

**FENOMENA *CHILDFREE* DALAM PERSPEKTIF TAFSIR  
MAQĀSIDI ABDUL MUSTAQIM**

**Skripsi**

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar  
Sarjana Agama (S.Ag) dalam Program Studi Ilmu Alquran dan Tafsir



Oleh :

**AFRIDA NAILY A'LA**

**NIM : E03218001**

**PROGRAM STUDI ILMU ALQURAN DAN TAFSIR  
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT  
UIN SUNAN AMPEL SURABAYA**

**SURABAYA**

**2022**

## PERNYATAAN KEASLIAN

### PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Afrida Nailly A'la

NIM : E03218001

Program Studi : Ilmu Alquran dan Tafsir

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

Surabaya, 8 Agustus 2022

Saya menyatakan,



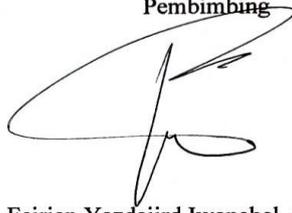
AFRIDA NAILY A'LA  
NIM: E03218001

## **PERSETUJUAN PEMBIMBING**

Skripsi berjudul “Fenomena *Childfree* Dalam Perspektif Tafsir Maqāṣidi Abdul Mustaqim” yang ditulis oleh Afrida Nailly A’la ini telah disetujui pada tanggal 27 Juli 2022

Surabaya, 27 Juli 2022

Pembimbing

A handwritten signature in black ink, consisting of a large, stylized letter 'F' with a horizontal stroke extending to the right and a vertical stroke extending downwards, ending in a small loop.

Dr. Fejrian Yazdajird Iwanebel, S.Th.I, M.Hum

NIP. 199003042015031004

## PENGESAHAN PENGUJI SKRIPSI

Skripsi yang berjudul "FENOMENA *CHILDFREE* DALAM PERSPEKTIF  
TAFSIR MAQĀSIDI ABDUL MUSTAQIM" yang ditulis oleh Afrida Naili A'la  
telah diuji di depan tim penguji pada tanggal 10 Agustus 2022:

### Tim Penguji:

1. Dr. Fejrian Yazdajird Iwanebel, M.Hum (Penguji I) .....

2. Naufal Cholily, M.Th.I (Penguji II) .....

3. Dr. Hj. Iffah, M.Ag (Penguji III) .....

4. Ida Rochmawati, M.Fil.I (Penguji IV) .....

Surabaya, 11 Agustus 2022

Dekan,



  
Prof. Abdul Kadir Riyadi, LC., MSSC., Ph. D  
NIP. 197008132005011003



**KEMENTERIAN AGAMA**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA**  
**PERPUSTAKAAN**

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300  
E-Mail: [perpus@uinsby.ac.id](mailto:perpus@uinsby.ac.id)

---

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI  
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

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

Nama : Afrida Naily A'la  
NIM : E03218001  
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin/Ilmu Alquran dan Tafsir  
E-mail address : [afrdnaily22@gmail.com](mailto:afrdnaily22@gmail.com)

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

Sekripsi     Tesis     Desertasi     Lain-lain (.....)  
yang berjudul :

Fenomena *Childfree* Dalam Perspektif Tafsir Maqashidi Abdul Mustaqim

.....

.....

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

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

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 28 Oktober 2022

Penulis

(Afrida Naily A'la)

## ABSTRAK

Afrida Naili A'la, *Fenomena Childfree Dalam Perspektif Tafsir Maqāsidī Abdul Mustaqim*

*Childfree* adalah fenomena yang muncul pada akhir abad ke-20 atau tahun 1990 di Barat yakni keputusan yang diambil seseorang atau pasangan untuk tidak memiliki anak setelah melaksanakan akad pernikahan, baik anak kandung, anak tiri, atau anak angkat. Motif pelaku *childfree* adalah asumsi ketidakmampuan pasangan atau seseorang untuk bertanggungjawab akan kehadiran anak, rasa trauma individu pada kejadian masa lalu yang takut akan dirasakan oleh sang anak, serta kondisi finansial pasangan yang dikhawatirkan tidak mampu memenuhi kebutuhan anak. Sedangkan bantahan dari kaum kontra bahwa *childfree* telah menyalahi kodrat perempuan sebagai ibu yang memiliki desain fisik untuk mengandung dan melahirkan selagi mampu. Dalih-dalih agama atas tujuan dari pernikahan adalah sarana untuk melanjutkan keturunan.

Tafsir *maqāsidī* adalah penafsiran Alquran yang menjelaskan serta mengurai tujuan diturunkannya ayat dengan dengan maksud mewujudkan kebaikan dan kemaslahatan serta meninggalkan kemadharatan umat manusia. Tafsir *maqāsidī* hadir pada khazanah perkembangan tafsir di Indonesia serta penggagas term tafsir ini adalah Abdul Mustaqim yang mencoba menyampaikan corak tafsir *maqāsidī* dengan komprehensif dengan berbagai pendekatan.

Masalah yang diteliti dalam penelitian ini adalah 1) Bagaimana penafsiran terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan *childfree* dalam perspektif tafsir *maqāsidī* 2) Bagaimana kontekstualisasi tafsir *maqāsidī* Abdul Mustaqim terhadap fenomena *childfree* berdsarkan kondisi saat ini.

Dalam menjawab permasalahan tersebut, penelitian yang bersifat kepastakaan (*library research*) ini menggunakan metode analisis deskriptif, yaitu menggambarkan atau melukiskan keadaan objek penelitian berdasarkan fakta-fakta yang tampak sebagaimana adanya dengan menuturkan atau menafsirkan data yang berkenaan dengan fakta yang terjadi saat penelitian berlangsung dengan tujuan memperoleh hasil yang akurat dari data-data yang dikumpulkan.

Penelitian tersebut diperlukan karena peneliti ini berusaha menguraikan tafsir Maqashidi Abdul Mustaqim yang didalamnya meliputi teori-teori *maqashid* kemaslahatan umum dan personal kemudian memahami prinsip *maqashid* yang dirangkai dalam *ushul al-khamsah* dan mengembangkan dimensi *maqashid*. Selanjutnya mempertimbangkan *kulliyat* dan *juziyyat*, menggali konteks ayat yang dihubungkan dengan konteks hari ini termasuk fenomena *childfree* tanpa meninggalkan gaya penafsiran ulama klasik dengan teori *ulum Alquran*. Terakhir membedakan dimensi *wasilah* dan *ghayah*, *ushul* dan *furu'*, *al-tsawabit* dan *al-mutaghayyirat* yang diperkuat dengan ilmu bantu lainnya dalam batas yang cukup sehingga kesimpulan yang didapat lebih komprehensif.

Kesimpulan dari penelitian ini adalah pada dasarnya Alquran tidak pernah membicarakan tentang *childfree*, baik berupa anjuran atau larangan. Justru ada beberapa ayat Alquran yang mengindikasikan bahwa salah satu hikmah perkawinan adalah lahirnya seorang anak. Akan tetapi di masyarakat justru muncul

fenomena *childfree* yang seakan-seakan berlawanan dengan syariat Islam. Tafsir maqasidi berusaha mengkaji dan menganalisa ayat Alquran yang terkait anjuran untuk memiliki keturunan dan fenomena *childfree* tersebut dengan menggunakan tiga aspek, yaitu: tafsir *maqāsidi* sebagai nilai filsafat, metodologi, dan produk. *Childfree* tidak bisa dikatakan salah dan tidak sepenuhnya juga dibenarkan, melainkan perlunya adanya peninjauan dari berbagai aspek hingga terwujudnya kemaslahatan umat.

**Kata kunci :** *Childfree*, Tafsir *Maqāsidi*, Abdul Mustaqim.

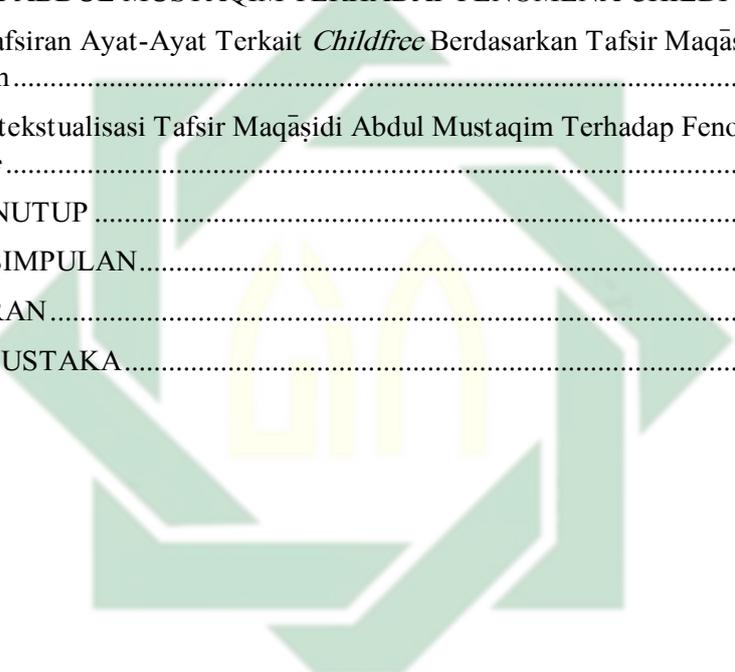


UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## DAFTAR ISI

PERSETUJUAN PEMBIMBING .....	i
PENGESAHAN PENGUJI SKRIPSI.....	ii
PERNYATAAN KEASLIAN .....	iii
MOTTO.....	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN .....	iv
KATA PENGANTAR.....	v
DAFTAR TRANSLITERASI .....	x
ABSTRAK.....	xiii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	7
C. Rumusan Masalah.....	8
D. Tujuan Penelitian.....	9
E. Manfaat Penelitian.....	9
F. Kerangka Teoritik.....	10
G. Telaah Pustaka.....	12
H. Metodologi Penelitian .....	14
1. Metode Penelitian.....	15
2. Pendekatan Penelitian.....	15
3. Sumber Data .....	16
I. Sistematika Pembahasan .....	17
BAB II METODOLOGI PENAFSIRAN ALQURAN DISKURSUS TAFSIR MAQĀSIDI .....	19
A. Definisi Metodologi Tafsir dan Perkembangannya.....	19
1. Metode Penafsiran Alquran .....	19
2. <i>Ragam Corak dan Bentuk Penafsiran Alquran</i> .....	31
B. Sejarah Perkembangan Tafsir Maqāṣidi .....	39
1. Sejarah dan Definisi Tafsir Maqāṣidi .....	39
2. Implementasi Tafsir Maqāṣidi.....	43
C. Metodologi Tafsir Maqāṣhidī Abdul Mustaqim Dalam Menasirkan Alquran.....	48

BAB III TELAAH FENOMENA <i>CHILDFREE</i> MENURUT ISLAM.....	56
A. Pengertian dan Sejarah Perkembangan <i>Childfree</i> .....	56
B. Pandangan Ulama Terkait Fenomena <i>Childfree</i> .....	63
1. Isyarat Kebolehan Melakukan <i>Childfree</i> .....	63
2. Isyarat Ketidakbolehan Melakukan <i>Childfree</i> .....	66
C. Penafsiran Ulama Terhadap Ayat-Ayat Tentang <i>Childfree</i> .....	67
BAB IV ANALISIS TAFSIR AYAT-AYAT ALQURAN PERSPEKTIF TAFSIR <i>MAQĀSIDI</i> ABDUL MUSTAQIM TERHADAP FENOMENA <i>CHILDFREE</i> .....	73
A. Penafsiran Ayat-Ayat Terkait <i>Childfree</i> Berdasarkan Tafsir Maqāṣidi Abdul Mustaqim.....	73
B. Kontekstualisasi Tafsir Maqāṣidi Abdul Mustaqim Terhadap Fenomena <i>Childfree</i> .....	81
BAB V PENUTUP .....	94
A. KESIMPULAN.....	94
B. SARAN.....	95
DAFTAR PUSTAKA.....	97


  
 UIN SUNAN AMPEL  
 S U R A B A Y A

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Alquran adalah kalam Allah yang diturunkan Allah melalui Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad SAW. Sebagai wahyu Allah, Alquran diperuntukkan untuk semua umat manusia dan tidak terbatas hanya untuk masyarakat Arab. Ia berisikan surah al-Fātihah sebagai pembuka dan surah an-Nas sebagai penutup. Banyak keistimewaan yang dimiliki Alquran, diantaranya membaca Alquran adalah bentuk ibadah, memiliki kekekalan dan keselarasan terhadap ilmu pengetahuan yang seiring zaman semakin meningkat juga kemajuannya. Ilmu-ilmu yang terkandung dalam memahami Alquran dapat dimplementasikan untuk mengkaji berbagai hikmah dan mengungkap hukum Islam yang tersirat dalam Alquran. Sehingga berdasarkan upaya pengistinbatan suatu hukum, Alquran diharapkan dapat membantu memberikan solusi bagi segala persoalan kehidupan bermasyarakat dan berbangsa yang termasuk didalamnya masalah-masalah fiqhiyah atau ijtihadiyah.<sup>1</sup>

Sumber segala pengetahuan terdapat dalam Alquran. Namun kemampuan setiap individu dalam memahami Alquran tidaklah sama. Sehingga dibutuhkan perantara untuk menyingkap rahasia makna yang terkandung di dalamnya.

---

<sup>1</sup> Tim Penyusun, *Studi Alquran* (Surabaya: Uin Sunan Ampel Press, 2018), 34.

Perantara ini menurut istilah disebut Tafsir sebagaimana didefinisikan oleh *Abū Ḥayyan* yakni ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafadz-lafadz Alquran, tentang petunjuk-petunjuknya, hukum-hukumnya baik ketika berdiri sendiri maupun ketika tersusun dan makna-makna yang dimungkinkan baginya ketika tersusun serta hal-hal lain yang melengkapinya.<sup>2</sup> Di sisi lain, syariat yang terkandung dalam Islam tentu tidak serta merta tercipta dengan sendirinya. Terdapat tujuan atau latar belakang mengapa suatu syariat ditetapkan. Hal tersebut tidak lain demi terwujudnya kemanfaatan bagi umat manusia atau kemaslahatan dalam tindakan secara khusus.<sup>3</sup> Tujuan tersebut terangkum sebagaimana dinyatakan oleh ulama Maroko bahwa *Maqāṣid al-Syarī'ah* merupakan tujuan dari penetapan suatu syariat dan maksud atau makna dibalik hukum yang terkandung di dalamnya.

Diantara permasalahan yang hari ini tengah ramai diperbincangkan masyarakat Indonesia adalah *childfree*. Konsep *childfree* muncul pada akhir abad ke-20 di Barat.<sup>4</sup> Pasalnya beberapa masyarakat Indonesia mengadopsi konsep ini dan berani mengungkapkannya di media massa yang kemudian menuai pro dan kontra. Dalih kaum yang pro atas pandangan ini aksentuasinya terletak pada kebebasan dan hak-hak individu untuk memilih tidak memiliki anak. Diantara faktor yang mendasari pemilihan untuk tidak memiliki anak, diantaranya adalah

<sup>2</sup>Manna' Khafil Qaththan, *Mabāhith Fī 'Ulūm Alqurān* (Riyadh: Mansyrat al-Ashr al-Hadīts, 1971), 89.

<sup>3</sup>Forum Kajian Ilmiah, *Tafsir Maqashidi Kajian Tematik Maqashid Al-Syari'ah* (Kediri: Lirboyo Press, 2013), 2.

<sup>4</sup>Amy Blackstone and Mahala Dyer Stewart, "Choosing to Be Childfree: Research on the Decision Not to Parent: Choosing to Be Childfree," *Sociology Compass* 6, no. 9 (September 2012): 2, <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2012.00496.x>.

daya tarik pasangan terhadap ketidakhadiran anak atau kondisi seorang istri yang jauh dari sifat keibuan.<sup>5</sup> Sebab adanya anak mengakibatkan tanggung jawab bagi yang membawanya ke dunia. Kondisi finansial yang dikhawatirkan tidak mampu mencukupi kebutuhan anak menjadi salah satu faktor penyebab pasangan sah suami istri untuk tidak berupaya menghadirkan anak dalam rumah tangganya. Selain itu pengalaman masa lalu yang dirasa cukup kelam juga menjadi pertimbangan pasangan suami istri. Kejadian kurang menyenangkan yang dialami ketika masa kanak-kanak dan masa-masa setelahnya dari seorang ibu atau ayah menjadi ketakutan tersendiri jika mereka akan menurunkan hal yang serupa pada keturunannya. Demikian pula yang menjadikan pasangan suami istri meninjau ulang pemilihan memiliki anak atau tidak. Tidak hanya itu, penyakit genetik yang menimpa pasangan suami istri juga menjadi salah satu alasan pemilihan konsep *childfree*.

Beberapa studi banyak mengungkapkan terkait konsep *childfree* ini. Diantaranya adalah pada karya yang berjudul *Voluntary Childness and Being Childfree*, Ramu menyatakan bahwa tidak adanya anak menjadikan pasangan suami istri hidup lebih bahagia. Sedangkan Houseknecht menyatakan bahwa pendapatan rumah tangga akan lebih banyak jika anak tidak hadir di tengah kehidupan mereka. Kemudian Park memiliki pandangan jika wanita yang telah memilih konsep *childfree* kemudian melihat pola pengasuhan terhadap anak, maka mereka memandang hal tersebut sebagai penghambat dan konflik dalam karir.

---

<sup>5</sup>Iriani Indri Hapsari and Siti Rianisa Septiani, "Kebermaknaan Hidup Pada Wanita Yang Belum Memiliki Anak Tanpa Disengaja (Involuntary Childless)," *JPPP - Jurnal Penelitian Dan Pengukuran Psikologi* 4, no. 2 (October 30, 2015): 94, <https://doi.org/10.21009/JPPP.042.07>.

Victoria Tunggono penulis buku *Childfree & Happy* menyampaikan beberapa alasan pasangan menikah memilih *childfree*. Jika dielaborasi konsep ini memiliki alasan-alasan yang bersifat personal dan beragam, mulai dari permasalahan finansial, trauma masa kanak-kanak, penyakit keturunan genetik hingga faktor iklim dan lingkungan masyarakat.<sup>6</sup> Kendati demikian, konsep *childfree* secara eksplisit bertentangan dengan kodrat pernikahan yakni memiliki anak ketika mampu (subur) maupun melalui jalur adopsi.

Sedangkan bantahan dari kaum kontra bahwa *childfree* telah menyalahi kodrat perempuan sebagai ibu yang memiliki desain fisik untuk mengandung dan melahirkan anak selagi mampu. Alasan lainnya juga diselingi dalil-dalil agama atas pernikahan yang merupakan institusi lahirnya anak. Fitrah manusia sebagai makhluk ciptaan Allah yang paling sempurna untuk memiliki keinginan untuk mencintai dan dicintai sehingga menjadi *sunnatullah* manusia untuk saling berpasang-pasangan melalui sarana pernikahan. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, pernikahan adalah ikatan (akad) perkawinan yang dilakukan sesuai dengan ketentuan hukum dan ajaran agama.<sup>7</sup> Pernikahan juga difahami dengan makna *akad* yang sangat kuat atau *mithaqan ghalizhan* untuk menaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah dan memiliki tujuan untuk melanjutkan keturunan dan untuk mencapai keluarga yang *sakinah, mawaddah, warahmah*.<sup>8</sup> Di dalam Alquran term pernikahan dapat diartikan dengan *zawwaja*

<sup>6</sup>Tirto ID, "Nikah Tapi Memilih Gak Punya Anak, Kok Bisa?", Video YouTube, 8:45, 21 Mei 2021, <https://youtu.be/tdjaFevIJPO>.

<sup>7</sup><https://kbbi.web.id/nikah>

<sup>8</sup>Anggitta Meirina Lubis, La Ode Angga, and Muchtar Anshary Hamid Labetubun, "Implementasi Alimentasi Anak Dalam Suatu Perceraian (Studi Kasus Putusan Pengadilan Agama Ambon

yang akar katanya adalah *zawwaj* yakni pasangan. Hal ini dikarenakan pasangan seseorang akan didapatkan ketika menginjak pada proses pernikahan. Quraish Shihab menyatakan jika istilah *zawwaja* tersebut dalam berbagai bentuk kata dan penjabarannya ditemukan sebanyak 23 kali.<sup>9</sup> Sebagaimana dalam firman Allah surah adh-dhāriyāt ayat 49

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (٤٩)

“Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah”

Dan pernikahan merupakan upaya untuk menyalurkan naluri seksual suami istri sekaligus sarana untuk menghasilkan keturunan yang dapat menjamin kelangsungan eksistensi manusia di bumi.<sup>10</sup> Didalam tujuan melestarikan keturunan tersebut diharapkan dapat melahirkan generasi shalih yang berkualitas serta bertaqwa kepada Allah SWT. Awal kemunculannya, konsep *childfree* dianggap tabu dan mendapat pengucilan bagi pelakunya. Mereka yang menganggap tabu menggunakan dalil surah an-Nahl ayat 72

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنًا وَحَفْدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ (٧٢)

“Dan Allah menjadikan bagimu pasangan (suami atau istri) dari jenis kamu sendiri dan menjadikan anak dan cucu bagimu dari pasanganmu, serta memberimu rezeki dari yang baik. Mengapa mereka beriman kepada yang batil dan mengingkari nikmat Allah?”<sup>11</sup>

Nomor: 312/Pdt.G/2018/Pa Ambon,” *TATOHI: Jurnal Ilmu Hukum* 1, no. 1 (February 28, 2021): 31–40.

<sup>9</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan Pustaka, 2007), 191.

<sup>10</sup>Agustina Nurhayati, “Pernikahan Dalam Perspektif Alquran,” *ASAS* 3, no. 1 (February 14, 2011): 99, <https://doi.org/10.24042/asas.v3i1.1651>.

<sup>11</sup>al-Qur'an, 16:72.

Ayat tersebut menegaskan bahwasanya sudah sepatutnya pasangan menikah memiliki anak keturunan, keberlangsungan hidup manusia dapat dipertahankan melalui eksistensi keturunan yang diperoleh dari pernikahan.<sup>12</sup> Namun, dinamika zaman membawa masyarakat industrialisasi memiliki pemikiran yang berbeda dari sebelumnya. Disinilah peran Alquran menjawab tantangan zaman sebagai *shalih likulli zaman wa makan*.

Diskursus kajian Islam kontemporer saat ini, menjadikan teori Maqāsid al-Shari'ah sebagai disiplin ilmu tersendiri. Sehingga seiring kemajuan ilmu pengetahuan, terdapat pengembangan pada diskursus keilmuan tafsir yakni Tafsir Maqāsidī yang bermula dari satu asumsi bahwa Maqāsid al-Shari'ah sebagai teori atau konstruksi pemikiran manusia yang tentu dapat dikembangkan, bukan hanya dari sisi ontologis tetapi juga sisi epistemologis yang dapat dipakai sebagai basis epistemik pengembangan moderasi Islam.<sup>13</sup>

Berdasarkan teori terdahulu, fenomena *childfree* penting diulas dari sisi Tafsir Maqashidi yang dalam pembahasannya mengarah pada tujuan pencetusan hukum syariat dalam rangka memberi kemaslahatan bagi kehidupan manusia di dunia dan akhirat kelak, baik secara umum (*Maqāsid al-Shari'ah al-Ammah*) atau khusus (*Maqāsid al-Syari'ah al-Khashah*).<sup>14</sup> Kemaslahatan tersebut kemabali pada lima hal yang pokok (*al-mahafadzah ala kulliyat al-khams*) yang terdiri dari *hifz*

<sup>12</sup>Hasan Sayyid Hamid Khattab, *Maqasid Al-Nikah Wa Atsariha Dirasah Fiqhiyyah Muqarinah* (Madinah, 2009), 12.

<sup>13</sup>Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam* (Yogyakarta: Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Ulumul Qur'an Uin Sunan Kalijaga, 2019), 7.

<sup>14</sup>Ilmiah, *Tafsir Maqashidi Kajian Tematik Maqashid Al-Syari'ah*, 22.

*ad-dīn, hifz an-nafs, hifz an-Nasl, hifz al-aqal, dan hifz al-māl.*<sup>15</sup> Sehingga jika dihubungkan dengan problematika pernikahan, terdapat lima hal pokok kemaslahatan, yakni jika kemaslahatan *hifz al-Nasl* agama mensyariatkan perkawinan dan melarang seseorang melakukan perzinahan yang mengakibatkan keturunannya tidak jelas, merusak citra diri, dan menodai amanat yang dititipkan Allah kepada masing-masing diri seorang laki-laki maupun perempuan agar melahirkan keturunan melalui perkawinan.<sup>16</sup> Oleh karena itu, penelitian ini dilakukan dalam rangka mengungkap sudut pandang Tafsir Maqashidi Abdul Mustaqim terhadap fenomena *Childfree*.

## **B. Identifikasi dan Batasan Masalah**

Berdasarkan latar belakang diatas, dapat diketahui identifikasi dan batasan masalah-masalah yang terkait adalah sebagai berikut:

1. Konsep awal mula munculnya *childfree*
2. Alasan pihak pro *childfree*
3. Alasan pihak kontra *childfree*
4. Penafsiran ayat-ayat Alquran yang berkaitan dengan *childfree*
5. Ruang lingkup Tafsir Maqāṣidī
6. Teori Tafsir Maqāṣidī Abdul Mustaqim
7. Penafsiran ayat-ayat Alquran yang berkaitan dengan *childfree* pendekatan Maqāṣidī Abdul Mustaqim

<sup>15</sup>Mohammad Abu Zahra, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), 548.

<sup>16</sup>Kamal Muktar, *Asas-Asas Hukum Islam Tentang Perkawinan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 15.

8. Kontekstualisasi tafsir *maqāṣidī* Abdul Mustaqim terhadap fenomena *childfree* berdasarkan kondisi saat ini

Penelitian ini tidak membahas pada seseorang yang tidak memiliki anak karena ketidaksengajaan atau dikenal dengan *childness* yang terjadi karena terdapat permasalahan kesehatan pada pihak suami atau istri melainkan lebih fokus pada permasalahan *childfree* yakni sengaja memilih keputusan untuk tidak memiliki anak meskipun penganut konsep tersebut sebenarnya secara fisik sehat atau mampu untuk memiliki keturunan.

Berdasarkan permasalahan *childfree* tersebut, akan diteliti berdasarkan Tafsir Maqāṣidī yang merekonstruksi teori Abdul Mustaqim serta menggunakan ayat-ayat Alquran yang berkaitan dengan *childfree* yang dalam hal ini seperti ayat-ayat tentang pernikahan, kewajiban seorang ibu untuk menyusui, dan lain-lain. Kemudian akan dibahas *kulliyat* dan *juz'iyat* serta membedakan dimensi *wasilah* dan *ghayah*, *ushul* dan *furu'*, *al-tsawabit* dan *al-mutaghayyirat* serta menggunakan metodologi yang dirumuskan Abdul Mustaqim dalam menafsirkan Alquran secara Maqashidi.

### C. Rumusan Masalah

Dari paparan latar belakang serta identifikasi dan batasan masalah diatas, berikut adalah rumusan masalah yang akan menjadi fokus pembahasan:

1. Bagaimana penafsiran terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan *childfree* dalam perspektif tafsir Maqāṣidī?

2. Bagaimana kontekstualisasi tafsir maqashidi Abdul Mustaqim terhadap fenomena *childfree* berdasarkan kondisi saat ini?

#### **D. Tujuan Penelitian**

Sesuai rumusan masalah yang telah disebutkan, maka penelitian ini memiliki tujuan yaitu:

1. Untuk mendeskripsikan penafsiran terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan *childfree* perspektif tafsir Maqāṣidī
2. Untuk mendeskripsikan kontekstualisasi tafsir Maqāṣidī terhadap fenomena *childfree* pada saat ini

#### **E. Manfaat Penelitian**

Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat diantaranya adalah dalam dua aspek berikut:

1. Aspek Teoritis

Dengan adanya penelitian konsep *childfree* melalui perspektif analisis tafsir maqasidi Abdul Mustaqim diharapkan dapat bermanfaat serta menambah wawasan secara akademik terutama dalam khazanah keilmuan tafsir dan menjadi rujukan baru dalam menganalisis dimensi *childfree* sehingga berguna bagi kajian yang akan mendatang.

2. Aspek Praktis

Penelitian ini diharapkan dapat menjadi pertimbangan pasangan menikah dalam memutuskan pilihan meniadakan anak. Sebagaimana sketsa tafsir maqasidi yang membawa pemahaman dengan mengkaji teori-teori *maqashid*

dan mengintegrasikannya dengan model penafsiran Alquran klasik tanpa mengabaikan konteks baik pada masa lalu dan masa kini. Maksud Alquran atas tujuan utama pernikahan dalam Alquran akan diperoleh melalui langkah-langkah pendekatan tafsir maqasidi Abdul Mustaqim. *Childfree* sebagai fenomena yang tengah terjadi dalam dunia modern saat ini perlu adanya tinjauan dari sudut pandang agama. Sehingga para pasangan menikah dapat mempertimbangkan ulang keputusannya berdasarkan penelitian ini.

#### **F. Kerangka Teoritik**

Kerangka teoritik diperlukan untuk menguatkan suatu penelitian. Dalam penafsiran Alquran terdapat empat metode yang digunakan mufassir dalam menafsirkan Alquran diantaranya yang pertama adalah metode ijmalī atau global, yaitu suatu metode yang menafsirkan ayat Alquran secara global, ringkas, dengan gaya bahasa dan sistem penulisan yang populer dan tidak terlalu jauh dengan gaya Alquran sehingga mudah dipahami oleh pembaca. Kedua adalah metode tahlīlī atau analisis, yaitu menafsirkan ayat Alquran secara menyeluruh dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalamnya, seperti makna, asbabun nuzul, keahlian atau kecenderungan mufassir dalam menafsirkan ayat yang disajikan secara berurutan.<sup>17</sup> Ketiga adalah metode muqaran atau komparatif, yaitu menafsirkan ayat dengan membandingkan ayat dengan ayat atau dengan hadist atau

---

<sup>17</sup>Hadi Yasin, "Mengenal Metode Penafsiran Al Quran," *Tahdzib Akhlaq* No .V, no. I (2020): 37–56.

dengan pendapat para mufassir. Keempat adalah metode maudhu'i atau tematik yaitu menafsirkan ayat Alquran sesuai tema atau judul yang telah ditetapkan.

Kemudian seiring perkembangan ilmu pengetahuan, terdapat metode yang marak digunakan para cendekiawan Muslim dalam menafsirkan Alquran. Metode ini adalah tafsir Maqashidi yaitu metode penafsiran Alquran yang tidak hanya terpaku pada makna literal teks yang eksplisit, melainkan secara implisit. Tafsir Maqashidi hadir untuk menggali maksud suatu ayat seperti tujuan, signifikansi, ideal moral dalam setiap perintah dan larangan Allah yang terkandung dalam Alquran. Peran tafsir Maqashidi dalam penafsiran Alquran mencerminkan sikap moderasi dalam memperhatikan bunyiteks dan konteks serta dalil *naql* dan *aql* sehingga dapat diketahui maksud dari Alquran dengan memperoleh kemaslahatan dan menolak mafsadah (kerusakan).

Penelitian ini membahas tentang permasalahan *childfree* yang diteliti pada sudut pandang Tafsir Maqashidi yang dirumuskan Abdul Mustaqim seorang guru besar tafsir maqasidi UIN Sunan Kalijaga. Pengkajian teori-teori Tafsir Maqāshidī berupa kemaslahatan umum dan khusus kemudian memahami prinsip *maqashid* yang dirangkai dalam *ushul al-khamsah* dan mengembangkan dimensi *maqashid*. Selanjutnya peninjauan ayat-ayat Alquran yang masih berkaitan dengan *childfree* untuk mempertimbangkan *kulliyat* dan *juziyyat*, menggali konteks ayat yang dihubungkan dengan konteks hari ini termasuk fenomena *childfree* tanpa meninggalkan gaya penafsiran ulama klasik dengan teori *ulum Alquran* dan kaidah-kaidahnya serta menganalisis aspek linguistik. Terakhir membedakan dimensi *wasilah* dan *ghayah*, *ushul* dan *furu'*, *al-tsawabit* dan *al-mutaghayyirat* dan

metodologi yang telah dirumuskan Abdul Mustaqim dalam menafsirkan Alquran secara Maqashidi serta diperkuat dengan ilmu bantu lainnya dalam batas yang cukup sehingga kesimpulan yang didapat lebih komprehensif.

### G. Telaah Pustaka

Setelah ditelaah mengenai kajian yang terkait penelitian ini, dapat ditemukan bahwa penelitian terdahulu atas *childfree* cenderung merujuk pada ranah dimensi sosial. Adapun penelitian lain yang terkait dengan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. “Keharmonisan Keluarga Tanpa Sang Buah Hati (Studi Fenomenologi Pasangan Suami-Istri dalam Keluarga Kontemporer di Kota Bandung)” Karya Dhea Nila Aryeni. Merupakan skripsi dari Universitas Pendidikan Indonesia tahun 2020. Penelitian ini berfokus pada keluarga yang tidak memiliki anak dengan mendeskripsikan aspek latar belakang, resiko, dan solusi keluarga tersebut. Didapatkan hasil bahwa keadaan rumah tangga empat pasang keluarga kontemporer di Kota Bandung yang harmonis meskipun tidak memiliki anak. Faktor yang melatarbelakangi pasangan ini tidak memiliki anak diantaranya adalah kondisi alamiah atau takdir serta perencanaan antara suami istri.<sup>18</sup>
2. “Kebermaknaan Hidup Pada Wanita yang Belum Memiliki Anak Tanpa Disengaja (*Involuntary Childless*) Karya Iriani Indri Hapsari dan Siti Rianisa

---

<sup>18</sup>Dhea Nila Aryeni, “Keharmonisan Keluarga Tanpa Sang Buah Hati” (Skripsi: Universitas Pendidikan Indonesia, 2020), 106.

Septiani. Merupakan Jurnal Penelitian dan Pengukuran Psikologi Volume 4, Nomor 2, Oktober 2015 yang meneliti belum memiliki anak tanpa disengaja sejumlah tujuh orang yang kemudian berkurang menjadi tiga. Penelitian ini menghasilkan temuan baru yaitu adanya emosi yang terdapat pada kehidupan subjek dalam memaknai hidupnya, faktor ekonomi yang mempengaruhi kebermaknaan hidup, serta pengaruh positif kondisi *involuntary childless*.<sup>19</sup>

3. “*Choosing to be Childfree: Research on the Decision Not to Parent*” karya Amy Blackstone dan Mahala Dyer Stewart. Penelitian ini mengurutkan perkembangan objek *childfree* dalam penelitian ilmiah dimulai dari tahun 1970. Selanjutnya pemaparan alasan beberapa orang enggan memiliki anak dan manajemen stigma yang melekat pada pelaku *childfree*. Terakhir pembahasan mengenai pelaku *childfree* yang sudah berusia lanjut yang lebih aktif pada organisasi-organisasi kemanusiaan serta pemenuhan kebutuhan diri yang lebih.<sup>20</sup>
4. “Tafsir Maqāṣidi dan Pengembangan Kisah Alquran: Studi Kisah Nabi Bermuka Masam dalam QS. Abasa (80): 1-11” karya Althaf Husein Muzakky. Pendekatan tafsir maqasidi yang diusung oleh Abdul Mustaqim. Penelitian ini menjadikan tafsir maqasidi sebagai analisis maksud ayat terhadap ayat kisah. Penggunaan pendekatan tafsir maqasidi pada karya ini sebagai analisis terhadap ayat kisah karena selama ini tafsir maqasidi lazimnya diaplikasikan

---

<sup>19</sup>Hapsari and Septiani, “Kebermaknaan Hidup Pada Wanita Yang Belum Memiliki Anak Tanpa Disengaja (Involuntary Childless), *Jurnal Penelitian dan Pengukuran Psikologi*, Vol. 4, No. 2 (2015), 98.

<sup>20</sup> Blackstone and Stewart, “Choosing to Be Childfree,” 718–27.

pada ayat hukum. Hasil dari penelitian tersebut peneliti mengungkapkan bahwa kurangnya dimensi maqasid Alquran pada QS. Abasa 1-11 tidak dapat menyampaikan maksud Allah memberi teguran kepada Nabi Muhammad. Maqasid ayat tersebut dibagi menjadi dua, zahir dan batin. Maqasid zahir terdiri atas *hifz al-dīn* berupa kewahyuan kitab suci Alquran, *hifz al-nafs wa al-aql* berupa menghargai disabilitas dan minoritas, *hifz al-nafs* berupa tidak memusuhi non-muslim, *hifz al-aql* berupa mencegah kemungkaran dengan cara yang baik. Sedangkan maqāsid bāṭin terdiri atas nilai *al-ḥurriyyah ma'a almas'ūliyyah* berupa semangat memperdalam ilmu agama, nilai *al-adalah* dan almusawah berupa tidak bersikap diskriminatif, nilai *al-wasaṭiyyah* berupa membangun *ukhwah insāniyyah*, nilai *al-insaniyyah* berupa beragama secara harmonis.<sup>21</sup>

Pengkaitan fenomena ini dengan tendensi agama belum pernah dilakukan sebelumnya, terlebih ditinjau melalui sudut pandang agama Islam. Disinilah peran penelitian ini untuk merespon fenomena *childfree* menurut tinjauan Alquran menggunakan pendekatan tafsir maqasidi Abdul Mustaqim.

## H. Metodologi Penelitian

Metodologi berasal dari bahasa Yunani yakni *methodos* yang artinya cara atau jalan dan *logos* yang artinya pengetahuan. Sehingga metodologi adalah

---

<sup>21</sup>Althaf Husein Muzakky, "Tafsir Maqāṣidi dan Pengembangan Kisah Al-Qur'an: Studi Kisah Nabi Bermuka Masam dalam QS. Abasa [80]: 1-1," 2021, 73.

pengetahuan tentang berbagai cara kerja.<sup>22</sup> Sedangkan penelitian adalah serangkaian kegiatan yang direncanakan untuk memperoleh data guna memberikan jawaban terhadap masalah-masalah tertentu dan kemudian menemukan kesimpulan-kesimpulan yang diinginkan.<sup>23</sup> Dengan demikian metodologi penelitian adalah upaya meneliti suatu masalah dengan mengumpulkan, menganalisis data, serta mengambil kesimpulan secara cermat sehingga memperoleh pengetahuan yang bermanfaat. Adapun metode penelitian dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

### 1. Metode Penelitian

Untuk sampai pada prosedur akhir penelitian, maka digunakan metode analisa data untuk menjawab persoalan yang akan muncul dalam penelitian ini. Maka pada penelitian ini menggunakan *analisis deskriptif* yaitu menggambarkan atau melukiskan keadaan objek penelitian (seseorang, lembaga, masyarakat, dan lain-lain) berdasarkan fakta-fakta yang tampak sebagaimana adanya dengan menuturkan atau menafsirkan data yang berkenaan dengan fakta, keadaan, variabel, dan fenomena yang terjadi saat penelitian berlangsung dan menyajikan apa adanya.

---

<sup>22</sup>Rifa'i Abu Bakar, *Pengantar Metodologi Penelitian* (Yogyakarta: Uin Sunan Kalijaga Press, 2021), 10.

<sup>23</sup>Bakry Nazar, *Tuntunan Praktis Metodologi Penelitian* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1994), 2.

## 2. Pendekatan Penelitian

Sesuai permasalahan yang diangkat, penelitian ini menggunakan model kualitatif, yakni penelitian yang berdasarkan data-data yang dianalisis secara sistematis dengan tujuan menghasilkan informasi mengenai konsep *childfree* atas perspektif Tafsir Maqāṣidi Abdul Mustaqim.

Adapun jenis penelitian ini menggunakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan mengkaji dan menelaah sumber-sumber tertulis seperti buku atau kitab yang berkenaan dengan *childfree* sehingga dapat diperoleh data-data yang jelas. Pemaparan yang disampaikan oleh penelitian ini menggunakan metode analisis-deskriptif dengan tujuan memperoleh hasil yang akurat dari data-data yang dikumpulkan dan disajikan dengan apa adanya. Pendekatan tafsir maqasidi sebagai upaya mendapatkan hasil yang diinginkan penulis atas objek kajian terhadap fenomena *childfree*.

## 3. Sumber Data

Adapun sumber-sumber data yang diperoleh dalam penelitian ini terbagi menjadi dua yakni, sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer yakni kitab-kitab tafsir Alquran (tafsir Ibnu Kathir, at-Thabari, serta al-Kasyaf) dan kitab tafsir maqasidi karya Abdul Mustaqim. Sedangkan sumber data sekunder pada penelitian ini diambil dari buku-buku *maqāṣid al-syarīah* untuk menggali lebih dalam teori-teori *maqashid*, buku-buku *ulum Alquran* serta buku dan artikel penelitian mengenai fenomena *childfree*. Serta sumber-sumber lain yang terkait dengan pembahasan yang dapat menjadi

pendukung atau pelengkap dari data primer. Mengingat penelitian ini adalah *library reseach*, maka data-data yang dikumpulkan berupa catatan, transkrip, buku, dan sebagainya mengenai hal-hal atau pun variabel.

## I. Sistematika Pembahasan

Agar penelitian ini lebih sistematis dan terarah, maka penulis menyusun sistematika penulisan yang didalamnya terdapat bab serta sub bab dengan keperluan kajian secara mendalam. Dengan demikian sistematika dalam skripsi ini tersusun sebagai berikut:

Bab pertama, yaitu pendahuluan yang mencakup latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teoritik, telaah pustaka, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua, berisi penjelasan metodologi penafsiran Alquran dan diskursus tafsir Maqāshidī yang mencakup pada sub pertama yakni definisi metodologi tafsir dan perkembangannya serta pada sub kedua yakni sejarah perkembangan tafsir Maqāshidī. Pada sub ketiga yaitu meotodologi tafsir Maqāshidī Abdul Mustaqim dalam menafsirkan Alquran.

Bab ketiga, yakni *Childfree* dalam perspektif Islam. Pada bab ini terbagi menjadi tiga pembahasan, yaitu pengertian dan sejarah perkembangan *childfree*, pandangan ilama terkait fenomena *childfree*, serta penafsiran ulama terhadap ayat-ayat tentang *childfree*.

Bab keempat, membahas analisis tafsir ayat-ayat Alquran perspektif tafsir Maqāshidī Abdul Mustaqim terhadap fenomena *Childfree*. Yang berisi penafsiran ayat-ayat terkait *childfree* perspektif teori tafsir Maqāshidī Abdul Mustaqim, dan kontekstualisasi tafsir Maqāshidī Abdul Mustaqim terhadap fenomena *Childfree*.

Bab kelima, penutup yang berisi kesimpulan dari semua pembahasan serta kritik dan saran terhadap penelitian ini.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## BAB II

### METODOLOGI PENAFSIRAN ALQURAN DISKURSUS TAFSIR MAQĀSIDI

#### A. Definisi Metodologi Tafsir dan Perkembangannya

##### 1. Metode Penafsiran Alquran

Alquran diturunkan Allah sebagai petunjuk, penjelas, serta pedoman dalam setiap aspek kehidupan manusia. Lebih dari itu, Alquran juga merupakan pembeda antara yang benar dan yang salah.<sup>24</sup> Konsekuensi dari hal tersebut adalah keotentikan dan relevansi Alquran akan terjaga dengan baik dan sesuai dalam setiap masa kehidupan manusia. Alquran akan selalu relevan dalam menawarkan problematika umat Islam sejak awal kemunculan agama tersebut hingga nanti pada hari kiamat.

Oleh karena itu, setiap memahami dan mengkaji ayat-ayat Alquran dibutuhkan sebuah keahlian dan kepakaran sebagai bentuk upaya dalam menyingkap makna dibalik tujuan-tujuan ayat Alquran tersebut diturunkan. Hal ini dikarenakan setiap makna dalam firman Allah itu tidak terbatas, maksud dari tidak terbatas di sini adalah adanya kemungkinan yang terbuka dalam menginterpretasi ayat-ayat Alquran. Maka interpretasi (baca:

---

<sup>24</sup> *Al-Qur'an al-Karim*, n.d.

penafsiran) Alquran tidak akan tertutup dan meniadakan interpretasi tunggal.<sup>25</sup>

Salah satu upaya untuk memahami maksud dan tujuan Alquran adalah dengan menggunakan pendekatan tafsir. M. Quraish Shihab memperkenalkan beberapa tipe penafsiran yang berkembang, antara lain: *Pertama*, tipologi sastra dan bahasa. *Kedua*, tipologi filsafat dan teologi. *Ketiga*, tipologi tafsir ilmiah. *Keempat*, tipologi fiqh atau hukum Islam. *Kelima*, tipologi tasawuf.<sup>26</sup> Beragam pendekatan tersebut bisa semakin berkembang seiring dengan kemajuan zaman dan teknologi.

Istilah metodologi tafsir terdiri atas dua kata, yaitu metodologi dan tafsir. Kata metode berasal dari bahasa Yunani yaitu *methodos* yang berarti cara atau jalan.<sup>27</sup> Dalam bahasa Inggris disebut *method*, sedangkan bangsa Arab menerjemahkannya dengan *thariqat* dan *manhaj*. Lebih tepatnya secara istilah, metode berarti ilmu yang mempelajari tentang tata cara yang dipakai untuk mencapai sebuah tujuan.

Kajian ilmu tafsir Alquran tidak bisa dilepaskan dari lingkup *thariqat* atau *manhaj*, sebab ia merupakan seperangkat kaidah yang mesti diterapkan dalam menemukan tujuan-tujuan ayat Alquran. Penafsiran tanpa menggunakan *manhaj*, *thariqat* atau *metode* akan cenderung keliru dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran.

<sup>25</sup> Agus Salim Lubis, "Epistemologi Ilmu Dalam Al-Qur'an," *Logaritma* I, no. 01 (2013): 126–37.

<sup>26</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), 72.

<sup>27</sup> Nasaruddin Umar, *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks Dengan Konteks* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), 15. Lihat pula, Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006), 109.

Adapun *tafsir* secara bahasa berasal dari kata *al-fasr* yang berarti mengungkapkan, menjelaskan makna. Secara etimologi kata tafsir merupakan bentuk *mashdar* dari kata فسر – يفسر – تفسيراً yang secara bahasa mengandung makna menerangkan atau menjelaskan, yakni ada sesuatu yang semula tidak ada dan memerlukan penjelasan lebih lanjut sehingga menjadi jelas dan terang.<sup>28</sup> Dalam Alquran Surat al-Furqān ayat 33 dinyatakan,

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ وَآحْسَنَ تَفْسِيرًا (٣٣)

“Tidaklah mereka datang kepadamu membawa sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu sesuatu yang benar dan paling baik tafsirnya”

Berdasarkan keterangan diatas ilmu tafsir mempunyai dua pengertian.

*Pertama* ilmu yang berkenaan (berhubungan) dengan kandungan Alquran atau makna makna yang terkandung didalamnya beserta ilmu-ilmu yang dipergunakan untuk memperolehnya. *Kedua*, tafsir diartikan sebagai cara kerja ilmiah untuk mengeluarkan pengertian-pengertian, hukum-hukum, dan hikmah-hikmah yang terkandung dalam Al- Qur'an.<sup>29</sup>

Sehingga melalui keterangan diatas, metodologi tafsir adalah merupakan kerangka, kaidah, atau tata cara yang dipakai oleh mufasir dalam menafsirkan kandungan Alquran. Metodologi tafsir memiliki dua istilah, yaitu *metode tafsir* yang berarti cara-cara menafsirkan Alquran, dan *metodologi*

<sup>28</sup> Alī 'Abd. Aqīm, *Al-Ma'rifah Fī al-Qur'ān* (Cairo: Maṭba'ah Amiriyah, 1973), 129. Kata tafsir atau sejenisnya dalam Alquran hanya terdapat satu tempat, yaitu pada Surat al-Furqān ayat 33. Lihat Muḥammad Fuad Al Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufāhras Li Alfāz al-Qurān al-Karīm* (Beirut: Dār Al Fikri li al Ṭabāḡah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1980), 459.

<sup>29</sup> Imam al-Baidawī, *Anwār At-Tanzīl Wa Asrāru at-Tafsīr* (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1978), 248.

*tafsir* yang berarti ilmu tentang cara. Metodologi tafsir merupakan media atau jalan yang harus ditempuh untuk mencapai tujuan suatu penafsiran. Artinya segala penafsiran, baik secara *bil ma'tsūr* atau *bil ra'yi* tidak akan mencapai salah satu corak penafsiran, tanpa menggunakan suatu metode tafsir.<sup>30</sup> Oleh karena itu para mufassir dituntut untuk menguasai metodologi tafsir.

Melalui beberapa pemaparan di atas menunjukkan bahwa metodologi tafsir adalah suatu “keharusan” agar maksud dan tujuan Alquran dapat diketahui dengan baik, hingga pada akhirnya Islam akan selalu faktual, dan dalam literatur agama disebut dengan *shalih likulli zaman wa makan*.

Sebagian besar ulama tafsir menyebut ada empat metode yang digunakan dalam menafsirkan Alquran. Empat metode yang dimaksud adalah: *Tahlīfī (analisis)*, *Ijmālī (global)*, *Muqāran (perbandingan)*, dan *Maudhū'i (tematik)*.

Metode *Tahlili*. Metode ini merupakan yang pertama kali muncul dalam kajian tafsir.<sup>31</sup> Metode ini mencoba melakukan analisa terhadap ayat-ayat Alquran dengan memaparkan segala aspek yang memiliki keterkaitan dengan ayat yang akan dikaji. Beberapa aspek yang memiliki keterkaitan dengan corak metode *tahlili* meliputi: *Pertama, munasabah*. yaitu keterkaitan antara satu ayat dengan ayat yang lain, antara satu surat dengan surat yang lain, atau antara awal surat dengan akhirnya.

<sup>30</sup>Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 78.

<sup>31</sup>Ali Hasan Al-Aridi, *Sejarah Dan Metodologi Tafsir* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), 76.

*Kedua, Asbāb al-Nuzūl* (sebab-sebab turun) yakni latar belakang sejarah atau kondisi sosial turunnya ayat Alquran. *Ketiga, Al-Mufradat* (kosa kata) atau lafal dari sudut pandang dan qaidah kebahasaan yang terdapat dalam bahasa Arab. Termasuk juga dalam langkah ini menelaah syair-syair yang berkembang pada masa sebelum dan waktu turunnya Alquran. *Keempat, Faṣāḥah, Bayan dan I'jaz* yang terdapat dalam ayat yang sedang ditafsirkan, terutama ayat-ayat yang mengandung *balaghah* (keindahan bahasa). *Kelima* adalah *Al-Ahkām fi al-Ayāt*, dengan melakukan *istinbath* sehingga diperoleh kesimpulan hukum fiqh dari ayat yang sedang ditafsirkan. *Keenam, Al-Hadīts* yang menjelaskan maksud dari kandungan ayat Alquran, termasuk *qawl* sahabat dan *tabi'in*. Sementara jika tafsir memiliki korelasi dengan saintifik, maka pendapat dari pakar di bidangnya akan diambil sebagai rujukan.<sup>32</sup>

Adapun corak penafsiran yang menggunakan metode ini dapat mengambil bentuk *al-Ma'tsur* (riwayat) dan *al-Ra'y* (pemikiran). *Al-Tafsīr bi al-Ma'tsur* atau disebut juga *Al-Tafsīr bi al-Riwayat* adalah tafsir yang mempergunakan riwayat-riwayat sebagai penafsiran. Mufassir yang mempergunakan metode ini tidak memasukkan sama sekali penafsirannya dalam tafsir tersebut. Ia hanya menukil riwayat-riwayat yang berkaitan dengan ayat Alquran yang sedang dia tafsirkan. Pendek kata metode ini hanya mengutip pendapat yang telah ada mengenai ayat berdasarkan riwayat yang ditemukan. Tentu saja riwayat yang dimaksud adalah riwayat berdasarkan *sanad* (runtunan para pengisah) sebagaimana yang terdapat dalam penulisan

---

<sup>32</sup>M. Dawam Raharjo, "Ensiklopedi Al Qur'an," *Ulumul Qur'an* 1, no. 4 (1990).

hadis. Oleh sebab itu riwayat-riwayat yang *shahih* (kuat) yang dapat diterima, sedangkan riwayat yang *dha'if* (lemah) akan ditolak. Atas dasar pandangan di atas maka metode ini mau tidak mau menafsirkan Alquran dengan cara menemukan riwayat yang menjelaskan Alquran sendiri tentang ayat Alquran. penjelasan hadis Nabi tentang suatu ayat Al-Quran, penjelasan sahabat Nabi tentang ayat Alquran dan penjelasan para tabi'in tentang ayat Alquran. Semuanya harus berdasarkan riwayat.

Kitab-kitab tafsir yang mempergunakan metode bi *al-ma'tsūr* ini, antara lain adalah: Di antara kitab tafsir *tahlili* yang mengambil bentuk *al-ma'tsur* adalah kitab tafsir *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayāt Alquran* karangan Ibn Jarir al-Thabari (w.310H), *Ma'alim al-Tazil* karangan al-Baghawi (w.516H), *Tafsir Alquran al-'Azhim* (terkenal dengan tafsir Ibn Katsir) karangan Ibn Katsir (w.774H), dan *al-Durr al-Mantsur fi al-tafsir bi al-Ma'tsur karangan al-Suyuthi* (w.911H).<sup>33</sup>

*Al-Tafsir bi al-Ra'yi* adalah tafsir yang mempergunakan metode ijtihad, melalui pemikiran mufasssirnnya. Namun perlu ditegaskan di sini bahwa pemikiran dimaksud bukanlah sembarang pemikiran. Pemikiran yang dipergunakan adalah cara berfikir yang diletakkan di atas dasar-dasar penguasaan bahasa Arab, memahami *asbabun nuzul* (sebab-sebab turunnya ayat Alquran), Ilmu Balaghah, Sejarah Kebudayaan Islam dan Sya'ir Jahily, qaidah-qaidah yang ada dalam tafsir yang terhimpun di dalam Ulumul Qur'an,

---

<sup>33</sup> Manna' Khafil Qaththan, *Mabāhist Fī 'Ulūm Alqurān* (Riyadh: Mansyrat al-Ashr al-Hadits, 1971), 371.

memahami kualitas hadist serta ilmu-ilmu yang tercakup dalam Ulumul Hadis. Juga menguasai disiplin ilmu-ilmu umum seperti filsafat, hukum, ekonomi, sosial, politik, ilmu pengetahuan dan teknologi dsb. Karena metode ini mempergunakan rasio/akal (*aqlun salim*) dari mufasssinya dalam menafsirkan Al-Qur'an, maka disiplin ilmu atau spesialisasi keahlian mendominasi hasil penafsirannya. Kalau penafsirnya seorang ahli filsafat, maka akan lahir tafsir falsafi. Kalau mufasssinya seorang ahli Ilmu Kalam, maka akan lahir tafsir Kalam. Kalau mufasssinya ahli Fiqh, ahli ekonomi, ahli bahasa dan sastra, atau apapun keahliannya, maka akan lahir tafsir yang sesuai dengan keahlian dan disiplin ilmu dari para mufasssinya masing-masing.

Kitab-kitab tafsir yang termasuk ke dalam *tafsir bi al-ra'yi* ini antara lain: Tafsir al-Khazin karangan al-Khazin (w.741H), *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* karangan al-Baydhawi (w.691H), al-Kasasyaf karangan al-Zamakhshari (w.538H), 'Arais al-Bayan fi Haqaiq Alquran karangan al-Syirazi (w.606H), al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghaib karangan al-Fakhr al-Razi (w.606H), tafsir al-Jawahir fi Tafsir Alquran karangan Thanthawi Jauhari, Tafsir al-Manar karangan Muhammad Rasyid Ridha (w.1935) dan lain-lain.

Salah satu kelebihan dari metode tahlili antara lain adalah ruang lingkup yang luas. Metode ini dapat digunakan oleh mufasssir sesuai dengan corak masing-masing. Abu al-Su'ud melalui *Tafsir al-Nasafi* menafsirkan Alquran dengan pendekatan bahasa. Kemudian Abu Hayyan dalam *al-Bahr al-Muhith* menggunakan pendekatan qiraat dalam menafsirkan Alquran. Sementara al-

Razi menggunakan pendekatan filosofis dalam menafsirkan Alquran. Selain itu, keutamaannya metode *tahlili* memuat beragam ide karena menggunakan pendekatan analisis. Oleh sebab itu akan muncul beberapa kitab yang berjilid-jilid dalam menafsirkan Alquran. Sebutlah tafsir Al-Thabari yang terdiri 15 jilid, tafsir Ruh al-Ma'ani terdiri 16 jilid, hingga tafsir al-Fakhr al-Razi yang terdiri dari 17 jilid.

Sementara kelemahan dari metode *tahlili* adalah penafsiran yang bersifat parsial. Kesan ini mengakibatkan Alquran seakan-akan memberikan petunjuk yang terpotong-potong.<sup>34</sup> Ibn Katsir saat menafsirkan *نَفْسٍ وَاحِدٍ* adalah Adam As. oleh sebab itu, ketika ia menafsirkan redaksi *وخلق منها زوجها* adalah Siti Hawa' tercipta dari rusuk kiri Adam As. Salah satu kelemahan lain metode ini adalah subjektivitas yang kuat. Mufassir mempunyai peluang yang besar dalam mengemukakan ide-ide pemikirannya.

Metode yang kedua adalah *ijmali* yaitu menafsirkan Alquran secara singkat tanpa penjelasan yang panjang lebar. Walaupun diterjemahkan secara ringkas, namun menggunakan redaksi kebahasaan yang mudah dipahami dan tidak berbelit-belit. Sistematis penulisan tafsir ini bercorak runtut mengikuti susunan ayat dalam Alquran. Corak penafsiran *Ijmali* ini bisa dikatakan adalah kebalikan dari penafsiran *Tahlili*. Jika penafsiran *tahlili*, setiap ayat ditafsirkan dengan berbagai disiplin keilmuan dan penjelasan yang terperinci serta panjang lebar, maka *Ijmali* menggunakan pendekatan yang sebaliknya.

---

<sup>34</sup>Ab ual-Fida al-Hafizh ibn al-Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-Azhim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 557.

Tafsir klasik yang masuk dalam kategori *ijmali* ini antara lain adalah *Tanwir al-Miqbas min Tafsir ibn Abbas*, karya Ibnu Abbas. Kemudian ada *Tafsir Alquran Al-Azhim*, karya Imam Jalal al-Din al-Suyuti dan Jalal al-Din Al-Mahalli. Lantas terdapat pula *al-Tafsir al-Muyassar* karangan Syaikh Abdul al-Jalil Isa. Contoh metode *Ijmali* sebagaimana penafsiran Imam Jalal al-Din al-Suyuti dan Jalal al-Din Al-Mahalli terhadap lima ayat pertama dalam Surat Al-Baqarah. Ketika menafsirkan redaksi  $\text{الم}$  keduanya menyebut “Allah Yang Maha Tahu” maksud dari ayat tersebut. Sekarang bisa dibandingkan dengan Tafsir al-Maraghi dalam menafsirkan lima ayat pertama dalam Surat Al-Baqarah tersebut, setidaknya ia membutuhkan tujuh (7) halaman untuk mengupasnya. Hal ini dikarenakan pencantuman berbagai sumber, mulai dari hadits Nabi yang terkait ayat yang ditafsirkan, juga mencantumkan *atsar* para sahabat, hingga pendapat ulama-ulama terdahulu.<sup>35</sup>

Adapun salah satu kelebihan metode *Ijamali* adalah praktis dan mudah dimengerti. Pola penafsiran semacam ini akan lebih cocok oleh mereka yang mulai belajar tafsir. Kelebihan yang kedua adalah meminimalisir penafsiran yang bersifat *israiliyyat*.<sup>36</sup> Kelebihan ketiga dalam metode ini adalah keserupaan bahasa penafsiran yang digunakan dengan bahasa Alquran, yang

<sup>35</sup>Bahkan jika kita melihat corak penafsiran dalam Tafsir *al-Maraghi*, akan dicantumkan pula pendekatan atau argumen semantik. Lihat, Fahd 'Abd al-Rahman, *Ittijah Al-Tafsir Fi al-Rabi' 'Asyar* (Riyadh: Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'udiyah, 1986), 220.

<sup>36</sup>*Israiliyyat* sendiri merupakan ragam penafsiran yang dilakukan oleh Ahli Kitab yang telah masuk Islam. Penafsiran *Israiliyyat* dalam kajian Ulum Alquran hingga dewasa ini masih diperdebatkan kesahihannya. Lihat, M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir : Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2013), 86–87.

dalam definisi ilmu bahasa Indonesia disebut dengan sinonim (persamaan kata).

Sementara kekurangan metode ini ialah minimnya analisis yang kurang memadai, sehingga pembelajar tafsir tidak akan menjumpai berbagai argumentasi dalam penafsiran metode *Ijmali* ini. Sehingga ragam pendapat hampir tidak akan ditemui dalam metode *ijmali* ini.

Metode yang ketiga adalah *muqaran*. Metode ini adalah bentuk penafsiran dengan cara perbandingan antara ayat satu dengan ayat lainnya yang mengupas permasalahan yang sama. Bisa dikatakan metode komparasi atau perbandingan ini meliputi beberapa aspek, antara lain: perbandingan ayat Alquran yang memiliki kemiripan redaksi dalam aspek persamaan atau perbedaan, perbandingan Alquran dengan hadits yang secara lahiriah bisa bertentangan, atau perbandingan pendapat ulama dalam menafsirkan Alquran.<sup>37</sup>

Corak penafsiran dengan pendekatan komparasi ini mempunyai cakupan yang amat luas. Namun satu hal perlu ditegaskan disini bahwa metode *muqaran* hanya berfokus pada persoalan redaksi yang berbeda antara ayat-ayat Alquran, bukan dalam aspek pertentangan maknanya. Sebab dalam aspek makna, memang terdapat perbedaan, karena kosa kata Alquran sering mengandung makna yang berbilang. Imam Al-Zarkasyi<sup>38</sup> menginventaris

---

<sup>37</sup>Hujair A. H. Sanaky, "Metode Tafsir (Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna Atau Corak Mufassirin)," *Al-Mawarid* XVIII, no. 2 (2008): 263–84.

<sup>38</sup>Badr al-Din Muhammad bin Abd Allah al-Zarkasyi, *Al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), 147–49.

terdapat delapan macam variasi redaksi ayat-ayat Alquran, yakni perbedaan tata letak dalam kalimat, pengurangan dan penambahan huruf, pengawalan dan pengakhiran, perbedaan nakirah (*indefinite noun*) dan ma'rifah (*definite noun*), perbedaan bentuk jamak dan bentuk tunggal, perbedaan penggunaan huruf kata depan, perbedaan penggunaan kosa kata dan perbedaan penggunaan *idgham* (memasukkan satu huruf ke huruf yang lain).

Sepengetahuan penulis, tidak banyak kitab tafsir Alquran yang menggunakan metode *muqaran* ini. salah satu yang menggunakan pendekatan metode *muqaran* adalah *The Quran and Its Interpreters*, karya Mahmud Ayyoub. Tafsir ini mencoba memperbandingkan beberapa tafsir dari para mufassir yang berbeda latar belakang aliran, mazhab dan disiplin ilmunya, seperti Ibnu Araby (tafsir sufi), Ibnu Katsir (mazhab Syafi'i dan Salafi), Al-Wahidi (tafsir lughawi) Al-Qurthuby (mazhab Maliki), Al-Zamakhshyari (tafsir Mu'tazili), Al-Razy (tafsir Sunny), Al-Qumi dan Al-Thabdil (Syi'ah klasik), Thabathaba'I (Syi'ah modern) dan Sayyid Quthb (ijtima'i).

Adapun kelebihan penafsiran metode *muqaran* ini adalah pembelajar tafsir mempunyai wawasan yang lebih luas jika dibandingkan dengan metode lain. Selain itu, terbukanya sikap saling menghargai perbedaan pendapat serta meminimalisir fanatisme. Sementara kekurangan/kelemahan metode ini adalah kajian penafsiran metode *muqaran* ini bukan diperuntukkan bagi pembelajar tafsir yang masih pemula, sebab pembahasan yang dikaji teramat luas. Metode ini menekankan kepada perbandingan bukan pemecahan problem keumatan, walau bisa digunakan sebagai salah satu problematika

umat, namun tidak memiliki signifikansi yang tepat jika dibandingkan dengan metode lain.

Metode yang terakhir adalah *Maudhu'i*, yaitu penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran atas tema atau problematika yang dikaji. Seluruh ayat yang memiliki keterkaitan akan dikodifikasi dan dikaji dalam berbagai pendekatan, mulai dari *asbāb al-nuzūl*, *munasabah*, *mufrodat* atau yang lainnya. Semua ayat tersebut dikaji secara rigid dan tuntas dengan dibarengi berbagai dalil-dalil yang dapat dipertanggungjawabkan.<sup>39</sup>

M. Quraish Shihab sebagai salah satu pakar tafsir terkemuka menyebut jika penyajian metode tafsir *maudhu'i* ini menjelaskan satu surat dalam Alquran dengan memaparkan tujuan dan tema dalam ayat tersebut, kemudian dihimpun sesuai dengan tema yang akan diteliti.<sup>40</sup>

Kitab-kitab tafsir yang termasuk ke dalam metode *maudhu'i* ini adalah *Al-Insān fī al-Qur'ān* dan *Al-Mar'ah fī al-Qur'ān* yang merupakan karya dari Syaikh Abbas Maḥmūd Aqqad, kemudian ada *al-Ribā fī al-Qur'ān* dan *Al-Muṣṭalahāt al-'Arba'ah fī al-Qur'ān* karya Abū Al-A'lā al-Maududī. Katagori metode tematik berdasarkan surat, digagas pertama kali oleh Syaikh al-Azhar, Syaikh Maḥmūd Syaḷūṭ, yang menerbitkan tafsirnya dengan judul *Tafsīr al-*

<sup>39</sup>Bustami A.Gani, *Beberapa Aspek Ilmiah Tentang Al-Qur'an.*, Cet. Ke-I. (Jakarta: Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an, 1986), 49–51.

<sup>40</sup>Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 84. Lebih lanjut ia menyatakan bahwa metode penafsiran Alquran tidak ada yang erbaik dan tidak ada yang paling unggul. Semua memiliki kelebihan masing-masing. Ia juga menjelaskan bahwa metode penafsiran akan tersu berkembang seiring dengan kemajuan zaman dan teknologi. Dengan panjang lebar ia menjelaskan bahwa, kebenaran Alquran sudah merupakan kepastian, akan tetapi penafsiran terhadap Alquran bisa saja benar dan bisa kurang tepat. Lihat M. Quraish Shihab, "Metode Tafsir Tidak Ada Yang Terbaik," *Pcsantren* VIII, no. 1 (1991): 76–95.

*Qur'ān al-Karīm*, pada Januari 1960. Syaṭūṭ menafsirkan Alquran ayat demi ayat, tetapi dengan jalan membahas surat demi surat atau bagian suatu surat, dengan menjelaskan tujuan-tujuan utama serta petunjuk-petunjuk yang dapat dipetik dari padanya.

Metode *maudhu'i* ini dianggap sebagai metode yang mampu menjawab problematika umat manusia, sebab ia akan mengelompokkan perbagai kajian dalam Alquran kemudian dianalisa dengan pendekatan tematik. Metode ini juga dikatakan lebih sistematis dan praktis, sebab metode ini akan secara akurat membahas problem atau keilmuan yang dikaji. Semisal membahas tentang shalat, maka ayat Alquran yang membahas tentang shalat akan dikumpulkan dan dikaji dengan secara seksama.

Akan tetapi ada yang menyebut salah satu kelemahan metode ini adalah adanya pemenggalan terhadap ayat Alquran. Ketika Alquran membahas tentang zakat, maka biasanya akan digandengkan dengan shalat. Jika menggunakan metode *maudhu'i*, maka bagian tentang shalat harus “dikesampingkan” terlebih dahulu.

## ***2. Ragam Corak dan Bentuk Penafsiran Alquran***

Sebagai pedoman dalam berbagai aspek kehidupan, Alquran mempunyai peran yang cukup fundamental dalam kehidupan umat manusia. Oleh sebab itu dibutuhkan penafsiran atas ayat-ayat yang terdapat dalam kitab suci Alquran. Maka tidak heran kemudian muncul beragam kitab tafsir dengan

ragam metode dan coraknya dalam rangka memenuhi kebutuhan umat manusia.

Istilah yang digunakan pun bisa beragam dan digunakan secara berkala, bahkan terkadang ada kecenderungan tumpang tindih serta tidak ada klasifikasi yang mapan.<sup>41</sup> Jika pada masa awal mulanya dikenal dua ragam penafsiran Alquran, yaitu *bil ma'tsur* dan *bil ra'yu*. Kemudian dewasa ini muncul corak penafsiran baru seperti *shūfi*, *falsafi*, *fiqhi*, *'ilmi*, dan *al-adabi wa al-ijtimā'i*.

Pada bagian ini akan dijelaskan ragam dan corak penafsiran Alquran dari awal mula kemunculannya.

#### *a. Corak Penafsiran Bil Ma'tsur*

Seperti dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, bahwa corak penafsiran *bil ma'tsur* bisa disebut juga dengan penafsiran dalam bentuk riwayat. Corak penafsiran ini muncul paling pertama dalam literatur kajian Alquran.<sup>42</sup> Model tafsir seperti dapat kita temui dalam beberapa kitab tafsir, seperti *tafsir al-Ṭabārī*, *Tafsīr Ibn Katsīr* dan lain sebagainya.

<sup>41</sup>Kusroni, "Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, Dan Corak Dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Jurnal Kaca Jurusan Ushuluddin IX*, no. I (2019): 87–104. Walaupun demikian penulis mempunyai pendapat berbeda, keragaman corak tafsir ini menunjukkan bahwa perkembangan Ulumul Qur'an mengalami dinamika yang cukup baik. Penulis lebih setuju dengan pendapat M. Quraish Shihab yang menyatakan bahwa munculnya ragam dan corak tafsir adalah suatu keniscayaan yang harus disikapi positif. Bisa jadi penafsiran terhadap Alquran ada yang kurang tepat, namun usaha yang dilakukan oleh mufassir layaknya untuk diapresiasi. Jikalau ada kesalahan dalam penafsiran adalah suatu yang lumrah dan hal demikian tidak akan menjatuhkan kredibilitas dan kesakralan Alquran.

<sup>42</sup> Hasan Muhammad Ali, *Pengantar Ilmu-Ilmu al-Qur'an* (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2007), 78–79.

Studi Alquran klasik menyebut bahwa metode riwayat atau *bil ma'tsur* ini menempati posisi yang paling strategis dalam kajian Alquran. Penafsiran Alquran melalui riwayat Nabi atau sahabat adalah variabel urgent dan memiliki nilai yang dianggap cukup baik sesuai dengan maksud tujuan Alquran itu sendiri.

Adapun batasan batasan metode ini masih menjadi perdebatan di kalangan ulama madzhab tafsir. Dalam *Manāḥil al-Irfān*, al-Zarqānī menyebut batasan tafsir *bil ma'tsur* adalah yang diriwayatkan oleh Nabi SAW dan para sahabat.<sup>43</sup> Sementara al-Dahabī memasukkan tafsir dari kalangan tabi'in sebagai bagian dari tafsir *bil ma'tsur* walaupun mereka tidak menerima langsung riwayat dari Nabi Muhammad SAW. Hal ini seperti kitab *tafsīr al-Ṭabarī* yang diakui sebagai bagian dari kitab dengan corak tafsir *bil ma'tsur*.<sup>44</sup>

Pada sisi material, penafsiran terhadap Alquran memang dapat dilakukan antar ayat, ayat dengan sunnah Nabi serta dengan perkataan sahabat. Namun apabila dilihat dari sisi metodologis, penafsiran metode ini tetap dilakukan oleh *mufasssīrūn*, namun mater tafsirnya bersumber dari ayat Alquran, hadits Nabi, dan penafsiran sahabat.<sup>45</sup>

<sup>43</sup>Muḥammad ‘Abd al-Aḍīm Al-Zarqānī, *Manāḥil Al-Irfān*. (Mesir: Dār Al Fikri li al Ṭabaḡah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1986), 207.

<sup>44</sup>Muḥammad Sayyid Husein Al-Dahabī, *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn* (Cairo: Dār al Kutub al-Ḥadītsah, 1961), 152.

<sup>45</sup>Hadi Yasin, “Mengenal Metode Penafsiran Al Quran,” *Tahdzib Akhlaq* No .V, no. I (2020): 37–56.

Maka boleh dikatakan bahwa tafsir *bil ma'tsur* adalah corak penafsiran yang materialnya berasal dari penafsiran AlQuran itu sendiri, interpretasi Nabi dan juga para sahabat. Metode penafsiran ini dikatakan statis karena dianggap bergantung kepada riwayat penafsiran Nabi dan sahabat, serta tidak semua ayat Alquran memiliki *asbāb al-nuzūl*.<sup>46</sup>

#### *b. Corak Penafsiran Bil Ra'y*

Peradaban Islam yang semakin berkembang melahirkan beragam madzhab dan aliran, terlebih Islam tidak hanya berkembang di Jazirah Arab saja, melainkan sudah melakukan ekspansi ke berbagai benua, termasuk diantaranya adalah daratan Andalusia yang ada di Eropa. Perkembangan ilmu pengetahuan pun tidak bisa terelakkan, mereka mencoba memahami ayat Alquran dan menafsirkan sesuai dengan pemahaman dan disiplin keilmuan yang dimiliki. Fenomena ini kemudian memunculkan tafsir *bil ra'y*.<sup>47</sup>

Perkembangan penafsiran *bil ra'y* yang cukup pesat ini direspon oleh ulama tafsir dengan dua tanggapan, yakni memperbolehkan dan melarang corak tersebut. Walaupun demikian, ditemukan kesamaan antara yang menerima atau yang menolak corak tafsir ini. persamaan tersebut adalah kedua pihak sepakat menolak penafsiran *bil ra'y* tanpa

<sup>46</sup>Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia (Dari Hermeneutika Hingga Ideologi)*, vol. Cet. I (Jakarta: Teraju, 2003), 198.

<sup>47</sup> Fenomena munculnya tafsir *bil ra'y* ini cukup pesat, hingga kemudian “mengalahkan” metode/corak tafsir sebelumnya (*bil ma'tsur*). Lihat, Qaththan, *Mabāhist Fī 'Ulūm Alqurān*, 102.

mengindahkan kaidah tafsir yang berlaku. Kemudian keduanya juga sepakat memperbolehkan tafsir ini asalkan sesuai dengan ilmu-ilmu kaidah tafsir.<sup>48</sup>

### c. Corak Penafsiran *Ṣufī*

Yaitu suatu tafsir dalam teori atau pemikiran tasawuf, baik secara teoritis (*Tafsīr Ṣufī Naẓari*) maupun praktis (*Tafsīr Ṣufī ‘Amalī*).<sup>49</sup> Contoh tafsir *ṣufī* adalah penafsiran Al-Aluṣī tentang *isyarat* yaitu ketika menafsirkan Surat al-Baqarah ayat 45,

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ، وَأَهَا لِكَبِيرَةٍ إِلَّا عَلَى الْحَشِيعِينَ (٤٥)

“Dan mohonlah prtolongan (kepada Allah) dengan sabar dan shalat. Dan (shalat) itu sungguh berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyuk.”

Menurut Al-Aluṣī shalat adalah sarana untuk memusatkan dan mengkonsentrasikan hati untuk menangkap *tajally* (penampakan diri) Allah dan hal ini sangat berat, kecuali bagi orang-orang yang luluh dan lunak hatinya.<sup>50</sup>

### d. Corak Penafsiran *Falsafī*

Yaitu penafsiran Alquran yang bercorak filsafat. Corak penafsiran ini diakibatkan oleh kecenderungan mufassir pada pola pemikiran filsafat. Sebagian ulama Islam yang mengagumi filsafat,

<sup>48</sup> Muḥammad Afī as-Ṣābunī, *At-Tibyān Fī Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Maktabah Al-Ghazafī, 1986), 206.

<sup>49</sup> Kadar M. Yusuf, *Studi Al Quran* (Jakarta: AMZAH, 2004), 161.

<sup>50</sup> Ali Hasan Al-Aridi, *Sejarah dan Metodologi Tafsir* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), 56.

mereka menekuni dan mencoba memadukan antara filsafat dan agama. Bahkan terdapat golongan yang hendak menafsirkan ayat-ayat Alquran dengan teori-teori filsafat. Hal ini berarti ayat-ayat Alquran ditafsirkan menggunakan filsafat. Dalam hal ini, ketika mufassir menjelaskan persoalan suatu ayat, ia memaknai, mengutip atau merujuk kepada pendapat para filsuf.

#### *e. Corak Penafsiran Fiqh*

Yaitu penafsiran Alquran yang bercorak fiqh. Isi yang terkandung dalam Alquran diantaranya adalah penjelasan mengenai hukum, baik ibadah maupun muamalah. Selain cenderung mengenai persoalan hukum, tafsir fiqh juga diwarnai oleh ta'ashub (fanatik) penulisnya terhadap madzhab yang dianut.<sup>51</sup> Karena sikap fanatik itulah lahir bermacam-macam tafsir yang cenderung menafsirkan ayat Alquran kepada madzhab fiqh mereka. Dari kalangan Mu'tazilah terdapat kitab tafsir yang fanatik terhadap madzhab mereka, yaitu *Tafsīr al-Zamakhshārī* dengan nama *Al-Kasyāf*. Dari kalangan Maliki terdapat kitab tafsir yang fanatik madzhab mereka yaitu *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karangan Al-Qurṭubī. Dari kalangan Syafi'i terdapat kitab yang fanatik pada madzhab mereka yaitu *al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātih al-Ghaib)* karangan Fakhr al-Razī. Setiap madzhab dan

<sup>51</sup>Aṭa' ibn Khalīl, *Al-Taisīr Fī Uṣūl al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Ummah, 2006), 87.

golongan saling menta'wilkan ayat Alquran sehingga dapat dijadikan dalil atas kebenaran suatu madzhab.<sup>52</sup>

#### *f. Corak Penafsiran 'Ilmi*

Tafsir '*ilmi* ialah salah satu bentuk penafsiran terhadap Alquran dengan menerapkan pendekatan ilmiah atau mencari makna kandungan Alquran dengan menerapkan teori-teori ilmu pengetahuan. Tafsir ini berupaya dengan kuat memunculkan beragam metode ilmu yang berbeda dengan menggunakan pola pemikiran yang bersifat filsafat. Argumen yang memunculkan penafsiran ini adalah pada dasarnya Alquran adalah kitab seruan ilmiah yang banyak menyeru umat manusia untuk menggunakan potensi yang dimiliki, seperti potensi akal. Hal ini bisa dilihat dari beragam redaksi ayat Alquran, seperti *afalā ta'qilūn*, *afalā tatafakkarūn*, dan lain sebagainya.

Ada beberapa ahli tafsir (*mufasssir*) yang mengkhususkan pembahasan *tafsir 'ilmi* adalah *Jawāhir al-Tafsīr Al-Qurān* karya Ṭantawī al-Jauharī, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Adīm* karya Ibn Kasīr, *Tafsīr wa al-Mufasssirūn* karya al-Dzahabī, *Tafsīr Jalālain* karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Manār* karya Muhammad Abduh, dan sebagainya. Berbagai ragam kitab tafsir yang bercorak '*ilmi* di atas,

---

<sup>52</sup>Yunus Hasan Abidu, *Tafsir Al-Qur'an* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), 74.

karya Ṭantawī al-Jauhari adalah yang kitab tafsir yang paling komprehensif dan memiliki bahasan kajian yang cukup lengkap.<sup>53</sup>

*g. Corak Penafsiran al-adabī wa al-ijtimā'i.*

Istilah *al-adabi wa al-ijtimā'i* terdiri dari dua kata, yaitu *al-adabi* dan *al-ijtimā'i*. Secara harfiah *al-adabi* bermakna kesopanan, sedangkan *al-ijtimā'i* bermakna hubungan sosial kemasyarakatan.<sup>54</sup> *Al-adabi wa al-ijtimā'i* lahir sebagai akibat dari perkembangan zaman modern yang memiliki karakteristik tersendiri dan berbeda dari corak tafsir lainnya. Dengan corak ini, mufassir mengungkap keindahan dan keagungan Alquran yang meliputi aspek balaghah, mukjizat, makna, dan tujuannya. Dalam corak ini, mufassir menjelaskan masalah-masalah sosial yang diperbincangkan dalam Alquran dan mengaitkan dengan fenomena sosial yang terjadi di masyarakat. Mufassir berusaha memberikan pemecahan persoalan kemanusiaan secara umum dan umat Islam secara khususnya, sesuai dengan petunjuk Alquran yang dipahaminya.<sup>55</sup>

Beragam corak penafsiran terhadap Alquran seperti dijelaskan di atas dapat memudahkan bagi kita dalam memilih kajian tafsir yang diminati, tafsir yang mempunyai tipologi tertentu dapat memberikan

<sup>53</sup>Rotraud Wielandt, "Tafsir Al-Qur'an: Masa Awal, Modern Dan Kontemporer," *Jurnal Taswirul Afkar* XVIII, no. 2 (2004): 129–41.

<sup>54</sup>Aḥmad al-Syirbāsī, *Tārīkh Tafsīr Al-Qur'ān* (Bairut-Khartoum: Dār al Kutub al-Ḥadītsah, 1997), 89.

<sup>55</sup>Abdul Majid Abdul Salam Al Muhtasib, *Visi Dan Paradigma Tafsir Al-Qur'an Kontemporer* (Bangil: Al Izzah, 2007), 111–12.

nilai-nilai yang baik bagi kita dalam mengkaji nilai-nilai Alquran dari beragam pendapat dan sudut pandang, termasuk mengetahui motifasi atau alasan mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran.

Hanya saja yang perlu diperhatikan adalah apakah kecenderungan tersebut menjadi senjata bagi penafsirnya untuk melegitimasi pendapatnya sehingga terjebak pada pengalihan makna Alquran sesuai dengan keinginannya. Maka penting bagi kita sebagai umat Islam harus selektif dan memiliki keilmuan yang luas serta bimbingan guru, ustadz atau kiai yang benar-benar membawa kita pada pemahaman Islam secara utuh, tidak terlalu ke kanan ataupun kiri (moderat).

## **B. Sejarah Perkembangan Tafsir Maqāṣidi**

### **1. Sejarah dan Definisi Tafsir Maqāṣidi**

Beberapa waktu terakhir ini perbincangan mengenai tafsir maqāṣidi ramai didiskusikan. Namun tidak sedikit yang memahami bagaimana definsi dan sejarah mengenai tafsir maqāṣidi ini. Oleh sebab itu, tema ini layak dikaji dan diskusikan dalam rangka kajian diskursus tafsir yang berkembang dalam rangka memberi khazanah keilmuan dalam ranah zaman yang semakin berkembang.

Berkembangnya teknologi pada satu sisi membawa dampak positif dalam rangka penyebaran dan akses ilmu pengetahuan yang

begitu masif. Sehingga semua bisa berbicara, termasuk terkait dengan berbagai problematika keumatan. Inilah salah satu alasan matinya kepakaran, terutama di jagat media sosial.<sup>56</sup> Semua orang seakan-akan mempunyai otoritas dalam menjelaskan persoalan agama, termasuk diantaranya juga mengenai tafsir Alquran.

Sebelum mengkaji lebih dalam terkait dengan tafsir *maqāṣidi*, maka perlu dipaparkan mengenai definisi tafsir *maqāṣidi* itu sendiri. Frasa tafsir *maqāṣidi* sendiri dari dua kata, yaitu: tafsir dan *maqāṣidi*. Pada perspektif etimologi, tafsir adalah penjelasan. Sementara *maqāṣidi* adalah bentuk plural (jamak) dari kata *maqṣūd* yang memiliki makna beberapa tujuan. Sejumlah pakar yang mumpuni terutama dalam bidang tafsir mencoba meformulasikan definisi tafsir *maqāṣidi* secara tepat. Diantaranya adalah pemaknaan tafsir *maqāṣidi* yang diberikan Ridwan Jamal yaitu,

ذلك النوع من التفسير الذي يبحث في معاني ألفاظ القرآن الكريم وتوسيع دلالتهما اللغوية مع بيان الحكم والغايات التي أنزل من أجلها الأحكام

“Jenis tafsir yang mengungkap makna lafal al-Qur’an dan perluasan makna bahasa, diikuti penjelasan tentang hikmah dan tujuan yang ingin didapatkan melalui penurunan al-Qur’an dan pensyariatian hukum-hukum Islam”<sup>57</sup>

<sup>56</sup>Sebastian Yoris, *Generasi Langgas Milenial Indonesia* (Jakarta: Gagas Media, 2016), 87.

<sup>57</sup>Made Saihu, “Tafsir Maqāṣidi Untuk Maqāṣid Al-Shari‘Ah,” *Al Burhan: Jurnal Kajian Ilmu Dan Pengembangan Budaya Al-Qur’an* 21, No. 01 (August 17, 2021): 48, <https://doi.org/10.53828/Alburhan.V21i01.225>.

Sehingga definisi tafsir *maqāshidi* secara etimologi adalah penjelasan terhadap ayat-ayat Alquran yang sesuai dengan tujuan atau maksud dari ayat-ayat Alquran itu sendiri dengan berpedoman pada tujuan-tujuan disyariatkan agama Islam.<sup>58</sup> Sementara itu definisi *tafsir maqāshidi secara terminologi* adalah sebagai salah satu corak tafsir dalam menjelaskan dan mengurai maksud dan tujuan Alquran dengan berbagai corak dan perspektif, serta nuansa baru yang tidak hanya berkuat pada aspek literal dan hukum saja. Namun juga mengurai pesan dan tujuan ayat-ayat Alquran dengan maksud mewujudkan kebaikan dan kemaslahatan serta menghilangkan kemadaratan umat manusia.<sup>59</sup>

Pada khazanah perkembangan tafsir di Indonesia, term tentang tafsir *maqāshidi* baru-baru saja muncul dan menjadi fenomena yang cukup menarik untuk dikaji lebih jauh. Adalah Abdul Mustaqim yang mulai mengagas ulang terkait dengan term tafsir ini. Pengasuh Pesantren Lingkar Studi Al-Quran ini menyampaikan gagasan tersebut saat pengukuhan guru besarnya pada tahun 2019 lalu. Ia mencoba menyampaikan corak tafsir *maqāshidi* dengan cukup komprehensif dengan berbagai pendekatan, baik secara ontologi atau epistemologi.<sup>60</sup>

<sup>58</sup>Umayah, "Tafsir Maqashidi: Metode Alternatif Dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Diya Al-Afkar* IV, no. 1 (2016): 36–58. Tafsir *Maqāshidi* di Indonesia belakangan ini menjadi perhatian dan kajian yang cukup menarik, terutama saat corak tafsir ini disampaikan oleh Abdul Mustaqim dalam pidato pengukuhan guru besarnya. Ia menyebut tafsir *maqāshidi* merupakan alternatif dalam mewujudkan Islam wasathiyah. Lihat, Abdul Mustaqim, *Argumentasi Kencicayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam* (Jogjakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019), 7.

<sup>59</sup>Ihda Hani'atun Nisa', "Pembacaan Tafsir Maqashidi Terhadap Keselamatan Agama Selain Islam Dalam Al-Qur'an," *Ilmu Ushuluddin* VII, no. 2 (2020): 195–209.

<sup>60</sup>Pada dasarnya term tentang tafsir *maqāshidi* lebih dulu diperkenalkan oleh Ṭahir ibn Aṣūr dalam kitabnya yang berjudul *al-Taḥrīr*. Walaupun demikian Abdul Mutaqim mencoba mengelaborasi

Menurut penelitian yang dilakukan oleh Umayah, topik seputar *tafsir maqāshidi* pernah diangkat secara tuntas oleh *Nūr al-Dīn Qirāṭ* dalam disertasi doktornya yang mengangkat tema tentang “Tafsir Maqāshidi Menurut Perspektif Ulama Maghrib Arabi”, begitu juga oleh professor Jelāl al-Merini dari Universitas al-Qurawiyien dalam bukunya *Dowābiṭ al-Tafsīr al-Maqāshidi li al-Qur’ān al-Karīm* (ketentuan tafsir maqashidi terhadap al-Qur’an), dan Hasan Yasyfu, dosen senior di universitas Oujda, Maroko, dalam bukunya *al-Murtakazāt al-Maqāshidiyyah fī Tafsīr an-Nash al-Dīn* (penekanan sisi maqashid dalam menafsiri teks keagamaan), namun sebagai pendongkrak ide yang dituangkan melalui karya-karya tulis mereka ini, komunitas ulama, intelektual, dan akademisi Maroko bahu membahu mensosialisasikannya melalui symposium ilmiah internasional pada bulan April 2007 tersebut.<sup>61</sup>

Term *maqāshidi* yang menjadi kajian utama dalam tafsir ini sangat lekat dengan istilah *maqāshid al-syarī’ah* dalam cabang ilmu fiqih,<sup>62</sup> dimana kultur fiqih telah mengakar kuat dalam pola keberagaman masyarakat Indonesia. Jauh sebelumnya implementasi

---

kembali konsep *maqāshidi* dalam berbagai aspek. Lihat Abdul Mustaqim, *Al-Tafsīr al-Maqāshidi: Al-Qaḍāya al-Mu’āshirah Fī Dīn al-Qur’ān Wa al-Sunnah al-Nabāwīyyah* (Yogyakarta: Idea Press, 2020), 29.

<sup>61</sup> Umayah, “Tafsir Maqashidi: Metode Alternatif Dalam Penafsiran Al-Qur’an.”

<sup>62</sup> Pada mulanya, konsep *maqāshid syarī’ah* meliputi lima hal, yaitu: *Ḥifz al-Dīn*, *Ḥifz al-Nafs*, *Ḥifz al-Māl*, *Ḥifz al-‘Aql*, *Ḥifz al-Nasl*. Dewasa ini kemudian semakin berkembang, misalnya: *Ḥifz al-‘Ird*, *Ḥifz al-Daulah*, *Ḥifz al-Bī’ah* dan lain-lain. Lihat, Muhammad Lutfi Hakim, “Pergeseran Paradigma Maqasid Al-Syari’ah: Dari Klasik Sampai Kontemporer,” *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 10, no. 1 (2016): 1–16, <https://doi.org/10.24090/mnh.v10i1.913>.

maqāṣid ini telah diadaptasi dan menjadi budaya serta bagian dari kerangka pemikir Islam Indonesia. Sebut saja Abdurrahman Wahid yang menyampaikan gagasan Pribumisasi Islam. Ia menginginkan bahwa Islam tidak hanya sebagai simbol agama saja, tetapi merupakan nilai-nilai kebaikan yang mesti diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari.<sup>63</sup>

## 2. Implementasi Tafsir Maqāṣidi

### a. *Konsep Kulliyat dan Juz'iyat*

Sumber hukum Islam, Alquran dan hadits memiliki dua katagori teks. Ada teks yang bersifat universal (*kulliyat*) serta teks yang bersifat partikular (*Juz'iyat*). Teks universal adalah teks yang mengandung pesan-pesan kemanusiaan, ditujukan kepada semua orang di segala ruang dan waktu. Ia berisi prinsip-prinsip fundamental atau dalam konteks sekarang bisa disebut prinsip-prinsip kemanusiaan universal. Adapun katagori teks partikular adalah teks yang mengkaji masalah tertentu. Semua teks yang berbicara tentang hukum adalah teks partikular. Karena hukum memang membicarakan suatu masalah atau masalah tertentu. Teks-teks partikular muncul sebagai respon atau jawaban

---

<sup>63</sup> Lebih jauh, Ia menjelaskan bahwa Islam yang diturunkan tidak hanya untuk Jazirah Arab saja, maka akulturasi budaya dan agama adalah suatu keniscayaan. Lihat, Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita (Agama, Masyarakat, Negara Demokrasi)* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 75.

atas suatu peristiwa atau kasus yang terjadi. Karena sifatnya yang demikian maka ia selalu terkait dengan konteks tertentu.<sup>64</sup>

*Maslahah al-kulliyat* dalam perspektif *maqāṣid al-syari'ah* memiliki definisi suatu maslahat yang kembali pada umat secara umum dan kelompok besar dari suatu umat seperti penduduk suatu daerah. Sedangkan *maslahah al-juz'iyat* didefinisikan sebagai kemaslahatan individu atau beberapa individu yang harus dijaga dalam hukum-hukum muamalah.<sup>65</sup>

Pada surat Al-Nisā' ayat 4 Allah menyebut laki-laki adalah "qawwām" atas perempuan, disebabkan mereka memberikan sebagian nafkahnya. Sementara pada ayat yang lain, tepatnya pada surat al-Hujurat ayat 13 Allah menyebut penciptaan manusia atas dasar ragam suku dan budaya dengan tujuan saling mengenal. Serta Allah menyebut manusia yang paling utama bukan berdasarkan jenis kelamin, melainkan atas dasar ketakwaan. Pada ayat an-Nisā' di atas seakan-akan menjustifikasi superioritas laki-laki atas perempuan. Sementara pada al-Hujurat ayat 43 Allah menegaskan kesetaraan manusia.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> M. Nor Ichwan, *Memahami Bahasa Al-Qur'an : Refleksi Atas Persoalan Linguistik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 107.

<sup>65</sup> Sutisna, Neneng Hasanah, *Panorama Maqashid Syariah* (Bandung: Media Sains Indonesia, 2021), 122.

<sup>66</sup> Abd. Muin Salim, "Al-Qur'an Sebagai Sumber Ilmu Pengetahuan," *Jurnal Mitra* 1, no. 01 (2004): 14. Lihat pula, Mufidah Ch., "Rekonstruksi Kesetaraan Dan Keadilan Gender Dalam Konteks Sosial Budaya Dan Agama," *Egalita: Jurnal Kesetaraan Dan Keadilan Gender* 1, no. 1 (2006): 78–92, <https://doi.org/10.18860/egalita.v0i0.1910>.

Menurut Syathibi, ayat tentang kesetaraan manusia bersafat pasti, tetap, dan berlaku universal, oleh karena itu harus diutamakan. Sedangkan ayat tentang kepemimpinan laki-laki adalah partikular, bersifat khusus dan sosiologis, maka ia berlaku kontekstual. Dari uraian di atas kita setidaknya memperoleh suatu gambaran bahwa respon atau sikap kaum muslimin atas isu-isu gender adalah beragam, meskipun mengacu pada sumber referensi yang sama.<sup>67</sup>

b. *Konsep Waṣīlah dan Ghāyah*

*Waṣīlah* dalam terminologi ilmu Alquran adalah perantara yakni hukum-hukum yang ditetapkan dengannya kemudian hukum lain bisa didapatkan karena hukum ini tidak menjadi tujuan melainkan untuk mendapatkan hukum lain yang sesuai dengan tuntutan karena tanpa hukum ini terkadang tujuan hukum semula tidak tercapai<sup>68</sup>, sedangkan *ghāyah* adalah tujuan.<sup>69</sup> Ayat-ayat yang ada dalam Alquran juga mengandung redaksi *waṣīlah* dan *ghāyah*. Pada surat al-Anbiyā' ayat 30 Allah SWT berfirman:

أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمُوتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا<sup>ط</sup> وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ (٣٠)

<sup>67</sup>al-Syatibi, *Al-Muwaffaqat* (Beirut: Dār Kutub al-Ilmiyah, 2001), 211.

<sup>68</sup>Moh. Toriquddin, "Teori Maqashid Syari'ah Perspektif Ibnu Ashur," *Ulul Albab Jurnal Studi Islam* 14, no. 2 (December 30, 2013): 202, <https://doi.org/10.18860/ua.v14i2.2657>.

<sup>69</sup>Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Sejahtera, 2015), 90–91.

“Dan apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwasannya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya. Dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman?<sup>70</sup>

Pada ayat di atas, redaksi yang termasuk *ghāyah* keimanan dan ketakwaan kepada Allah SWT (أَفَلَا يُؤْمِنُونَ). Redaksi ini pada intinya bertujuan agar semua makhluk Allah SWT beriman kepada-Nya dan tidak menyekutukanNya. Kemudian penggalan redaksi sebelumnya, Allah menyatakan bukti-bukti kekuasaanNya, melalui terbelahnya langit dan bukti kehidupan yang bermula dari air. Fenomena ini disebut *waṣīlah* (perantara) atau bukti kekuasaan Allah.<sup>71</sup> Atau melalui bahasa sederhananya, pernikahan itu adalah *ghāyah*, sementara resepsi adalah *waṣīlah*.

### c. Konsep *Uṣūl* dan *Furū'*

Ibn Manẓūr mendefinisikan *uṣūl* secara etimologis adalah bentuk jama' taksīr dari kata tunggal yaitu *ashl*, yang bermakna bagian bawah atau dasar dari sesuatu (*asfalū kullī sya'ī*). Bentuk tunggal ini, hanya bisa diubah menjadi *uṣūl* sebagai bentuk jamaknya. Kemudian, jika *uṣūl* didefinisikan secara terminologis, maka ia dimaksudkan sebagai dasar-dasar pokok yang mengikat berbagai konsep lainnya.<sup>72</sup>

<sup>70</sup>al-Qur'ān, 21:30.

<sup>71</sup>Muḥammad 'Alī al-Ṣābunī, *Rawā'ī' al-Bayān Fī Tafsīr Āyat al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1980), 309.

<sup>72</sup>Ibn Manẓūr al-Afriqi al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Shadīr, 1986), 117.

Kemudian definisi *furū'* secara etimologi menurut Ibn Farīs adalah bentuk jama' taksīr dari *fār'*, yang berarti atas atau permukaan (*uluww* atau *sumuww*).<sup>73</sup> Sedangkan secara terminologi *furū'* adalah hukum syariat yang berkenaan dengan tatacara manusia dalam menjalankan perintah Allah (amaliyah).<sup>74</sup>

d. *Konsep Tsawābit dan Mutaghayyir*

*Tsawābit* merupakan masalah-masalah prinsip yang berdalil *qath'ī* (mutlak dan pasti), baik *qath'ī ats-Tsubut* (kehujjahannya mutlak dan pasti serta tidak diperselisihkan diantara para ulama), maupun *qath'ī al-dalālah* (makna dan pengertiannya mutlak, pasti dan tidak diperdebatkan para ulama).<sup>75</sup>

Contoh ats-tsawābit yang dapat dilihat dari teks al-qur'an diantaranya wajibnya shalat, zakat, dan puasa; prinsip kewarisan yang telah menetapkan porsi para ahli waris, dan pada level implementasinya memberi ruangan '*sulh* (perdamaian)'; haramnya perbuatan *fahsyā'*, baik yang tampak maupun yang tidak tampak, seperti: zina, menuduh orang lain berzina, minum minuman

<sup>73</sup>Ibn Faris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, vol. IV (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 482.

<sup>74</sup>Sa'd bin Nashir al-Syatsari, *Al-Uṣūl Wa al-Furū'*, vol. I (Riyādh: Kunuz Isybiliya li al-Nasyār wa al-Ṭab'i, 2005), 339–40.

<sup>75</sup>Jum'ah Amin Abd. Aziz, *Ats-Tsawābit Wa al-Mutaghayyirāt* (Al-I'tishom, 2006), 285.

keras, memakan harta orang lain secara tidak sah, membunuh tanpa alasan yang dibenarkan, makan bangkai, makan daging babi; dan pokok akidah, masalah-masalah iman.<sup>76</sup>

Adapun *mutaghayyirât*, ia adalah hal-hal yang mungkin mengalami penggantian, perubahan, takwil, dan pengembangan. Dan perubahan di dalamnya bukanlah merupakan pelanggaran terhadap hal-hal pokok (*ushûl*) dan asasi. Ia merupakan hal yang fleksibel. Sebab, perubahan waktu dan tempat menuntut adanya fleksibilitas, adaptasi, dan respon, sembari tetap menjaga *tsawâbit*.<sup>77</sup>

Bidang ini meliputi aturanaturan mengenai relasi manusia dalam keluarga (*family law*), dan aturan-aturan mengenai relasi antar manusia dalam kehidupan domestik (rumah tangga), sosial, budaya, ekonomi, politik, serta pergaulan antar bangsa.

### C. Metodologi Tafsir Maqāshidī Abdul Mustaqim Dalam Menasirkan Alquran

Pada bagian sebelumnya telah dijelaskan bahwa sebenarnya kemunculan tafsir *maqāshidī* telah berlangsung lama. Akan tetapi, dalam diskusi tafsir yang berkembang di Indonesia, term *maqāshidī* menjadi perbincangan di kalangan

<sup>76</sup>Husein Muhammad, *Hukum Islam, Yang Tetap Dan Yang Berubah* (Bandung: Mizan, 2015), 107.

<sup>77</sup>Aziz, *Ats-Tsawābit Wa al-Mutaghayyirāt*, 292.

mufassir Indonesia saat disampaikan oleh Abdul Mustaqim dalam pengukuhan guru besarnya.<sup>78</sup>

Tafsir *maqāṣidī* dapat dijelaskan sebagai salah satu pendekatan metode atau corak penafsiran terhadap Alquran yang menekankan aksentuasi dari sudut pandang *maqāṣid* Alquran (tujuan-tujuan ayat-ayat dalam Alquran) dan dielaborasi dengan *maqāṣid syarī'ah*. Abdul Mustaqim menyebut bahwa tafsir Alquran tidak hanya bersifat *on paper* atau literal tekstualis (*manṭūq bih*), akan tetapi juga mencermati dan menganalisa tujuan-tujuan ayat Alquran yang secara implisit tidak terucapkan (*maskūt 'anh*).<sup>79</sup>

Tafsir *maqāṣidi* dalam perspektif Abdul Mustaqim akan mengurai maksud dan tujuan setiap ayat perintah ataupun larangan dalam kitab suci Alquran. Lebih dari itu, dimensi tafsir *maqāṣidi* akan menelisik dan mengkaji *ḥarakiyah al-naṣ* (corak teks ayat-ayat Alquran). Jadi ketika Alquran berbicara tentang kisah-kisah, maka objek tersebut akan dikaji lebih elaboratif dalam perspektif tafsir *maqāṣidi* mengenai tujuan dari kisah-kisah yang disampaikan. Seperti saat Allah memerintahkan Nuh untuk mengangkut seluruh hewan dengan berpasang-pasangan, maka tujuan (*maqāṣid*) dari ayat tersebut adalah untuk menjaga populasi

<sup>78</sup>Abdul Mustaqim merupakan salah satu guru besar di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Seluruh jenjang karir intelektualnya dilalui di UIN Sunan Kalijaga mulai jenjang S-1 tahun 1991 hingga S-3 tahun 2007. Tidak kurang 30 artikel ilmiah yang diterbitkan dalam jurnal nasional maupun internasional, serta setidaknya ada 10 buku yang ia terbitkan. Pengasuh pesantren Lingkar Studi al-Qur'an (LSQ) ini dikukuhkan sebagai guru besar pada tahun 2019 di UIN Sunan Kalijaga. Lihat, Mustaqim, *Argumentasi Kencicayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*, 71–82.

<sup>79</sup>Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 69.

hewan karena ada manfaat yang bisa diperoleh umat Nabi Nuh dari hewan tersebut.<sup>80</sup>

Ketika menafsirkan ayat Alquran yang bersifat *amtsāl* dan *majāz*, tafsir *maqāṣidi* menganalisa maksud dan tujuan ayat tersebut. Sebut saja ketika Alquran berbicara relasi suami istri diibaratkan layaknya pakaian (*libās*), maka maksud dari perumpamaan itu adalah meliputi aspek kesetaraan (*musāwah*) atau (*equality*) dan kesalingan untuk saling menutupi aurat atau kekurangan masing-masing pasangan.

Begitu pula ketika Alquran berbicara mengenai shalat, maka objek kajian tafsir *maqāṣidi* tidak hanya sekedar hukum shalat, tata cara shalat atau syarat-rukun shalat. Melainkan menganalisa dengan lebih detail terkait filosofi dan fungsi dari shalat itu sendiri. Jika melihat dalam perspektif demikian, maka *maqāṣid* shalat adalah meredam ego dan keangkuhan (al-Baqarah ayat 45), memperoleh ketentraman jiwa (al-Ra'd ayat 28), mengurangi tindakan tercela (al-Ankabūt ayat 45), menumbuhkan sikap produktif dalam berkarya (al-Jumu'ah ayat 10), memunculkan sikap moderat (al-Isrā' ayat 110) dan beragam tujuan yang lain.<sup>81</sup>

Keberlangsungan tafsir *maqāṣidi* akan sangat penting sebagai tolak ukur sikap moderat dalam kajian beragama (terutama dalam bidang tafsir). Kontestasi tafsir dalam berbagai bentuknya, mulai dari yang tekstualis literalis hingga kontekstualis liberalis akan selalu "konfrontasi" dengan polanya masing-masing.

<sup>80</sup>Mustaqim, *Argumentasi Kencicayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*, 13.

<sup>81</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), 301. Lihat pula, Mustaqim, *Argumentasi Kencicayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*, 14.

Di sinilah letak tafsir *maqāṣidi* akan menjadi kedua corak sebelumnya. Dengan kata lain, pendekatan tafsir *maqāṣidi* berada di tengah-tengah kedua kutub model penafsiran di atas.

Terlepas dari berbagai corak dan/atau model penafsiran di atas, Abdul Mustaqim mempunyai argumen bahwa kajian tafsir *maqāṣidi* sebagai alternatif penafsiran dengan corak yang cukup moderat. *Pertama*, tafsir *maqāṣidi* oleh Abdul Mustaqim disebut sebagai “anak kandung peradaban Islam”, sebab kajian tafsir *maqāṣidi* mempunyai basis epistemologi yang kokoh dalam tradisi pemikiran ulama, baik kajian secara umum maupun kajian Alquran secara khusus.

*Kedua*, Abdul Mustaqim menyebut tafsir *maqāṣidi* mempunyai metodologi yang lebih kompleks dibanding konsep hermeneutika yang digagas oleh Barat. Ia menyebut konsep *tsawābit* dan *mutaghayyir*, *kulli* dan *juz’i*, *wasīlah* dan *ghāyah* serta beberapa perangkat konsep lain yang tidak dimiliki oleh hermeneutika Barat. Lebih lanjut tafsir *maqāṣidi* menurut Abdul Mustaqim tidak hanya menganalisa teks ayat Alquran dengan masa lalu, sekarang dan yang akan datang. Akan tetapi tafsir *maqāṣidi* juga mengkorelasikan dengan teori *maqāṣid* secara berkesinambungan.<sup>82</sup>

*Ketiga*, tafsir *maqāṣidi* mempunyai corak yang bisa disebut sebagai falsafah tafsir yang memiliki dua tujuan, yaitu sebagai ikhtiyar untuk menafsirkan Alquran dengan pendekatan moderat dan dinamis, serta bentuk kritik atas

---

<sup>82</sup>Gagasan ini setidaknya hampir serupa dengan opini Amin Abdullah yang menyebut kajian keilmuan dalam Islam harus integratif dan interkoneksi. Lihat, Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 104–5.

penafsiran yang mengabaikan aspek *maqāṣid*. *Keempat*, tafsir *maqāṣidi* menjadi jembatan atas dua kutub besar model penafsiran yang tekstualis dan kontekstualis. Dengan demikian, kemunculan tafsir *maqāṣidi* menjadi alternatif yang menarik dengan ditambah dengan pijakan *maqāṣid syarī'ah*.

Tafsir *maqāṣidi* cukup relevan dalam mengkaji ayat-ayat peperangan ( *jihad/qitāl*), sehingga anggapan bahwa Islam mengajarkan peperangan atau kekerasan dapat dibantah dengan menggunakan teori tafsir *maqāṣidi* ini. Sebab ayat peperangan dalam Alquran sejatinya mengajarkan dan mengajak pada perdamaian. Maka yang pokok (*uṣul*) dalam ayat peperangan adalah perdamaian itu sendiri. Sementara bagian cabang (*furū'*) dari ayat tersebut adalah “perang” karena dalam kondisi darurat.<sup>83</sup> Peperangan tersebut juga dilakukan dalam rangka melindungi jiwa (*hifzh al-nafs*), melindungi harta (*hifzh al-māl*), melindungi keturunan (*hifzh al-nasl*), melindungi agama (*hifzh al-dīn*) yang kesemuanya itu terangkum dalam konsep *maqāṣid syarī'ah* dan sesuai dengan perintah Allah dan rasulNya.<sup>84</sup>

Pada akhirnya dapat dirumuskan *tafsir maqāṣidi* yang digagas Abdul Mustaqim terbagi menjadi tiga bagian ontologis, yaitu: *Pertama*, tafsir *maqāṣidi* sebagai nilai falsafah dalam sebuah kajian tafsir. Oleh karenanya, pola tafsir yang berpijak pada *maqāṣid* ini akan terus bergerak dinamis sesuai dengan nilai-nilai moral universal. Nilai-nilai yang dimaksud dalam kajian *tafsir maqāṣidi* meliputi

<sup>83</sup>Mustaqim, *Argumentasi Kencicayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*, 19. Lihat pula, Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, vol. II (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017), 103.

<sup>84</sup>Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwafaqat fī Uṣūl al-Syarī'ah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2009.).

nilai kemanusiaan, nilai keadilan, nilai kesetaraan, nilai pembebasan dan tanggung jawab.<sup>85</sup>

*Kedua*, tafsir *maqāṣidi* sebagai sebuah metodologi. Corak penafsiran secara otomatis tidak bisa dilepaskan dari kajian *maqāṣid syarī'ah*. Sebutlah ketika menerapkan hukuman potong tangan. Tujuan utama hukuman ini adalah penerapan kaidah *dar' al-mafāṣid muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ*, yakni menghindari kemungkaran berupa perbuatan pencurian. Hukuman tersebut sebagai salah satu manifestasi konsep *maqāṣid syarī'ah*, yaitu *hifzh al-māl* (menjaga harta).

Kemudian pada hakikatnya hukuman bagi pencuri berupa potong tangan adalah menimbulkan efek jera. Maka potong tangan adalah sebagai *waṣīlah*, sementara efek jera adalah *uṣūl*. Dengan demikian boleh saja hukuman potong tangan tersebut diganti dengan pengucilan pelakunya dan dibuang ke pulau terpencil agar menimbulkan efek jera serta menutup peluang untuk melakukan pencurian selanjutnya (*saḍ al-darī'ah*). Kemudian pemaknaan *hifzh al-māl* ini tidak hanya bersifat melindungi atau protektif, tapi juga bisa dimaknai produktifitas. Sehingga para pihak yang berwenang harus menyediakan lapangan kerja agar tidak ada lagi pencurian.

*Ketiga*, tafsir *maqāṣidi* berupa corak pemikiran. Kajian tafsir ini menekankan kepada aspek *maqāṣid* dari setiap ayat yang akan dikaji. Ayat-ayat tersebut tidak harus berkuat pada persoalan hukum saja, melainkan seluruh ayat yang ada dalam Alquran. Sebut saja ketika Alquran menceritakan diturunkannya

---

<sup>85</sup>Mustaqim, *Argumentasi Kencicayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*, 33.

Adam dan Hawa' dari surg ke dunia. Beberapa kitab tafsir klasik menyebut jika "terusirnya" Adam akibat ulah Hawa' dan terkesan konsep patriarkhi yang begitu kuat, hal ini kemudian mengakibatkan Hawa' adalah sumber fitnah. Konsep semacam ini kemudian dikaji kembali dalam aspek *maqāṣidi*, sebab pada hakikatnya terusirnya mereka berdua bukan disebabkan karena salah satu pihak saja. Manusia dalam berbagai jenisnya, baik laki-laki dan perempuan memiliki kesetaran<sup>86</sup> sebagaimana redaksi *nafs wahidah* dalam surat al-Nisa' ayat 4.

Melalui beberapa pemaparan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa metodologi tafsir *maqāṣidi* yang digagas oleh Abdul Mustaqim harus meliputi: memahami *maqāṣid* Alquran dan *Maqāṣid al-syarī'ah*. *Maqāṣid* Alquran meliputi tiga aspek, yaitu kemaslahatan personal, sosio-lokal, dan global.<sup>87</sup> Sedangkan *maqāṣid al-syarī'ah* yang meliputi tujuh nilai yakni *hifẓ al-dīn* (agama), *hifẓ al-nafs* (jiwa), *hifẓ al-aql* (akal), *hifẓ al-nasl* (keturunan), *hifẓ al-māl*. Kemudian gagasan yang kedua adalah adanya pengembangan konsep *maqāṣid* yang dulu bersifat protektif menuju produktif, mengintrodusir ayat-ayat terkait guna menemukan *maqāṣid* yang sesuai dengan kemaslahatan, mengetahui teori *ulūm al-Qur'ān* dan linguistik bahasa Arab serta kompleksitas yang mengikutinya, mengetahui dan memahami *wasīlah-ghāyah*, *uṣūl-furū'*, atau *tsawābit-mutaghayyir*, serta mengkorelasikan hasil kajian penafsiran dengan kajian ilmu

<sup>86</sup>Mufidah Ch., *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender* (Malang: UIN Maliki Press, 2013), 149.

<sup>87</sup>Ihda Hani'atun Nisa', "Pembacaan Tafsir Maqashidi Terhadap Keselamatan Agama Selain Islam Dalam Al-Qur'an," *Ilmu Ushuluddin* 7, No. 2 (September 9, 2020): 198, <https://doi.org/10.15408/Iu.V7i2.16774>.

sosial dan sains sehingga akan memunculkan corak tafsir yang dinamis dan integratif.<sup>88</sup>



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

---

<sup>88</sup>Mustaqim, *Argumentasi Kencicayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*, 40.

## BAB III

### TELAAH FENOMENA *CHILDFREE* MENURUT ISLAM

#### A. Pengertian dan Sejarah Perkembangan *Childfree*

Salah satu fenomena yang tengah ramai diperbincangkan masyarakat Indonesia saat ini adalah *childfree*, yakni keputusan yang diambil seseorang atau pasangan sah untuk tidak memiliki anak setelah melaksanakan akad pernikahan. Menurut wikipedia, *childfree* adalah sebuah keputusan atau pilihan hidup untuk tidak memiliki anak, baik anak kandung, anak tiri, atau anak angkat.<sup>89</sup> Sedangkan istilah *childfree* dalam kamus Cambridge diartikan sebagai kondisi seseorang yang memutuskan untuk tidak memiliki anak. Dalam literatur lain seperti Kamus Macmillan, *childfree* didefinisikan sebagai penggunaan untuk mendeskripsikan seseorang yang memutuskan untuk tidak mempunyai anak.<sup>90</sup>

Konsep *childfree* muncul pada akhir abad ke-20 yakni pada tahun 1990 di barat.<sup>91</sup> Penggunaan istilah *childfree* hadir seiring penerapan masyarakat tentang konsep *childfree* itu sendiri. Skripsi yang ditulis oleh Erlinda Sari menyebut jika salah satu tokoh yang mempopulerkan *childfree* adalah Merriam Webster. Ia mendefinisikan *childfree* sebagai keadaan yang menjadikan seseorang memiliki

---

<sup>89</sup><https://id.wikipedia.org/wiki/Childfree>

<sup>90</sup><https://www.macmillandictionary.com/dictionary/british/child-free?q=childfree>

<sup>91</sup>Amy Blackstone and Mahala Dyer Stewart, "Choosing to Be Childfree: Research on the Decision Not to Parent: Choosing to Be Childfree," *Sociology Compass* 6, no. 9 (September 2012): 719, <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2012.00496.x>.

gaya hidup untuk tidak memiliki anak (*without children*).<sup>92</sup> Berdasarkan definisi-definisi tersebut, *childfree* dapat dipahami dengan suatu kondisi yang dialami seseorang atau pasangan sah untuk membebaskan diri dari kehadiran seorang anak dalam hidupnya.

*Childfree* juga dapat diartikan sebagai bentuk tindakan egois jika diputuskan oleh salah satu pihak dari suami atau istri. Sebab diperlukan adanya pertimbangan melalui komunikasi dalam rumah tangga sebelum memutuskan untuk *childfree*. Sementara itu fenomena untuk tidak memiliki anak secara sengaja di Indonesia adalah hal yang dianggap tabu. Hal ini karena Indonesia sangat dekat dengan tradisi Natalitas. Sementara *childfree* berasal dari budaya Barat yang memiliki perbedaan dengan budaya Indonesia, di mana interaksi sosial antara warga di Indonesia lebih kuat dibanding dengan tradisi sosial di Barat. Sehingga tidak jarang jika keputusan yang telah disepakati pasangan suami istri untuk *childfree* dianggap tabu dan dianggap tidak baik oleh masyarakat sekitar atau bahkan saudara sendiri. Jika hal ini terjadi tentu ada dampak psikologis yang dialami oleh pasangan tersebut.

Sebuah prinsip tetap akan menjadi polemik ketika berdampak pada orang lain dalam skala yang besar, meskipun pada dasarnya prinsip dalam hidup adalah hak privasi setiap individu. Kebiasaan adat dan stigma yang mengakar di masyarakat terkait *childfree* juga menjadi salah satu tolok ukur pasangan suami istri jika hendak melakukan perbuatan yang berbeda dari adat atau stigma tersebut.

---

<sup>92</sup>Dea Erlinda Sari, *Makian Terhadap Perempuan Dalam Komentar Postingan Topik Childfree Di Facebook* (Skripsi: Universitas Brawijaya, 2021), 20–21.

Hal ini tidak akan menjadi masalah jika pasangan suami istri mampu mengatur akibat dari pilihannya tersebut (*childfree*), namun akan menjadi permasalahan baru dalam relasi keluarga apabila tidak dapat mengelola dampak yang terjadi akibat sesuatu yang telah dipilih tersebut. Lebih dari itu, terhadap kelompok yang “menyerang” keputusan *childfree* harusnya bersikap lebih bijak. Hingga pada akhirnya ada diskusi terkait pro dan kontra keputusan *childfree* tersebut.

Terdapat tiga kategori dalam mengklasifikasikan ketidakhadiran anak dalam pernikahan yaitu, *involuntarily childfree*, *voluntarily childfree*, dan *temporarily childfree*.<sup>93</sup> *Involuntarily childfree* atau dikenal dengan *childless* adalah ketidakhadiran anak pada suatu pernikahan karena pasangan suami-istri tidak memiliki kemampuan untuk punya anak. Adapun definisi dari *voluntarily childfree* merupakan keputusan sukarela yang dipilih untuk tidak memiliki anak dalam pernikahan. Sedangkan *temporarily childfree* adalah penundaan kehadiran anak dalam pernikahan.

Sementara itu, dalam kajian agama terdapat beberapa istilah yang terkait dengan tindakan tidak memiliki anak. Adapun beberapa istilah tersebut adalah:<sup>94</sup>

- a. Tidak menikah sama sekali (*tabattul*);
- b. Menahan diri untuk tidak melakukan hubungan seksual setelah menikah;

---

<sup>93</sup>Joyce C. Abma and Gladys M. Martinez, “Childlessness Among Older Women in the Us,” *Journal of Marriage and Family* XVII, no. 2 (2006): 56–72.

<sup>94</sup>Uswatul Khasanah and Muhammad Rosyid Ridho, “Childfree Perspektif Hak Reproduksi Perempuan Dalam Islam,” *Al-Syakhsyiyah: Journal of Law & Family Studies* III, no. 2 (2021): 25–42.

- c. ‘*Azl*, yaitu tidak menumpahkan sperma pada rahim perempuan setelah memasukkan penis ke vagina.

Kondisi *childfree* hampir sama dengan *childless* yaitu sama-sama tidak ada kehadiran anak dalam kehidupan rumah tangga yang dibangun. Namun, penggunaan istilah *childless* lebih dahulu dikenal oleh masyarakat. Jika ditinjau kembali, *childless* memiliki perbedaan signifikan dengan *childfree*. *Childless* adalah suatu kondisi seseorang atau pasangan sah yang ingin memiliki anak, tapi tidak bisa mewujudkannya disebabkan beragam alasan, mulai dari kesehatan hingga fisik.<sup>95</sup> Pelaku *childless* sendiri tidak menginginkan hal ini terjadi tetapi menjadi keadaan yang harus dijalani meskipun dengan keterpaksaan atau ketidaksukarelaan.

Faktor penyebab kasus ketidakhadiran anak semacam ini (*childless*) adalah *infertilitas*. Seorang dokter spesialis *obstetric* dan *ginokologi*, Budi Wiweko mengatakan bahwa *infertilitas* atau gangguan kesuburan menjadi faktor terbesar pasangan menikah yang sulit dikaruniai keturunan. Adopsi (*tabanni*) anak menjadi solusi beberapa pasangan *childless* dalam mencapai kebahagiaan dalam rumah tangga.

Penganut *childfree* meyakini bahwa keputusan yang telah diambil adalah bentuk kebebasan atas tubuh perempuan. Victoria Tunggono menyebut bahwa sebagian besar orang mengatakan hidup belum lengkap apabila belum memiliki anak; perempuan belum dapat dikatakan sempurna jika belum mempunyai anak.

---

<sup>95</sup>Abdul Hadi, Husnul Khotimah, and Sadari, “Childfree Dan Childless Ditinjau Dalam Ilmu Fiqih Dan Perspektif Pendidikan Islam,” *Journal of Educational and Language Research* I, no. 6 (2022): 50–62.

Tetapi dalam bukunya ia menyatakan bahwa hidupnya bahagia dan tenang walau ia memilih jalan yang berbeda dengan kebanyakan tradisi wanita pasca menikah di Indonesia, yaitu memilih *childfree*.<sup>96</sup>

Dalam memutuskan untuk melakukan *childfree*, tentu tidak terjadi seketika setelah berlangsungnya akad nikah, melainkan terjadi kesepakatan yang dilakukan oleh pelaku *childfree* sebelum menikah atau bahkan ketika berada di awal tahap perkenalan. Hal ini dengan tujuan menghindari kekecewaan salah satu pihak. Dalam penerapannya dibutuhkan keluasan wawasan dari individu sekitar agar tidak tergesa-gesa memberikan respon dan sikap terbuka sehingga dapat menghormati pilihan yang telah diambil.<sup>97</sup>

Fenomena yang cenderung baru ini menimbulkan pro kontra bagi siapapun yang menjumpai. Stigma masyarakat pada pelaku *childfree* terjadi diantaranya karena munculnya asumsi bahwa anak adalah penerus estafet perjuangan orang tua. Sehingga pasangan yang tidak memiliki anak karena kesengajaan untuk tidak menghadirkannya akan dinilai keluar dari fitrah kebiasaan yang terjadi di masyarakat.

Sebagai istilah yang relatif baru di Indonesia, *childfree* memunculkan banyak perbedaan yang dipicu karena beragam pandangan yang ada. Selain itu, motif yang melatarbelakangi individu atau pasangan untuk memutuskan *childfree* pun bermacam-macam, diantaranya faktor ekonomi, tanggung jawab sosial,

---

<sup>96</sup>Victoria Tunggono, *Childfree & Happy: Keputusan Sadar Unyik Hidup Bebas Anak* (Sleman: EA Books, 2021), 9–11.

<sup>97</sup>Nurliana Nurliana, "Pernikahan Dalam Islam Antara Ibadah Dan Kesehatan Menuju Keselamatan," *Al-Mutharahah: Jurnal Penelitian Dan Kajian Sosial Keagamaan* 19, no. 1 (March 7, 2022): 39–49, <https://doi.org/10.46781/al-mutharahah.v19i1.397>.

hingga pengalaman-pengalaman masa lalu yang kelam. Keputusan *childfree* melibatkan kerelaan dari suami-isteri yang menyangkut akan hak-hak reproduksinya. Fakta menarik lain dilontarkan oleh Husein Muhammad, ulama asal Cirebon ini membagi menjadi empat terkait hak-hak reproduksi atas manusia, yaitu: hak menikmati hubungan seksual, hak menolak hubungan seksual, hak menolak kehamilan, dan hak menggugurkan kandungan atau aborsi. Keempat hak tersebut dimiliki baik oleh laki-laki maupun perempuan yang mana memiliki peran setara dalam hubungan rumah tangga.<sup>98</sup>

Munculnya fenomena *childfree* tentu sedikit banyak mengubah asumsi terhadap kehadiran anak. Jika anak yang pada mulanya ditunggu kehadirannya dan diharapkan menjadi penyejuk hati, namun fakta itu tidak terjadi bagi penganut paham *childfree*. Fungsi keluarga yang tertanam pada masyarakat yakni sebagai tempat dilahirkan dan sarana sosialisasi utama bagi anak-anak hingga stabilitas remaja yang nantinya diharapkan dapat berkontribusi pada skala yang lebih luas pun akan berubah seiring melajunya *childfree*.

Alasan pasangan yang menerapkan *childfree* bisa dilihat sebagai berikut, *Pertama*, alasan pribadi. Terdapat suatu komunitas yang bernama *Indonesia Childfree Community*, salah satu anggota kelompok tersebut menyatakan bahwa anak-anak memang menyenangkan, tapi mereka sulit dibesarkan. Ia mengaku tidak memiliki naluri keibuan sehingga merasa tidak nyaman berada di dekat anak. Ia

---

<sup>98</sup>Hadi, Khotimah, and Sadari, "Childfree Dan Childless Ditinjau Dalam Ilmu Fiqih Dan Perspektif Pendidikan Islam."

melanjutkan jika kepekaan seseorang atas ketidak mampuannya dalam mengurus anak telah menguatkan dirinya untuk memilih *childfree*.

Alasan lain yang dipilih pelaku *childfree* adalah perihal tanggung jawab. Tanggung jawab sebagai orang tua menjadi pertimbangan tersendiri bagi individu atau pasangan. Asumsi merasa yang memilih *childfree* adalah tidak mampu, tidak memiliki waktu dan tenaga untuk membesarkan anak. Kemudian ditambah oleh suatu pekerjaan, pendidikan yang masih dijalani ketika berumah tangga, atau bahkan seseorang yang masih dalam tanggungan menjadi keyakinan sepenuhnya untuk memutuskan *childfree*.

Alasan *kedua* adalah trauma. Rasa trauma yang dimiliki individu menjadi alasan terbanyak bagi pelaku *childfree*. Relasi buruk antara orangtua dan anak seringkali memengaruhi alam bawah sadar anak ketika dewasa. Memori ingatan masa kecil yang masih terekam menjadi ketakutan yang baru ketika beranjak dewasa agar peristiwa itu tidak terjadi pada anak. Sehingga para pelaku *childfree* mengambil keputusan untuk tidak memiliki anak meskipun secara biologi ia mampu dan tidak ada masalah.

*Ketiga*, faktor ekonomi. Perekonomian sering menjadi alasan dalam setiap permasalahan. Tidak terkecuali *childfree*, tuntutan-tuntutan yang harus dipenuhi seperti biaya melahirkan, merawat dan membesarkan anak tentunya membutuhkan finansial yang tinggi. Sebagai contoh dalam bidang pendidikan tentunya setiap orangtua ingin memberikan yang terbaik untuk anak. Akan tetapi biaya pendidikan yang kian lama semakin mahal hanya bisa dinikmati oleh keluarga yang mampu memenuhi nominal yang diinginkan. Ditambah dengan kualitas pendidikan yang

bagus menjadikan para orangtua harus merogoh kocek lebih dalam. Sehingga orang tua harus bekerja lebih keras untuk memenuhi kebutuhan tersebut. Hingga akhirnya beberapa pasangan mengambil keputusan untuk *childfree* setelah berpikir panjang bahwa mereka tidak akan mampu untuk memenuhi segala tanggungjawab yang akan dihadapi serta wujud kepedulian kepada anak jika tidak dapat terpenuhi haknya sepenuhnya.

## **B. Pandangan Ulama Terkait Fenomena *Childfree***

### **1. Isyarat Kebolehan Melakukan *Childfree***

Identitas perempuan dimaknai masyarakat sebagai individu yang secara fitrah memiliki rahim sebagai tempat mengandung serta mampu untuk mengandung, melahirkan, serta menyusui. Namun faktanya, bagi perempuan pengidap infertilitas atau kondisi ketidakmampuan individu untuk memiliki anak karena faktor biologis menyebabkan tidak dapat merasakan identitasnya sebagai perempuan sebagaimana yang beredar di masyarakat. Sehingga pada perempuan yang telah lama menikah dan belum memiliki anak akan dipandang sebelah mata oleh masyarakat.<sup>99</sup> Jika ditinjau kembali, laki-laki juga berpeluang mengalami ketidakmampuan memiliki anak. Seiring berkembangnya teknologi, pasangan pelaku *childfree* melakukan cara yang diperbolehkan agama yakni bayi tabung atau

---

<sup>99</sup>Hidayatullah Ismail, "Syariat Menyusui Dalam Alquran (Kajian Surat Al-Baqarah Ayat 233)," *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an Dan Tafsir* 3, No. 1 (August 9, 2018): 69, <https://doi.org/10.32505/At-Tibyan.V3i1.478>.

adopsi anak. Menghadirkan anak dengan cara bayi tabung atau adopsi tidak menjadi masalah selama cara mendapatkannya memang sudah benar.<sup>100</sup>

Diantara dampak yang dapat dirasakan akibat stigma negatif terhadap pasangan yang tidak memiliki anak adalah relasi yang buruk di masyarakat. Hal ini terjadi karena kurangnya toleransi dan sikap menghargai satu sama lain, sehingga timbul perbuatan-perbuatan negatif seperti mencemooh atau mengucilkan. Sehingga kemudian membawa dampak lain bagi pasangan itu sendiri, seperti mengalami gangguan psikologis yang memicu ketidakharmonisan dalam rumah tangga. Padahal harapan dalam rumah tangga adalah rumah tangga yang harmonis dan bahagia, sebagaimana konsep keluarga sakinah dalam Islam.<sup>101</sup>

Wujud budaya Indonesia yang menganggap *childfree* sebagai hal yang menyimpang menuntut para individu untuk mempertimbangkan kembali sebelum memutuskan pilihan tersebut. Sebagai pedoman dan petunjuk umat Islam, Alquran tidak menunjukkan pembahasan terkait *childfree*. Tidak ada ayat yang memaparkan atas indikasi kebolehan melakukan *childfree*, namun juga tidak didapati ayat yang menyebutkan kewajiban atas kepemilikan anak. Di dalam Alquran dan Hadits, penyebutan anak adalah dengan term *walad*, *ibn*, *zurriyah*, *sabi*, *thifl*,

<sup>100</sup>Dhea Nila Aryeni, "Keharmonisan Keluarga Tanpa Sang Buah Hati (Studi Fenomenologi Pasangan Suami-Istri Dalam Keluarga Kontemporer Di Kota Bandung)", (Skripsi, Universitas Pendidikan Indonesia, 2020), 51.

<sup>101</sup>Syamsul Hadi, Dwi Widarna Lita Putri, And Amrina Rosyada, "Disharmoni Keluarga Dan Solusinya Perspektif Family Therapy (Studi Kasus Di Desa Telagawaru Kecamatan Labuapi Lombok Barat)," *Tasâmuh* 18, No. 1 (June 30, 2020): 116, <https://doi.org/10.20414/Tasamuh.V18i1.1761>.

*gulam, aqrab, asbat, naslah, rabaib, dan ad'iya'* serta keutamaan memilikinya. Ketidakadaan ayat terkait kebolehan atau tidaknya memiliki anak mengantarkan ulama untuk melakukan ijtima' atas hukum dan fenomena yang sedang beredar saat ini.

Menikah dan memiliki anak adalah sebuah anjuran untuk umat Islam dan tidak menjadi suatu kewajiban. Apabila pasangan atau individu memilih *childfree* dengan alasan ketakutan atas hak-hak anak yang tidak dapat dipenuhi sehingga mengganggu masa depan anak, tidak mampu secara ekonomi dalam menghidupi anak, serta ketakutan-ketakutan lain seperti banyaknya anak yang terlantar, over population, atau rasa trauma yang masih melekat. Hal ini berbeda jika dilatarbelakangi oleh asumsi yang tidak sesuai terkait kepemilikan anak, seperti anggapan jelek atau rendah pada setiap anak perempuan, dan lainnya maka hal itu yang menyebabkan diharamkannya *childfree*.

Alasan pasangan diperbolehkan dalam memilih *childfree* adalah karena dalam beragama tidak ada paksaan. Kemaslahatan menjadi tolak ukur kebolehan dan larangan dalam melabeli suatu tindakan, karena tujuan penurunan syariat adalah untuk kemaslahatan seluruh umat. Hilangnya alasan-alasan yang dirasakan oleh individu atau pasangan yang memilih *childfree* menunjukkan bahwa paham yang mereka pilih tidak bersifat permanen. Sehingga pada suatu waktu, pelaku tindakan ini dapat meninggalkan pilihan tersebut.

## 2. *Isyarat Ketidakbolehan Melakukan Childfree*

Pernikahan adalah sarana yang membolehkan hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan. Fungsi dan peran manusia sebagai makhluk sosial adalah berumah tangga dengan adanya keinginan melestarikan keturunan.<sup>102</sup> Selaras dengan hal tersebut, Allah menciptakan laki-laki dan perempuan berpasang-pasangan sebagai kenikmatan yang diberikan Allah pada hambaNya melalui pernikahan. Tolak ukur pernikahan yang ideal adalah dengan keberadaan anak dalam suatu keluarga sebagaimana penjelasan dari QS.ar-Rūm: 21. Pada ayat tersebut dijelaskan bahwa keluarga sakinah dapat diwujudkan dengan kehadiran anak agar cinta-kasih laki-laki dan perempuan semakin erat.

Hadirnya anak dalam kehidupan pasangan suami istri mampu memelihara lima aspek tujuan syariah (*maqāṣid syari'ah*), yaitu agama (*hifdz al-din*), jiwa (*hifdz al-nafs*), akal (*hifdz al-'aql*), keturunan (*hifdz al-nasl*), dan harta (*hifdz al-mal*). Jika populasi manusia semakin sedikit, maka kemaslahatan serta kebahagiaan hidup akan sulit tercapai. Akan tetapi tetap harus diperhatikan hak-hak anak agar terpenuhi. Jika memiliki anak, namun tidak memenuhi hak-hak mereka berarti sama saja mengabaikan aspek *maqāṣid syari'ah* tersebut. Meninjau lebih jauh terkait *hifz al-nasl*, tentu sangat berdampak pada keberlangsungan kehidupan sebagai satu-satunya jalan untuk menjaga dan merawat keturunan sehingga ekosistem

---

<sup>102</sup>Marhumah, *Membina Keluarga Mawaddah Wa Rahmah: Dalam Bingkai Sunah Nabi, Ed. Marhumah Marhumah* (Jakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2003), 65.

yang telah ada dapat seimbang dan terus melakukan proses semestinya.<sup>103</sup> Sehingga individu atau pasangan yang hendak memutuskan untuk *childfree* diharapkan melakukan pertimbangan matang akan pilihannya.

Salah satu tujuan pernikahan adalah untuk melanjutkan keturunan sebagaimana dalam QS. al-Baqarah: 187, QS. an-Nisā: 01, dan QS. ar-Rūm: 21. Dalam Alquran, kepemilikan akan anak merupakan tanda suatu hal yang penting dalam agama. Ahmad Zubaidi, Ketua Komisi Dakwah Majelis Ulama Indonesia, menyatakan bahwa Islam melarang umatnya menikah dengan niat tidak ingin memiliki anak. Karena salah satu indikator dari lima tujuan pokok syariat Islam adalah menjaga keturunan (*hifz al-nasl*).

Beberapa alasan yang menjadi landasan pelaku *childfree* tidak dapat dibenarkan sepenuhnya. Pasalnya, alasan dari segi ekonomi, lingkungan, psikologis, atau lainnya dapat ditiadakan seiring dengan pembiasaan. Perlu adanya pengkajian ulang terhadap alasan yang dipilih para pelaku *childfree*.

### C. Penafsiran Ulama Terhadap Ayat-Ayat Tentang *Childfree*

Alquran adalah firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW melalui malaikat Jibril serta menjadi rahmat bagi seluruh umat muka bumi (*rahmatan lil ‘ālamīn*). Sebagai pedoman dan petunjuk hidup umat Islam, Alquran hadir untuk menjawab segala problematika yang terjadi. Segala isu yang terjadi

<sup>103</sup>Sulaiman Rasyid, *Fiqih Islam* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2008), 70.

dapat diketahui sudut pandanginya dalam Alquran. Termasuk juga dalam hal ini adalah hidup berumah tangga tanpa keinginan untuk memiliki anak. Akan tetapi, secara eksplisit ayat-ayat tentang *childfree* tidak ditemukan dalam Alquran, karena istilah *childfree* sendiri baru dikenal pada akhir abad ke-20 Masehi. Namun apabila fenomena *childfree* dipadankan dengan ayat-ayat Alquran, maka akan masuk pada persoalan kepemilikan keturunan.

Hampir semua kalangan menyuarakan argumentasinya tentang *childfree*. Kehadiran anak diketahui sebagai penerus kehidupan dan menolak kepunahan. Data yang diperoleh oleh “*The World Bank*” menyatakan bahwa laju kelahiran di Indonesia mengalami penurunan, dimana pada tahun 2000-2010 laju pertumbuhan mencapai 1,49% sedangkan pada rentan 2010-2020 hanya mencapai 1,25% saja.<sup>104</sup> Sehingga pada fenomena ini, *childfree* bertolak belakang dengan salah satu tujuan pernikahan, yaitu memiliki keturunan untuk mempertahankan eksistensi umat Islam di muka bumi.

Berdasarkan hasil pencarian mengenai ayat-ayat terkait penelitian ini, penulis menemukan bahwa konsep terkait anak disebut berulang kali dalam Alquran dengan term yang berbeda. Seperti kata *walad* yang berasal dari *walada – yalidu – lidatan, wilādan, wilādah* yang disebut sebanyak 104 kali.<sup>105</sup> Kemudian kata *zurriyah* pada surah al-Furqān ayat 74 dan surah an-Nisā ayat 9. Konsep anak

<sup>104</sup>Musyarofah, *Childfree Dalam Pandangan Islam dan Konstruksi Masyarakat Indonesia*, <http://bata-bata.net/2021/10/08/Childfree-dalam-Pandangan-Islam-dan-Konstruksi-Masyarakat-Indonesia.html> /Diakses 28 April 2022.

<sup>105</sup>Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu’jam al-Mufahras Li Alfaz al-Qur’an al-Karim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1980), 138.

juga diistilahkan dengan *ibn* yang terdapat sebanyak 165 kali.<sup>106</sup> Selain ketiga term tersebut, anak juga disebut dengan kata *ṣabīy, thifl, ghulām, aqrab, asbat, naslah, rabāib, dan ad'iyā'*.<sup>107</sup>

Penjelasan mengenai anak dalam Alquran ditemukan dalam beberapa surah diantaranya adalah sebagai berikut:

### 1. QS. an-Nahl (16): 72

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ  
الطَّيِّبَاتِ ۗ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ (٧٢)

“Allah menjadikan bagi kamu isteri-isteri dari jenis kamu sendiri dan menjadikan bagimu dari istri-istri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu, dan memberimu rezeki dari yang baik-baik. Maka mengapakah mereka beriman kepada yang bathil dan mengingkari nikmat Allah?”<sup>108</sup>

Dalam menafsirkan Surah an-Nahl ayat 72, Ibn Katsir menjelaskan bahwa Allah telah menceritakan berbagai macam nikmat yang diberikan kepada hamba-Nya, diantaranya yaitu Dia menjadikan bagi mereka istri-istri dari jenis mereka sendiri karena jika diberikan dari jenis lain, niscaya tidak akan muncul keharmonisan, cinta, dan kasih sayang. Cinta dan kasih sayang dalam ikatan pernikahan menjadi hubungan yang paling kuat melebihi apapun diantara dua orang. Melalui rahmat Allah SWT, Dia menjadikan manusia terdiri atas laki-laki dan perempuan yang saling berpasangan. Kemudian Allah menciptakan keturunan dari pasangan mereka yang sekaligus menjadi sebab bahagia dan gembira karena kerinduan atas lahirnya seorang anak. Kehadiran anak sangat didambakan bagi

<sup>106</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 1580.

<sup>107</sup> Ali Audah, *Konkordansi Al-Qur'an* (Jakarta: Litera AntarNusa, 1997), 821.

<sup>108</sup> al-Qur'an, 16:72.

setiap pasangan menikah karena ia akan menjadi kebanggaan sekaligus amanat yang sangat mahal dan tak ternilai harganya bagi manusia.<sup>109</sup>

Kemudian firman Allah, *وَرَزَقْنَاكُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ* “*dan memberimu rezeki dari yang baik-baik*” yaitu berupa makanan dan minuman. Selanjutnya pada ayat *أَفِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ* “*Maka mengapakah mereka beriman kepada yang bathil*” yakni berupa sekutu dan patung-patung. Dan diakhiri dengan kalimat *وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ* “*dan mengingkari nikmat Allah*” maksudnya mereka menutupi nikmat yang diberikan Allah dengan menyandarkan selain kepada Allah.<sup>110</sup>

Dalam tafsir Aṭ-Ṭabārī, maksud dari surah An-Nahl ayat 72 adalah Allah menjadikan untuk kalian, wahai manusia “*istri-istri dari jenis kamu sendiri*”. Allah menciptakan dari Adam istrinya, yaitu *dari istri-istri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu.*” Penakwilan ini dijelaskan dalam riwayat berikut ini: Bisyr menceritakan kepada kami, ia berkata: Yazid menceritakan kepada kami, Sa’id menceritakan kepada kami dari Qatadah, tentang firman Allah Swt: “*Allah menjadikan istri-istri dari jenis kamu sendiri.*” Maksudnya adalah Allah menciptakan Adam, kemudian menciptakan istrinya darinya, kemudian menciptakan untuk kalian anak-anak dan cucu-cucu. “*Dan memberikan rizki dari yang baik-baik.*” Yakni anugerah akan sumber kehidupan, rizki, dan kebutuhan pokok yang halal. Lalu, “*Mengapa mereka beriman kepada yang bathil.*” Maksudnya Allah berfirman, “para syaitan penolong mereka mengharamkan *bahirah, sa’ibah, dan washilah,* lalu orang-orang menyekutukan Allah itu

<sup>109</sup>al-Katsir, *Tafsir Al-Qur’an al-Azhim*, 208.

<sup>110</sup>Jalāl al-Dīn al-Suyūfī and Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *Tafsir Jalalayn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1987), 583.

membenarkannya. “Dan mengingkari nikmat Allah?.”Yaitu mereka mengingkari hal-hal yang dihalalkan Allah dan dikaruniakan-Nya kepada mereka.<sup>111</sup>

Berdasarkan uraian ayat tersebut, Allah SWT telah menciptakan istri dari jenis manusia. Selain itu dengan adanya anak dalam kehidupan rumah tangga akan membantu mewujudkan ketentraman diantara hati mereka. Sehingga dapat diketahui bahwa diantara tujuan pernikahan adalah melestarikan keturunan. Kemudian Allah memberikan rizki dari makanan yang baik dari jenis buah-buahan, biji-bijian dan daging-dagingan dan lain sebagainya. Akan tetapi banyak diantara manusia yang tidak mampu mensyukuri karunia yang telah diberikan Allah SWT.

## 2. QS. *ali-Imran* (3): 38-39

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ ۖ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ۗ إِنَّكَ سَمِيعُ  
الدُّعَاءِ (۳۸) فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ  
يُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ  
(۳۹)

Di sanalah Zakariya mendoa kepada Tuhannya seraya berkata: "Ya Tuhanku, berilah aku dari sisi Engkau seorang anak yang baik. Sesungguhnya Engkau Maha Pendengar doa" (38) Kemudian Malaikat (Jibril) memanggil Zakariya, sedang ia tengah berdiri melakukan shalat di mihrab (katanya): "Sesungguhnya Allah menggembirakan kamu dengan kelahiran (seorang puteramu) Yahya, yang membenarkan kalimat (yang datang) dari Allah, menjadi ikutan, menahan diri (dari hawa nafsu) dan seorang Nabi termasuk keturunan orang-orang saleh" (39)

M. Quraish Shihab memahami ayat ini berkaitan dengan kisah Nabi Zakaria yang telah lama menunggu kehadiran sang putra yaitu Yahya. Sifat Allah yang Maha Mendengar diyakini oleh Nabi Zakaria Allah selalu mendengarkan doanya. Pada akhirnya penantian berakhir ketika malaikat Jibril menyampaikan

<sup>111</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad syakir, *Tafsir Ath-Thabari* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), 221.

wahyu kepada Zakaria yang telah lanjut usia. Anak tersebut diberi nama Yahya yang akan menjadi penerus dakwah Zakaria dan dianugerahi sifat-sifat teladan baik.<sup>28</sup> Zamakhsyari menjelaskan dalam kitabnya *Al-Kasysyaf* bahwa makna *dzurriyyah* bermakna anak baik tunggal maupun jamak. Allah mengijabah doa Zakaria yang disampaikan melalui malaikat Jibril sebagai berita baik Namanya Yahya dari keturunan orang saleh dan melanjutkan kenabian kelak.<sup>29</sup> *Al-Qurthubi* menjelaskan bahwa berita ini berupa perkataan yang menyatakan akan lahirnya anak bernama Yahya yang memiliki sifat dapat menahan terhadap hawa nafsu dan membatasi diri terhadap kemaksiatan.<sup>30</sup>

Ibnu 'Ashur mengawali penafsirannya dengan keterangan Maryam yang memerintahkan untuk selalu berdo'a, hal ini karena ,Allah memberikan rezeki kepada siapa saja tanpa perhitungan apapun'. Bagi orang-orang yang berjiwa suci dilihat dari yang mereka lihat, maka mereka senantiasa berdo'a untuk menginginkan anak tanpa memandang usia. Landasan keinginan Zakaria untuk memiliki seorang anak yang saleh baik di dunia maupun di akhirat adalah dalam rangka meneruskan jejak dakwah Zakaria. Serta makna mendengar pada sifat Allah merupakan sebuah jawaban. Nabi Zakaria memohon diberikan keturunan yang baik dan mengaharapkan kebaikan dunia dan akhirat dariNya. Pada akhirnya mendapatkan kabar atas kelahiran anak bernama Yahya.<sup>31</sup>

## BAB IV

### ANALISIS TAFSIR AYAT-AYAT ALQURAN PERSPEKTIF TAFSIR *MAQĀSIDI* ABDUL MUSTAQIM TERHADAP FENOMENA *CHILDFREE*

#### A. Penafsiran Ayat-Ayat Terkait *Childfree* Berdasarkan Tafsir Maqāṣidi Abdul Mustaqim

Sunnah Nabi yang juga kodrat kemanusiaan adalah melangsungkan perkawinan. Sebab pada hakikatnya manusia mempunyai ketertarikan terhadap lawan jenis. Interaksi ketertarikan terhadap lawan jenis ini kemudian oleh agama dilegalkan dalam sebuah ikatan perkawinan yang suci dan sakral.<sup>112</sup>

Perkawinan memiliki hikmah yang cukup banyak, antara lain adalah: *Pertama*, memenuhi fitrah kemanusiaan. Allah SWT menciptakan manusia secara berpasang-pasangan, ini menunjukkan bahwa Allah menggariskan bahwa setiap manusia mempunyai takdir pasangannya masing-masing. Hal ini tentu memiliki kesesuaian dengan hasrat kemanusiaan pada umumnya. Anjuran tentang menikah ini sampai ditegaskan oleh Nabi bahwa perkawinan merupakan sunnahnya dan siapa yang tidak melangsungkan perkawinan tanpa suatu udzur yang syar'i dianggap bukan bagian dari umat Muhammad SAW.<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup>Dalam bahasa agama, ikatan suci perkawinan disebut dengan *mitsāqan ghalidzan*. Lihat Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2004), 98.

<sup>113</sup>Kamal Muchtar, *Asas-Asas Hukum Islam Tentang Perkawinan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 21.

*Kedua*, Meminimalisir rusaknya moral manusia. Hal ini dikarenakan Allah menganugerahi manusia untuk tertarik dengan lawan jenis. Ketertarikan terhadap lawan jenis ini harus disalurkan sesuai dengan tuntunan agama dan negara. Maka dari itu lembaga perkawinan adalah institusi yang sah dan legal untuk mengutarakan ketertarikan terhadap lawan jenis. Hubungan suami istri dalam rumah tangga jauh lebih bermartabat dibandingkan pergaulan bebas, bahkan agama mengintrodusir jika perkawinan adalah salah santuk bentuk ibadah yang paling lama.<sup>114</sup>

*Ketiga*, menentramkan jiwa. Tumbuhnya kasih sayang dalam ikatan perkawinan adalah satu aspek yang menentramkan jiwa. Maka dari itu hikmah perkawinan sebagaimana dipaparkan dalam Surat ar-Rūm ayat 21 adalah menumbuhkan kasih sayang dan pada akhirnya sikap kasih sayang tersebut memunculkan ketenangan dan ketentraman jiwa.<sup>115</sup> *Kecempat*, melanjutkan keturunan. Anak atau cucu adalah salah satu kenikmatan yang telah Allah anugerahkan kepada umat manusia. Penganugerahan ini tentu dilalui dengan cara melangsungkan perkawinan yang sah. M. Quraish Shihab menyebut jika bukti kewelasihan Allah SWT adalah dengan menciptakan Hawa' sebagai istri dari Nabi Adam, dan Allah mengamanatkan kepada anak turun mereka untuk menjadi khalifah di muka bumi.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup>Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Nikah Lengkap* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), 201.

<sup>115</sup>Muhammad Tholib, *Manajemen Keluarga Sakinah* (Yogyakarta: Pro-U, 2007), 86–87.

<sup>116</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Qur'an al Karim: Tafsir Atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* (Bandung: Mizan, 1997), 284.

Beberapa ayat dalam Al-Qur'an menyebutkan anak memberi dampak positif kepada orang tua dan keluarga, tetapi tidak sedikit ayat yang menunjukkan dampak negatif adanya anak. Ayat-ayat tersebut dapat ditipologikan menjadi empat, yaitu: anak sebagai perhiasan hidup di bumi (al-Kahfi ayat 46), anak sebagai penyejuk hati (al-Furqon ayat 74), anak sebagai cobaan (al-Munāfiqūn ayat 9), dan anak sebagai musuh orang tua (al-Taghābun ayat 14).

Kemudian pada tataran selanjutnya, Allah melegitimasi bahwa salah satu tujuan perkawinan adalah untuk memperoleh keturunan dan melanjutkan generasi. Salah satunya terdapat dalam surat al-Nahl ayat 72 yang berbunyi:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ  
أَفَالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ (٧٢)

“Dan Allah menjadikan bagimu pasangan (suami atau istri) dari jenis kamu sendiri dan menjadikan anak dan cucu bagimu dari pasanganmu, serta memberimu rezeki dari yang baik. Mengapa mereka beriman kepada yang batil dan mengingkari nikmat Allah?”<sup>117</sup>

Ibn Katsīr menyebutkan bahwa diantara nikmat-nikmat Allah adalah menjadikan bagi laki-laki seorang istri yang berasal dari jenisnya sendiri. Sendainya Allah menjadikan bagi mereka istri-istri dari jenis lain, tentu tidak akan ada kerukunan dan kasih sayang diantara mereka.<sup>118</sup> Pernikahan merupakan suatu ritual pengikat janji yang dilaksanakan dalam rangka meresmikan hubungan sepasang manusia secara norma agama, hukum dan

<sup>117</sup>al-Qur'ān, 16:72.

<sup>118</sup>Abū al-Fidā al-Hafizh ibn al-Katsir, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Azhīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 295.

sosial. Hal ini menunjukkan pembeda antara manusia dengan makhluk hidup yang lain. Sebab jika dilihat dari segi bahasa dalam literatur fiqih, nikah memiliki arti *ad-ḍamm'u* (mengumpulkan; menyatukan) dan *al-waṭ'u* (hubungan biologis).<sup>119</sup> Sehingga nikah tanpa adanya norma-norma di atas akan menimbulkan konsekuensi serta dampak negatif bagi pelakunya.

M. Quraish Shihab menyebut jika anak merupakan salah satu unsur ketenangan yang diperoleh dalam kehidupan rumah tangga. Oleh sebab itu pada ayat lain, anak diharapkan menjadi *qurrata a'yun*.<sup>120</sup> Sementara itu, dalam pendekatan tafsir yang lain disebutkan jika anak merupakan amanat Allah SWT yang harus dilindungi dan dijaga keberlangsungan hidupnya.<sup>121</sup>

Pada hakikatnya salah satu tujuan dari perkawinan adalah memperoleh keturunan, sementara resepsi perkawinan dan lain sebagainya merupakan cabang dalam pernikahan itu sendiri. Walaupun tujuan dari perkawinan adalah memperoleh keturunan, namun jika kondisi tidak memungkinkan untuk memperoleh keturunan atau akan beresiko buruk (kematian bagi ibu) jika memaksa memperoleh keturunan, maka hal yang bersifat demikian masih perlu dikaji kembali terkait orientasi pernikahan yang memiliki keturunan. Pendekatan tafsir *maqāṣidi* akan menemukan jalan terbaik dengan berpijak pada *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid syarī'ah*. Segala sesuatu yang membahayakan nyawa tentu ditolak oleh *maqāṣid al-syarī'ah*.

<sup>119</sup>Ahmad Kuzari, *Nikah Sebagai Perikatan* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995), 80.

<sup>120</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, vol. II (Jakarta: Lentera Hati, 2017), 609.

<sup>121</sup>Muhammad al-Qurṭubī, *Al-Jami' Li Ahkām al-Qur'ān*, vol. XVIII (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1985), 418.

Kemudian pada ayat lain yakni di surah ali-Imran ayat 38 dan 39,

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ ۖ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ۗ إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ (۳۸) فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ (۳۹)

Di sanalah Zakariya mendoa kepada Tuhannya seraya berkata: "Ya Tuhanku, berilah aku dari sisi Engkau seorang anak yang baik. Sesungguhnya Engkau Maha Pendengar doa" (38) Kemudian Malaikat (Jibril) memanggil Zakariya, sedang ia tengah berdiri melakukan shalat di mihrab (katanya): "Sesungguhnya Allah menggembirakan kamu dengan kelahiran (seorang puteramu) Yahya, yang membenarkan kalimat (yang datang) dari Allah, menjadi ikutan, menahan diri (dari hawa nafsu) dan seorang Nabi termasuk keturunan orang-orang saleh" (39)

Metodologi yang digunakan Abdul Mustaqim dalam menafsirkan Alquran secara *maqāshīdi* adalah *pertama*, memahami memahami *maqāsid* Alquran yang mencakup kemaslahatan individu, sosial-lokal, dan universal. Adapun terkait *childfree* ini dinilai menjadi penghambat pertumbuhan kelak di masa depan. Dengan nilai persamaan gender dalam Alquran, maka terciptalah demokrasi dan musyawarah di antara pasangan suami-istri, terutama untuk mendiskusikan memiliki keturunan. Tetapi Ibnu Sina menyarankan lebih baik sebuah pernikahan itu memiliki keturunan, karena pernikahan merupakan institusi yang melestarikan spesies dan bukti eksistensi Tuhan.<sup>122</sup> Oleh karena itu, dalam hal ini Alquran menarasikan mempunyai keturunan dipandang lebih maslahat. Serta memahami *maqāsid* al-Syariah yakni:

<sup>122</sup>Etin Anwar, *Jati-Diri Perempuan Dalam Islam*, trans. oleh Kurniasih, I (Bandung: Mizan, 2017), 83.

1. Hifzh al-din: menjaga keberlangsungan kehidupan beragama

Perkembangan populasi manusia secara tidak langsung menghidupkan adat-adat keagamaan. Misal dalam melaksanakan shalat 5 waktu di masjid, atau kegiatan-kegiatan yang biasa diselenggarakan. Persoalan masa depan agama juga dipertaruhkan, karena agama (Islam) menjadi landasar berpikir dan intropeksi diri terhadap potensi manusia melihat kebenaran objektif. Hal ini tentu membuat childfree ini masih dianggap tabu dan sulit diterima pada kalangan tertentu. Allah menaruh kesempatan kepada laki-laki untuk memenuhi hak dan kewajiban kepada istrinya. Hal ini akan mengakibatkan hubungan harmonis keduanya dapat dinikmati ketika memiliki anak keduanya mempunyai kewajiban yang setara.

2. Hifzh al-nasl: melakukan kontinuitas kehidupan bersama

Apabila childfree mnejadi ideologi yang dianut semua manusia, maka akan terjadi ketidaksimbangan dalam hal kehidupan. Jika pada masa yang akan datang tidak ada populasi manusia, maka di usia senja akan terasa kelelahan energi muda yang mampu melanjutkan kinerja para pendahulunya. Tetapi, perlu diperhatikan bahwa perempuan sebagai pemilik hak kuasa sistem reproduksi tidak dipaksakan menggunakan sistemnya.<sup>123</sup> Dalam hal ini perlu didiskusikan secara matang antara suami dan istri, sehingga menimbulkan ketentraman serta terhindar dari tekanan satu sama lain.

---

<sup>123</sup>*Ibid.*, 101

*Kedua*, menelaah konteks ayat Kondisi sosio-kultural masyarakat Madinah sebelum kedatangan Nabi lebih berafiliasi dengan agama samawi, terutama Yahudi. Penduduk Madinah senantiasa mendengarkan ajaran-ajaran agama samawi seperti tentang Allah, wahyu, hari bangkit, surga dan neraka. Oleh karena itu, melihat ayat ini yang merupakan sesuatu yang tidak masuk akal karena istri nabi Zakaria yang sudah tua, tetapi seringnya penduduk Madinah menerima pemahaman ghaib, maka mereka menerima ayat ini.<sup>124</sup>

Surat ini masuk ke dalam fase Madinah yang menjadi tempat penyebaran dakwah nabi selanjutnya. Pada periode Madinah Nabi Muhammad melakukan afiliasi ikatan sosial persaudaraan dengan kaum Muhajirin dan Anshar. Kemudian memperluas hubungan dengan suku-suku di Madinah, seperti Auz dan Khazraj serta dengan nonIslam seperti Yahudi.<sup>125</sup> Surah Ali ‘Imran berdasarkan urutan kronologis ayat muncul pasca Perang Uhud, terdapat peristiwa penolakan dari Ahli Kitab Yatsrib (Madinah) atas dakwah Nabi Muhammad.<sup>126</sup> Diantara ayat yang mengandung indikasi akan konsep anak adalah surah al-Isra ayat 31 yang melarang membunuh anak karena faktor ekonomi yang tidak seimbang, yakni

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً ۖ اِمْلِقُوا ۖ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ؕ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطَاً كَبِيرًا (٣١)

Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan. Kamilah yang akan memberi rezeki kepada mereka dan juga kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka adalah suatu dosa yang besar.

<sup>124</sup> Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian: Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah* (Bandung: Mizan, 2016), 62.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 74.

*Ketiga*, mengkorelasikan dengan kajian ilmu lain. Al-Qur'an menitikberatkan kepada kesungguhan hamba-Nya dalam menjaga amanah anak dengan sebaik-baiknya. Hal ini berdasarkan pada surah ali Imran ayat 38-39, dimana Nabi Zakaria tidak semauanya meminta anak dan memohon tidak putus-putusnya agar diberikan keturunan untuk keberlangsungan dakwahnya. Begitu pun tanggung jawab yang harus ditanggung oleh ayah dan ibu dalam memberikan nafkah dan kasih sayang tanpa ada rasa putus asa.. Dengan demikian kandungan dalam Alquran yang memiliki substansi tanggung jawab perihal mendidik anak apabila diberikan keturunan dan apabila tidak diberikan keturunan, jangan putus asa untuk memohon kepada Allah.

Salah satu dampak yang dapat dirasakan ketika memutuskan untuk *childfree* adalah bagi suatu negara adalah jumlah penduduk usia produktif yang sedikit di masa depan. Hal ini akan berdampak pada masalah ketenagakerjaan dan masalah sosial lainnya. Di beberapa negara banyak orang tua yang kehidupannya bergantung pada negara karena tidak ada anak atau keluarga yang mengasuh. Sehingga beban negara akan semakin besar untuk membiayai penduduk usia tua karena jumlah penduduk usia produktif semakin sedikit dibandingkan dengan yang tidak produktif. Selain itu, pertumbuhan ekonomi suatu daerah dipengaruhi juga oleh penduduk. Apabila pertumbuhan penduduk terlalu cepat, di satu sisi akan dapat menjadi modal untuk perekonomian. Tetapi dapat juga menjadi beban karena banyak penduduk yang harus ditanggung negara. Pertumbuhan penduduk yang lambat, juga akan

menjadi beban karena pada suatu waktu nanti jumlah penduduk produktif akan lebih sedikit dibandingkan jumlah penduduk yang tidak produktif. Yang lebih baik adalah pertumbuhan penduduk yang terkendali.

Kemudia dari sisi kesehatan, penerapan konsep *childfree* diketahui dapat meningkatkan resiko terkena kanker payudara. Karena ketika hamil dan menyusui, terjadi perubahan hormonal yang dapat meminimalisir resiko kanker payudara.

#### **B. Kontekstualisasi Tafsir Maqāṣidi Abdul Mustaqim Terhadap Fenomena *Childfree***

Keputusan untuk *childfree* memunculkan perdebatan di kalangan masyarakat. *Childfree* dapat didefinisikan sebagai sebuah pandangan suami istri yang memutuskan untuk tidak mempunyai anak. *Childfree* bukanlah istilah baru, banyak pasangan suami istri di negara-negara besar yang memilih keputusan tersebut. Keputusan memilih *childfree* dalam kehidupan rumah tangga tidak lepas dari peran suami istri.

Ada banyak alasan yang melatarbelakangi kenapa seseorang bersama pasangannya memutuskan untuk melakukan *childfree* diantaranya yaitu karena kekhawatiran tumbuh kembang anak, masalah personal, masalah finansial dan bahkan karena isu permasalahan lingkungan.<sup>127</sup> Istilah *childfree* ini mulai mencuat di kalangan masyarakat Indonesia, karena pernyataan seorang *influencer* yaitu Gita Savitri yang memutuskan untuk tidak memiliki

<sup>127</sup>Humas Uns, "Childfree dari Kacamata Psikolog UNS," *Universitas Sebelas Maret* (blog), 1 Juni 2022, <https://uns.ac.id/id/uns-update/childfree-dari-kacamatapsikolog-uns.html>.

anak, Gita Savitri bersama suaminya Paulus Partohap bersepakat untuk tidak memiliki anak.<sup>128</sup>

Mereka beranggapan bahwa memiliki anak bukanlah sebuah kewajiban, akan tetapi merupakan sebuah pilihan hidup. Keputusan yang diambil kedua pasangan tersebut tentu merupakan keputusan personal kedua belah pihak. Akan tetapi, keputusan untuk tidak mempunyai anak, tentu memunculkan stigma negatif di masyarakat. Hal tersebut dikarenakan budaya di masyarakat khususnya di Indonesia, bahwa seseorang yang sudah memasuki usia dewasa dituntut untuk segera menikah, dan tujuan dari menikah tersebut adalah memiliki anak.

Victoria Tunggono menyebut terdapat beberapa alasan terkait pasangan suami istri yang enggan memiliki anak, yaitu: *pertama*, kondisi fisik. Keadaan ini bisa saja dialami oleh salah satu atau kedua pasangan yang tidak memungkinkan untuk mendapatkan keturunan, misalkan cacat fisik karena kecelakaan atau yang lain. *Kedua*, kondisi psikologis. Keadaan mental pasangan yang mempunyai trauma psikologis, sehingga memutuskan untuk tidak memiliki keturunan. *Ketiga*, kondisi ekonomi. Keadaan kekurangan (kemiskinan) yang dialami oleh orangtua mengakibatkan mengambil keputusan *childfree* dengan alasan khawatir tidak bisa mencukupi kebutuhan anak. *Keempat*, faktor lingkungan. Alasan ini berangkat dari kondisi bumi pada umumnya yang cukup padat dan penuh dengan penduduk. *Kelima*,

---

<sup>128</sup>Parapuan.co, “Selain Gita Savitri, Ini 6 Public Figure yang Memutuskan untuk Childfree - Parapuan,” Parapuan.co, 5 September 2021, <https://www.parapuan.co/read/532874233/selain-gita-savitri-ini-6-public-figure-yangmemutuskan-untuk-childfree>.

alasan pribadi. Faktor ini diambil atas dasar kesepakatan antar pasangan dan bukan dipengaruhi oleh pihak eksternal. Menurutnya, mempunyai atau tidak mempunyai anak adalah persoalan privat yang tidak perlu campur tangan pihak luar.<sup>129</sup>

Jika merujuk kepada surat an-Nahl ayat 72, salah satu hikmah perkawinan adalah memperoleh keturunan. Oleh sebab itu, seseorang yang tidak memiliki anak karena pilihannya sendiri memiliki cara pandang yang berbeda dibandingkan dengan orang yang tidak memiliki anak karena faktor lain, seperti masalah kesehatan dan kesuburan. Konsep semacam ini semakin diperkuat dengan budaya Indonesia yang ketimuran dan dekat dengan term natalitas ketimbang mortalitas. Oleh sebab itu, akan ditemukan semacam bahan omongan jika ada pasangan suami istri yang menikah belum juga dikaruniai anak.

Salah satu skripsi yang mengkaji fenomena *childfree* dalam perspektif sosiologis dilakukan oleh Novalinda Rahmayanti, ia meneliti budaya *childfree* di Kabupaten Sidoarjo. Dalam penelitiannya menegaskan ada beberapa alasan pasangan suami istri untuk melakukan *childfree*, salah satunya adalah faktor karir dan lingkungan.<sup>130</sup> Pilihan *childfree* ini diambil karena suami dan istri tersebut sedang menjalani pendidikan untuk karirnya, dan selanjutnya keduanya sepakat tidak ingin memiliki anak. Adapun faktor lingkungan

---

<sup>129</sup>Victoria Tunggono, *Childfree & Happy: Keputusan Sadar Unyik Hidup Bebas Anak* (Jakarta: EA Books, 2021), 73.

<sup>130</sup>Novalinda Rahmayanti, Skripsi, *Childfree Sebagai Pilihan Hidup Perempuan Berkeluarga Di Kabupaten Sidoarjo* (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2022), 109.

dicontohkan fakta seorang pasangan pengusaha yang keduanya memiliki banyak keponakan dan orang tua mereka dalam keadaan tidak mampu. Maka pasangan pengusaha tersebut sepakat tidak ingin memiliki anak dan merawat keponakan-keponakan mereka.

Kemudian ada pasangan yang ditemui oleh penulis yang berlokasi di dekat rumah. Pasangan tersebut memilih tidak memiliki anak karena mengalami trauma yang cukup kuat saat ia masih kanak-kanak. Kedua orang tuanya bertengkar hebat dan menggunakan kekerasan fisik dan psikis. Ia yang melihat langsung kejadian itu merasa takut tidak bisa menjalankan tugas sebagai ibu dan ayah dengan baik, sebab ia juga sangat temperamental disebabkan kondisi keluarganya dahulu.

Beberapa problem di atas bila dikaji dengan pendekatan *tafsir maqāṣidi* harus meliputi beragam metodologi. Kedua kasus yang ada di Sidoarjo tidak sesuai bila dikaji dengan aspek *maqāṣid al-Qur'ān*, sebab salah tujuan dan hikmah perkawinan adalah memiliki keturunan. Sementara pasangan tersebut tidak mempunyai alasan yang cukup untuk melakukan tindakan *childfree*. Keputusan untuk tidak mempunyai anak dengan alasan merawat keponakan adalah tidak tepat, sebab bagaimanapun keinginan tidak memiliki anak dan hanya ingin merawat keponakan berlawanan dengan salah satu aspek *maqāṣid syarī'ah*, yaitu *hifzh al-nasl*. Begitu pula alasan jenjang karir sebagai dasar melakukan tindakan *childfree*. Seharusnya pasangan tersebut tetap memprogram keinginan untuk memiliki anak, setidaknya pasca melakukan pendidikan jenjang karir. Jadi tindakan *childfree* yang dilakukan oleh kedua

pasangan tersebut berlawanan dengan metode tafsir *maqāṣidi*, sebab kemadharatan melakukan *childfree* jauh lebih besar ketimbang pilihan untuk memiliki anak.

Kemudian pada contoh kasus ketiga adalah pasangan suami istri yang memang masing-masing mempunyai temperamental yang sangat tinggi. Salah satunya adalah saat sang suami pulang kerja dari bengkel, ia langsung *cangkruk* di depan gang perkampungan. Saat ia bersikap demikian, istri langsung marah-marah dan memanggil suaminya dengan cukup keras. Sementara suami tidak menghiraukan dan tetap ingin *cangkruk*. Maka kemudian keduanya tidak bisa menurunkan egonya dan pada akhirnya cekcok pun terjadi.

Kemudian hal yang sama juga dilakukan oleh suami, suatu ketika ia pernah membanting piring gara-gara istrinya tidak menyiapkan sarapan saat ia hendak bekerja. Dan cekcok pun terjadi antara pasangan tersebut. Menurut penuturan tetangga yang lain, pertengkaran pasangan tersebut sudah biasa, dan penulis pun merasa demikian. Tetangga pernah berkomentar, "*ngunu iku wis biasa, sego jangan*".

Sementara penulis pernah bertanya kepada istri yang sering bertengkar tersebut, ia menuturkan bahwa tetap pingin mempertahankan pernikahannya. Ia pernah bercerita: "*yo wes ngene iki mbak, podo ae. Podo emosine. Aku yo gak terimoan. Makane aku ambek bojoku emoh nduwe anak. Wong aku ambek bojoku koyok ngene.*" Sang suami juga pernah menceritakan hal yang kurang

lebih sama dengan istrinya “*Wis wong urip yo ngene iki. Pokoke aku iki emoh nduwe anak.*”

Jika ditelisik lebih dalam, pasangan tersebut memang dibesarkan dari keluarga *broken home*, sang istri dibesarkan dari orang tua yang kerap bertikai, bahkan tidak jarang sering adu fisik. Pertikaian orang tua dari pasangan tersebut, cukup membekas dan berpengaruh terhadap kejiwaan tetangga penulis itu. Kemudian orang tua dari suami meninggal saat ia masih kecil. Sehingga ia sejak kanak-kanak hidup di jalanan. Pergaulan bebas semacam itu yang membuat sikap suami tempramental.<sup>131</sup>

Tetangga juga menyebut bahwa pertengkaran pasangan tersebut sudah hal biasa, penulis pun melihat dan mendengar hampir setiap hari pasangan tersebut bertengkar. Salah satu tetangga pernah bercerita bahwa anaknya pernah bermain petak umpet dan sembunyi di teras rumah pasangan tersebut, tetapi anaknya malah dibentak dengan kata-kata kasar. Kemudian penulis sendiri pernah dimarahi hanya karena tidak sengaja menyenggol sangkar burung milik pasangan tersebut. Penulis dimaki-maki dengan kata-kata yang cukup kasar.

Fenomena tetangga penulis ini jika ditarik berdasarkan aspek metodologi tafsir *maqāsidi*, memerlukan adanya peninjauan dari berbagai sisi.

---

<sup>131</sup>Kasus yang dialami oleh pasangan suami istri yang rumahnya tidak jauh dari penulis ini menyebut pernikahannya berlangsung selama 9 tahun. Ia milih tetap mempertahankan rumahtangganya walaupun sering cekcok dengan alasan sesama orang yang mudah emosi, jadi sudah cocok. Pasangan tersebut pernah mengatakan: “*lek umpomo aku rabi ambek wong sing kalem, opo ono sing gelem nerimo dapuranku ngene iki? Terus seumpomo gelem, lek gak cocok ambek aku, yo aku gak terimo ta. Makane awak dewe sepakat gak duwe anak. Sakno anakke.*” Ahmad Suher and Sulihah, Menjaga Keharmonisan Rumah Tangga Walau Tanpa Dikaruniai Anak, Mei 2022.

Sebagaimana diketahui bahwa pernikahan adalah bentuk upaya menjaga manusia dari kerusakan akhlak dan moral. Ketika seseorang masih melajang, kehidupan yang tidak teratur seperti sering bepergian tanpa tujuan yang jelas, pergi malam pulang pagi, tidur di sembarang tempat diharapkan akan sirna setelah ia menikah, apalagi menikah dengan seseorang yang diidamkan. Cinta kasih sayang yang terjalin diantara dua insan menjadi terpelihara dalam ikatan suci pernikahan sehingga menjadikan perasaan menjadi tenang, tenteram, serta tidak terjerumus dalam perbuatan yang diharamkan. Melalui pernikahan juga dapat diperoleh beberapa tujuan, diantaranya memenuhi hajat manusia dalam menyalurkan kasih sayang, memelihara diri dari kejahatan dan kerusakan, melanjutkan keturunan, serta membentuk kebahagiaan dalam kehidupan manusia. Hal ini tidak lain adalah dalam rangka mewujudkan rumah tangga yang sakinah, mawaddah, dan wa rahmah.

Fenomena ini jika dilihat dari perspektif konsep *maqāṣid al-syariah* memiliki *uhul* yakni menghindari zina adalah wujud dari sebuah pernikahan dan *furu'* yang bermacam-macam seperti melestarikan keturunan, mendekatkan hubungan dua keluarga yang semula tidak saling mengenal sehingga terbentuknya jalinan kekeluargaan baru yang diharapkan dapat membawa manfaat bagi sesama. Keputusan untuk memilih akan ada atau tidaknya anak dalam rumah tangga atau pada prinsip yang ditetapkan seseorang, memiliki keterkaitan dengan salah satu prinsip *maqāṣid al-syari'ah* yakni *hifz al-dīn* (menjaga agama). Secara tidak langsung keberadaan manusia di bumi membawa pengaruh terhadap kegiatan-kegiatan keagamaan, seperti

pada pelaksanaan shalat jum'at yang memiliki ketentuan volume jama'ah, atau ritual adat keagamaan yang biasa dilaksanakan suatu daerah. Hal ini akan terjaga kelangsungannya jika senantiasa dilestarikan oleh generasi penerus Islam. Faktor-faktor inilah yang menyebabkan sebagian manusia menganggap *childfree* sebagai hal yang tabu.

Selain sisi keberlangsungan ritual adat keagamaan, *childfree* juga membawa pengaruh terhadap kontinuitas kehidupan bersama. *Hifz al-nasl* (menjaga keturunan) menjadi prinsip *maqāṣid al-syari'ah* yang sesuai dengan fenomena *childfree* ini. Jika seluruh manusia menganut konsep *childfree*, maka ketidaksimbangan pada beberapa tahun kedepan akan terjadi terlebih dalam hal hubungan dengan sesama manusia. Akan tetapi, yang perlu diperhatikan adalah perempuan sebagai pemilik sistem reproduksi berhak sepenuhnya menggunakan sistemnya dan tidak bisa dipaksakan.<sup>132</sup> Oleh karena itu, perlu adanya diskusi antara suami dan istri untuk menghindari tekanan serta mewujudkan ketentraman rumah tangga.

Namun pada peristiwa yang dialami tetangga penulis perlu adanya perhatian lebih dalam memutuskan benar atau tidaknya suatu perkara. Pasalnya pada mayoritas masyarakat, pernikahan mengandung tujuan atau aspek *ghāyah* yakni menginginkan keluarga sakinah, mawadah, wa rahmah dengan hadirnya seorang anak dan aspek *wasilah* seperti menyaksikan atau

---

<sup>132</sup>Etin Anwar, *Jati\_Diri Perempuan Dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2017), 101.

mengumumkan pernikahan.<sup>133</sup> Terdapat tanggung jawab seiring dengan adanya anak dalam rumah tangga dan termasuk orang yang rugi diantaranya adalah mereka yang menelantarkan anak. Sebagaimana pada surah al-An'am ayat 140,

قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا  
وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (١٤٠)

“ Sesungguhnya rugilah orang yang membunuh anak-anak mereka, karena kebodohan lagi tidak mengetahui dan mereka mengharamkan apa yang Allah telah rezeki-kan pada mereka dengan semata-mata mengada-adakan terhadap Allah. Sesungguhnya mereka telah sesat dan tidaklah mereka mendapat petunjuk ”<sup>134</sup>

Ayat ini ditujukan sebagai kecaman terhadap masyarakat Arab yang membunuh anak perempuannya sendiri. Kebiasaan pada zaman Jahiliyah adalah membuang atau mengubur anak perempuan secara hidup-hidup karena adanya anggapan bahwa anak perempuan menjadi suatu aib bagi keluarga dan kekhawatiran akan jatuh miskin.<sup>135</sup> Pada zaman sekarang, wujud pembunuhan yang dilakukan orang tua kepada anaknya pun bermacam-macam. Diantaranya adalah pembuangan anak karena hubungan di luar nikah yang dilakukan orang tua, atau membunuh dengan menelantarkan masa depan sang anak baik dalam hal keagamaan atau sisi kehidupan lainnya, seperti pendidikan, psikologi, ekonomi, sosial, dan lainnya.

<sup>133</sup>Moh Toriquddin, “TEORI MAQASHID SYARI’AH PERSPEKTIF IBNU ASHUR,” *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 14, no. 2 (December 30, 2013): 202, <https://doi.org/10.18860/ua.v14i2.2657>.

<sup>134</sup>al-Qurān, 6:140.

<sup>135</sup>Abu al-Fida Ismail bin Umar bin Kathir, *Tafsīr Al-Qur’ān al’Azīm* (Riyadh: Dār al-Ṭoibah, 1420), 528.

Pendidikan adalah tanggung jawab yang utama karena dengan memberikan pendidikan pada anak, diharapkan dapat mengerti syariat-syariat agama sehingga sang anak dapat menjaga sikap, tindakan, atau perbuatan yang diperintah dan dilarang agama. Dengan memiliki bekal pendidikan yang cukup diharapkan dapat menunjang sisi kehidupan lainnya. Wujud pendidikan pada anak dapat dimulai dari lingkup terkecil yakni dalam keluarga karena keluarga merupakan institusi pertama bagi anak dalam hal pendidikan. Memberi pengarahan dalam bentuk nasihat, perintah, larangan, pembiasaan akan mudah diterapkan jika terdapat kerjasama yang baik antara suami istri. Namun pada kasus tetangga penulis, yang sama-sama memiliki sikap temperamental akan mengurangi keefektifitas dalam mendidik anak. Pertikaian-pertikaian yang kerap terjadi akan menciptakan citra buruk dalam jiwa anak. Rasa takut, marah, kecewa, bahkan kecenderungan pada salah satu pihak akan dirasakan anak, terlebih jika sang anak belum mampu berpikir secara matang. Maka keputusan untuk tidak memiliki anak yang diambil tetangga penulis ini dirasa cukup tepat karena pihak suami atau istri menyadari akan kondisi yang terjadi serta akibat yang mungkin terjadi jika memiliki anak. Hal ini dikarenakan bahwa dalam perkembangan tumbuh kembang anak akan selalu terpengaruh oleh lingkungan sekitar.

Berdasarkan uraian diatas, jika ditarik kembali pada konsep yang terkandung dalam tafsir *maqāṣidi* akan memberikan interpretasi baru yakni *kulliyat* dan *juz'iyat*. Sebagaimana diciptakannya manusia sebagai *khalifah* di bumi adalah untuk menjaga kelangsungan, keseimbangan serta kemakmuran

di dalamnya. Tentu sebagai makhluk sosial, manusia memiliki sifat naluri kepedulian terhadap sekitar. Seperti pada kasus tetangga penulis, maka harus ada upaya dari berbagai pihak yang berwenang untuk memeriksa kejiwaan dari pasangan tersebut, atau setidaknya ada pendampingan dari psikolog dari dinas kesehatan atau yang lain. Harapannya adalah agar kondisi mereka segera pulih kembali dan bisa berinteraksi cukup baik dengan pasangannya. Namun bantuan pihak lain dalam mengupayakan kesejahteraan rumah tangga tersebut tidak sepenuhnya dikuasai, karena terdapat sisi kemaslahatan individu yang harus dijunjung. Sikap sadar akan latar belakang tetangga penulis menjadi hal yang bisa dilakukan untuk menjaga kerukunan dalam hidup bermasyarakat. Terlebih dalam hal keturunan, maka tidak ada hak bagi penulis atau komponen masyarakat lain sebagai tetangga untuk memutuskan hal tersebut. Jadi tidak semua kondisi *childfree* itu dianggap salah atau tidak tepat, melainkan harus melihat latar belakang alasan mereka memutuskan *childfree*.

Setiap manusia akan mendambakan kebahagiaan dalam menjalani kehidupannya. Tentu kebahagiaan yang diharapkan adalah kebahagiaan yang murni berasal dari diri sendiri tanpa campur tangan pihak lain didalamnya. Diantara upaya penciptaan kebahagiaan tersebut terjadi sejak terucapnya janji nikah pada sebuah akad. Disunnahkannya menikah memiliki *tsawabit* yang kehujjahannya mutlak dan pasti serta tidak diperselisihkan para ulama, yakni menjadi keluarga sakinah, mawaddah, warahmah, serta barakah. Pada hakikatnya, pernikahan adalah sebuah sarana manusia untuk memperoleh kebahagiaan hidup berumah tangga. Setiap elemen rumah tangga memiliki

peranan dan fungsi yang berbeda dalam menumbuhkan ikatan kekeluargaan yang berlandaskan aman, nyaman, sejahtera lahir dan batin.

Prinsip keluarga sakinah, mawaddah, dan warahmah tidak bisa ditetapkan kesamaannya antara rumah tangga satu dengan lainnya. Masing-masing memiliki tolak ukur atas kebahagiaannya. Hal ini menunjukkan perlu diterapkannya *mutaghayyir* dalam tafsir *maqāṣīdi* pada kasus ini yaitu jika sebagian kebahagiaan pasangan dapat diwujudkan dengan lahirnya anak, maka berbeda bagi kelompok penganut *childfree*. Mereka memiliki landasan kebahagiaan tersendiri yang harus dihargai keputusannya. Seperti pada pasangan influencer Gita Savitri dan Paul Partohaps yang memiliki prinsip kebahagiaan dengan cukup dapat kebersamai pasangannya. Atau penulis buku *Childfree and Happy*, Victoria Tunggono yang menitikberatkan kebahagiaan dengan bisa melakukan kegiatan positif sesuai apa yang ia inginkan.

Jika ditinjau pada kasus tetangga penulis, maka memiliki keserasian problem dengan dua pelaku *childfree* diatas. Adanya keinginan untuk tetap mempertahankan rumah tangga meski sering terjadi pertengkaran dinilai penulis sebagai wujud adanya kebahagiaan dalam diri sang suami atau istri tersebut. Meskipun menurut tetangga yang lain hal ini cukup tabu karena pertikaian yang hampir setiap hari terjadi ditambah keinginannya untuk tidak memiliki anak. Namun mungkin bagi pelaku tersebut ini adalah bentuk wujud kebahagiaan dalam rumah tangga yang dibangun. Berdasarkan uraian sebelumnya, fenomena *childfree* adalah urusan pribadi individu dan tidak

adanya wewenang yang lain masuk ke dalamnya. Akan tetapi akan lebih baik jika keyakinan yang bersifat individu tidak dipublikasikan secara umum.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## BAB V

### PENUTUP

#### A. KESIMPULAN

Berdasarkan pembahasan dan hasil penelitian dalam skripsi ini, maka penulis dapat menyimpulkan, *pertama* berdasarkan penafsiran terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan *childfree* perspektif tafsir *Maqāsidī* Abdul Mustaqim disimpulkan bahwa memiliki anak dinilai lebih maslahat karena pernikahan merupakan institusi untuk menghadirkan anak serta menjaga prinsip *Maqāsid al-syarī'ah* yakni hifh al-din untuk menjaga keberlangsungan kehidupan beragama dan hifzh al-nasl untuk melakukan kontinuitas kehidupan bersama. Dan pada aspek *wasīlah* sebuah pernikahan adalah mengumumkan pernikahan atau menyaksikan pernikahan. Dan aspek *ghāyah* yakni mewujudkan keluarga sakinah, mawaddah, warahmah dengan hadirnya anak. Memutuskan untuk *childfree* dinilai menyalahi konsep kulliyat yaitu memiliki anak adalah untuk menjaga keseimbangan hidup di dunia. Dan aspek tsawabit yaitu dengan adanya anak mampu menjadikan pribadi yang sholih sehingga bisa senantiasa mendoakan orangtua. Serta memiliki anak adalah aspek ushul pada tafsir maqashidi.

*Kedua*, jika mengacu pada tafsir Maqashidi Abdul Mustaqim, *childfree* adalah fenomena yang tidak sesuai dengan hukum agama ataupun negara.

Memiliki anak mampu menjaga rantai kehidupan di bumi. Jika semua orang memutuskan *childfree* maka akan berdampak bagi suatu negara adalah berkurangnya jumlah penduduk usia produktif yang sedikit di masa depan. Hal ini akan mengakibatkan. Hal ini akan mengakibatkan juga pada pertumbuhan ekonomi negara dan lainnya. Dan dari sisi kesehatan, penerapan konsep *childfree* diketahui dapat meningkatkan resiko terkena kanker payudara. Karena ketika hamil dan menyusui, terjadi perubahan hormonal yang dapat meminimalisir resiko kanker payudara. Pasalnya, jika memilih *childfree* karena trauma, maka hal itu dapat diatasi dan *childfree* hanyalah sebuah ketakutan yang belum pasti akan terjadi.

## B. SARAN

Kajian tentang fenomena *childfree* menjadi perbincangan yang ramai di Indonesia terhitung dari pertengahan tahun 2021 sampai saat ini. Penelitian-penelitian yang dilakukan terkait fenomena ini dilakukan melalui pendekatan psikologi, sosiologi, hingga agama. Begitu pula penulis, menghadirkan penelitian ini dengan pendekatan salah satu teks agama, yaitu Al-Qur'an sehingga diperoleh suatu jawaban. Penulis menyadari akan adanya kekurangan-kekurangan yang harus diperbaiki baik secara substansial maupun teknis, sehingga perlu adanya penyempurnaan pada penelitian selanjutnya. Pengetahuan yang semakin kaya dan kompleks dapat mencari celah demi celah dari penelitian ini. Sehingga diharapkan dapat melahirkan penelitian-penelitian lebih lanjut terkait fenomena *childfree* yang lebih menarik.

## DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Amin. *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Abidu, Yunus Hasan. *Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007.

Abma, Joyce C., and Gladys M. Martinez. "Childlessness Among Older Women in the Us." *Journal of Marriage and Family* XVII, no. 2 (2006): 56–72.

Ađim, 'Alī 'Abd. *Al-Ma'rifah Fī al-Qur'ān*. Cairo: Maṭba'ah Amiriyah, 1973.

A.Gani, Bustami. *Beberapa Aspek Ilmiah Tentang Al-Qur'an*. Cet. Ke-I. Jakarta: Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an, 1986.

Ahmad Warson Munawwir. *Kamus Al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.

Al-Aridi, Ali Hasan. *Sejarah Dan Metodologi Tafsir*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994.

Al-Dahabī, Muḥammad Sayyid Husein. *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*. Cairo: Dār al Kutub al-Ḥadītsah, 1961.

Ali, Hasan Muhammad. *Pengantar Ilmu-Ilmu al-Qur'an*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2007.

*Al-Qur'an al-Karim*, n.d.

al-Syatibi. *Al-Muwaffaqat*. Beirut: Dār Kutub al-Ilmiyah, 2001.

Al-Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-Aḍīm. *Maṅāḥil Al-Irfān*. Mesir: Dār Al Fikri li al Ṭabāḡah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1986.

Aṭa’ ibn Khafīl. *Al-Taisīr Fī Uṣūl al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Ummah, 2006.

Audah, Ali. *Konkordansi Al-Qur’an*. Jakarta: Litera AntarNusa, 1997.

Aziz, Jum’ah Amin Abd. *Ats-Tsawābit Wa al-Mutaghayyirāt*. Al-I’tishom, 2006.

Az-Zuhaili, Wahbah. *Tafsir Al-Munir," Terj. Abdul Hayyi Al-Kattani*. Jakarta: Gema Insani, 2013.

Bāqi, Muḥammad Fuad Al. *Al-Mu’jam al-Mufahras Li Alfāz al-Qurān al-Karīm*. Beirut: Dār Al Fikri li al Ṭabāḡah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1980.

Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Baid)awī, Imam al-. *Anwār At-Tanzīl Wa Asrāru at-Tafsīr*. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1978.

Bakar, Rifa’i Abu. *Pengantar Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Uin Sunan Kalijaga Press, 2021.

Baqi, Muhammad Fuad Abdul. *Al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfaz al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Dar al-Fikr, 1980.

Basyir, Ahmad Azhar. *Hukum Perkawinan Islam*. Yogyakarta: UII Press, 2004.

Blackstone, Amy, and Mahala Dyer Stewart. "Choosing to Be Childfree: Research on the Decision Not to Parent: Choosing to Be Childfree." *Sociology Compass* 6, no. 9 (September 2012): 718–27. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2012.00496.x>.

Ch., Mufidah. *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*. Malang: UIN Maliki Press, 2013.

———. "Rekonstruksi Kesetaraan Dan Keadilan Gender Dalam Konteks Sosial Budaya Dan Agama." *Egalita: Jurnal Kesetaraan Dan Keadilan Gender* 1, no. 1 (2006): 78–92. <https://doi.org/10.18860/egalita.v0i0.1910>.

Faris, Ibn. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*. Vol. IV. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.

Ghusyani, Mahdi. *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1999.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia (Dari Hermeneutika Hingga Ideologi)*. Vol. Cet. I. Jakarta: Teraju, 2003.

Hadi, Abdul, Husnul Khotimah, and Sadari. "Childfree Dan Childless Ditinjau Dalam Ilmu Fiqih Dan Perspektif Pendidikan Islam." *Journal of Educational and Language Research* I, no. 6 (2022): 50–62.

Hadi, Syamsul, Dwi Widarna Lita Putri, And Amrina Rosyada. "Disharmoni Keluarga Dan Solusinya Perspektif Family Therapy (Studi Kasus Di

Desa Telagawaru Kecamatan Labuapi Lombok Barat).” *Tasâmuh* 18, No. 1 (June 30, 2020): 114–37. <https://doi.org/10.20414/Tasamuh.V18i1.1761>.

Hakim, Muhammad Lutfi. “Pergeseran Paradigma Maqasid Al-Syari’ah: Dari Klasik Sampai Kontemporer.” *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 10, no. 1 (2016): 1–16. <https://doi.org/10.24090/mnh.v10i1.913>.

Hapsari, Iriani Indri, and Siti Rianisa Septiani. “KEBERMAKNAAN HIDUP PADA WANITA YANG BELUM MEMILIKI ANAK TANPA DISENGAJA (INVOLUNTARY CHILDLESS).” *JPPP - Jurnal Penelitian Dan Pengukuran Psikologi* 4, no. 2 (October 30, 2015): 90–100. <https://doi.org/10.21009/JPPP.042.07>.

Ibn Manẓūr al-Afriqī al-Miṣrī. *Lisān Al-’Arāb*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Shadīr, 1986.

Ichwan, M. Nor. *Memahami Bahasa Al-Qur’an: Refleksi Atas Persoalan Linguistik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Ilmiah, Forum Kajian. *Tafsir Maqashidi Kajian Tematik Maqashid Al-Syari’ah*. Kediri: Lirboyo Press, 2013.

Ismail, Hidayatullah. “SYARIAT MENYUSUI DALAM ALQURAN (Kajian Surat Al-Baqarah Ayat 233).” *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur’an Dan Tafsir* 3, no. 1 (August 9, 2018): 56–68. <https://doi.org/10.32505/at-tibyan.v3i1.478>.

Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, and Jalāl al-Dīn al-Maḥalli. *Tafsir Jalalayn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1987.

Katsir, Ab ual-Fida al-Hafizh ibn al-. *Tafsir Al-Qur'an al-Azhim*. Beirut: Dar al-Fikr, 1992.

Khasanah, Uswatul, and Muhammad Rosyid Ridho. "Childfree Perspektif Hak Reproduksi Perempuan Dalam Islam." *Al-Syakhsyiyah: Journal of Law & Family Studies* III, no. 2 (2021): 25–42.

Khattab, Hasan Sayyid Hamid. *Maqasid Al-Nikah Wa Atsariha Dirasah Fiqhiyyah Muqarinah*. Madinah, 2009.

Kusroni. "Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, Dan Corak Dalam Penafsiran

Al-Qur'an." *Jurnal Kaca Jurusan Ushuluddin* IX, no. I (2019): 87–104.

Kuzari, Ahmad. *Nikah Sebagai Perikatan*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995.

Lestari, B.D., and V. Suprpti. "Proses Pencapaian Happiness Pada Pasangan Suami Dan Istri Yang Mengalami Involuntary Childless." *Jurnal Psikologi Pendidikan Dan Pengembangan* I, no. 2 (2018): 56–64.

Lubis, Agus Salim. "Epistemologi Ilmu Dalam Al-Qur'an." *Logaritma* I, no. 01 (2013): 126–37.

Lubis, Anggitta Meirina, La Ode Angga, and Muchtar Anshary Hamid Labetubun. "Implementasi Alimentasi Anak Dalam Suatu Perceraian (Studi Kasus Putusan Pengadilan Agama Ambon Nomor: 312/Pdt.G/2018/Pa Ambon)." *TATOHI: Jurnal Ilmu Hukum* 1, no. 1 (February 28, 2021): 31–40.

- Mahmud, Mani' Abd Halim. *Metodologi Tafsir Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006.
- Marhumah. *Membina Keluarga Mawaddah Wa Rahmah: Dalam Bingkai Sunah Nabi, Ed. Marhumah Marhumah*. Jakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2003.
- Muchtar, Kamal. *Asas-Asas Hukum Islam Tentang Perkawinan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai Atas Tafsir Wacana Agama Dan Gender*. Yogyakarta, 2019.
- . *Hukum Islam, Yang Tetap Dan Yang Berubah*. Bandung: Mizan, 2015.
- Muhtasib, Abdul Majid Abdul Salam Al. *Visi Dan Paradigma Tafsir Al-Qur'an Kontemporer*. Bangil: Al Izzah, 2007.
- Muktar, Kamal. *Asas-Asas Hukum Islam Tentang Perkawinan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Mustaqim, Abdul. *Al-Tafsīr al-Maqāshidi: Al-Qaḍāya al-Mu'āṣirah Fī Dīlā' al-Qur'ān Wa al-Sunnah al-Nabāwīyyah*. Yogyakarta: Idea Press, 2020.
- . “Aplikasi Pendekatan Tafsir Maqashidi Atas Surat Al-Mujadilah: Perawatan Perempuan Terhadap Diskriminasi.” In *Tafsiralquran.Id*, 1–2, 2021.

- . *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*. Yogyakarta: Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Ulumul Qur'an Uin Sunan Kalijaga, 2019.
- . *Argumentasi Kencicayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*. Jogjakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- . *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- . *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Sejahtera, 2015.
- Mustofa. *Perbandingan Hukum Perkawinan Di Dunia Islam*. Bandung: Pustaka al-Fikris, 2009.
- Nazar, Bakry. *Tuntunan Praktis Metodologi Penelitian*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1994.
- Nisa', Ihda Hani'atun. "Pembacaan Tafsir Maqashidi Terhadap Keselamatan Agama Selain Islam Dalam Al-Qur'an." *Ilmu Ushuluddin* VII, no. 2 (2020): 195–209.
- Nurhayati, Agustina. "Pernikahan Dalam Perspektif Alquran," 2011, 13.
- Nurliana, Nurliana. "Pernikahan Dalam Islam Antara Ibadah Dan Kesehatan Menuju Keselamatan." *Al-Mutharahah: Jurnal Penelitian Dan Kajian Sosial Keagamaan* 19, no. 1 (March 7, 2022): 39–49. <https://doi.org/10.46781/al-mutharahah.v19i1.397>.
- Penyusun, Tim. *Studi Alquran*. Surabaya: Uin Sunan Ampel Press, 2018.

Qaththan, Manna' Khafīl. *Mabāhist Fī 'Ulūm Alqurān*. Riyadh: Mansyrat al-Ashr al-Hadīts, 1971.

Qurṭubī, Muhammad al-. *Al Jami' Li Ahkām al-Qur'an*. Vol. XVIII. Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1985.

Raharjo, M. Dawam. "Ensiklopedi Al Qur'an." *Ulumul Qur'an* 1, no. 4 (1990).

Rahman, Fahd 'Abd al-. *Ittijah Al-Tafsir Fi al-Rabi' 'Asyar*. Riyadh: Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'udiyy 6.

Rahmayanti, Novalinda. *Childfree Sebagai Pilihan Hidup Perempuan Berkeluarga Di Kabupaten Sidoarjo*. Surabaya: UIN Sunan Ampel, n.d.

Rasyid, Sulaiman. *Fiqh Islam*. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2008.

Ṣābunī, Muḥammad 'Alī al-. *Rawā'i' al-Bayān Fī Tafsīr Āyat al-Ahkām*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1980.

Ṣābunī, Muḥammad Alī as-. *At-Tibyān Fī Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Maktabah Al-Ghazālī, 1986.

Sahrani, Sohari. *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Nikah Lengkap*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009.

Salim, Abd. Muin. "Al-Qur'an Sebagai Sumber Ilmu Pengetahuan." *Jurnal Mitra* I, no. 01 (2004): 14.

Sanaky, Hujair A. H. “Metode Tafsir (Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna Atau Corak Mufassirin).” *Al-Mawarid* XVIII, no. 2 (2008): 263–84.

Sari, Dea Erlinda. *Makian Terhadap Perempuan Dalam Komentar Postingan Topik Childfree Di Facebook*. Skripsi: Universitas Brawijaya, 2021.

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*. Vol. 1. Jakarta: Lentera Hati, 2013.

———. *Membumikan Al-Qur'an*. B: Mizan, 1992.

———. “Metode Tafsir Tidak Ada Yang Terbaik.” *Pesantren* VIII, no. 1 (1991): 76–95.

———. *Tafsir Al-Mishbah*. Vol. II. Jakarta: Lentera Hati, 2017.

———. *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan Pustaka, 2007.

———. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Qur'an al Karim: Tafsir Atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*. Bandung: Mizan, 1997.

Suher, Ahmad and Sulihah. *Menjaga Keharmonisan Rumah Tangga Walau Tanpa Dikaruniai Anak*, Mei 2022.

Syāṭibī, Abū Ishāq al-. *Al-Muwafaqat Fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1999.

Syakir, Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad. *Tafsir Ath-Thabari*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.

Syamsudin, Sahiron. *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Vol. II. Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017.

Syatsari, Sa'd bin Nashir al-. *Al-Uṣūl Wa al-Furū'*. Vol. I. Riyādh: Kunuz Isybiliya li al-Nasyār wa al-Ṭab'i, 2005.

Syirbāsyī, Aḥmad al-. *Tārīkh Tafsīr Al-Qur'ān*. Bairut-Khartoum: Dār al Kutub al-Ḥadītsah, 1997.

Tholib, Muhammad. *Manajemen Keluarga Sakinah*. Yogyakarta: Pro-U, 2007.

Tim Penerjemah. *Al-Qur'an Dan Terjemahannya*. Jakarta: Insan Media Pustaka, 2013.

Toriquddin, Moh. "Teori Maqashid Syari'ah Perspektif Ibnu Ashur." *Ulul Albab Jurnal Studi Islam* 14, No. 2 (December 30, 2013): 184–212. <https://doi.org/10.18860/Ua.V14i2.2657>.

Tunggono, Victoria. *Childfree & Happy: Keputusan Sadar Unyik Hidup Bebas Anak*. Sleman: EA Books, 2021.

Umar, Nasaruddin. *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks Dengan Konteks*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006.

Umayah. "Tafsir Maqashidi: Metode Alternatif Dalam Penafsiran Al-Qur'an." *Diya Al-Afkar* IV, no. 1 (2016): 36–58.

Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita (Agama, Masyarakat, Negara Demokrasi)*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.

Wielandt, Rotraud. "Tafsir Al-Qur'an: Masa Awal, Modern Dan Kontemporer." *Jurnal Taswirul Afkar* XVIII, no. 2 (2004): 129–41.

Yasin, Hadi. "Mengenal Metode Penafsiran Al Quran." *Tahdzib Akhlaq* No .V, no. I (2020): 37–56.

Yoris, Sebastian. *Generasi Langgas Milenial Indonesia*. Jakarta: Gagas Media, 2016.

Yusuf, Kadar M. *Studi Al Quran*. Jakarta: AMZAH, 2004.

Zahra, Mohammad Abu. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003.

Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad bin Abd Allah al-. *Al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. 1. Beirut: Dar al-Fikr, 1988.