23/74]: 56).³⁰⁵ Shahfūr memahami ayat ke-5-6 surah al-Mu’minūn ini bahwa, “tidak dilarangnya menjaga kemaluan (*hifz* { *al-farj* })” menunjukkan kebolehan hubungan seksual (‘alaqah *jinsiyah*).³⁰⁶

Untuk menguatkan argumentasi yang dibangunnya, Shahfuri kemudian mengutip beberapa ayat tentang “*milk al-yamia*”, seperti surah al-Nisa’ [4/92]:3 dan 25, serta al-Nur [24/102]:33. Ayat-ayat ini, menurutnya membolehkan melakukan akad “*milk al-yamia*” terhadap perempuan yang secara usia memenuhi persyaratan (baligh), dengan catatan tidak boleh memaksa perempuan tersebut

304 Ibid

305 *Ibid.* 288

306 *Ibid.*

untuk melakukan zina, serta harus disertai persetujuan komunitas yang ada di wilayahnya.³⁰⁷

Terkait frasa “*fa mastamta tum bihi....*”, Shahfūr mengatakan bahwa ketika telah terjadi kesepakatan “*milk al-yamīn*” antara laki-laki dengan seorang perempuan merdeka, baligh, berakal, secara sukarela tanpa ada unsur pemaksaan. Kedua belah pihak wajib menyepakati upah (*al-ajr*) yang akan diberikan kepada si perempuan. Namun, menurut Shahfūr, upah dalam akad “*milk al-yamīn*” ini bukanlah mahar atau mas kawin (*al-saqdaq*) sebagaimana dalam akad pernikahan pada umumnya. Akan tetapi upah di sini merupakan hak komersil seorang perempuan yang telah melakukan akad “*milk al-yamīn*” dengan seorang laki-laki atas dasar sukarela, dan merupakan syarat sahnya akad. Menurut Shahfūr, model akad seperti ini sama dengan konsep “*zaważ-al-misyar*” yang ada di Saudi Arabia. Konsep upah dalam akad ini, menurutnya, berdasarkan pemahaman pada frasa “*fa’tubunna ujuwahunna faridah*”.³⁰⁸

Kemudian, Shahfūr melakukan penafsiran atas surah al-Nisa' [4/92]:23-24, yang berbicara mengenai perempuan-perempuan yang haram dinikahi. Menurut pemahamannya, ayat ini menjelaskan bahwa perempuan yang telah diceraikan, statusnya menjadi haram atas mantan suaminya. Namun hal ini tidak berlaku pada akad "*milk al-yamīn*", sehingga ketika akad ini telah rusak (*faskh*), halal bagi keduanya melakukan akad lagi yang baru.³⁰⁹ Sementara itu, ayat dalam surah al-Ahzab [33/90]:50, mengenai perempuan-perempuan yang dihalalkan bagi

³⁰⁷ *Ibid.*, 289.

³⁰⁸ Ibid., 289-290.

³⁰⁹ Ibid., 289-.

Nabi Muhammad saw., Shahruq mengatakan bahwa itu merupakan bentuk pengecualian khusus dari Allah bagi Nabi. Hal ini, menurutnya, sesuai dengan kondisi sosial dan aktual yang terjadi dalam masa pra-kenabian. Ia menyebutnya sebagai bagian dari “*sunnah al-awwalin*” dengan berdasarkan pada surah al-Ahzab [33/90]: 38. Shahruq juga mengatakan bahwa Nabi diperbolehkan memiliki “*milk al-yamia*”, dengan berdasarkan pada surah al-Ahzab [33/90]:52. Hal ini juga merupakan bentuk penyesuaian terhadap kondisi sosial di masa Nabi.³¹⁰

Shahfūr juga menjelaskan bahwa, dalam tradisi fikih klasik, makna “*milk al-yamīn*” disepakati sebagai budak. Budak-budak ini kebanyakan diperoleh dari perang 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-yamīn*” telah usai, dan tidak boleh dipraktikkan lagi. Namun beberapa kelompok ekstrimis-radikal 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-mahñudah*), padahal, menurut Shahfūr, zaman budak terlah berhenti pada masa kenabian. Sebagai kompensasinya, Islam membuat konsep “*milk al-yamīn*”, 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

310 *Ibid.* 291.

seksual. Shahjuri menegaskan bahwa syariat ini tetap diberlakukan bagi manusia demi menjaga undang-undang kebebasan, dan menghormati hak kedua belah pihak.³¹¹

Shahfūr juga memberikan catatan, bahwa praktik “*milk al-yamīn*” merupakan akad yang bersifat darurat. Bahwa akad “*milk al-yamīn*” bisa dilakukan oleh laki-laki maupun perempuan yang berstatus singel. Kesimpulan ini, berdasarkan pemahamannya pada surah al-Mu’minūn [23/74]: 1-6.³¹²

Hubungan atas dasar “*milk al-yamīn*” tidak masuk dalam bagian harta waris. Oleh karenya, kedua belah pihak tidak memiliki hak waris antara satu dengan yang lain segaimana terjadi dalam pernikahan. Jika kedua belah pihak sepakat tentang hak waris ini, maka diperkenankan.³¹³

Shahfūr menambahkan bahwa, setiap yang haram harus ditolak, namun tidak semuanya yang halal bisa diterima. Akad “*milk al-yamīn*”, terutama yang berkaitan dengan relasi seksual, harus tunduk pada undang-undang dan tradisi yang berlaku dalam komunitasnya. Hal ini ia pahami dari frasa “*bi idhni ahlininna*”. Sebuah komunitas bisa saja menolak pandangan dan praktik ini atau menerimanya. Shahfūr kemudian menyontohkan beberapa praktik yang mirip dengan ini di berbagai negara, misalnya, tradisi “tinggal serumah” (*al-musākahah*) 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. Seperti

311 *Ibid.* 291

³¹² Ibid., 291.

³¹³ Ibid.

yang terjadi di Tunisia, yang melarang poligami. Hal ini sebagaimana kebijakan ‘Umar b. al-Khattab³¹⁴, sebagai khalifah waktu itu, yang melarang kawin mutah, karena memandang bahwa kebutuhan ini sudah tidak masuk dalam kategori darurat, sebagaimana pada masa awal Islam.³¹⁴

Sementara itu, M. Quraish Shihab tatkala menafsiri surah al-Mu'minu³¹⁵ ayat 6, menjelaskan mengenai makna “ma>malakat aymat” dalam ayat ini. Menurutnya, kata “ma>malakat aymatuhun” 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 berkembanganya 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.³¹⁵

314 *Ibid.*

³¹⁵ 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.³¹⁶

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.³¹⁷

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

³¹⁶ Ibid., 157.

317 Ibid.

Islam hanya merestui adanya perbudakan melalui perang, itu pun jika peperdangan tersebut adalah perang agama dan musuh menjadikan tawanan kaum muslim sebagai budak. Sementara para pekerja wanita itu adalah orang-orang merdeka kendati mereka miskin dan butuh pekerjaan.³¹⁸

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 mereka 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.³¹⁹

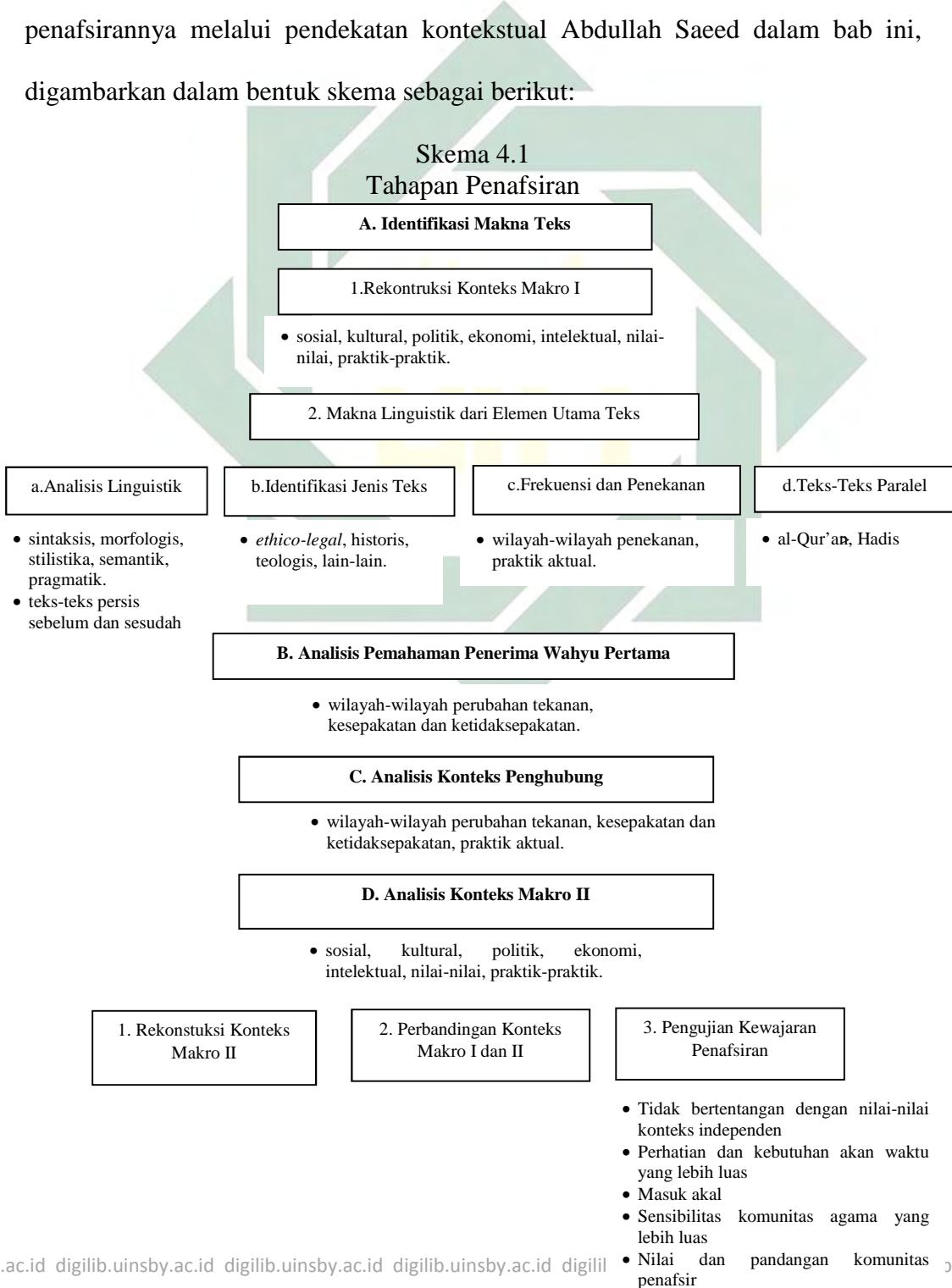
³¹⁸ Ibid., 158.

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.¹

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.

¹ 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, Eufrat 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.²

Ahli falak dan geografi Yunani bernama Ptolemy, yang hidup pada abad kedua Masehi, sebagaimana dikutip oleh Jawad ‘Ali menulis bahwa Makkah sudah dikenal sejak abad kedua Masehi. Ptolemy menjelaskan bahwa ada sebuah kota bernama *Macoraba*. Kota ini, menurut kesimpulan Jawad, 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 *tagrib* yang bermakna dekat.³ 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'an, yakni kata *bakkah*, yang kemudian menjadi Makkah. Dua istilah ini merujuk kepada satu tempat, yaitu *bayt al-haram*. Kedua istilah ini hanya dibedakan oleh huruf pertama, antara “*ba*” pada istilah Bakkah, dan “*mim*” pada

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

³ Jawād ‘Ali, *al-Mufassal fi-Tarīkh al-‘Arab Qabla al-Islām*, Vol.1 (Baghdad: Universitas Baghdad, 1993), 140.

istilah Makkah.⁴ Sementara Madinah, secara geografis terletak sekitar 300 mil dari Makkah. Madinah merupakan wilayah yang subur, berbagai jenis tumbuhan dan buah-buahan dapat ditemukan di sana. Lokasinya dahulu sangat strategis karena di sanalah jalur perdagangan antara selatan dan utara, juga Makkah dan Sham.⁵

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 allaqat*”, dalam arti sesuatu yang sangat istimewa.⁶ 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.

Jazirah Arabia terdiri dari lima bagian, yaitu: 1) Hjaz, yakni daerah yang membentang antara Aylah ('Aqabah) sampai ke Yaman. 2) Yaman, yaitu wilayah

⁴ Mūhammad b. ‘Alwi b. al-‘Abbas al-Malīki, *Fi Rihlah al-Bayt al-Hāram* (Makkah: Maktabah al-Malīk Fahd al-Wataniyah, 2000), 154–156.

⁵ M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad*, 55.

⁶ Ibid., 56-57.

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

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

⁷ M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad*, 52.

mendorong terjadinya perang dan persaingan antar suku.⁸ Air adalah sumber kehidupan terpenting bagi masyarakat Jazirah Arabia. Di mana ada sumber air yang cukup, di situ pasti ditemukan banyak penduduk tinggal. Fenomena seperti ini menjadikan mereka menetap di satu tempat selama persedian air masih dianggap cukup, dan segera pindah ke tempat lain saat kering. Karenanya, bisa dikatakan bahwa kehidupan mereka “keras”.⁹

1) Gambaran Umum Jazirah Arabia Pra-Kenabian

Secara genealogis, masyarakat Arab terbagi menjadi dua bagian: Arab Qahfaniyyah yang tinggal di Yaman, dan Arab ‘Adnaniyah yang tinggal di Hijaz. Karena adanya dimanika sejarah, Arab Qahfaniyyah hijrah ke Hijaz, sebagian tinggal di Makkah, yakni kabilah Khazra’ah dan sebagian besar tinggal di Yathrib yang tergabung dalam suku Khazraj dan Aws. Sementara Arab ‘Adnaniyah pada umumnya tinggal di Makkah.¹⁰

Secara sosio-politik, masyarakat Arab terbagi menjadi dua kelompok utama: Arab ‘Arībah (merujuk kepada ‘Arab Qahfāniyah) dan Arab Mustaribah (merujuk kepada Arab ‘Adnāniyah). Arab ‘Adnāniyah merupakan Arab asli, sedangkan Arab Qahfāniyah merupakan level kedua. Arab kedua ini dibawa Nabi Ibrahim dan Nabi Isma’īl sebagai pendatang di Makkah, yang kemudian menjadi mayoritas di sana.¹¹ Nabi Ibrahim dan Isma’īl mendirikan Kabbah sembari berdoa agar ia menjadi tempat beribadah bagi umat manusia. Setelah besar, Ismail menikah dengan perempuan Bani Jurhām yang lebih dulu menetap di sana,

⁸ Ibid

⁹ Ibid.

¹⁰ Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *al-Khilafah al-Islamiyah* (Beirut: al-Intishar al-'Arabi, 2004), 70.

¹¹ Ibid., 69-77.

disebut dengan Arab Asli atau ‘Arībah. Dari pernikahannya ini, Ismail dikaruniai anak bernama ‘Adnān, dan dari ‘Adnān ini lahir anak-anak keturunannya yang kemudian dikenal dengan ‘Adnāniyah. ‘Adnān b. Ismail ini kemudian memiliki banyak keturunan, yang terkenal adalah Ma’idu b. ‘Adnān. Darinya lahir Mudār, dan dari Mudār lahir Fihr b. Ma’ik. Anak-anak Fihr b. Ma’ik b. Mudār dikenal dengan nama Quraysh, sehingga kelak keturunan ini dikenal dengan sebutan kabilah Quraysh. Masyarakat Arab semuanya mengaku sebagai Quraysh karena nasab ini dianggap mulia, bahasanya fasih, pemberani, suka memberi sedekah, dan berakhhlak baik.¹²

Tatkala bani Jurhum dikalahkan oleh bani Khazā'ah, secara otomatis, kota Makkah yang sebelumnya dikuasai oleh bani Jurhum berubah menjadi wilayah kekuasaan bani Khazā'ah. Setelah itu, pindah ke Qusṭay b. Kilab – salah satu anak Fihrah –, sehingga Makkah berada di bawah kekuasaan kabilah Quraysh, yang dipimpin oleh Qusṭay. Kemudian, Qusṭay memiliki beberapa anak, yakni ‘Abd al-Dar, ‘Abd Manaf, dan ‘Abd al-Azīz. Dari tiga ini yang paling terkenal adalah ‘Abd Manaf yang lahir tahun 467 M. ‘Abd Manaf memiliki beberapa anak, yaitu ‘Abd. al-Shām, Nawfal, Hashim dan Mutallib. Hashim merupakan anak yang paling terkenal, dan mempunyai anak bernama ‘Abd al-Mutallib. ‘Abd. al-Mutallib kemudian memiliki sepuluh anak laki-laki dan enam anak perempuan, yaitu ‘Abbas, Hāmzah, ‘Abd. Allāh, Abu-Talib, Zubayr, al-Hārith, Hājalan, al-

¹² Abu al-Hāsan ‘Alī al-Nadwī, *al-Sirah al-Nabawiyah* (Jeddah: Dar al-Shuruq, 1989), 72–74.

Muqawwam, Dīrar, Abu'Lahab, Wasfiyah, Ummu Hākim al-Baydā', 'Atikah, Umaymah, Arwa, dan Barrah.¹³

Qusṣay 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.¹⁴ 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-idha'*, dan *al-hukumah*. Kegiatan-kegiatan ini berpusat di rumah Qusṣay yang kemudian dikenal dengan Dar al-Nadwah. Dar al-Nadwah ini merupakan tempat sentral berkumpulnya para pembesar Quraysh untuk mendiskusikan perbagai 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.¹⁵

Setelah Qusayy meninggal, suku Quraysh terpecah menjadi dua kubu yang dominan: bani Hashim dan bani Umayyah, sementara suku-suku lainnya menjadi kelompok-kelompok kecil.¹⁶ Karena antara dua suku besar ini tidak ada yang dominan untuk mengatur Makkah sebagaimana masa Qusayy dan Amr b. Lu'ay, kekuasaan Quraysh dibagi-bagikan kepada suku-suku lainnya. *Hijabah* (pemegang kunci Kakbah) diberikan kepada bani 'Abd. al-Dar, dan berakhir pada

¹³ Ibn Hisham, *Sirah al-Nabawiyah*, Vol. 1 (Lubnan: al-Maktabah al-Asfiyah, 2003), 84-85.; Muhammad Husayn Haykal, *Hikayat Muhmmad*, 99.; Muhmmad Sa'id al-Ashmawi, *al-Khilafah al-Islamiyah*, 71-74.; Montgomery Watt, *Muhmmad fi Makkah* (Maroko: Dar-al-Bayan al-Nahjiah al-Jadid, 2014), 18-24.

¹⁴ Ibn Hisham, *Sirah al-Nabawiyyah*, Vol. 1, 94-100.

¹⁵ Abu al-Hāsan ‘Alī al-Nadwī, *al-Sirah al-Nabawiyah*, 85–86.

¹⁶ Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *al-Khilafah al-Islamiyah*, 71.

masa Nabi dan Uthman b. Tâlib¹⁶ *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-Dar¹⁷, *liwa*¹⁸ 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 Makhduh¹⁹ seperti Khalid b. al-Walid, *al-sifarah* (juru damai konflik antar suku) diberikan kepada bani ‘Adi²⁰ seperti ‘Umar b. al-Khattab²¹. *al-isar*²² wa *al-idhla*²³ diberikan kepada bani Jamh²⁴ dan *al-hikmah* diberikan kepada bani Sabir²⁵. Pembagian ini mempertimbangkan beberapa hal, antara lain adanya figur yang dianggap sebagai orang yang disegani kala itu. Sebagaimana masa Amr b. Luhay dari kabilah Khazârah yang dalam sejarah dikenal sebagai orang pertama yang membawa patung ke Kakkah dan mengubah agama Ismail dan Ibrahim di sana, dari agama tauhid ke penyembah berhala.¹⁷

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.¹⁸

¹⁷ Ibid., 71-74.

¹⁸ 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 Habbashah, 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.¹⁹

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.²⁰

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.

19 Ibid.

²⁰ Ibid., 64.

al-Mut'lib, 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 Mut'lib dengan penguasa Persia dan penguasa Hifmyar di Yaman.²¹

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.²²

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 mengeksplorasi hak-hak anak yatim dan para janda, menyerap warisan mereka ke dalam kekayaan mereka sendiri dan tidak merawat

²¹ Ibid., 65.

²² Ibid., 67-68.

anggota-anggota suku yang lebih miskin dan lemah sebagaimana etos kerja lama mengharuskan mereka. Dalam konteks inilah sesungguhnya Muhammad lahir.²³

Secara umum, di dalam masyarakat Arab, stratifikasi atau kelas sosial mereka terdiri dari tiga tingkatan: 1)Putra putri yang memiliki persamaan darah dan keturunan, 2) *Al-Mawali*, yaitu orang-orang Arab yang merdeka dan bergabung dengan suku lain karena adanya perjanjian, atau kebertetangan atau yang tadinya menjadi budak, lalu memperoleh kemerdekaan, 3) Hamba sahaya, yaitu budak yang diperoleh melalui tawanan perang atau yang diperjualbelikan. Secara umum, mereka ini hidup dalam kesulitan dan penderitaan.²⁴

Masyarakat Makkah saat itu sedang digerogoti oleh disparitas sosial dan ekonomi yang akut, kebusukan moral dan kebrobrokan agama. Kekerasan adalah hukum di mana suku-suku yang kuat menakhlukkan dan memperbudak suku-suku yang lemah. Anak-anak yatim kelaparan, janda-janda, para budak, dan orang-orang buangan berkumpul di kota-kota seperti Makkah dan dieksplorasi oleh para lintah darat kaya, bangsawan, dan pedagang. Para agamawan menyalahafsirkan kitab-kitab suci dan menerapkannya kepada kaum miskin serta membiarkan orang-orang kaya dan berkuasa melakukan suap.

Kondisi masyarakat Arab jahiliah sangat menyedihkan. Mereka diperlakukan seperti barang bergerak, bahkan seperti kambing dan domba, dan karenanya dianggap sebagai harta milik para pemuka suku. Perempuan dan anak-anak tidak dapat berperang di dalam peperangan antar suku, dan karenanya mereka tidak berhak atas harta rampasan perang. Para pedagang yang kaya, para

²³ Martin Lings, *Muhammad*, 44-46.; Abu Khalil, *Atlas Sirah*, 38-43.

²⁴ M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad*, 59.

pemilik budak, dan tuan-tuan tanah sangat bangga akan kekayaan dan harta benda miliknya.²⁵

Dari sini terbaca bahwa, dalam masyarakat Arab jahiliah terdapat kebobrokan moral dan akhlak, itulah mengapa Nabi dalam salah satu hadisnya bersabda: “Aku tidak diutus kecuali untuk menyempurnakan akhlak”. Salah satu informasi umum mengenai keburukan akhlak masyarakat jahiliah adalah uraian Ja‘far b. Abi Tâlib di hadapan Negus ketika rombongan kaum musyrik Makkah datang untuk menuntut agar Negus mengembalikan kaum Musli yang hijrah ke sana. Ja‘far berkata: “Wahai, Raja. Kami tadinya adalah satu kaum yang bersikap picik (jahiliah), Kami menyembah berhala, memakan bangkai, melakukan kekejilan, memutus hubungan silaturahim, bersikap buruk pada tetangga, yang kuat dari kami menerkam yang lemah.”²⁶

Sisi lain dari kehidupan sosial masyarakat Arab pra-kenabian adalah bahwa, pada umumnya, baik di Makkah maupun di Madinah, mereka terbagi menjadi dua peradaban, yakni masyarakat perkotaan, dan masyarakat primitif (*baduwi*)²⁷ sehingga unsur-unsur kehidupan sosial dan tradisi yang ada di dalamnya juga berbeda-beda.²⁸ pada masa jahiliah, perempuan merupakan manusia kelas dua, menjadi pengikut bagi laki-laki dan di bawah kendali laki-laki. Mereka memperlakukan perempuan secara sewenang-wenang, misalnya, hak-haknya dalam perkawinan dan urusan ekonomi sama sekali tidak dihargai.

Pada masa pra Islam, perempuan yang ditinggal mati suaminya harus menunggu

²⁵ Ziaul Haq, *Revelation & Revolution in Islam*, terj. E. Setiyawati Al-Khattab, Wahyu dan Revolusi (Yogyakarta: LKis, 2000), 218-219.

²⁶ M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad*, 110-111.

²⁷ Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *al-Khilafah al-Islamiyah*, 94-112.

²⁸ Khalil 'Abd. al-Karim, *Judhur al-Tariikhiyah*, 35-40.

sepanjang tahun untuk menikah lagi, bahkan mereka bisa diwariskan kepada anak laki-laki saminya.

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 peremuannya 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 berduaan 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.²⁹

2) Gambaran Umum Jazirah Arabia Masa Pewahyuan

Al-Qur'an mempunyai hubungan logis dan faktual dengan kehidupan pribadi Nabi Muhammad. Jika al-Qur'an dibaca secara keseluruhan dan dikaitkan dengan sejarah kenabian Muhammad saw., sejak awal sampai berakhirnya sejarah kenabian, akan ditemukan hubungan logis dan faktual antara al-Qur'an dan masyarakat Arab yang hidup pada masa Muhammad saw. Keduanya saling menafsirkan. Di masing-masing unitnya yang terkecil maupun besar, al-Qur'an menggambarkan sikap Nabi Muhammad saw. terhadap masyarakat Arab dan non-

²⁹ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 158-164.

Arab, terhadap orang-orang musyrik dan Ahli Kitab, terhadap orang-orang Islam maupun munafik. Atau sebaliknya, sikap orang-orang kafir terhadap Nabi Muhammad dan umat Islam, sikap umat Islam kepada Nabi Muhammad saw., serta sikap umat Islam terhadap non-Islam dan sebagainya. Masing-masing gambaran itu saling berhubungan antara satu dengan yang lain, dan antara yang sebelum dan sesudahnya. Keserasian dan kesatuan ini akan di bisa ditangkap, jika al-Qur'an dibaca dan ditafsirkan secara kronologis, sesuai urutan turunnya.³⁰

Al-Qur'a 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'a juga terdapat pemberian kabar gembira dan kabar buruk, pemberian tamsil maupun *tashri*, petunjuk, peyesatan, kufur, iman, ihsan, dan lain sebagainya. *Khitib* terhadap mereka terkadang bersifat lembut dan terkadang bersifat keras. Di dalam al-Qur'a juga terdapat ayat-ayat yang memberikan kesempatan kepada umat non-Muslim untuk kembali ke jalan yang benar dengan cara bertaubat.³¹

Menurut Fazlur Rahman, al-Qur'an diturunkan kepada sebuah masyarakat Arab dengan ketimpangan sosial dan ekonomi. Kondisi ini memicu persaingan antar suku dan konflik sosial. Dari sudut pandang ekonomi, Makkah - tempat al-Qur'an pertama kali diterjemahkan - semula merupakan sebuah kota komersial yang sejahtera, namun memiliki dunia bawah tanah yang mengeksplorasi kelompok

³⁰ Muhammad Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith*, 142-144.

³¹ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 85-86.

lemah. Eksloitasi ini khususnya terhadap anak perempuan, yatim piatu, kaum perempuan, dan para budak.³²

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 sitalah wahyu pertama kali diturunkan. Tonggak awal dari ajaran Islam dikumandangkan dari kota ini.³³

Secara sosio-ekonomi, kekuasaan dankekayaan 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}afir* 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.

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

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

Mereka tidak memperhatikan orang-orang lemah, miskin, dan para budak, justru melakukan eksploitasi secara tidak wajar terhadap mereka.³⁴ Oleh karenanya, ayat-ayat tentang perbudakan yang pertama-tama turun adalah anjuran untuk memerdekan budak serta perintah untuk berbuat baik kepada mereka.

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.³⁵

Komunitas Kristen, Yahudi, dan pagan menyebar di Arab. Komunitas Kristen sebagian besar tinggal di Arab utara, Abissinia, dan sebagian Arab selatan. Umat Yahudi tinggal di Yaman, Madinah, dan Khaybar. Makkah sendiri banyak didiami oleh masyarakat pagan dan mereka adalah penyembah berhala, yang diletakkan di sekitar Kabbah. Hanya sebagian kecil dari mereka yang tidak menyembah berhala. Mereka percaya kepada satu Tuhan. Bahkan di Madinah, sebagian masyarakat non-Yahudi di sana, seperti Aws dan Khazraj, adalah masyarakat pagan. Pengaruh Yahudi di Madinah diperkuat melalui pernikahan, hidup bertetangga, adopsi, dan pindah agama. Selain perbedaan tradisi agama, ada interaksi kuat antara penduduk Hijaz dengan penduduk lain di semenanjung Arabia.

³⁴ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 79-80.

³⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, terj. Lien Iffah Naf'atu Fina & Ari Henri (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2015), 233.

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

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.³⁸

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 (*fakhshas*), Islam juga menolaknya. Termasuk gaya hidup boros, kikir, mengkhianati kepercayaan, kemunafikan,

³⁶ Ibid., 234.

³⁷ Ibid.

38 Ibid.

persangkaan, kesombongan, membual, menjelek-jelekkan atau menghina sesama, fitnah, pembunuhan, perzinahan, kecurangan dalam perdagangan, riba, menimbun harta dan berjudi. Untuk memerintahkan umat Islam agar menolak sikap hidup di atas, al-Qur'an menghadirkan gambaran mengenai apa yang terjadi dalam masyarakat pada saat itu. Selain itu, al-Qur'an juga menerima jenis makanan mereka, dengan pengecualian atas *khamr* (minuman keras), dan daging babi.³⁹

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. Hârithah, 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 berkurban 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 (*tawhid*) merupakan konsep besar dan mendasar yang menolak semua sikap hidup negatif di atas.⁴⁰

Beberapa aspek yang menjadi wilayah yang disinggung oleh al-Qur'an adalah berkaitan dengan gender dan kelas sosial. Dua hal ini telah menjadi bagian dari masyarakat. Banyak narasi dalam al-Qur'an yang menunjukkan bahwa

³⁹ Ibid., 234-235.

⁴⁰ Ibid., 235-236.

budaya pada masa itu menilai perempuan lebih rendah dari laki-laki. Meskipun menolak beberapa perwujudan anggapan terhadap perempuan di atas, al-Qur'an tetap menerima beberapa sikap yang memang tidak bisa semudah itu dihilangkan dari praktik kehidupan mereka sehari-hari, akibat kuatnya akar sikap ini dalam kehidupan sosial budaya mereka.⁴¹ Al-Qur'an misalnya, mencela orang yang tidak mau menerima bayi perempuan, dan melarang membunuh bayi perempuan hidup-hidup sebagaimana kebiasaan mereka. Ada juga pendapat yang mengatakan bahwa dalam beberapa hal, dari sudut pandang al-Qur'an, perempuan tidak memiliki kedudukan yang sama dengan laki-laki. Misalnya, dalam beberapa kasus, bukti dari dua perempuan dianggap setara dengan bukti satu laki-laki. Laki-laki memiliki otoritas dan menjadi wali atas perempuan. Terlepas dari hal ini, al-Qur'an memang tidak menyediakan jawaban yang pasti; pesan yang disampaikan jelas menunjukkan bahwa perempuan di Hijaz menanggung penderitaan yang lebih berat daripada laki-laki dan status mereka dianggap rendah.⁴² Namun demikian, al-Qur'an tidak mentolerir diskriminasi yang terang-terangan atas perempuan; yang dijadikan dasar adalah keadilan. Al-Qur'an telah memberikan sumbangan besar dalam mengurangi penderitaan perempuan dan melindungi kepentingan mereka, sebagaimana yang al-Qur'an lakukan untuk mengurangi penderitaan dan melindungi golongan yang lemah dan kurang beruntung di Hijaz, seperti para budak dan kaum miskin.⁴³

⁴¹ Ibid., 236.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., 237.

Menurut Fazlur Rahman, tujuan al-Qur'an akan sebuah tata masyarakat yang berakhlek 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 salng 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.⁴⁴

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

⁴⁴ 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.⁴⁵

2. Makna Linguistik dari Elemen Utama Teks

Sebuah aspek kunci penafsiran adalah membangun pemahaman akan fitur-fitur sintaksis (*nahy*), morfologis (*ṣarf*), 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.⁴⁶

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&idhf*), urutan penyebutan (awal/akhir) sinonim penuh/sebagian, penggunaan kata kerja berwaktu (lampaui/kini/mendatang), pilihan bentuk tunggal/jamak, istilah maskulin/feminim, atau penggunaan kata kerja aktif/pasif.⁴⁷ Semuanya ini berpengaruh pada cara teks tersebut ditafsirkan. Seorang peneliti teks al-Qur'a berkutat dengan kata-kata

⁴⁵ Ibid., 68.

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

⁴⁷ Ibid., 170-171.

tertentu, ia akan mengembangkan pemahaman bagaimana kata-kata itu digunakan pada masa itu, ketimbang bagaimana kata-kata itu dipahami pada masa sekarang.⁴⁸

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.

a. Analisis Linguistik-Sastrawi

1) Analisis Linguistik Ayat-ayat Perbudakan Makkiyah

Term pertama yang digunakan oleh al-Qur'an untuk menyebut budak adalah "raqabah", yang secara leksikal bermakna "leher yang terbelenggu". Ayat sebelumnya menyebutkan term "al-'aqabah", yang oleh para mufasir dimaknai sebagai "suatu kesulitan yang berat". Sedangkan pada ayat setelahnya, al-Qur'an menyebut beberapa hal yang berhubungan dengan kesalihan sosial, seperti memberi makan di waktu paceklik kepada anak yatim, atau orang yang sangat miskin.

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

48 Ibid., 171.

dengan “memisahkan dual hal yang melekat”. Term “*raqabah*” yang dipakai oleh al-Qur’ān tampaknya juga berkaitan dengan realitas masyarakat Arab yang biasa mengikat leher dan tangan para budak yang mereka miliki. Begitu beratnya melepaskan budak dari tradisi Arab, hingga al-Qur’ān memakai istilah “*al-‘aqabah*”. Namun demikian, bagaimanapun juga perbudakan juga harus mulai dihapuskan, dan al-Qur’ān sudah memulainya melalui ayat ini.

Apa yang disampaikan oleh al-Qurtubi terkait aspek sintaksis ayat ini juga menarik. Ia mengatakan bahwa partikel “*la*” pada ayat ini bermakna “*lam*”, yang secara sastrawi, menunjukkan makna *istifham inkari*. Secara fungsional, *istifham inkari* adalah idiom yang dipakai untuk mempertanyakan sesuatu. Dalam konteks ayat ini, sesuatu yang dipertanyakan adalah mengenai pemerdekakan 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 "*mā malakat aymān*". 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-Nahâ' 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 aymat*”. 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 pemerdekaan 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 "ma'alikat 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 'aqil*) -

merupakan simbol bahwa, 1) budak secara sosial dianggap sama dengan benda, dan 2) tingkat intelektualitasnya rendah.

Ayat budak terakhir (ke-6), periode Makkah, yakni surah al-Rum juga masih menggunakan term “*milk al-yamīn*”, dan kembali menggunakan stilistika berbentuk *mathal* sebagaimana pada ayat kedua dan ketiga. Uniknya, pesan inti dari tiga ayat ini sama, yakni kritikan berbentuk sindiran (satire) atas perilaku kikir masyarakat Arab kala itu. Tiga ayat ini juga menggunakan kata kunci yang sama, yakni “*sawaṣ*” pada ayat kedua dan keenam, dan “*yastawuṣ*” pada ayat ketiga, yang bermakna “sama/persamaan”. Dari sini tampak bahwa pesan inti yang ingin diperjuangkan adalah kesetaraan status sosial-ekonomi dalam masyarakat. Penggunaan kata ganti orang kedua (*mukhatib*) berupa partikel “*kum*” pada “*maṣmalakat aymān*” dengan diawali partikel *istifhami* berupa “*hal*” juga bisa dipahami sebagai bentuk penekanan al-Qur'an. Dua partikel ini tidak digunakan pada dua ayat berbentuk *mathal* sebelumnya.

Dari beragam term yang digunakan dalam enam ayat budak periode Makkah ini, bisa disimpulkan bahwa, al-Qur'an menggunakan term sesuai dengan kondisi audiens serta penekanan pesan yang ingin disampaikan. Dari enam ayat ini, hanya ayat pertama yang menyinggung pemerdekaan budak, sementara lima ayat berikutnya lebih menekankan kepada kritik atas ketimpangan sosial dan ekonomi, yang disampaikan dalam bentuk *mathal* (sindiran). Hal ini bisa dimaklumi, mengingat kondisi internal umat Islam periode Makkah bisa dikatakan masih belum kuat, baik secara ekonomi, politik, maupun keagamaan. Perubahan-

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, memedekakan 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’ān. Penekanan ini perlu dilakukan mengingat isu pemerdekaan budak ini lama tidak disinggung oleh al-Qur’ān, 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’ān 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’ān 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’ān 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’ān. 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 mengaffirmasi 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 “*mā malakat yamiū*” 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-Ahżab [33/90]: 52, al-Nisa’ [4/92]: 3 dan 24.), semua menggunakan bentuk stilistika yang sama, yakni “*ma>malakat aymat*”.

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-yamia*”. 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-Ahzaab [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 “*iina*”. 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-Mâidah [5/112]: 89, dan terakhir al-Tawbah [9/113]: 60, semuanya fokus

penekananya pada tema yang sama, yakni legislasi mengenai upaya pembebasan budak. Dimulai dari perintah kepada majikan untuk menyetujui perjanjian bebas dari budak melalui akad *kitabah*. Pada ayat ini masih memakai term “*ma>malakah aymah*”. Sampai dengan tiga ayat terakhir, yakni tentang kafarat *z̄har*, kafarat sumpah, serta hak distribusi zakat, masing-masing memakai term “*raqabah*” dan “*al-riqab*”.

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa, dari semua ayat-ayat tentang budak baik makkiyah maupun madaniyah yang berjumlah 24, pemerdekaan budak merupakan isu utama yang ditekankan dengan jumlah tujuh ayat, menggunakan term “*raqabah*” dan “*riqab*” enam ayat, dan “*malakat aymar*” satu ayat. Disusul anjuran perlakuan baik terhadap budak, dengan beragam term sebanyak enam ayat. Kemudian mengenai legalitas menggauli budak sebanyak enam ayat, semuanya dengan term “*malakat aymar*”. Kemudian mengenai aurat tiga ayat, semua memakai term “*malakat aymar*”, dan terakhir tentang anjuran menikahi budak sebanyak dua ayat, masing-masing memakai term “*malakat aymar*” dan “*ibad*” serta “*ima*”. Berikut ini adalah tabel perubahan term budak dalam 24 ayat, berdasarkan kronologis *nuzuli* dan tema yang ditekankan:

Tabel 4.1.
Perubahan Term dan Penekanan Tema Ayat-Ayat Perbudakan

| No | Perubahan Term Budak | Tema Penekanan | Status Ayat |
|----|--------------------------|---------------------|-------------|
| 1 | <i>Raqabah</i> | Pemerdekaan | Makkiyah |
| 2 | <i>Malakat aymatuhum</i> | Perlakuan baik | Makkiyah |
| 3 | <i>Mamlukan</i> | Perlakuan baik | Makkiyah |
| 4 | <i>Malakat aymatuhum</i> | Legalitas menggauli | Makkiyah |
| 5 | <i>Malakat aymatuhun</i> | Legalitas menggauli | Makkiyah |
| 6 | <i>Malakat aymatukum</i> | Perlakuan baik | Makkiyah |
| 7 | <i>al-Riqab</i> | Pemerdekaan | Madaniyah |

| | | | |
|----|--------------------------|---------------------|-----------|
| 8 | <i>'abd</i> | Perlakuan baik | Madaniyah |
| 9 | <i>Amat, 'abd</i> | Perlakuan baik | Madaniyah |
| 10 | <i>Malakat yamin></i> | Legalitas menggauli | Madaniyah |
| 11 | <i>Malakat yamīn</i> | Legalitas menggauli | Madaniyah |
| 12 | <i>Malakat ayman</i> | Aurat budak | Madaniyah |
| 13 | <i>Malakat aymān</i> | Legalitas menggauli | Madaniyah |
| 14 | <i>Malakat aymān</i> | Legalitas menggauli | Madaniyah |
| 15 | <i>Malakat aymān</i> | Menikahi | Madaniyah |
| 16 | <i>Malakat aymān</i> | Perlakuan baik | Madaniyah |
| 17 | <i>Raqabah</i> | Pemerdekaan | Madaniyah |
| 18 | <i>Malakat aymān</i> | Aurat budak | Madaniyah |
| 19 | <i>'ibad, imās></i> | Menikahkan | Madaniyah |
| 20 | <i>Malakat aymān</i> | Pemerdekaan | Madaniyah |
| 21 | <i>Malakat aymān</i> | Aurat budak | Madaniyah |
| 22 | <i>Raqabah</i> | Pemerdekaan | Madaniyah |
| 23 | <i>Raqabah</i> | Pemerdekaan | Madaniyah |
| 24 | <i>al-Riqab</i> | Pemerdekaan | Madaniyah |

b. Identifikasi Jenis Teks

Jenis teks yang sedang diteliti akan mempengaruhi penafsiran. Peneliti bisa menentukan apakah teks yang sedang dibahas adalah sebuah teks historis (kisah tentang para Nabi atau kaum terdahulu, misalnya) atau teks *ethico-legal* (berkitan dengan perintah, larangan, instruksi atau nasihat), perumpamaan, atau teks yang berkait dengan hal-hal gaib (berkenaan dengan kehidupan setelah mati, surga, neraka, dan lain sebagainya). Setiap jenis teks atau genre tersebut diekspresikan secara unik, dan pemahaman akan bagaimana makna literal atau figuratif sebuah jenis teks memberi kemungkinan untuk memahami secara lebih baik ihsan esensi pesan yang dikomunikasikan dalam teks.⁴⁹

⁴⁹ Abdullah Saeed, *al-Qur'aan Abad* 21, 169.

Dalam sub ini, peneliti melakukan analisis untuk menentukan jenis teks dari masing-masing ayat budak yang berjumlah 24, yang telah teridentifikasi dalam bab III. Dari analisis inilah dapat diketahui hierarki nilai dari masing-masing ayat seputar budak, apakah masuk dalam nilai-nilai yang, 1) wajib, 2) fundamental, 3) proteksional, 4) implementasional, dan 5) instruksional. Penentuan heirarki nilai inilah yang akan dijadikan dasar teoretis-metodologis peneliti, untuk mengukur sejauh mana universalits dan partikularitas dari nilai-nilai ayat tersebut.

1) Analisis Jenis Teks Ayat-ayat Perbudakan Makkiyah

Sebagaimana dijelaskan dalam sub sebelumnya bahwa ada enam ayat budak periode makkiyah dengan berbagai penekanan terhadap pesan yang disampaikan. Ayat pertama adalah surah al-Balad ayat 13. Ayat ini, jika dilihat secara paradigmatis dengan membaca ayat yang mendahului maupun yang mengikuti, secara umum menekankan mengenai dorongan melakukan kebaikan-kebaikan yang bersifat sosial. Ayat-ayat ini tampak merespon kondisi sosial-ekonomi masyarakat Makkah kala itu, yang cenderung kikir, mengabaikan anak-anak yatim, enggan berbagi dengan orang-orang miskin, serta lekat dengan tradisi perbudakan. Isu-isu sosial-ekonomi inilah yang ditekankan oleh ayat-ayat ini, seperti pemerdekaan budak, memberi makan orang lapar, memperhatikan anak-anak yatim, dan berbagi harta dengan orang-orang miskin. Menurut peneliti, pesan-pesan yang ditekankan dalam ayat ini masuk dalam kategori Instruksional, dan nilai-nilai yang dikandung berlaku universal.

Dua ayat budak berikutnya, surah al-Nah^y ayat 71 dan 75, lebih menekankan pada kritik sosial terhadap kondisi mayarakat Arab kala itu, terutama ketimpangan sosial ekonomi antara budak dengan majikan, disertai keengganan para pemilik budak untuk berbagi harta dengan budak-budaknya. Narasi yang disampaikan dalam dua ayat ini berbentuk *mathal*. Menurut peneliti, dua ayat ini masuk dalam kategori instruksional, dan nilai-nilai yang ditekankan bisa diberlakukan secara universal.

Sementara itu, dua ayat budak yang turun berikutnya adalah surah al-Mu'minuⁿ ayat 6 dan al-Ma'arij ayat 30. Dua ayat ini menggunakan redaksi yang sama persis. Secara paradigmatis, ayat-ayat ini berbicara tentang perintah kepada orang-orang mukmin agar menjaga kekhusyuan salat, menjauhi hal-hal yang tidak berguna, mengeluarkan zakat, serta menjaga kehormatan dan kesucian diri (*farj*). Menjaga kehormatan dan kesucian dalam ayat ini adalah dengan tidak melakukan hubungan badan kecuali dengan istri dan budak-budak perempuan yang dimilikinya. Dua ayat ini, menurut peneliti masuk kategori instruksional, dan secara umum nilai-nilai yang ditekankan berlaku universal. Hanya saja, khusus untuk poin terakhir, yang menyamakan budak perempuan dengan istri dalam hal relasi seksual, tidak bisa begitu saja diberlakukan secara universal. Legislasi al-Qur'aⁿ mengenai relasi seksual antara majikan dengan budak perempuan yang disinggung dalam dua ayat ini berkaitan erat dengan konteks sosio-historis masyarakat Arab abad ke-7.

Sedangkan ayat budak periode makkiyah yang terakhir turun adalah surah al-Rum ayat 28. Ayat ini secara umum mengandung pesan yang sama dengan dua

ayat budak yang turun lebih awal dalam surah al-Nah}, yakni kritik sosial atas realitas sosial ekonomi, serta moralitas masyarakat abad ke-7 yang dikemas dalam dalam bentuk *mathal*. Sehingga ayat ini masuk kategori Instruksional, dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya diberlakukan secara universal sepanjang zaman.

Demikianlah analisis atas enam ayat budak periode makkiyah. 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 menyenggung 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. Terbosan 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

bahwa dari enam ayat budak makkiyah, empat di antaranya menekankan mengenai pemerdekaan dan perlakuan baik terhadap budak.

2) Analisis Jenis Teks Ayat-ayat Perbudakan Madaniyah

Pada sub sebelumnya, telah teridentifikasi 18 ayat-ayat budak periode madaniyah dengan berbagai narasi dan penekanan dalam pesan-pesan yang disampaikan. Ayat pertama yang turun adalah surah al-Baqarah ayat 177, yang menegaskan bahwa memerdekaan budak adalah bagian dari kebaikan (*al-birr*). Kebaikan dalam memerdekaan budak disejajarkan dengan kebaikan-kebaikan yang bersifat religius-teologis, seperti keimanan kepada Allah, hari akhir, malaikat, *al-kitab*, dan para nabi, dan salat. Termasuk juga dengan kebaikan-kebakan sosial seperti memberikan harta kepada anak yatim, orang miskin, peminta-minta, dan para musafir. Dengan demikian, ayat ini masuk dalam jenis teks yang bersifat Instruksional, dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya berlaku secara universal.

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 memerdekan budak yang disebutkan pada ayat sebelumnya. Dengan

demikian ayat masuk dalam jenis teks *ethico-legal* yang bersifat Instruksional, yang nilai-nilainya diaplikasikan secara universal.

Ayat budak terakhir dalam surah al-Baqarah adalah ayat 221 yang berbicara tentang budak dalam kaitannya dengan status sosial-teologis. Dalam ayat ini ditegaskan bahwa secara teologis budak beriman lebih baik daripada orang merdeka tapi musyrik. Narasi ini oleh al-Qur'an digunakan dalam rangka memberikan afirmasi mengenai larangan menikahi perempuan musyrik sampai dia mau beriman. Menurut peneliti, penyataan al-Qur'an tentang budak dalam ayat ini bersifat instruksional, dan bisa dipahami sebagai bentuk penghargaan dan apresiasi terhadap budak atas keimanannya. Dengan dibangunnya narasi bahwa keyakinan teologis seorang budak bisa meningkatkan status sosial-religius, maka hal ini akan mendorong para budak untuk beriman. Jika budak telah beriman, peluang untuk menjadi manusia merdeka semakin terbuka. Inilah sebenarnya spirit moral yang diinginkan oleh al-Qur'an dalam ayat ini, yakni membuka peluang untuk memerdekan budak dan menghapus perbudakan. Nilai-nilai ini semestinya diberlakukan secara universal.

Ayat budak berikutnya secara beruntun turun dalam surah al-Aḥżāb sebanyak tiga ayat. Ayat pertama, yakni ayat ke-50, menyinggung budak dalam konteksnya sebagai kebolehan bagi Nabi mengambil budak perempuan yang berasal dari tawanan perang. Sumber-sumber tafsir pramodern mengatakan bahwa kebolehan ini bukan hanya untuk Nabi, tapi juga untuk umatnya. Dalam ayat ini juga disinggung mengenai kebolehan Nabi menerima perempuan-perempuan yang memasrahkan dirinya untuk dinikahi Nabi tanpa mahar. Ketentuan ini hanya

khusus bagi Nabi, dan tidak untuk umatnya. Sumber tafsir pramodern menyatakan bahwa ayat ini turun dalam suasana perang Khaybar, di mana kaum muslim banyak memperoleh tawanan perang terutama tawanan perempuan. Salah satu tawanan perempuan pada waktu itu adalah Saffiyah bt. Huyaiy yang kemudian dipersunting oleh Nabi setelah sebelumnya dimerdekakan. Menurut peneliti, ayat ini masuk dalam jenis ayat *ethico-legal* yang berbentuk instruksional. Ayat ini terutama dalam kaitannya dengan budak turun dalam konteks partikular, yakni konteks di mana budak masih menjadi fenomena sosial yang terlembagakan, termasuk tradisi kebolehan menggauli budak perempuan. Oleh karenanya, nilai-nilai instruksi dalam ayat ini tidak bisa begitu saja dipahami dan diaplikasikan secara universal. Hal yang sama juga mestinya berlaku bagi ayat yang turun berikutnya, yakni ayat 52, yang memberikan instruksi kebolehan bagi Nabi mengambil budak perempuan.

Ayat budak terakhir dalam surah al-Aḥzāb adalah ayat ke-55. Secara paradigmatis, tiga ayat ini turun dalam waktu yang bersamaan, dan dalam konteks yang sama. Budak dalam dua ayat pertama disinggung dalam kaitannya dengan relasi seksual dengan majikan, sementara pada ayat ketiga penekanannya pada aurat. Dalam sumber-sumber tafsir pramodern, budak dalam ayat ini, ada yang mengatakan budak perempuan saja, namun ada yang mengatakan bisa laki-laki maupun perempuan. Masing-masing pendapat memiliki dasar riwayat hadis. Namun mayoritas sepakat bahwa budak dalam konteks ayat ini adalah budak perempuan, karena sasaran ayat ini perempuan secara umum, dan secara khusus adalah istri-istri Nabi pada masa itu. Menurut peneliti, ayat ini masuk dalam jenis

teks *ethico-legal* yang pernyataannya bersifat instruksional. Instruksi ini berkaitan erat dengan konteks pada masa itu, yang secara sosial masih menempatkan budak sebagai warga kelas dua, sehingga nilai-nilai yang terkandung dalam ayat ini tidak bisa begitu saja diberlakukan secara universal.

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 ekplisit 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

antara budak perempuan dengan majikan laki-laki telah menjadi tradisi yang lumrah.

Ayat budak berikutnya yang masuk dalam surah al-Nisa' 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' 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.

Semangat moral yang sama juga dibangun oleh al-Qur'an dalam ayat budak yang turun kemudian, yakni ayat ke-36, yang memerintahkan untuk berbuat baik kepada para budak, sebagaimana berbuat baik kepada orang tua, kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga, dan para musafir. Menurut peneliti, dua ayat ini menekankan pada nilai-nilai yang menjunjung tinggi perhatian dan kebaikan terhadap para budak dan kaum tertindas, sehingga nilai-nilai ini sudah sepatutnya untuk diberlakukan secara universal.

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 pemerdekaan budak

sebagai kafarat atas tindakan pembunuhan secara tidak sengaja (tanpa rencana).

Dari sini tampak bahwa nilai-nilai yang terkandung dalam ayat ini adalah upaya pembebasan dan pemerdekaan budak dari penindasan, sehingga semangat moral ini semestinya diberlakukan secara universal.

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 dики 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.

Ayat budak berikutnya, yakni ayat ke-32, berbicara mengenai instruksi bagi para majikan untuk menikahkan budak-budak mereka baik laki-laki maupun perempuan, yang berkelakuan baik atau saleh. Menurut peneliti, pesan yang disampaikan dalam ayat ini bersifat instruksional, turun dalam konteks partikular, yakni saat budak dan perbudakan masih menjadi tradisi dalam masyarakat, sehingga tidak bisa begitu saja dipahami dan diberlakukan secara universal.

Ayat berikutnya adalah ayat ke-33, berbicara tentang budak dalam kaitannya dengan anjuran kepada para pemilik budak untuk membebaskan budak mereka melalui akad *kitabah* yang diajukan oleh sang budak. Ayat ini memberikan instruksi kepada para majikan agar menerima permohonan pembebasan dari budak-budak mereka, jika memang diyakini mereka telah mampu bertahan hidup dan memiliki kompetensi untuk bisa mandiri. Ayat ini juga melarang para pemilik budak untuk memaksakan budak-budak mereka melakukan perbuatan zina, dengan tujuan yang bersifat komersil. Menurut peneliti, semangat moral yang dibangun dalam ayat ini adalah pembebasan dan pemerdekaan budak, serta mengecam perilaku eksplotatif atas budak terutama eksplorasi seks, dengan tujuan komersil. Dengan demikian ayat ini masuk dalam jenis teks yang bersifat instruksional, dan nilai-nilai pesannya semestinya diberlakukan secara universal.

Ayat budak terakhir di surah al-Nur adalah ayat ke-58. Ayat ini merupakan ayat kedua yang menyinggung budak dalam kaitannya dengan aurat di hadapan majikan, setelah sebelumnya disinggung dalam ayat ke-31. Ayat ini secara spesifik merupakan bentuk pengarahan atau instruksi kepada para budak agar tidak menemui majikannya pada tiga waktu yang ditentukan kecuali telah memperoleh ijin. Ayat ini turun dalam konteks di mana para budak pada masa itu memiliki tradisi masuk ke kamar majikan setiap waktu tanpa terlebih dahulu ijin. Tradisi buruk ini kemudian direspon oleh al-Qur'an, dengan bentuk edukasi mengenai aturan dan etika menemui majikan, terutama dalam soal waktu. Menurut peneliti, walaupun ayat ini menyinggung budak, namun tidak dalam kaitannya dengan relasi seksual dengan majikan. Semangat moral yang ingin

dibangun oleh ayat ini lebih kepada bentuk pengarahan, instruksi, dan edukasi kepada para budak dalam kesehariannya melayani majikan. Bentuk instruksi edukatif ini, menurut peneliti, adalah untuk sedikit demi sedikit mengangkat status sosial kaum budak, melalui edukasi moral. Jika nilai-nilai esensial ini yang diperjuangkan, tentu nilai-nilai dalam ayat ini dapat diberlakukan secara universal.

Tiga ayat budak yang turun paling akhir dalam periode madaniyah adalah al-Mujadalah ayat tiga, al-Ma'āidah ayat 89, dan al-Tawbah ayat 60. Menariknya adalah, bahwa tiga ayat ini sama-sama berbicara mengenai pemerdekaan dan pembebasan budak. Dua ayat pertama berbicara tentang budak dalam kaitannya dengan legislasi pemerdekaan budak sebagai kafarat *z̄har* dan kafarat atas pelanggaran sumpah (*al-yamīn*). Sementara satu ayat terakhir berbicara mengenai budak dalam kaitannya dengan hak atas distribusi zakat bagi budak mukatab, dalam rangka mendukung dan membantu percepatan proses pemerdekaannya. Dengan demikian, nilai-nilai esensial dan fundamental yang ada dalam tiga ayat ini bersifat instruksional dan bisa diberlakukan secara universal.

c. Frekuensi, Penekanan, dan Relevansi Ayat-ayat Perbudakan

Menurut Abullah Saeed, ada pertanyaan yang perlu dijawab menyikapi keberadaan nilai-nilai instruksional dalam al-Qur'an, karena seperti yang diketahui nilai-nilai tersebut sangat erat dengan kondisi saat itu. Pertanyaan yang bisa diajukan adalah: Apakah nilai ini melampaui kekhususan budaya sehingga harus dipatuhi dalam segala kondisi, tempat dan waktu? Atau sebaliknya, apakah harus diciptakan kondisi yang sama agar dapat diterapkan? Bagaimana seharusnya seorang muslim menanggapi nilai ini?

Menjawab pertanyaan di atas, Saeed kemudian menawarkan sebuah rumusan untuk mengukur apakah nilai tertentu bersifat universal ataukah tidak termasuk derajat sifatnya. Takaran itu adalah persoalan frekuensi, penekanan, dan relevansi. *Pertama*, frekuensi.⁵⁰ Frekuensi berkaitan dengan seberapa sering nilai tertentu disebutkan dalam al-Qur'an melalui penelusuran tema-tema yang terkait dengan nilai tersebut. Misalnya ‘menolong kaum miskin’ disampaikan al-Qur'an melalui beberapa konsep misalnya ‘menolong mereka yang membutuhkan’, memberi makan kepada fakir miskin’, dan ‘merawat anak yatim’. Prinsipnya, semakin sering tema tersebut diulang-ulang dalam al-Qur'an, semakin penting nilai tersebut. Meskipun, kesimpulan dari penelusuran ini harus diakui hanya mampu mencapai derajat perkiraan karena keterbatasan menelusuri keseluruhannya dalam al-Qur'an.

Kedua, penekanan.⁵¹ Takaran ini mempertanyakan apakah nilai ini betul-betul ditekankan selama masa dakwah Nabi. Prinsip yang dipegang adalah, semakin besar penekanan nilai ini dalam dakwah Nabi maka nilai tersebut semakin signifikan. Misalnya, nilai yang ditekankan Nabi dalam dakwahnya selama periode Makkah sampai Madinah adalah membantu mereka yang terzalimi. Namun, jika nilai tertentu disebutkan kemudian ditinggalkan, atau jika nilai-nilai yang bertentangan dengannya didukung dan disebarluaskan, maka bisa diasumsikan nilai tersebut tidak lagi relevan dalam al-Qur'an. Penting ditekankan bahwa, penelusuran terhadap takaran ini memerlukan pengetahuan mendalam tentang sejarah, karakteristik stilistik atau linguistik teks dan konteks pada saat

⁵⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting*, 139.

⁵¹ 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 pendekatan apakah nilai tersebut ditekankan pada periode tertentu.

Ketiga, relevansi (hubungan/pertalian/persangkutpautan).⁵² Yang perlu ditegaskan sebelumnya, kata relevansi yang dimaksud Saeed di sini bukan berarti seluruh nilai yang ada dalam al-Qur'an secara spesifik. Saeed membagi relevansi kepada dua macam; (1) relevansi terhadap budaya tertentu yang dibatasi waktu, tempat dan kondisi, (2) relevansi universal tanpa memperhatikan waktu, tempat dan kondisi. Yang dimaksud Saeed dengan term relevansi di sini adalah yang kedua.

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.

Ayat-ayat yang menyinggung budak dalam kaitannya dengan relasi seksual dengan majikan secara umum turun di masa pertengahan era kenabian, yakni

⁵² Ibid., 140-141.

Makkah akhir, dan Madinah awal dan pertengahan. Sebagaimana diketahui bahwa pada masa-masa ini umat muslim sedang dalam masa transisi yang diwarnai oleh dinamika dalam strategi dakwah Islam. Pada periode inilah sering terjadi kontak fisik dan senjata dalam peperangan melawan musuh yang mengancam eksistensi umat Islam di Madinah. Sementara perang merupakan sumber utama budak dan perbudakan melalui tawanan. Oleh karenanya, ayat-ayat tentang budak yang turun dalam masa-masa ini memiliki menekankan pada aspek-aspek yang berkaitan dengan perlakuan atas tawanan perang. Namun perlu ditegaskan bahwa dalam perang sekalipun, al-Qur'an telah memberlakukan kebijakan berupa grasi bebas tanpa syarat maupun bebas bersyarat bagi para tawanan perang. Ini menunjukkan bahwa pesan awal al-Qur'an mengenai pembebasan budak dan penghapusan perbudakan terus digalakkan dan menjadi penekanan di masa-masa dakwah Islam di era kenabian. Pesan-pesan ini kemudian semakin ditekankan dalam ayat-ayat budak yang turun belakangan. Dengan demikian, ayat-ayat budak yang dalam kaitannya dengan relasi seksual dengan majikan, menurut hemat peneliti, harus dipahami dalam konteks yang tepat.

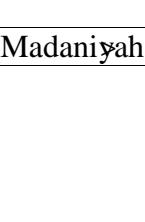
Tabel berikut ini berisi rangkuman mengenai jenis teks, penekanan teks, dan pemberlakuan esensi nilai dari 24 ayat seputar budak yang telah diidentifikasi dan dianalisis oleh peneliti:

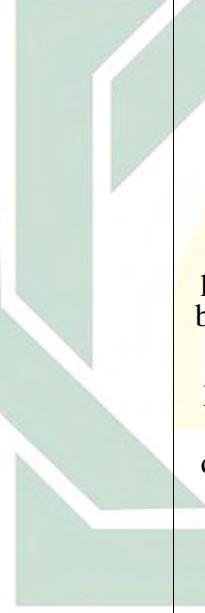
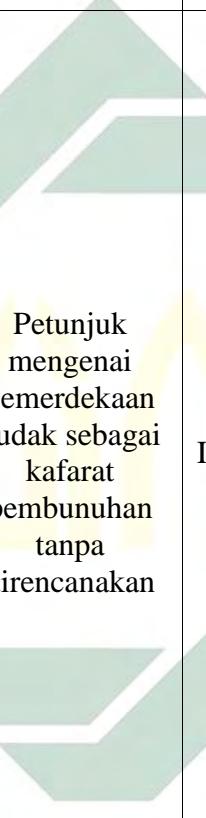
Tabel 4. 2.

| No | Surah dan Ayat | Status Ayat | Tema Penekanan | Jenis Teks | Pemberlakuan Esensi Nilai Teks |
|----|--|-------------|--|---------------|--------------------------------|
| | | Makkiyah | | | |
| 1 | (11) (12) (13) فِي يَوْمِ ذِي (14) بَيْتِيمًا ذَا مَقْرَبَةِ (15) مَسْكِيًّا ذَا مَثَرَبَةِ (16) | | Anjuran pemerdekaan budak | Instruksional | Universal |
| 2 | اللَّهُمَّ الَّذِينَ فُضْلَوْا بِرَادِي رِزْقَهُمْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ اللَّهُمَّ يَجْحَدُونَ (71) | Makkiyah | Anjuran memberikan sebagian harta kepada budak | Instruksional | Universal |
| 3 | اللَّهُمَّ يَعْدُرُ عَلَى شَيْءٍ رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفُقُ مِنْهُ سِرَا وَجَهْرًا هُنْ يَسْتَوْنَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (75) | Makkiyah | Anjuran memberikan sebagian harta kepada budak | Instruksional | Universal |
| 4 | وَالَّذِينَ هُمْ لُفُورُ جَهَنَّمْ (5) أَزْوَاجُهُمْ أَوْ مَا مَلَكُتْ أَيْمَانُهُمْ | Makkiyah | Legalitas menggauli budak perempuan | Instruksional | Partikular |

| | | | | | |
|---|--|-----------|--|---------------|------------|
| | فَإِنَّهُمْ عَيْرُ مُلُومِينَ (6) | | | | |
| | فَأُولَئِكَ هُمُ (7) | Makkiyah | | | |
| 5 | وَالَّذِينَ هُمُ لُفُورٌ حِمْمٌ (29) أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكُوتُ أَيْمَانِهِمْ فَإِنَّهُمْ عَيْرُ مُلُومِينَ (30) فَأُولَئِكَ هُمُ (31) | | Legalitas menggauli budak perempuan | Instruksional | Partikular |
| 6 | مِنْ أَنْفُسِكُمْ هُلْ مَلَكُوتُ أَيْمَانِكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ خَافُوهُمْ كَحِيفُوكُمْ أَنْفُ الآيات لِقُوْمٍ يَعْقُلُونَ (28) | Makkiyah | Anjuran memberikan sebagian harta kepada budak | Instruksional | Universal |
| 7 | لَيْسَ الْبَرُّ أَنْ تُؤْلِوا وُجُوهَكُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ وَالْبَيْنَ وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ وَالْبَيْمَانِي | Madaniyah | Petunjuk bahwa memerdekaan budak adalah suatu kebaikan | Instruksional | Universal |

| | | | | | |
|---|---|-----------|---|---------------|------------|
| | وَالْمَسَاكِي السَّبَيْل وَالسَّائِلِينَ وَفِي | | | | |
| | بَعْهُدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ (177) | | | | |
| | يَا أَيُّهَا الَّذِينَ عَلَيْكُمُ الْقَاصِدُونَ | Madaniyah | | | |
| 8 | عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخْيَهُ شَيْءٌ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ تَحْفِيفٌ مِنْ ذَلِكَ قَلِهَ عَذَابُ الْيَمِ (178) | | Petunjuk mengenai kisas atas pembunuhan budak | Instruksional | Universal |
| | يُؤْمِنُ وَلَآمَة مُؤْمِنَةٌ حَيْرٌ مَنْ | Madaniyah | | | |
| 9 | الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَذْنَ مُؤْمِنٌ حَيْرٌ | | Petunjuk bahwa budak beriman lebih baik daripada orang merdeka musyrik | Instruksional | Partikular |

| | | | | | |
|----|---|---|--|---------------|------------|
| | | | | | |
| | | Madaniyah | | | |
| 12 | <p>لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ إِخْرَانِهِنَّ</p> <p>أَخْوَاتِهِنَّ وَلَا نَسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكُتُ أَيْمَانُهُنَّ وَاتَّقِنَّ اللَّهَ كُلُّ شَيْءٍ شَهِيدًا</p> <p>(55)</p> |  | Petunjuk mengenai aurat majikan perempuan di hadapan budak | Instruksional | Partikular |
| 13 | <p>البَيْتَامَى فَانِكُحُوا</p> <p>أَيْمَانُكُمْ ذَلِك</p> <p>(3)</p> |  | Petunjuk legalitas menggauli budak | Instruksional | Partikular |
| 14 | <p>أَيْمَانُكُمْ كِتَابٌ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَأَحَلَّ</p> <p>مُحْصَنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْثُمْ بِهِ مِنْهُنَّ قَاتُلُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ رِيْضَةٌ وَلَا جُلَامٌ عَلَيْكُمْ</p> |  | Petunjuk legalitas menggauli budak perempuan | Instruksional | Partikular |

| | | | | | |
|----|---|--|--|---------------|------------|
| | | | | | |
| | | | | | |
| 17 | <p>السَّبِيلُ وَمَا مَلَكُوتُ أَيْمَانُكُمْ لَا يُحِبُّ (36)</p> <p>أَنْ يَقْتَلُ مُؤْمِنًا</p> <p>فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَرَبِيعَةٍ مُسْلِمَةٍ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا</p> <p>وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ</p> <p>مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ بَيْنَافِ فِدَيَةٌ مُسْلِمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرٌ</p> <p>فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصَيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعِيْنِ تُوْبَةً اللَّهُ عَلَيْمًا (92)</p> |     | <p>Petunjuk mengenai pemerdekaan budak sebagai kafarat pembunuhan tanpa direncanakan</p> | Instruksional | Universal |
| | Madaniyah. | | | | |
| 18 | <p>يَعْضُضُنَّ مِنْ أَبْصَارَهُنَّ وَيَحْطَطُنَّ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبَدِّيْنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبُنَّ بِخُمُرٍ هُنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبَدِّيْنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبَعْوَتِهِنَّ أَوْ أَيَائِهِنَّ أَوْ أَيَاء</p> | | <p>Petunjuk mengenai aurat majikan perempuan di hadapan budak.</p> | Instruksional | Partikular |

| | | | | | |
|----|--|---|--|---------------|---------------|
| | | گرھوا فَتَيَّبُوكُمْ | | | |
| | | الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكَرِّهُ هُنَّ اللَّهُمَّ إِكْرَاهُهُنَّ عَفْوٌ رَّحِيمٌ (33) | | | |
| | | Madaniyah | | | |
| 21 | | يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنُ الَّذِينَ مَا كُثِّرَ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَنْلُغُوا الْحُلْمَ وَجِئْنَ نَضَعُونَ ثَيَابَكُمْ مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جَنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (58) | Petunjuk mengenai aturan aurat budak di depan majikan | Instruksional | Universal |
| 22 | | وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن سَائِمَهُمْ يَعْوُذُونَ لِمَا قَالُوا فَخَرَبُ يَتَمَاسًا ذَلِكُمْ ثُوَّاعْنَوْنَ بِهِ اللَّهُمَّ خَيْرٌ (3) | Petunjuk mengenai pemerdekaan budak sebagai kafarat <i>zihar</i> | Instruksional | Universal |
| 23 | | لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُمَّ | Madaniyah | Petunjuk | Instruksional |
| | | | | | Universal |

| | | | | |
|----|---|--|---------------|-----------|
| | <p>أَيْمَانُكُمْ وَلَكُنْ بُوَاخْذُكُمْ بِمَا الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ</p> <p>ثَعْمُونَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ نَحْرِيرُ رَقْبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةٍ أَيَّامٌ ذَلِكَ كُفَّارَةٌ أَيْمَانُكُمْ إِذَا</p> <p>أَيَّامَ بُيَّنَ اللَّهُ لَكُمْ أَيَّاهُ لَعْنَكُمْ (89)</p> | <p>mengenai pemerdekaan budak sebagai kafarat sumpah (yamīn)</p> | | |
| 24 | Madaniyah | Petunjuk mengenai pemerdekaan budak melalui distribusi zakat. | Instruksional | Universal |
| | <p>وَالْمَسَاكِينَ وَالْعَاملِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤْلَفَةُ فُلُوبُهُمْ</p> <p>وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ سَبِيلِ اللَّهِ فَرِيضَةٌ عَلَيْمُ حَكِيمٌ (60)</p> | | | |

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

diungkap. Sumber analisis dalam sub ini adalah data ayat-ayat perbudakan yang telah peneliti identifikasi dalam bab III sesuai dengan urutan kronologis.

Ayat yang menyinggung budak secara eksplisit berjumlah 24 ayat. Dari 24 ayat ini, enam di antaranya adalah ayat periode makkiyah, dan sisanya madaniyah.

Dalam enam ayat budak makkiyah ini, secara umum masih menempatkan perbudakan sebagai sebuah fakta sosial yang telah lama terjadi dalam kehidupan masyarakat Arab. Ini terlihat dari tema, dan gagasan kunci dari keenam ayat ini, yaitu, ayat pertama⁵³ berisi anjuran memerdekaan budak, ayat kedua dan ketiga⁵⁴ berisi kritik sosial dalam bentuk *mathal* terhadap perilaku masyarakat Arab, terutama kaitannya dengan budak-budak mereka. Ayat keempat dan kelima⁵⁵ dengan redaksi yang sama walaupun dalam surah yang berbeda berbicara mengenai kebolehan menggauli budak perempuan. Sedangkan ayat keenam⁵⁶ kembali menyinggung kritik sosial sebagaimana ayat kedua dan ketiga.

Dalam ayat-ayat periode madaniyah, budak disinggung secara eksplisit dalam berbagai situasi dan kondisi. Yang menarik adalah bahwa ayat pertama⁵⁷ berisi gagasan pemerdekaan budak. Gagasan ini hanya ditemukan dalam ayat yang pertama turun periode makkiyah. Ayat berikutnya berbicara tentang budak dalam kaitannya dengan hukuman kisas dalam tindak kriminal pembunuhan⁵⁸. Disusul dengan ayat yang menyatakan bahwa budak yang beriman secara teologis

⁵³ Al-Balad [90]: 13.

⁵⁴ Al-Nahj [16]: 71, 75.

⁵⁵ Al-Nahj [10]: 74, 75.

⁵⁶ Al-Rum [30]: 28.

⁵⁷ Al-Baqarah [2]: 177.

⁵⁸ Al-Baqarah [2]: 178.

lebih baik daripada manusia merdeka namun musyrik.⁵⁹ 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-Ahżab, al-Qur'añ kembali menyinggung mengenai kebolehan menggauli budak perempuan.⁶⁰ 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,⁶¹ sedangkan ayat berikutnya, mulai membicarakan tentang aurat budak di hadapan majikan.⁶²

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,⁶³ disusul kemudian ayat yang berisi perintah menikahi budak perempuan.⁶⁴ 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.⁶⁵ Ayat budak terakhir dalam surah al-Nisa' berisi mengenai legislasi pemerdekaan budak sebagai kafat dalam pembunuhan.⁶⁶ Perlu dicatat pula bahwa

⁵⁹ Al-Baqarah [2]: 221.

⁶⁰ Al-Aḥżāb [33]: 50.

⁶¹ Al-Ahzab [33]: 52.

⁶² Al-Ahzab [33]: 55.

⁶³ Al-Nisa' [4]; 3, 24.

⁶⁴ Al-Nisa [4]: 25

⁶⁵ Al-Nisa' [4]: 25.

⁶⁶ Al-Nisa' [4]: 92.

³⁰ Al-Nisa' [4]: 92.

ayat ini merupakan ayat pertama dari total tiga ayat yang menjelaskan tentang kebijakan pemerdekaan budak sebagai bentuk kafarat.

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.⁶⁷ Ayat berikutnya berbicara mengenai perintah menikahkan budak bagi para pemilik budak,⁶⁸ disusul dengan ayat yang berisi anjuran memerdekaan budak melalui akad *kitabah*.⁶⁹ Sedangkan ayat budak terakhir dalam surah ini kembali berbicara mengenai budak dalam kaitannya dengan aurat majikan.⁷⁰

Isu pemerdekaan budak kembali didengunkan oleh al-Qur'an dalam ayat-ayat yang turun kemudian hingga ayat yang terakhir turun mengenai budak. Ayat budak yang turun setelah surah al-Nur ini tampak menekankan kepada pemerdekaan budak secara masif. Tidak ada lagi isu-isu mengenai kebolehan menggauli budak perempuan. Surah al-Mujadilah ayat 3 merupakan ayat kedua yang menjelaskan mengenai kebijakan pemerdekaan budak sebagai kafarat, dalam hal ini kafarat z̄jhar. Disusul dengan kafarat bagi pelanggaran sumpah,⁷¹ dan ditutup dengan ayat yang berisi kebijakan mengenai distribusi zakat bagi para budak *mukatab*⁷² agar mereka bisa segera menjadi manusia merdeka seutuhnya, sebagaimana manusia-manusia lainnya.

⁶⁷ Al-Nu'e[24]: 31.

⁶⁸ Al-NuP[24]: 32.

⁶⁹ Al-NuP[24]: 33.

⁷⁰ Al-NuP[24]: 58.

⁷¹ Al-Ma'idah [5]: 89.

⁷² Al-Tawbah [113]: 60.

Analisis tematis yang telah dipaparkan di atas ini berkaitan dengan ayat-ayat yang menyinggung budak secara eksplisit. Di samping ayat-ayat ini, sebenarnya ada beberapa ayat-ayat al-Qur'an yang secara implisit menyinggung budak, antara lain surah al-Insar ayat 8,⁷³ al-Anfal ayat 67,⁷⁴ dan surah Muhammad ayat 4.⁷⁵ Tiga ayat ini sama-sama berbicara tentang tawanan perang. Ayat pertama berbicara mengenai anjuran memberi makan terhadap orang-orang miskin, yatim, dan para tawanan perang (*usara*), ayat kedua berbicara mengenai tawanan perang Nabi, dan ayat ketiga berbicara mengenai kebijakan pemberian grasi bebas tanpa syarat atau dengan opsi bersyarat atas tawanan-tawanan perang. Sebagaimana diketahui bahwa pada masa itu, sumber perbudakan terbesar adalah peperangan, sebagaimana terjadi dalam berbagai peradaban di belahan dunia lain. Tawanan perang ini kemudian menjadi budak bagi pihak yang menang. Al-Qur'an kemudian memberlakukan kebijakan grasi bebas dengan atau tanpa syarat, serta tidak membenarkan perbudakan kecuali melalui jalur peperangan *shar'i*>

Jadi, sebenarnya tujuan utama al-Qur'an adalah pembebasan budak dan penghapusan perbudakan dari muka bumi untuk selama-lamanya. Tujuan ini selaras dengan prinsip dan tujuan-tujuan utama al-Qur'an (*maqasid al-Qur'an*)

⁷³ “Dan mereka memberikan makanan yang disukainya kepada orang miskin, anak yatim dan orang yang ditawan.” (QS. al-Insar [76]: 8). Terjemahan dikutip dari Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Tajwid & Terjemah* (Bandung:CV Diponegoro, 2013), 579.

⁷⁴ "Tidak patut, bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. Kamu menghendaki harta benda duniaiyah sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana." (QS. al-Anfaâ[8]: 67), Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Tajwid*, 185.

⁷⁵ "Apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir (di medan perang) maka pancunglah batang leher mereka. Sehingga apabila kamu telah mengalahkan mereka maka tawanlah mereka dan sesudah itu kamu boleh membebaskan mereka atau menerima tebusan sampai perang berakhir. Demikianlah apabila Allah menghendaki niscaya Allah akan membinasakan mereka tetapi Allah hendak menguji sebahagian kamu dengan sebahagian yang lain. Dan orang-orang yang syahid pada jalan Allah, Allah tidak akan menya-nyiakan amal mereka." (QS. Muhammad [47]: 4). Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Tajwid*, 507.

dalam berbagai ayatnya, yang oleh para ulama, seperti al-Shatibi dan al-Ghazali dirumuskan dalam konsep *maqasid al-shariyah* (tujuan-tujuan syariat), meliputi perlindungan (*al-hifz*) 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 mengabdi 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).⁷⁶

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

⁷⁶ Baca al-Nah^ف [16]: 71, 75; al-Rum [30]: 28.

dipekerjakan secara berlebihan hingga menyebabkan kematian. Perbudakan juga bertentangan dengan hak perlindungan terhadap akal (*hifz*} *al-‘aql*), karena mengekang kebebasan berekspresi. Seorang budak tidak bisa melakukan aktivitasnya secara bebas, karena harus bekerja dan melayani majikan. Perbudakan juga bertentangan dengan perlindungan terhadap hak memiliki keturunan (*hifz*} *al-nasl*) secara wajar dan normal dalam bingkai rumah tangga. Karena, budak dalam aturan sosial-feodal masa lalu harus lebih menaati majikan daripada suaminya sendiri. Oleh karena itu, pada masa lalu, menikahi budak sangat tidak dianjurkan. Al-Qur’ān juga menyinggung hal ini, yang narasi intinya menegaskan bahwa menikahi budak merupakan opsi yang bersifat darurat bagi mereka yang tidak memiliki kemampuan finansial untuk menikahi perempuan merdeka.⁷⁷

Perbudakan juga bertentangan dengan hak perlindungan terhadap harta/properti (*hifz}al-mâd*), 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.

⁷⁷ Baca al-Nisa' [4]:15.

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 nuzu*, 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 memerdekaan budak. Pahala-pahala yang dijanjikan ini kebanyakan bersifat teologis, yakni berkaitan dengan balasan yang akan diperoleh kelak di kehidupan akhirat.

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

عن أبي نجيح، قال: سمعت رسول الله يقول: "أيُّهَا مُسْلِمٌ أَعْنَقَ رَجُلاً مُسْلِمًا، فَإِنَّ اللَّهَ جَاعِلٌ وَ
مِنْ عَظَامِهِ، عَظِيمًا مِنْ عِظَامِ مُحَرِّرِهِ مِنَ النَّارِ؛ وَأَيُّ
كُلَّ عَظِيمٍ مِنْ عَظَامِهَا، عَظِيمًا مِنْ عِظَامِ مُحَرِّرِهَا مِنَ النَّارِ".

"Abi Naji**h** berkata, saya mendengar Rasulullah saw. bersabda: "bila seorang muslim memerdekan budak muslim, maka Allah akan menjadikan dari setiap tulang-tulang budak itu sebagai pembebas api neraka. Begitu juga bila ada muslimah memerdekan 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 رَقْبَةً مُؤْمِنَةً، فَهِيَ فِدَاوُهُ مِنَ الدَّارِ".

“Uqbah b. ‘Amir al-Jahniy berkata, Rasulullah saw bersabda:” siapa saja yang memerdekan 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-Tabarî>Setidaknya ada delapan riwayat hadis yang ditampilkan oleh Ibn Kathir dengan berbagai redaksi, tiga di antaranya beredaksi sama dengan jalur periyawat berbeda. Riwayat tersebut antara lain:

وقال قتادة، عن سالم بن أبي الجعد، عن مَعْدَانَ بْنَ أَبِي طَلْحَةَ، عَنْ أَبِي نَجِيحٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "أَيُّمَا مُسْلِمٌ أَعْتَقَ رَجُلًا مُسْلِمًا، فَإِنَّ اللَّهَ جَاعِلٌ لِّوَفَاءِ كُلِّ عَظِيمٍ عَظِيمًا مِّنْ عَظَامِهِ مُحرِّرًا مِّنَ النَّارِ، وَأَيُّمَا امْرَأَةً مُسْلِمَةً أَعْتَقَتْ امْرَأَةً مُسْلِمَةً، فَإِنَّ اللَّهَ جَاعِلٌ لِّوَفَاءِ كُلِّ عَظِيمٍ عَظِيمًا مِّنْ عَظَامِهِ مُحرِّرًا مِّنَ النَّارِ" مِنْ عَظَامِهِ مُحرِّرًا مِّنَ النَّارِ

“Dari Qataðah, dari Salim b. Abi al-Jaðd, dari Maðar b. Abi Talhah dari Abi Najib, ia mendengar Rasulullah saw. bersabda: “bila seorang muslim yang memerdekaan budak muslim, maka Allah akan menjadikan dari setiap anggota tubuh budak itu sebagai pembebas api neraka. Begitu juga bila ada muslimah memerdekaan budak muslimah, maka Allah akan menjadikan dari setiap anggota tubuh budak itu sebagai pembebas api neraka.”

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

bersabda:" siapa yang memerdekaan budak mukmin, maka hal itu bisa menjadi tebusan dari siksa api neraka."

Hadis berikutnya yang muncul dalam sumber penafsiran pramodern adalah terkait turunnya 10 ayat pertama surah al-Mu'minun.

قال الإمام أحمد: حدثنا عبد الرزاق، أخبرني يونس بن سليم قال: أملأ عليًّا يونس بن يزيد الأيلي، عن ابن شهاب، عن عُرْوَة بن الزبير، عن عبد الرحمن بن عبد القاري قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول: كنزل على رسول الله ﷺ الوحي، يسمع عند وجهه كدوبي النحل فمكثنا ساعة، فاستقبل القبلة ورفع يديه، فقال: "اللهم، زدنا ولا تقصنا، وأكرمنا ولا ثبنا، وأعطنا ولا تحرمنا، وأثِرنا ولا تؤثر علينا، وارض عننا" ،

{ عشر آيات، من أقامهن دخل الجنة" ، ثم قرأ: }

“Dari Ahmad, dari Abd. al-Rahmaⁿ b. ‘Abd al-Qariⁿ, ia mendengar dari Umar b. al-Khatibⁿ berkata: Apabila turun wahyu kepada Rasulullah saw., terdengar seperti suara gemuruh. Suatu hari turun satu wahyu, lalu kami semua diam sejenak. Kemudian Rasulullah saw. menghadap kiblat seraya mengangkat tangan dan berdo'a: “Ya Allah, tambahkanlah, jangan kurangkan atas kami, muliakan kami, jangan hinakan, berilah kami, jangan halangi, muliakanlah kami, jangan hinakan serta ridoilah kami.” Rasulullah kemudian bersabda: “Sungguh telah diturunkan kepadaku 10 ayat, siapa yang menegakkan ayat itu, ia masuk surga.” Lalu beliau membaca 10 ayat pertama surah al-Mu'minⁿ. ”

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. Ia juga mengutip satu riwayat *sabab nuzub* yang bersumber dari Ibn 'Abbas> melalui jalur al-Tabrani>

“عن ابن عباس قال: كان يلي أهل الشرك: لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك، إلا شريكا هو لك، تملكه . . . : [هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكْتُ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءِ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَحَافِظُوهُمْ كَخِيَرَكُمْ أَنْفُسَكُمْ } ﴿١﴾ ”

Komentar peneliti, secara umum, dalam ayat budak periode Makkah, hadis yang muncul adalah terkait dorongan pemerdekaan budak kepada para sahabat, serta kritikan-kritikan sosial atas perilaku masyarakat Arab kala itu. Dalam penafsiran surah al-Mu'minun ayat ke-6 yang notabene adalah ayat pertama yang menyinggung legalitas menggauli budak, juga tidak banyak muncul riwayat hadis berkenaan dengan isu ini, kecuali dalam konteks bahwa budak dalam ayat ini adalah budak perempuan. Dalam beberapa sumber penafsiran pramodern, hadis yang muncul lebih banyak mengenai keutamaan 10 ayat pertama surah al-Mu'minun.

Dalam aspek matan, riwayat-riwayat ini secara substansial memiliki makna universal, karena berkaitan dengan nilai-nilai sosial kemanusiaan. Minimnya riwayat hadis mengenai legalitas menggauli budak perempuan ini, tampaknya wajar dan logis, mengingat umat Islam pada saat ayat-ayat ini turun, secara kuantitas masih sedikit, dan belum memiliki kekuatan politik maupun ekonomi. Oleh karenanya, tidak banyak dari umat Islam yang memiliki budak, bahkan bisa jadi beberapa mereka masih dalam status budak, seperti sahabat Bilal.

b. Rabah{ Lebih dari itu, fokus dakwah Nabi pada masa-masa ini adalah lebih menekankan terhadap aspek moral dan teologis, untuk memperbaiki kondisi moral-sosial masyarakat Makkah, serta mengajak mereka meninggalkan kebiasaan menyembah berhala.

Dalam sumber-sumber tafsir pramodern, tatkala sampai pada penafsiran surah al-Baqarah ayat 221, terdapat riwayat hadis yang dianggap sebagai *sabab nuzub* 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 فلطمها، ثم فزع، فأتى رسول الله ﷺ، فأخبره خبرها. فقال له: "ما هي؟" قال: تصوم، وتصلّي، وتحسن الوضوء، وتشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله. فقال: "يا أبا عبد الله، هذه مؤمنة". فقال: والذي بعثك بالحق لأعْنَقُها ولأتزوجنها. فعل، فطعن عليه ناس من المسلمين، وقالوا: نكح أمة. وكانوا يريدون أن ينكحوا إلى المشركين، وينكحونهم رغبة في أحسابهم، فأنزل الله: { وَلَامَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبْتُمْ } { عَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ

“Al-Sudi berkata: Ayat ini turun berkenaan dengan kejadian yang dialami oleh Abd. Allah b. Rawahah. 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. Rawahah menyesali perbuatannya, dan mengatakan, “Demi Allah yang telah mengutusmu dengan kebenaran, sungguh aku akan memerdekan dan menikahinya”. Keputusan Abd. Allah b. Rawahah menikahi budaknya itu mendapat cibiran dari kaum muslimin. Mereka mengatakan bahwa Abd. Allah b. Rawahah 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-Suyut 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 تنكحوا النساء لحسنهن، فعسى حسنهن أن يرديهن، ولا تنكحوهن على أموالهن فعسى أموالهن أن تطغيهن، وانكحوهن على الدين، فلأممة سوداء حرماء ذات دين أفضل".

"Dari 'Abd b. H̄̄mayd, dari Ja far b. 'Awn, dari 'Abd al-Rahmān b. Ziyād al-Ifriqī, dari 'Abd Allāh b. Yazid, 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. Nikalah perempuan karena agamanya. Sungguh budak perempuan hitam yang sobek telinga tapi beragama, ia lebih utama."

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

يأن قال نزلت هذه الآية في أبي مرثد الغنوبي استاذن النبي ﷺ في عناق أن يتزوجها وكانت ذات حظ من جمال وهي مشركة وأبو مرثد يؤمئذ مسلم ، فقال : يا رسول الله إنها تعجبني ، فأنزل الله { تنكروا المشركات حتى يؤمنن ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم } .

“Muqatil b. Hâyyâr 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-Suyutî mengutip riwayat yang menjelaskan bahwa ayat ini berkenaan dengan kejadian yang dialami oleh Hâdhayfah, yang memerdekan budak perempuannya yang berkulit hitam lalu menikahinya.

Komentar peneliti, dari tiga riwayat mengenai sahabat Nabi yang memerdekan budak perempuan mereka kemudian menikahinya, 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

hanya karena kecantikannya. Perawi yang dikritik adalah , dari ‘Abd al-Rahmān b. Ziyad al-Ifriqī yang dikatakan sebagai perawi *dī’i*. Peneliti mencoba melacak teks hadis ini, dan menemukan redaksi yang sama dalam Sunan al-Kubrā karya al-Bayhaqī,⁷⁸ dan Sunan Sa‘id b. al-Mansūr al-Khurasāni.⁷⁹ Dalam riwayat ini ‘Abd al-Rahmān b. Ziyad juga disebutkan sebagai salah satu perawi, tanpa menyebut nisbat al-Ifriqī. Secara matan, hadis ini memiliki makna yang relevan dengan ayat yang dikaji, yakni anjuran menikahi budak perempuan yang beriman yang telah dimerdekakan. Makna hadis ini juga relevan dengan riwayat *sabab nuzub* yang banyak dikutip oleh mufasir pramodern.

Analisis berikutnya adalah beberapa riwayat *sabab nuzub* 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:

قال الإمام أحمد: حدثنا عبد الرزاق، أخبرنا سفيان - هو الثوري- عن عثمان البَشِّي، عن أبي الخليل، عن أبي سعيد الخدري قال: أصبنا نساء من سبي أوطاس، ولهم أزواج، فكر هنا أن نفع عليهن ولهم أزواج، فسألنا زلت هذه الآية: { وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَكَثَ أَيْمَانُكُمْ } [قال] فاستحللنا فروجهن.

“Dari Ahmad, dari ‘Abd. al-Razzaq, dari Sufyan al-Thawri>dari ‘Uthman al-Batti>dari Abu Khali& dari Abu Sa’id al-Khudhri> Kami memperoleh beberapa tawanan perempuan perang Awt&. 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.”

⁷⁸ Abu Bakr Ahmad b. ‘Alī al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubra*, Tahqīq Muhammād ‘Abd al-Qādir ‘Aṣṭal Makkah: Dar al-Baz, 1994), Vol. 7, 80.

⁷⁹ Sa id b. al-Mansur al-Khurasani; *Sunan Sa id b. al-Mansur*; Tahqiq: Habbib al-Rahman al-Azami; Beirut: Dar-al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th), Vol.1, 142.

Ibn Kathir mencatat bahwa hadis ini juga diriwayatkan oleh al-Tirmidhi, al-Nasa'i melalui jalur Uthman, al-Batti. Sedangkan Muslim meriwayatkan melalui jalur Shu'bah dari Qata'dah. Semua riwayat ini bersumber dari Abu Sa'id al-Khudri. Selain ini, ada riwayat dengan redaksi yang dan jalur periwayatan yang berbeda, namun secara substansi, kandungan matannya sama. Perawi pertama juga Abu Sa'id al-Khudri. Menurut catatan Ibn Kathir, al-Tirmidhi mengklaim bahwa hadis ini bertatus *hassan*.

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 ‘Ak>b. Abi>T&h>b. Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari>dan Muslim. Redaksinya sebagai berikut:

عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب قال: نهى النبي ﷺ عن نكاح المتعة وعن لحوم الحمر الأهلية يوم خitar

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

Riwayat lain dalam Sahih Muslim menyebutkan:

عن الربيع بن سبّرة بن عبد الجهنمي، عن أبيه: أنه غزا مع رسول الله ﷺ فتح مكة، فقال: "يأيها الناس، إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيمة، فمن كان عنده منهن شيءٍ فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتتكموهن شيئاً".

“Dari al-Rabi>b. Sabrah b. Ma'bad al-Jahni>dari ayahnya, bahwa, pada saat peristiwa *Fath Makkah*, Nabi bersabda: “Wahai, manusia! memang aku pernah mengizinkan kalian melakukan praktik nikah mutah, akan tetapi mulai saat ini Allah telah mengharamkannya hingga hari kiamat.

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 أو طاس ثلاثة أيام ثم نهى عنها بعدها

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

Hadir-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 *abjad* karena perawi pertama hanya satu sumber, yakni Abu Sa'id al-Khudhari.

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’ān. Meskipun secara kuantitas, ia berstatus *ab̄yad*, namun ada dua

riwayat lain, yang bersumber dari Ma'bad al-Jahni dan Salman b. al-Akwa yang secara makna sesuai dan saling melengkapi, bahkan dengan redaksi yang lebih tegas dan rinci.

Oleh karenanya, menurut peneliti praktik nikah mutah telah dinyatakan haram dan dilarang pada masa pewahyuan, meskipun secara historis memang pernah diperbolehkan karena kondisi darurat. Analisis peneliti ini mengafirmasi temuan peneliti bahwa surah al-Nisa' ayat 24 yang menyengung budak dalam kaitannya dengan relasi seksual ini mengandung nilai instruksional yang partikular. Karena ia turun dalam konteks terbatas, yakni suasana perang pada masa itu. Sementara dalam analisis dalam sumber-sumber tafsir pramodern, nilai-nilai ayat ini di-nasakh oleh ayat lain dalam surah al-Tâlâq ayat 1 dan 4, serta al-Baqarah ayat ke-228, yang berbicara mengenai ragam masa 'iddah bagi perempuan yang berpisah dengan suaminya.⁸⁰

Sebenarnya masih ada beberapa hadis terkait ayat budak yang muncul dalam penafsiran-penafsiran pramodern. Namun, menurut peneliti, yang perlu didiskusikan ulang secara lebih mendalam adalah beberapa hadis yang telah disebutkan dalam sub ini. Secara umum, hadis-hadis yang muncul pada ayat-ayat berikutnya lebih banyak menekankan pada anjuran perlakuan baik dan pemerdekaan budak. Hadis-hadis *sabab nuzub* yang muncul pada ayat-ayat budak berikutnya juga menekankan pada konteks ayat secara umum, bukan spesifik pada frasa yang menyenggung budak. Lebih dari itu, perlu ditegaskan di sini bahwa, ayat terakhir yang menyenggung budak dalam kaitannya dengan relasi seksual

⁸⁰ Jalal ad-Din al-Suyuti, *al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma'thur*, Vol. 4 (Mesir: Dar Hajar, 2003), 318.

dengan majikan adalah ayat 24 surah al-Nisa' ini. Sementara, penekanan ayat-ayat berikutnya hingga ayat yang terakhir turun adalah pada anjuran menikahi budak perempuan, aurat budak, perlakuan baik terhadap budak, dan pemerdekaan budak sebagai kafarat.

B. Analisis Pemahaman Penerima Wahyu Pertama

Menurut Abdullah Saeed, makna tidak sepenuhnya terpisah dari penafsirnya, dan ia tak berwujud dengan sendirinya. Namun ia muncul sebagai hasil interaksi empat elemen sebagai berikut: kehendak Tuhan (sebagai *author*), teks al-Qur'an, para penerima wahyu pertama (Nabi dan masyarakat Muslim pertama), dan konteks makro al-Qur'an (konteks makro I).⁸¹

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.⁸²

Wahyu adalah komunikasi Tuhan dengan manusia, dan dengan demikian, ia selalu dalam bahasa manusia. Hasilnya adalah mungkin untuk memahami teks, maknanya, dan apa yang dikomunikasikannya dengan mengkaji teks tersebut dalam konteksnya.⁸³

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

82 Ibid.

⁸³ Ibid., 165.

Untuk sampai kepada makna yang berguna, peneliti al-Qur'an perlu memahami bagaimana masyarakat penerima wahyu pertama merespons pesan tersebut dan mengidentifikasi bagaimana respons mereka berkait erat dengan konteks mereka. Peneliti juga perlu menyadari bahwa aspek-aspek kunci tertentu atas pesan ini dianggap relevan dan penting oleh masyarakat Muslim pertama saat itu.⁸⁴ Pendeknya, makna teks bisa berevolusi dalam periode dan konteks berbeda. Makna teks yang sama bisa berubah karena perubahan penekanan dalam makna sebagai akibat dari perubahan konteks. Makna teks bisa jadi harus diterjemahkan atau dikontekstualisir untuk sebuah pembacaan yang berbeda.

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

1. Pemahaman Nabi dan Sahabat atas Ayat-ayat Perbudakan Periode Makkiyah

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.

⁸⁴ Ibid.

Hadis-hadis ini tampaknya juga disampaikan oleh Nabi dalam konteks dua ayat tentang budak yang turun kemudian, yaitu surah al-Nahl ayat 71 dan 75. Dua ayat ini sama-sama berbentuk *mathal*, yang berisi kritikan sosial atas perilaku para pemilik budak yang semena-mena. Hal ini terlihat dari sumber-sumber tafsir pramodern yang tidak menampilkan banyak hadis tatkala menafsiri dua ayat ini.

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-lakinya 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.

Ayat budak terakhir periode Makkah, surah al-Rum ayat 28, berisi tentang kritik sosial atas perilaku masyarakat Arab terhadap budak-budak mereka. Penjelasan mufasir pramodern atas ayat ini umumnya sama dengan penjelasan yang disampaikan tatkala menafsiri dua ayat budak dalam surah al-Nah¹.

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

kampanye pemerdekaan budak. Namun dalam konteks saat itu, mereka memahami bahwa pemerdekaan budak masih sebatas anjuran, sehingga praktik perbudakan masih terjadi. Bedanya adalah sikap dan perlakuan mereka kepada para budak menjadi lebih manusiawi.

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

Ayat pertama periode madaniyah tentang budak adalah surah al-Baqarah ayat 177. Ayat pertama ini mengangkat kembali isu pemerdekaan terhadap para budak. Hal ini bisa dipahami bahwa, dakwah Nabi dalam wilayah yang baru ini, isu pertama yang ditekankan adalah pemerdekaan budak.

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 memerdekan budak tersebut dan menikahinya. 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 memerdekan budak lalu menikahinya.

Dari sini tampak bagaimana al-Qur'an merespon beberapa kasus yang terjadi di masa Nabi dan para sahabat. Tampak juga bahwa para sahabat

memahami dan mengamalkan pesan-pesan ayat ini dalam kehidupan mereka dengan berupaya memerdekaan budak-budak mereka dan menikahinya.

Ayat budak berikutnya adalah surah al-Ah^zab ayat 50. Secara umum, ayat ini berbicara mengenai legalitas menggauli budak perempuan, baik bagi Nabi maupun para sahabat pada masa itu. Secara khusus, ayat ini juga membolehkan Nabi menikahi perempuan-perempuan yang memasrahkan dirinya kepada Nabi untuk dinikahi walaupun tanpa mahar. Dalam sumber-sumber tafsir pramodern, banyak hadis yang ditampilkan terkait hal ini. Dalam beberapa riwayat juga dijelaskan beberapa istri Nabi yang asal mulanya adalah budak lalu dimerdekaan dan dinikahi, yaitu S^{af}iyah berasal dari budak tawanan perang Khaybar, dan Juwayriyyah yang asalnya merupakan budak *mukatab* dari Qays b. Shams, dan Mariyah al-Qibtiyyah.

Kaitannya dengan perempuan yang memasrahkan diri pada Nabi, disebutkan dalam satu riwayat bahwa, ada seorang perempuan yang memasrahkan diri kepada Nabi, namun tak kunjung mendapat jawaban. Datanglah seorang pemuda yang berniat menikahi perempuan tersebut, jika memang Nabi tidak berkenan. Pemuda itu kemudian oleh Nabi diminta menyiapkan mahar. Namun ternyata ia miskin, tidak memiliki apa-apa kecuali baju yang dikenakannya. Nabi tetap menganjurkan memberi mahar walaupun berupa cincin dari besi. Singkat kata, pemuda itu menikahi perempuan tersebut dengan mahar bacaan al-Qur'an yang dihafalnya.

Riwayat lain terkait ayat ini, berdasarkan sumber-sumber tafsir pramodern, adalah tentang nama-nama perempuan yang memasrahkan diri pada Nabi. Satu

fakta menarik adalah pernyataan Ibn ‘Abbas yang menegaskan bahwa sepanjang hidupnya, Nabi tidak pernah menerima perempuan-perempuan tersebut. Ini berbeda dengan sumber riwayat yang menerangkan bahwa ‘Aishah sering cemburu dengan perempuan-perempuan itu. Riwayat ini, menurut al-Qurtubi tercantum dalam kitab sahih al-Bukhari dan Muslim. Dalam riwayat ini juga disebutkan nama-nama perempuan tersebut.

Sampai di sini tampak bagaimana Nabi memahami ayat ini. Tampak bahwa Nabi menikahi budak setelah memerdekaannya. 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-Quztiby menampilkan riwayat yang dianggap sebagai *sabab nuzub* 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-Quztiby 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

pernah memiliki budak perempuan non-muslim. Lebih dari itu, tidak ditemukan riwayat bahwa Nabi pernah menggauli budak perempuan yang berasal dari tawanan perang.

Ayat budak berikutnya dalam surah al-Aḥżāb 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.

Surah al-Nisa' merupakan salah satu surah yang paling banyak menyebut budak, selain al-Aḥżāb dan al-Nūr. Ayat budak pertama dalam surah al-Nisa' menyinggung terkait kebolehan poligami dan perlakuan adil terhadap anak-anak yatim. Sumber tafsir pramodern secara umum menyebutkan bahwa *sabab nuzub* ayat ini adalah hadis bersumber dari 'Aishah. Dalam riwayat ini dijelaskan bahwa ada seorang laki-laki yang memiliki tanggungan merawat anak perempuan yatim. Anak yatim ini memiliki kebun kurma yang dikelola oleh laki-laki tersebut. Pada perkembangannya, sang laki-laki menikahi perempuan yatim ini tanpa memberi mahar. Lalu turunlah ayat ke-3 surah al-Nisa' ini. Budak dalam konteks ayat ini merupakan salah satu bentuk opsi dan solusi yang diberikan oleh al-Qur'an untuk

meminimalisir perilaku zalim terhadap anak-anak yatim sebagaimana kasus di atas.

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 pemerdekannya ini, Nabi memberikan pilihan kepada Barirah antara bertahan dengan suaminya atau berpisah.

Ibn Kathir menegaskan bahwa ayat ini turun dalam konteks budak perempuan tawanan perang. Ia kemudian menampilkan riwayat hadis bersumber dari Abu Sa'id al-Khudhri. Diceritakan bahwa pada saat peperangan Awqafah, kaum muslim memperoleh banyak tawanan perang perempuan, yang kebanyakan mereka telah bersuami. Hal ini membuat mereka tidak berani menggauli tawanan-tawanan tersebut. Menurut riwayat ini, kegelisahan mereka ini dilaporkan kepada Nabi, lalu turunlah ayat ini. Setelah ayat ini turun, mereka menghalalkan tawanan-tawanan itu. Riwayat ini memiliki beragam jalur periwayatan. Riwayat lain menyebutkan bahwa ayat ini berbicara dalam konteks tawanan perempuan perang

Khaybar dengan kondisi atau kasus yang sama dengan riwayat sebelumnya. Dari ayat ini pula beberapa ulama memahami legalitas perkawinan mutah. Peristiwa perang Awtas di atas menurut mereka merupakan praktik kawin mutah di masa itu, yang dalam perkembangannya diharamkan oleh Nabi hingga hari kiamat.

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 memerdekaannya terlebih dahulu sebelum menikahinya.

Anjuran menikahi budak perempuan secara sah ini kemudian mulai banyak didengungkan pada ayat-ayat budak yang turun belakangan, dimulai dari ayat 25 surah al-Nisa>Pada ayat ke-36, al-Qur'aⁿ mulai menekankan kembali perlakuan baik atas budak. Sumber-sumber tafsir pramodern tatkala menafsiri ayat ini banyak menampilkan hadis-hadis tentang bagaimana Nabi mendorong para sahabat untuk berbuat baik terhadap budak, dan melarang bersikap kasar terhadap mereka, baik secara fisik maupun verbal.

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

diangap sebagai *sabab nuzub* ayat ini. Dalam riwayat ini dijelaskan mengenai kasus pembunuhan yang dilakukan oleh seorang bernama ‘Ayyash terhadap al-Harith b. Yazid al-‘Amiri> Pembunuhan ini dilatar belakangi dendam pribadi, karena al-Harith ini pernah melakukan penyiksaan kepada ‘Ayyash, ketika ia memutuskan masuk Islam. ‘Ayyash kemudian ikut berhijrah ke Madinah bersama Nabi, dan tatkala peristiwa *Fath Makkah*, ia bertemu dengan al-Harith dan seketika itu membunuhnya, karena mengira ia masih kafir, padahal sesunguhnya ia telah masuk Islam. Setelah kejadian tersebut, turunlah ayat ke-92 surah al-Nisa> ini.

Upaya Islam untuk menghapus perbudakan dan dorongan memerdekaan budak kemudian semakin gencar dilakukan. Salah satu kebijakan yang dilakukan untuk mendukung gerakan ini, turun ayat berkenaan dengan pemberian grasi bebas tanpa syarat maupun bersyarat bagi para tawanan perang, yakni surah Muhammad [99/95]: 4. Sebagaimana dimaklumi bahwa sumber utama budak pada masa ini adalah peperangan. Dengan adanya kebijakan ini, diharapkan bisa menekan jumlah populasi budak baru.

Ayat-ayat budak yang turun setelah surah al-Nisa>; secara beruntun turun dalam surah al-Nur>. Setidaknya ada empat ayat budak dalam surah ini. Budak disinggung pertama kali dalam surah ini pada ayat ke-31, berbicara mengenai perintah menjaga pandangan, kehormatan (*farj*), dan aurat (*zina*) kepada para perempuan muslim. Perempuan muslim dilarang metampakkan aurat (*zina*) mereka kecuali jika berada di hadapan beberapa golongan yang disebutkan dalam ayat ini. Salah satu golongan tersebut adalah para budak. Sumber tafsir pramodern

menyebutkan sebuah riwayat yang dianggap sebagai *sabab nuzub* ayat ini. Riwayat ini bersumber dari Jabir b. Abdillah, yang mengatakan bahwa perempuan bernama Asma>bt. Murshidah, pemilik kebun kurma, sering mendapat kunjungan dari beberapa perempuan untuk melihat-lihat kebunnya. Mereka ini tidak memakai kain panjang, gelang kaki mereka terlihat, dada dan sanggul mereka juga tampak. Asma>kemudian mengatakan, “alangkah buruknya (pemandangan) ini!”.

Kemudian turunlah ayat ini.

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 istri-istrinya, “Jika kalian memiliki budak, dan sedang ada keperluan dengan mereka, maka berhijablah!”

Pada ayat berikutnya, yaitu ayat ke-32, al-Qur'an kembali menyinggung budak, namun dalam konteks dan penekanan yang berbeda, yakni anjuran bagi majikan untuk menikahkan budak-budak mereka. Beberapa ulama pramodern memahami perintah dalam ayat ini sebagai perintah wajib, namun mayoritas mengatakan bahwa perintah ini bersifat sunah. Beberapa ulama pramodern menampilkan sebuah riwayat hadis mengenai 3 orang yang berhak dibantu oleh Allah, yaitu orang yang menikah dengan niat menjaga diri, budak yang memiliki

perjanjian bebas dengan majikan, dan orang yang jidah di jalan Allah. Menurut hemat peneliti, hadis ini lebih tepat dijadikan landasan ayat yang memerintahkan majikan untuk menyetujui perjanjian bebas dari budaknya, yakni ayat ke-33.

Dalam ayat ke-33 ini, al-Qur'añ mendorong para pemilik budak untuk memberikan persetujuan terhadap budak-budak mereka yang mengajukan perjanjian bebas. Al-Qur'añ memberikan bahan pertimbangan terkait ini, jika memang budak tersebut dianggap memiliki kompetensi dan kemampuan untuk menyelesaikan angsuran pembebasan dirinya, serta mampu bertahan hidup tanpa majikan, jujur, serta bisa dipercaya. Ayat ini juga mengecam perilaku beberapa majikan di masa itu, yang memaksa budak-budak mereka untuk berzina, agar bisa menghasilkan uang untuk sang majikan. Salah satu pelakunya adalah ‘Abd Allah b. Ubay b. Salub yang memaksa budaknya untuk berzina. Menurut sumber-sumber penafsiran pramodern, kejadian inilah yang menjadi *sabab nuzul* dari ayat ini.

Ayat budak terakhir dalam surah al-Nur berkaitan dengan manajemen waktu bagi budak dalam masuk ke kamar sang majikan. Ayat ini lebih menekankan kepada bentuk edukasi terhadap para budak, agar tidak sembarangan masuk ke kamar majikan sebagaimana tradisi yang terjadi pada masa jahiliah. Melalui edukasi ini, al-Qur'an sebenarnya ingin memperbaiki perilaku-perilaku negatif para budak agar mereka menjadi manusia yang baik dan beretika. Hal ini tentu menunjang misi besar al-Qur'an yang ingin menghapuskan tradisi perbudakan.

Sampai di sini bisa dipahami bahwa perhatian al-Qur'an terhadap masalah budak dalam surah al-Nisa' lebih menekankan kepada upaya pemerdekaan dan pembebasan mereka dari jeratan kriminalisasi dan tindakan tidak manusiawi dari para majikan, serta upaya edukasi terhadap budak agar menjadi manusia yang lebih baik.

Upaya-upaya ini semakin intens dilakukan oleh al-Qur'an, dengan memberlakukan kebijakan baru, yakni menjadikan pembebasan budak sebagai kafarat *z̄har*. Kebijakan ini tertuang dalam ayat yang turun berikutnya, yakni surah al-Mujadalah ayat 3. Ulama pramodern sepakat bahwa *sabab nuzub* 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 pemerdekaan 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.

Dari pemaparan di atas, peneliti bisa menyimpulkan bahwa selama masa pewahyuan, al-Qur'an banyak sekali menyinggung isu budak dan perbudakan yang terjadi kala itu. Walaupun al-Qur'an dalam beberapa ayat yang turun di pertengahan dakwah Islam -yakni periode Makkah akhir, dan periode Madinah awal- terkesan melegitimasi praktik menggauli budak perempuan, namun dalam praktiknya tidak ada riwayat yang menjelaskan bahwa Nabi menggauli budak-budak perempuan. Riwayat yang ada adalah bahwa, Nabi memerdekan mereka baru kemudian dinikahi, seperti Juwairiyah, Saffiyah, dan Mariah al-Qibtiyah. Mengenai riwayat yang menerangkan bahwa para sahabat diijinkan menggauli budak perempuan hasil tawanan beberapa peperangan, seperti Khaybar, Awtas dan Hunayn, menurut peneliti, legislasi tersebut bersifat khusus dan masuk dalam kategori darurat pada waktu itu saja. Pemahaman dan pengamalan para sahabat Nabi tersebut memang benar, namun apa yang mereka lakukan itu dalam konteks khusus yang bersifat partikular, sehingga tidak bisa diberlakukan secara universal. Ini relevan dengan diskursus tentang perdebatan eksistensi kawin mutah dalam sejarah Islam di masa pewahyuan atau kenabian. Di sisi lain, dalam sebuah riwayat, Nabi secara tegas telah melarang praktik ini untuk selama-lamanya hingga hari kiamat.

Oleh karena itu pembacaan terhadap ayat-ayat budak periode ini, harus memakai dua paradigma sebagaimana dikatakan oleh Fazlur Rahman, yaitu membedakan antara penegakan hukum (*law enforcement*) dan semangat moral (*moral spirit*). Dengan paradigma ini, bisa dibaca bahwa, meskipun ayat-ayat ini secara tekstual melegalkan menggauli budak perempuan, namun sebenarnya,

secara kontekstual, semangat moral yang ingin disampaikan adalah penghentian praktik-praktik perbudakan.

C. Analisis Konteks Penghubung

Dalam sub ini, peneliti melakukan analisis atas penafsiran ulama pramodern dan modern atas ayat-ayat seputar budak yang telah diidentifikasi dalam bab III. Data mengenai penafsiran-penafsiran tersebut diambil dari data yang bersifat normatif-deskriptif yang telah disajikan dalam bab III. Praktik-praktik aktual perbudakan pramodern dan perbudakan modern juga sebagaimungkin akan diulas dan dianalisis sebagai bahan pertimbangan dalam memahami konteks penghubung antara konteks makro I dan II.

1. Analisis Penafsiran Ulama Pramodern

Sejumlah data penafsiran pramodern telah diidentifikasi dalam bab III. Dalam sub ini peneliti akan berupaya melakukan analisis atas penafsiran-penafsiran tersebut, untuk menemukan dan merumuskan konsep yang bersifat epistemologis. Konsep epistemologis penafsiran pramodern ini kemudian akan dibandingkan dengan penafsiran-penafsiran modern untuk menemukan watak evolutif dari sebuah penafsiran.

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-Tâbâri misalnya, tatkala menafsirkan ayat al-Qur'an pertama yang menyenggung budak, al-Balad [35]: 13, memulainya dengan melakukan kajian kebahasaan atas kata "aqabah". Kemudian ia menampilkan sejumlah hadis Nabi dari berbagai jalur

perawi yang berisi tentang motivasi memerdekakan budak. Hal yang sama juga dilakukan oleh Ibn Kathir dan al-Suyuti. >Sementara al-Razi dan al-Qurtubi lebih rinci lagi dalam melakukan kajian kebahasaan, disamping penyampaian riwayat-riwayat hadis. Seperti makna kata “*al-fakk*” yang oleh al-Razi dimaknai sebagai memisahkan dua hal yang melekat, sedangkan al-Qurtubi menperluas makna kata ini dengan mengertikan bahwa “*al-fakku*” dalam ayat ini mencakup pada pemerdekaan budak dari tawanan perang maupun budak dari sebab lain. Beberapa hadis yang telah disebutkan oleh al-Tabarî, Ibn Kathir dan al-Suyuti juga ditampilkan oleh al-Razi dan al-Qurtubi.

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 aymar*” 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 (*nuqṣan al-'aql*). Sementara al-Qurtubi selain menampilkan hadis-hadis keutamaan surah al-Mu'minun, cenderung berdiskusi secara panjang mengenai beberapa permasalahan hukum fikih, seperti zina, *istimna* dan kawin mutah.

Mereka umumnya memiliki pandangan yang sama bahwa, budak perempuan dalam ayat ini statusnya sama dengan istri dalam hal relasi seksual dengan majikan. Menurut peneliti, pemahaman seperti ini sangat logis dan wajar, mengingat para mufasir pramodern ini berada dalam konteks sosial, budaya, politik dan ekonomi yang memperkuat pandangan mereka tentang status sosial para kaum budak kala itu. Fakta bahwa al-Qur'an telah mengkampanyekan pemerdekaan budak di ayat pertama periode makkiyah dan madaniyah, dalam konteks saat itu, secara teologis hanya dipahami dalam wilayah anjuran, bukan perintah. Karena secara redaksional memang demikian adanya.

Tatkala ayat-ayat tentang budak mulai banyak membicarakan dalam kaitannya dengan relasi seksual dengan majikan, ulasan para ulama pramodern juga secara umum bersifat literal dan tekstual dengan menampilkan beberapa riwayat hadis sebagai landasan argumentasi. Ayat-ayat madaniyah yang mula-mula menyinggung kembali isu budak dalam hal relasi seksual ini adalah surah al-Aḥżāb [90]: 50 dan 52. Disusul secara beruntun dalam surah al-Nisa [92]:3 dan 24.

Dua ayat dalam surah al-Aḥzāb ini sama-sama berbicara mengenai kebolehan bagi Nabi dan kaum muslim kala itu, untuk memiliki budak perempuan (*milk al-yamīn*), di samping istri-istri yang sah. Budak-budak perempuan dalam ayat ini secara khusus merujuk pada budak yang berasal dari tawanan perang melawan kaum kafir kala itu. Sumber-sumber penafsiran pramodern, ketika menafsiri ayat-ayat ini, juga banyak mengutip riwayat mengenai beberapa istri

Nabi yang berasal dari budak tawanan perang Khaybar yang telah beliau merdekakan sebelum dinikahi, seperti S^afiyah, dan Juwayriyah.

Sedangkan dua ayat dalam surah al-Nisa,>budak disinggung oleh al-Qur'a
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 sepakat bahwa ayat 24 surah al-Nisa>ini, secara
spesifik turun dalam kaitannya dengan tawanan perang Awtas⁸⁵ dan menurut
riwayat Ibn ‘Abbas dalam perang Khaybar.⁸⁶ Riwayat-riwayat yang mereka
tampilkan secara umum adalah mengenai keengganahan 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

⁸⁵ Perang Awtaṣ atau lebih tepatnya adalah pengejaran pasukan musuh yang lari ke wilayah Awtaṣ. Pengejaran ini merupakan salah satu episode dalam rangkaian perang Ḥunayn yang terjadi pada tahun 8 Hijriah, yang dipimpin oleh Abu Amir al-Ash'ari> Abu Amir ini kemudian gugur dan digantikan oleh Abu Musa al-Ash'ari> Pada pengejaran ini, sisa-sisa pasukan musuh yang berlindung di Awtaṣ menyerahkan diri bersama dengan sekitar banyak keluarga dan harta rampasan. Lihat dalam M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad dalam Sorotan Al-Qur'an dan Hadis Shahih* (Tangerang: Lentera Hati, 2014), 948.

⁸⁶ 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 Saffiyah bt. Huyay, Ayahnya adalah salah satu tokoh Yahudi yang tewas dalam perang ini. Nabi kemudian memerdekaannya dan menawarinya untuk memeluk Islam dan menjadi istri Nabi, dan Saffiyah menerimanya. Lihat dalam M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad dalam Sorotan Al-Qur'an dan Hadis Shahih* (Tangerang: Lentera Hati, 2014), 850-854.

status pernikahan bagi tawanan perang yang telah menjadi budak. Perdebatan mereka terletak apakah status penikahannya menjadi bercerai atau masih tetap. Secara umum mereka memiliki keseragaman pemahaman bahwa ayat ini memberikan legitimasi mengenai relasi seksual antara majikan dengan budak perempuan.

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.

Pada periode berikutnya, ayat-ayat al-Qur'an yang menyenggung budak sudah tidak ada lagi yang berkaitan dengan relasi seksual dengan majikan. Fokus utama al-Qur'an dalam periode ini lebih kepada kampanye pemerdekaan budak melalui berbagai bentuk regulasi dan kebijakan yang mendukung kampanye ini. Pada surah al-Nisa' [92]: 92, misalnya, al-Qur'an membuat kebijakan pemerdekaan budak sebagai kafarat pembunuhan yang tidak direncanakan (*khat'ha'an*). Tatkala menafsiri ayat ini, para mufasir pramodern lebih banyak berdiskusi mengenai hukum pembunuhan dalam bingkai mazhab-mazhab fikih. Kalaupun membahas mengenai budak, lebih kepada diskusi mengenai kriteria-kriteria fisiologis budak mukmin yang disinggung dalam ayat ini. Riwayat-riwayat hadis yang disampaikan secara umum berkenaan dengan kasus

pembunuhan yang dilakukan oleh ‘Ayyash b. Abi Rabi’ah kepada al-Harith b. Yazid, atau kasus pembunuhan yang dilakukan oleh Abu al-Darda’.

Hal yang sama juga dilakukan oleh para mufasir pramodern pada saat menafsiri surah al-Mujadilah [105]:3, yang berbicara mengenai pemerdekaan budak sebagai kafarat *z̄har*. Secara umum, perhatian mereka adalah pada status budak yang dimerdekakan dalam ayat ini, apakah harus mukmin sebagaimana kafarat pembunuhan, atau boleh berasal dari budak kafir, karena secara redaksional, ayat ini tidak memberikan penjelasan. Perdebatan mereka ini secara khusus berada dalam bingkai fikih 4 mazhab. Riwayat-riwayat yang dianggap sebagai *sabab nuzuḥ* dalam ayat ini juga tidak ada perbedaan, dan umumnya sepakat.

Sedangkan dalam surah al-Mâidah [112]: 89, yang berbicara tentang pemerdekaaan budak dalam kaitannya sebagai kafarat atas pelanggaran sumpah, umumnya diskusi para ulama pramodern fokus pada kriteria fisik dan teologis budak yang dimerdekakan dalam bingkai fikih 4 mazhab. Sementara dalam ayat budak yang terakhir turun, surah al-Tawbah [113]: 60, fokus perhatian mereka juga tidak jauh dari diskusi dan perdebatan mengenai kriteria budak yang dimerdekakan, bukan pada penekanan mengenai kampanye al-Qur'an dalam menghapus perbudakan.

Berdasarkan analisis atas penafsiran para ulama pramodern terkait ayat-ayat budak, terutama dalam hal relasi seksual dan isu pemerdekaan, peneliti bisa memetakan beberapa hal:

- a. Secara epistemologis, model penafsiran ulama pramodern atas ayat-ayat budak, umumnya memakai pendekatan berbasis linguistik dan pendekatan berbasis tradisi (*riwayat*): yakni bersandar pada hadis dan *athar* (riwayat dari generasi umat Islam awal).
 - b. Secara sosiologis, budak dalam penafsiran ulama pramodern berada dalam konteks sosial yang telah terlembagakan.
 - c. Secara yuridis, perbudakan dalam penafsiran ulama pramodern masih dianggap sebagai sesuatu yang legal dan wajar. Sementara pemerdekaan budak hanya sebatas anjuran, bukan kewajiban.

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 (*ḥarbi*). Hal ini bisa dilihat dalam lembaran-lembaran fikih klasik (*turath*) yang masih dipenuhi dengan tema-tema budak. Realitas ini tampaknya wajar, mengingat meskipun masa penakhlukan 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

khalifah dan wazir terhadap budak sebagai sumber penggerak ekonomi dan pembangunan dalam pemerintahan.⁸⁷

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.⁸⁸ 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 1980.⁸⁹

2. Analisis Penafsiran Ulama dan Sarjana Modern-Kontemporer

Sejumlah data penafsiran ulama modern sudah diidentifikasi dalam bab III. Dalam sub ini peneliti akan berupaya melakukan analisis atas penafsiran-penafsiran tersebut, untuk menemukan dan merumuskan konsep yang bersifat epistemologis. Konsep epistemologis penafsiran pramodern ini kemudian akan dibandingkan dengan penafsiran-penafsiran pramodern untuk menemukan watak evolutif dari sebuah penafsiran.

Penafsiran ulama pramodern secara umum memiliki tipologi penafsiran dan pendekatan yang sama, yakni cenderung literal-linguistik dan dominan

⁸⁷ ‘Abd. al-Salam al-Tarmashini, *al-Riqq Madhyah wa Hudrah*, 33.

⁸⁸ Wahbah al-Zuhaybi, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1418 H), Vol. 3, 359.

⁸⁹ Abdul Fadhil, "Perbudakan dan Buruh Migran di Timur Tengah", *Thaqafiyat-Jurnal Bahasa, Peradaban dan Informasi Islam*, Vol. 14, No. 1, (2013), 162.

dengan pendekatan berbasis riwayat. Lain halnya dengan penafsiran-penafsiran ulama dan para sarjana al-Qur'an dan tafsir modern-kontemporer. Peneliti menemukan tipologi dan pendekatan yang beragam dalam memahami dan menafsiri ayat-ayat budak. al-Maraghi (w. 1945) misalnya, tatkala sampai pada surah al-Balad ayat 13, ia melakukan analisis kebahasaan dan penjelasan secara tekstual dan sederhana diikuti dengan menampilkan beberapa riwayat hadis tentang anjuran memerdekaan budak. Model penafsiran ini sebagaimana penafsiran ulama pramodern. Begitu juga tatkala pada ayat pertama yang menyinggung budak dalam kaitannya dengan relasi seksual dengan majikan, surah al-Mu'minun ayat ke-6, al-Maraghi hanya menjelaskan secara tekstual, dengan pendekatan linguistik dan riwayat. Tidak ditemui adanya komentar atau ulasan khusus mengenai sikapnya terhadap tradisi budak dan perbudakan baik dalam konteks historis maupun realitas dan faktual kekinian. Hal yang sama juga terjadi pada penafsiran 'Akar-al-Sabuni'

Berbeda dengan apa yang dilakukan oleh Muhammad 'Abduh. Ia banyak melakukan kritikan secara tajam mengenai fakta dan fenomena budak dan perbudakan yang terus bertahan sepanjang sejarah, mulai pra modern hingga mendekati zaman modern. Tatkala menafsiri surah al-Nisa' ayat ke-4 yang berbicara tentang budak dalam konteks relasi seksual, ia menafsiri frasa "*ma> malakat ayma'*" dalam ayat ini sebagai "*relasi pernikahan*", bukan "*budak perempuan yang dimiliki*", sebagaimana penafsiran-penafsiran pramodern. Menurutnya, "*milk al-yamia'*" mencakup pada hal bersenang-senang (*istimta'*) dalam ikatan pernikahan maupun ikatan perbudakan. Oleh karenanya, makna ayat

ini menurutnya adalah, “*hurrimat alaykum kullu ajnabiyyah illa bi ‘aqdi al-nikah*{ wa huwa milk al-istimta>aw bi milk al-‘ayn alladhi>yatba uhu hill al-istimta>

‘Abduh menegaskan bahwa, perbudakan merupakan sumber kerusakan, dan bertentangan dengan ajaran Islam. Perbudakan, pada masa pramodern telah menjadi ‘*umum al-balwa* (*public affliction*) dalam masyarakat di berbagai belahan dunia, sehingga tidak mungkin untuk dilarang secara langsung dan radikal. al-Qur’ān kemudian berupaya meringankan beban para budak, dan membuka jalan untuk pembebasan budak, sambil menunggu waktu yang tepat dan maslahat untuk menghapuskannya secara total, seraya mempertimbangkan efek negatif dari penghapusan ini. ‘Abduh menegaskan bahwa “*maslahah*” merupakan argumen utama (*al-aslu*) dalam legislasi yang berkaitan dengan politik kepentingan publik, selama tidak menghalalkan yang haram, atau membatalkan kewajiban. ‘Abduh juga menyoroti fenomena perbudakan yang masih saja terjadi di era modern. Praktik ini banyak dilakukan oleh orang-orang awam karena mereka tidak mengetahui hukum yang benar, sementara para cendekia tampak diam dan cenderung membiarkan, sehingga terus berlangsung selama berabad-abad.

Perlu dicatat bahwa, ‘Abduh merupakan mufasir modern pertama yang melakukan kritik historis tatkala menafsiri ayat-ayat yang berkenaan dengan perbudakan, dan secara bersamaan melakukan kritik sosial atas eksistensi perbudakan di masa modern. Ia secara tegas menyatakan bahwa perbudakan bertentangan dengan nilai-nilai universal dalam al-Qur’ān, meskipun ia tidak memberikan rumusan yang bersifat teoretis-metodologis dalam menafsiri ayat-ayat budak.

Seorang sarjana al-Qur'añ dari Palestina, Izzat Darwazah memiliki pandangan yang cukup menarik terkait eksistensi budak dan perbudakan baik secara historis maupun dalam konteks modern. Darwazah memberikan catatan yang cukup panjang mengenai perbudakan dan bagaimana posisi al-Qur'añ dalam menyikapi fenomena perbudakan. Ia membuat sub tersendiri dengan judul "*Ta'liq 'ala Mawdūl-Raqiq wa Mawqif al-Qur'añ Minhu wa Haththihī 'ala 'Itqīhi*". Menurutnya, al-Qur'añ memahami bahwa tradisi perbudakan ini merupakan sebuah fakta sosial, oleh karenanya, al-Qur'añ dalam berbagai narasi, serta dalam berbagai kondisi, mulai mengkampanyekan pembebasan budak dan perlakuan yang baik atas mereka. Salah satu upaya yang dirintis oleh al-Qur'añ untuk menghentikan perbudakan adalah dengan membebaskan tawanan perang secara sukarela, atau dengan membayar tebusan, sebagaimana dalam surah Muhañmad [47/95]:4. Hal ini karena pada masa itu, sumber utama perbudakan adalah peperangan.

Darwazah menambahkan bahwa, jika ada fakta mengenai riwayat-riwayat yang memperbolehkan memperbudak tawanan perang atau bahkan membunuh mereka, hal itu dilakukan oleh Nabi Muhammad dalam situasi dan kondisi tertentu dan terbatas, yang tidak bisa digeneralisir dan dijadikan justifikasi. Ia menampilkan sejumlah riwayat hadis mengenai anjuran dan perintah Nabi untuk memerdekaan budak serta memperlakukan budak dengan baik. Darwazah menegaskan bahwa dalam masalah perbudakan ini, antara al-Qur'añ dan petunjuk dari Nabi Muhammad sama-sama memberikan perhatian yang sangat mendalam, sebagaimana perhatian Nabi dalam masalah sosial dan kemanusiaan lain kala itu.

Darwazah juga menegaskan bahwa, kampanye yang dilakukan al-Qur'an dalam menghapus perbudakan melalui ayat yang turun lebih awal, disertai narasi yang tegas dan kuat, menunjukkan secara nyata bahwa menghapus perbudakan, yang pada masa itu merupakan fakta dan realitas sosial, merupakan salah satu misi utama al-Qur'an. Ini adalah bagian kecil dari misi besar al-Qur'an dalam menegakkan kebenaran (*al-haqq*) keadilan (*al-'adl*), menebarkan kebaikan (*al-khayr*), perbaikan moralitas sosial masyarakat, penyetaraan kemanusiaan, serta menentang kesewenang-wenangan. Perjuangan atas misi-misi besar inilah yang menjadi ciri dari ayat-ayat al-Qur'an yang turun lebih awal.

Darwazah juga membenarkan bahwa, majikan boleh melakukan "iftirash" dengan budak perempuannya tanpa ada ikatan atau akad. Namun ia menegaskan bahwa, perbudakan kala itu merupakan fakta dan fenomena sosial yang telah terlembagakan di masyarakat Arab maupun belahan dunia lain sebelum Islam datang. Oleh karenanya, kebolehan melakukan "iftirash" dengan budak perempuan sebagaimana disinggung dalam al-Qur'an, merupakan bentuk penyesuaian terhadap realitas dan konteks yang terbatas pada waktu itu saja. Realitas sosial dan konteks saat itu memang memandang bahwa, tindakan tersebut tidak dianggap sebagai sesuatu yang keji (*la fakhshafhi*).

Kebolehan ini dalam konteks saat itu juga merupakan bentuk keringanan (*al-takhfiṣ*) dan kemudahan yang diberikan oleh al-Qur'an kepada kaum muslimin kala itu. 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 Muhammad [47/95]:4. Praktik aktual selama dakwah Nabi juga menggambarkan bahwa tawanan yang bisa diperbudak hanya mereka yang tidak membayar tebusan, atau mereka yang tidak diberi grasi oleh pemimpin umat Islam (*Amir al-Mu'minin*). Namun ia menyayangkan, 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.

Dari analisis ini tampak bahwa Darwazah memahami ayat-ayat dan hadis-hadis Nabi tentang budak terutama yang kaitannya dengan relasi seksual dengan majikan sebagai teks (*naskhah*) yang *dilakukah*-nya bersifat partikular dan hanya diberlakukan dalam konteks tertentu yang sangat terbatas. Menurut peneliti, sebagai mufasir modern, pandangan Darwazah ini cukup revolusioner dan secara teoretis-metodologis bisa digunakan sebagai sebuah kerangka epistemologis dalam membaca ayat-ayat perbudakan.

Sementara itu, Fazlur Rahman menyatakan bahwa, al-Qur'an melakukan reformasi sosial untuk memperkuat lapisan masyarakat yang lemah, yaitu kaum miskin, anak yatim, kaum perempuan, kaum budak, dan kalangan yang terjerat utang. Menurutnya, dalam upaya reformasi itu, harus dibedakan antara penegakan hukum (*law enforcement*) dan semangat moral (*moral spirit*), karena dengan demikian, orientasi al-Qur'an yang sebenarnya bisa dipahami, sehingga mampu

menjadi *problem solving* bagi masalah-masalah sosial yang rumit, seperti masalah pemberdayaan perempuan dan perbudakan.

Pandangan Rahman di atas dapat dibaca dalam komentarnya atas ayat al-Qur'a yang menyenggung poligami, surah al-Nisa' [4]: 3. Menurut Rahman, kebolehan poligami berada dalam ranah hukum, tetapi kebolehan tersebut mengandung "idealisme moral yang mendorong masyarakat bergerak ke arah monogami", karena mustahil menghapus poligami secara hukum hanya dengan sekali langkah. Hal yang sama adalah menyangkut fenomena perbudakan. al-Qur'a secara legal menerima institusi perbudakan, karena mustahil menghapusnya hanya dengan sekali langkah. Namun al-Qur'a mendorong pembebasan budak dalam banyak ayat, misalnya, al-Balad [90]:13, al-Ma'idah [5]:89, dan al-Mujadilah [58]:3. Al-Qur'a juga memerintahkan umat Islam untuk membolehkan para budak menebus dirinya sendiri dengan tebusan sesuai kesepakatan, misalnya surah al-Nur [24]:33. Namun, Rahman menyayangkan fakta bahwa, para ahli hukum Islam pramodern memahami seruan ini lebih sebagai "rekomendasi", bukan perintah.

Menurut Rahman, secara umum, setiap pernyataan hukum atau semi-hukum disertai *ratio-legis* yang menjelaskan mengapa suatu hukum diberlakukan. Untuk memahami *ratio-legis* secara utuh, pemahaman mengenai latar sosio-historis sangat diperlukan. *Ratio-legis* adalah substansi dari suatu perkara; sebuah proses legislasi aktual menjadi perwujudan dari *ratio* sejauh ia bersesuaian dan bersetia dengan *ratio* tersebut; jika tidak demikian, hukum tersebut harus diganti. Apabila situasi berubah sedemikian sehingga hukum gagal merefleksikan *ratio-*

legis tersebut, hukum harus diubah. Namun demikian, menurut Rahman, para ahli fikih pramodern, meski mengakui adanya *ratio-legis*, secara umum mereka berhenti pada hukum yang tertulis dengan megusung prinsip bahwa “meskipun suatu hukum muncul dari suatu situasi khusus, aplikasinya berlaku umum”.

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 mempertimbangkan aspek *ratio-legis* dengan prinsip “*al-‘ibrah bi khusus} al-sabab la>bi ‘umum al-lafz}*” Dengan demikian, gagasan Rahman ini bisa disandingkan dengan pandangan Darwazah mengenai “konteks terbatas” dan “*dilakukah partikular*” tatkala membaca ayat-ayat budak.

Sementara itu, mufasir modern lainnya, Wahbah al-Zuhayli tidak banyak memberikan komentar mengenai penafsiran ayat-ayat perbudakan, karena menurutnya, secara faktual 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.”

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

melakukan penghapusan budak secara bertahap. Karena kondisi sosial, politik, dan ekonomi kala itu tidak memungkinkankan untuk mengharamkan perbudakan secara langsung. Jadi, menurutnya, penghapusan perbudakan di muka bumi sebenarnya telah dirintis oleh Islam sejak awal. Menurutnya, Islam telah merintis penghapusan perbudakan secara bertahap (*bi al-tadarruj*), dengan meberlakukan kebijakan-kebijakan yang mengarah kepada menutup sumber perbudakan, yang salah satunya adalah peperangan. Islam juga membuka membuat berbagai kebijakan yang mengarah kepada pembebasan budak. Diawali dengan anjuran bahwa memerdekaan budak adalah salah satu media *taqarrub* kepada Allah, dan disusul dengan kebijakan pembebasan budak sebagai tebusan dari berbagai pelanggaran dan tindak kriminal, seperti pembunuhan, melanggar sumpah, dan talak *z̄ha*. Islam juga membuat regulasi mengenai pemberian grasi kepada tawanan perang dengan bebas tanpa syarat atau dengan membayar tebusan. Islam juga mengkampanyekan agar budak diperlakukan dengan baik, termasuk memberi bagian dari harta zakat untuk membantu memerdekaan diri.

Al-Zuhayli menyayangkan fakta bahwa, 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.

Menurut peneliti, pandangan al-Zuh̄ayli tentang fenomena perbudakan dan eksistensi budak dalam al-Qur'an cukup menarik, meskipun ia tidak secara tegas dan konkret memberikan konsep teoritis-metodologis bagaimana menafsiri ayat-ayat yang secara eksplisit menyenggung budak. Ia lebih memilih untuk tidak berkomentar kecuali penjelasan kebahasaan saja. Dalam bukunya *al-Fiqh al-Islami* ia juga menegaskan bahwa dalam karyanya itu, ia tidak memasukkan pembahasan mengenai budak sebagaimana dalam buku-buku fikih pramodern. Alasannya bersifat rasional dan realistik bahwa, secara faktual budak dan perbudakan telah dihapuskan.

Pandangan yang cukup revolusioner diwacanakan oleh seorang sarjana asal Damaskus, Muhammad Shahrur. Menurutnya, risalah Nabi Muhammad saw. telah menghentikan tradisi perbudakan yang merupakan warisan sejarah, dan menggantinya dengan konsep lain, yaitu "*milk al-yamīn*". Menurut pandangannya, "*milk al-yamīn*" adalah relasi ('alaqah) antar manusia yang didasarkan pada sebuah perjanjian (akad). Akad ini merupakan pengganti ('iwād) dari relasi antara majikan dan budak dalam tradisi perbudakan yang telah lama terjadi.

Menurut Shahfūr, relasi antara laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'añ hanya berpusat pada dua hal: pertama, relasi yang berkaitan dengan kehidupan sosial dalam bingkai pernikahan (*al-zawaž*), kedua, relasi yang berkenaan dengan hubungan seksual (*al-‘alaqah al-jinsiyah*). Hal ini telah disinggung dalam al-Qur'añ surah al-Mu'minūn [23/74]: 5-6. Shahfūr kemudian menjelaskan bahwa “*milk al-yamīn*” dalam tradisi Islam pramodern dimaknai sebagai budak “*al-riqq*”. Hal ini, menurutnya, karena memang perbudakan telah terlembagakan sejak

berabad-abad lalu. Istilah “*milk al-yamīn*” ini diperkenalkan pertama kali oleh al-Qur’ān, karena istilah ini tidak dikenal dalam tradisi Arab.

Walaupun saat ini tradisi budak dan perbudakan telah berhenti, tapi di al-Qur'añ 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 telah secara historis telah ter-nasakh. Konsep “*milk al-yamin*” dalam pandangan Shahruh adalah, “akad perjanjian kesepakatan atas suatu hal” dengan merujuk kepada surah al-Nisa’ [4/92]: 33. Ia memahami ayat ini sebagai sebuah legislasi Qur'añ yang menghapus tradisi perbudakan – yang notabene berdasarkan paksaan – dan menggantinya dengan akad berdasarkan pada suka rela (*al-taradīq*). Menurutnya, term akad yang ada pada ayat ke-33 surah al-Nisa’ ini mengafirmasi terhadap ketentuan yang ada dalam praktik perbudakan, yaitu 1) perjanjian kerja (al-Nahl [16/70]: 71), 2) pembantu rumah tangga (al-Nūr [24/102]: 85), dan 3) hubungan seksual (al-Mu'minūn [23/74]: 56). Shahfūr memahami ayat ke-5-6 surah al-Mu'minūn ini bahwa, “tidak dilarangnya menjaga kemaluan (*hifz*) *al-farj*” menujukkan kebolehan hubungan seksual (‘*alaqah jinsiyah*).

Untuk menguatkan argumentasi yang dibangunnya, Shahfūr kemudian mengutip beberapa ayat tentang “*milk al-yamīn*”, seperti surah al-Nisā’ [4/92]:3 dan 25, serta al-Nūr [24/102]:33. Ayat-ayat ini, menurutnya membolehkan melakukan akad “*milk al-yamīn*” terhadap perempuan yang secara usia memenuhi persyaratan (baligh), dengan catatan tidak boleh memaksa perempuan tersebut

untuk melakukan zina, serta harus disertai persetujuan komunitas yang ada di wilayahnya. Ketika telah terjadi kesepakatan “*milk al-yamīn*” antara laki-laki dengan seorang perempuan merdeka, dewasa (*baḥīgh*), berakal, secara sukarela tanpa ada unsur pemaksaan. Kedua belah pihak wajib menyepakati upah (*al-ajr*) yang akan diberikan kepada si perempuan. Upah dalam konteks ini bukanlah mahar (*al-syādāq*) sebagaimana dalam pernikahan. Ia merupakan hak komersil seorang perempuan yang telah melakukan akad “*milk al-yamīn*” dengan seorang laki-aki atas dasar sukarela, dan merupakan syarat sahnya akad. Menurut Shahjūr, model akad seperti ini sama dengan konsep “*zaważ-al-misyar*” yang ada di Saudi Arabia. Konsep upah dalam akad ini, ia pahami daripada frasa ayat “*fa’tubunna ujurahunna faridah*”

Shahrur menambahkan bahwa, saat ini mayoritas sarjana hukum Islam kontemporer sepakat bahwa konsep “*milk al-yamīn*” telah usai, dan tidak boleh dipraktikkan lagi. Namun beberapa kelompok ekstrimis-radikal 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 (*sunan mahfuznah*), padahal, menurut Shahfūr, zaman budak terlah berhenti pada masa kenabian. Sebagai kompensasinya, Islam membuat konsep “*milk al-yamīn*”, yang dalam pandangan Shahfūr merupakan hubungan berdasarkan kesepakatan (‘*alaqah ta aqudiyyah*) antara dua orang merdeka yang isinya bisa berupa pelayanan rumah, membantu pekerjaan, maupun hubungan seksual. Shahfūr menegaskan

bahwa syariat ini tetap diberlakukan bagi manusia demi menjaga undang-undang kebebasan HAM, dan menghormati hak kedua belah pihak.

Masih menurut Shahfūr, bahwa, setiap yang haram harus ditolak, namun tidak semuanya yang halal bisa diterima. Akad “*milk al-yamīr*”, 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-yamīr*” ini telah terjadi di berbagai negara, misalnya, tradisi “tinggal serumah” (*al-musakkānah*) yang terjadi di masyarakat Barat, akad “*urfī*” di Mesir, akad “*al-misyār*” dalam tradisi Arab Saudi, dan kawin mutah dalam tradisi Iran. Bagi pemerintah, bisa memberikan regulasi mengenai boleh tidaknya praktik ini di negaranya.

Dari uraian dan analisis yang cukup panjang terkait pandangan Shahfūr mengenai konsep “*milk al-yamīn*”, peneliti bisa menyimpulkan bahwa secara garis besar, Shahfūr memahami konsep ini sama dengan praktik kawin mutah. Secara metodologis, tampak bahwa pembacaan Shahfūr atas ayat-ayat budak terutama yang memakai term “*milk al-yamīn*” berbeda dengan para sarjana modern kontemporer lainnya. Ia memahami bahwa nilai-nilai dalam ayat ini berlaku universal sehingga bisa diberlakukan di zaman modern ini. Namun Shahfūr menyadari dan menegaskan bahwa meskipun gagasannya yang ia klaim sebagai sesuatu yang halal dan legal, bisa jadi diterima oleh satu komunitas, bisa juga ditolak oleh komunitas lainnya.

Setelah memaparkan beberapa pandangan sarjana modern kontemporer dari Timur Tengah, perlu kiranya dianalisis juga bagaimana pandangan sarjana al-Qur'an Indonesia terkait ayat-ayat budak. Pada bab III, peneliti telah menampilkan data mengenai penafsiran dan pandangan M. Quraysh Shihab terkait ayat-ayat budak dalam al-Qur'an.

Tatkala menafsiri surah al-Mu'minun ayat ke-6, ia menjelaskan mengenai makna “*ma>malakat ayma>n*” dalam ayat ini. Menurutnya, kata “*ma>malakat ayma>nuhun*” 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 pada waktu itu, memang 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 memberi peluang kepada penguasa muslim untuk membebaskan mereka dengan tebusan atau tanpa tebusan; sesuatu yang sangat berbeda dengan sikap umum umat manusia ketika itu.

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 Islam hanya merestui adanya perbudakan melalui perang, itu pun jika peperangan tersebut adalah perang agama dan musuh menjadikan tawanan kaum muslim sebagai budak. Sementara para pekerja wanita itu adalah orang-orang merdeka, kendati mereka miskin dan butuh pekerjaan.

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 VII menemukan budak-budak perempuan, dan bagi mereka 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.

Menurut peneliti, secara metodologis, tampak bahwa Quraysh Shihab memahami ayat-ayat budak ini sebagai nilai-nilai yang berkaitan dengan konteks sosial-ekonomi masyarakat Arab abad ke VII. Artinya nilai-nilai dalam ayat-ayat ini bersifat partikular, dan bagi mereka lah tuntunan itu diberikan. Meskipun dalam

narasinya, secara implisit, ia tidak menafikan jika nilai-nilai ayat ini bisa saja diberlakukan kembali sesuai dengan perkembangan masyarakat dan peradaban di masa yang akan datang. Yang jelas, Menurut Quraysh Shihab, untuk konteks saat ini, manusia modern tidak bisa begitu saja merujuk nilai-nilai instruksional dalam ayat-ayat perbudakan ini untuk diaplikasikan dalam kehidupan keseharian mereka.

Berdasarkan analisis atas penafsiran dan gagasan para ulama modern terkait ayat-ayat perbudakan, terutama dalam hal relasi seksual dan isu pemerdekaan, peneliti bisa memetakan beberapa hal:

a. Secara epistemologis, model penafsiran ulama modern atas ayat-ayat perbudakan mengalami pergeseran. Meskipun ada yang tetap memakai pendekatan literal-teksual dengan bersumber pada riwayat, banyak dari mereka yang menggunakan pendekatan sosio-historis dalam memahami ayat-ayat perbudakan. Uniknya, meskipun sama-sama menekankan aspek sosio-historis dalam memahami ayat, tapi hasil dari penafsiran mereka tidak tunggal. Ini disebabkan karena kerangka metodologi yang digunakan oleh mereka juga berbeda.

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-Saburi. Sementara Muhammad ‘Abduh lebih menekankan kepada aspek kritik sosial. Ia menegaskan bahwa budak dan perbudakan adalah sebuah “‘umur

al-balwa" (*public affliction*) dalam tradisi masyarakat Muslim dan secara jelas bertentangan dengan nilai-nilai etis-moral al-Qur'an. Ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang budak turun dalam konteks "*'umum al-balwa*" ini. Namun karena mempertimbangkan aspek *maslahat* dan *mafsadat*, al-Qur'an tidak secara langsung melarang perbudakan, melainkan dengan memberikan solusi melalui berbagai kebijakan bertahap dalam menghapuskan perbudakan. Di sisi lain ia menyayangkan fakta bahwa perbudakan masih terus berlangsung sepanjang sejarah dalam kehidupan masyarakat Muslim. Pendeknya, nilai-nilai ayat yang menyinggung budak bersifat partikular dan hanya berlaku secara terbatas untuk masyarakat Muslim abad ke VII. Pandangan 'Abduh ini secara umum memiliki kesamaan dengan apa yang dikemukakan oleh Izzat Darwazah, Wahbah al-Zuhayli, Fazlur Rahman, dan M. Quraysh Shihab.

Di antara deretan sarjana modern ini, menurut peneliti, Fazlur Rahman memiliki kerangka teoretis-metodologis penafsiran yang lebih mapan daripada lainnya. Ia mengatakan bahwa dalam membaca ayat-ayat hukum atau semi hukum, yang dalam bahasa Abdullah Saeed disebut dengan istilah *ethico-legal* perlu dibedakan antara penegakan hukum (*law enforcement*) dan semangat moral (*moral spirit*). Ayat-ayat tentang budak meskipun secara eksplisit terkesan memperbolehkan, namun semangat moralnya adalah menghapuskan perbudakan. Hal ini menurut Rahman sama dengan ayat tentang poligami yang secara eksplisit berbentuk perintah, namun semangat moralnya adalah dorongan untuk bermonogami. Menurut peneliti, penekanan akan konsep semangat moral ayat adalah sejalan dengan konsep *maqasid al-Qur'an*.

Sementara Muhammad Shahfu^r memiliki pandangan yang berbeda terkait ayat-ayat perbudakan. Meskipun ia sepakat bahwa Islam telah menghapus perbudakan, namun ia memahami bahwa ayat-ayat ini merupakan konsep yang menggantikan praktik perbudakan yang telah dihapus itu. Ia menyebutnya dengan konsep “*milk al-yamīn*”. Dalam hal ini ia tidak sependapat dengan mayoritas sarjana pramodern maupun modern mengenai makna dari dikesi “*milk al-yamīn*”. Menurutnya, “*milk al-yamīn*” bukanlah perbudakan, tapi merupakan bentuk akad perjanjian antara dua orang dalam kaitannya dengan relasi seksual dan relasi pekerjaan. Khusus untuk relasi seksual, akad “*milk al-yamīn*” dalam pandangan Shahfu^r adalah sama atau mirip dengan praktik kawin mutah. Konsep yang ditawarkan oleh Shahfu^r ini tampaknya dipengaruhi oleh tipologi penafsirannya yang cenderung beraliran subyektivis, serta menempatkan hadis Nabi sebagai dokumen sejarah sebagaimana buku-buku sirah, bukan sebagai sumber penafsiran yang otoritatif.

- b. Secara sosiologis, budak dalam penafsiran ulama modern telah disepakati secara internasional untuk dihapuskan.
 - c. Secara yuridis, perbudakan dalam penafsiran ulama modern dianggap sebagai sesuatu yang bertentangan dengan nilai-nilai etis-moral yang universal dan Hak Asasi Manusia (HAM).

D. Analisis Konteks Makro II

1. Rekonstruksi Konteks Modern

Modernitas ditandai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, serta perkembangan peradaban kemanusiaan. Perkembangan peradaban

ini ditandai juga dengan semakin gencarnya perjuangan akan tegaknya nilai-nilai etis-moral, keadilan, kemanusiaan, serta hak asasi manusia (HAM). Dalam struktur masyarakat modern, para buruh atau perkerja, termasuk pembantu rumah tangga, dan tenaga kerja luar negeri merupakan mitra bagi majikan atau perusahaan, yang memiliki hak dan kewajiban yang telah diatur dan dilindungi oleh negara dalam undang-undang melalui Kementerian Tenaga Kerja. Sementara dalam relasi antara laki-laki dan perempuan, Islam sebenarnya telah mengaturnya secara detail melalui konsep pernikahan. Dalam konteks keindonesiaan, regulasi tentang hak dan kewajiban suami istri ini juga telah diatur dan dilindungi oleh pemerintah dalam undang-undang melalui Kementerian Agama.

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

dalam masa perkawinan dan pada saat perceraian. 2) Perkawinan hanya dapat dilaksanakan berdasarkan berdasarkan pilihan bebas dan persetujuan oleh kedua mempelai. 3) Keluarga adalah kesatuan alamiah dan fundamental dari masyarakat dan berhak mendapat perlindungan dari masyarakat dan negara.” Terkait dengan hak pekerjaan, pasal 23 menyebutkan, “ 1) Setiap orang berhak atas pekerjaan, berhak dengan bebas memilih pekerjaan, berhak atas syarat-syarat perburuhan yang adil serta baik, dan berhak atas perlindungan dari pengangguran. 2) Setiap orang tanpa diskriminasi, berhal atas pengupahan yang sama untuk pekerjaan yang sama. 3) Setiap orang yang melakukan pekerjaan berhak atas pengupahan yang adil dan baik yang menjamin kehidupannya dan keluarganya, suatu kehidupan yang pantas untuk manusia yang bermartabat, dan jika perlu ditambah dengan perlindungan sosial lainnya. 4) Setiap orang berhak mendirikan dan memasuki serikat-serikat pekerja untuk melindungi kepentingannya.”⁹⁰

Jika melihat realitas dan konteks zaman modern, maka praktik perbudakan secara sosiologis, baik dalam relasi bisnis, relasi pembantu rumah tangga, maupun relasi seksual dengan majikan, sebagaimana yang terjadi pada zaman pramodern, sudah tidak relevan lagi dalam konteks modern seperti sekarang ini. Pada zaman modern ini, semua itu telah diatur dalam sistem undang-undang kenegaraan yang mengikat dan memiliki kekuatan hukum, walaupun dalam praktiknya masih ditemukan berbagai penyimpangan dan pelanggaran.

⁹⁰ www.unicode.org/udhr/d/udhr_ind.html. (diakses 12 Agustus 2019); Dokumen pdf diunduh melalui laman resmi Direktorat Jenderal Hak Asasi Manusia dengan alamat tautan : ham.go.id/udhr/, (12 Agustus 2019).

2. Perbandingan Konteks Makro I dan II

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.

Dari sini kemudian, dalam ayat-ayat yang turun di awal, pemerdekaan budak adalah isu pertama yang disinggung. Pemerdekaan ini disejajarkan dengan kebaikan-kebaikan sosial lainnya. Al-Qur'an tampaknya memahami bahwa hal ini

sulit dan berat bagi masyarakat pada masa itu, oleh karenanya, al-Qur'an memakai diksi "*al-'aqabah*", yang berarti mendaki tempat yang tinggi dan sulit. Pada masa-masa berikutnya, perhatian al-Qur'an tentang ketimpangan sosial dan ekonomi ini menjadi fokus utama dalam ayat-ayat budak periode Makkah. Pada ayat-ayat tentang budak periode Madinah, isu pemerdekaan budak ini kembali didengungkan oleh al-Qur'an. Kebijakan-kebijakan terkait budak dan upaya pembebasannya juga dilegislasi dalam ayat-ayat periode akhir Madinah. Meskipun tidak bisa dipungkiri bahwa, dalam ayat-ayat periode Madinah pertengahan, perhatian al-Qur'an banyak fokus kepada hal yang berkaitan dengan relasi seksual dengan majikan dan budak sebagai tawanan perang. Menurut peneliti, ini wajar, mengingat pada fase-fase ini umat Islam sedang dalam masa transisi dan masa-masa perang melawan para musuh yang bisa mengancam eksistensi umat Islam di Madinah. Kondisi ini menuntut al-Qur'an untuk membuat tuntunan yang berkaitan langsung dengan perlakuan terhadap para tawanan perang.

Dari sini tampak bahwa, fokus al-Qur'an dalam sejumlah ayat yang menyinggung budak adalah pada upaya pemerdekaan dan perlakuan yang baik terhadap para budak. Sebagaimana dalam subbab yang mengidentifikasi ayat-ayat budak secara kronologis disertai analisis lingusitik, semantik maupun paradigmatis, ditemukan bahwa dari 24 ayat tentang perbudakan, enam ayat masuk periode Makkah dan 18 ayat periode Madinah. Dari semua ayat-ayat perbudakan, baik makkiyah maupun madaniyah ini, pemerdekaan budak merupakan isu utama yang dijadikan penekanan, dengan menggunakan term

“*raqabah*”, “*malakat aymar*”, dan “*riqab*” sebanyak tujuh ayat. Dengan rincian, term “*raqabah*” empat kali, “*malakat aymar*” satu kali, dan “*riqab*” dua kali. 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 aymar*”. Mengenai aurat tiga ayat, semua memakai term “*malakat aymar*”, dan terakhir tentang anjuran menikahi budak sebanyak dua ayat, masing-masing memakai term “*malakat aymar*” dan “*'ibad*” serta “*i'ma'*”.

Fakta yang cukup ironis adalah meskipun pemerdekaan budak menjadi penekanan pada masa pewahyuan, baik melalui al-Qur'an maupun sunah Nabi Muhamamad 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.

Saat ini, kita berada di abad modern, abad 21, di mana kondisi sosial, ekonomi, politik, intelektual, dan keagamaan sangat mendukung untuk menghilangkan perbudakan secara total dan maksimal serta menyeluruh. Kebutuhan akan kampanye pembebasan budak dan perbudakan ini semakin mendesak, mengingat perbudakan telah bermorfosis dalam bentuknya yang modern, namun secara esensial memiliki kesamaan dengan perbudakan pramodern. Perbudakan modern merupakan masalah sosial kompleks yang dihadapi dan sekaligus menjadi tantangan bagi masyarakat modern, seperti penjualan manusia, eksplorasi seksual terhadap perempuan, perlakuan tidak adil terhadap para buruh pabrik, tenaga kerja atau pembantu rumah tangga yang berkerja luar negeri, serta berbagai problem kemanusiaan lainnya. Nilai-nilai fundamental al-Qur'an mengenai keadilan, kebaikan, kesetaraan, dan kemanusiaan sudah saatnya kembali dibumikan, sebagai landasan teologis dan yuridis dalam menyelesaikan berbagai problem sosial-kemanusiaan kontemporer.

3. Pengadopsian Penafsiran yang Relevan

Setelah melakukan identifikasi dan analisis atas data-data penafsiran para ulama terhadap ayat-ayat budak, baik ulama pramodern maupun modern-kontemporer, peneliti berupaya melakukan filter untuk mengadopsi penafsiran yang dianggap relevan dengan konteks kekinian. Dari sumber-sumber penafsiran pramodern, peneliti memperoleh informasi yang sangat kaya mengenai analisis yang bersifat lingusitik dan riwayat-riwayat hadis yang relevan dengan ayat yang diteliti. Hal ini tentu saja sangat berguna sebagai tahapan menemukan makna awal yang *genuine* dan *original* dari ayat dalam kerangka penafsiran. Penafsiran-

penafsiran pramodern ini pada dasarnya muncul dalam konteks yang sesuai dengan zamannya, dengan berbagai warna dan nuansa yang berkembang di masanya, baik dalam aspek sosial, budaya, ekonomi, politik, intelektual, dan keagamaan. Oleh karenanya, adopsi terhadap penafsiran pramodern tentunya harus dilakukan secara selektif, dengan mempertimbangkan perkembangan peradaban manusia modern dalam segala aspek yang telah disinggung di atas. Pendekatan para ulama pramodern dalam memahami ayat-ayat perbudakan dalam al-Qur'an umumnya berbasis pada aspek linguistik dan riwayat. Penekanan konteks umumnya berada dalam wilayah riwayat hadis yang dianggap sebagai *sabab nuzub* (konteks mikro), belum menyentuh pada wilayah yang lebih luas (konteks makro).

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 menyenggung budak dalam konteks pembebasan dan pemerdekaan

serta perlakuan baik, memiliki nilai-nilai yang fundamental dan universal yang harus senantiasa didengungkan. Sesuai dengan temuan peneliti bahwa, secara kuantitas, ayat yang menekankan pada pemerdekaan dan perlakuan baik terhadap budak jumlahnya lebih banyak daripada ayat yang menyinggung budak dalam kaitannya dengan relasi seksual. Peneliti juga menemukan bahwa secara kronologis melalui lensa analisis semantik dan paradigmatis, pemerdekaan dan pembebasan serta perlakuan baik terhadap budak merupakan penekanan utama dalam keseluruhan ayat-ayat perbudakan. Penekanan ini terlihat dari ayat yang pertama dan terakhir turun periode Makkah, serta ayat pertama dan empat ayat terakhir yang turun periode Madinah.

Salah satu sarjana modern, Muhammad Shahfūr, mengajukan gagasan konsep “*milk al-yamīn*”, berdasarkan pemahamannya atas ayat-ayat budak yang memakai term “*ma>malakat aymān*”. Gagasan ini cenderung unik dan berbeda dengan kebanyakan sarjana kontemporer lainnya. Secara sederhana, peneliti menyimpulkan, Shahru< memahami bahwa konsep “*milk al-yamīn*” 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 analisanya terhadap keseluruhan ayat-ayat tentang budak, terutama yang menekankan terhadap pemerdekaan dan perlakuan baik atas budak, yang secara kuantitas lebih banyak. Secara metodologis, Shahfūr mengesampingkan *al-sunnah* sebagai sumber hukum

primer, sehingga pola penafsirannya cenderung subjektif. Ia juga mengesampingkan sumber-sumber penafsiran pramodern sebagai bahan pertimbangan penafsiran. Dari sini tampak perbedaan mendasar antara Shahfūr dengan sarjana-sarjana al-Qur'añ dan tafsir kontemporer lainnya, sehingga tesis yang dihasilkan juga berbeda. Namun, sebagai sebuah wacana intelektual-akademis, gagasan Shahfūr patut mendapatkan apresiasi, meskipun tidak harus disepakati. Lebih dari itu, Shahfūr menegaskan bahwa pandangannya ini bisa diterima bisa juga ditolak, tergantung kesepakatan pemilik otoritas dalam sebuah komunitas.

4. Pengujian Kewajaran Penafsiran

Penafsiran baru yang muncul mungkin perlu dikaji untuk menentukan apakah penafsiran itu mengandung kewajaran. Beberapa kriteria akan membantu dalam proses evaluasi ini. Yang pertama, penafsiran baru bisa dinilai untuk menentukan apakah penafsiran itu bertentangan dengan prinsip dasar (*al-asl*) atau nilai agama yang masuk kategori bebas konteks (*context-independent*). Yang kedua, adalah berguna untuk mengidentifikasi apakah sebuah usaha penafsiran mempertimbangkan berbagai masalah dan kebutuhan dari konteks kontemporer, dan apakah penafsiran itu menarik dukungan dari sebagian umat Islam secara signifikan.⁹¹

Pengkajian atas sebuah penafsiran bisa dilakukan untuk mengetahui apakah penafsiran itu sejalan dengan pemahaman umum atau sejalan dengan umat Islam secara umum, atau dianggap suatu kewajaran, setara dan adil saat ini.

⁹¹ Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21 Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016), 180.

Memang tidak ada kepastian dalam hal ini. Namun, menurut Abdullah Saeed, dalam setiap komunitas, selalu ada pemahaman umum atas apa yang dianggap setara, adil, dan wajar.⁹²

Dalam sub ini, peneliti melakukan validasi dan pengujian atas kesimpulan yang telah dihasilkan dari penelitian ini. Hal ini untuk mengukur tingkat kewajaran dan kelayakan penafsiran baru atas ayat-ayat perbudakan dalam konteks saat ini, dengan mempertimbangkan penerimaan dan pemahaman umum dalam komunitas muslim.

Dari penyajian analisis pada sub sebelumnya, peneliti mengadopsi penafsiran beberapa ulama modern, seperti Muhammad ‘Abduh, Izzat Darwazah, Fazlur Rahman, Wahbah al-Zuhayli,⁹³ serta M. Quraish Shihab. Pandangan-pandangan mereka mengenai ayat-ayat perbudakan menurut peneliti bisa diadopsi dan diterima oleh komunitas mayoritas kaum Muslim, tak terkecuali di Indonesia. Hal ini karena para tokoh-tokoh ini, dalam kerangka metodologinya, masih memanfaatkan dan mengeksplorasi tradisi keilmuan (*turath*) ulama pramodern secara kritis untuk menemukan makna objektif atau makna asal (*objective meaning*), seraya memanfaatkan pendekatan-pendekatan baru serta mempertimbangkan perubahan konteks dan kebutuhan masyarakat modern. Model penafsiran seperti ini, dalam klasifikasi yang dibuat oleh Sahiron Syamsuddin⁹³ masuk dalam aliran quasi-obyektivis progresif. Aliran ini

92 Ibid.

⁹³ Abdullah Saeed sendiri, sebenarnya memiliki klasifikasi sendiri terkait model penafsiran masa kini. Ia membagi model dan pendekatan penafsiran al-Qur'an pada masa kini ke dalam tiga macam, yakni tekstualis, semi tekstualis, dan kontekstualis. Namun, kategorisasi yang dibuat oleh Abdullah Saeed ini, tidak bisa meng-*cover* temuan peneliti, sehingga peneliti menggunakan

memandang bahwa penafsir masa kini tetap berkewajiban menggali makna asal dengan menggunakan, di samping perangkat metodis ilmu tafsir, juga perangkat metodis lainnya, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat wahyu diturunkan, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern serta hermeneutika. Aliran ini, yang di antaranya dianut oleh Fazlur Rahman dengan konsep *double movement*, Muhammad al-Tâlibi dengan konsep *al-tafsir al-maqâsidî*,⁹⁴ dan Nasr Hamid Abu Zayd dengan konsep *al-tafsir al-siyâqî*,⁹⁵ memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan al-Qur'an di masa kini. Menurut mereka, makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama al-Qur'an, sehingga, sarjana-sarjana Muslim saat ini harus juga berusaha memahami makna di balik pesan literal tersebut. Inilah yang oleh Rahman disebut dengan *ratio-legis*, dan oleh al-Tâlibi disebut dengan *maqâsid al-ayah*,⁹⁴ dan oleh Nasr Hamid Abu Zayd disebut dengan *maghza*⁹⁵ (signifikansi ayat). Makna di balik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.⁹⁶

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

⁹⁴ Lihat Muhammad al-Talibi, *'Iyâl Allah* (Tunis: Saras li al-Nashr, 1992), 142-144.

⁹⁵ Lihat Nasr Hämíd Abu-Zayd, *al-Nas*ṣ al-Sultah, *al-Haqiqah* (Bayrut: al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabi>1995), 116.

⁹⁶ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Edisi Revisi dan Perluasan (Yogyakarta: Nawasea Press, 2017) 57-58. Sahiron berpendapat bahwa ada tiga macam aliran tafsir al-Qur'an bila dipandang dari segi pemaknaan. Aliran pertama adalah quasi-objektivis tradisionalis, yaitu suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan, dan diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan, daiaplikasikanpada situasi, di mana al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi Muslim awal.Umat Islam yang mengikuti pandangan ini berusaha menafsirkan al-Qur'an dengan bantuan berbagai prangkat metodis ilmu tafsir klasik, seperti *asbab nuzul*, *munasabah*, dan lain-lain. Tujuannya adalah menguak kembali makna objektif atau makna asal (*objective meaning*). Pandangan ini mempunyai tendensi utama memegang pemahaman literal terhadap al-Qur'an. Ketetapan-ketetapan hukum yang tertera secara tersurat di dalam al-Qur'an dipandang sebagai esensi pesan Tuhan, yang harus diaplikasikan oleh umat Islam di manapun dan kapanpun. Hal ini mengarah pada satu kenyataan, bahwa tujuan-tujuan pokok atau alas-an-alasan yang

Walaupun demikian, perlu diakui bahwa masih ada beberapa kelompok atau komunitas Muslim yang menganggap hal ini sebagai sesuatu yang menyalahi tradisi keilmuan dan otoritas ulama salaf. Menurut peneliti, sikap seperti ini merupakan sesuatu yang kontraproduktif dalam upaya pengembangan tradisi intelektual-akademik ilmu-ilmu keislaman di era kontemporer.

Peneliti menegaskan bahwa, ayat-ayat yang menyenggung 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 khusus al-sabab la>bi ‘umum al-lafz}*”, bahkan perlu diperdalam lagi dengan memakai kaidah “*al-‘ibrah bi al-maqasid la>bi al-alfaz*” Term-term ini sudah sangat akrab dalam diskusi-diskusi terkait legislasi hukum Islam di kalangan sarjana Muslim

melatarbelakangi penetapan hukum (*maqasid al-shari'ah*) tidak diperhatikan secara prinsipil. Aliran kedua adalah aliran subyektivis. berbeda dengan pandangan-pandangan di atas, aliran subyektivis menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir, dan karena itu, kebenaran interpretatif bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat al-Qur'an ditafsirkan. Pandangan seperti ini, antara lain, dianut oleh Hassan Hanafi dan Muhammad Shahjuf. Bahkan Shahjuf ini dipandang sebagai pemikir paling subjektif. Dia sama sekali tidak tertarik untuk menguak kembali makna orisinil/historis dari al-Qur'an. Menurutnya, al-Qur'an harus ditafsirkan dalam konteks kekinian, oleh karenanya, Shahjuf secara prinsipil tidak merujuk kepada pemahaman dan penafsiran ulama-ulama terdahulu, bahkan dia tidak merujuk pada penafsiran yang didokumentasikan dalam kitab-kitab hadis. Penafsiran Nabi terhadap al-Qur'an hanya dipandang sebagai "penafsiran awal", dan tidak mengikat umat Islam. *Asbab al-Nuzub* sebagai salah satu metode untuk merekonstruksi makna historis sama sekali tidak mendapat perhatian Shahjuf. Aliran ketiga adalah quasi-objektivis progresif. Aliran ini memiliki kesamaan dengan aliran pertama dalam hal bahwa penafsir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal dengan menggunakan perangkat metodis ilmu tafsir klasik, seraya memanfaatkan perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab masa pewayuan, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika. Lihat dalam Sahiron Samsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an, Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2017), 54-57.

baik klasik⁹⁷ maupun modern. Dalam bahasa Fazlur Rahman, konsep ini ia sebut dengan “*spirit moral*” dan “*law enforcement*”. Artinya, dalam legislasi Qur’ani yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum atau semi hukum (*ethico-legal*), pertimbangan utamanya adalah “semangat moral” dari teks, bukan semata-mata “penegakan hukum” yang cenderung literal-teksual.



⁹⁷ Jalab al-Din al-Suyuti dalam *al-Itqa fi 'Ulum al-Qur'an* mendiskusikan tema ini dalam bab kesembilan. Ia menulis bahwa salah satu urgensi ilmu *asbab al-nuzub* adalah untuk mengetahui aspek hikmah (*wajh al-hikmah*) di balik legislasi syariat (*tashri' al-hikmah*), dan berfungsi sebagai pembatasan hukum (*takhsis al-hikmah*), bagi mereka (ulama) yang berpendapat bahwa *al-'ibrah bi khushus al-sabab*. Lihat dalam Jalab al-Din al-Suyuti, *al-Itqa fi 'Ulum al-Qur'an* (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2012), 48.

BAB V

PENUTUH

A. Kesimpulan

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

Pertama, para sarjana al-Qur'a dan tafsir di era modern-kontemporer memiliki pandangan dan interpretasi yang beragam terkait ayat-ayat perbudakan dalam al-Qur'a. Peneliti memetakan keragaman interpretasi mereka ke dalam tiga kategori. *Pertama*, kategori quasi-objektivis konservatif. *Kedua*, kategori subjektivis. *Ketiga*, kategori quasi-objektivis progresif. Berdasarkan data penafsiran ulama modern-kontemporer yang telah dianalisis, peneliti menyimpulkan bahwa Ahmad Mustafa al-Maraghi > Muhammad 'Ali al-Sabuni > serta mayoritas ulama tradisionalis lainnya masuk dalam kategori pertama, dan Muhammad Shahjur masuk dalam kategori kedua. Sedangkan yang masuk kategori ketiga adalah Muhammad 'Abduh, Izzat Darwazah, Wahbah al-Zuhayli > Fazlur Rahman, dan M. Quraish Shihab. Penelitian ini mengadopsi kategori ketiga. Penafsiran kategori pertama tidak relevan untuk diaplikasikan saat ini. Ulama pramodern menafsirkan ayat-ayat perbudakan sesuai dengan horizon sosial, ekonomi, politik, intelektual dan keagamaan, di mana budak dan perbudakan masih dianggap hal yang wajar. Mereka menafsiri ayat-ayat perbudakan melalui lensa sosial yang sedemikian rupa. Sedangkan, dinamika realitas sosial, ekonomi dan politik zaman modern sudah tidak lagi mendukung eksistensi perbudakan. Oleh karenanya, mempertahankan paradigma pramodern

dalam memahami ayat-ayat budak, sudah tidak lagi relevan. Penafsiran kategori kedua juga tidak relevan diadopsi karena cenderung subjektif.

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 makkiyah dan 18 ayat periode madaniyah. Melalui lensa analisis linguistik, semantik dan paradigmatis terhadap 24 ayat tersebut, ditemukan bahwa pemerdekaan merupakan isu utama yang dijadikan penekanan, dengan menggunakan term “*raqabah*” sebanyak empat kali, “*malakat aymar*” 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 aymar*”. Kemudian mengenai aurat budak sebanyak tiga ayat, semua memakai term “*malakat aymar*”, dan terakhir tentang anjuran menikahi dan menikahkan budak sebanyak dua ayat, masing-masing memakai term “*malakat aymar*” dan “*ibad*” serta “*i'ma'*”. Analisis terhadap hadis-hadis Nabi yang relevan dengan tema ini juga menemukan bahwa selama masa dakwah Nabi, frekuensi

dan penekanannya adalah pada aspek pemerdekaan dan perlakuan baik terhadap budak.

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 salih*'} 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.

B. Implikasi Teoretis

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

Pertama, pendekatan kontekstual Abdullah Saeed adalah upaya meninjau ulang pendekatan tekstualisme pada masa pramodern. Pendekatan tersebut juga mengajukan gagasan mengenai watak hierarkis dari nilai-nilai al-Qur'an, kecairan makna atau penafsiran, bagaimana mempertahankan makna tertentu dalam penafsiran, serta membandingkan penafsiran pramodern dan modern untuk menunjukkan watak evolutif dari penafsiran. Pembacaan ayat-ayat perbudakan secara komprehensif dan metodologis dengan menggunakan pendekatan tersebut dalam disertasi ini adalah pertama dan baru.

Kedua, perbudakan di zaman modern telah dihapuskan secara internasional, karena tidak sesuai dengan nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan. Pembacaan ayat-ayat perbudakan dengan paradigma penafsiran pramodern tanpa diaktualisasikan dengan paradigma modern akan mengakibatkan pemahaman yang keliru atas al-Qur'an, serta tidak mampu menjawab tantangan dan problematika modern-kontemporer.

C. Keterbatasan Studi

Meskipun penelitian ini menghimpun seluruh ayat al-Qur'an yang menyinggung perbudakan, namun demikian, penelitian ini memiliki keterbatasan antara lain: *Pertama*, tidak semua mufasir pramodern maupun modern-kontemporer dielaborasi pandangan dan penafsirannya dalam penelitian ini. Mufasir dari kalangan *shiatah* sepertinya relevan untuk dielaborasi dalam penelitian lanjutan, mengingat ada diskusi mengenai isu eksistensi kawin mutah dalam tema ini. *Kedua*, pemanfaatkan teori-teori ilmu sosial-humaniora modern sebagai pisau analisis. *Ketiga*, pelibatan data-data empiris yang diperoleh secara langsung dari lapangan, terutama dalam kaitannya dengan perbudakan modern dalam berbagai bentuknya. Pemanfaatan dua aspek di atas secara mendalam akan menjadikan tema tentang perbudakan dalam al-Qur'an menjadi lebih kaya dan faktual.

D. Rekomendasi

Peneliti bisa memberikan rekomendasi sebagai tindak lanjut dari penelitian ini, antara lain:

Pertama, perlu ada reorientasi terhadap aspek-aspek epistemologis dalam ‘Ulum al-Qur’an, terutama yang berkaitan dengan *asbab al-nuzub*. Pembahasan *asbab al-nuzub* harus dieksplorasi dengan uraian dan analisis mengenai aspek yang lebih luas (makro), yakni horizon sosial, budaya, ekonomi, politik, dan intelektual masyarakat Arab abad ke-7 M. sebagai komunitas penerima wahyu pertama. Pemahaman yang memadai akan aspek makro ini bisa menjadikan kajian *asbab al-nuzub* menjadi lebih menarik dan mendalam.

Kedua, perlu ada reorientasi “fikih budak”. Selama ini, diskursus fikih konvensional masih menempatkan budak sebagai “warga kelas dua”, baik secara teologis, yuridis maupun sosiologis. Pembahasan mengenai pemerdekaan budak, yang dalam sumber-sumber fikih klasik masuk dalam bab *kitab ahkam al-‘itq wa al-wala*, masih dalam wilayah anjuran, bukan keharusan. Reorientasi fikih budak ini juga bisa terkait dengan hak distribusi zakat bagi budak, sebagaimana tertuang dalam *nass* al-Qur’ān. Perluasan makna budak dalam kaitannya dengan hak distribusi zakat sudah semestinya dilakukan, sehingga kelompok masyarakat, yang secara yuridis-sosiologis memiliki kesamaan dengan budak, bisa memperoleh manfaat dari hak distribusi zakat dari kategori budak (*al-riqab*).

Ketiga, perlu ada penelitian lanjutan terkait tema perbudakan dalam al-Qur'an dengan memanfaatkan berbagai perspektif dan teori ilmu sosial-humaniora serta perkembangan ilmu pengetahuan secara umum, dilengkapi dengan data-data

empiris, terutama kaitannya dengan isu perbudakan modern dan hak asasi manusia (HAM) di era kontemporer.

DAFTAR PUSTAKA

Buku, Disertasi, dan Jurnal Ilmiah

⁴ ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir b. Maqāṣid al-Shari‘ah al-Islāmiyah. Tūnis: al-Dār al-Tūniṣiyah li al-Nashr, 1978.

¹‘Abduh, Muḥammad. *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Mashhūr bi Ism Tafsīr al-Manār*. Kairo: Dār al-Manār, 1947.

_____. *Tafsīr al-Fatīhah wa Juz ‘Amma*. Kairo: al-Hay’ah al-‘Āmmah li Qasūr al-Thaqāfah, 2007.

¹‘Alī, Jawād. *al-Mufassal fī Tarikh al-‘Arab Qabla al-Islām*. Baghdad: Universitas Baghdad, 1993.

¹ ‘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-Thaqafi 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 Manzūr. *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-Islāmiyah*. Bayrut: al-Intishār al-‘Arabī, 2004.

Almaī (al), Zāhir b. Awad. *Dirāsat fī al-Tafsīr al-Mawdū'i*. t.t.:t.p., 1997.

Bassām (al), ‘Abd. Allāh. *Taysīr al-‘Allām Sharh ‘Umdat al-Ahkām*. Bayrut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2006.

Bāqī (al), Muḥammad Fu'ad 'Abd. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaẓ al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Hadīth, 1364 H.

Bayḥāqī (al), Ahmad b. Husayn b. ‘Alī. *al-Sunan al-Kubrā*, Tahqīq: Muhammad Abd. al-Qādir ‘Atā. Makkah: Dār al-Bāz, 1994.

Bayhaqī, Sulayman b. Ahmad. *al-Mu'jam al-Awsat*. Kairo: Dār al-Ḥaramayn, 1415 H.

Baydāwī (al), Abd. Allāh b. Umar, *Tafsīr al-Baydāwī*. 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, Muhammad Izzat. *al-Tafsīr al-Ḥadīth*. Kairo: Dār Ihyā al-Kutub al-‘Arabiyyah, 2000.

_____. *al-Tafsīr al-Hadīth*. Kairo: Dār al-Iḥyā' al-Kutub al-‘Arabīyah, 1962.

Dimashqī (al), Ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-Āzīm*, Tahqīq: Sāmī b. Muhammad al-Salāmah. Riyad: Dār al-Tayyibah: 1992.

[REDACTED]. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Libanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2008.

. *Tafsīr al-Qur'ān al-Āzīm*. Bayrūt: Dār al-Tāyibah, 1999.

Departemen Agama RI. *Al-Qur'an Tajwid dan Terjemah*. Bandung: Penerbit Diponegoro, 2010.

El-Fadl, Khaled Abou. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. New York: Harper San Francisco, 2005.

Fachruddin, Fuad Mohd. *Islam Berbicara Soal Perbudakan*. Jakarta: Penerbit Mutiara, 1981.

Faziou, Nabil. *al-Rasūl al-Mutakhayyal: Qira'ah Naqdīyah fī Surat al-Naba' fī al-Istishraq*, Montgomery Watt wa Maxime Rodinson. Bayrut: Muntadā al-Ma'ārif, 2011.

Fadhil, Abdul, "Perbudakan dan Buruh Migran di Timur Tengah", *Thaqāfiyyāt 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.

Għażali (al), Mushtaq Bashir. *al-Qur'ān al-Karīm fī Dirāsat al-Mustashriqīn*. Bayrut: Dār al-Nafāis, 2008.

Għażali (al), Muhammad. *Kayfa Nata 'āmal ma 'a al-Qur'ān*. Herndon: IIT, 1992.

Hamka. *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 10. Singapura: Pustaka Nasional, t.th.

Habannakah, Abd. al-Rahman ḥasan. *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqa'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, Muhammed Husayn. *Hayat Muhammed*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.

Haythāmi (al), 'Alī b. Abī Bakr. *Majma' al-Zawa'id wa Manba' al-Fawā'id*. Bayrūt: Dār al-Ma'mūn al-Turāth, t.th.

Hishām, Ibn. *Sirah al-Nabawiyyah*. Lubnan: al-Maktabah al-Asriyah, 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'āniyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1969.

Jabiri (al), Muhammad 'Ābid. *Fahm al-Qur'ān al-Karīm: al-Tafsīr al-Wādīḥ Ḥasba Tartīb Nuzūl*. Bayrut: Markāz Dirāsat al-Wahdah al-Arabiyyah, 2009.

Juraidi, H.A. *Jerat Perbudakan Masa Kini: Sebuah Kajian Tafsir dan HAM*. Penerbit: Bina Rena Pariwara, Jakarta, 2003.

Jurjāni (al), 'Alī b. Muhammed. *al-Ta'rīfāt*. Bayrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009.

Khalaq, '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*, Tahqīq: Ḥabīb al-Rahmān al-A'zamī. Bayrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

Mālikī (al), Muḥammad b. ‘Alwi b. Abbās *Fī Rihāb al-Bayt al-Haram*. Makkah: Maktabah al-Mālik Fahd al-Wataniyah, 2000.

Mahmūsānī, Ṣubḥī. *Turāth al-Khulafā' al-Rāshidīn fī al-Fiqh wa al-Qadā'*.
Bayrūt: 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), Ahmād Muṣṭafā. *al-Tafsīr al-Marāghī*. Mesir: Muṣṭafa al-Bābī al-Halabī, 1946.

Mas'ūd, Jubran. *al-Rā'id Mu'jam Lughawi 'Aṣrī*. Beirut: 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. "Pesanan Moral Ayat Perbudakan". *Jurnal Suhuf*, 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. *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawdū'i*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1989.

Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: IDEA Press, 2015.

_____. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Nadwi (al), Abū al-Hasan ‘Alī. *al-Sirah al-Nabawiyah*. Jeddah: Dār al-Shuruq, 1989.

Naysabūrī (al), Muslim b. al-Hajjaj. *al-Jāmi' al-Ṣāḥīḥ*. Bayrut: Dār al-Jayl, t.th.

Nasution, Ahmad Sayuti Anshari. "Perbudakan Dalam Hukum Islam" *Jurnal Ahkam*, Vol. XV, No.1, (Januari 2015).

Qarnas, Ibn. *Aḥsan al-Qasāṣ: Tārīkh al-Qur'ān Kamā Warada min al-Maṣdar ma'a Tartīb al-Suwār Ḥasba Nuzūl*. Bayrut: Manshūrat al-Jumal, 2010.

Qatṭān (al), Manna'. *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1994.

Pipes, Daniel. *Tentara Budak dan Islam*, terj. Soni Siregar. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.

Qurṭubī (al), Muhammad b. Ahmad. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Riyad: Dār 'Alam li al-Kutub, 2003.

Qutb, Muhammad. *Salah Paham Terhadap Islam*, terj. Tim Pustaka Salman. Bandung: Penerbit Pustaka Salman ITB, 1980.

Rāzī (al), Muhammad Fakhr al-Dīn. *Tafsīr al-Rāzī al-Shahīr bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghayb*. Bayrut: Dār al-Fikr, 1981.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

_____. *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Ervan Nurtawab & Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan, 2017.

Shaybānī (al), Ahmad b. Ḥanbal. *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥambal*. Kairo: Mu'assasah Qurṭubah, t.th.

Şuyūṭī (al), ‘Abd al-Rahmān b. Abī Bakr, *al-Itqā fī Ulūm al-Qur’ān*, Ed. Muhammad Sālim Hāshim. Bayrut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah: 2012.

Sa'īd, Abd. al-Sattār, *al-Madkhal ila al-Tafsīr al-Mawdu'i*.

Şâbûnî (al), Muhammad ‘Ali. *Şafwat al-Tafsîr*, Vol.3. Makkah: Jâmi‘at Mâlik b. ‘Abd. al-‘Azîz, t.th.

Saeed, Abdullad. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge, 2006.

_____. “Contextualizing”, dalam Andrew Rippin (ed.) *The Blackwell Companion to the Qur'an* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006).

- _____. *Reading the al-Qur'an in the Twenty-First Century A Contextual Approach*. London: Routledge, 2014.

_____. *The Quran: an Introduction*. London: Routledge, 2006.

_____. *al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terjemah Ervan Nurtawab. Bandung: Mizan, 2016.

_____. *Contemporary Approaches to Qur'an in Indonesia*. Oxford University Press, 2005.

_____. *Islamic Thought: An Introduction*. Routledge, 2006.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an (Edisi Revisi dan Perluasan)*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.

Shahrūr, Muhammad. *Nahw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Asas Tashrī' al-Āḥwāl al-Shāhṣīyah*. Bayrut: Dār al-Sāqī, 2018.

_____. *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qira'ah Mu'āśirah*. Damaskus: Dār al-Aḥāfi, 1990.

Shihab, M. Quraish . *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.

_____. *Membaca Sirah Nabi Muhammad saw. Dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadis Shahih*. Tangerang: Lentera Hati, 2014.

_____. *Membumikan al-Qur'an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2013.

_____. *Tafsir al-Qur'ān al-Karim: Tafsir atas Surah-surah Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.

_____. Kata Pengantar dalam Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Alquran Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jakarta: Gaung Persada Press, 2007.

Silas, "The Punishment for Apostasy From Islam", *Journal of Biblical Apologetics*, No. 5, Vol. 8, Spring 2003, 91.

Sulaymānī (al), 'Abd al-Salam. *al-Ijtihād fi al-Fiqh al-Islāmī*. Maroko: Wizārat al-Awqāf, 1996.

- Suryadilaga, Muhammad Alfatih. "Hadis dan Perannya dalam Tafsir Kontekstual Perspektif Abdullah Saeed". *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 5, No.2 (Desember 2015).

Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn. *al-Durr al-Manthūr fi 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-Buhūth al-Dirāsah al-Islāmīyah, 2003.

Ṭāḥā, 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. Muḥammad b. Jarīr. *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl ay al-Qur’ān*. Beirut: 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 Mādiyyah wa Ḥadīrah*. 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-Ḥaḍīm 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-Ṣahīḥ Sunan al-Tirmidhī*. Beyrut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.

Ulwan, Abdulllah Nasih. *Niẓām al-Riqq fi al-Islām*. Yordania, 1984. Edisi terjemah Indonesia berjudul, ‘Jawaban Tuntas Masalah Perbudakan’, terj. Aunur Rafiq Saleh. Jakarta: Al-Islami Press, 1988.

W.V Harris, Demography, Geography and the Sources of Roman Slaves, The Journal of Roman Studies, 1999, dalam Abdul Hakim Wahid, "Perbudakan dalam Pandangan Islam", *NUANSA Jurnal Penelitian Ilmu Sosial dan Keagamaan Islam*, Vol. 8, No. 2, (2015).

Wahid, Abdul Hakim. "Perbudakan Dalam Pandangan Islam Hadith and Shirah Nabawiyah: Textual And Contextual Approach" *Nuansa Jurnal Studi Islam dan Kemasyarakatan*, Vol. VIII, No. 2 Desember 2015.

Watt, Montgomery. *Muhammad fi Makkah*. Maroko: Dār al-Baydā' al-Nahjah al-Jadid, 2014.

Wijaya, Aksin. *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzūl Izzat Darwazah*. Bandung: Mizan, 2016.

Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemahan Penafsiran al-Qur'an, 1972.

Zarkashī (al), Badr al-Dīn. *al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Turāth, 2008.

Zarqāni (al), ‘Abd al-Azīm. *Manāhil al-‘Irṣān fī Uluūm al-Qur’ān*. Kairo: Matba’ah Ḥasan al-Bābī al-Halabī, t.th.

Internet

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

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

Granville Sharp (1735-1813): "The Civil Servant" dalam http://abolition.e2bn.org/people_22.html (diakses 2 Juli 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-dix4>. (diakses 11 Juli 2019).

<http://www.bbc.co.uk/worldservice/africa/features/storyofafrica/9chapter1>
(diakses 2 Juli 2019).

<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. (diakses 12 Agustus 2019).