

INTERPRETASI AYAT-AYAT KAFAAH
(Studi Komparatif Antara Penafsiran Wahbah al-Zuhayfiy dan M. Quraish Shihab
Serta Relevansinya di Era Kontemporer)

TESIS

Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Megister Dalam Prodi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir



Oleh :

Ach. Mahbub
NIM. F02517152

PASCASARJANA
ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2021

PERNYATAAN KEASLIAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ach. Mahbub

NIM : F02517152

Program : Magister (S-2)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

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

Surabaya, 03 April 2021

Saya yang menyatakan,



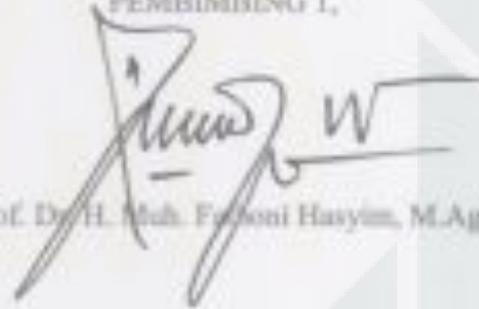
Ach. Mahbub

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis berjudul **INTERPRETASI AYAT-AYAT KAFAAH** (Studi Komparatif Antara Penafsiran Wahbah al-Zuhaili dan M. Quraish Shihab Serta Relevansinya di Era Kontemporer), yang ditulis oleh Ach. Mahbub ini telah disetujui pada tanggal 30 Maret 2021.

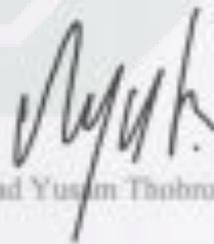
Oleh:

PEMBIMBING 1,



Prof. Dr. H. Mub. Fakhri Hasyim, M.Ag

PEMBIMBING 2,



Dr. Ahmad Yusuf Thobroni, M.Ag

PENGESAHAN TIM PENGUJI TESIS

Tesis berjudul **INTERPRETASI AYAT-AYAT KAFAAH** (Studi Komparatif Antara Penafsiran Wahbah al-Zuhaili dan M. Quraish Shihab Serta Relevansinya di Era Kontemporer), yang ditulis oleh Ach. Mahbub ini telah diperbaiki sesuai dengan koreksi dan masukan Tim Penguji Tesis pada tanggal 07 Juli 2021.

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Muh. Fathoni Hasyim, M.Ag (Ketua/Penguji I)
2. Dr. Ahmad Yusam Thobroni, M.Ag (Sekretaris/Penguji II)
3. Prof. Dr. H.M Ridlwan Nasir, M.A (Penguji III)
4. Dr. H. Abu Bakar, M.Ag (Penguji IV)



Surabaya, 19 Juli 2021

Direktur,



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag

NIP: 196004121994031001



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

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

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

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

Nama : ACH. MAHBUB
.....
NIM : F02517152
.....
Fakultas/Jurusan : Magister IQT
.....
E-mail address : ahmdtakursing@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 :

INTERPRETASI AYAT-AYAT KAFAAH (Studi Komparatif Antara Penafsiran Wahbah al-Zuhayfiy dan M. Quraish Shihab Serta Relevansinya di Era Kontemporer).
.....
.....

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, 17 November 2022

Penulis

(Ach. Mahbub)

ABSTRAK

ACH. MAHBUB, NIM. F02517152, **INTERPRETASI AYAT-AYAT KAFAAH** (Studi Komparatif Antara Penafsiran Wahbah al-Zuhayli>y dan M. Quraish Shihab Serta Relevansinya di Era Kontemporer).

Salah satu dari keragaman hasil penafsiran sebuah ayat Al-Qur'an adalah masalah konsep kafaah dalam pernikahan yang ditawarkan oleh sebagian besar kelompok fikih klasik, terlebih ayat yang dijadikan landasan hukum dalam menjelaskan konsep kafaah terbilang tidak eksplisit. Karena itu, konsep kafaah menjadi salah satu problem perdebatan di kalangan ulama fikih sejak dulu hingga kini. Sebagian besar *fuqaha'* memandang kafaah sebagai syarat lazimnya pernikahan, bukan syarat sah pernikahan. Kafaah --oleh kelompok ini-- dipandang sebagai hal yang bersifat *afd}aliyyah* (keutamaan). Sebagian kecil *fuqaha'* memandang kafaah --selain aspek agama-- tidaklah amat penting, sehingga pernikahan akan tetap sah dan lazim, tanpa mempedulikan apakah si suami setara dengan si istri ataupun tidak. Tesis ini berupaya melakukan pembacaan ulang terhadap maksud ayat-ayat yang dijadikan argumentasi konsep kafaah dalam pernikahan melalui pendekatan metode komparasi pemikiran Wahbah al-Zuhayli>y dan pemikiran M. Quraish Shihab.

Penulisan tesis ini merupakan penelitian yang bersifat kualitatif, yakni penelitian yang menjadikan bahan pustaka sebagai sumber (data) utama. Dalam teknik pengumpulan data, tesis ini menggunakan teknik model tematik (*mawd}u>'i*) dengan fokus pada ayat-ayat yang dijadikan landasan konsep kafaah. Langkah selanjutnya membandingkan hasil penafsiran al-Zuhayli>y dan Quraish Shihab terhadap ayat-ayat kafaah. Adapun pendekatan historis digunakan sebagai pisau analisis untuk menguak makna objektif dari ayat-ayat kafaah.

Tesis ini berhasil mengidentifikasi 7 ayat dalam Al-Qur'an sebagai landasan hukum kafaah. Tesis ini merumuskan dua pertanyaan utama: 1. Bagaimana komparasi interpretasi antara Wahbah al-Zuhayli>y dan M. Quraish Shihab terhadap ayat-ayat kafaah? 2. Bagaimana relevansi konsep kafaah di era kontemporer? Kesimpulan interpretasi antara al-Zuhayli>y dan Quraish Shihab terhadap 7 ayat tersebut menurut peneliti adalah terdapat tiga ayat yang tepat dijadikan landasan konsep kafaah dari aspek *al-di>n* (Agama) dalam pengertian akhlak terpuji (moral-spiritual); Pertama, surah al-Nu>r [24]: 3. Kedua, surah al-Nu>r [24]: 26. Ketiga, surah al-Sajadah [32]: 18. Karena itu, al-Zuhayli>y memandang bahwa aspek kafaah hanya pada masalah Agama (moral-spiritual) dan kondisi biologis yang selamat dari aib (cacat fisik). Adapun Quraish Shihab memandang bahwa aspek kafaah hanya pada masalah Agama (moral-spiritual) dan pandangan hidup (ideologi).

Relevansi konsep kafaah di era kontemporer menurut peneliti hanya pada Agama (moral-spiritual). Adapun mengenai aspek-aspek kafaah yang lain, seperti aspek harta, ketampanan/kecantikan, nasab, pandangan hidup, pendidikan, usia dan ekonomi, semua itu adalah pelengkap atau penyempurna saja, yang sesuai dengan norma atau nilai yang diharapkan demi keberlangsungan kehidupan di masa mendatang.

Kata Kunci: Ayat-ayat Kafaah, Konsep Kafaah Fikih Klasik, Pendekatan Komparatif Tafsir Zuhayli>y dan Quraish Shihab.

ملخص البحث

أحمد محبوب، نيم. F02517152، تفسير آيات كفاءة (دراسة مقارنة بين تفسير وهبة الزحيلي و محمد قريش شهاب وعلاقتها في العصر المعاصر).

من بين تفسيرات الآية من القرآن المختلفة مشكلة مفهوم أساليب الكفاءة في الزواج التي تقدمها معظم مجموعات الفقه الكلاسيكي، وعلاوة على ذلك، فإن الآية التي هي الأساس القانوني لشرح مفهوم الأسلوب ليست صريحة. ولذلك أصبح مفهوم الكفاءة إحدى مشاكل النقاش بين علماء الفقه منذ زمن بعيد وحتى الآن. ويرى معظم الفقهاء أن هذه الطريقة شرط للزواج، وليست شرطاً صحيحاً للزواج. وينظر إلى هذه الطريقة - من جانب هذه المجموعة - على أنها أولوية. ويعتبر جزء صغير من الفقهاء أن هذه الطريقة - بخلاف الجانب الديني - ليست مهمة جداً، لذا سيقى الزواج صحاً ولزوماً، بغير النظر عما إذا كان الزوج مساوياً للزوجة أم لا. تسعى هذه الأطروحة إلى إعادة قراءة معنى الآيات التي تستخدم حجة لمفهوم هذه نظرية الكفاءة في الزواج من خلال الأسلوب المقارن للفكر وهبة الزحيلي وفكر محمد قريش شهاب.

منهج كتابة هذه الأطروحة هي بحث نوعي، وهو بحث يعتمد على المصادر المكتبية الرئيسية. في تقنيات جمع البيانات، تستخدم هذه الأطروحة تقنيات المنهج الموضوعي مع التركيز على الآيات التي هي أساس نظرية الكفاءة. الخطوة التالية تقارن تفسير الزحيلي وقريش شهاب بآيات الكفاءة. يستخدم النهج التاريخي كسكين التحليل للكشف عن المعنى الموضوعي لآيات الكفاءة.

تحدد هذه الأطروحة سبعة آيات في القرآن الكريم كأساس قانوني للكفاءة. تصوغ هذه الأطروحة سؤالين رئيسيين: 1. كيف يقارن التفسير بين وهبة الزحيلي و قريش شهاب بآيات الكفاءة؟ 2. ما هي علاقة نظرية الكفاءة في العصر المعاصر؟ إن خلاصة التفسير بين الزحيلي وقريش شهاب على سبعة آيات وفقاً للباحث هي: هناك ثلاث آيات مناسبة التي تستخدم أساساً نظرية الكفاءة من حيث الدين الذي بمعنى الأخلاق الكريمة: أولاً، سورة النور [24]: 3. ثانياً، سورة النور [24]: 26. ثالثاً: سورة السجدة (رقم 32): 18. لذلك يرى الزحيلي أن الجانب من نظرية الكفاءة هو مسألة الدين فقط الذي بمعنى الأخلاق الكريمة والحالة البيولوجية التي نجت من العار (الإعاقة الجسدية). واعتبر قريش شهاب أن جانب نظرية الكفاءة يتعلق بمسألة الدين فقط الذي بمعنى الأخلاق الكريمة ونظرة الحياة (الأيديولوجية).

وعلاقة نظرية الكفاءة في العصر المعاصر وفقاً للباحثين على الدين فقط. أما بالنسبة لجوانب أخرى من هذه الأسلوب، مثل جوانب المال، والجمال، والنسب، ونظرة على الحياة، والتعليم، والعمر، والاقتصاد، فكلها مكتملة فقط، وهو ما يتفق مع المعايير أو القيم المتوقعة لاستمرارية الحياة في المستقبل.

الكلمات المفتاحية: آيات من الكفاءة، نظرية الكفاءة من طريقة الفقه الكلاسيكية، المنهج المقارن بين تفسير وهبة الزحيلي و محمد قريش شهاب.

DAFTAR ISI

Halaman Judul:	i
Pernyataan Keaslian:	ii
Persetujuan Pembimbing:	iii
Pernyataan Kesiapan Perbaikan:	iv
Pengesahan Tim Penguji:	v
Abstrak:	vi
Pedoman Transliterasi:	vii
Persembahan:	viii
Daftar Isi:	ix
BAB I. PENDAHULUAN:	1
A. Latar Belakang:.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah:.....	11
C. Rumusan Masalah:	12
D. Tujuan Penelitian:	12
E. Kegunaan Penelitian:	13
1. Secara Teoritis:	13
2. Secara Praktis:.....	13
F. Kerangka Teoritik:	14
G. Penelitian Terdahulu:	16
H. Metode Penelitian:	21
1. Jenis Penelitian:	21
2. Sumber Data dan Teknik Pengumpulan Data:	22
3. Teknis Analisis Data:	23

I. Sistematika Pembahasan:	24
BAB II. LANDASAN TEORI:	26
A. Historisitas Geobudaya Arab:	26
B. Konsep Kafaah Fikih Klasik:	36
BAB III. BIOGRAFI WAHBAH AL-ZUHAYLI><Y DAN M. QURAIISH SHIHAB:	56
A. Biografi Singkat Wahbah al-Zuhayli>y:	56
B. Biografi Singkat M. Quraish Shihab:	68
BAB IV. INTERPRETASI WAHBAH AL-ZUHAYLI><Y DAN M. QURAIISH SHIHAB ATAS AYAT-AYAT KAFAAH:.....	79
A. Data Ayat-ayat Kafaah:	79
B. Wahbah al-Zuhayli>y Beserta Ayat-ayat Kafaah:	81
C. M. Quraish Shihab Beserta Ayat-ayat Kafaah:	109
BAB V. ANALISIS KOMPARATIF INTERPRETASI WAHBAH AL-ZUHAYLI><Y DAN M. QURAIISH SHIHAB ATAS AYAT-AYAT KAFAAH:	130
A. Analisis Komparatif:	131
B. Relevansi Konsep Kafaah di Era Kontemporer:	163
BAB VI. PENUTUP:	170
A. Kesimpulan:	170
B. Saran-Saran:	171
DAFTAR PUSTAKA:	172
RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Beragam metode penafsiran yang saat ini ada merupakan kecenderungan dari para mufasir untuk senantiasa menggali makna-makna yang terkandung dalam Al-Qur'an. Sebab teks Al-Qur'an bersifat *interpretable* yang berpotensi memiliki banyak makna (*yah}tamil wuju>h al-ma'na*), sehingga mengandung berbagai kemungkinan akan ragam penafsiran.¹ Al-Qur'an juga dinilai dapat memberikan pencerahan bagi umat manusia, sehingga dengan membaca, mempelajari, mengkaji, memahami, dan bahkan menafsirkan ayat-ayatnya, jiwa manusia diharapkan akan selalu terpenuhi oleh cahaya ketuhanan. Menurut Muhammad Rashi>d Rid}a, Al-Qur'an dapat memberikan pencerahan bagi umat manusia di level individu maupun di level kelompok serta dapat menyadarkan kelupaan manusia terhadap Allah swt, meningkatkan kedewasaan berpikir, membersihkan jiwa, dan mewujudkan persatuan atau persaudaraan di antara sesama manusia.²

Ibarat lautan yang tak bertepi, menurut Abdul Mustaqim, Al-Qur'an sejak diturunkan hingga saat ini telah memunculkan berbagai produk penafsiran, baik yang bersifat sederhana ataupun yang sangat rumit.³ Perhatian para ulama untuk terus meneliti dimensi kandungan makna-makna Al-Qur'an adalah petunjuk kemukjizatan Al-Qur'an itu sendiri sebagai kalam ilahi. Kalam yang oleh Ulil

¹ Abdul Mustaqim, *Metodologi Tafsir Perspektif Gender, dalam studi Al-Qur'an Kontemporer*, ed. Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 65.

² Muhammad Rashi>d Rid}a>, *al-Wah}y al-Muhammadi>* (Kairo: al-Majlis al-A'la> al-Shu'u>n al-Isla>miyyah, 2005), 145.

³ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2015), 23.

Abshar Abdalla dikatakan sebagai kalam yang tidak terbatas pada firman yang tertuang dalam Al-Qur'an saja. Artinya, apa yang ada dalam Al-Qur'an tidak mewakili seluruh kalam dan ilmu Tuhan. Sebab pada akhir Surah al-Kahfi⁴, Allah swt. menegaskan bahwa: "Jika seluruh lautan menjadi tinta untuk menuliskan "kalimat" Tuhan, maka ia akan mengering-habis sebelum kalimat-Nya tuntas dituliskan".⁵ Dengan kata lain, Al-Qur'an sebagai kalam Tuhan tidak terbatas hanya membahas mengenai hukum halal-haram ataupun perintah dan larangan, melainkan banyak beragam persoalan tema lain. Misalkan persoalan mengenai akidah, ibadah, akhlak, kisah, petunjuk, janji dan ancaman. Al-Qur'an sebagai kalam Tuhan juga membahas tentang persoalan pernikahan, baik yang berkaitan dengan pra-nikah maupun dan pasca-nikah. Nah, termasuk persoalan yang berkaitan dengan pra nikah adalah sebuah konsep fikih yang disebut dengan kafaah. Secara *etimologi* (bahasa), kafaah diartikan dengan: setara, seimbang, serasi, serupa, sederajat, atau sebanding.

6

Kafaah dalam pernikahan menurut hukum Islam adalah keseimbangan dan keserasian antara calon suami-istri, sehingga masing-masing calon tidak merasa berat untuk melangsungkan pernikahan.⁷ Kafaah dalam perkawinan bisa diartikan sebagai: kesetaraan antara calon suami dan istri dalam hal-tertentu. Sehingga

⁴ Baca: QS. al-Kahfi [18]:109.

⁵ Ulil Abshar Abdalla, *Jika Tuhan Maha Kuasa, Kenapa Manusia Menderita? Memahami akidah islam bersama al-Ghazali* (Yogyakarta, Buku Mojok, 2020), 76.

⁶ KBBI for android, Badan Pengembangan Bahasa dan Kebudayaan Republik Indonesia (2016-2020). Lihat juga: Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir*, (Yogyakarta: Pustaka Progresif, tt), 1216.

⁷ Abd. Rahman Ghazali, *Fikih Munakahat Seri Buku Daras*, cet. 3, (Jakarta: Pustaka Kencana, 2003), 96. Menurut istilah *fuqaha*>', kafaah adalah penyeteraan di antara dua calon mempelai dalam beberapa hal-tertentu, seperti agama, nasab, kekayaan, profesi, dan semacamnya, (yang salah satu tujuannya adalah) agar dapat menghindari terjadinya aib atau noda. Wahbah al-Zuhayli>y, *al-Fikih al-Islami wa Adillatuhu*, vol. 9, cet. 10, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2007), 213-214.

dengan konsep kafaah yang ditawarkan oleh para ulama Mazhab, diharapkan tujuan utama perkawinan dapat tercapai. Dalam pernikahan, menciptakan keluarga yang *sakinah* (tenteram), *mawaddah* (penuh cinta), dan *rahmah* (kasih sayang) antara suami, istri, dan anak-anaknya adalah salah satu tujuan utama pernikahan.⁸ Tujuan utama ini tidaklah bisa tercapai apabila tidak ditopang oleh tujuan-tujuan yang lain. Sebagian tujuan yang lain itu adalah ada upaya untuk mencari calon pasangan yang (dinilai) sekuat dalam beberapa hal tertentu sebelum akad itu dilaksanakan. Sekalipun upaya ini bukanlah satu-satunya kunci untuk meraih tujuan utama dari pernikahan, namun eksistensinya dalam membangun rumah tangga (akan sangat) menentukan tujuan (yang dimaksud oleh surah al-Rum ayat 21).⁹

Bila menelisik makna kandungan surah al-Rum [30]: 21 ini, maka akan didapati watak dasar manusia yang lebih cenderung pada ketenteraman, penuh rasa cinta dan kasih sayang. Oleh karenanya, menjadi kewajaran di dalam dirinya bila ada keinginan yang cenderung menjauhi kebalikan semua hal yang telah penulis kemukakan di atas. Dengan kata lain, manusia juga memiliki watak untuk cenderung menghindari faktor-faktor yang berpotensi menimbulkan ketidak tenteraman, kebencian, dan kekerasan dalam biduk rumah tangga. Karena itu pula, M. Quraish Shihab menyatakan bahwa sejak dulu hingga era modern, akan ada saja seseorang --baik calon suami, atau istri, maupun orang tua-- yang enggan menikah atau menikahkan anaknya, melainkan dengan pasangan yang dinilainya berbobot dan berbibit unggul, serta mensyaratkan kesetaraan dari segi keturunan-kebangsawanan

⁸ Baca: Q.S. al-Rum [30]: 21.

⁹M. al-Fatih Suryadilaga, *Membina Keluarga Mawaddah Warahmah dalam Bingkai Sunnah Nabi*, cet 1, (Yogyakarta: PSW IAIN, 2003), 50.

atau dari segi-segi yang lain.¹⁰ Artinya, baik dulu hingga kini, sikap masyarakat dalam mempertimbangkan berbagai faktor calon pasangan bagi anak mereka yang sekaligus juga akan menjadi komunitas inti dari keluarga mereka adalah suatu keniscayaan yang wajar dan manusiawi. Hal semacam itu merupakan bentuk kehati-hatian agar si anak mendapatkan pasangan hidup yang berkualitas, baik fisik, mental, dan spiritual, sekaligus menjadi sarana terbentuknya generasi yang *s}a>lih}* dan *s}a>lih}ah* dengan harapan ikatan pernikahan dan besanan tetap langgeng (tidak lepas di tengah jalan).

Menurut Faqihuddin Abdul Kodir --penyusun buku konsep *qira>'ah muba>dalah--*, aspek-aspek yang dipertimbangkan tersebut bisa saja terkait hal-hal yang bersifat biologis (*jama>l*), ekonomi (*ma>l*), sosial (*h}asab*), keluarga (*nasab*), ataupun moral spiritual (*di>n*). Empat hal pertama adalah sesuatu yang lumrah bila menjadi tujuan pernikahan bagi setiap orang, akan tetapi level kualitas dan kadar kuantitasnya mudah naik-turun dan bisa timbul-tenggelam. Seseorang yang di usia mudanya terlihat cantik dan ganteng, lanjut Kang Faqih, seiring bertambahnya usia mulai ada perubahan, apalagi jika diterpa musibah berupa penyakit ataupun kecelakaan. Bisa juga sebaliknya, seseorang yang pada mulanya terlihat biasa (tidak begitu cantik/ganteng), seiring dengan kemajuan kondisi ekonomi, ia kelihatan lebih menarik, rapi, cantik, atau ganteng. Begitupun hal-hal mengenai kepemilikan harta, kedudukan sosial dan keluarga, kesemuanya bisa naik-turun.¹¹ Dari uraian penjelasan Kang Faqih ini dapat dipahami bahwa empat aspek pertama bersifat

¹⁰ M. Quraish Shihab, *Perempuan: dari cinta sampai seks, dari nikah mut'ah sampai nikah sunnah, dari bias lama sampai bias baru* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 349.

¹¹ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira>'ah Muba>dalah, Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, cet. 1, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 334.

relatif dan mudah datang-pergi, sehingga jika yang jadi tujuan utama pernikahan adalah empat aspek tersebut, maka ikatan pernikahan akan mudah lepas saat terjadi degradasi pada aspek-aspek tersebut. Dengan demikian, empat aspek yang lain itu membutuhkan aspek penguat yang lebih fundamental, yang oleh Nabi Muhammad saw. dalam hadis riwayat al-Bukhari dikatakan; “*Faz}far bidha>t al-di>n...*” (maka pilihlah yang memiliki moral-spiritual).

Jika dahulu kala banyak masyarakat yang menekankan faktor kesetaraan pada hal keturunan atau kebangsawanan, kini lebih menekankan pada hal pandangan hidup, agama, budaya, pendidikan, dan usia. Menurut Quraish Shihab, perkawinan yang didasari semata-mata karena cinta, hanya akan menyenangkan dalam jangka beberapa waktu saja. Sebab sering kali apa yang dinamai cinta bukanlah cinta sejati, melainkan nafsu terselubung yang segera memudar. Quraish Shihab melanjutkan bahwa perkawinan yang berdasar pada harta dapat menyengsarakan di sebagian waktu tertentu, karena tidak ada yang menjamin keberlangsungan harta itu (sampai kapan?). Sedangkan perkawinan yang berdasar kesamaan Agama dan pandangan hidup akan membahagiakan sepanjang masa, karena tuntunan Agama langgeng melampaui batas usia manusia, dan pandangan hidup akan menyertai manusia sepanjang hayatnya.¹² Penjelasan M. Quraish Shihab dan Kang Faqih kurang lebihnya sama-sama menitikberatkan pada aspek moralitas-spiritual (*al-di>n*), namun tidak mengabaikan salah satu dari tiga¹³ atau empat

¹² M. Quraish, *Perempuan*, 351-352.

¹³ Penulis mengatakan “tiga” itu maksudnya, adalah tiga aspek selain *al-di>n* dalam hadis riwayat al-Bukhari. Penulis mengatakan “empat” itu maksudnya adalah empat aspek yang oleh Kang Faqih ditambahkan aspek *nasab* yang menurut Kang Faqih, antara lafal *h}asab* dan *nasab* memiliki arti yang berbeda. *H}asab* diartikan sosial, sedangkan *nasab* diartikan keluarga atau jalur keturunan. Faqihuddin, *Qira>'ah Muba>dalah*, 334.

aspek yang lain. Penulis memahaminya begini; tiga aspek tertentu yang disampaikan Nabi Muhammad saw. dalam hadis riwayat Bukhari no. 5146 tersebut tidaklah mengisyaratkan pelarangan, tapi sekaligus juga tidak mengisyaratkan penganjuran. Artinya, tiga aspek itu tentu baik, tetapi tanpa ditopang oleh aspek moral spiritual, ia akan mudah goyah dan rapuh. Dengan demikian, pemilihan calon pasangan baik mempelai laki-laki ataupun perempuan, tentu memiliki kedudukan yang sangat penting meskipun oleh Nabi Muhammad saw. tidak diwajibkan. Karena melalui konsep kafaah ini, masing-masing calon dapat memberikan penilaian dan menimbang secara cermat untuk kemudian mengambil sikap dan keputusan, apakah mereka berdua sama-sama cocok atau tidak, sehingga sedikit-banyak dapat dipastikan bahwa masing-masing calon tidak akan merasa berat untuk mengarungi biduk rumah tangga selepas melangsungkan akad nikah. Selanjutnya, mereka berdua dapat hidup secara damai dan kekal, saling tolong menolong sesuai dengan prinsip pernikahan.

Karena tidak ada dalil yang mengaturnya secara jelas dan spesifik --baik dalam Al-Qur'an maupun hadis--, konsep kafaah menjadi salah satu problem perdebatan di kalangan ulama fikih sejak dulu hingga kini. Sebagian besar *fuqaha'* memandang kafaah sebagai syarat lazim¹⁴nya pernikahan, bukan syarat sah pernikahan, dan merekapun juga berbeda pendapat mengenai aspek-aspek

¹⁴ Syarat *luzu>m* adalah syarat yang menentukan kesinambungan dan kelanggengan akad. Jika satu syarat tidak terpenuhi, maka akad tetap menjadi *ja>iz* (boleh). Misalkan seorang lelaki dan perempuan yang tidak setara menikah, maka akadnya tetap sah meskipun kedua mempelai tidak sekuat, dengan syarat (wanita dan walinya) benar-benar *rid}a* (rela/setuju), sebab kafaah adalah hak yang diberikan kepada seorang wanita dan walinya. Dengan ungkapan lain, jika si wanita dan walinya telah menyetujui pihak lelaki sebagai calon suami, maka mereka diperbolehkan menggugurkan hak itu dengan tetap melangsungkan suatu pernikahan antara pasangan yang tidak setara/sederajat. Al-Zuhayli>y, *al-Fikih al-Islami*, 54-55.

kesetaraan itu. Kafaah --oleh kelompok ini-- dipandang sebagai hal yang bersifat *afd}aliyyah* (keutamaan). Sebagian kecil *fuqaha* ' memandang kafaah --selain aspek agama-- tidaklah amat penting, sehingga pernikahan akan tetap sah dan lazim, tanpa mempedulikan apakah si suami setara dengan si istri ataupun tidak.¹⁵ *Fuqaha*' dalam memilih aspek-aspek kafaah (kesetaraan) calon pasangan menyitir penjelasan satu hadis riwayat al-Bukha>ri>y no. 5146¹⁶ yang mereka anggap sebagai sarana untuk mencapai tujuan "ketenteraman" sepeti yang dimaksudkan dalam surah al-Ru>m [30]: 21.

Dalam menyikapi perbedaan pendapat tentang konsep kafaah ini, maka diperlukan pemahaman dan fokus kajian pada makna ayat-ayat yang dijadikan argumentasi terhadap konsep kafaah oleh *fuqaha*' , baik yang pro maupun yang kontra, sehingga hasilnya diharapkan dapat menjawab keresahan serta dugaan tidak baik sebagian masyarakat modern yang menganggap kafaah itu sebagai petunjuk ketidakadilan agama yang menyebabkan penganutnya terkesan terlalu pilih-pilih dan terpengaruh sistem ekonomi *feodalisme* (gila harta dan martabat). Sebab, bila kafaah dimaknai sebagai persamaan dalam aspek harta atau kebangsawanan, maka itu mengasumsikan terbentuknya kasta sebagai sistem stratifikasi sosial.¹⁷

Padahal yang demikian dalam Islam tidaklah dapat dibenarkan. Kalau dicermati, ada beberapa ayat Al-Qur'an yang secara jelas menunjukkan sikap Allah

¹⁵ Al-Zuhayli>y, *al-Fikih al-Islami*, 214-216.

¹⁶ Dari Abu> Hurairah, dari Nabi saw., bersabda: "Perempuan dinikahi karena empat hal: karena harta, keturunan, kecantikan dan agamanya. Maka beruntunglah kamu (yang menjatuhkan pilihannya) terhadap perempuan yang memiliki agama. (Jika tidak demikian) kamu akan tertimpa kerugian. Al-Bukhari, *al-Ja>mi' al-S{ah}ih*, vol. 7, cet. 1, (Kairo: Dar as Sya'ab, 1987), 9.

¹⁷ Soejono Soekanto, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*, cet. 9. (Jakarta: Raja Grafindo persada, 1999), 78.

swt. terhadap manusia --sebagai hambaNya-- tidak membeda-bedakan antar satu dengan yang lain. Dalam surah al-H{ujura>t [49]: 13 misalnya, manusia dipandang sama dan yang membedakan hanyalah ketakwaannya saja. Senada dengan firman Allah swt. tersebut adalah beberapa hadis yang menjelaskan terjadinya peristiwa pernikahan antara perempuan merdeka dengan lelaki bekas budak, di antaranya; ketika sahabat Bila>l b. Raba>h} meminang perempuan dari kaum Ans}a>r dan mereka menolaknya, maka Nabi Muhammad saw. menyuruh Bila>l untuk menyampaikan kepada mereka bahwa Nabi Muhammad saw. yang memerintahkan Bila>l agar mengawininya.¹⁸ Hadis Nabi saw. ini selain menunjukkan tidak ada kesetaraan antara dua calon pasangan dalam hal sosial kemasyarakatan, seperti aspek keturunan, kekayaan, profesi, bekas budak dan seterusnya, juga sebagai petunjuk gambaran makro atas tradisi dan budaya sistem kasta dan *feodalisme* yang berkembang di masyarakat Arab sebelum Islam. Hal ini dibuktikan oleh penolakan pihak mempelai wanita dari kaum Ans}a>r terhadap sahabat Bila>l, dengan alasan, ia bekas budak. Dengan ungkapan lain, pembahasan kafaah tidak dapat dipisahkan dari histori tradisi, kondisi struktur ekonomi dan politik masyarakat Arab pra-Islam maupun pasca-Islam.

Di sisi lain, keresahan sebagian masyarakat terhadap diterapkannya konsep kafaah ini ditengarai disebabkan oleh rasa kecewa yang mendalam terhadap berbagai macam kenyataan hidup yang dialaminya. Sebab sebagian dari mereka ada yang merasa terzalimi karena keinginannya untuk mempersunting calon mempelai wanita dihalangi oleh *camer* (calon mertua) dengan alasan kemiskinan, status sosial

¹⁸ Al-Zuhayli>y, *al-Fikih al-Isla>mi*, 215.

dan keturunan orang yang rendah, tak berpendidikan, berbeda suku dan kasta, serta tak punya pekerjaan ataupun masa depan.

Intinya, ada sebagian kasus di mana keinginan para pemuda untuk menyempurnakan separuh agamanya menjadi terhalangi karena mereka dianggap tidak layak untuk mempersunting sang putri dari calon mertua dengan dalih tidak selevel/tidak sekuat. Dalam hal ini, tak sedikit pula sebagian dari mereka yang kemudian menuduh bahwa penyebab mereka batal menikah tersebut adalah karena diterapkannya konsep kafaah. Dialektika dan dinamika (problem) sosial seperti uraian di atas menurut penulis sangat menarik untuk diteliti dan dicarikan titik temu maupun solusinya. Sebab hasil penelitian ini diasumsikan dan diharapkan akan memberikan semacam *insight* atau cara pandang baru, khususnya bagi calon menantu dan calon mertua dalam memahami konsep kafaah serta penerapannya sekaligus menolak tuduhan atau asumsi “miring” sebagian masyarakat atas konsep kafaah yang telah ditawarkan oleh para Imam Mazhab.

Dengan uraian singkat latar belakang di atas, menjadi pertimbangan penulis untuk melakukan pembacaan ulang terhadap maksud ayat-ayat yang dijadikan argumentasi konsep kafaah dalam pernikahan melalui pendekatan metode komparasi pemikiran tafsir Wahbah al-Zuhayli¹ dan pemikiran tafsir M. Quraish Shihab. Penulis memilih dua tokoh ini, karena mereka berdua termasuk tokoh besar mufasir di era milenial yang berpengaruh di dunia Islam, khususnya di tempat mereka tinggal serta karena keunggulan dari kitab tafsir yang mereka susun. Adapun beberapa ayat yang disinyalir sebagai argumentasi kafaah adalah sebagai berikut; Q.S. al-Nu>r [24]: 3, Q.S. al-Nu>r [24]: 26, dan Q.S. al-Sajadah [32]:18,

tiga ayat ini oleh sebagian ulama mazhab dijadikan landasan hukum kafaah dari aspek Agama dalam pengertian orang yang menjaga kehormatan dan melaksanakan hukum-hukum Allah swt. dan Rasul-Nya. Dengan merujuk pada ketiga ayat ini, maka lelaki fasik yang bermaksiat tidak sebanding dengan perempuan salehah yang taat Agama serta memiliki akhlak yang terpuji. Termasuk para pelaku zina --laki-laki ataupun perempuan--, tidak sebanding dengan mereka yang bertakwa dan menjaga kehormatannya.¹⁹

Selanjutnya Q.S. al-Baqarah [2]: 221 dan Q.S. al-Ma'idah [5]: 5 dijadikan landasan kafaah dari aspek Islam dalam pengertian Agama Islam hanya oleh Mazhab Hanafi. Yang dimaksudkan Islam di sini adalah Islam asal usul leluhurnya, karena itu orang yang memiliki satu leluhur muslim --menurut mazhab ini-- tak sebanding dengan orang yang memiliki dua leluhur muslim.²⁰ Selain menjadi landasan kafaah, ayat ini juga menjadi landasan larangan pernikahan lintas agama. Sehingga dinyatakan, perempuan muslimah tidak boleh dinikahkan dengan lelaki kafir manapun --baik yang Ahli Kitab ataupun selainnya--, atau sebaliknya lelaki

¹⁹ Mus}t}afa al-Khin, Mus}t}afa al-Bugha> dan 'Ali> al-Sharbaji>y, *al-Fiqhu al-Manhaji>y*, vol. 4, cet 3 (Dimashqi: Da>r al-Qalam, 1992.), 43-44. Lihat: Al-Zuhayli>y, *al-Fiqhu al-Isla>mi*, 223-224.

²⁰Sebagai catatan penulis, istilah kriteria kafaah dari aspek Agama yang dimaksudkan adalah dalam pengertian seorang yang taat agama dan menjaga kehormatannya, bukan istilah Agama dalam pengertian Islam. Sebab kalau Agama yang dimaksud adalah dalam pengertian Islam, maka --semua ulama mazhab-- sepakat atas keharaman pernikahan perempuan muslimah dengan lelaki musyrik manapun. Tentu hal ini menyalahi kaidah ulama mazhab itu sendiri, yang mengatakan bahwa kafaah merupakan syarat luzum pernikahan, bukan syarat sah pernikahan. Artinya, pernikahan tanpa mempertimbangkan konsep kafaah oleh ulama mazhab tetap dianggap sah secara legal. Sedang pernikahan lintas Agama sangat terlarang dan hal itu tidak dianggap legal. Hanya Mazhab Hanafi yang mengajukan atau memasukkan aspek Islam ke dalam kriteria kafaah, itupun yang dimaksudkan adalah Islam asal usul leluhurnya. Karena itu di atas telah disampaikan, orang yang memiliki satu leluhur muslim --menurut mazhab ini-- tak sebanding dengan orang yang memiliki dua leluhur muslim. Penulis ingin tegaskan bahwa ketidaksebandingan antara leluhur dalam Mazhab Hanafi tidak menjadi penghalang keafsahan pernikahan dua muda-mudi beragama Islam yang telah melaksanakan akad. Lihat: Al-Zuhayli>y, *al-Fiqhu al-Isla>mi*, 224.

muslim tidak boleh menikahi perempuan kafir. Adapun pernikahan antara lelaki muslim dengan perempuan Ahli kitab masih diperselisihkan.²¹ Terakhir adalah Q.S. al-Nah]l [16]: 71, dan Q.S. al-Muja>dilah [58]: 11 yang menjadi landasan kafaah dari aspek perbedaan rizki atau profesi, kemulyaan nasab atau pengetahuan.²² Dengan demikian, orang yang strata sosialnya lebih rendah tak sebanding dengan orang yang strata sosialnya lebih terhormat. Maka masuk dalam pengertian ayat ini adalah ketidaksamaan antara yang miskin dengan yang kaya, budak atau bekas budak dengan yang merdeka, berpendidikan dengan yang tak berpendidikan, atau pemilik profesi terhormat dengan pemilik profesi rendah serta yang bernasab terhormat dengan yang bernasab rendah.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Melalui penjelasan panjang mengenai latar belakang masalah, penulis mencoba mengidentifikasi beberapa masalah yang dibahas dalam tesis ini. Oleh karena itu perlu adanya suatu identifikasi masalah untuk kemudian diberikan batasan-batasan ruang lingkup masalah yang menjadi fokus dalam tesis ini. Beberapa masalah yang telah teridentifikasi adalah sebagai berikut:

1. Pandangan fikih klasik terhadap konsep kafaah.
2. Historis konsep kafaah sebelum masa Nabi Muhammad saw. hingga masa Nabi Muhammad saw.
3. Eksistensi konsep kafaah pada era modern.

²¹ 'Alwi>y b. H{a>mid b. Shiha>b al-Di>n, *al-Kafa>'ah fi> al-Nika>h* (Tari>m: Maktabah al-H}adi>thiyyah, t.th), 11.

²²Al-Zuhayli>y, *al-Fiqhu al-Isla>mi*, 214.

4. Rekonstruksi penafsiran ayat-ayat kafaah dan relevansinya terhadap masyarakat modern.
5. Komparasi interpretasi antara Wahbah al-Zuhayli>y dan M. Quraish Shihab terhadap ayat-ayat kafaah.
6. Relevansi konsep kafaah di era kontemporer.

Menghindari melebarnya pembahasan dalam tesis ini dan banyaknya masalah yang teridentifikasi, penulis akan membatasi kajian tesis ini hanya pada hal berikut:

1. Komparasi interpretasi antara Wahbah al-Zuhayli>y dan M. Quraish Shihab terhadap ayat-ayat kafaah.
2. Relevansi konsep kafaah di era kontemporer.

C. Rumusan Masalah

Pertanyaan yang ingin dijawab dalam tesis ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana komparasi interpretasi antara Wahbah al-Zuhayli>y dan M. Quraish Shihab terhadap ayat-ayat kafaah?
2. Bagaimana relevansi konsep kafaah di era kontemporer?

D. Tujuan Penelitian

Sesuai dengan rumusan yang telah diformulasikan, penulis memiliki tujuan yang ingin dicapai, sebagai berikut:

1. Memahami dan mengetahui ayat-ayat kafaah melalui pandangan Wahbah al-Zuhayli>y dan M. Quraish Shihab.
2. Mengetahui relevansi konsep kafaah di era kontemporer.

E. Kegunaan Penelitian

Merujuk pada tujuan penelitian di atas, maka penelitian ini -sekurang-kurangnya- diharapkan dapat memberikan beberapa kegunaan dan kemanfaatan, di antaranya:

1. Secara Teoritis
 - a. Hasil penelitian ini merupakan sumbangan gagasan yang dapat menambah khazanah keilmuan dalam bidang tafsir Al-Qur'an terkhusus tentang ayat-ayat yang dijadikan landasan konsep kafaah bagi kehidupan modern-kontemporer.
 - b. Diharapkan hasil penelitian ini dapat memberikan kontribusi, sumbangsih tambahan perpustakaan, dan menjadi salah satu referensi bagi penelitian berikutnya khususnya konsep kafaah dalam studi ilmu tafsir dan Al-Qur'an.
2. Secara Praktis
 - a. Memberikan pemahaman kepada masyarakat, khususnya para akademisi tentang ayat-ayat yang dijadikan landasan konsep kafaah dari sisi ilmu tafsir.
 - b. Sebagai landasan berfikir positif tentang konsep kafaah yang telah diusung oleh pakar ahli fikih, supaya tidak terjebak pada asumsi negative terhadap ulama fikih klasik.
 - c. Menjadi bahan untuk dikaji ulang. Minimal, dapat menjadi rujukan untuk penelitian-penelitian mendatang.

F. Kerangka Teoritik

Sebuah penafsiran tak dapat dipisahkan dari pergumulan *mufassir* dengan geososial, ekonomi, budaya, politik dan agama yang mengitarinya. Hal-ini, terkadang menjadi faktor keragaman hasil penafsiran atas pembacaan sebuah ayat Al-Qur'an, artinya, ayat yang ditafsirkan bisa jadi sama, tetapi hasil penafsiran belum tentu sama. Abdul Mustaqim memberikan sebuah gambaran sebuah produk tafsir era klasik dan pertengahan cenderung tekstualis, repetitif, atomistik bahkan ideologis, berbeda halnya dengan orientasi tafsir era modern. Tafsir di era modern terkesan lebih kritis melihat isu-isu aktual-terkait dengan persoalan yang terjadi saat itu, seperti persoalan politik, hubungan akal dan wahyu, Al-Qur'an dan sains, serta ketertinggalan Umat Islam dari Barat.²³

Salah satu dari keragaman hasil penafsiran sebuah ayat Al-Qur'an adalah masalah konsep kafaah dalam pernikahan yang ditawarkan oleh sebagian besar kelompok fikih klasik, terlebih ayat yang dijadikan landasan hukum dalam menjelaskan konsep kafaah terbilang tidak eksplisit, tetapi --sebagaimana yang telah penulis singgung sebelumnya-- menurut kelompok ini, ayat-ayat tersebut secara substantif dan implisit mengarah pada makna kafaah. Misalkan dalam Al-Qur'an surah al-Sajadah [32]: 18 bila difahami secara leksikal lafal, ia berbicara mengenai ketidaksamaan keputusan hukum Allah swt. antara orang yang beriman dan orang fasik, bagi mukmin adalah Surga sebagai tempat tinggalnya dan bagi pendusta atau orang yang tidak patuh akan ketetapan hukum Allah swt. adalah Neraka sebagai tempat tinggalnya. Menurut al-T{abari>y, ayat ini turun berkenaan

²³ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an*, 16.

dengan persetujuan sahabat 'Ali b. 'Abi> T{a>lib dan Wa>lid b. 'Uqbah b. 'Abi> Mu'i>t}.²⁴ Artinya, Al-Qur'an tidak lagi berbicara mengenai kesetaraan calon pasangan dalam pernikahan, tetapi membicarakan tentang tingkat/level derajat antara manusia beriman dan yang fasik. Selanjutnya adalah Al-Qur'an surah al-Baqarah [2]: 221 dan al-Ma>'idah [5]: 5 juga dijadikan landasan kafaah dalam pernikahan. Padahal, ayat ini, orientasi pembahasannya lebih pada pernikahan lintas agama antara orang muslim dan non muslim, bukan mengenai ketidak samaan calon pasangan dari aspek sosial.²⁵ Karenanya, konsep kafaah menjadi perdebatan ulama sejak dulu hingga saat ini.

Istilah kafaah dikalangan masyarakat awam tidaklah semasyhur istilah *khit}bah* (lamaran) dan *mahar* (maskawin), namun pada aplikatifnya sebagian besar masyarakat telah menerapkan kafaah pada calon pasangan putra/putrinya tanpa mereka sadari. Kesetaraan selalu tetaplah menjadi kecenderungan yang diprioritaskan bagi anak-anak mereka demi kelangsungan ikatan pernikahan dan besanan. Misal, seorang perempuan mendapatkan laki-laki yang secara sosial, pendidikan ataupun agamanya dianggap tidak sekufu/selevel maka ia akan jadi buah bibir masyarakat. Masyarakat akan cenderung menyayangkan apabila hal itu terjadi pada keluarga besarnya.²⁶ Menurut al-Zuhayli>y, seorang suami yang merupakan kepala rumah tangga bila tidak setara dengan istri, ia tidak lagi mendapatkan penghargaan dan perhatian istri. Begitu juga wali perempuan, mereka

²⁴ 'Abu> Ja'far Muh}ammad bin. Jari>r al-T{abari>y, *Ja>mi' al-Baya>n fi> Ta'wi>l Alqur'a>n*, vol. 20 (tp. 2000), 188.

²⁵ Ismai>l Ibn. Katsi>r al-Qurash}i al-Dimasy}qi, *Tafsi>r alqura>n al-Az}i>m*, vol. 1 (Baeirut: Da>r al- Ma'rifah, 1999), 585.

²⁶ Zahrotun Nafisah, "Komparasi Konsep Kafaah Perspektif M. Quraih Shihab dan Fikih Empat Mazhab", *Jurnal-Studi Hukum Islam*, Vol. 05. No. 02 (Desember 2018), 128.

merasa enggan untuk berbesanan dengan orang yang tidak setara dengan mereka dalam agama, kehormatan, maupun nasab, mereka merasa terhina bila strata social calon besannya sangat rendah.²⁷

Dengan demikian, penelitian tentang interpretasi ayat-ayat kafaah ini, berusaha mengungkap makna ayat-ayat yang dijadikan landasan konsep kafaah oleh ulama fikih klasik melalui penafsiran dua tokoh mufasir abad 20, yakni al-Zuhayli>y dan Quraish Shihab. Penulis juga berusaha mengulas pandangan sebagian ulama fikih klasik sebagai pembanding, yakni pandangan fikih klasik terkait ayat-ayat yang dijadikan landasan kafaah serta kondisi geososial, ekonomi, budaya, politik dan agama yang mengitari Bangsa Arab, sehingga apa yang dihasilkan dari penelitian ini dapat menjadi jawaban yang relevan bagi problem sebagian masyarakat yang mengklaim, bahwa konsep kafaah yang ada dalam fikih klasik tidak dapat dibenarkan.

G. Penelitian Terdahulu

Penelitian Terdahulu adalah studi mengenai pendahuluan (*preliminary study*) yang bertujuan untuk mencari data tentang masalah penelitian sebagai orisinalitas penelitian.²⁸ Penelitian terdahulu merupakan hal yang urgen untuk dilakukan sebelum memulai penelitian terhadap sebuah obyek. Hal ini bertujuan, agar sebuah penelitian dapat tersingkir dari segala bentuk sesuatu yang dinamakan plagiasi, daur ulang, serta duplikasi.²⁹

²⁷ Al-Zuhayli>y, *al-Fikih al-Isla>mi*, 218.

²⁸ Hermawan Wasito, *Pengantar Metodologi Penelitian* (Jakarta, PT Gramedia Pustaka Utama, 1995), 23.

²⁹ Amin Abdullah, dkk, *Metode Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2006), 10.

Jika mengacu pada penelitian-penelitian sebelumnya, dari beberapa tulisan yang telah penulis telusuri mengenai konsep kafaah, penulis menemukan banyak penelitian yang berkaitan, namun belum ada penelitian yang fokus pada obyek kajian tafsir sebagaimana penelitian tesis yang penulis lakukan. Kebanyakan penelitian terdahulu lebih cenderung terhadap penelitian lapangan dan penulisnya dari Fakultas Hukum dan Syari'ah atau Prodi. *Ah}wa>l al-Syakhs}iyyah*. Bahkan tidak ditemukan sebuah penelitian yang fokus pada kajian Al-Qur'an dan Tafsir, terlebih dua tokoh yang penulis jadikan obyek penelitian, yakni al-Zuhayli>y dan Quraish Shihab. Di antara penelitian terdahulu yang mempunyai relevansi dengan penelitian ini adalah:

1. Pergeseran Makna Kafaah dalam Pernikahan (Sebuah Kajian Sosiologis Terhadap Kafaah dalam Bingkai Pandangan Tokoh Agama dan Aktifis Gender di Kota Malang), yang ditulis oleh Humaidi Kh. S.Hi dalam menempuh Pascasarjana S2 di UIN Malang 2011. Prodi al-*Ah}wa>l al-Syakhshiyah*. Fakultas Hukum. Nim: 09780005.³⁰ Penelitian Humaidi, berorientasi pada pergeseran artikulasi aspek kafaah yang disebabkan oleh perbedaan ideologi suatu organisasi. Katakanlah aspek *al-di>in* (agama) yang dulu memiliki arti Islam atau perilaku baik, maka aspek agama di kota malang boleh jadi diartikan Islam ala NU, Islam ala garis lurus, Islam ala garis keras, Islam ala MD dan begitu seterusnya.³¹ Dengan demikian, jelaslah perbedaan riset

³⁰ Humaidi, "Pergeseran Makna Kafaah dalam Pernikahan (Sebuah Kajian Sosiologis Terhadap Kafaah dalam Bingkai Pandangan Tokoh Agama dan Aktifis Gender di Kota Malang)" (Tesis--Pascasarjana S2 di UIN Malang, 2011), 110.

³¹ Ibid., 122.

penulis dengan riset Humaidi. Riset penulis cenderung pada kajian tafsir ayat-ayat yang dijadikan landasan kafaah dengan menggunakan model tematik dan komparasi pemikiran dua tokoh mufasir.

2. Implementasi Kafaah dalam keluarga pesantren (*Studi penerapan kafaah Kiyai pesantren Kab. Jombang*), yang ditulis oleh Faisol Rizal sebagai tesis dalam menempuh Pascasarjana S2 di UIN Malang 2012. Prodi. al-Ahwal-al-Syakhshiyah. Fakultas Hukum. Nim: 10780007. Penelitian Faisol tentang kafaah yang diterapkan seorang Kiyai di pesantren, khususnya Kab. Jombang. Ia menghasilkan kesimpulan, bahwa aspek kafaah hanya ada tiga: a). berdasar ilmu (pendidikan) b). berdasar nasab c). berdasar agama. Yang demikian, untuk menjaga regenerasi keluarga Kiyai di dalam memimpin dan mengasuh para santri sekaligus menjadi tauladannya.³² Dengan demikian, jelaslah perbedaan riset penulis dengan riset Faisol Rizal. Riset penulis cenderung pada kajian tafsir ayat-ayat yang dijadikan landasan kafaah dengan menggunakan model tematik dan komparasi pemikiran dua tokoh mufasir.
3. Kafaah Nasab Ahl al-Bayt Dalam Perspektif Fikih Mazhab al-Arba'ah. yang ditulis oleh Shohibul Faroji sebagai tesis dalam menempuh Pascasarjana S2 di IIQ Jakarta 2015. Prodi. Agama Islam. Nim: 207610017. Penelitian ini hanya terfokus pada konsep kafaah dari

³² Faisol Rizal, "Implementasi Kafaah dalam keluarga pesantren; Studi penerapan kafaah Kiyai pesantren Kab. Jombang" (Tesis -- Pascasarjana S2 di UIN Malang 2012), 106.

aspek nasab ahl al-Bayt.³³ Dengan demikian, jelaslah perbedaan riset penulis dengan riset Shohibul Faroji. Riset penulis cenderung pada kajian tafsir ayat-ayat yang dijadikan landasan kafaah dengan menggunakan model tematik dan komparasi pemikiran dua tokoh mufasir.

4. Pembaharuan Konsep Kesepadanan Kualitas (Kafaah) dalam Al-Qur'an dan Hadis, yang ditulis oleh Iffatin Nur STAIN Tulungagung sebagai Jurnal-Kalam. Volume 06. No.2. Desember 2012.³⁴ Penelitian Iffatin Nur memang berbicara mengenai pembaharuan konsep kafaah dengan model pemaparan perbedaan pendapat antara dua kelompok fikih yang kemudian oleh peneliti dicarikan sintesa sebagai alternatif yang sesuai dengan konteks kondisi atau tradisi yang dialami oleh dua keluarga yang berencana untuk besanan. Tetapi, penelitiannya tidak fokus pada kajian tafsir ayat kafaah. Dengan demikian, jelaslah perbedaan riset penulis dengan riset Iffatin Nur. Riset penulis cenderung pada kajian tafsir ayat-ayat yang dijadikan landasan kafaah dengan menggunakan model tematik dan komparasi pemikiran dua tokoh mufasir.
5. Analisis Masalah Terhadap Konsep Kafaah Dalam Tradisi Perkawinan Di Kalangan Pesantren Pamekasan, yang ditulis oleh Fahmi Assulthoni STAI Miftahul Ulum Pamekasan sebagai Jurnal-al-

³³ Shohibul Faroji "Kafaah Nasab Ahl al-Bayt Dalam Perspektif Fikih Mazhab al-Arba'ah" (Tesis- Pascasarjana S2 di IIQ Jakarta, 2015), 135-139.

³⁴ Iffatin Nur, "Pembaharuan Konsep Kesepadanan Kualitas (Kafaah) dalam Al-Qur'an dan Hadis", *Jurnal-Kalam*, Vol.06. No.02 (Desember 2012), 429.

Hukama. Volume 08. No.01. Juni 2018.³⁵ Penelitian Fahmi Assulthoni kurang lebihnya sama dengan penelitian Humaidi dan Faisol Rizal, bedanya hanya dari segi pendekatan analisis dan kawasan yang dijadikan obyek penelitian. Dengan demikian, jelaslah perbedaan riset penulis dengan riset Fahmi Assulthoni. Riset penulis cenderung pada kajian tafsir ayat-ayat yang dijadikan landasan kafaah dengan menggunakan model tematik dan komparasi pemikiran dua tokoh mufasir.

6. Problematika Konsep Kafaah dalam Fikih (Kritik dan Reinterpretasi), yang ditulis oleh Ali Muhtarom IAIN Pekalongan sebagai Jurnal-Hukum Islam. Volume 16. No.02. Desember 2018.³⁶ Penelitian Ali Muhtarom ini mirip-mirip dengan penelitian Iffatin Nur, hanya saja penulis lebih tertarik dengan hasil riset Ali Muhtarom yang menerjemahkan kafaah dari kacamata antropologi, menurutnya; “kafaah dapat dilihat dari tiga dimensi: a). dimensi fisik b). non-fisikal dan c). dimensi ruang dan waktu”. Dengan demikian, jelaslah perbedaan riset penulis dengan riset Ali Muhtarom. Riset penulis cenderung pada kajian tafsir ayat-ayat yang dijadikan landasan kafaah dengan menggunakan model tematik dan komparasi pemikiran dua tokoh mufasir.

³⁵ Fahmi Assulthoni, “Analisis Masalah Terhadap Konsep Kafaah Dalam Tradisi Perkawinan Di Kalangan Pesantren Pamekasan”, *Jurnal-al-Hukama*, Vol.08. No.01 (Juni 2018), 45-47.

³⁶ Ali Muhtarom, “Problematika Konsep Kafaah dalam Fikih (Kritik dan Reinterpretasi)”, *Jurnal-Hukum Islam*, Vol.16. No.02 (Desember 2018), 217.

7. Komparasi Konsep Kafaah Perspektif M. Quraish Shihab Dan Fikih Empat Mazhab, yang ditulis oleh Zahrotun Nafisah Unisnu Jepara sebagai Jurnal-Studi Hukum Islam. Volume 05. No.02. Juli 2018.³⁷ Peneliti Zahrotun Nafisah bila dibaca dari penjelasannya tentang narasi perdebatan fikih klasik, maka seolah tidak ada bedanya dengan penelitian Iffatin Nur, hanya saja yang membedakan adalah dari sisi ketokohan yang dijadikan obyek penelitian. Dengan demikian, jelaslah perbedaan riset penulis dengan riset Zahrotun Nafisah. Riset penulis cenderung pada kajian tafsir ayat-ayat yang dijadikan landasan kafaah dengan menggunakan model tematik dan komparasi pemikiran dua tokoh mufasir.

Dari beberapa penelitian tersebut di atas, penulis meyakini bahwa penelitian tesis tentang interpretasi ayat-ayat kafaah ini, murni merupakan penelitian yang benar-benar baru dan bukan penelitian orang lain, kecuali pada bagian tertentu yang kebetulan sama sumber referensinya.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penulisan tesis ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), yakni penelitian yang menjadikan bahan pustaka sebagai

³⁷ Zahrotun Nafisah, "Komparasi Konsep Kafaah Perspektif M. Quraish Shihab Dan Fikih Empat Mazhab", *Jurnal-Studi Hukum Islam*, Vol. 05. No. 02 (Juli 2018), 131.

sumber (data) utama.³⁸ Dengan kalimat lain disebut penelitian yang bersifat kualitatif.³⁹

2. Sumber Data dan Teknik Pengumpulan Data

Sumber data tesis ini menggunakan bahan-bahan kepustakaan yang dapat diklasifikasikan menjadi dua. Pertama data primer dan kedua data Sekunder. Kepustakaan Primer adalah karya-karya al-Zuhayli dan Quraish Shihab yang berhubungan dengan kajian tafsir dan fikih munakahat, utamanya adalah *al-Tafsir al-Munir* dan *Tafsir al-Misbah*. Sementara Kepustakaan Sekunder adalah data-data pendukung yang berkaitan dengan pokok masalah yang diteliti, berupa kitab-kitab fikih klasik, buku, ensiklopedia, kamus, majalah, jurnal, serta karya-karya pengarang lain yang membahas teori-teori yang berkaitan dengan kafaah dalam perkawinan.

Dalam teknik pengumpulan data, tesis ini menggunakan teknik model tematik (*mawdu'iyah*)⁴⁰ dengan fokus pada ayat-ayat yang dijadikan landasan konsep kafaah. Sederhananya, penulis mengambil tema atau topik tertentu dalam Al-Qur'an, kemudian

³⁸.Anton Baker, *Metode-metode Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1994), 10.

³⁹ Penelitian kualitatif adalah penelitian yang mengandalkan data berupa teks. Lihat, John W. Creswell, *Research Design: Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran*, terj. Achmad Fawaid dan Rianayati Kusmini Pancasari (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 245.

⁴⁰ Model penelitian tematik (*al-Dirasah al-Mawdu'iyah*) adalah sebuah model riset yang mengambil tema tertentu yang ada dalam Al-Qur'an. Hal-ini berangkat dari asumsi bahwa dalam Al-Qur'an terdapat berbagai tema atau topik, baik terkait dengan persoalan teologi, gender, fikih, etika, sosial, pendidikan dan sebagainya. Tetapi, ayat-ayat yang terkait itu tersebar diberbagai surat. Sebab itu, tugas peneliti adalah menghimpun dan memahami ayat-ayat yang terkait dengan tema, -- baik terkait langsung maupun tidak langsung—kemudian dikonstruksi secara logis menjadi sebuah konsep yang utuh, holistik dan sistematis dalam perspektif Al-Qur'an. Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an*, 78.

mengumpulkan ayat-ayat yang setema supaya menghasilkan gambaran yang utuh, holistik dan komprehensif mengenai tema yang dikaji, dalam hal ini adalah ayat-ayat yang dijadikan landasan konsep kafaah.

3. Teknik Analisis Data

Penelitian ini menggunakan kajian pustaka. Artinya, penulis menggunakan teknik pengolahan data berjenis deskriptif. Yakni, menguraikan dan menganalisa temuan data, kemudian disajikan. Langkah selanjutnya adalah melacak dasar pijakan. Untuk dapat menjawab rumusan masalah, maka dari data yang telah terkumpul perlu adanya sebuah analisa. Karena yang menjadi objek kajian berupa teks ayat-ayat kafaah perspektif dua tokoh mufasir yang telah penulis sebut di atas, tentu teknik yang penulis pilihkan adalah *comparative study* (studi perbandingan), model yang dalam ilmu tafsir disebut (*al-tafsi>r al-muqa>rin*)⁴¹. Pertama-tama penulis mencari makna melalui pendekatan perbandingan pemikiran atau penafsiran di antara dua tokoh mufasir terhadap ayat-ayat yang menjadi bahan penelitian. Artinya, setelah data terkumpul, maka langkah berikutnya adalah membandingkan hasil penafsiran al-Zuhayli>y dan Quraish Shihab terhadap ayat-ayat yang disinyalir oleh ulama fikih klasik sebagai landasan konsep kafaah dalam pernikahan, kemudian dicarikan aspek

⁴¹ Model penelitian komparasi (*al-Tafsi>r al-Muqa>rin*) adalah sebuah model riset perbandingan sesuatu di antara dua tokoh ilmunan. Sesuatu itu --menurut Abdul Mustaqim-- boleh jadi konsep, pemikiran, teori atau metodologi yang mereka tempuh, kemudian dicarikan aspek persamaan dan perbedaan antara keduanya serta mencari kelebihan dan kekurangan gagasan dari masing-masing tokoh. Selanjutnya, mencari sintesa kreatif dari hasil analisis gagasan kedua tokoh sebagai bentuk kontribusi peneliti dalam sebuah riset. Ibid., 133-137.

persamaan dan perbedaan antara keduanya serta mencari kelebihan dan kekurangan gagasan dari masing-masing tokoh. Selanjutnya, mencari sintesa kreatif dari hasil analisis gagasan kedua tokoh sebagai bentuk kontribusi peneliti dalam sebuah riset.

I. Sistematika Pembahasan

Untuk lebih mempermudah pembahasan dan menjauhkan dari kesulitan dalam memahami tesis ini, maka perlu disusun suatu konsep (*sistematika*) pembahasan, agar setiap pembahasan demi pembahasan lebih terarah, tersistem dan berkesinambungan, sehingga posisi penelitian ini dalam wacana pemikiran tafsir Al-Qur'an akan diketahui secara jelas. Sistematika pembahasannya adalah sebagai berikut:

Bab I: Merupakan bab pendahuluan yang meliputi, latar belakang masalah, identifikasi, batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teoritik, tinjauan pustaka atau penelitian terdahulu, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab II: Penulis akan menyajikan historisitas geobudaya Arab dan diskusi ulama fikih klasik mengenai konsep kafaah.

Bab III: Merupakan bab yang menyajikan biografi al-Zuhayli>y dan Quraish Shihab, yang meliputi: *setting* social keagamaan, karir intelektualitas, dan karya-karyanya. Selanjutnya, pembahasan mengenai metode dan aliran/corak Tafsir al-Muni>r maupun Tafsir al-Misbah.

Bab IV: Penyajian data-data ayat kafaah beserta interpretasi al-Zuhayli>y dan Quraish shihab atas ayat-ayat kafaah.

Bab V: Merupakan bab yang berisi analisis komparatif interpretasi al-Zuhayli>y dan Quraish Shihab atas ayat-ayat kafaah.

Bab VI: Merupakan bab penutup dari serangkaian bab-bab sebelumnya, yang berisikan kesimpulan dan saran-saran.

BAB II

LANDASAN TEORI

Untuk mengetahui akar sejarah ataupun asal-usul konsep kafaah, penulis merasa perlu untuk membahas tema landasan teori terlebih dahulu. Sebab sejatinya tidak ada suatu konsep yang benar-benar baru dan tanpa landasan. Sedikit atau banyak, berapapun kadarnya, sebuah konsep sangat mungkin terpengaruh oleh tradisi di tempat lain pada masa/generasi sebelumnya. Dan “terpengaruh” ataupun “mempengaruhi” adalah suatu keniscayaan dalam peradaban manusia yang semakin ke sini semakin terbuka tanpa sekat sekaligus mengglobal lewat kanal-kanal media yang tersedia. Dengan demikian, peneliti hendak menjadikan pisau analisa melalui pendekatan historis bangsa Arab pada masa pra Islam, masa Islam dan atau melalui landasan konsep kafaah fikih klasik.

A. Historisitas Geobudaya Arab

1. Arab Pra Islam

Bangsa Arab diketahui telah memiliki peradaban jauh sebelum Islam muncul di sana. Beberapa ahli mengungkapkan bahwa aspek peradaban Arab meliputi agama, politik, ekonomi, dan seni budaya. Wilayah Arabia terbagi menjadi

tiga, yaitu: Pertama, kawasan utara dan barat yang merentang dari Palestina ke Yaman sekitar laut merah, yang kemudian disebut dengan Hijaz. Adapun kota-kota yang penting di kawasan ini adalah Makkah, Madinah, dan Taif. Umumnya kawasan ini kering, tandus, dan berbatu serta berupa gurun pasir. Kedua, kawasan tengah dan timur yang kemudian disebut gurun Arab. Termasuk dalam kawasan ini adalah Najd. Ketiga, kawasan selatan yang disebut Yaman. Wilayah ini merupakan wilayah kaya dan mempunyai peradaban yang sudah maju pada masa lalu.⁴² Kebanyakan masyarakat yang tinggal di wilayah tandus memilih untuk berternak sebagai profesinya. Sementara bagi mereka yang tinggal di kawasan subur memilih untuk bertani. Kelangsungan hidup mereka sangat bergantung pada alam, bahkan faktor topografis secara tidak langsung ikut mempengaruhi struktur sosial masyarakatnya. Hal ini disebabkan karena kabilah-kabilah yang hidup di daerah yang berpadang pasir mobilitasnya lebih tinggi jika dibandingkan dengan kabilah-kabilah yang tinggal di daerah subur.⁴³

Dari segi tempat tinggal, mereka dibagi ke dalam dua kelompok besar, yaitu *ahl al-had}arah* (penduduk kota) dan *ahl al-badiyah* (penduduk gurun pasir). Kedua kelompok ini banyak perbedaan dalam pranata sosial, ekonomi, dan politik yang dipengaruhi kondisi geografi dan kondisi alam di mana mereka tinggal. Peradaban Arab pra Islam sering pula dikenal dengan istilah Era *jahiliyyah* (kebodohan). Istilah ini tidak murni dikarenakan kebodohan mereka dalam berbagai segi dan tidak berperadaban, namun karena ketiadaan pengetahuan mereka akan Agama, tata cara kemasyarakatan, politik, dan pengetahuan tentang ke-Esaan Allah swt. Adapun dari

⁴² Ja'far Subhani, *Al-Risalah; Sejarah Kehidupan Rasulullah saw*, Alih Bahasa: Muhammad Hasyim dan Meth Kieraha (Jakarta : Lentera, 1984), 5-8.

⁴³ Ali Muhtarom, "Problematika Konsep Kafaah dalam Fikih (Kritik dan Reinterpretasi)", *Jurnal-Hukum Islam*, Vol.16. No.02 (Desember 2018), 208.

segi fisik, mereka dinilai lebih sempurna dibanding orang-orang Eropa dalam berbagai organ tubuh, begitu pula dalam sisi pertanian dan perekonomian yang telah maju.⁴⁴

Disamping faktor teologis tersebut, mereka memiliki beberapa karakteristik khusus yang semakin memperkuat kesan *jahl* (bodoh) pada diri mereka. Lebih jauh, Ignaz Goldziher --seorang orientalis asal Hongaria-- mengatakan bahwa kondisi masyarakat Arab kala itu bukan hanya *jahiliyyah*, namun juga barbar dan cenderung primitif. Kondisi dan kedudukan perempuan yang dipandang sebelah mata adalah salah satu preseden buruk yang melekat pada Arab pra-Islam. Meskipun ditemukan beberapa kepala suku perempuan di Makkah, Madinah, Yaman, dan sebagainya, namun jumlah mereka amat sedikit sekali.⁴⁵

Di mata masyarakat Arab, perempuan tidak ada harganya dan tidak lebih berharga dari barang dagangan di pasar. Beberapa pendapat menyatakan bahwa mereka dianggap tidak lebih baik dari binatang, ataupun dianggap layaknya barang dan hewan ternak yang tidak memiliki hak. Perempuan juga tidak dapat menjadi pewaris suami atau orang tua. Para lelaki bebas menikah dengan perempuan mana saja berapapun jumlahnya, tetapi tidak bagi perempuan. Seorang istri yang ditinggal mati suaminya dapat dijadikan harta warisan oleh anak tertuanya atau salah satu kerabat mending suaminya. Sungguh jauh berbeda dengan posisi suami setelah menikah yang berkedudukan layaknya raja dan penguasa. Pada masa itu terjadi pula tradisi penguburan bayi perempuan hidup-hidup, sekalipun tradisi tersebut tidak terjadi di

⁴⁴ Yuangga Kurnia Yahya, ----Pengaruh Penyebaran Islam di Timur Tengah dan Afrika Utara: Studi Geobudaya dan Geopolitik, *al-Tsaqafa: Jurnal Peradaban Islam*, vol. 16, No. 1 (Juni 2019), 46.

⁴⁵ Ibid., 47. Lihat: Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2016), 50.

seluruh suku Arab. Alasan mereka adalah kaum perempuan dianggap sebagai faktor kemiskinan dan aib keluarga saat terjadi kekalahan dalam peperangan antar klan atau suku sebab mereka tidak bisa ikut angkat senjata. Bila mereka kalah dalam peperangan, maka istri dan anak perempuan mereka akan dirampas oleh musuh. Karenanya, mereka beranggapan lebih baik membunuh perempuan terlebih dahulu daripada nantinya ditawan oleh musuh.⁴⁶

Bangsa Arab juga dikenal hidup dalam kabilah-kabilah atau klan-klan. Mereka hidup berdampingan antar kabilah dengan perjanjian damai yang disebut *al-Ah}laf*. Kecintaan mereka terhadap keluarga, garis keturunan (*nasab*) dan kabilah mengalahkan kecintaan mereka terhadap hal lainnya. Ibnu Khaldun menyebutnya dengan istilah *al-‘As}a>biyyah*. Fanatisme kabilah ini seringkali menimbulkan percekocokan antar kabilah atau klan yang berujung pada peperangan bahkan dalam hal sepele sekalipun, seperti kalah dalam pacuan kuda, persengketaan hewan ternak, mata air, atau padang rumput. Faktor geografis Arab yang dipengaruhi oleh gurun-gurun pasir yang luas dan tandus mempengaruhi sifat dan perilaku rata-rata orang Arab yang terkesan keras dan temperamental.⁴⁷

Tradisi bangsa Arab dalam menyebutkan nama juga sangat membanggakan leluhurnya, ini terlihat saat nama panggilan mereka mencakup data pribadinya, nama anaknya, orang tua dan kakeknya serta leluhurnya, tempat kelahirannya bahkan kadang-kadang gelar dan aliran mazhabnya. Di satu posisi memang positif, namun pada sisi yang lain menunjukkan fanatisme sempit dan sisa semangat *‘as}a>biyyah*

⁴⁶ Yahya, ---Pengaruh Penyebaran Islam, 47.

⁴⁷Ibid., 47-48.

yang kuat. Masyarakat Arab (tempat kelahiran Islam) memang mempunyai tradisi membanggakan asal usul mereka, untuk menunjukkan bahwa dirinya berasal dari *noble family*. Tradisi ini mendorong mereka untuk melihat leluhurnya ke belakang, terutama menyangkut geneologi mereka hingga jarak yang jauh. Karena itu masing-masing kelompok dari masyarakat Arab dapat dipastikan mempunyai catatan asal muasal leluhurnya, terutama yang berkaitan dengan *muru>'ah* (harga diri) bagi masyarakat yang berkaitan dengan kesalehan individu seperti *zuhud*, *sakha*, atau nasab keluarga terhormat dan perilaku terpuji dalam pandangan masyarakat. Misalnya karena jasa atau keberaniannya di dalam medan perang ia akan mendapat gelar "*asad Allah*, *saif Allah* dan gelar-gelar yang lain. Mereka sering memanggilnya dengan julukan kebanggaan ini.⁴⁸

Dalam lintas sistem kekerabatan keluarga, masyarakat Arab pra-Islam dibagi menjadi lima bentuk: Pertama, tentunya kabilah (*tribe*), Kedua, sub kabilah, Ketiga, suku (*clan, lineage*), Keempat, keluarga besar (*extended family*) dan Kelima, keluarga kecil (*nuclear family*). Namun kelima sistem kerabat ini tidak dianut secara identik, mengingat watak dan dasar bangsa Arab yang nomaden memerlukan adaptasi terhadap lingkungan yang ditempatinya.⁴⁹

Sistem hidup mereka yang terdiri atas kabilah-kabilah tidak menafikan adanya pemerintahan pusat. Bentuk pemerintahan yang ada kala itu adalah oligarki atau pemerintahan oleh suatu kelompok atau beberapa orang yang membagi-bagi kekuasaan dalam bidang-bidang tertentu. Ada kabilah yang menangani masalah peribadatan, ada

⁴⁸ Akh. Minhaji, ---Pendekatan Sejarah Dalam Kajian Hukum Islam, Dalam *jurnal Muqaddimah*, No.8 (1999), 68. Lihat pula: Ismail Raji al-Faruqi, *Muslim Historiography* "t.t.: t.p., t.th.", 112.

⁴⁹ Muhtarom, *Problematika Konsep Kafaah*, 208.

yang bertugas menangani pertahanan dan juga perekonomian. Pusat pemerintahan kala itu adalah *Dar al-Nadwa* yang bertugas sebagai *Majlis Shu>ra* dan bertempat di Kota Suci Makkah, dimana di dalamnya terdapat Ka'bah, bangunan suci Bangsa Arab.⁵⁰

2. Arab Saat Kelahiran Islam

Pada 12 Rabiulawal Tahun Gajah bertepatan dengan 29 Agustus 571 M, di Makkah lahirlah seorang utusan (Rasul) bernama Muhammad saw. yang berasal dari kabilah Quraisy, salah satu kabilah terhormat di kalangan Bangsa Arab. Ia menerima wahyu sekaligus diangkat sebagai Nabi dan Rasul saat usinya menginjak 40 tahun dan menjadi titik awal lahirnya ajaran agama tauhid dari Nabi Ibrahim, yakni Agama Islam. Jalan dakwah yang dilaluinya cukup terjal dan mendapat tekanan serta penolakan dari berbagai pihak. Singkat cerita, tanpa mengenal putus asa, ia tetap melanjutkan misi dalam menyampaikan wahyu Allah swt. kepada umat manusia. Nabi Muhammad saw. berdakwah menyeru kepada Islam selama 23 tahun, dengan rincian 13 tahun pertama di Makkah dan 10 tahun berikutnya di kota Yasrib Madinah. Tujuan dakwah Nabi saw. selama di Makkah adalah penanaman dasar-dasar keimanan dan segala hal yang berhubungan dengan akidah. Berbeda dengan periode berikutnya, di Madinah Nabi saw. mulai menerapkan *Syari>'ah* Islam, hukum-hukum, dan pembangunan ekonomi sebagai dasar kehidupan bernegara dan bermasyarakat.⁵¹

Nabi saw. juga membangun miniatur negara yang sesuai dengan konsep Islam. *Pertama*, pendirian masjid untuk tempat berkumpul dan bermusyawarah, disamping fungsi utamanya sebagai tempat ibadah. *Kedua*, mempersaudarakan antar kaum

⁵⁰Ibid., 48. Lihat: M. Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*, cet. VI (Yogyakarta: Bagaskara, 2015), 54.

⁵¹ Yahya, ---Pengaruh Penyebaran, 50. Lihat juga: Karim, *Sejarah Pemikiran*, 64.

muslim pendatang (Muha>jiri>n) dan penduduk asli Madinah (Ans}a>r) meski tidak memiliki hubungan kekerabatan secara keturunan. *Ketiga*, membuat perjanjian untuk bekerjasama dan saling membantu antara kaum muslim dan bukan muslim. Kala itu di Madinah setidaknya ada 12 kelompok berbeda yang mengadakan perjanjian yang disebut Piagam Madinah (*Madinah Charter*). Kelompok-kelompok tersebut diwakili oleh tiga kelompok besar, yaitu kaum Muslim, kaum Yahudi, dan orang Arab yang belum masuk Islam.⁵²

Dasar berpolitik yang dijunjung oleh Nabi adalah keadilan. Prinsip keadilan harus dijalankan terhadap semua penduduk tanpa pandang bulu dan mengakui persamaan derajat seluruh manusia di hadapan Allah swt. Prinsip ini cukup berat untuk dipraktikkan mengingat tradisi Arab yang mengakui keunggulan satu keturunan atau satu kabilah tertentu atas lainnya. Prinsip lainnya adalah musyawarah untuk memecahkan segala persoalan demi tercapainya kemaslahatan bersama. Prinsip sosial Islam (*social justice*) juga diperkenalkan, menggantikan berbagai tradisi *Jahiliyyah* yang kurang (bahkan tidak) berperikemanusiaan. Derajat wanita yang dahulu tidak berharga diangkat sedemikian rupa sehingga memiliki derajat yang setara dengan pria.⁵³

⁵² Dalam piagam tersebut sedikitnya terdapat 5 poin kesepakatan antar seluruh penduduk Madinah yang berbunyi sebagai berikut:

- a. Tiap kelompok dijamin kebebasannya dalam beragama.
- b. Tiap kelompok berhak menghukum anggota kelompoknya yang bersalah.
- c. Tiap kelompok harus saling membantu dalam mempertahankan Madinah, baik yang muslim maupun non-muslim.
- d. Penduduk Madinah semuanya sepakat mengangkat Nabi Muhammad saw. sebagai pemimpin dan pemberi keputusan hukum terhadap segala perkara yang dihadapkan kepadanya.
- e. Meletakkan landasan berpolitik, ekonomi, dan kemasyarakatan bagi negeri Madinah yang baru terbentuk.

⁵³ Karen Armstrong, *Islam: A Short History* (New York: Modern Library, 2002), 16. Lihat: Yahya, ----Pengaruh Penyebaran, 50-51. Lihat juga: Karim, *Sejarah Pemikiran*, 70.

Hukum pernikahan Islam diterapkan dengan membatasi seorang pria beristri 4 orang wanita dan melalui akad yang sah. Seorang wanita juga mendapatkan bagian dari harta warisan yang ditinggalkan oleh suami atau orang tuanya. Islam juga mengharamkan berbagai perbuatan tercela yang menjadi tradisi Arab seperti bertaruh, berjudi, minum khamr, dan perbuatan tercela lainnya. Beberapa perubahan sosial lainnya adalah semakin terangkatnya derajat manusia, terutama para budak belian. Perlahan namun pasti, Nabi saw. mencoba mengurangi praktik perdagangan budak dan memberikan hak-hak mereka seperti manusia lainnya. Salah satu caranya adalah mensyariatkan pembebasan budak sebagai hukuman atas perbuatan dosa-dosa tertentu dalam Islam. Hal ini dimaksudkan untuk mengurangi jumlah budak-budak yang diperjual belikan kala itu.⁵⁴

Nabi saw. juga berupaya mengurangi peperangan dan konflik yang berujung pada pertumpahan darah sebagaimana tradisi suku-suku Arab terdahulu. Alih-alih berperang, Nabi menekankan sifat saling memaafkan dan berlapang dada. Sikap tersebut amat tampak saat *Fath}u Makkah* (Pembebasan Makkah), dimana kaum Quraisy yang amat memusuhi Nabi saw. tidak mendapatkan hukuman, melainkan pengampunan atas semua kesalahan mereka.⁵⁵ Sejarah perang yang terjadi di zaman Nabi saw. tidak lain karena terlebih dahulu diserang sehingga menuntut untuk terjadinya peperangan. Bila memungkinkan, Nabi saw. lebih memilih cara-cara diplomasi dan perundingan dibandingkan mengobarkan peperangan. Islam tidak menolak semua tradisi Arab pra-Islam, namun mengakomodir berbagai sistem dan adat

⁵⁴ Karim, *Sejarah Pemikiran*, 73-74. Lihat: Supriyadi, *Sejarah Peradaban*, 64.

⁵⁵ Armstrong, *Islam: A*, 22-23.

istiadat yang dipandang baik dan tidak bertentangan dengan syariat Islam, seperti konsep pernikahan, sistem perdagangan, dan lain sebagainya.⁵⁶

Dari uraian historitas bangsa Arab di atas, penulis melihat ada cara pandang yang timpang tentang peranan dan kedudukan antara perempuan dan laki-laki. Perempuan cenderung diabaikan dan lebih direndahkan. Sementara, kaum laki-laki dipandang sebagai pelindung dan penjaga martabat kehormatan kabilah, suku, ataupun keluarga. Dengan kata lain, masyarakat Arab menganut sistem *patriarki* (lebih mengutamakan kaum laki-laki daripada perempuan). Bangsa Arab dengan tradisi membanggakan nasab kehormatan nenek moyang serta kecintaan pada kabilahnya seringkali menimbulkan percekocokan antar kabilah atau klan yang berujung pada peperangan bahkan dalam hal sepele sekalipun, seperti kalah dalam pacuan kuda, persengketaan hewan ternak, mata air, atau padang rumput. Hal ini tidak lepas dari dampak sistem kelas sosial yang begitu kental di antara kabilah atau suku. Peneliti dapat merasakan bagaimana keras dan ketatnya sistem kelas sosial dalam tradisi Arab kala itu. Hal ini tentunya, dapat memicu dampak pada keras dan ketatnya pemilihan calon pasangan bagi putra-putri mereka. Artinya, semakin kentara jelas bahwa eksistensi konsep kafaah pada dasarnya sudah ada sejak masa pra-Islam, akan tetapi lahirnya konsep ini baru terjadi di masa ulama mazhab dan semangatnya dapat dirasakan hingga sampai dewasa ini. Kafaah dipandang tidak lebih dari sekadar alat atau media untuk menjaga kehormatan dan kekuatan suku atau kelompok dalam masyarakat. Demikian sekelumit penjelasan tentang historitas geobudaya bangsa Arab, baik di masa pra-Islam ataupun di masa Islam yang ditandai dengan lahirnya Nabi

⁵⁶ Karim, *Sejarah Pemikiran*, 74-75. Lihat: Supriyadi, *Sejarah Peradaban*, 64.

Muhammad saw. Dari sini, penulis secara umum dapat mengetahui budaya dan tradisi bangsa Arab saat itu. Sehingga, penulis bisa melacak akar eksistensial konsep kafaah yang ada dalam fikih klasik dalam penelitian tesis ini.

Jika dahulu faktor kesetaraan hanya pada 4 aspek; harta, kecantikan/ketampanan, keturunan atau kebangsawanan, dan agama (moral-spiritual), kini bisa jadi lebih daripada itu. Di masa kontemporer saat ini ada aspek kafaah yang di masa lampau belum pernah ditemukan, seperti aspek pada hal pandangan hidup, budaya, pendidikan, dan usia. Quraish Shihab dalam salah satu karya tulisnya yang berjudul *Perempuan: dari cinta sampai seks* mengatakan: “Jika dahulu kala banyak masyarakat yang menekankan faktor kesetaraan pada hal keturunan atau kebangsawanan, kini lebih menekankan pada hal pandangan hidup, agama, budaya, pendidikan, dan usia”.⁵⁷

B. Konsep Kafaah Dalam Fikih Klasik

Sebagai seorang yang beragama dan beriman, sudah selayaknya ia berusaha mendasari segala perilaku dan perbuatannya dengan petunjuk yang telah diberikan oleh agama itu sendiri. Abd. al-Qadir al-Jilani menyatakan:

وكان يقول: إياكم أن تحبوا أحدا أو تكرهوه إلا بعد عرض أفعاله على الكتاب
والسنة، كيلا تحبوه بالهوى وتبغضوه بالهوى.⁵⁸

“Ya (Abd. al-Qadir al-Jilani) berkata: berhati-hatilah kalian saat mencintai atau membenci seseorang, kecuali setelah meneliti dan mencocokkan perbuatannya pada Al-Qur’an dan al-Sunnah. (Hal ini dimaksudkan) agar cinta dan benci kalian (tadi) tidak dilandasi/ditunggangi oleh hawa nafsu (belaka)”.

⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Perempuan: dari cinta sampai seks, dari nikah mut'ah sampai nikah sunnah, dari bias lama sampai bias baru* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 351.

⁵⁸ Abd al-Karim al-Barzanji, *al-Fayd}ur Rah}ma}ni}y*, (Surabaya: al Khidmah, 2011), 75.

Karena itu, penulis dalam sub kali ini akan mengurai definisi kafaah, baik secara etimologi maupun terminologinya, selanjutnya akan ditampilkan landasan teori kafaah, perbedaan pandangan fikih klasik tentang eksistensi kedudukan kafaah dan perbedaan aspek-aspek kafaah.

1. Definisi Kafaah

Kafaah secara etimologi diartikan dengan: setara, seimbang, serasi, serupa, sederajat, atau sebanding.⁵⁹ Allah swt berfirman dalam Al-Qur'an:

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ.

Terjemah bebasnya kurang lebih begini: “Dan tidak ada seorang pun yang setara dengan Dia”.⁶⁰ Maksudnya, tidak ada ciptaan di alam raya ini yang “sebanding” dengan Allah swt. Dalam sebuah hadis, Nabi saw. menyatakan:

المسلمون تتكافأ دماؤهم.

Darah orang-orang Islam itu setara. [HR. Abu Da>wud, al-Nasa>'i dan Ah}mad].⁶¹

Adapun secara istilah fuqaha, kafaah --oleh Wahbah al-Zuhayli>y-- diartikan sebagai kesamaan dua pasangan suami-istri dalam beberapa aspek tertentu yang dapat menghindari terjadinya aib atau noda. Ulama Ma>likiyyah mengatakan: aspek itu adalah agama dan kondisi selamat dari cacat yang mewajibkan (seseorang) memiliki

⁵⁹KBBI for android, Badan Pengembangan Bahasa dan Kebudayaan Republik Indonesia (2016-2020). Lihat: Ahmad Warson Munawir, *Kamus al Munawir* (Yogyakarta: Pustaka Progresif, tt), 1216. Lihat juga: Abu al-Fad}l Jama>l al-Di>n Muh. bin Mukrim al-Manz}u>r, *Lisan Arab* (Beirut: Dar Lisan al-Arab, t.t.), 269.

⁶⁰Q.S. al-Ikhla>s} [112]: 4. Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Terjemah dan Tajwid* (Bekasi: Cipta Bagus Segara, 2013), 604.

⁶¹Abu Da>wud Sulayma>n al-Sijista>ni>, *Sunan 'Abi> Da>wud*, vol. 3 (Bairut: Dar al-Kita>b al-'Arabi>, t.th), 34.

hak *khiyar* (pilihan). Menurut *Jumhur Fuqaha*: beberapa aspek itu bisa agama, nasab, kekayaan, profesi. Ulama Hanafiyah dan Hanabilah menambahkan satu aspek dari sisi harta.⁶² Abd. Rahman Ghazali menyatakan; kafaah dalam pernikahan menurut istilah hukum Islam adalah keseimbangan dan keserasian antara calon suami dan calon istri sehingga masing-masing calon tidak merasa berat untuk melangsungkan pernikahan.⁶³

Berdasar uraian definisi kafaah, dapat difahami bahwa tujuan konsep kafaah dalam pernikahan adalah terwujudnya persamaan dalam perkara yang bersifat sosial demi memenuhi keharmonisan, kebahagiaan dan kestabilan dalam hidup rumah tangga. Sehingga dengan perkawinan sesuai tradisi suatu daerah tidak membuat malu si perempuan atau walinya.⁶⁴

2. Landasan Teori Kafaah

Konsep kafaah sebagaimana yang telah penulis singgung pada bab pertama bahwa perdebatan dan perbedaan di antara ulama mazhab fikih adalah ditengarai oleh faktor tidak adanya satu dalil yang eksplisit maupun spesifik mengenai pembahasan kafaah, baik dalam Al-Qur'an dan Hadis.⁶⁵ Akan tetapi, jika ditelisik lebih mendalam makna kandungan beberapa ayat Al-Qur'an --secara substansi-- akan ditemukan konsep mengenai kafaah itu. Beberapa hadis Nabi saw. mengenai landasan kafaah yang antara satu dengan yang lain saling menguatkan dan mendukung kebanyakan lemah (*difa'if*) dari sisi mata rantai orang yang meriwayatkan hadis (*sanad*).

⁶² Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, Trj. *al-Fikih al-Islami wa Adillatuhu*, vol. 9 (Jakarta: Gema Insani, 2011), 213-214.

⁶³ Abd. Rahman Ghazali, *Fikih Munakahat Seri Buku Daras*, cet. 3 (Jakarta: Pustaka Kencana, 2003), 96.

⁶⁴ Al-Kattani, dkk, Trj. *al-Fikih al-Islami*, 214.

⁶⁵ Lihat Bab I, 8

Pada sub landasan teori ini, penulis akan menginventarisir ayat-ayat yang dijadikan landasan konsep kafaah oleh ulama mazhab fikih, supaya selanjutnya penulis dapat mudah mengkomparasikan hasil interpretasi ayat-ayat kafaah tersebut menurut Wahbah al-Zuhayli⁶⁶ dan M. Quraish Shihab. Secara teori, *Fuqaha*⁶⁷ mengungkap konsep kafaah dalam pernikahan berdasar dua sumber hukum yang mereka gunakan, pertama dalil *naqli* dan kedua dalil *'aqli*.

a. Dalil *naqli*⁶⁶ terdiri dari Al-Qur'an dan Hadis:

1) Al-Qur'an.

Landasan pertama QS. al-Nu>r [24]: 3. Allah swt. berfirman:

الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ
ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ.

“Pezina laki-laki tidak boleh menikah melainkan dengan pezina perempuan atau dengan perempuan musyrik. Dan pezina perempuan tidak boleh menikah melainkan dengan pezina laki-laki atau dengan laki-laki musyrik. Dan yang demikian itu diharamkan bagi orang Mukmin”.⁶⁷

Landasan kedua QS. al-Nu>r [24]: 26. Allah swt. berfirman:

الْحَيَّاتُ لِلْحَيَّاتِ وَالْحَيَّاتُونَ لِلْحَيَّاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ
أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ.

“Perempuan yang keji untuk laki-laki yang keji, dan laki-laki yang keji untuk perempuan yang keji pula. Sedangkan perempuan yang baik untuk laki-laki yang baik dan laki-laki yang baik untuk perempuan yang baik pula, Mereka (yang dituduh) itu bersih dari

⁶⁶Dalil yang bersumber dari Al-Qur'an dan al-Hadis. Keduanya bukan berasal dari manusia, tetapi wahyu dari Allah swt. Hassan Sadhili, *Ensiklopedi Indonesia* (Jakarta: Ichtiar Baru-Van Hoeve, t.t), 734.

⁶⁷Kementerian Agama, *Al-Qur'an Terjemah*, 350.

apa yang dituduhkan oleh mereka (yang menuduh itu). Bagi mereka ampunan dan rezki yang mulia (surga)".⁶⁸
Landasan ketiga QS. al-Sajadah [32]: 18. Allah swt. berfirman:

أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ.

“Maka apakah orang-orang beriman itu sama dengan orang-orang yang fasik? Mereka tidak sama”.⁶⁹

Landasan keempat QS. al-Baqarah [2]: 221. Allah swt. berfirman:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا مَؤْمِنَةٌ حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا
أَعْبَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ
وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ
وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ.

“Dan janganlah kamu nikahi perempuan musyrik sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya perempuan yang beriman lebih baik daripada perempuan musyrik meskipun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu nikahkan orang (laki-laki) musyrik (dengan perempuan yang beriman) sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya laki-laki yang beriman lebih baik daripada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah swt mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. (Allah swt) menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran”.⁷⁰

Landasan kelima QS. al-Ma>’idah [5]: 5. Allah swt. berfirman:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ
لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ
قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ
وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ.

“Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan

⁶⁸Ibid., 352.

⁶⁹Ibid., 416.

⁷⁰Ibid., 35.

mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi”.⁷¹

Landasan keenam QS. al-Nah}l [16]: 71. Allah swt. berfirman:

وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعِنْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ.

“Dan Allah swt melebihkan sebagian kamu atas sebagian yang lain dalam hal rezeki, tetapi orang yang dilebihkan (rezekinya itu) tidak mau memberikan rezekinya kepada para hamba sahaya yang mereka miliki, sehingga mereka sama-sama (merasakan) rezeki itu. Mengapa mereka mengingkari nikmat Allah swt?”.⁷²

Landasan ketujuh QS. al-Muja>dilah [58]: 11. Allah swt. berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَأْفْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ.

“Wahai orang-orang yang beriman! Apabila dikatakan kepadamu, “Berilah kelapangan di dalam majelis-majelis”, maka lapangkanlah, niscaya Allah swt. akan memberi kelapangan untukmu. Dan apabila dikatakan, “Berdirilah kamu”, maka berdirilah, niscaya Allah swt akan mengangkat (derajat) orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang

⁷¹Ibid., 107.

⁷²Ibid., 274.

diberi ilmu beberapa derajat. Dan Allah swt Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan”.⁷³

Demikianlah ayat-ayat Al-Qur'an yang dijadikan landasan hukum oleh fikih klasik. Setidaknya ada tujuh (7) ayat yang telah penulis inventaris sebagaimana tersebut di atas dan interpretasinya akan penulis bahas pada bab tiga.

Berikutnya adalah bagian kedua dari dalil *naqli*, yakni hadis Nabi saw. sebagai penjabar dan penguat ayat-ayat yang menjadi landasan kafaah. Sebenarnya hadis mengenai kafaah sangat banyak, tetapi dalam sub kali ini penulis cukupkan dengan tiga hadis saja untuk mewakili hadis-hadis yang lain.

2) Hadis.

Nabi saw. bersabda:

تُنكَحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا فَاظْفَرِ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ

يَدَاكَ.

“Perempuan dinikahi karena empat hal, karena harta, keturunan, kecantikan dan agamanya. Maka beruntunglah kamu (yang menjatuhkan pilihannya) terhadap perempuan yang memiliki agama. (Jika tidak demikian) semoga kamu (akan tertimpa kerugian). [HR. al-Bukha>ri].⁷⁴

إِذَا جَاءَكُمْ مِنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَحُلْفَهُ فَأَنْكِحُوهُ، إِلَّا تَمَعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ

وَفَسَادٌ كَبِيرٌ.

⁷³Ibid., 543.

⁷⁴Abu> ‘Abdillah Muh} ammad bin. Isma>‘i>l al-Bukha>ri, *al-Ja>mi‘ al-S{ah}i>h*, vol. 7, cet. 1 (Kairo: Dar al Sya’ab, 1987), 9.

“Jika datang kepada kalian orang yang kalian merasa rela terhadap agamanya dan akhlaknya, hendaknya kalian nikahkan dia, jika kalian tidak melakukannya, maka akan terjadi fitnah di atas bumi dan kerusakan yang besar” [HR. al-Tirmidhi].⁷⁵

تَخَيَّرُوا لِنُطْفِكُمْ، فَأَنْكِحُوا الْأَكْفَاءَ، وَأَنْكِحُوا إِلَيْهِمْ.

“Pilihlah (wanita yang baik sebagai wadah) untuk *nuthfah* (mani) kalian, menikahlah dengan perempuan yang *sekufu* (sepadan) dan nikahkanlah mereka (perempuan) dengan laki-laki yang *sekufupula*”. [HR. al-H{a>kim].⁷⁶

Hadis pertama secara substansi mengisyaratkan untuk lebih selektif dalam memilih calon jodoh dengan dinisbatkan pada tradisi atau kebiasaan watak manusia yang lebih condong pada tiga hal pertama, yakni harta, nasab (garis keturunan), dan kecantikan. Akan tetapi Nabi saw. menutup hadisnya dengan ungkapan *di>n* (agama dan moral-spiritual) sebagai objek utama dan bersamaan dengan bentuk kata '*amar* (perintah). Ini, mengindikasikan bahwa poin penting dalam hadis pertama adalah menitik beratkan pada kriteria agama saat menjatuhkan pilihan calon pasangan hidup. Karena itu, hadis [*Tunkah}ul mar'ah li arba'in*] dalam kitab *al-Ja>mi' al-S{ah}ih* disebabkan oleh al-Bukha>ri pada bab *akfa>' fi> al-di>n*, yang artinya bab kesetaraan calon pasangan dalam hal Agama.⁷⁷

Hadis kedua jika difahami maknanya, tidak ada perbedaan yang mencolok dengan hadis pertama. Artinya, sama-sama

⁷⁵Abu 'Isa al-Tirmidhi, Pentahkik: Ah}mad Muh}ammad Sya>kir, *Sunan al-Tirmidhi*, vol. 3 (Bairut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, tt.), 395.

⁷⁶Abu>'Abdillah al-H{aki>m, *al-Mustadrak 'ala al-S{ah}ihain*, cet. 1, vol. 2 (Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiah Bairut, 1990), 163.

⁷⁷Al-Bukha>ri, *al-Ja>mi' al-S{ah}ih*, 9.

menitikberatkan pada nilai agama dalam menentukan calon pasangan. Al-Tirmidhi>y menilai bahwa hadis ini termasuk (*h*)*asanun ghari>bun*). Menurut al-Ba>ni>y, hadis ini termasuk (*h*)*asan li ghairih*).⁷⁸Dalam kitab “al-Kafa>'ah fi> al-Nika>h” karya ‘Alwi>y b. H{a>mid b. Shiha>b al-Di>n, ia mengaskan, bahwa hadis ini bukanlah hadis yang diriwayatkan oleh dua guru --al-Bukha>ri>y dan Muslim-- dalam kitab sahihnya, sebagaimana yang disangka manusia pada umumnya.⁷⁹

Adapun pada hadis ketiga narasi yang dipakai adalah kata [*akfa>*'], yakni bentuk plural dari kata [*kuf'un*] yang berarti sebanding atau setara. Dengan demikian, hadis ini secara eksplisit menjelaskan konsep kafaah yang --sekali lagi-- lebih condong pada agama, sekalipun kata *al-di>n* tidak tertuang dalam matan hadis. Tetapi kandungan maknanya mengatakan demikian. Al-Dhahabi> dalam kitab *al-talkhi>s* mengatakan: al-H{a>rith yang menjadi salah satu sanad rawi hadis ini dinilai tertuduh pembohong dan ‘Ikrimah dinilai lemah.⁸⁰

Selanjutnya adalah pembahasan dalil ‘*aqli* yang menjadi landasan konsep kafaah yang kedua setelah dalil *naqli*.

⁷⁸Al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, 395.

⁷⁹ ‘Alwi>y b. H{a>mid b. Shiha>b al-Di>n, *al-Kafa>'ah fi> al-Nika>h* (Tari>m: Maktabah al-H}adi>thiyah, t.th), 37.

⁸⁰Al-H{aki>m, *al-Mustadrak*, 163.

- b. Dalil '*aqli*'⁸¹ atau dapat disebut dengan *al-ra'yu*, adalah dalil yang menggunakan nalar akal. Berikut ini adalah uraian dalil '*aqli*':

Menurut ulama fikih klasik, secara '*urf*' (adat kebiasaan) kemaslahatan antara suami-istri dapat terbentuk jika ada kesetaraan di antara keduanya, sebab perempuan bangsawan biasanya merasa enggan untuk hidup dengan rakyat jelata. Adat, tradisi, dan kekuasaan biasanya memiliki pengaruh yang lebih kuat dan besar terhadap istri. Seorang suami yang tidak setara dengan istri, ikatan janji suci pernikahan biasanya akan mudah lepas ditengah jalan.⁸²

Suami yang merupakan kepala rumah tangga tidak lagi mendapatkan penghargaan dan perhatian istri. Begitu juga wali perempuan, mereka merasa enggan untuk berbesanan dengan orang yang tidak setara dengan mereka dalam agama, kehormatan, maupun nasab, mereka merasa terhina dengan hal itu. Dengan demikian, ikatan besanan akan terlepas dan menjadi rapuh sehingga membuat tujuan sosial dan tujuan dari perkawinan tidak akan terwujud.⁸³

3. Eksistensi dan Kedudukan Kafaah

Sekali lagi penulis tegaskan, kafaah memang oleh Al-Qur'an ataupun Hadis belum dibicarakan secara jelas dan spesifik. Tetapi, eksistensi kafaah dalam sosial

⁸¹Dalil yang diperoleh dari bukti ilmu pengetahuan dan argumentasi *ulama*' (orang-orang yang memiliki kemampuan pengetahuan tentang hal tersebut) yang dihasilkan melalui ijtihadnya. Sadhili>y, *Ensiklopedi Indonesia*, 734.

⁸²Al-Zuhayli>y, *al-Fiqh al-Islami*, 217-218.

⁸³Ibid.

kemasyaraktan selalu menjadi pertimbangan orang tua hingga saat ini, terlebih mengenai aspek agama, pendidikan dan status sosial (keturunan). Perempuan yang berpendidikan tinggi misalkan, bisa jadi tidak atau gengsi taat terhadap suami yang strata pendidikannya sangat rendah.⁸⁴ Eksistensi kafaah diyakini sebagai faktor yang dapat menghindarkan munculnya aib dalam keluarga. Terbukti jika ada dalam satu komunitas tertentu, --entah itu dalam lingkup besar, seperti kabupaten, kecamatan, kelurahan, atau dalam lingkup kecil, seperti dusun, perkampungan, bahkan keluarga-- didapati anggota warganya yang melangsungkan pernikahan dengan calon pasangan yang tidak sekufu, maka ia akan jadi bahan cibiran masyarakat setempat.

Karena itu, ulama fikih klasik berbeda pandangan mengenai hukum kafaah dan pelaksanaannya. Ibn. H{azm pemuka mazhab *Z{a>hiriyyah* yang dikenal sebagai *mujtahid mut}lak* tidak mengakui adanya kafaah dalam perkawinan. Ia berpendapat, setiap muslim selama tidak melakukan dosa zina boleh menikah dengan perempuan muslimah siapapun orangnya, asal bukan perempuan pezina.⁸⁵ Perbedaan ulama tentang hukum kafaah dan pelaksanaannya, besar pengaruhnya pada kontradiksi mengenai kedudukan kafaah dalam pernikahan, ditinjau dari sisi keabsahan pernikahan. Ada dua pendapat ulama fikih dalam menanggapi kedudukan kafaah ini, apakah ia termasuk syarat sah pernikahan, syarat keberlangsungan menuju akad, atau boleh jadi kafaah dinilai sebagai keutamaan yang diasumsikan dapat membentuk keluarga *saki>nah, mawaddah wa rah}mah*, atau ia hanya dipandang sebagai hak pribadi masing-masing orang?.

⁸⁴Shihab, *Perempuan dari cinta*, 348.

⁸⁵Al-Hamdani, *Risalah al-Nikah*, (Pustaka Amani: Jakarta. 2002.), 16.

Pendapat Pertama, sebagian dari ahli fikih, seperti al-Thauri, Hasan al-Basri, al-Karkhi dari mazhab Hanafi menilai bahwa hukum asal kafaah bukan suatu syarat, baik syarat sah pernikahan ataupun syarat kelaziman. Artinya, pernikahan akan tetap sah dan lazim, tanpa memperdulikan apakah si suami setara dengan si istri ataupun tidak. Sehingga, pernikahan antara orang yang tidak sekufu akan tetap dianggap memiliki legalitas hukum.⁸⁶ Dengan demikian, kelompok ini memandang kafaah tidak amat penting.

Pijakan dalil mereka adalah:

- a. Merujuk pada ayat; “*Inna akramakum ‘inda Allahi ‘atqakum*”.⁸⁷ Ayat ini mengisyaratkan bahwa manusia, baik laki-laki ataupun perempuan adalah sama di sisi Allah swt., yang membedakan di antara mereka hanyalah nilai ketakwaan, kepatuhan dan kelapangan hati dalam menjalankan perintah-Nya serta menjauhi larangan-Nya.

Dalil ini dijawab, manusia memang sama dalam hak-hak dan kewajiban. Mereka tidak saling lebih utama kecuali dengan ketakwaan. Tetapi penilaian berdasar tradisi dan adat, manusia tentu akan terus mengalami (perubahan dan) perbedaan. Ada perbedaan dari sisi rizki, kekayaan dan juga pengetahuan.⁸⁸ Landasan teori yang dijadikan argumen adalah QS. al-Nahl [16]: 71⁸⁹ dan QS. al-Mujadilah [58]: 11.⁹⁰

⁸⁶Al-Zuhayli>y, *al-Fikih al-Islami*, 214.

⁸⁷Q.S. al-Hajj [49]: 13.

⁸⁸Al-Zuhayli>y, *al Fikih al Islami*, 214.

⁸⁹ “Dan Allah swt melebihkan sebagian kamu dari sebagian yang lain dalam hal rezeki”. Kementerian Agama, *Al-Qur’an*. 274.

⁹⁰“Niscaya Allah swt akan meninggikan orang-orang yang beriman di antara kamu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat”. Kementerian Agama, *Al-Qur’an*. 543.

- b. Merujuk beberapa hadis yang menjelaskan terjadinya peristiwa pernikahan antara perempuan merdeka dengan lelaki bekas budak, di antaranya; ketika sahabat Bila>l b. Rabah} meminang perempuan dari kaum Ans}a>r dan mereka menolaknya, maka Nabi saw. menyuruh Bila>l untuk menyampaikan kepada mereka bahwa Nabi saw. yang memerintahkan Bila>l agar mengawininya. Begitu juga, Nabi saw. memerintahkan perempuan Quraysh, yakni Fatimah bt. Qays agar menikahi 'Usa>mah putra Zayd (bekas budak Nabi) dengan ungkapan; “'inkah}i> 'Usa>mah”. Sa>lim bekas budak seorang perempuan dari kaum Ans}a>r dinikahkan oleh ayah angkatnya, --yakni 'Abu> H{udhaifah--, dengan keponakan perempuannya sendiri dari saudara laki-lakinya, yang bernama Hindun bt. al-Wali>d b. 'Utbah b. Rabi>'ah.⁹¹

Semua penjelasan hadis tersebut memberi petunjuk atas ketidakadaan konsep kesetaraan antara dua calon pasangan dalam hal sosial kemasyarakatan, seperti aspek keturunan, kekayaan, profesi, bekas budak dan seterusnya. Sebab seandainya kesetaraan merupakan perintah yang harus dilaksanakan, tentu Nabi saw. melarang Bila>l dan yang lain menikahi perempuan yang strata sosialnya lebih keren. Tapi nyatanya, Nabi saw. tidak melarangnya.

- c. Menurut kelompok ini, semua darah sama dalam perkara pidana. Orang bangsawan dihukum pidana mati akibat membunuh orang biasa, dan orang yang berilmu dihukum pidana mati akibat membunuh orang yang bodoh. Oleh sebab itu, ketidaksetaraan dalam pernikahan dianalogikan dengan

⁹¹Al-Zuhayli>y, *al-Fikih al-Isla>mi*, 215.

kasus pidana di atas. Jika kesetaraan tidak dijadikan patokan dalam tindakan pidana, apalagi dalam persoalan pernikahan.

Dalil ini dijawab, *qiya>s* (penganalogian) semacam ini adalah *qiya>s ma'a al-fari>q*, artinya analogi yang tidak dapat dibenarkan, sebab *'illat* (alasan) hukum yang diperbandingkan tidak sama. Kesetaraan dalam persoalan hukum pidana adalah untuk kemaslahatan manusia dan menjaga hak kehidupan, agar jangan sampai orang yang memiliki kehormatan atau memiliki nasab berani membunuh orang yang berada di bawahnya yang tidak setara dengannya. Sedangkan kesetaraan dalam pernikahan adalah untuk mewujudkan maslahat di antara suami-istri agar ikatan besanan tidak terlepas di tengah jalan. Maslahat ini hanya bisa terwujud dengan disyaratkannya kesetaraan.⁹²

Pendapat Kedua yaitu pendapat mayoritas *fuqaha>'* (ahli fikih), termasuk di antara mereka adalah empat mazhab, menurutnya, kafaah merupakan syarat lazimnya perkawinan, bukan syarat sahnya perkawinan.⁹³ Landasan hukum yang dijadikan argumentasi mereka adalah dalil *naqli* dan dalil *'aqli* yang telah penulis singgung dalam sub “Landasan Teori Kafaah”. Untuk lebih jelasnya dapat dirujuk kembali pada sub tersebut.

Syarat *luzu>m* adalah syarat yang menentukan kesinambungan dan kelanggengan akad, yang jika satu syarat tidak terpenuhi, maka akad tetap menjadi *ja>'iz* (boleh). Misalkan, seorang lelaki dan perempuan yang tidak setara menikah,

⁹²Ibid., 216.

⁹³Al-Zuhayli>y, *al-Fikih al-Islami*, 216.

maka akadnya tetap sah sekalipun kedua mempelai tidak sekufu, dengan syarat (wanita dan walinya) benar-benar *rid}a>* (rela/setuju), sebab kafaah --menurut *jumhu>r ulama>*'-- adalah hak yang diberikan kepada seorang wanita dan walinya⁹⁴. Dengan ungkapan lain, jika si wanita dan walinya telah menyetujui pihak lelaki sebagai calon suami, maka mereka diperbolehkan menggugurkan hak itu dengan tetap melangsungkan suatu pernikahan antara pasangan yang tidak setara/sederajat.⁹⁵ Sebab itu juga, orang yang terkena tuntutan kafaah adalah pihak lelaki, bukan pihak mempelai perempuan. Maksudnya, pihak lelakilah yang disyaratkan setara dengan pihak perempuan, minimal mendekati derajatnya. Bukan hukum sebaliknya (perempuan yang disyaratkan setara dengan pihak lelaki).⁹⁶

Berbeda cerita, seandainya kafaah merupakan syarat sah pernikahan, maka pernikahan yang dilaksanakan tanpa kafaah akan menjadi batal, sekalipun seorang wanita dan para walinya menyetujui pihak lelaki yang tidak sederajat itu sebagai calon suami.⁹⁷ Ini berarti, kafaah dipandang oleh mereka hanya merupakan *afd}aliyyah* (keutamaan). Perlu diingat, dalil hadis yang digunakan oleh *jumhu>r fuqaha>*' (kebanyakan ahli fikih) berkualitas lemah sanadnya, sekalipun secara matan hadis tidaklah bertentangan dengan sumber hukum utama, yakni Al-Qur'an dan hadis. Karena itu, di atas telah dijelaskan: mereka (*jumhu>r fuqaha>*') memasukkan kafaah

⁹⁴Kafaah merupakan hak perempuan sekaligus hak wali. Artinya, jika seorang wali menikahkan perempuan dengan lelaki yang tidak sekufu, maka si perempuan memiliki hak untuk menuntut pembatalan, begitu juga sebaliknya. Hal ini serupa dengan pilihan dalam transaksi akad jual-beli. Al-Zuhayli>y, *al-Fikih al-Islami*, 220.

⁹⁵Ibid., 54-55.

⁹⁶Ibid., 222.

⁹⁷Ibid., 218.

sebagai syarat *luzum* bukan syarat sah pernikahan. Wahbah al-Zuhayli^y mengatakan:

Menurut penulis, pendapat yang *ra>jih* (lebih unggul) adalah pendapat mazhab Imam Ma>lik mengenai persoalan ini (konsep kafaah), menurutnya, kesetaraan hanya pada masalah agama dan kondisi saja. Maksudnya, kondisi selamat dari aib yang membuat perempuan memiliki hak untuk memilih dalam perkawinan. Yang dimaksud kondisi adalah bukan kehormatan dan nasab, karena hal ini hanya disunahkan saja. Itu karena lemahnya hadis-hadis yang digunakan oleh mayoritas Ulama. Dalil terkuat yang dijadikan landasan oleh kelompok ini (mayoritas Ulama) adalah dalil *ma'qu>l* yang berasaskan kepada tradisi lokal. Seandainya tradisi yang beredar di antara manusia, sebagaimana yang ada di masa sekarang ini, yaitu tidak melihat kepada kesetaraan, dan prinsip kesamaan adalah menjadi prinsip yang asasi dalam berinteraksi. Dan seandainya hilang makna kecabilaan serta kecenderungan strata di antara manusia, maka sudah tidak ada lagi konteks untuk kafaah.⁹⁸

Senada dengan pendapat al-Zuhayli^y adalah pendapat yang disampaikan M. Quraish Shihab dalam bab 1 (pendahuluan). Menurutya, perkawinan yang didasari semata-mata karena cinta, hanya akan menyenangkan dalam jangka beberapa waktu saja. Sebab sering kali apa yang dinamai cinta bukanlah cinta sejati, melainkan nafsu terselubung yang segera memudar. Quraish Shihab melanjutkan bahwa perkawinan yang berdasar pada harta dapat menyengsarakan di sebagian waktu tertentu, karena tidak ada yang menjamin keberlangsungan harta itu (sampai kapan?). Sedangkan perkawinan yang berdasar kesamaan Agama dan pandangan hidup akan membahagiakan sepanjang masa, karena tuntunan Agama langgeng melampaui batas usia manusia, dan pandangan hidup akan menyertai manusia sepanjang hayatnya.⁹⁹

4. Aspek-Aspek Kafaah dalam Fikih Klasik

⁹⁸Mengenai keterangan landasan *'aqli* kelompok ini bisa dirujuk kembali pada bagian sub; “*Landasan Teori*”. Lihat juga: Al-Zuhayli^y, *al-Fikih al-Islami*, 218.

⁹⁹ Lihat: bab 1 (pendahuluan), 5.

fuqaha' selain berselisih pendapat dalam menentukan kedudukan kafaah, mereka juga berselisih pendapat dalam menentukan kriteria (aspek-aspek) kafaah. Hal ini, karena disamping faktor tidak ada dalil yang mengaturnya secara jelas juga dipengaruhi oleh sosio-kultural serta geografis seorang mujtahid bertempat tinggal dan cara yang mereka tempuh dalam memahami dalil Al-Qur'an ataupun hadis.¹⁰⁰

Menurut mazhab Maliki, aspek kafaah ada dua: *al-din* (agama; sama-sama Islamnya) dan kondisi selamat dari cacat yang dapat menjadikan penghalang untuk memilih/dipilih, seperti kondisi impotensi atau kemandulan, penyakit lepra dan gila.¹⁰¹ Aspek kafaah dalam pandangan mazhab Hanafi ada pada enam hal: Keislaman, dengan arti mempertimbangkan keislaman asal-usul nenek moyangnya. *Al-din* diterjemahkan dengan *al-diyannah*, yang berarti *al-taqwa* atau *al-s}alah*, dapat juga disebut akhlak terpuji. Merdeka dari perbudakan. *Al-nasab* yang berarti keturunan. Kekayaan, dengan arti kemampuan memberi mahar dan nafkah. Dan yang terakhir *al-h}irfah* (profesi).¹⁰² Menurut mazhab Syafi'i, pertimbangan aspek kafaah dalam pernikahan ada lima: *al-din* (agama) yang diartikan akhlak terpuji, nasab, merdeka, terbebas dari cacat dan yang terakhir profesi/pekerjaan. Sedangkan aspek kafaah menurut mazhab Hanbali juga ada lima: agama, merdeka, nasab, kekayaan dan profesi.¹⁰³

¹⁰⁰Ibrahim Hosen dan Nadirsyah Hosen, *Ngaji Fikih: "Pemahaman Tekstual dengan Aplikasi yang Kontekstual"* (Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2020), 153.

¹⁰¹Ali Muhtarom, --- Problematika Konsep Kafaah dalam Fikih: Kritik dan Reinterpretasi, *Jurnal Hukum Islam*, Vol. 16, No. 02 (Desember, 2018), 212. Lihat juga: Al-Zuhayli>y, *al-Fikih al-Islami*, 223.

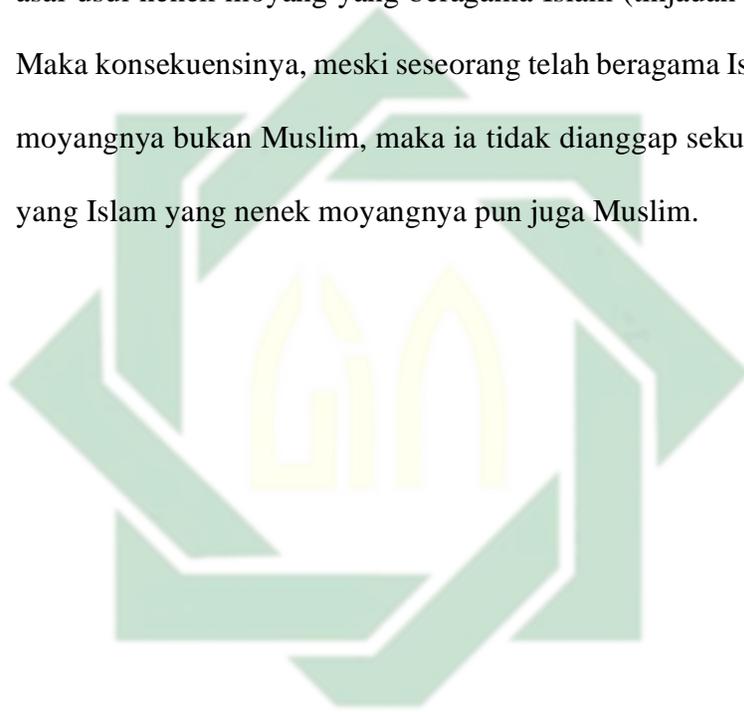
¹⁰²Muhammad Abu Zahrah, *al-Ah}wa>l al-Syakhs}iyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1957), 161. Lihat: al-Zuhayli>y, *al-Fikih*, 223.

¹⁰³Abdullah Zaki Alkaf, *Fikih Empat Mazhab* (Bandung: Hasyimi, 2012), 322. Lihat: al-Zuhayli>y, *al-Fikih*, 223.

Dari uraian di atas, dapat penulis simpulkan, bahwa dalam menentukan aspek kafaah terdapat kesamaan dan perbedaan pendapat dari masing-masing ulama mazhab sebagai berikut:

- a. Ulama Mazhab sepakat atas kriteria kafaah pada aspek agama. Konsensus ini didasarkan pada surat al-Sajadah [32]: 18, yang artinya: “Maka, apakah orang-orang beriman itu sama dengan orang-orang yang fasik?. Mereka tidaklah sama”. Dan surat al-Hajj [49]: 13 yang menerangkan mengenai kadar kemuliaan seseorang hanyalah ditinjau dari sisi ketakwaannya.
- b. Selain mazhab Maliki, mereka sepakat atas kriteria kafaah dalam aspek; 1) *al-hurriyyah* (kemerdekaan), maka konsekuensinya, budak atau bekas budak tak sebanding dengan orang merdeka. 2) *al-nasab* (keturunan), maka konsekuensinya, seorang yang berasal dari keturunan Arab, ia tak sebanding dengan yang bukan Arab, dan 3) *al-hjirfah* (profesi), maka konsekuensinya, seorang yang berprofesi sebagai buruh, maka tak sebanding dengan seorang guru.
- c. Mazhab Maliki dan Syafi'i sepakat mengenai kriteria *al-salamah min al-uyub* (terbebas dari aib yang dapat menimbulkan ketetapan hak untuk memilih antara membatalkan pernikahan atau tidak). Sebab itu, laki-laki yang cacat jasmaninya, seperti kondisi impotensi, kemandulan, penyakit lepra, gila atau selainnya, tak sebanding dengan perempuan yang sehat dan normal, begitupun sebaliknya.

- d. Mazhab Hanafi dan Hanbali ditinjau dari zahirnya riwayat sepakat mengenai kriteria *al-ma>l* (harta), maka konsekuensinya, si kaya tidak sebanding dengan si miskin.
- e. Mazhab Hanafi mempunyai pendapat tersendiri mengenai kriteria memiliki asal-usul nenek moyang yang beragama Islam (tinjauan secara keturunan). Maka konsekuensinya, meski seseorang telah beragama Islam, namun nenek moyangnya bukan Muslim, maka ia tidak dianggap sekufu dengan seorang yang Islam yang nenek moyangnya pun juga Muslim.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB III

BIOGRAFI WAHBAH AL-ZUHAYLI DAN M. QURAIISH SHIHAB

C. Biografi Singkat Wahbah al-Zuhayli

1. Riwayat Hidup dan Karir Intelektual

Wahbah b. Musajafa al-Zuhayli, ia yang biasa dikenal dengan Wahbah al-Zuhayli [1932-2015 M.] adalah ulama abad 20, ahli fikih dan berfaham *Ahl al-Sunnah wa al-Jam'ah* dari Syria. Penguasaan dalam berbagai disiplin ilmu tentu membuatnya amat masyhur di dunia akademisi. Ia dilahirkan pada tahun 1351 H. bertepatan dengan tanggal 6 Maret 1932 M di desa Dir'at, propinsi Damaskus Syria dari pasangan Musajafa al-Zuhayli dan Fatimah bt. Musajafa Sa'dah. Ayahnya seorang ulama yang hafal Al-Qur'an dan ahli ibadah. Dalam kesehariannya, beliau selalu memegang teguh Al-Qur'an dan sunnah Nabi, serta hidup sebagai seorang petani dan pedagang. Sedangkan ibunya seorang perempuan yang sangat wira'i dan berpegang teguh terhadap syariah Islamiyah. al-Zuhayli tutup usia pada Sabtu 8 Agustus 2015 M di usia 83 tahun.¹⁰⁴

Al-Zuhayli selain dikenal *faqih* (ahli fikih), ia juga dikenal sebagai *mufassir* (ulama ahli dibidang tafsir) di abad ini yang sejajar dengan para tokoh seperti Thahir Ibn. Asyur, Said Hawwa, Sayyid Qutub, Muhammad Abu Zahrah, Mahmud Syaltut, Abdul Ghani, untuk hanya menyebut beberapa tokoh saja. Di tahun 2014 ia pernah masuk sederetan daftar 500 tokoh Muslim yang berpengaruh

¹⁰⁴Muhammadun ----Pemikiran Hukum Islam Wahbah al-Zuhaili Dalam Pendekatan Sejarah, *Jurnal Misykah*, vol. 1, No.2 (Juli-Desember 2016), 171. Lihat juga: Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), 174. Lihat juga: Muhammad Khoirudin, *Kumpulan Biografi Ulama Kontemporer* (Bandung: Pustaka Ilmi, 2003), 102.

di dunia. Menurut kesaksian murid-muridnya, al-Zuhayli>y meluangkan waktu sekitar 15 jam per-hari untuk menulis dan membaca.¹⁰⁵

Karir pendidikan al-Zuhayli>y dimulai sejak tingkat ibtida'iyah di kampung halaman kelahirannya dan lulus pada tahun 1946. Kemudian berlanjut kesekolah menengah di Damaskus jurusan Syariah selama 6 tahun. Tepatnya tahun 1952 ia mendapat ijazah menengahnya yang akan ia jadikan modal awal masuk al-Azhar dengan mengambil fakultas Syariah dan Bahasa Arab serta dalam waktu bersamaan ia juga masuk Universitas 'Ain Syam dengan mengambil fakultas Syariah pula. Karena itu, ia mendapatkan tiga ijazah dari dua perguruan tinggi. Pertama, ijazah Bahasa Arab dari fakultas Syariah Universitas al-Azhar pada tahun 1956. Kedua, ijazah *Takhas}{s}u>s}* pendidikan dari fakultas Bahasa Arab Universitas al-Azhar pada tahun 1957. Ketiga, ijazah Bahasa Arab dari fakultas Syariah (hukum) Universitas 'Ain Syam pada tahun 1957.¹⁰⁶

Setelah mendapat tiga ijazah dari dua perguruan tinggi, ia kemudian meneruskan jenjang pendidikannya ke-tingkat pascasarjana di Universitas Kairo, yang ditempuh selama dua tahun dan memperoleh gelar Magister Syariah dengan tesis yang berjudul: “*al-Zara>'i fi al-Siya>sah al-Syar'iyah wa al-Fiqh al-Isla>mi*”. Selanjutnya, ia tidak merasa puas hanya di tingkat pasca, kemudian ia melanjutkan pendidikannya ke-program doktoral yang diselesaikannya pada tahun 1963 dengan judul disertasi “*Atha>r al-H{arb fi al-Fiqh al-Isla>mi: Dira>sah*

¹⁰⁵<http://repository.uin-suska.ac.id/20550/7/7.%20BAB%20II%20%281%29.pdf> . Diakses pada 06 November 2020.

¹⁰⁶Muhammadun ----Pemikiran Hukum Islam, 172. Lihat: Badi' al-Lahham, *Wahbah al-Zuhayli>y al-'Ali>m al-Faqi>h al-Mufassir fi> 'Ulama>' wa Mufakkiru>n Mu'assiru>n Lamhah min H{aya>tihim wa Ta'ri>f bi Mu'allafatihim*, vol. 12 (Damaskus: Dar al-Qalam, 2001), 12.

Muqarranah bayna al-Madhab al-Thamaniyah wa al-Qanun al-Duwali al-'am" (Pengaruh Perang dalam Fikih Islam: Kajian Perbandingan Antara Delapan Mazhab dan Undang-Undang Pemerintahan Internasional), di bawah bimbingan Muhammad Salam Madhkur pada tahun 1963 dengan peringkat terbaik, predikat *summa cum laude* (*Martabah al-Sharaf al-'Ula*).¹⁰⁷ Sungguh catatan prestasi yang sangat luar biasa cemerlang dan (kalau meminjam bahasa anak sekarang) keren abis. Satu catatan penting untuk diingat bagi akademisi, ia senantiasa menduduki ranking teratas disemua jenjang pendidikannya. Semua ini, menunjukkan ketekunannya dalam proses belajar. Menurut al-Zuhayli, rahasia kesuksesannya dalam belajar adalah terletak pada kesungguhannya menekuni pelajaran dan menjauhkan diri dari segala hal yang mengganggu proses belajar. Semboyan atau prinsip dalam hidupnya adalah, "*Inna sirran al-najih fi al-hayah, ihसान al-silah billahi 'azza wa jalla*", (Rahasia kesuksesan dalam kehidupan adalah memperbaiki hubungan dengan Allah swt.).¹⁰⁸

2. Pengabdian di Dunia Intelektual

Al-Zuhayli dalam pengabdianya dibidang pengetahuan benar-benar sangat tinggi. Hal ini, bisa didapati dari serangkaian undangan seminar internasional yang sering ia hadiri dan dalam berbagai forum ilmiah di negara-negara Arab termasuk di Malaysia dan Indonesia, khususnya Nahdlatul Ulama. Ia juga menjadi anggota tim redaksi berbagai jurnal dan majalah, staf ahli di berbagai

¹⁰⁷Muhammadun ----Pemikiran Hukum Islam, 172.Badi' al-Lahham, *Wahbah al-Zuhayli*, 14-16.

¹⁰⁸Ibid. Lihat juga: Nu Online--- Sumber: <https://www.nu.or.id/post/read/61511/warisan-syekh-wahbah-zuhaili> . Diakses Rabu, 09 Desember 2020.

lembaga riset fiqih dan peradaban Islam di Syria, Yordania, Arab Saudi, Sudan, India dan Amerika.¹⁰⁹

Hari-hari al-Zuhayli>y banyak disibukkan dengan kegiatan mengajar, menulis, memberikan fatwa, memberikan seminar, serta dialog-dialog di dalam ataupun di luar Syria. Al-Zuhayli>y banyak dikenal sebagai ulama yang memiliki pemahaman luas dalam bidang fikih dan usul fikih. Al-Zuhayli>y juga mengajarkan dua bidang tersebut sebagai mata kuliah di fakultas hukum dan Pasca Sarjana Universitas Damaskus.¹¹⁰

Setelah memperoleh ijazah Doktor, al-Zuhayli>y menjadi staf pengajar pada Fakultas Syariah, Universitas Damaskus pada tahun 1963 M, kemudian menjadi asisten dosen pada tahun 1969 M dan menjadi profesor pada tahun 1975 M. Sebagai guru besar, ia sering menjadi dosen tamu pada sejumlah Universitas di negara-negara Arab, seperti pada Fakultas Syariah dan Hukum serta Fakultas Adab Pascasarjana Universitas Benghazi di Libya, dan Universitas Khurtum, Universitas Ummu Darman, Universitas Afrika yang ketiganya berada di Sudan. Beliau juga pernah mengajar di Universitas Emirat Arab.¹¹¹

Al-Zuhayli>y tidak saja memiliki peranan di bidang akademik, melainkan juga memiliki peran penting di masyarakat secara langsung baik di dalam ataupun di luar tanah airnya. Di antaranya, beliau pernah menjadi anggota *Majma' Mala>ki* untuk membahas kebudayaan Islam di Yordan. Selain itu beliau pernah menjabat sebagai kepala Lembaga Pemeriksa Hukum pada *Syarikat Mudja>rabah wa*

¹⁰⁹Ibid.

¹¹⁰Al-Lahham, *Wahbah al-Zuhayli>y*, 14-16.

¹¹¹Ibid.

Muqasah al-Islamiyyah di Bahrain dan sebagai anggota majlis fatwa tertinggi di Syria.¹¹²

3. Geneologi Keilmuan

Seorang tokoh ilmuan besar ia bisa berhasil tentu tidak dengan usahanya saja, tetapi di belakangnya ada sosok tokoh yang besar pula sebagai inspirator yang mendorongnya untuk mencapai cita-cita yang luhur. Orang pertama yang membentuk karakter Wahbah al-Zuhaili pastinya adalah kedua orang tuanya. Ayahnya selain hafal al-Qur'an, juga seorang yang ahli ibadah. Sementara sang Ibu sosok perempuan salihah, wira'i serta taat pada ajaran agama.¹¹³

Kedua adalah guru-guru yang telah membimbingnya baik yang ada di Syria ataupun yang berada di luar Syria. Guru-guru di Damaskus antara lain dalam bidang hadis dan *'ulum al-hadith*, yaitu Syaikh Mahmud Yasin, Syaikh 'Abd al-Razzaq al-Humshi dan Syaikh Haqim al-Khatib guru di bidang fikih dan fikih Syafi'i, Syaikh Lutfi al-Fayumi di bidang *ushul fiqh, mustalah al-hadith* dan ilmu nahwu, Syaikh Hasan al-Syatthy guru dalam ilmu *fara'id*, hukum keluarga dan hukum wakaf, Syaikh Sa'ad al-Farfi dalam ilmu Bahasa Arab seperti *balagh* dan sastra, Syaikh Mahmud al-Rankasi Ba'yun dalam ilmu akidah dan ilmu kalam. Ilmu Tafsir dipelajarinya dari Syaikh Hasan Habnakah dan Sa'ad Habnakah al-Midani. Ada juga Doktor Nazham Mahmud Nasimi pada bidang syariah serta guru-guru lainnya di bidang akhlak, tajwid, *tilawah*, *khitabah*, hukum dan lain sebagainya.¹¹⁴

¹¹²Muhammadun ----Pemikiran Hukum Islam, 173.

¹¹³Ibid., 171.

¹¹⁴Ibid., 174.

Adapun di luar Damaskus, antara lain di Kairo-Mesir al-Zuhaili banyak mendapatkan ilmu dari Syaikh Muhammad Abu Zahrah, Syaikh Mahmud Shaltut, Dr. Abd al-Rahman Taj, Syaikh Isa Manu dan Syaikh ‘Ali Muhammad al-Khafif pada studi fiqh di Fakultas Syariah Universitas al-Azhar. Syaikh Ja’d al-Rab Ramadani, Syaikh Mahmud ‘Abd al-Dayim, Syaikh Mus’afa Muja’hid dalam ilmu fikih Syafi’i. Syaikh Mus’afa ‘Abd al-Khaliq, Syaikh ‘Abd al-Ghani ‘Abd al-Khaliq, Syaikh ‘Uthman al-Murazifi, Syaikh Hasan Wahdan, Syaikh al-Zawahiri dalam bidang usul fikih. Dr. Sulaiman al-Tamawi, Dr. ‘Ali Yunus, Syaikh Zakiy al-Din Shu’man serta guru lain di Universitas al-Azhar, Universitas Kairo serta Universitas ‘Ain Syam.¹¹⁵

4. Karya Intelektual

Produktifitas tulis-menulis al-Zuhayli dapat dibuktikan dengan banyaknya karya buku-bukunya. Mulai dari diktat perkuliahan, artikel sebuah majalah dan koran, makalah ilmiah, sampai kitab-kitab besar yang terdiri atas enam belas jilid, seperti kitab *Tafsir al-Wasi*. Sebab itu, al-Zuhayli layak disebut ahli dibidang tafsir. Ia juga bisa dikatakan multitalen dan sangat disiplin dalam menghasilkan sebuah karya tulis. Hal ini ditunjukkannya lewat beberapa tulisannya baik itu tentang aqidah, sejarah, pembaharuan pemikiran Islam, ekonomi, lingkungan hidup, dan bidang lainnya.¹¹⁶

Ibarat al-Suyuti kedua pada zaman ini, itulah sanjungan yang diberikan al-Lahham terhadap al-Zuhayli, karena dari banyaknya ia menulis buku, kertas

¹¹⁵Ibid., 175.

¹¹⁶Ibid., 176.

kerja dan artikel dalam pelbagai ilmu Islam. Buku-bukunya melebihi 200 buah buku dan jika digabungkan dengan tulisan-tulisan kecil melebihi 500 judul. Satu usaha yang jarang dapat dilakukan oleh ulama saat ini. Di antara buku-bukunya adalah:

- a. *Al-Tafsi>r al-Muni>r fi al-‘Aqi>dah wa al-Syari>‘ah wa al-Manhaj.*
- b. *Al-Tarti>l at-Tafsi>r al-Waji>z ‘ala Hamsy Al-Qur’an al-‘Az}i>m wa Ma‘ahu.*
- c. *Al-Syar‘iyyah al-QirA>‘ah al-Mutawa>tirah wa Atha>ruha fi al-Rasm al-Qur’a>ni wa al-Ahka>m.*
- d. *Al-‘Ija>z al-‘Ilmi fi al-Qur’a>n al-Kari>m.*
- e. *Atha>r al-Harb fi al-Fiqh al-Isla>mi.*
- f. *Asba>b al-Ikhtila>f wa Jiha>t al-Naz}r al-Fiqhiyyah.*
- g. *Us}u>l al-Fiqh al-Isla>mi.*
- h. *Al-Fiqh al-Isla>mi wa Adilatuhu.*
- i. *Al-Waji>z fi Us}u>l al-Fiqh.*
- j. *Al-Buyu>‘ wa Atha>ruha al-Ijtima>‘iyyah al-Mu‘a>shirah.*
- k. *Al-Muslimi>n al-Sunnah al-Nabawiyyah al-Shari>fah, H{aqi>qatuha wa Maka>natuha ‘inda Fiqh al-Sunnah al-Nabawiyyah.*
- l. *Ahka>m al-Mawa>d al-Najsah wa al-Muhramah fi al-Gaza>‘ wa al-Dawa>‘.*
- m. *Al-I<ma>n bi al-Qad}a>‘ wa al-Qadr.*

- n. *Us}u>l Muqa>ranah Adyan al-Bad'i al-Munkarah.*
- o. *Al-Khas}a>is al-Kubra> li Huqu>q al-Insa>n fi al-Isla>m wa Da'aim al-Dimuqrathiyah al-Isla>miyyah.*
- p. *Al-Da'wah al-Isla>miyyah wa Ghairu al-Muslimi>n, al-Manhaj wa al-Wasi>lah wa al-Hadfu.*
- q. *Al-Ushrah al-Muslimah fi al-'Alam al-Ma'ashir.*

Kiranya dengan menyebutkan beberapa karya tulisnya, mewakili karya-karyanya yang lain. Adapun karya intelektual selain kitab dan buku-buku adalah berupa jurnal ilmiah dan majalah-majalah yang diterbitkan di berbagai negara.¹¹⁷

5. **Al-Tafsi>r al-Muni>r fi> al-'Aqi>dah wa al-Syari>'ah wa al-Manha>j**

Tafsir *al-Muni>r* merupakan sekian di antara kitab karya Wahbah al-Zuhayli>y yang dalam tesis ini akan penulis jadikan bahan referensi primer. Menurututnya, tafsir ini adalah satu model tafsir Al-Qur'an yang didasarkan pada Al-Qur'an itu sendiri dan hadis-hadis sahih.¹¹⁸ Ia dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an menggunakan beberapa metode yang ditempuh. Berikut adalah beberapa metode yang ia tempuh:

- a. Bila dilihat dari sisi sumbernya, tafsir ini menggunakan dua sumber metode tafsir: *bi al-ma'thu>r* (wahyu) dan *bi al-ra'yi* (akal-logika). Penggabungan dua sumber ini yang oleh Prof. Dr. M. Ridlwan Nasir, MA, disebut dengan sumber *bi al-iqtira>ny*. Sebagai contoh model tafsir *bi al-ma'thu>r* (wahyu), al-Zuhayli>y dalam menafsirkan surah al-Nu>r [24]: 3, ia menyampaikan beberapa riwayat hadis

¹¹⁷Ibid., 179.

¹¹⁸Abdul Hayyie al-Kattani dkk, terj. *al-Tafsi>r al-Muni>r fi al-'Aqi>dah wa al-Shari>'ah wa al-Manhaj*, vol. 1, (Jakarta: Gema Insani, 2013), xi

mengenai sebab turunnya ayat dan mengaitkan ayat 32 surah al-Nu>r sebagai argumen pembatalan hukum pada surah al-Nu>r [24]:

3. Mengenai sebab latar belakang turunnya ayat ini, al-Zuhayli>y menampilkan beberapa riwayat. Di antaranya riwayat al-Nasa>'i>y dari 'Abdullah b. 'Amr, ia berkata: "Seorang perempuan bernama Ummu Mahzu>l (atau dalam redaksi yang lain Ummu Mahdu>n). Ia adalah seorang perempuan pezina. Maka ada seorang laki-laki dari sahabat Rasulullah saw. ingin menikahnya. Kemudian turunlah ayat ini (surah al-Nu>r: 3)".¹¹⁹ Adapun hukum haram yang disebutkan dalam ayat ini (*wa h}urrima dha>lika 'ala al-mu'mimi>n*) dikhususkan untuk sebab yang melatar belakanginya turunnya ayat tersebut atau telah *dinasakh* oleh surah al-Nu>r [24]: 32, yang menyatakan: "...Dan nikahkanlah orang-orang yang sendirian di antara kalian". Karena masuk dalam cakupan ayat ini adalah perempuan-perempuan yang berbuat zina.¹²⁰ Sedangkan contoh model tafsir *bi al-ra'yi* (akal-logika) dapat dilihat dari ijtihadnya memahami surah al-Nu>r [24]: 3 dalam pengertian kelaziman atau keumuman yang terjadi di masyarakat. Menurutnya: kelaziman lelaki pezina yang merupakan orang fasik adalah tertarik menikah dengan perempuan yang memiliki perilaku seperti dirinya, yaitu perempuan pezina dan fasik. Begitu pula halnya dengan perempuan

¹¹⁹ Abdul Hayyie al-Kattani dkk, terj. *al-Tafsi>r al-Muni>r fi al-'Aqi>dah wa al-Shari>'ah wa al-Manhaj*, vol. 9 (Jakarta: Gema Insani, 2013), 406.

¹²⁰ *Ibid.*, 413.

pezina, biasanya ia tidak disukai melainkan oleh laki-laki pezina seperti halnya atau laki-laki musyrik yang biasanya tidak menjaga kesucian dirinya. Bahkan, barangkali dalam masalah ini perempuan lebih sensitif dan protektif daripada laki-laki, dan terkadang juga sebaliknya.¹²¹

- b. Bila dilihat dari segi cara penjelasan, tafsir ini tergolong tafsir *muqarrin*. Ini, dapat dilihat bagaimana al-Zuhayli>y membandingkan beberapa riwayat hadis maupun pendapat para ulama. Misalkan di sub (a) telah penulis singgung salah satu riwayat sebab turunnya surah al-Nu>r [24]: 3. Salah satu yang lainnya adalah riwayat 'Abu> Da>wud, al-Tirmidhi>y, al-Nasa>'i>y dan al-H{a>kim dari 'Amr b. Shu'ayb dari ayahnya dari kakeknya, ia berkata: "seorang laki-laki bernama Marthad. Ia adalah orang yang membawa para tawanan dari Makkah menuju ke Madinah. Di Makkah ada seorang pelacur bernama 'Ana>q. Ia adalah sahabat Marthad. Kemudian Marthad meminta izin kepada Rasulullah saw. untuk menikahi 'Ana>q tersebut. Namun Rasulullah saw. belum memberikan jawaban apapun kepadanya, hingga turunlah ayat 3 surah al-Nu>r. Contoh yang lain adalah ia menampilkan pendapat beberapa ulama tafsir yang mengatakan, ayat ini juga dilatarbelakangi kasus beberapa orang miskin dari kalangan Muhajirin yang meminta izin kepada Rasulullah saw. untuk menikahi para

¹²¹ Ibid., 412.

perempuan pelacur dari kaum *Ahl al-Kita>b* (orang-orang yang percaya terhadap agama samawi, seperti orang Yahudi atau Nasrani) dan para budak perempuan yang ada di Madinah. Lalu Allah swt. menurunkan ayat ini.¹²²

- c. Tafsir *al-Muni>r* mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an secara komprehensif, lengkap, dan mencakup berbagai aspek yang dibutuhkan oleh pembaca, karena itu tafsir ini jika dilihat dari sisi urutannya termasuk menggunakan metode *tah}li>li* (analitik). Sebagai contoh, al-Zuhayli>y menafsirkan Al-Qur'an sesuai urutan mushaf, mulai surah al-Fa>tih}ah hingga pada surah al-Na>s. Tafsir ini juga berusaha menerapkan metode semi *mawd}u'i* (tematik) dengan menafsirkan ayat-ayat yang berbeda namun masih memiliki satu tema, seperti jihad, had, warisan, hukum pernikahan, riba dan khamr. Termasuk surah al-Nu>r [24]: 3 yang penulis teliti adalah kategori semi tematik yang menjelaskan mengenai hukum pernikahan antara lelaki fasik dengan perempuan salehah atau sebaliknya, perempuan fasik dengan lelaki saleh.
- d. Mengenai penjelasan dan penetapan sebuah hukum disimpulkan dari ayat-ayat Al-Qur'an dengan makna yang lebih luas, dengan menampilkan sebab-sebab turunnya ayat (*sabab al-nuzu>l*), retorika (*bala>gha*), sintaksis (*l'ra>b*), serta aspek kebahasaan (*nah}wu/s}araf*). Bahkan, yang menarik dari cara al-Zuhayli>y

¹²² Ibid.

menafsir Al-Qur'an adalah menyampaikan keutamaan surah dan relevansi surah dengan surah sebelumnya. Dengan demikian, tafsir *al-Muni>r* dilihat dari sisi keluasannya tergolong *tafsi>ly*. Sebagai contoh, di atas telah peneliti sampaikan bagaimana al-Zuhayli>y dalam menafsirkan surah al-Nu>r [24]: 3 selain menampilkan sebab turunnya ayat, ia juga menampilkan surah al-Nu>r [24]: 32 sebagai argumen pembatalan hukum pada surah al-Nu>r [24]: 3. Selanjutnya, tentang keutamaan surah al-Nu>r [24] ia mengatakan: Surah ini mengandung kenyamanan serta perasaan tenang dan tenteram. Sebab seorang Mukmin (secara fitrahnya) akan merasa nyaman dengan kondisi kesucian diri, (keindahan diri, kebaikan diri) dan merasa muak, menjijikkan terhadap kekejian, kecabulan, kenistaan, buruk sangka, dan tuduhan yang tidak benar adanya.¹²³

- e. Selain itu, bila dilihat dari sisi corak penafsirannya, ia menggabungkan antara corak kesastraan (*'adabi>*), sosial kemasyarakatan (*ijtima>'i*), dan penjelasan hukum fikih (corak *fiqh*).¹²⁴ Misal corak *'adabi>*, dapat disimak keterangannya pada ayat 1 surah al-Nu>r [24], berikut ini: "Kata (*Su>ratun*) di sini disebutkan dalam bentuk isim nakirah dengan maksud memberikan pengertian *al-tafkhi>m* (pengagungan, penegasan bahwa surah ini adalah surah yang krusial). Ini adalah sebuah surah yang agung

¹²³ Ibid., 400-406.

¹²⁴ Muhammadun ----Pemikiran Hukum Islam, 179. Lihat juga; Refleksi Anak Muda Pesantren Lirboyo, *Al-Qur'an Kita, Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir, Kalamullah* (tt. tp), 227-228.

signifikansinya dan memiliki posisi sangat penting yang diturunkan oleh Allah swt. tanpa harus menafikan perhatian kepada surah-surah yang lain.¹²⁵ Contoh corak *ijtima'i* ialah ijtihad al-Zuhayli>y dalam memahami surah al-Nu>r [24]: 3 dalam pengertian kelaziman atau keumuman yang terjadi di masyarakat, bahwa lelaki pezina yang merupakan orang fasik secara adat tertarik menikah dengan perempuan yang sama-sama memiliki perilaku seperti dirinya, yaitu perempuan pezina dan fasik. Sedangkan contoh corak fikih dalam surah al-Nu>r [24]: 3 telah peneliti singgung di atas. Sebagai tambahan informasi, al-Zuhayli>y memberikan sub tersendiri mengenai hukum fikih dengan judul “*fiqh al-h}aya>h aw al-ah}ka>m*”. Karena itu, penjelasan yang ia sampaikan mengenai hukum dalam surah al-Nu>r [24]: 3 lebih detail.¹²⁶

D. Biografi Singkat M. Quraish Shihab

1. Riwayat Hidup dan Karir Intelektual

Muhammad Quraish Shihab adalah cendekiawan muslim terkemuka di Indonesia. Ia lahir di Rappang, Sulawesi Selatan pada tanggal 16 Februari 1944 dari keluarga keturunan Arab yang terpelajar. Ayahnya, Abdurrahman Shihab (1905-1986) merupakan seorang ulama dan Guru Besar dalam bidang tafsir, yang pernah menjadi Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Alauddin (kini Universitas Islam Negeri Alauddin) Makassar. Ditengah kesibukannya, Abdurrahman Shihab

¹²⁵ Al-Kattani dkk, terj. *al-Tafsi>r al-Muni>r*, vol. 9, 402.

¹²⁶ *Ibid.*, 414.

selalu menyempatkan diri serta meluangkan waktu pagi atau petang untuk membaca Al-Qur'an dan kitab Tafsir.¹²⁷

Sebagai putra dari seorang Guru Besar, Quraish Shihab mendapatkan motivasi dan benih kecintaan terhadap bidang studi tafsir dari ayahnya yang sering mengajak anak-anaknya untuk duduk bersama. Kemudian sang ayah menyampaikan berbagai nasihat dari ayat-ayat Al-Qur'an. Quraish Shihab menjalani pergumulan serta kecintaan terhadap Al-Qur'an sejak umur 6-7 tahun, seperti saat ia harus mengikuti pengajian Al-Qur'an yang diadakan oleh ayahnya sendiri. Selain itu ayahnya juga menguraikan secara sepintas kisah-kisah dalam Al-Qur'an saat menyuruhnya membaca Al-Qur'an, dari sinilah benih-benih kecintaannya terhadap Al-Qur'an mulai tumbuh.

Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya di Ujung Pandang, Quraish Shihab di kirim ke kota Malang untuk "nyantri" di Pondok Pesantren Darul Hadis al-Fiqhiyah pada tahun 1956. Dua tahun setelahnya, karena kemahirannya dalam berbahasa Arab, ia beserta adiknya Alwi Shihab dikirim ayahnya ke Cairo untuk melanjutkan pendidikannya di al-Azhar, pada tahun 1958 melalui beasiswa dari Provinsi Sulawesi, --alhamdulillah, dengan izin Allah swt.-- ia diterima di kelas dua I'dadiyah al-Azhar (setingkat SMP/Tsanawiyah) hingga menyelesaikan Aliyahnya di tempat yang sama. Setelah itu, ia melanjutkan studinya ke Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar, Jurusan Tafsir dan Hadis. Pada tahun 1967, ia meraih gelar Lc. Dua tahun kemudian, tepatnya tahun 1969 Quraish Shihab berhasil meraih gelar

¹²⁷Mahfudz Masduki, *Tafsir Al-Misbah M. Quraish Shihab: Kajian Atas Amsal Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 9.

MA pada jurusan yang sama dengan tesis berjudul “*al-I’jaz al-Tasyri’i fi al-Qur’a>n al-Kari>m*” (kemukjizatan Al-Qur’an al-Karim dari Segi Hukum).¹²⁸ Karena itu, ia layak menyandang gelar ahli tafsir, pendidik, cendikiawan Muslim dalam bidang Ilmu Al-Qur’an. Singkat cerita, setelah berhasil meraih gelar MA, ia memutuskan kembali ke kampung halamannya di Ujung Pandang pada tahun 1969.

Pada tahun 1980, Quraish Shihab kembali lagi ke Kairo untuk melanjutkan pendidikan di almamaternya yang lama, Universitas al-Azhar. Disana ia mengambil spesialisasi studi tafsir Al-Quran. Ia hanya memerlukan waktu dua tahun untuk meraih gelar doktor dalam bidang ini. Dengan disertasi yang berjudul “*Nazm al-Durar li al-Biq’a’iy, Tahqiq wa Dirasah* (Suatu Kajian dan Analisa terhadap Keotentikan Kitab *Nazm al-Durar* karya al-Biq’a’i)”. Ia berhasil meraih gelar doktoral dengan predikat penghargaan terbaik, atau bisa disebut: *summa cum laude (mumtaz ma’a martabah al-syaraf al-’ula)*.¹²⁹

2. Pengabdian di Dunia Intelektual

M. Quraish Shihab saat memutuskan kembali ke kampung halamannya pada tahun 1969, ia dipercaya untuk menjabat sebagai Wakil Rektor pada bidang Akademis dan Kemahasiswaan IAIN Alauddin. Di dalam kampus ia diserahi jabatan sebagai Koordinator Perguruan Tinggi Swasta (Wilayah VII Indonesia Bagian Timur), sedangkan di luar kampus ia diberi tugas sebagai Pembantu Pemimpin Kepolisian Indonesia Timur dalam bidang pembinaan mental. Selama di Ujung Pandang, berbagai penelitian yang sempat ia lakukan, antara lain: penelitian

¹²⁸Zahrotun Nafisah ---Komparasi Konsep Kafaah Perspektif M. Quraish Shihab dan Fikih Empat Mazhab, *Jurnal-Studi Hukum Islam*, Vol. 05. No.02 (Juli 2018), 130.

¹²⁹Masduki, *Tafsir al-Mishbah*, 12.

dengan tema “Penerapan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia Timur” 1975 dan “Masalah Wakaf Sulawesi Selatan” 1978.¹³⁰

Sekembalinya dari pengembaraan intelektual di Kairo pada tahun 1983, Quraish Shihab ditugaskan sebagai dosen pada Fakultas Ushuluddin dan Program Pascasarjana IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta. Di sana ia aktif mengajar bidang tafsir dan Ilmu-ilmu Al-Qur’an sampai pada tahun 1998. Masyarakat Jakarta menyambut hangat dan baik kehadiran Quraish Shihab untuk membawa angin segar perubahan. Hal ini ditandai dengan adanya beragam aktifitas beliau yang ada di tengah-tengah masyarakat kala itu. Sehingga beliau pernah diberikan beberapa jabatan penting dan strategis, di antaranya ialah Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) pusat sejak tahun 1984, anggota Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur’an Departemen Agama sejak tahun 1989, dan anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional di tahun 1989.¹³¹

Ia juga aktif di beberapa organisasi lainnya seperti asisten Ketua Umum Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI), Perhimpunan Ilmu-ilmu Syariah dan Pengurus Konsorium Ilmu-ilmu Agama Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Nasional. Aktifitas lain yang pernah digelutinya adalah sebagai Dewan Redaksi Studia Islamika: *Indonesian Journal for Islamic Studies*, *Ulu>m al-Qur’a>n*. Kemudian Dewan Redaksi Mimbar Ulama, dan Refleksi Jurnal Kajian Agama dan Filsafat. Semua penerbitan ini berada di Jakarta.¹³²

¹³⁰Ibid., 11.

¹³¹M. Quraish Shihab, *Tafsir al Misbah: Pesan, kesan dan keserasian al-Quran* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), ii.

¹³² Abuddin Nata, *Tokoh-Tokoh Pembaharuan Islam Di Indonesia* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005), 364.

Di samping kesibukannya sebagai tenaga pendidik, pada tahun 1992 ia juga mendapat kepercayaan menduduki jabatan sebagai rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, selama dua periode, mulai tahun 1992-1996 dan 1997-1998, setelah sebelumnya menjabat sebagai Pembantu Rektor Bidang akademik. Setelah itu, pada tahun 1998, Quraish Shihab juga diangkat oleh Presiden Soeharto sebagai Menteri Agama RI Kabinet Pembangunan VII. Tapi jabatan penting ini tidak lama bertahan, hanya dua bulan saja, karena pemerintahan Soeharto kala itu dituntut agar segera lengser seiring terjadinya pergolakan politik resistensi yang kuat terhadap dirinya. Hal inilah yang menyebabkan kabinet yang baru dibentuk oleh Presiden harus dibubarkan. Termasuk posisi Menteri Agama yang baru dijabat oleh Quraish Shihab.¹³³

Di sela-sela kesibukannya itu, Quraish Shihab juga terlibat dalam berbagai kegiatan ilmiah di dalam maupun luar negeri. Peran dan kiprahnya di dunia pendidikan dan dakwah mengantarkan dirinya untuk selalu aktif di dunia sosial kemasyarakatan, seperti menjadi penceramah, memberikan berbagai macam pengajian, termasuk di beberapa media televisi. Bahkan kegiatan ceramah dan pengajiannya dilakukan di sejumlah masjid bergengsi di Jakarta, seperti Masjid al-Tin, Masjid al-Istiqlal dan di lingkungan pejabat pemerintahan. Bahkan sampai diundang oleh sejumlah stasiun televisi swasta atau media elektronik seperti RCTI, Metro TV dan lain lain.¹³⁴

3. Karya Intelektual

¹³³ Muhammad Iqbal, *Etika Politik Qur'ani* (Medan: IAIN Press, 2010), 18.

¹³⁴Nata, *Tokoh-Tokoh Pembaharuan*, 365.

Keseriusan M. Quraish Shihab terhadap kajian Al-Qur'an semakin tampak dengan beragam karya ilmiah yang telah ia susun, utamanya buku-buku yang membahas tentang tafsir dan ilmu Al-Qur'an. Bahkan ada beberapa di antaranya yang laku keras di kalangan masyarakat. Ia salah seorang ahli tafsir Al-Qur'an yang sangat produktif menulis. Tulisannya baik buku maupun artikel telah termuat di berbagai surat kabar dan majalah, seperti *Republika*, *Pelita*, majalah *al-Amanah*, *Ulumul Qur'an*, *Mimbar Ulama* dan sebagainya.¹³⁵ Ini membuktikan, ia tak jauh beda dengan al-Zuhayli>y dalam hal memproduksi karya tulis. Di antara karya-karyanya itu ialah:

- a. Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an.
- b. Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat.
- c. Lentera Hati.
- d. Menyingkap Tabir Ilahi Asma al-Husna dalam Perspektif Al-Qur'an.
- e. Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat.
- f. Mukjizat Al-Qur'an.
- g. Studi Kritis Terhadap Tafsir Al-Manar.
- h. Filsafat Hukum Islam.
- i. Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Ibadah dan Muamalah.

¹³⁵ Anshori, *Penafsiran ayat-ayat jender menurut Muhammad Quraish Shihab*(Jakarta :Visindo Media Pustaka,2008),. 37.

- j. Kedudukan Wanita Dalam Islam.
- k. Puasa Bersama Quraish Shihab.
- l. Pengantin Al-Qur'an.

Dan masih banyak lagi karya-karya Quraish Shihab yang tidak mungkin penulis sampaikan semua dalam tesis ini.

4. Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an.

Tafsir al-Mishbah karya Quraish Shihab ini juga akan penulis jadikan referensi primer dalam tesis ini.. Adalah sebuah tafsir yang memaparkan ayat-ayat dengan sistematis, beserta sumber metode yang ia tempuh. Berikut peneliti sertakan beberapa metode yang ia tempuh:

- a. Bila dilihat dari segi sumber akan didapati dua sumber yang ia tempuh, pertama *bi al-ma'thu>r* (wahyu) dan kedua *bi al-ra'yi* (akal-logika). Penggabungan dua sumber ini yang oleh Prof. Dr. M. Ridlwan Nasir, MA, disebut dengan sumber *bi al-iqtira>ny*. Misalkan sumber *bi al-ma'thu>r*, ia dalam menafsirkan surah al-Nu>r [24]: 3 menyampaikan riwayat hadis mengenai sebab turunnya ayat dan mengaitkan ayat 32 surah al-Nu>r sebagai argumen pembatalan hukum pada surah al-Nu>r [24]: 3. Ia mengatakan: Sebab turunnya ayat ini adalah kasus seorang lelaki bernama Marthad yang berkeinginan untuk menikahi seorang perempuan bernama 'Ana>q yang mengajaknya tidur bersama, tetapi Marthad menolaknya, sambil menyatakan bahwa Islam telah mengharamkan perzinahan. Singkat cerita, Rasulullah saw. tidak memberi jawaban,

sampai (kemudian) turunlah ayat ini. Lalu Rasulullah saw. melarang Marthad menikahinya. (HR. 'Abu> Da>wud dan al-Tirmidhi>y). Sedangkan contoh sumber *bi al-ra'yi* Quraish Shihab atas surah al-Nu>r [24]: 3 adalah keharusan menghindari pezina, terlebih jika sampai terbesit ingin menjadikannya pasangan hidup. Menurutnya, bagaimana mungkin ketenangan, kebahagiaan dan langgengnya cinta kasih antara suami istri dapat terpenuhi bila perkawinan itu terjalin antara seorang yang memelihara kehormatannya dengan yang tidak memeliharanya. Ini, adalah dua hal yang bertolak belakang.¹³⁶

- b. Bila dilihat dari segi cara penjelasan, tafsir al-Mishbah tergolong tafsir *muqa>rin*. Ini, dapat dilihat bagaimana Quraish Shihab membandingkan beberapa riwayat hadis maupun pendapat para ulama. Sebagai contoh, Quraish Shihab selain menyampaikan sebab turunnya surah al-Nu>r [24]: 3 yang berkenaan dengan kasus Marthad bersama perempuan bernama 'Ana>q, ia juga menyampaikan riwayat lain, bahwa sebab turunnya ayat ini berkenaan dengan sekelompok kaum muslimin miskin yang dapat gelar *ahl al-S{uffah* (para sahabat miskin dari kaum muhajirin) yang ingin menikah, tetapi tidak cukup memiliki kemampuan dalam hal finansial, mereka bermaksud menikahi perempuan pelacur sekaligus

¹³⁶ Quraish Shihab, *Tafsi>r al-Mishba>h; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 9 (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 286-287.

ingin mendapatkan hartanya untuk memenuhi kebutuhan mereka. Contoh yang lain, misalkan keterangan Quraish Shihab atas pendapat Imam Mazhab yang mengatakan, ayat ini bukan hanya berkaitan dengan kasus di atas, tetapi lebih bersifat universal, dan telah dibatalkan keberlakuan hukumnya oleh ayat 32 surah al-Nu>r. Menurut Mazhab Hambali dan Z{a>hiri, pernikahan dengan pelaku zina (laki-laki atau perempuan) tidak dianggap sah sebelum ada pernyataan taubat.¹³⁷

- c. Bila dilihat dari sisi urutannya, tafsir al-Mishbah termasuk menggunakan metode *tah}li>li* (analitik), yakni sebuah metode tafsir dengan berdasarkan urutan ayat ataupun surat dalam mushaf Al-Qur'an, mencakup di dalamnya berbagai masalah yang berkaitan dengan sebab-sebab turunnya ayat (*sabab al-nuzu>l*), kosa kata Al-Qur'an yang dipilihnya menurut kalangan para pemakainya, yakni bangsa Arab dan dalam Al-Qur'an itu sendiri.¹³⁸ Sebagai contoh, Quraish Shihab menafsirkan Al-Qur'an mulai surah al-Fa>tih}ah hingga pada surah al-Na>s. Ia menafsirkan surah al-Nu>r misalkan, dimulai dengan mengurai makna kata "Nu>r" yang ia kutip dari Sayyid Qut}ub, berikut ini: Bahwa surah ini adalah surah al-Nu>r. Kata *nu>r* (Cahaya) itu dikaitkan dengan Allah swt.: "Allah swt. adalah cahaya langit dan bumi". *Nu>r* juga disebut melalui dampak

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Iqbal, *Etika politik*, 32.

dan manifestasinya dalam hati dan jiwa, yaitu yang tercermin dampaknya pada etika dan akhlak yang menjadi dasar uraian surah ini. Akhlak tersebut berkaitan dengan jiwa pribadi demi pribadi, keluarga dan masyarakat. *Nu>r* itu menerangi hati, dan kehidupan, serta dikaitkan dengan cahaya alam raya, cahaya jiwa dan terangnya hati, serta ketulusan nurani, yang kesemuanya bersumber dari cahaya Allah swt. yang menerangi jagat raya.¹³⁹

- d. Tafsir ini juga berusaha menerapkan metode semi *mawd}u'i* (tematik) dengan menafsirkan ayat-ayat yang berbeda namun masih memiliki satu tema, seperti jihad, had, warisan, hukum pernikahan, riba dan khamr. Termasuk surah al-Nu>r [24]: 3 yang penulis teliti adalah kategori tematik yang menjelaskan mengenai hukum pernikahan antara lelaki fasik dengan perempuan salehah atau sebaliknya, perempuan fasik dengan lelaki saleh.
- e. Tafsir al-Mishbah dilihat dari sisi keluasannya tergolong *tafs}i>ly*. Hal ini dapat dilihat bagaimana Quraish Shihab meramu tafsir ini dengan menampilkan berbagai tafsir pendahulunya, dan meraciknya dalam bahasa yang mudah dipahami dan dicerna, serta dengan sistematika pembahasan yang enak diikuti oleh para penikmatnya. Quraish Shihab jujur dalam menukil pendapat orang lain, ia sering menyebutkan pendapat dari orang yang berpendapat. Quraish Shihab juga menyebutkan riwayat dan orang yang meriwayatkannya. Dalam

¹³⁹ Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, 275.

menafsirkan ayat, Quraish Shihab tidak menghilangkan korelasi antar ayat dan antar surat.¹⁴⁰ Sebagai contoh, dalam mengurai surah al-Nu>r [24] ia mengatakan; Ayat yang lalu diakhiri dengan penegasan bahwa manusia tidak diciptakan secara sia-sia, dan bahwa Allah adalah Pemberi rahmat Yang Paling baik. Nah, melalui surah ini (al-Nu>r [24]) dan juga ayat ini (al-Nu>r [24]: 1), Allah menjelaskan ketentuan-ketentuan hukum yang harus diindahkan sebagai konsekuensi dari penciptaan manusia yang tidak sia-sia itu, sekaligus penjelasan-penjelasan yang diberikan itu merupakan perwujudan rahmat yang bersumber dari Allah “Pemberi rahmat Yang Paling baik”.¹⁴¹

- f. Sedangkan corak penafsirannya lebih pada corak kesastraan (*'adabi>*) dan sosial kemasyarakatan (*ijtima>'i*).¹⁴² Sebagai contoh corak *'adabi>*, dapat disimak keterangannya pada ayat 1 surah al-Nu>r [24], berikut ini: Kata (*su>ratun*) terambil dari kata (*su>r*) yaitu tembok yang mengelilingi kota atau bangunan. Dalam istilah Al-Qur'an (*su>ratun*) adalah “Sekumpulan ayat-ayat Al-Qur'an yang mempunyai tujuan yang sama dalam pemaparannya”. Demikian yang ia kutip dari Thabathaba'i. Adapun Contoh corak *ijtima'i* adalah ia memahami surah al-Nu>r [24]: dalam pengertian *ghalibnya* (sifat keumuman atau kelaziman manusia). Artinya,

¹⁴⁰ Iqbal, *Etika politik*, 32.

¹⁴¹ Shihab, *Tafsi>r al-Mishba>h*, 276.

¹⁴² Iqbal, *Etika politik*, 32.

seorang yang cenderung dan senang berzina, enggan menikahi orang yang taat beragama. Demikian juga wanita pezina tidak diminati oleh lelaki yang taat beragama. Ini karena tentu saja masing-masing ingin mencari pasangan yang sejalan dengan sifat-sifatnya, sedang kesalahan dan perzinahan adalah dua hal yang bertolak belakang.¹⁴³



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹⁴³ Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, 286.

BAB IV

INTERPRETASI WAHBAH AL-ZUHAYLI><Y DAN M. QURAISH

SHIHAB ATAS AYAT-AYAT KAFAAH

A. Data Ayat-ayat Kafaah

Pada sub kali ini penulis fokus menyampaikan interpretasi antara Wahbah al-Zuhayli>y dan M. Quraish Shihab atas ayat-ayat yang oleh fikih klasik dijadikan landasan konsep kafaah. Dalam bab sebelumnya penulis telah berhasil menginventarisir tujuh (7) ayat yang dijadikan landasan konsep kafaah. Berikut adalah data ayat-ayat kafaah:

1. QS. al-Nu>r [24]: 3. Surah Madani>yah, urutan wahyu ke 102 dan urutan surat ke 24

الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ
ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ.

2. QS. al-Nu>r [24]: 26. Surah Madani>yah, urutan wahyu ke 102 dan urutan surat ke 24

الْحَبِيبَاتُ لِحَبِيبِينَ وَالْحَبِيبُونَ لِحَبِيبَاتٍ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ
أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ.

3. QS. al-Sajadah [32]: 18. Surah Makki>yah, urutan wahyu ke 75 dan urutan surat ke 32

أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ.

4. QS. al-Baqarah [2]: 221. Surah Madani>yah, urutan wahyu ke 87 dan urutan surat ke 2

وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةً مُّؤْمِنَةً حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أَعْبَتِكُمْ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ.

5. QS. al-Ma'idah [5]: 5. Surah Madani>yah, urutan wahyu ke 112 dan urutan surat ke 5

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ.

6. QS. al-Nah|l [16]: 71. Surah Makki>yah, urutan wahyu ke 70 dan urutan surat ke 16

وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ.

7. QS. al-Muja>dilah [58]: 11. Surah Madani>yah, urutan wahyu ke 105 dan urutan surat ke 58

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ

لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانْشُزُوا يَرَفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ

دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ.

B. Wahbah al-Zuhayli>y Beserta Ayat-ayat Kafaah

1. Interpretasi Surah al-Nu>r [24]: 3¹⁴⁴

¹⁴⁴ Ada beberapa hal yang menarik tentang surah al-Nu>r yang disampaikan al-Zuhayli>y, sebagai berikut:

1) Keutamaan Surah al-Nu>r [24]

Menurutnya, Surah ini mengandung kenyamanan serta perasaan tenang dan tenteram. Sebab seorang Mukmin (secara fitrahnya) akan merasa nyaman dengan kondisi kesucian diri, (keindahan diri, kebaikan diri) dan merasa muak, menjijikkan terhadap kekejian, kecabulan, kenistaan, buruk sangka, dan tuduhan. Muja>hid mengomentari surah ini dengan menyadur Hadis Nabi saw:

علموا رجالكم سورة المائدة و علموا نساءكم سورة النور

“Ajarkanlah surah al-Ma>’idah terhadap laki-laki kalian, dan ajarkanlah surah al-Nu>r terhadap perempuan kalian.”

H{a>rith b. Mud}arrib berkata, ‘Umar b. al-Khat}t}a>b mengirimkan sepucuk surat kepada kami yang isinya, “Pelajari surah al-Nisa>’, surah al-Ah}za>b dan surah al-Nu>r.”

Perintah mengajarkan surah al-Nu>r kepada kaum perempuan juga diriwayatkan dari ‘A>’isyah.

2) Relevansi surah al-Nu>r [24] dengan surah sebelumnya

Relevansi surah ini dengan surah sebelumnya bisa terlihat dari dua sisi. Pertama, pada bagian awal surah sebelumnya [surah al-Mu’min>un [23]: ayat ke-5], Allah swt. berfirman: “dan orang-orang yang memelihara kemaluannya”. Ayat tersebut relevansi dengan surah al-Nu>r ini yang di dalamnya Allah swt. menjelaskan sejumlah hukum terkait orang yang tidak menjaga kemaluannya (para pezina), persoalan *qadhf* (menuduh orang lain berbuat zina tanpa ada saksi), kisah *ha}di>th al-’ifki* (rumor dan berita palsu tentang perselingkuhan ‘A>’isyah), perintah menahan pandangan mata yang merupakan pemicu terjadinya perbuatan zina, meminta izin ketika ingin masuk ke rumah seseorang, perintah menikah demi menjaga *farji* (kemaluan), memerintahkan orang yang belum mampu menikah agar menjaga kesucian diri dan memelihara kemaluannya, serta larangan memaksa para budak perempuan melakukan pelacuran.

Kedua, pada bagian setelah penjelasan Allah swt. tentang sebuah prinsip umum dalam persoalan penciptaan makhluk di surah al-Mu’min>n, yaitu bahwa Allah swt. tidak menciptakan makhluk dengan main-main tanpa ada tujuan dan hikmah. Tetapi, Allah swt. menciptakan mereka untuk dikenai (hukum) *taklif* (tuntutan atas hukum yang telah ditetapkan) baik itu berupa perintah dan larangan. Selanjutnya dalam surah al-Nu>r, Allah swt. menyebutkan sejumlah perintah dan larangan tentang hal-hal yang dianggap berpotensi menjadi sumber timbulnya kemaksiatan, kesesatan, dan penyimpangan. Abdul Hayyie al-Kattani dkk, terj. *al-Tafsi>r al-Muni>r fi al-’Aqi>dah wa al-Shari>’ah wa al-Manhaj*, vol. 9 (Jakarta: Gema Insani, 2013), 400-401.

Al-Zuhayli>y menafsirkan ayat ini bersamaan dengan ayat sebelumnya (*sawa>biq*), yakni al-Nu>r: 2. Hal ini, mengisyaratkan adanya keterkaitan antara ayat ini dan ayat sebelumnya. Jika ayat sebelumnya membahas mengenai hukuman para pezina atas perbuatannya, maka pada ayat ini Allah swt. mengungkapkan keharusan menghindari pezina dan jangan menjadikannya sebagai pasangan hidup. Al-Zuhayli>y mendefinisikan kata “al-zina>” --baik yang berbentuk *alif maqs}u>rah* maupun *alif mamdu>dah-* sebagai perilaku hubungan badan antara laki-laki dan perempuan hingga terjadi penetrasi penis ke dalam lubang vagina tanpa ada ikatan kepemilikan atau syubhat kepemilikan.¹⁴⁵ Dengan definisi demikian, maka orang yang berhubungan badan tanpa penetrasi penis ke dalam lubang vagina sekalipun belum ada ikatan kepemilikan, tidak dapat disebut pelaku zina.

Setidaknya, makna dari ayat ini oleh al-Zuhayli>y diartikan begini:

Redaksi [الرَّائِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً]¹⁴⁶ adalah informasi berdasarkan pada hukum

keumuman atau kelaziman yang berlaku. Artinya, secara umum biasanya faktor persesuaian bagi perempuan yang berbuat zina dan laki-laki yang

¹⁴⁵Al-Kattani dkk, terj. *al-Tafsi>r al-Muni>r*, 405

¹⁴⁶Penting penulis sampaikan, al-Zuhayli>y dalam menafsirkan ayat ke 2, yakni tentang penyebutan jenis kelamin perempuan (perempuan pezina) lebih dulu daripada penyebutan jenis kelamin laki-laki (laki-laki pezina), adalah karena biasanya perzinaan rata-rata terjadi karena adanya sikap dan perbuatan dari seorang perempuan yang memotivasi atau memicu seorang laki-laki berbuat zina. Selain itu, dampak negatif dan aib yang diakibatkan oleh perzinaan lebih besar bagi diri perempuan daripada bagi laki-laki, karena perempuan adalah komponen dan objek pokok dalam perzinaan. Jika ayat ke 2 penyebutan jenis kelamin perempuan lebih didahulukan (perempuan pezina), maka berbeda dengan ayat yang ke 3 dimana jenis kelamin laki-laki (laki-lakipezina) disebutkan lebih dulu. Hal ini, mengisyaratkan berbagai keadaan dan tingkah laki-laki berkaitan dengan keinginan menikahi perempuan. Sebab dalam konteks ini, laki-laki menjadi pihak yang mengajukan keinginan menikah.Ibid., 405-406.

berbuat zina adalah dinikahi/menikahi orang yang berstatus sama-sama (pezina). Dengan alasan, karena terdapat unsur kesamaan *'illat* (alasan). Kesamaan *'illat* tersebut --menurut al-Zuhayli>y-- adalah adanya kedekatan, kecenderungan dan rasa kasih sayang yang kuat di antara mereka. Sementara perbedaan *'illat* adalah faktor yang menimbulkan kondisi ketidaksamaan, ketidaksebandingan dan tidak saling memahami.¹⁴⁷

Menurutnya, kelaziman pezina yang merupakan orang fasik adalah tertarik menikah dengan perempuan yang memiliki perilaku seperti dirinya, yaitu perempuan pezina dan fasik. Biasanya, ia tidak tertarik menikahi perempuan salehah, tetapi lebih cenderung senang menikah dengan perempuan fasik, nakal dan bejat, atau dengan perempuan musyrik yang biasanya tidak memiliki kepedulian kepada kehormatan dan kesucian diri. Begitu pula halnya dengan perempuan pezina, biasanya ia tidak disukai melainkan oleh laki-laki pezina sepertinya atau laki-laki musyrik yang biasanya tidak menjaga kesucian dirinya.¹⁴⁸

Selain itu, memang ada semacam unsur perasaan kecocokan, keserasian, kesepahaman, *mutual understanding* (saling mengerti), dan kedekatan di antara kedua belah pihak; antara laki-laki pezina dan perempuan pezina. Al-Zuhayli>y kemudian memberikan percontohan pada masa sekarang, sering dijumpai atau didengar (berita) para artis dan para

¹⁴⁷Ibid., 405.

¹⁴⁸Ibid., 412.

pelaku dunia seni dan dunia hiburan lainnya tidak menikah melainkan dengan orang yang seprofesi. Laki-laki yang baik-baik merasa tidak cocok melainkan dengan perempuan yang baik-baik. Begitu pula sebaliknya, perempuan yang baik-baik tidak terima jika suaminya berperilaku amoral, bejat, nakal, menerobos batasan-batasan kehormatan, dan kesucian diri. Bahkan, barangkali dalam masalah ini perempuan lebih sensitif dan protektif daripada laki-laki, dan terkadang juga sebaliknya.¹⁴⁹

Redaksi [وَحَرَّمَ ذَٰلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ] diartikan, keharaman orang

Mukmin baik-baik menikahi seorang pelaku zina. Sebab, menikah dengan pezina menyerupai tindakan orang fasik, berpotensi munculnya tuduhan, terjadinya pergunjungan yang jelek, merusak citra nasab, dan berbagai dampak buruk lainnya. Karena itu, anjuran untuk menjaga diri supaya tidak menikahi orang yang berbuat zina diredaksikan dengan kata [التَّحْرِيمِ] sebagai ungkapan *mubalaghah* (intensifikasi) serta penekanan lebih, bukan haram dalam pengertian istilah, yakni larangan. Tetapi yang dimaksud adalah memberi penekanan lebih agar benar-benar menghindari dan menjauhi pernikahan dengan pelaku zina.¹⁵⁰ Artinya, orang Mukmin baik-baik sedapat mungkin menjauhi dan menghindari keinginan bersanding bersama dengan pelaku zina dalam membangun rumah tangga.

¹⁴⁹Ibid.

¹⁵⁰Ibid., 405/412.

Para *jumhu>r* 'ulama>' termasuk sahabat Abu> Bakar al-S{iddi>q, 'Umar b. al-Khat}t}a>b, sejumlah *Ta>bi'i>n* dan *fuqaha>* membolehkan sebuah pernikahan antara orang Mukmin dengan pelaku zina. Perzinahan tidak menyebabkan perempuan diharamkan bagi suaminya dan tidak menghancurkan adanya cerai di antara keduanya. Pendapat ini berdasar dua hadis. Pertama yang diriwayatkan oleh al-T{abra>ni>y dan al-Da>ruqut}ni>y dari 'A>'isyah, ia mengatakan:¹⁵¹

سئل رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم عن رجل زنى بامرأة، وأراد أن يتزوجها،

فقال: أوله سفاح، وآخره نكاح، والحرام لا يحرم الحلال.

“Rasulullah saw. ditanya tentang seorang laki-laki yang berzina dengan seorang perempuan, dan si laki-laki berkeinginan untuk menikahinya. Lalu Rasulullah saw. mengatakan; mula-mula ia berzina dan akhirnya ia menikah. Sesuatu yang haram tidak menjadikan sesuatu yang halal menjadi haram.” [HR. al-T{abra>ni>y dan al-Da>ruqut}ni>y].

Kedua yang diriwayatkan 'Abu> Da>wud dan al-Nsa>'i>y dari Ibn. 'Abba>s, ia mengatakan:

أن رجلا قال للنبي صَلَّى الله عليه وسلم: إن امرأتي لا تمنع يد لامس! قال

صَلَّى الله عليه وسلم: غَرَّبَهَا، قال: أخاف أن تتبعها نفسي، قال: فاستمتع بها.

¹⁵¹Ibid., 412.

“Seorang laki-laki datang menghadap Nabi saw. lalu ia berkata kepada Nabi saw.; Istriku adalah perempuan yang tidak menolak tangan orang yang memegangnya. Kemudian Nabi saw. menjawab; Jauhkan dia (dengan talak). Laki-laki itupun menjawab; Aku takut diriku terus mengikutinya. Nabi saw. menjawab; Jika demikian, nikmatilah dia.” [HR. 'Abu> Da>wud dan al-Nsa>'i>y].

Dua hadis tersebut merupakan dalil argumentasi kebolehan menikahi perempuan pelaku zina. Maksud sabda Nabi saw. “*Jika demikian, nikmatilah dia*” --menurut al-Zuhayli>y-- adalah tidak diperbolehkan kamu mempertahankan perempuan itu melainkan sesuai kadar kebutuhanmu untuk bisa mendapatkan kesenangan darinya. Sedang maksud dari kata [الاستمتاع بالشئ] adalah menikmati atau mengambil kemanfaatannya sampai batas waktu tertentu. Dari sini, muncullah istilah nikah *mut'ah* (kawin kontrak). Di antara penggunaan kata yang memiliki akar kata yang sama adalah ayat 39 surah al-Gha>fir [40], sebagai berikut; “*Sesungguhnya kehidupan dunia ini hanyalah kesenangan sementara.*” Adapun hukum haram yang disebutkan dalam ayat ini dikhususkan untuk sebab yang melatar belakangi turunnya ayat tersebut atau telah *dinasakh* oleh surah al-Nu>r [24]: 32, “*....Dan nikahkanlah orang-orang yang sendirian di antara kalian*”. Karena masuk dalam cakupan ayat ini adalah perempuan-perempuan yang berbuat zina.¹⁵²

Tetapi, ada sebagian sekelompok *salaf* --seperti 'Ali b. Abi> T{a>lib, 'A>'isyah, al-Barra>' dan Ibn. Mas'u>d dalam riwayatnya--,

¹⁵²Ibid., 413.

berpendapat, seorang lelaki berzina dengan perempuan atau orang lain yang berzina dengan perempuan, tidak halal baginya menikahi perempuan itu. Menurut ‘Ali b. Abi> T{a>lib, jika ada seorang lelaki berbuat zina, maka pisahkanlah ia dan istrinya. Begitu juga istrinya saat berbuat zina. Dalil yang dijadikan argumen oleh kelompok ini adalah keharaman yang disebutkan dalam ayat ini tetaplah berlaku menurut zahirnya, yakni haram dalam pengertian larangan. Menurut Imam Ahmad b. Hanbal, tidak sah akad nikah laki-laki baik atas perempuan pezina, selama perempuan itu masih tetap berstatus pezina, sehingga ia dimintai taubat. Seandainya ia bertaubat, maka sah akadnya. Jika tidak bertaubat, maka tidak sah akad tersebut. Begitupun hukum sebaliknya antara perempuan baik-baik dengan laki-laki pezina.¹⁵³

Mengenai sebab latar belakang turunnya ayat ini, al-Zuhayli>y menampilkan beberapa riwayat. Pertama riwayat al-Nasa>’i>y dari ‘Abdullah b. ‘Amr, ia berkata: “Seorang perempuan bernama Ummu Mahzu>l (atau dalam redaksi yang lain Ummu Mahdu>n). Ia adalah seorang perempuan pezina. Maka ada seorang laki-laki dari sahabat Rasulullah saw. ingin menikahinya. Kemudian turunlah ayat ini (surah al-Nu>r: 3)”. Kedua riwayat ‘Abu> Da>wud, al-Tirmidhi>y, al-Nasa>’i>y dan al-H{a>kim dari ‘Amr b. Shu‘ayb dari ayahnya dari kakeknya, ia berkata: “seorang laki-laki bernama Marthad. Ia adalah orang yang membawa para tawanan dari Makkah menuju ke Madinah. Di Makkah ada seorang pelacur bernama ‘Ana>q. Ia

¹⁵³Ibid., 414.

adalah sahabat Marthad. Kemudian Marthad meminta izin kepada Rasulullah saw. untuk menikahi ‘Ana>q tersebut. Namun Rasulullah saw. belum memberikan jawaban apapun kepadanya, hingga turunlah ayat 3 surah al-Nu>r. Lalu Rasulullah saw. pun membacakan ayat itu kepada Marthad, dan berkata kepadanya, “Jangan kamu nikahi dirinya”. Ketiga Para ulama tafsir mengatakan, ayat ini juga dilatar belakangi kasus beberapa orang miskin dari kalangan Muhajirin yang meminta izin kepada Rasulullah saw. untuk menikahi para perempuan pelacur dari kaum *Ahl al-Kita>b* (orang-orang yang percaya terhadap agama samawi, seperti orang Yahudi atau Nasrani) dan para budak perempuan yang ada di Madinah. Lalu Allah swt. menurunkan ayat ini.¹⁵⁴

2. Interpretasi Surah al-Nu>r [24]: 26

Al-Zuhayli>y dalam menafsirkan ayat ini mengutip kembali ayat 3 surah al-Nu>r. Menurutnya, para perempuan pezina yang bejat, nakal, dan keji adalah untuk para laki-laki yang bejat, nakal, dan keji. Para laki-laki pezina yang bejat, nakal, dan keji adalah untuk para perempuan yang bejat, nakal, dan keji pula. Sebab yang sesuai dengan tiap orang adalah apa yang serupa atau sama dengannya dalam perkataan dan perbuatan. Keserupaan moral dan kecocokan watak (karakter) termasuk salah satu komponen rasa sayang dan keharmonisan serta keutuhan keluarga. Ini seperti dalam firman Allah swt. surah al-Nu>r ayat 3: “Pezina laki-laki tidak boleh menikah kecuali dengan pezina perempuan, atau dengan perempuan musyrik; dan

¹⁵⁴ Ibid., 406.

pezina perempuan tidak boleh menikah kecuali dengan pezina laki-laki atau dengan laki-laki musyrik”.¹⁵⁵

Lanjut al-Zuhayli>y; Berdasarkan keterangan ini, berarti yang dimaksud dengan redaksi [الْحَيْثَاتُ] dan [الطَّيِّبَاتُ] adalah para perempuan. --

Inilah makna secara *z}a>hir* (leksikal) lafal--. Menurutnya, telah menjadi kelaziman adalah orang-orang yang bejat, nakal, dan keji biasanya menikah dengan orang yang bejat, nakal, dan keji pula. Orang yang baik-baik, biasanya menikah dengan orang yang baik-baik pula. Bisa jadi, kata [الْحَيْثَاتُ] berarti “perkataan” *qadhf* (tuduhan berbuat zina terhadap orang lain) yang dilontarkan oleh pihak-pihak yang berperan dalam kasus *al-’ifk* (rumor atau berita bohong). Karena itu, makna yang dikehendaki bisa begini: Perkataan keji, kotor dan jorok yang terlontar dari para pihak yang berperan dalam kasus *al-’ifk* adalah untuk para lelaki yang bejat, nakal, dan keji, begitupun sebaliknya. Perkataan yang baik dari orang-orang yang mengingkari dan menolak *h}adi>th al-’ifk* tersebut adalah milik para lelaki yang baik, begitupun sebaliknya.¹⁵⁶

Al-Zuhayli>y dalam menyampaikan sebab turunnya ayat ini mengutip riwayat al-T{abra>ni>y dari al-D{ah}h}a>k b. Muza>h}im, ia berkata: “Ayat ini turun menyangkut para istri Nabi saw. secara khusus”. Ibn.

¹⁵⁵ Ibid., 478.

¹⁵⁶ Dalam penjelasan sub “fikih kehidupan dan hukum”, al-Zuhayli>y menyampaikan bahwa pendapat yang diikuti oleh Muja>hid, Ibn. Jubayr, ‘At}a>’ dan kebanyakan ahli tafsir adalah pendapat yang kedua, yakni “*Khabi>tha>t* dan *T{ayyiba>t* diartikan: perkataan bukan perempuan. Ibid., 479 dan 480.

'Abi>y H{a>tim meriwayatkan dari Ibn. 'Abba>s, ia berkata: "Ayat ini turun hanya menyangkut diri 'A<'isyah secara khusus". Ibn. Jari>r meriwayatkan dari 'A<'isyah, ia berkata: "Aku dituduh dengan apa yang dituduhkan kepadaku, sementara aku adalah perempuan *gha>filah* (yang tidak tahu menahu dan tidak pernah terbesit dalam hati untuk melakukan apa yang telah mereka tuduhkan). Lalu setelah itu, aku baru tahu kalau aku telah dituduh seperti itu. Saat Nabi saw. bersamaku, tiba-tiba ada wahyu turun kepadanya. Kemudian, beliau pun duduk, selang beberapa saat kemudian Nabi saw. mengusap wajahnya dan berkata: Wahai 'A<'isyah, bergembiralah. Akupun berkata: *Alh}amdulillah*, semua itu berkat Allah swt. bukan berkat Anda. Nabi saw. kemudian membacakan ayat 23-26 dari surah al-Nu>r".

Selanjutnya al-Zuhayli>y menutup komentarnya dengan menyampaikan pribadi Nabi saw. dan 'A<'isyah. Menurutnya, Rasulullah saw. adalah mutiara laki-laki yang baik, sosok pilihan terbaik umat manusia terdahulu maupun yang datang kemudian. Ini berarti, 'A<'isyah al-Shiddi>qah adalah salah satu perempuan terbaik di antara para perempuan yang baik. Secara otomatis, hal ini mementahkan kabar bohong yang disiarkan oleh pihak-pihak yang berperan dalam kasus *h}adi>th al-'ifk*. Ayat ini sebagai perumpamaan bagi 'A<'isyah dan perkataan yang dilontarkan kepada dirinya yang tidak sesuai dengan fakta yang sebenarnya.¹⁵⁷

¹⁵⁷ Ibid.

Adapun maksud dari redaksi [*أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ*]

secara eksplisit adalah para lelaki yang baik dan para perempuan yang

baik itu --seperti S{afwa>n b. Mu‘at}t}al dan ‘A<’isyah-- benar-benar jauh dan bersih dari apa yang dilontarkan oleh pihak-pihak yang menyebarkan berita bohong dan tuduhan palsu. Mereka (penyebarkan berita bohong) itu adalah para lelaki dan perempuan yang bejat, nakal dan keji. Orang-orang yang bersih dan tidak bersalah itu mendapatkan *maghfirah* atas dosa-dosa mereka sebab kebohongan dan tuduhan palsu yang dilontarkan terhadap mereka, dan mendapatkan rizki yang mulia (surga penuh kenikmatan) di sisi Allah swt.¹⁵⁸

c. Interpretasi Surah al-Sajadah [32]: 18

Menurut al-Zuhayli>y surah al-Sajadah ini tidak jauh berbeda dengan surah-surah Makki>yah yang lain dalam menjelaskan pengukuhan akidah iman. Di dalamnya memuat pengukuhan dasar (fondasi) akidah iman, baik itu kepada Allah swt, Hari Akhir, Kitab-kitab-Nya, para Rasul-Nya, *Ba‘th* (hari kebangkitan) dan Pembalasan. Fokus pembicaraan dalam surah ini adalah pengukuhan dan penegasan *ba‘th* setelah mati yang disangkal dan diingkari oleh orang-orang musyrik dan orang-orang beraliran materialisme, serta menjadikannya sebagai alat dan alasan mendustakan Nabi Muhammad saw.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Al-Kattani dkk, terj. *al-Tafsir al-Munir*, vol. 11, 230.

Al-Zuhayli>y dalam menafsirkan ayat ini mula-mula menguraikan makna *mufrada>tnya*. Menurutnya, kata (*mu'minan*) berarti membenarkan, percaya dan beriman kepada Allah swt. Kitab-kitab-Nya, para Rasul-Nya, Hari Akhir serta Qadar-Nya yang baik dan yang buruk. Sedangkan kata (*fa>siqan*) diartikan kafir, keluar dari keimanan, ketaatan dan hukum-hukum syara'. Kata fasik bersifat lebih umum dari kata kafir. Terkadang kedua kata ini disebutkan secara bersamaan sebagai dua kata yang sinonim, seperti dalam QS. al-Nu>r: 55 [وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ]. Secara bahasa kata “fasik” berarti keluar, seperti ungkapan: *fasaqat al-thamroh* (buah keluar atau terkelupas dari kulitnya). Dan kata (*la> yastawu>n*) makna yang dimaksud adalah: (kemuliaan dan balasan) orang-orang mukmin dan orang-orang fasik tidaklah sama.¹⁶⁰

Lanjut al-Zuhayli>y, maksud dari ayat ini --sekurang-kurangnya-- begini: “Apakah sama orang Mukmin yang beriman kepada Allah swt. dan Rasul-Nya, serta mematuhi perintah dan larangan-Nya, dengan orang kafir yang keluar dari rel ketaatan kepada Allah swt. serta mendustakan Rasul-rasul-Nya? tentu jawabannya adalah tidak sama antara orang-orang mukmin dengan orang-orang fasik di sisi Allah swt. pada hari Kiamat”. Setelah itu al-Zuhayli>y menjelaskan beberapa ayat yang semangat maknanya sama dengan

¹⁶⁰ Ibid., 230.

ayat ini, di antaranya: QS. al-Ja>thiyah [45]: 21¹⁶¹, QS. S{a>d [38]: 28¹⁶² dan QS. al-H{ashr [59]: 20.¹⁶³ Karena antara orang mukmin dan orang fasik tidak sama, maka pada ayat berikutnya Allah swt. menjelaskan konsekuensi balasan (atas perbuatan) kedua golongan tersebut di khirah sebagai berikut: Sesungguhnya orang-orang yang hati mereka membenarkan dan percaya kepada ayat-ayat Allah swt. dan para Rasul-Nya, serta mengerjakan amal-amal saleh, bagi mereka surga-surga tempat kediaman yang di dalamnya terdapat rumah-rumah tempat tinggal dan kamar-kamar yang megah, sebagai pahala, ganjaran, penghormatan dan penghargaan bagi mereka atas amal perbuatan baik mereka yang dikerjakan ketika di dunia. Adapun orang-orang yang fasik, yaitu kafir terhadap Allah swt. adalah keluar dari rel ketaatan, serta mengerjakan perbuatan-perbuatan buruk, tempat tinggal mereka adalah neraka yang menjadi tempat mereka menetap selama-lamanya.¹⁶⁴

Mengenai sebab turunnya ayat ini al-Zuhayli>y menyampaikan tentang kasus perdebatan antara sahabat 'Ali> b. 'Abi> T{a>lib dengan Wali>d b. 'Uqbah b. 'Abi> Mu'i>t}. Menurutny, Al-Wa>h}idi>y dan Ibn. 'Asa>kir meriwayatkan dari Ibn. 'Abba>s, ia bercerita: "Wali>d b. 'Uqbah b. 'Abi> Mu'i>t} berkata kepada 'Ali> b. 'Abi> T{a>lib; Mata tombakku lebih

¹⁶¹ "Apakah orang-orang yang melakukan kejahatan itu mengira bahwa Kami akan memperlakukan mereka seperti orang-orang yang beriman dan yang mengerjakan kebajikan, yaitu sama dalam kehidupan dan kematian mereka? Alangkah buruknya penilaian mereka itu". Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Terjemah dan Tajwid* (Bekasi: Cipta Bagus Segara, 2013), 500.

¹⁶² "Pantaskah Kami memperlakukan orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan sama dengan orang-orang yang berbuat kerusakan di bumi? Atau pantaskah Kami menganggap orang-orang yang bertakwa sama dengan orang-orang yang jahat?". Ibid., 455.

¹⁶³ Tidak sama para penghuni neraka dengan para penghuni surga; para penghuni surga itulah orang-orang yang memperoleh kemenangan". Ibid., 548.

¹⁶⁴ Al-Kattani dkk, terj. *al-Tafsi>r al-Muni>r*, vol. 11, 231-232.

tajam daripada mata tombakmu, lisanku lebih fasih daripada lisanmu, dan pasukanku lebih banyak daripada pasukanmu. Lalu ‘Ali> menjawabnya; Diam kamu! Sungguh kamu tidak lain hanyalah orang fasik”. Lalu turunlah ayat ini. Ibn. ‘Abba>s berkata:” Yang dimaksudkan dengan orang Mukmin di sini adalah ‘Ali>, dan yang dimaksudkan dengan orang fasik adalah Wali>d.¹⁶⁵

d. Interpretasi Surah al-Baqarah [2]: 221

Sebagaimana biasa al-Zuhayli>y mengawali penafsirannya dengan mengungkap sisi kebahasaan maupun balaghahnya. Maksud dari frasa [وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ] adalah janganlah menikahi wanita-wanita kafir *h}arbi>y* yang bukan dari kalangan Ahli Kitab. Bentuk tunggal dari kata [*mushrika>t*] itu [*mushrikah*] yang berarti “wanita yang tidak memiliki kitab samawi (sebagai pegangan hidup) disampingnya”. Menurut sebuah pendapat, [*mushrika>t*] berarti “wanita kafir”. [وَلَوْ أَعْجَبْتَكُمْ] artinya, sekalipun wanita itu menarik hatimu karena kecantikan atau hartanya. Jika kata [*mushrika>t*] itu diartikan “wanita kafir”, maka yang dimaksud dengan redaksi [وَلَا تَنْكِحُوا] dan [الْمُشْرِكَاتِ] telah ditakhs/isy (terbatasi maknanya) dengan redaksi “wanita yang tidak memiliki kitab samawi (sebagai pegangan hidup)”.

¹⁶⁵ Ibid.

Menurut al-Zuhayli>y, ayat yang mentakhsifis/nya adalah surah al-Ma>'idah [5]: 5, "...dan (dihalalkan) perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi *al-Kita>b* sebelum kamu". Hal ini, sesuai dengan pernyataan Ibn. 'Abba>s dan al-'Awza>'i>y yang mengatakan: Surah al-Ma>'idah seluruhnya tidak ada yang *mansu>kh* (dibatalkan oleh ayat yang lain).¹⁶⁶ Maksudnya bila Surah al-Ma>'idah: 5 tidak dibatalkan oleh dalil lain, maka tentu ia yang membatasi surah al-Baqarah: 221.

Pada frasa [وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ] al-Zuhayli>y mengatakan begini,

Janganlah kamu menikahkan wanita-wanita mukmin dengan lelaki kafir yang mana pun. [وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ] Sekalipun lelaki itu menarik hatimu karena harta dan

ketampanannya. [أُولَئِكَ] maksudnya, orang-orang musyrik itu [يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ]

mengajak kepada perbuatan yang akan mengantarkan pelakunya ke neraka.

Karena itu, perempuan mukminah tidak layak menjalin hubungan pernikahan dengan mereka. [وَاللَّهُ يَدْعُو] Sedangkan Allah swt. mengajak --melalui lisan

¹⁶⁶ Al-Kattani dkk, terj. *al-Tafsi>r al-Muni>r*, vol. 1, 510-511. *Jumhu>r 'Ulama>'* memaknai ayat ini sesuai dengan '*urf*' (adat) yang khusus, yakni "wanita musyrik" diartikan dengan makna sempit (baca: wanita penyembah berhala dan sejenisnya). Dengan makna demikian, ayat ini berarti tidak *dinasakh* maupun *ditakhsifis* oleh dalil lain. Karena itu, ayat ini memberi penjelasan tentang hukum keharaman menikahi wanita penyembah berhala dan wanita penyembah api (atau sejenisnya). Sementara ayat dalam surah al-Ma>'idah [5]: 5 memberi penjelasan hukum yang berbeda, yakni kebolehan menikahi wanita Ahli Kitab. Artinya, tidak ada kontradiksi antara ayat ini dan surah al-Ma>'idah [5]: 5, sebab makna leksikal kata (*shirk*) tidak mencakup Ahli Kitab. Selain itu, kata (*shirk*) adalah kata yang maknanya umum (masih ada kemungkinan makna lain), bukan *nas* (kata yang maknanya pasti). Adapun makna redaksi [وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ] adalah *nas*. Artinya, tidak ada kontradiksi antara kata yang maknanya masih belum pasti (masih ada kemungkinan makna lain) dan kata yang maknanya sudah pasti. *Ibid.*, 513.

para Rasul-Nya-- [إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ] kepada amal yang mengantarkan pelakunya ke surga, [بِإِذْنِهِ] dengan kehendak-Nya; maka wajiblah memenuhi ajakan-Nya itu dengan cara menikahkan para kekasih-Nya (maksudnya: lelaki mukmin menikah dengan wanita mukmin), [لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ] agar mereka dapat mengambil pelajaran.¹⁶⁷

Menurutnya, ayat ini menjelaskan sebagian hukum yang mengatur intern masyarakat Islam. Arti ayat ini adalah: Wahai orang-orang beriman, janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik (yang tidak memiliki kitab suci) sebelum mereka beriman kepada Allah dan Hari Akhir serta membenarkan kepada (risalah) Nabi Muhammad saw. Al-Zuhayli>y melanjutkan, pengertian *al-mushrik* semacam ini telah disinggung dalam beberapa ayat Al-Qur'an. Antara lain, surah al-Baqarah [2]: 105¹⁶⁸ dan surah al-Bayyinah [98]: 1¹⁶⁹. Dalam kedua ayat ini --lanjut al-Zuhayli>y-- Allah swt. memisahkan antara lafal (*Ahl al-Kita>b*) dan (*al-Mushriki>n*). Secara leksikal, penggunaan huruf '*at*' (penghubung sebuah kata dengan kata yang lain) sebagai petunjuk adanya perbedaan makna antara *ma'thu>f* dan

¹⁶⁷ Ibid., 511.

¹⁶⁸ "Orang-orang yang kafir dari golongan Ahli Kitab dan orang-orang Musyrik tidak menginginkan diturunkannya kepadamu suatu kebaikan dari Tuhanmu....". *Al-Qur'an Terjemah*, 16.

¹⁶⁹ "Orang-orang kafir dari golongan Ahli Kitab dan orang-orang Musyrik tidak akan meninggalkan (Agama mereka) sampai datang kepada mereka bukti yang nyata". *Al-Qur'an Terjemah*, 598.

ma'thu>f 'alayh. Artinya, makna leksikal kata (*shirk*) tidak mencakup Ahli

Kitab.¹⁷⁰ Singkatnya begini:

Janganlah kamu menikahi perempuan musyrik (yang tidak memiliki kitab suci sebagai pegangan hidup) selama mereka masih dalam kesyirikan. Sungguh budak perempuan yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, sekalipun ia jelek dan hina, lebih baik daripada perempuan merdeka yang musyrik lagi berasal dari keturunan terhormat, sangat cantik dan kaya raya, sebab dengan iman (berpotensi) menjadi faktor kesempurnaan agama dan sekaligus kehidupan, sedangkan dengan harta dan strata sosial (berpotensi) menjadi faktor kesempurnaan dunia semata. Bukankah, mengutamakan agama berikut dunia yang melengkapinya adalah lebih baik daripada mengutamakan dunia saja. Janganlah kamu menikahkan laki-laki musyrik (yang mana pun) dengan wanita-wanita beriman sebelum mereka beriman kepada Allah dan rasul-Nya. Sungguh lebih baik kamu nikahkan wanita-wanita beriman itu dengan budak yang beriman kepada Allah dan rasul-Nya (sekalipun ia hina) daripada menikahkan mereka dengan lelaki merdeka yang musyrik sekalipun ia terhormat nasabnya. Karena orang-orang musyrik itu mengajak kepada kekafiran dan membawa orang lain untuk melakukan hal-hal yang buruk yang berujung di neraka. Mereka tidak punya agama yang benar yang membimbing mereka, dan juga tidak punya kitab samawi yang menunjukkan mereka kepada kebenaran. Sebab lain dari pengharaman pernikahan ini adalah karena adanya pertentangan tabiat antara hati yang berisi cahaya iman dan hati yang berisi kegelapan dan kesesatan. Sementara Allah swt. mengajak dan membimbing --melalui kitab yang diturunkan-Nya dan para Nabi yang diutus-Nya-- kepada perbuatan yang akan menghantarkan ke-surga, ampunan, dan penghapusan dosa atas izin dan kehendak-Nya.¹⁷¹

Perbedaan antara wanita musyrik dan wanita ahli kitab --menurut al-Zuhayli>y-- sangat tampak jelas, yakni wanita musyrik tidak mengimani agama sama sekali, sedang wanita ahli kitab sama dengan orang Islam dalam iman kepada Allah dan hari Akhir, percaya akan hukum halal dan haram serta wajibnya berbuat kebajikan dan menjauhi kejahatan. Syariat Islam

¹⁷⁰ Al-Kattani dkk, terj. *al-Tafsi>r al-Muni>r*, vol. 1, 512 dan 514.

¹⁷¹ *Ibid.*, 512.

mbolehkan lelaki muslim menikahi wanita Ahli Kitab, tapi tidak mbolehkan wanita muslim menikah dengan lelaki Ahli Kitab, karena sebab yang jelas pula, yakni wanita Ahli Kitab tetap pada agamanya meskipun ia menikah dengan lelaki muslim dan ia tetap bersama ajaran agamanya tidaklah membahayakan terhadap suaminya, dan karena lelaki muslim mengimani agamanya yang mengajarkan tentang mengakui pokok-pokok agama-agama lain. Di antaranya adalah pokok-pokok ajaran utama agama Yahudi dan agama Nasrani yang sesuai dengan Islam. Dalam hal ini adalah seruan kepada ajaran tauhid (tentang keEsaan Tuhan) dan nilai-nilai kemanusiaan. Perempuan Ahli Kitab bersama suaminya yang muslim mendapat kehidupan yang lapang, baik itu kaitannya dengan agama ataupun aspek yang lain, dan bila ia telah merasakan toleransi dan perlakuan yang baik dari suaminya, boleh jadi ia akan hidup bahagia bersamanya tanpa merasakan tekanan atau bahaya. Secara umum, biasanya otoritas tanggung jawab laki-laki lebih besar daripada perempuan. Pada saat itu, boleh jadi seorang istri --dengan kuatnya pengaruh seorang suami-- dapat meninggalkan agama nenek moyangnya.¹⁷² Catatan penulis, lelaki muslim yang demikian, sangat jarang ditemui pada masa sekarang. Sebab untuk dapat menarik hati pasangan yang berbeda akidah keimanannya tidak cukup hanya bermodalkan “iman”, tetapi sebagaimana yang ditegaskan oleh al-Zuhayli>y bahwa iman adalah faktor penghantar kesempurnaan agama. Artinya, untuk dapat menggapai kesempurnaan agama tentu membutuhkan perangkat atau

¹⁷² Ibid., 513.

instrumen lain yang dapat menambah keimanan individu (masing-masing) pasangan. Berusaha untuk selalu mendekatkan diri kepada Sang Maha *Kha>liq* adalah di antara instrument itu, melakukan amal perbuatan baik, seperti melaksanakan perintah dan menjahui larangan-Nya, pembersihan hati, dan kebaikan-kebaikan lain yang berkaitan dengan kemanusiaan sebagai makhluk bersosial. Dengan kata lain, lelaki yang dimaksud oleh para Ulama, termasuk al-Zuhayli>y adalah lelaki saleh yang benar-benar *muh}s}anah* (lelaki yang taat agama dan selalu menjaga kehormatan diri untuk tidak berbuat dosa besar), bukan lelaki “mukmin” tetapi berkepribadian jahat, suka menzalimi sesama muslim atau bahkan pemeluk agama lain, suka berzina, pemabuk, penjudi dan memfitnah.¹⁷³

Mengenai sebab turunnya ayat ini al-Zuhayli>y menyampaikan riwayat Ibn. Mundhir, Ibn. 'Abi> H{a>tim, dan al-Wa>h}idi>y dari

¹⁷³ Terkait catatan penulis ada dua alasan penting dalam uraian interpretasi al-Zuhayli>y yang menjadi fokus penulis:

Pertama, tidak boleh mengikat hubungan perkawinan dengan perempuan musyrikah, sebab ikatan perkawinan mengharuskan saling memberi nasihat, menumbuhkan rasa kasih sayang, membuat terpengaruh dengan mereka, mengakibatkan terjadinya penularan ide-ide sesat, dan kamu akan meniru berbagai tingkah laku dan kebiasaan yang berlawanan dengan syariat Islam. Mereka tidak tanggung-tanggung dalam mempromosikan kesesatan, di samping mendidik anak-anakmu dan membuat mereka terbiasa dengan kesesatan. Intinya, 'illah (alasan) diharamkannya pernikahan dengan mereka adalah karena mereka mengajak ke neraka. Al-Kattani dkk, terj. *al-Tafsi>r al-Muni>r*, vol. 1, 512.

Kedua, bisa dikatakan bahwa pembolehan pernikahan lelaki muslim dengan wanita ahli kitab --menurut selain madzhab Syi'ah-- pada dasarnya merupakan kasus pengecualian, bukan hukum asalnya. Oleh sebab itu, kami mencela kegemaran para pemuda (Arab) menikahi wanita asing karena tergiur kecantikan dan rambut pirangnya serta karena menggampangkan urusan perkawinan dengan alasan maharnya tak seberapa. Istri-istri seperti itu biasanya merusak keagamaan dan nasionalisme suami, membuatnya tidak loyal lagi kepada negeri dan bangsanya, mendidik anak-anak sesuai kemauannya dan agamanya, di samping perasaan angkuh dalam dirinya dan pandangannya yang merendahkan bangsa Arab dan kaum muslimin. Boleh jadi ia pun akan membunuh suaminya, bisa jadi pula ia mengambil anak-anak ke negaranya dan meninggalkan suaminya. Sedikit sekali dari mereka yang masuk Islam. Jadi, mereka tidak bisa diharapkan memeluk agama kita. Ibid., 515-516.

Muqatil, ia berkata: Ayat ini turun berkenaan dengan Ibn. 'Abi Marthad al-Ghanawi. Suatu saat ia meminta izin kepada Nabi saw. untuk menikahi 'Anaq, seorang wanita musyrik yang cantik jelita, maka turunlah ayat ini. Dalam riwayat lain diceritakan begini: Rasul saw. mengutus Marthad b. 'Abi Marthad al-Ghanawi ke Makkah guna membawa pergi beberapa orang muslim yang tertahan di sana. Pada masa jahiliyyah dulu ia sudah jatuh hati kepada seorang perempuan yang bernama 'Anaq. Wanita ini menemui Marthad lalu berkata; Maukah kamu berdua denganku? Marthad menjawab; Sialan kamu! Islam telah menghalangi hubungan antara kita. Wanita itu berkata; Kalau begitu, bersediakah kamu mengawiniku? Ia menjawab; Ya, tapi aku akan pulang dulu untuk meminta izin dari Rasulullah saw. Setelah ia mengutarakan keinginannya, turunlah ayat ini. Al-Wahidi meriwayatkan dari jalur al-Suddi dari 'Abi Malik dari Ibn. 'Abbas, ia berkata: Ayat ini turun sehubungan dengan 'Abdullah b. Rawaah. Dulu ia punya seorang budak wanita berkulit hitam. Suatu saat ia marah dan menampeleng budak itu. Setelah reda amarahnya, ia merasa cemas, maka ia pun menghadap Nabi saw. dan melaporkan kejadian itu. Ia pun berkata; Sungguh Aku akan memerdekakannya dan akan menikahnya. Hal itu benar-benar ia wujudkan. Lalu orang-orang mencelanya. Mereka berujar: Hemm.. Ia menikahi budak? Maka Allah swt. menurunkan ayat ini. Ibn. Jarir al-Tabari meriwayatkan kisah ini dari al-Suddi secara *munqat'i*.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Ibid., 511.

e. Interpretasi Surah al-Ma'idah [5]: 5

Ayat ini turun bersamaan dengan ayat *sawabiq* (sebelumnya), karena itu al-Zuhayli^y menafsirkan ayat ini bersamaan dengan ayat sebelumnya. Perlu penulis sampaikan, ayat ini oleh sebagian Ulama dalam interpretasi surah al-Baqarah [2]: 221 dinyatakan sebagai *pentakhsis* (yang membatasi) kata *mushrikah* dalam ayat 221 tersebut. Mula-mula yang disampaikan begini: Orang-Orang Mukmin bertanya kepadamu --wahai Muhammad-- tentang makanan dan daging, apakah yang diharamkan Allah swt. bagi mereka? Katakanlah, diharamkan bagi kalian apa yang baik-baik (*al-Tayyibat*), maksudnya apa yang dinilai baik oleh jiwa yang normal, lurus, dan masih sesuai dengan fitrah (manusia), bukan yang (dinilai) buruk, kotor dan jelek oleh (mereka).¹⁷⁵ Kendati demikian, penulis tidak ingin berpanjang dalam mengomentari ayat *sawabiq*nya dan tidak pula interpretasi al-Zuhayli^y tentang frasa ayat yang menjelaskan tentang makanan-makanan yang diharamkan ataupun diharamkan, tetapi fokus penulis kepada frasa yang berkaitan dengan pernikahan lintas agama yang dijadikan argumentasi kafaah oleh fikih klasik.

Menurutnya, jika hukum kehalalan hewan sembelihan berlaku untuk kedua belah pihak antara Umat Muslim dan Ahli Kitab untuk dapat mengkonsumsinya, maka tidak dalam hal pernikahan. Tentang masalah pernikahan hanya diperbolehkan bagi satu pihak. Laki-laki Muslim boleh menikahi perempuan Ahli Kitab, sementara laki-laki Ahli Kitab tidak boleh

¹⁷⁵ Al-Kattani dkk, terj. *al-Tafsir al-Munir*, vol. 3, 423.

menikahi perempuan Muslimah. Perbedaan ini sangat jelas, diberlakukannya hukum kehalalan hewan sembelihan bagi kedua belah pihak tidak akan berimplikasi terhadap sesuatu pelarangan. Jika seandainya laki-laki Ahli Kitab diperbolehkan menikah dengan perempuan Muslimah, tentunya mereka (dapat dipastikan) memiliki otoritas syariat (legal formal) atas para istri (muslimah) mereka, sementara Allah swt. (menetapkan ketegasan hukum) tidak akan (rela) menjadikan orang kafir untuk dapat menguasai orang-orang Muslim.¹⁷⁶ Selanjutnya al-Zuhayli> memaparkan interpretasi terhadap ayat ini sebagai berikut:

Dihalalkan bagi kalian --wahai laki-laki Mukmin-- menikahi perempuan-perempuan merdeka yang Mukmin dan (dihalalkan bagi kalian) perempuan Ahli Kitab; perempuan Yahudi dan Nasrani, baik itu berstatus kafir *dhimmi*>y (orang kafir dalam perlindungan umat muslim) maupun kafir *h}arbi*>y (orang kafir yang memerangi umat muslim), jika kalian telah membayar mahar atau mas kawin mereka. Dengan maksud untuk menjaga diri dari perbuatan zina (secara terang-terangan), dan tidak pula orang yang mengambil perempuan sebagai gundik atau perempuan simpanan (melakukan zina secara sembunyi-sembunyi). Barangsiapa yang mengingkari aturan hukum, serta perintah dan larangan-larangan Islam, menolak pokok-pokok iman dan cabang-cabangnya, sungguh berarti ia telah membatalkan pahala amal perbuatannya, dan menjadi orang yang merugi di dunia dan akhirat.¹⁷⁷

Penyebutan kualifikasi pembayaran mahar di sini adalah untuk mempertegas hukum kewajiban membayar mahar, bukan sebagai syarat kehalalan menikah. Penyebutan perempuan merdeka secara khusus di sini dengan maksud supaya lebih memberikan motivasi untuk menikahi perempuan yang lebih utama dari kaum perempuan yang ada, tentu ia yang

¹⁷⁶ Ibid., 426.

¹⁷⁷ Ibid., 426-427.

berstatus merdeka, bukan dalam pengertian selain perempuan merdeka adalah tidak halal, karena menikahi budak perempuan muslimah hukumnya sah berdasarkan kesepakatan Ulama, begitu juga pendapat 'Abu H{ani>fah.

Lanjut al-Zuhayli, yang diperbolehkan adalah menikahi perempuan merdeka yang menjaga kehormatan dirinya dari perbuatan zina, dengan syarat membayar mahar atau mas kawin mereka, dengan maksud dan tujuan untuk menjaga dan memelihara diri dari perbuatan zina, bukan untuk menumpahkan air sembarangan melalui perzinaan secara terang-terangan dan tidak pula melalui perzinaan secara diam-diam.¹⁷⁸ Penting penulis sampaikan, bahwa maksud daripada term (Ahli Kitab) adalah umat Yahudi dan umat Nasrani yang Allah swt. menurunkan Taurat dan Injil kepada para Nabi mereka. Sedang yang dimaksud dengan term *al-muh}sanah* terdapat perselisihan di antara Ulama. Menurut pendapat Muja>hid dan mayoritas Ulama, *al-muh}sanah* diartikan *h}ara>'ir* (perempuan merdeka). Menurut pendapat Ibn. 'Abba>s, *al-muh}sanah* diartikan '*afa>'if* (perempuan yang menjaga diri dari perbuatan zina).¹⁷⁹

f. Interpretasi Surah al-Nah}l [16]: 71

Ayat ini selain melanjutkan pemaparan tentang berbagai manifestasi kuasa Allah swt. keagungan-Nya, ketuhanan-Nya, dan nikmat-nikmat-Nya juga menjelaskan tentang perbedaan Manusia dalam hal rizki. Al-Zuhayli>y dalam menafsirkan ayat ini menyatakan: maksud dari redaksi [وَاللَّهُ فَضَّلَ] وَاللَّهُ فَضَّلَ [بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ] adalah dan Allah swt. menjadikan kalian berbeda-

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Ibid., 431.

beda rizkinya. Di sana ada yang kaya, miskin, dan sedang. Hal itu karena ada hikmah yang menjadi tuntutan mata pencaharian dan kemaslahatan pada diri manusia, serta supaya sebagian kalian bisa saling mengambil manfaat terhadap sebagian yang lain. Sedang pada redaksi [فَمَا الَّذِينَ فَضَّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ] maksudnya, orang-orang yang dilebihkan rizkinya, mereka adalah para tuan raja (penguasa) dan majikan tidak (mau) menjadikan rizkinya sebagai milik bersama atas kedudukan yang sama di antara mereka (majikan dan hamba sahaya milik mereka).¹⁸⁰

Ayat ini pada dasarnya, merupakan sebuah percontohan yang dibuat sebagai bahan pelajaran. Intinya, jika kalian tidak rela dengan persamaan kedudukan antara kalian dan para hamba sahaya milik kalian, padahal mereka adalah sama-sama manusia seperti kalian, lantas bagaimana bisa kalian menyamakan antara Tuhan Pencipta semesta alam (*al-Kha>liq*) dengan ciptaan-Nya (*al-Makhlū>q*) dan bahkan antara Dia dengan berhala-berhala (yang kalian ciptakan sendiri), mempersekutukan-Nya dengan apa yang tidak pantas bagi-Nya berupa hamba-hamba-Nya dan makhluk ciptaan-Nya?! Menurut al-Zuhayli>y, percontohan dalam ayat ini juga dijelaskan dalam ayat lain: “Dia membuat perumpamaan bagimu dari dirimu sendiri. Apakah (kamu rela jika) ada di antara hamba sahaya yang kamu miliki, menjadi sekutu bagimu dalam (memiliki) rizki yang telah Kami berikan kepadamu, sehingga kamu menjadi setara dengan mereka dalam hal ini, lalu kamu takut kepada mereka sebagaimana kamu takut kepada sesamamu. Demikianlah Kami jelaskan ayat-ayat itu bagi kaum yang mengerti.” QS. al-Ru>m [30]: 28.¹⁸¹

¹⁸⁰ Al-Kattani dkk, terj. *al-Tafsi>r al-Muni>r*, vol. 7, 429.

¹⁸¹ Ibid.

Selanjutnya al-Zuhayli>y mengurai maksud redaksi [أَفَبِعَمَّةِ اللَّهِ] [يَجْحَدُونَ], menurutnya begini: Apakah kalian mempersekutukan Allah swt. dengan menyembah berhala, sehingga kalian mengkufuri nikmat Allah swt. yang telah diberikan kepada kalian?! Sebab, siapapun menetapkan sekutu bagi Allah swt. berarti ia telah menisbahkan sebagian nikmat dan kebaikan kepada sekutu itu, bahwa sekutu itulah yang memberi sebagian nikmat dan kebaikan. Sehingga dengan begitu, berarti ia telah mengingkari kalau nikmat dan kebaikan itu pada hakikatnya dari sisi Allah swt. Atau, (maksudnya) apakah kalian tetap kufur dan ingkar terhadap nikmat Allah swt. yang diberikan kepada kalian setelah semua ketetapan bukti-bukti petunjuk tentang keesaan-Nya yang pasti difahami oleh setiap orang yang berakal?. Redaksi ini berarti isyarat pengingkaran atau kecaman terhadap orang-orang musyrik karena sikap mereka yang mengkufuri nikmat-nikmat Allah swt. yang diberikan kepada mereka.¹⁸²

Al-Zuhayli>y kemudian memberi kesimpulan, bahwa perbedaan rizki yang diberikan Allah swt. terhadap hamba-Nya bertujuan agar manusia bisa hidup bersama secara berdampingan dengan semangat saling melayani dan tolong menolong di antara mereka, serta dapat mencegah manusia dari tergelincir dalam kemaksiatan dan kedurhakaan kepada Allah swt. Sebagaimana firman Allah swt:

¹⁸² Ibid., 429-430.

وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ، لَبَعَا فِي الْأَرْضِ، وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ، إِنَّهُ

بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ.

“Dan sekiranya Allah swt. melampangkan rizki kepada hamba-hambanya, niscaya mereka akan berbuat melampaui batas di bumi, tetapi Dia menurunkannya dengan kadar yang Dia kehendaki. Sungguh, Dia Maha Tahu, Maha Melihat terhadap (keadaan) hamba-hambanya”. QS. al-Shu>ra> [42]: 27.¹⁸³

g. Interpretasi Surah al-Muja>dilah [58]: 11

Al-Zuhayli>y dalam mengurai sisi kebahasaan ayat ini tepat pada redaksi [وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ] menyatakan: dan Allah swt. meninggikan, memuliakan para ulama (orang-orang yang berilmu) di antara mereka secara khusus beberapa derajat dalam kemuliaan dan ketinggian kedudukannya. Karena para ulama telah menggabungkan antara ilmu dan amal perbuatan. Ilmu itu disamping tinggi dan luhur kedudukannya bila pemiliknya mengamalkan tentu akan semakin menambah ketinggian dan keluhuran derajat.¹⁸⁴ Dalam sebuah hadis dikatakan:

“Keutamaan seorang yang berilmu atas ahli ibadah adalah seperti keutamaan rembulan pada malam purnama atas segenap bintang-bintang.”¹⁸⁵

¹⁸³ Ibid., 432.

¹⁸⁴ Al-Kattani dkk, terj. *al-Tafsi>r al-Muni>r*, vol. 14, 414.

¹⁸⁵ HR. 'Abu> Nu'aym dalam karyanya *al-H{ilyah* dari Mu'a>dh b. Muthanna> b. al-Muthanna>. Hadis ini dinyatakan *d}a'i>f* (lemah sanadnya). Ibid., 413.

Al-Zuhayli>y menafsirkan ayat ini dengan mengatakan: Wahai orang-orang yang membenarkan Allah swt. dan Rasul-Nya, apabila kalian diminta untuk memberikan kelapangan tempat di majlis-majlis, tidak mempersempitnya, tidak berdesak-desakan dan tidak bersikap enggan memberikan ruang dan tempat bagi orang lain, baik itu di majlis-majlis Rasulullah saw. atau di tempat-tempat peperangan, hendaklah kalian saling memberi kelapangan ruang dan tempat bagi sebagian yang lain, niscaya Allah swt. akan memberi kelapangan untuk kalian dalam surga. Maksudnya, bahwa balasan merupakan bagian dari jenis perbuatan. Menurutnya, ayat ini bersifat umum yang mencakup setiap majlis di mana kaum Muslimin berkumpul untuk kebaikan dan pahala, baik itu adalah majlis pertempuran, majlis zikir, majlis ilmu, majlis hari jumat atau hari raya. Setiap orang lebih berhak atas tempat duduknya yang ia lebih dahulu sampai di tempat duduk itu. Akan tetapi, ia mesti bersikap toleran dengan memberi ruang dan tempat bagi saudaranya yang lain.¹⁸⁶ Dalam sebuah hadis, Rasulullah saw. bersabda: “Janganlah seseorang menyuruh orang lain berdiri dari tempat duduknya, kemudian ia menempati tempat itu, akan tetapi berlapang-lapanglah kalian.”¹⁸⁷

Selanjutnya ia menafsirkan redaksi [يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا... إلخ].

Menurutnya, Allah swt. mengangkat kedudukan orang-orang Mukmin di

¹⁸⁶ Al-Kattani dkk, terj. *al-Tafsi>r al-Muni>r*, 414.

¹⁸⁷ HR. Ma>lik, Sya>fi‘i>y, Ah}mad, Timidhi>y dan Ibn. ‘Abi> H{a>tim dari Abullah b. ‘Umar. Hadis ini juga diriwayatkan oleh al-Bukha>ri>y dan Muslim. Ibid., 415.

dunia maupun akhirat dengan menambah dan memberikan bagian (pahala) mereka. Allah swt. juga secara khusus meninggikan kedudukan para ulama dengan beberapa derajat dalam hal kehormatan dan kemuliaannya di dunia serta pahala di akhirat. Siapa saja yang menggabungkan antara iman dan ilmu, maka dengan keimanannya, Allah swt. mengangkat beberapa derajatnya dan dengan keilmuannya, Allah swt. mengangkat beberapa derajatnya pula. Termasuk di antaranya adalah mengangkat dan memuliakannya di majlis-majlis. Allah swt. Maha Mengetahui siapa yang berhak mendapatkan hal itu dan siapa yang tidak berhak memperolehnya. Allah swt. Maha Melihat dan Mengetahui segala perilaku, tingkah, keadaan, niat, dan isi hati semua para hamba-Nya, entah itu yang baik ataupun yang buruk.¹⁸⁸

Terkait sebab turunnya ayat ini, al-Zuhayli¹⁸⁸ mengatakan, Ibn. Jari¹⁸⁸ al-T{abari¹⁸⁸ meriwayatkan dari Qata¹⁸⁸dah, ia berkata: Ketika mereka berada dalam majlis Rasulullah saw. lalu mereka melihat ada sekelompok orang yang datang, mereka enggan memberikan tempat kepadanya di majlis Rasulullah saw. Kemudian, turunlah ayat ini. Dalam riwayat lain, Ibn. 'Abi¹⁸⁸H{a¹⁸⁸tim menceritakan dari Muqa¹⁸⁸til, menurutnya, ayat ini turun pada hari Jumat. Waktu itu, ada sekelompok orang dari ahli Badar (orang yang ikut dalam Perang Badar) datang, sementara tempat yang ada sempit, lalu mereka tidak diberi tempat duduk, sehingga mereka terpaksa berdiri. Kemudian Nabi saw. meminta segolongan orang dengan jumlah yang sama seperti jumlah ahli

¹⁸⁸ Ibid., 416-417.

Badar yang datang itu untuk berdiri supaya tempat mereka ditempati oleh orang-orang dari ahli Badar. Ternyata, orang-orang yang diminta berdiri itu pun merasa tidak suka akan hal itu, lalu turunlah ayat ini.¹⁸⁹

C. M. Quraish Shihab Beserta Ayat-ayat Kafaah

1. Interpretasi Surah al-Nu>r [24]: 3¹⁹⁰

Menurut Quraish Shihab ayat ini mengungkapkan keharusan menghindari pezina, terlebih jika sampai terbesit ingin menjadikannya pasangan hidup. Lanjut Quraish Shihab, Ayat ini menyatakan:

*laki-laki pezina, yakni yang kotor dan terbiasa berbuat zina tidak wajar mengawini melainkan perempuan pezina yang kotor dan terbiasa pula berbuat zina, atau perempuan musyrik; dan demikian juga sebaliknya perempuan pezina yang terbiasa berbuat zina tidak wajar dikawini melainkan oleh laki-laki pezina atau laki-laki musyrik dan yang demikian itu yakni perkawinan dengan pezina diharamkan yakni tidak pantas terjadi atas orang-orang yang mukmin.*¹⁹¹

¹⁸⁹ Ibid., 414.

¹⁹⁰ Mula-mula Quraish Shihab menafsirkan ayat-ayat dalam surah al-Nu>r ini dengan mengungkap keutamaan surah yang telah dikenal sejak zaman Nabi saw. Menurutnya, dalam sebuah riwayat, Nabi saw.berpesan: “Ajarkanlah surah al-Nu>r kepada keluarga kamu.” ‘Umar b. Khat}t}a>b juga berpesan serupa dan menambahkan di samping surah al-Nu>r juga al-Nisa>’ dan al-Ah}za>b. Sementara riwayat menyatakan bahwa surah ini merupakan surah yang keseratus dalam perurutan surah-surah Al-Qur’an yang turun. Namun ia tidak turun sekaligus. Kisah kebohongan dan isu negatif yang dilontarkan kepada istri Nabi saw. (‘A>’isyah) yang diuraikan surah ini (ayat 11-26) turun beberapa saat setelah terjadinya Perang Bani>y al-Mus}t}alaq yang terjadi pada tahun ke IV Hijrah.

Sayyid Qut}ub menulis bahwa surah ini adalah surah al-Nu>r. Kata *nu>r* (Cahaya) itu dikaitkan dengan Allah swt.: “Allah swt. adalah cahaya langit dan bumi”. *Nu>r* juga disebut melalui dampak dan manifestasinya dalam hati dan jiwa, yaitu yang tercermin dampaknya pada etika dan akhlak yang menjadi dasar uraian surah ini. Akhlak tersebut berkaitan dengan jiwa pribadi demi pribadi, keluarga dan masyarakat. *Nu>r* itu menerangi hati, dan kehidupan, serta dikaitkan dengan cahaya alam raya, cahaya jiwa danterangnya hati, serta ketulusan nurani, yang kesemuanya bersumber dari cahaya Allah swt. yang menerangi jagat raya. Demikian lebih kurang Sayyid Qut}ub. M. Quraish Shihab, *Tafsi>r al-Mishba>h; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, vol. 9 (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 275.

¹⁹¹Ibid., 285-286.

Selanjutnya Quraish Shihab mengurai alasan mendahulukan penyebutan kata [الرَّائِي] yang menunjuk pada jenis kelamin laki-laki daripada penyebutan kata [رَأَيْتُ] yang menunjuk pada jenis kelamin perempuan.

Menurutnya, --dengan menyampaikan pendapat Ibn. 'Asyur-- hal itu semata-mata karena isyarat penjelas terhadap kasus yang melatar belakangi sebab turunnya ayat ini. Sebab turunnya ayat ini adalah kasus seorang lelaki bernama Marthad yang berkeinginan untuk menikahi seorang perempuan bernama 'Ana>q yang mengajaknya tidur bersama, tetapi Marthad menolaknya, sambil menyatakan bahwa Islam telah mengharamkan perzinahan. Singkat cerita, Rasulullah saw. tidak memberi jawaban, sampai (kemudian) turunlah ayat ini. Lalu Rasulullah saw. melarang Marthad menikahinya. (HR. 'Abu> Da>wud dan al-Tirmidhi>y).¹⁹²

Quraish Shihab juga menyampaikan riwayat lain tentang sebab turunnya ayat ini. Ia menyebutkan, ayat ini turun berkaitan dengan sekelompok kaum muslimin miskin yang dapat gelar *ahl al-Suffah* (para sahabat miskin dari kaum muhajirin). Mereka ingin menikah, tetapi tidak cukup memiliki kemampuan dalam hal finansial, mereka bermaksud menikahi perempuan pelacur sekaligus ingin mendapatkan hartanya untuk memenuhi kebutuhan mereka. Lanjut Quraish Shihab: Imam Mazhab mengatakan, ayat ini bukan hanya berkaitan dengan kasus di atas, tetapi lebih

¹⁹² Ibid.

bersifat universal, dan telah dibatalkan keberlakuan hukumnya oleh ayat 32 surah al-Nu>r. Menurut Ulama Mazhab Hambali dan Z{a>hiri, pernikahan dengan pelaku zina (laki-laki atau perempuan) tidak dianggap sah sebelum ada pernyataan taubat.¹⁹³

Banyak ulama yang memahami ayat ini dalam pengertian *ghalibnya* (bukan secara istilah). Maksudnya, seorang yang cenderung dan senang berzina, enggan menikahi siapa yang taat beragama. Demikian juga wanita pezina tidak diminati oleh lelaki yang taat beragama. Ini karena tentu saja masing-masing ingin mencari pasangan yang sejalan dengan sifat-sifatnya, sedang kesalehan dan perzinahan adalah dua hal yang bertolak belakang. Perkawinan antara lain bertujuan melahirkan ketenangan, kebahagiaan dan langgengnya cinta kasih antara suami istri bahkan semua keluarga. Nah, bagaimana mungkin hal-hal tersebut terpenuhi bila perkawinan itu terjalin antara seorang yang memelihara kehormatannya dengan yang tidak memeliharanya?¹⁹⁴

Karena itu lanjut Quraish Shihab: Firman-Nya [وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَٰی
S U R A B A Y A
الْمُؤْمِنِينَ] diperselisihkan maknanya oleh ulama. Pertama ada yang

berpendapat, *sabab nuzu>l* ayat ini khusus bagi kasus Marthad dan ‘Ana>q, yang ketika itu disamping pezina juga berstatus wanita kafir, tidak bagi pezina muslimah. Kedua ada yang berpendapat, redaksi pada penutup ayat ini,

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ Ibid, 287.

menunjuk kepada perzinahan bukan perkawinan, sehingga ayat ini berarti: “Perzinahan diharamkan atas orang-orang mukmin”. Ketiga berpendapat, kata “diharamkan” bukan dalam pengertian hukum, tetapi dalam pengertian kebahasaan, yakni “terlarang”. Dengan demikian, ayat ini seolah berkata: “itu tidak wajar dan kurang baik”. Salah satu implikasi dari ayat ini adalah perkawinan yang didahului oleh kehamilan. Banyak ulama yang menilainya sah. Sahabat Nabi saw. Ibn. ‘Abba>s berpendapat bahwa hubungan dua jenis kelamin yang tidak didahului oleh pernikahan yang sah, lalu dilaksanakan sesudahnya pernikahan yang sah, menjadikan hubungan tersebut awalnya haram dan akhirnya halal.¹⁹⁵

2. Interpretasi Surah al-Nu>r [24]: 26

Ayat ini menurut Quraish Shihab merupakan sebab penegasan ayat 3 yang menyatakan: pezina tidak wajar menikahi kecuali dengan lawan seksnya yang pezina pula. Dengan alasan, --telah menjadi sunnatullah-- seseorang selalu cenderung (menyukai) kepada yang memiliki kesamaan dengannya. Menurutnya, ayat di atas menyatakan begini:

Wanita-wanita yang keji jiwanya dan buruk akhlaknya adalah untuk laki-laki yang keji seperti wanita itu, dan laki-laki yang keji jiwanya dan buruk perangainya adalah untuk wanita-wanita yang keji seperti lelaki itu pula, dan begitu juga sebaliknya wanita-wanita yang baik adalah untuk laki-laki yang baik dan laki-laki yang baik adalah untuk wanitawanita yang baik pula. Ini disebabkan karena jiwa manusia selalu cenderung mencari temannya, dan tidak senang bersama lawannya. Jika demikian, bagaimana mungkin istri Nabi

¹⁹⁵ Ibid, 287.

saw. dituduh dengan tuduhan yang demikian buruk, padahal pasangannya adalah manusia teragung, tersuci dan terpuji? *Mereka itulah* yakni yang baik dari kedua jenis dan termasuk pula yang dituduh oleh kaum munafik *yang bebas dan bersih dari apa* yakni tuduhan dan keburukan *yang dikatakan* yakni dituduhkan oleh mereka yang menuduh itu. *Bagi mereka ampunan* atas kesalahan dan keteledoran mereka *dan juga rizki yang mulia* di dunia dan akhirat.¹⁹⁶

Para ulama menyatakan, ayat ini menjadi kebanggaan ‘A<’isyah sebab kesuciannya dinyatakan langsung oleh Allah swt. dari tuduhan tersebut. Hal ini, tentu karena ia merupakan istri Nabi saw. Demikianlah yang disampaikan Quraish Shihab.¹⁹⁷ Menurut, jika redaksi ayat dilihat dari sisi sebab turunnya ayat, tentu yang dimaksud merujuk pada orang-orang tertentu yang telah disebutkan di atas. Tetapi, melihat redaksi ayat ini bersifat umum, seolah menegaskan salah satu hakikat pengetahuan menyangkut hubungan kedekatan antara dua insan, khususnya kedekatan pria dan wanita, atau suami dan istri. Jalinan hubungan antar keduanya harus bermula dari adanya kesamaan antara kedua belah pihak. Tanpa kesamaan itu, maka hubungan mereka tidak akan langgeng.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, 315.

¹⁹⁷ Diceritakan bahwa Nabi Yusuf ketika dituduh hanya dinyatakan kesuciannya oleh salah seorang dari keluarga suami wanita yang menuduhnya. Maryam as. yang dituduh berbuat zina yang membebaskannya dari tuduhan adalah anaknya yang masih bayi, yakni ‘Isa as. Ibid., 315.

¹⁹⁸ Menurut sementara pakar ada empat fase yang harus dilalui agar cinta antar manusia mencapai puncaknya. **Fase pertama**, adalah bahwa kedua belah pihak harus merasakan ada atau tidaknya kedekatan. Biasanya kedekatan itu lahir karena kesamaan perangai pandangan hidup, latar belakang sosial dan budaya, dan ini pada gilirannya akan mendorong kedua belah pihak untuk saling memperkenalkan diri secara lebih terbuka. **Fase kedua**, setelah kedekatan itu adalah fase pengungkapan diri di mana masing-masing merasakan ketenangan dan rasa aman berbicara tentang dirinya lebih dalam lagi, tentang harapan, keinginan dan cita-citanya bahkan kekhawatiran-kekhawatirannya. **Fase ketiga**, melahirkan saling ketergantungan dan pada fase ini, masing-masing mengandalkan bantuan yang dicintainya untuk memenuhi kebutuhan dan keinginan pribadinya, karena masing-masing merasa dari dalam lubuk hatinya yang terdalam bahwa ia memerlukan pasangannya dalam kegembiraan dan kesedihannya. Di fase ini menurut Quraish Shihab adalah fase yang dimaksud bunyi redaksi ayat ini. “Wanita-wanita yang keji adalah untuk laki-laki yang keji dan laki-laki yang keji adalah untuk wanita-wanita yang keji, dan wanita-wanita yang baik adalah untuk laki-laki yang baik dan laki-laki yang baik adalah untuk wanita-wanita yang baik”. **fase**

Sampai di sini, Quraish Shihab kemudian menafsirkan frasa (*al-khabi>tha>t*) dan (*al-khabi>thi>n*). Menurutnya, pengulangan kata menunjuk pada memantapkan keterangan tersebut, yakni dalam pengertian “perempuan” bukan “perkataan”. Dan sekaligus penjelas untuk tidak membedakan siapapun yang dikehendaki dalam kalimat yang diungkapkan. Maksudnya, Jika dia wanita yang bejat maka penggalan pertama ayat ini mengenainya, dan jika dia pria bejat, maka penggalan kedua ayat ini yang mengenainya, demikian juga yang dimaksud dengan frasa (*al-t}ayyiba>t*) dan (*al-t}ayyibu>n*). Al-Biqā‘i’y menambahkan, penyebutan kata *al-khabi>tha>t* terlebih dahulu itu karena konteks pembicaraannya adalah wanita dalam arti isu yang disebarluaskan menyangkut ‘A<’isyah. Sedang penyebutan kata *al-khabi>thu>n* untuk menampik dugaan yang mengatakan: “lelaki yang bejat akhlaknya bisa kawin dengan yang tidak bejat akhlaknya”. Sehingga dalam ayat ini sangat tegas menyatakan: “lelaki yang bejat akhlaknya juga hanya pantas menjadi pasangan wanita yang bejat akhlaknya bukan wanita baik-baik.¹⁹⁹

Sedang frasa [وَرِزْقٌ كَرِيمٌ] diartikan oleh banyak ulama sebagai rizki di surga. Menurut Quraish Shihab, makna seperti ini tidaklah keliru, tetapi maknanya menjadi terbatas jika dilihat dari penggunaan redaksi, sebab kata (*rizq*) mencakup banyak arti/makna, seperti materi dan spiritual, dunia dan

keempat, yaitu pemenuhan kebutuhan-kebutuhan pribadi itu, yang diberikan oleh pasangannya dengan tulus bahkan menganggap sedikit pemberiannya yang banyak dan menganggap banyak pemberian pasangannya walau sedikit. Ibid., 316..

¹⁹⁹ Shihab, *Tafsi>r al-Mishba>h*, 317.

akhirat. Di sisi lain, rizki akhirat tidak terbatas pada surga saja, tetapi masih banyak lainnya. Apalagi kata (*kari>m*) yang digunakan untuk mensifati sesuatu secara sempurna dan memuaskan, maka masing-masing dikembalikan sesuai objeknya.²⁰⁰

c. Interpretasi Surah al-Sajadah [32]: 18

Quraish Shihab menjelaskan ayat ini dengan menyertakan ayat *thawa>biq* (Surah al-Sajadah [32]: 17). Apa yang ia sampaikan sekurang-kurangnya demikian:

*Maka sebagai anugerah dari Allah, mereka akan masuk ke surga menikmati aneka kebahagiaan. Tidak seorang pun mengetahui yakni tidak terlintas dalam benak siapa pun serta tidak terbayangkan olehnya apa yang disembunyikan untuk mereka dari aneka kenikmatan yang menyedapkan pandangan mata sebagai balasan terhadap apa yang telah senantiasa mereka kerjakan sewaktu hidup di dunia. Maka apakah orang mukmin yang mantap dan kukuh imannya menyangkut apa saja yang disampaikan Rasul saw. seperti halnya orang yang fasik yang telah keluar secara jelas dari tuntunan agama? Pasti, mereka tidak sama!*²⁰¹

Menurutnya, ayat ini menjelaskan ganjaran atau pahala yang akan diraih oleh orang-orang mukmin. Penggunaan kata (*mu'minan*) dengan bentuk tunggal bukan bentuk plural (*mu'mini>n*) adalah isyarat bahwa ganjaran dan balasan di hari kemudian bersifat personal atau pribadi, bukan bersifat kolektif. Hal ini sesuai dengan bunyi surah Maryam [19]: 93-95, sebagai berikut: “Tidak ada seorang pun di langit dan di bumi, kecuali akan datang kepada Tuhan Yang Maha Pemurah selaku seorang hamba. Sesungguhnya Allah swt. telah menentukan jumlah mereka dan menghitung

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Shihab, *Tafsi>r al-Mishba>h*, vol. 11, 197.

mereka dengan hitungan yang teliti. Dan tiap-tiap mereka akan datang kepada Allah swt. pada hari Kiamat dengan sendiri-sendiri”. Di sisi lain penggunaan kata (*mu'minan*) juga menunjuk pada kemantapan iman seseorang. Sekalipun pada ayat 15²⁰² dalam surah ini ditunjuk dengan bentuk kata (*yu'minu*), yakni bentuk *mud}a>ri'*. Ini, mengisyaratkan bahwa keimanan mereka dari saat ke saat mengalami pembaharuan dan peningkatan.

Sementara, kata (*fa>siqan*) menurutnya terambil dari akar kata (*fasaqa*) yang dalam bahasa Arab biasa digunakan untuk melukiskan terkelupasnya kulit buah yang telah matang. Artinya, orang fasik adalah orang yang keluar dari koridor ajaran agama sekalipun lisannya tetap mengaku beriman dan mengucapkan dua kalimat syahadat, apalagi yang tidak mengakuinya (serta tidak mengucapkan dua kalimat syahadat).²⁰³

d. Interpretasi Surah al-Baqarah [2]: 221

Dalam ayat ini Quraish Shihab secara eksplisit menyatakan pentingnya pemilihan calon pasangan sebelum berlangsungnya akad. Menurutnya, pemilihan pasangan merupakan batu pondasi pertama bangunan rumah tangga. Ia harus sangat kukuh, karena kalau tidak, bangunan tersebut akan roboh sekalipun hanya dengan sedikit guncangan, apalagi jika beban yang ditampungnya semakin berat dengan kelahiran anak-anak. Pondasi kokoh tersebut bukanlah kecantikan dan ketampanan, karena keduanya bersifat relatif, sekaligus cepat pudar; bukan juga harta, karena harta mudah

²⁰² . 15 : (32) السجدة . إِيمًا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا دُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ .

²⁰³ Ibid., 198-199.

didapat sekaligus mudah lenyap; bukan pula status sosial atau kebangsawanan karena yang ini pun sementara, bahkan dapat lenyap seketika. Menurutnya, pondasi yang kokoh adalah keimanan yang bersandar kepada Allah swt. Yang Maha Esa Maha Kaya, Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana.²⁰⁴

Karena itu firman Allah swt. dalam ayat ini seakan mengisyaratkan pesan penting terhadap mereka yang hendak membina rumah tangga. Pesan itu adalah:

*Dan janganlah kamu, wahai pria-pria muslim, menikahi, yakni menjalin ikatan perkawinan, dengan wanita-wanita musyrik para penyembah berhala sebelum mereka beriman dengan benar kepada Allah swt., Tuhan Yang Maha Esa, dan beriman pula kepada Nabi Muhammad saw. Sesungguhnya wanita budak, yakni yang berstatus sosial rendah menurut pandangan masyarakat, tetapi yang mukmin, lebih baik daripada wanita musyrik, walaupun dia, yakni wanita-wanita musyrik itu, menarik hati kamu, karena ia cantik, bangsawan, kaya, dan lain-lain. Dan janganlah kamu, wahai para wali, menikahkan orang-orang musyrik para penyembah berhala, dengan wanita-wanita mukmin sebelum mereka beriman dengan iman yang benar. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik daripada orang musyrik walaupun dia menarik hati kamu karena ia gagah, bangsawan atau kaya dan lain-lain.*²⁰⁵

Selanjutnya Quraish Shihab menjelaskan makna kata (*mushrik*) secara detail. Menurutnya, *Shirik* adalah mempersekutukan sesuatu dengan sesuatu. Dalam pandangan agama, seorang musyrik adalah siapa yang percaya bahwa ada Tuhan bersama Allah swt. atau siapa yang melakukan satu aktivitas yang bertujuan utama ganda, pertama kepada Allah, dan kedua kepada selain-Nya. Dengan demikian, semua yang mempersekutukan-Nya dari sudut pandang tinjauan ini, adalah musyrik. Orang-orang Kristen yang

²⁰⁴ Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 1, 472-473.

²⁰⁵ Ibid.

percaya tentang Trinitas, adalah musyrik, dari sudut pandang di atas. Tetapi – lanjut Quraish Shihab—para pakar Al-Qur’an memiliki pandangan lain. Menurut pengamatan mereka, kata (*mushrik*) digunakan Al-Qur’an untuk kelompok tertentu yang mempersekutukan Allah swt. Mereka adalah para penyembah berhala, yang ketika turunnya Al-Qur’an masih cukup banyak, khususnya yang bertempat tinggal di Mekah. Dengan demikian, istilah Al-Qur’an berbeda dengan istilah keagamaan di atas.

Penganut agama Kristen sekalipun percaya kepada Tuhan Bapa dan Tuhan Anak, oleh Islam dapat dinilai sebagai orang-orang yang mempersekutukan Allah swt. namun Al-Qur’an tidak menamai mereka orang-orang musyrik, Al-Qur’an menamai mereka *Ahl al-Kita>b*. Hal ini sesuai dengan bunyi surah al-Baqarah [2]: 105 dan surah al-Bayyinah [98]: 1 yang antara kata (*mushrik*) dan (*Ahl al-Kita>b*) maknanya dibedakan. Ini seolah sama dengan kata korupsi dan mencuri yang secara substansi maknanya sama, yakni sama-sama mengambil barang yang bukan haknya, tetapi penggunaannya berbeda. Bila koruptor lebih pada pegawai atau pejabat, dan pencuri lebih pada orang biasa bukan pegawai atau pejabat.²⁰⁶ Kendati dua istilah kata itu dibedakan, tetapi dua-duanya masuk cakupan term kafir.

Lanjut Quraish Shihab, Perbedaan ini menjadi amat perlu karena di tempat lain dari Al-Qur’an ditemukan izin bagi pria muslim untuk mengawini wanita-wanita Ahli Kitab (QS. al-Ma>’idah [5]: 5). Mereka yang memahami kata musyrik, mencakup Ahli Kitab, menilai bahwa ayat al-Ma>’idah itu telah

²⁰⁶ Ibid., 474.

dibatalkan hukumnya oleh ayat al-Baqarah: 221 di atas. Tetapi pendapat tersebut sangat sulit diterima, karena ayat al-Baqarah ini lebih dahulu turun daripada ayat al-Ma'idah, dan tentu saja tidak logis sesuatu yang datang terlebih dahulu membatalkan hukum sesuatu yang belum datang atau yang datang sesudahnya. Ini akan lebih sulit lagi bagi yang berpendapat bahwa tidak ada ayat-ayat yang batal hukumnya. Belum lagi dengan riwayat-riwayat yang mengatakan bahwa sekian banyak sahabat Nabi saw. dan ta'bi'in yang menikah dengan Ahli Kitab. Khalifah 'Uthman b. 'Affan misalnya kawin dengan wanita Kristen, walau kemudian istrinya memeluk Islam; Thalhah dan Zubayr, dua orang sahabat Nabi saw. terkemuka juga kawin dengan wanita Yahudi.²⁰⁷

Menurutnya, alasan utama larangan perkawinan dengan non-muslim adalah perbedaan iman. Perkawinan dimaksudkan agar terjalin hubungan yang harmonis, minimal antara pasangan suami istri dan anak-anaknya. Bagaimana mungkin keharmonisan tercapai jika nilai-nilai yang dianut oleh suami berbeda, apalagi bertentangan dengan nilai-nilai yang dianut oleh istri? Nilai-nilai mewarnai pikiran dan tingkah laku seseorang. Dalam pandangan Islam, nilai Ketuhanan Yang Maha Esa adalah nilai tertinggi, yang bagaimana-pun tidak boleh dikorbankan. Ia harus dilestarikan dan diteruskan ke anak cucu. Kalau nilai ini tidak dipercayai oleh salah satu pasangan, maka bagaimana ia dapat diteruskan kepada anak cucu? Di sisi lain, kalau pandangan hidup ini tidak diwujudkan dalam kehidupan nyata, maka apakah

²⁰⁷ Ibid.

masih ada nilai lain yang akan diwujudkan dan dipraktekkan? Dapatkah seseorang mentoleransi inti kepercayaan atau bahkan mengorbankannya atas nama cinta, atau karena kekaguman pada kecantikan atau ketampanan, harta dan status sosial? Semua yang dikagumi itu tidak langgeng. Yang langgeng dan dibawa mati adalah keyakinan. Karena itu pesan ayat ini: Wanita yang status sosialnya rendah, tetapi beriman, lebih baik daripada wanita yang status sosialnya tinggi, cantik dan kaya, tetapi tanpa iman. Pernyataan ini Allah sampaikan dengan menggunakan redaksi pengukuhan “*sesungguhnya*”.²⁰⁸

Sebagai penutup ayat ini, Quraish Shihab mengatakan: semua yang mengajak ke neraka adalah orang-orang yang tidak wajar dijadikan pasangan hidup. Sementara pemikir muslim dewasa ini cenderung memasukkan semua non muslim — termasuk *Ahl al-Kitab* — dalam kelompok yang mengajak ke neraka, dan pada dasarnya mereka cenderung mempersamakan Ahli Kitab dengan musyrik. Lanjut Quraish Shihab, mempersamakan mereka dengan musyrik bukan pada tempatnya, setelah Al-Qur’an membedakan mereka. Memang, kita harus membedakan mereka dengan kaum musyrikin, atau orang-orang komunis, karena minimal Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani) memiliki kitab suci dengan norma-norma akhlak, serta ketentuan-ketentuan yang bila mereka indahkan dapat mengantarkan kepada terciptanya satu perkawinan yang tidak otomatis buruk. Nilai kepercayaan kepada Tuhan, mempunyai nilai yang sangat penting dalam mengarahkan seseorang menuju nilai-nilai moral. Ini tidak ditemukan pada penyembah berhala, apalagi di

²⁰⁸ Ibid., 476.

kalangan atheis. Namun demikian, kecenderungan melarang perkawinan seorang muslim dengan wanita Ahli Kitab atas dasar kemaslahatan, bukan atas dasar teks Al-Qur'an, adalah pada tempatnya, sehingga paling tidak perkawinan tersebut dalam sudut pandangan hukum Islam adalah makruh.

e. Interpretasi Surah al-Ma'idah [5]: 5

Pada ayat ini Allah swt. menjelaskan tentang kebolehan memakan hewan sesembelihan Ahli Kitab sekaligus menjelaskan hukum kebolehan laki-laki Muslim menikahi perempuan Ahli Kitab. Tetapi fokus penulis kali ini hanya pada redaksi yang menjelaskan tentang pernikahan antara lelaki Muslim dengan perempuan Ahli Kitab sebagai dalil argumentasi kafaah oleh fikih klasik. Interpretasi Quraish Shihab tentang ayat ini sebagai berikut:

Dan diharamkan juga bagi kamu menikahi wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab, yakni orang-orang Yahudi dan Nasrani sebelum kamu, bila kamu telah membayar imbalan, yakni mas kawin mereka, yakni telah melangsungkan akad nikah secara sah, pembayaran dengan maksud memelihara kesucian diri kamu, yakni menikahi sesuai tuntunan Allah, tidak dengan maksud berzina dan tidak pula menjadikannya pasangan-pasangan yang dirahasiakan atau gundik-gundik. Diharamkan kepada kamu pernikahan itu, sambil kiranya kamu mengingat bahwa barang siapa yang kafir sesudah beriman maka hapuslah amalannya. Jika kekafiran tersebut dibawa mati dan ia di hari akhirat termasuk orang-orang merugi.

Dalam menafsirkan maksud dari redaksi [الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ] (*orang-orang yang diberi al-Kitab*) Quraish Shihab telah mengulasnya pada interpretasi surah al-Baqarah: 221 di atas. Menurutnya, setelah para ulama sepakat bahwa paling tidak mereka adalah penganut agama Yahudi dan

Nasrani, mereka kemudian berbeda pendapat apakah penganut agama itu adalah generasi masa lalu dan keturunannya saja, atau termasuk para penganut kedua agama itu hingga saat ini, baik itu leluhurnya maupun yang baru memeluknya. Ada yang menolak menamai penganut Yahudi dan Nasrani dewasa ini sebagai Ahli Kitab. Kalau pendapat ini mempersempit pengertian Ahli Kitab, bahkan meniadakan wujudnya (Ahli Kitab) dewasa ini, maka ada lagi ulama yang memperluas maknanya, sehingga memasukkan dalam pengertian *al-kita*, semua penganut agama yang memiliki kitab suci atau semacam kitab suci hingga dewasa ini. Di antaranya adalah Syeikh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha misalkan. Mereka menilai halal sembelihan penganut agama Budha dan Hindu.²⁰⁹

Sebagian ulama berpendapat, walaupun ayat ini pada dasarnya telah membenarkan pernikahan pria Muslim dengan wanita Ahli Kitab, tetapi ketentuan tersebut telah dibatalkan oleh firman Allah swt. dalam QS. al-Baqarah [2]: 221 yang berlalu keterangannya: “janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik pria (dengan wanita-wanita Muslimah) sampai mereka (pria-pria musyrik itu) beriman.” Sahabat Nabi saw., ‘Abdullah Ibn. ‘Umar, menegaskan bahwa: “Saya tidak mengetahui kemusyrikan yang lebih besar dari pada kemusyrikan seseorang yang percaya bahwa Tuhannya adalah ‘Isa atau salah seorang hamba Allah.” Pendapat Ibn. ‘Umar ini, tidak didukung oleh mayoritas sahabat-sahabat Nabi lainnya. Mereka tetap berpegang kepada bunyi teks ayat al-Ma’idah di atas dan menyatakan bahwa walaupun akidah

²⁰⁹ Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 3, 29-30

ketuhanan Ahli Kitab tidak sama atau sepenuhnya sama dengan akidah Islamiah, tetapi Al-Qur'an tidak mempersamakan mereka dengan kaum musyrikin, bahkan membedakannya dan memberi mereka nama khusus, yakni *Ahl al-Kit>ab*. Keterangan ini bisa dirujuk kembali dalam sub interpretasi surah al-Baqarah: 221.²¹⁰

Lanjut Quraish Shihab, larangan pernikahan antar pemeluk agama yang berbeda ini, agaknya dilatarbelakangi oleh keinginan menciptakan “sakinah” dalam keluarga yang merupakan tujuan pernikahan. Pernikahan baru akan langgeng dan tentram jika terdapat kesesuaian pandangan hidup antara suami dan istri. Jangankan perbedaan agama, perbedaan budaya bahkan tingkat pendidikan pun tidak jarang menimbulkan kesalahpahaman dan kegagalan. Memang ayat ini membolehkan pernikahan antar pria Muslim dengan wanita Ahli Kitab, tetapi izin ini adalah sebagai jalan keluar kebutuhan mendesak ketika itu, di mana kaum muslimin sering bepergian jauh melaksanakan jihad tanpa mampu kembali ke keluarga mereka, sekaligus juga untuk tujuan dakwah. Bahwa wanita Muslimah tidak diperkenankan menikah dengan pria non-Muslim, sekalipun Ahli Kitab lebih-lebih kaum musyrikin, karena mereka tidak mengakui kenabian Muhammad saw. Pria Muslim mengakui kenabian ‘Isa, serta menggarisbawahi prinsip toleransi beragama, *lakum di>nukum wa liya di>n*. (Dan karena) pria yang biasanya, bahkan seharusnya, menjadi pemimpin rumah tangga dapat mempengaruhi istrinya, sehingga bila suami tidak mengakui ajaran agama yang dianut sang

²¹⁰ Ibid., 30-31.

istri maka dikhawatirkan akan terjadi pemaksaan beragama baik secara terang-terangan maupun terselubung.²¹¹

Sementara yang dimaksudkan redaksi [وَالْمُحْصَنَاتُ] adalah wanita-wanita yang menjaga kehormatan. Artinya, ini isyarat bahwa yang seharusnya dinikahi adalah wanita-wanita yang menjaga kehormatannya, baik wanita mukminah maupun Ahli Kitab. Ada juga yang memahami kata tersebut ketika dirangkaikan dengan redaksi *u>tu> al-kita>b* dalam arti wanita-wanita merdeka. Memang kata itu dapat berarti merdeka, atau yang terpelihara kehormatannya, atau yang sudah menikah. Selanjutnya didahulukannya penyebutan wanita-wanita mukminah memberi isyarat bahwa mereka yang seharusnya didahulukan, karena betapapun, persamaan agama dan pandangan hidup sangat membantu melahirkan ketenangan, bahkan sangat menentukan kelanggengan rumah tangga. Selanjutnya, ayat ini ditutup dengan ancaman “*barang siapa yang kafir sesudah beriman maka hapuslah amalannya*” dan seterusnya, merupakan peringatan kepada setiap yang makan, dan atau merencanakan pernikahan dengan mereka, agar berhati-hati jangan sampai hal tersebut mengantarkan mereka kepada kekufuran, karena akibatnya adalah siksa akhirat nanti.²¹²

f. Interpretasi Surah al-Nah}l [16]: 71

Menurutnya, ayat ini menyatakan:

Dan Allah Yang Maha Kuasa lagi Bijaksana itu melebihkan sebagian kamu wahai manusia atas sebagian yang lain dalam hal

²¹¹ Ibid.

²¹² Ibid., 32.

rizki, walaupun boleh jadi yang memiliki kelebihan itu lemah fisik, atau berusia muda lagi tidak berpengetahuan, lalu kendati Allah yang menganugerahkan rizki itu dan membagi-bagikan-Nya sesuai hikmah kebijaksanaan-Nya, namun *tidaklah orang-orang yang dilebihkan* rizkinya itu *mau memberikan* separuh dari *rizki* yang mereka peroleh dari Allah itu *kepada budak-budak yang mereka miliki, agar mereka sama* merasakan rizki itu. Nah. jika mereka, orang-orang kafir, itu tidak rela bila para budak mereka sama-sama memiliki rizki yang Allah berikan padahal mereka adalah sama-sama manusia, *maka apakah* hati mereka buta dan pikiran mereka kacau sehingga *terhadap nikmat-nikmat Allah mereka terus menerus ingkar?* Antara lain dengan cara mempertuhan selain-Nya?²¹³

Ada juga ulama yang memahami ayat ini dalam arti anjuran kepada para pemilik harta agar menyerahkan sebagian dari kelebihan rizki yang mereka peroleh kepada kaum lemah, yakni para budak dan fakir miskin. Seakan-akan ayat ini menyatakan bahwa Allah swt. telah menganugerahkan kepada kamu kelebihan dibanding yang lain. Maka, adalah sewajarnya kamu menyalurkan kelebihan itu kepada orang-orang yang butuh sehingga kamu sama dengan mereka dalam pemenuhan kebutuhan hidup. Bukankah kelebihan yang terdapat dalam genggaman tangan kamu itu adalah nikmat (pemberian) Allah swt. dan seharusnya nikmat itu kamu sebar luaskan? Apakah kamu enggan menyebarkannya karena kamu mengingkari nikmat-Nya? Menurut Quraish Shihab --dari dua pendapat di atas-- pendapat yang lebih sejalan dengan konteks ayat serta cirri-ciri ayat yang turun sebelum Nabi saw. berhijrah adalah pendapat yang pertama, yakni pendapat yang mengarahkan ayat ini pada hal keEsaan Allah swt. dan keniscayaan hari Kemudian, bukan pada anjuran bersedekah dan membantu fakir miskin.²¹⁴

²¹³ Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 7, 287.

²¹⁴ Ibid., 288.

g. Interpretasi Surah al-Muja>dilah [58]: 11

Ayat ini menurut Quraish Shihab, memberi tuntunan bagaimana menjalin hubungan harmonis dalam satu majlis. Allah berfirman:

Hai orang-orang yang beriman, apabila dikatakan kepada kamu oleh siapa pun: “Berlapang-lapanglah yakni berupayalah dengan sungguh-sungguh walau dengan memaksakan diri untuk memberi tempat orang lain dalam majlis-majlis²¹⁵ yakni satu tempat, baik tempat duduk maupun bukan untuk duduk, apabila di minta kepada kamu agar melakukan itu maka lapangkanlah tempat itu untuk orang lain dengan suka rela. Jika kamu melakukan hal tersebut, niscaya Allah akan melapangkan segala sesuatu buat kamu dalam hidup ini. Dan apabila dikatakan: “Berdirilah kamu ke tempat yang lain, atau untuk duduk di tempatmu buat orang yang lebih wajar, atau bangkitlah untuk melakukan sesuatu seperti untuk shalat dan berjihad, maka berdiri dan bangkit-lah, Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antara kamu wahai yang memperkenankan tuntunan ini dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat kemuliaan di dunia dan di akhirat dan Allah terhadap apa yang kamu kerjakan sekarang dan masa datang Maha Mengetahui.²¹⁶

Ada riwayat yang menyatakan bahwa ayat di atas turun pada hari

Jumat. Ketika itu Rasul saw. berada di satu tempat yang sempit, dan telah menjadi kebiasaan beliau memberi tempat khusus buat para sahabat yang terlibat dalam perang Badar, karena besarnya jasa mereka. Nah, ketika majlis tengah berlangsung, beberapa orang di antara sahabat-sahabat tersebut hadir,

²¹⁵ Dalam konteks ayat ini adalah tempat Nabi Muhammad saw. memberi tuntunan agama ketika itu. Tetapi yang dimaksud di sini adalah tempat keberadaan secara mutlak, baik tempat duduk, tempat berdiri atau bahkan tempat berbaring. Karena tujuan perintah atau tuntunan ayat ini adalah memberi tempat yang wajar serta mengalah kepada orang-orang yang dihormati atau yang lemah. Seorang tua non muslim sekalipun, jika Anda — wahai yang muda — duduk di bus, atau kereta, sedang dia tidak mendapat tempat duduk, maka adalah wajar dan beradab jika Anda berdiri untuk memberinya tempat duduk. Al-Qurt}ubi>y menulis bahwa bisa saja seseorang mengirim pembantunya ke mesjid untuk mengambilkan untuknya tempat duduk, asalkan sang pembantu berdiri meninggalkan tempat itu ketika yang mengutusny datang dan duduk. Di sisi lain tidak diperkenankan meletakkan sajadah atau semacamnya untuk menghalangi orang lain duduk di tempat itu. Shihab, *Tafsi>r al-Mishba>h*, vol. 14, 79.

²¹⁶ *Ibid.*, 77-78.

lalu mengucapkan salam kepada Nabi saw. Nabi pun menjawab, selanjutnya mengucapkan salam kepada hadirin, yang juga dijawab, namun mereka tidak memberi tempat. Para sahabat itu terus saja berdiri, maka Nabi saw. memerintahkan kepada sahabat-sahabatnya yang lain --yang tidak terlibat dalam perang Badar-- untuk mengambil tempat lain agar para sahabat yang berjasa itu duduk di dekat Nabi saw. Perintah Nabi itu, mengecilkan hati mereka yang disuruh berdiri, dan ini digunakan oleh kaum munafikin untuk memecah belah dengan berkata: “Katanya Muhammad berlaku adil, ternyata tidak.” Nabi yang mendengar kritik itu bersabda: “Allah swt. merahmati siapa yang memberi kelapangan bagi saudaranya.” Kaum beriman menyambut tuntunan Nabi saw. dan ayat di atas pun turun mengukuhkan perintah dari sabda Nabi saw. itu. Apa yang dilakukan Rasul saw. terhadap sahabat-sahabat beliau yang memiliki jasa besar itu, dikenal juga dalam pergaulan internasional dewasa ini. Kita mengenal ada yang dinamai peraturan protokoler, di mana penyandang kedudukan terhormat memiliki tempat-tempat terhormat di samping Kepala Negara.²¹⁷ (Hal ini), karena memang seperti penegasan QS. al-Nisa>’ [4]: 95.²¹⁸

Tepat pada redaksi [وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ] Quraish Shihab

menyatakan, mereka yang beriman dan menghiasi diri mereka dengan

²¹⁷ Ibid., 78-79.

²¹⁸ “Tidaklah sama antara mukmin yang duduk --selain yang mempunyai uzur-- dengan orang-orang yang berjihad di jalan Allah swt. dengan harta mereka dan jiwa mereka. Allah swt. melebihkan orang-orang yang berjihad dengan harta dan diri mereka atas orang-orang yang duduk, satu derajat. Kepada masing-masing, Allah swt. menjanjikan pahala yang besar.” (QS. al-Nisa>’ [4]: 95).

pengetahuan. Ini berarti ayat di atas membagi kaum beriman kepada dua kelompok besar, yang pertama sekadar beriman dan beramal saleh, dan yang kedua beriman dan beramal saleh serta memiliki pengetahuan. Derajat kelompok kedua ini menjadi lebih tinggi, bukan saja karena nilai ilmu yang disandangnya, tetapi juga amal dan pengajarannya kepada pihak lain baik secara lisan, atau tulisan maupun dengan keteladanan. Ilmu yang dimaksud oleh ayat di atas bukan saja ilmu agama, tetapi ilmu apapun yang bermanfaat.²¹⁹ Ayat di atas tidak menyebut secara tegas bahwa Allah akan *meninggikan* derajat orang berilmu. Tetapi menegaskan bahwa mereka memiliki derajat-derajat yakni yang lebih tinggi dari yang sekadar beriman. Tidak disebutkan kata *meninggikan* itu, sebagai isyarat bahwa sebenarnya ilmu yang dimilikinya itulah yang berperan besar dalam ketinggian derajat yang diperolehnya, bukan akibat dari faktor di luar ilmu itu.²²⁰

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

²¹⁹ Dalam QS. Fa>t}ir [35]: 27-28 Allah swt. menguraikan sekian banyak makhluk Ilahi, dan fenomena alam, lalu ayat tersebut ditutup dengan menyatakan bahwa: Yang takut dan kagum kepada Allah swt. dari hamba-hamba-Nya hanyalah ulama. Ini menunjukkan bahwa ilmu dalam pandangan Al-Qur'an bukan hanya ilmu agama. Di sisi lain itu juga menunjukkan bahwa ilmu haruslah menghasilkan *khasyyah* yakni rasa takut dan kagum kepada Allah swt. yang pada gilirannya mendorong pemiliknya untuk mengamalkan ilmunya serta memanfaatkannya untuk kepentingan makhluk. Shihab, *Tafsi>r al-Mishba>h*, vol. 14, 80.

²²⁰ Ibid., 79-80.

BAB V

ANALISIS KOMPARATIF INTERPRETASI WAHBAH AL-ZUHAYLI<Y DAN M. QURAIISH SHIHAB ATAS AYAT-AYAT KAFAAH

Di antara ragam metode dalam penafsiran Al-Qur'an adalah Tafsir *Muqa>rin*. Sebuah model riset perbandingan antara satu ayat dengan ayat yang lain, yang keduanya memiliki kedekatan atau kemiripan tema tapi redaksinya berbeda, atau memiliki kemiripan redaksi tapi maknanya berbeda, atau membandingkannya dengan teks hadis Nabi, perkataan sahabat, dan tabi'in. Termasuk dalam wilayah tafsir *muqa>rin* adalah mengkaji berbagai pendapat ulama tafsir kemudian membandingkannya, atau juga bisa membandingkan antara satu kitab tafsir dengan kitab tafsir lainnya agar diketahui identitas corak kitab tafsir tersebut. Tafsir *muqa>rin* juga bisa berupa perbandingan teks lintas kitab samawi (seperti Al-Qur'an dengan Injil/Bibel, Taurat atau Zabur).²²¹

Dari uraian singkat definisi tafsir *muqa>rin* dan pembagian aspek pendekatannya di atas, maka dalam penelitian tesis ini, peneliti memilih model riset *muqa>rin* melalui pendekatan kajian mendalam terhadap interpretasi seorang mufasir. Artinya, peneliti membandingkan hasil penafsiran dua tokoh mufasir. Dalam hal ini, membandingkan interpretasi al-Zuhayli>y dan Quraish Shihab terhadap ayat-ayat yang disinyalir oleh ulama fikih klasik sebagai landasan konsep kafaah dalam pernikahan, kemudian dicarikan aspek persamaan dan perbedaan antara interpretasi keduanya serta

²²¹Kusroni Kusroni, "Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, dan Corak Dalam Penafsiran Al-Qur'an", *Jurnal Kaca STAI al-Fithrah*, vol. 9. No. 1 (Februari 2019), 94-95.

mencari kelebihan dan kekurangan gagasan dari masing-masing tokoh. Selanjutnya, mencari sintesa kreatif dari hasil analisis gagasan kedua tokoh tersebut sebagai bentuk kontribusi peneliti dalam sebuah riset.

A. Analisis Komparatif

1. Interpretasi Surah al-Nu>r [24]: 3

Al-Zuhayli>y dalam menjelaskan ayat ini, mengafirmasi persesuaian antara pezina laki-laki dan pezina perempuan, sehingga tak layak lelaki pezina menikahi perempuan *'afi>fah* (baik-baik yang menjaga kehormatannya) Dengan kalimat lain, lelaki pezina hanya layak bagi perempuan yang bersetatus pezina pula. Alasan yang al-Zuhayli>y kemukakan adalah karena –secara umum— seorang lelaki pezina enggan menikahi perempuan *'afi>fah*, ia cenderung menyukai perempuan pezina seperti nya. Biasanya, laki-laki pezina tidak tertarik menikahi perempuan salehah, tetapi lebih cenderung senang menikah dengan perempuan fasik, nakal dan bejat, atau dengan perempuan musyrik yang biasanya tidak memiliki kepedulian kepada kehormatan dan kesucian diri. Begitu pula halnya dengan perempuan pezina, biasanya ia tidak disukai melainkan oleh laki-laki pezina seperti nya atau laki-laki musyrik yang biasanya tidak menjaga kesucian dirinya. Artinya, ayat ini hendak memberi informasi berdasar pada hukum keumuman atau kelaziman yang berlaku.

Karena itu, --lanjut al-Zuhayli>y-- laki-laki yang baik-baik juga merasa tidak cocok melainkan dengan perempuan yang baik-baik. Begitu pula sebaliknya, perempuan yang baik-baik tidak terima jika suaminya berperilaku amoral, bejat, nakal, menerobos batasan-batasan kehormatan, dan kesucian diri. Menurutnya, dalam

masalah ini perempuan lebih sensitif dan protektif daripada laki-laki, dan terkadang juga sebaliknya. Masih dalam pendapat al-Zuhayli>y, menurutnya, anjuran untuk menjaga diri supaya tidak menikahi orang yang berbuat zina diredaksikan dengan kata [التحريم] sebagai ungkapan *muba>laghah* (intensifikasi) serta penekanan lebih, bukan haram dalam pengertian istilah, yakni larangan. Tetapi yang dimaksud adalah memberi penekanan lebih agar benar-benar menghindari dan menjauhi pernikahan dengan pelaku zina. Dengan demikian, ayat ini seolah mengatakan: orang Mukmin baik-baik sedapat mungkin menjauhi dan menghindari keinginan bersanding bersama dengan pelaku zina dalam membangun rumah tangga.

Dari uraian di atas peneliti dapat memahami arah pembacaan al-Zuhayli>y terhadap ayat ini sebagai berikut; ia secara tegas tidak mengharamkan pernikahan antara orang yang baik-baik serta taat agama dengan orang fasik yang berperilaku bejat, tetapi lebih pada penekanan bagi orang baik-baik untuk menjauhi pernikahan dengan orang fasik. Maksud peneliti, bila dalam kenyataannya ada kasus pernikahan antara orang saleh yang baik dengan orang bejat yang fasik, maka akad tetap dinyatakan sah. Karena itu pendapat al-Zuhayli>y tentang hukum haram yang disebutkan dalam ayat ini dikhususkan untuk sebab yang melatar belakangi turunnya ayat tersebut atau telah *dinasakh* oleh surah al-Nu>r [24]: 32, “*Dan nikahkanlah orang-orang yang sendirian di antara kalian. . .*”. Sebab, masuk dalam cakupan ayat ini adalah perempuan-perempuan yang berbuat zina. Hal ini, sesuai dengan sabda Nabi saw. yang telah peneliti singgung dalam bab tiga, Nabi saw. menyatakan: “....Sesuatu yang haram tidak

menjadikan sesuatu yang halal menjadi haram”. Dalam hadis yang lain, riwayat Ibn. ‘Abba>s dikatakan: “....mula-mula ia berzina dan akhirnya ia menikah”. Dua hadis ini merupakan penguat surah al-Nu>r [24]: 32 sebagai ayat yang *menasakh* surah al-Nu>r [24]: 3.

Menurut Quraish Shihab ayat ini mengungkapkan keharusan menghindari pezina, terlebih jika sampai terbesit ingin menjadikannya pasangan hidup. Dalam menafsirkan ayat ini, tepat pada kata “al-za>ni>y” dengan bentuk maskulin kemudian diikuti oleh kata “al-za>niyat” dengan bentuk feminin –menurutnya--, merupakan isyarat terhadap kasus yang melatar belakangi (*asba>b*) turunnya ayat. Ia mengatakan: sebab turunnya ayat ini adalah kasus seorang lelaki bernama Marthad yang berkeinginan untuk menikahi seorang perempuan bernama ‘Ana>q yang mengajaknya tidur bersama, tetapi Marthad menolaknya, sambil menyatakan bahwa Islam telah mengharamkan perzinahan. Singkat cerita, Rasulullah saw. tidak memberi jawaban, sampai (kemudian) turunlah ayat ini. Lalu Rasulullah saw. melarang Marthad. Dalam riwayat yang lain dinyatakan: ayat ini turun berkaitan dengan sekelompok kaum muslimin miskin yang dapat gelar *ahl al-S{uffah* (para sahabat miskin dari kaum muhajirin). Mereka ingin menikah, tetapi tidak cukup memiliki kemampuan dalam hal finansial, mereka bermaksud menikahi perempuan pelacur sekaligus ingin mendapatkan hartanya untuk memenuhi kebutuhan mereka. Lanjut Quraish Shihab: ayat ini telah dibatalkan keberlakuan hukumnya oleh ayat 32 surah al-Nu>r. Ia kemudian menyampaikan pendapat ulama Mazhab Hambali dan Z{a>hiri yang

menyatakan, bahwa pernikahan antara orang yang baik-baik dengan pelaku zina (laki-laki atau perempuan) tidak dianggap sah sebelum ada pernyataan taubat.

Ia juga mengutip pendapat kebanyakan ulama yang memahami ayat ini dalam pengertian *ghalibnya* (bukan secara istilah). Maksudnya, seorang yang cenderung dan senang berzina, enggan menikahi siapa yang taat beragama. Demikian juga wanita pezina tidak diminati oleh lelaki yang taat beragama. Ini karena tentu saja masing-masing ingin mencari pasangan yang sejalan dengan sifat-sifatnya, sedang kesalehan dan perzinahan adalah dua hal yang bertolak belakang. Bagaimana mungkin tujuan perkawinan terpenuhi bila perkawinan itu terjalin antara seorang yang memelihara kehormatannya dengan yang tidak memeliharanya?. Terkait frasa ujung ayat ini, terdapat perselisihan pendapat di antara ulama. Pertama ada yang berpendapat, *sabab nuzul* ayat ini khusus bagi kasus Marthad dan ‘Anaq, yang ketika itu disamping pezina juga berstatus wanita kafir, tidak bagi pezina muslimah. Kedua ada yang berpendapat, redaksi pada penutup ayat ini, menunjuk kepada perzinahan bukan perkawinan, sehingga ayat ini berarti: “Perzinahan diharamkan atas orang-orang mukmin”. Ketiga berpendapat, kata “diharamkan” bukan dalam pengertian hukum, tetapi dalam pengertian kebahasaan, yakni “terlarang”. Dengan demikian, ayat ini seolah berkata: “itu tidak wajar dan kurang baik”. Salah satu implikasi dari ayat ini adalah perkawinan yang didahului oleh kehamilan. Banyak ulama yang menilainya sah. Sahabat Nabi saw. Ibn. ‘Abbas berpendapat bahwa hubungan dua jenis kelamin yang tidak didahului oleh pernikahan yang sah, lalu dilaksanakan sesudahnya

pernikahan yang sah, menjadikan hubungan tersebut awalnya haram dan akhirnya halal. Demikian kurang lebihnya interpretasi Quraish Shihab.

Dari uraian tersebut di atas peneliti dapat memahami arah pembacaan Quraish Shihab sebagai berikut: ia tidak mengaharamkan pernikahan antara seorang yang memelihara kehormatannya dengan yang tidak memelihara kehormatannya, tetapi ia lebih memilih pendapat yang memahami ayat ini dalam pengertian *ghalibnya*, bukan haram dalam pengertian “larangan” menurut istilah fikih. Dengan demikian, interpretasi surah al-Nu>r [24]: 3 antara al-Zuhayli>y dan Quraish Shihab menurut peneliti tidak terjadi perbedaan dan pertentangan, mereka sama-sama memahami pernikahan antara orang muslim/muslimah yang baik-baik serta menjaga kehormatannya dengan muslim/muslimah yang bejat serta tidak menjaga kehormatannya tetap dinyatakan sah secara legal. Tetapi mereka berdua juga sepakat bahwa orang mukmin baik-baik hendaknya sedapat mungkin menjauhi dan menghindari keinginan bersanding bersama dengan pelaku zina dalam membangun rumah tangga. Dengan penjelasan kedua mufasir di atas peneliti setuju dengan pandangan fikih klasik maupun kontemporer bila ayat ini dijadikan landasan konsep kafaah dari aspek *al-di>n* (agama) dalam pengertian *al-diyannah*, yang berarti *al-taqwa* atau *al-s}alah*, dapat juga disebut akhlak terpuji (moral spiritual). Sebab, sekalipun pernikahan antara orang muslim/muslimah yang baik-baik serta menjaga kehormatannya dengan muslim/muslimah yang bejat serta tidak menjaga kehormatannya tetap dinyatakan sah, tetapi bunyi ujung penggalan ayat ini

menyatakan, tidak wajar dan kurang baik. Dengan kalimat lain, pernikahan di antara mereka dinyatakan, tidak sekufu/tidak sebanding.

2. Interpretasi Surah al-Nu>r [24]: 26

Ayat ini bila ditelisik kandungan makna leksikal lafalnya tidak jauh berbeda dengan ayat sebelumnya, yakni al-Nu>r [24]: 3. Karena itu kata al-Zuhayli>y: perempuan-perempuan pezina yang bejat, nakal, dan keji adalah untuk para laki-laki yang bejat, nakal, dan keji. Para laki-laki pezina yang bejat, nakal, dan keji adalah untuk perempuan-perempuan yang bejat, nakal, dan keji pula. Menurutnya, persamaan seseorang dengan yang lain adalah apa yang serupa atau sama dalam perkataan dan perbuatan. Kesamaan moral misalkan, dan kecocokan watak (karakter) termasuk salah satu unsur (komponen) rasa sayang dan keharmonisan serta keutuhan keluarga. Ia kemudian membacakan surah al-Nu>r [24]: 3 sekaligus menyampaikan alasan yang berdasar hukum keumuman atau kelaziman yang terjadi dimasyarakat sebagaimana yang telah peneliti singgung dalam interpretasi surah al-Nu>r [24]: 3, bahwa orang-orang yang bejat, nakal, dan keji biasanya menikah dengan orang yang bejat, nakal, dan keji pula. Orang yang baik-baik, biasanya menikah dengan orang yang baik-baik pula.

Al-Zuhayli>y kemudian menutup komentarnya dengan menyampaikan pribadi Nabi saw. dan 'A<'isyah. Sebab yang melatar belakangi turunnya ayat ini adalah kasus pemberitaan bohong mengenai diri 'A<'isyah. Menurutnya, Rasulullah saw. adalah mutiara laki-laki yang baik, sosok pilihan terbaik umat manusia terdahulu maupun yang datang kemudian. Ini berarti, 'A<'isyah al-Shiddi>qah adalah salah satu

perempuan terbaik di antara para perempuan yang baik. Secara otomatis, hal ini mementahkan kabar bohong yang disiarkan oleh pihak-pihak yang berperan dalam kasus *h}adi>th al-'ifk*. Ayat ini sebagai perumpamaan bagi 'A<'isyah dan perkataan yang dilontarkan kepada dirinya yang tidak sesuai dengan fakta yang sebenarnya.

Dengan uraian seperti tersebut di atas, maka ayat ini dimaksudkan sama dengan surah al-Nu>r [24]: 3, yakni sama-sama mengharuskan seorang muslim/muslimah baik-baik serta menjaga kehormatannya untuk sedapat mungkin menjauhi dan menghindari keinginan bersanding bersama dengan muslim/muslimah yang bejat serta tidak menjaga kehormatannya. Sementara itu, kata [الْحَبِيثَاتُ] oleh al-Zuhayli>y diartikan “perkataan” *qadhf* (tuduhan berbuat zina terhadap orang lain). Karena itu, makna yang dikehendaki bisa begini: Perkataan keji, kotor dan jorok yang terlontar dari para pihak yang berperan dalam kasus *al-'ifk* adalah untuk para lelaki yang bejat, nakal, dan keji, begitupun sebaliknya. Perkataan yang baik dari orang-orang yang mengingkari dan menolak *h}adi>th al-'ifk* tersebut adalah milik para lelaki yang baik, begitupun sebaliknya. Dengan pengertian demikian, maka ayat ini tidak lagi membicarakan calon pendamping hidup atau larangan pernikahan antara muslim/muslimah baik-baik yang menjaga kehormatannya dengan muslim/muslimah yang bejat serta tidak menjaga kehormatannya.

Sementara itu, Quraish Shihab mengartikan ayat ini sebagai penegasan ayat 3 surah al-Nu>r [24] yang menyatakan: “pezina tidak wajar menikahi kecuali dengan lawan seksnya yang pezina pula”. Dengan alasan, telah menjadi *sunnatullah* seseorang

selalu cenderung (menyukai) kepada yang memiliki kesamaan dengannya. Para ulama menyatakan, ayat ini menjadi kebanggaan ‘A<’isyah sebab kesuciannya dinyatakan langsung oleh Allah swt. dari tuduhan rumor bohong. Hal ini, tentu karena ia merupakan istri Nabi saw. Demikianlah yang disampaikan Quraish Shihab. Bila ditinjau redaksi ayat ini dari aspek kandungan makna lafalnya, tentu bersifat umum, seolah menegaskan salah satu hakikat pengetahuan menyangkut hubungan kedekatan antara dua insan, khususnya kedekatan pria dan wanita, atau suami dan istri. Jalinan hubungan antar keduanya harus bermula dari adanya kesamaan antara kedua belah pihak. Tanpa kesamaan itu, maka hubungan mereka tidak akan bertahan lama.

Quraish Shihab tepatnya pada frasa (*al-khabi>tha>t*) dan (*al-khabi>thi>n*) mengatakan: pengulangan kata menunjuk pada memantapkan keterangan tersebut, yakni dalam pengertian “perempuan” bukan “perkataan”. Dan sekaligus penjelas untuk tidak membedakan siapapun yang dikehendaki dalam kalimat yang diungkapkan. Maksudnya, jika dia wanita yang bejat maka penggalan pertama ayat ini mengenainya, dan jika dia pria bejat, maka penggalan kedua ayat ini yang mengenainya, demikian juga yang dimaksud dengan frasa (*al-t}ayyiba>t*) dan (*al-t}ayyibu>n*). Al-Biqā‘i>y menambahkan, penyebutan kata *al-khabi>tha>t* terlebih dahulu itu karena konteks pembicaraannya adalah wanita dalam arti isu yang disebarluaskan menyangkut ‘A<’isyah. Sedang penyebutan kata *al-khabi>thu>n* untuk menampik dugaan yang mengatakan: “lelaki yang bejat akhlaknya bisa kawin dengan yang tidak bejat akhlaknya”. Sehingga dalam ayat ini sangat tegas menyatakan: “lelaki yang bejat

akhlaknyanya juga hanya pantas menjadi pasangan wanita yang bejat akhlaknyanya bukan wanita baik-baik”.

Dari pemaparan kedua tokoh mufasir tersebut atas ayat ini, peneliti memahami bahwa antara al-Zuhayli>y dan Quraish Shihab sama-sama berpandangan ayat ini sebagai penegasan atas surah al-Nu>r [24]: 3 yang telah dibahas sebelumnya. Dengan kalimat lain, ayat ini adalah pendukung sekaligus penguat terhadap kandungan makna surah al-Nu>r [24]: 3. Sebab, berdasarkan *sunnatullah* (hukum kelaziman) yang terjadi di masyarakat, bahwa seseorang selalu cenderung menyukai kepada yang memiliki kesamaan dengannya, persamaan seseorang dengan yang lain adalah apa yang serupa atau sama dalam perkataan dan perbuatan. Kesamaan moral misalkan, dan kecocokan watak termasuk salah satu komponen rasa sayang dan keharmonisan serta keutuhan keluarga, tanpa kesamaan itu maka hubungan mereka boleh jadi tidak akan lama. Sesuai penjelasan kedua mufasir di atas, bahwa ayat ini sebagai penegas sekaligus penguat surah al-Nu>r [24]: 3, peneliti sependapat dengan pandangan fikih klasik maupun kontemporer bila ayat ini dijadikan landasan konsep kafaah dari aspek *al-di>n* (agama) dalam pengertian *al-diyana*, yang berarti *al-taqwa* atau *al-s}alah*, dapat juga disebut akhlak terpuji (moral spiritual).

3. Interpretasi Surah al-Sajadah [32]: 18

Menurut al-Zuhayli>y kata (*mu'minan*) berarti membenarkan, percaya dan beriman kepada Allah swt. Kitab-kitab-Nya, para Rasul-Nya, Hari Akhir serta Qadar-Nya yang baik dan yang buruk. Sedangkan kata (*fa>siqan*) secara bahasa berarti keluar, seperti ungkapan: *fasaqat al-thamrah* (buah keluar atau terkelupas dari

kulitnya). Namun secara istilah diartikan kafir, keluar dari keimanan, ketaatan dan hukum-hukum syara'. Kata fasik bersifat lebih umum dari kata kafir. Terkadang kedua kata ini disebutkan secara bersamaan sebagai dua kata yang sinonim, seperti dalam QS.al-Nu>r: 55 [وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ]. Dan kata (*la> yastawu>n*)

makna yang dimaksud adalah: (kemuliaan dan balasan) orang-orang mukmin dan orang-orang fasik tidaklah sama.

Lanjut al-Zuhayli>y, maksud dari ayat ini (sekurang-kurangnya) begini: “Apakah sama orang mukmin yang beriman kepada Allah swt. dan Rasul-Nya, serta mematuhi perintah dan larangan-Nya, dengan orang kafir yang keluar dari rel ketaatan kepada Allah swt. serta mendustakan Rasul-rasul-Nya? tentu jawabannya adalah tidak sama antara orang-orang mukmin dengan orang-orang fasik di sisi Allah swt. pada hari Kiamat”. Setelah itu al-Zuhayli>y menjelaskan beberapa ayat yang semangat maknanya sama dengan ayat ini, di antaranya: QS. al-Ja>thiyah [45]: 21, QS. S{a>d [38]: 28, dan QS. al-H{ashr [59]: 20. Karena antara orang mukmin dan orang fasik tidak sama, maka pada ayat berikutnya Allah swt. menjelaskan konsekuensi balasan (atas perbuatan) kedua golongan tersebut di akhirat sebagai berikut: sesungguhnya orang-orang yang hati mereka membenarkan dan percaya kepada ayat-ayat Allah swt. dan para Rasul-Nya, serta mengerjakan amal-amal saleh, bagi mereka surga-surga tempat kediaman yang di dalamnya terdapat rumah-rumah tempat tinggal dan kamar-kamar yang megah, sebagai pahala, ganjaran, penghormatan dan penghargaan bagi mereka atas amal perbuatan baik mereka yang dikerjakan ketika di dunia. Adapun

orang-orang yang fasik, yaitu kafir terhadap Allah swt. sehingga perilakunya mudah keluar dari koredor rel ketaatan, serta ringan mengerjakan perbuatan-perbuatan buruk, tempat tinggal mereka adalah neraka yang menjadi tempat mereka menetap selamanya.

Quraish Shihab memandang kandungan ayat ini adalah mengenai ganjaran atau pahala yang akan diraih oleh orang-orang mukmin. Penggunaan kata (*mu'minan*) dengan bentuk tunggal bukan bentuk plural (*mu'mini>n*) adalah isyarat bahwa ganjaran dan balasan di hari kemudian bersifat personal atau pribadi, bukan bersifat kolektif. Hal ini sesuai dengan bunyi surah Maryam [19]: 93-95, sebagai berikut: “Tidak ada seorang pun di langit dan di bumi, kecuali akan datang kepada Tuhan Yang Maha Pemurah selaku seorang hamba. Sesungguhnya Allah swt. telah menentukan jumlah mereka dan menghitung mereka dengan hitungan yang teliti. Dan tiap-tiap mereka akan datang kepada Allah swt. pada hari Kiamat dengan sendiri-sendiri”. Di sisi lain penggunaan kata (*mu'minan*) juga menunjuk pada kemantapan iman seseorang. Sekalipun pada ayat 15 dalam surah ini ditunjuk dengan bentuk kata (*yu'minu*), yakni bentuk *mud}a>ri*'. Ini, mengisyaratkan bahwa keimanan mereka dari saat ke saat mengalami pembaharuan dan peningkatan.

Sementara, kata (*fa>siqan*) menurutnya terambil dari akar kata (*fasaqa*) yang dalam bahasa Arab biasa digunakan untuk melukiskan terkelupasnya kulit buah yang telah matang. Artinya, orang fasik adalah orang yang keluar dari koridor ajaran agama sekalipun lisannya tetap mengaku beriman dan mengucapkan dua kalimat syahadat, apalagi yang tidak mengakuinya (serta tidak mengucapkan dua kalimat

syahadat). Dari penjelasan di atas dapat diambil kefahaman, bahwa dua tokoh mufasir, yakni al-Zuhayli^y dan Quraish Shihahb sama-sama mengarahkan konteks ayat ini terhadap pembicaraan mengenai ketidaksamaan balasan di hari kebangkitan bagi mereka yang beriman, mereka yang tidak beriman, dan mereka yang beriman tetapi fasik. Artinya, ktidaksamaan balasan antara yang beriman dan yang tidak beriman kepada Allah swt. dan atau kemuliaan hierarki derajat antara orang mukmin yang taat atas hukum-hukum Allah swt. dan yang tidak taat merupakan janji Allah swt. yang bersifat pasti dan harus diyakini oleh seluruh umat Islam. Perbedaan ini, tentu tidak hanya saat di hari kebangkitan saja, tetapi saat di dunia derajat kemuliaan dan kehormatan mereka juga tidak sama. Dengan demikian, ayat ini difahami tidak lagi membicarakan soal konsep kafaah dalam pernikahan dari aspek *al-di>n* (agama). Kalaupun ayat ini oleh sebagian fikih klasik dijadikan sebagai pendukung atas dua ayat kafaah dari aspek agama dalam pengertian *al-diyannah*, maka --menurut peneliti-- sah-sah saja. Karena demikian, perbedaan derajat atau balasan, baik di dunia maupun di hari kebangkitan antara muslim yang saleh dengan muslim yang fasik adalah petunjuk ketidaksamaan di antara sifat-sifat manusia, ketidaksamaan adalah petunjuk adanya kesamaan (kafaah) itu sendiri di antara watak atau sifat-sifat manusia. Ini, sekaligus mendukung pendapat yang menyatakan, bahwa setiap manusia itu sama, yang membedakan hanyalah ketakwaan. Pendek kata, kafaah dalam pernikahan hanya pada aspek takwa atau dapat dikatakan agama dalam pengertian moral-spiritual, sementara, aspek-aspek yang lain sebatas penyempurna dan pelengkap yang dalam hal ini, tentu selaras dengan apa yang telah dicita-citakan oleh masing-masing pasangan. Kendati

demikian, menurut penulis, surah al-Sajadah [32]: 18 ini merupakan dalil pendukung dua surah sebelumnya (surah al-Nu>r [24]: 3 dan surah al-Nu>r [24]: 26), bukan landasan hukum asal konsep kafaah dari aspek agama (moral-spiritual).

4. Interpretasi Surah al-Baqarah [2]: 221

Al-Zuhayli>y menafsirkan kata [المُشْرِكَاتِ] sebagai wanita yang tidak memiliki kitab samawi (sebagai pegangan hidup) disampingnya, sehingga pembacaan maksud ayat ini seolah difahami seperti ini: janganlah menikahi wanita-wanita kafir *h}arbi>y* yang bukan dari kalangan Ahli Kitab sekalipun wanita itu menarik hatimu karena kecantikan atau hartanya. Lanjut al-Zuhayli>y: Jika kata [*mushrika>t*] itu diartikan “wanita kafir”, maka yang dimaksud dengan redaksi [وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ] وَلَوْ أَعْرَبْتَكُمْ telah ditakhs}is} (terbatasi maknanya) dengan redaksi sebagai berikut:

“wanita yang tidak memiliki kitab samawi (sebagai pegangan hidup)”. Menurut al-Zuhayli>y, ayat yang mentakhs}is}nya adalah surah al-Ma>’idah [5]: 5, “...dan (dihalalkan) perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi *al-Kita>b* sebelum kamu...”. Hal ini, sesuai dengan pernyataan Ibn. ‘Abba>s dan al-’Awza>’i>y yang mengatakan: Surah al-Ma>’idah seluruhnya tidak ada yang *mansu>kh* (dibatalkan oleh ayat yang lain). Maksudnya bila Surah al-Ma>’idah: 5 tidak dibatalkan oleh dalil lain, maka tentu logis kiranya ia yang membatasi surah al-Baqarah: 221.

Sementara frasa [المُشْرِكِينَ] oleh al-Zuhayli>y ditafsirkan “lelaki kafir yang manapun”. Dengan demikian, al-Zuhayli>y seolah mengatakan: Janganlah kamu menikahkan wanita-wanita mukmin dengan lelaki kafir yang manapun. Sekalipun lelaki itu menarik hatimu karena harta dan ketampanannya. Mereka (orang-orang musyrik itu) [يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ] mengajak kepada perbuatan yang akan mengantarkan pelakunya ke neraka. Sedangkan Allah swt. mengajak –melalui lisan para Rasul-Nya- kepada amal yang mengantarkan pelakunya ke surga, dengan kehendak-Nya; maka wajib memenuhi ajakan-Nya itu dengan cara menikahkan para kekasih-Nya (maksudnya: lelaki mukmin menikah dengan wanita mukmin), agar mereka dapat mengambil pelajaran. Menurutnya, ayat ini menjelaskan sebagian hukum yang mengatur intern masyarakat Islam. Arti ayat ini adalah: Wahai orang-orang beriman, janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik (yang tidak memiliki kitab suci) sebelum mereka beriman kepada Allah swt. dan Hari Akhir serta membenarkan kepada (risalah) Nabi Muhammad saw. Al-Zuhayli>y melanjutkan, pengertian *al-mushrik* semacam ini telah disinggung dalam beberapa ayat Al-Qur’an. Antara lain, surah al-Baqarah [2]: 105 dan surah al-Bayyinah [98]: 1. Dalam kedua ayat ini Allah swt. memisahkan antara lafal (*Ahl al-Kita>b*) dan (*al-Mushriki>n*). Secara leksikal penggunaan huruf ‘*at*’f (penghubung sebuah kata dengan kata yang lain) sebagai petunjuk adanya perbedaan makna antara *ma ‘thu>f* dan *ma ‘thu>f ‘alayh*. Artinya, Ahli Kitab tidak tercakup dalam kandungan makna kata (*shirk*).

Sedang Quraish Shihab secara eksplisit menyatakan pentingnya pemilihan calon pasangan sebelum berlangsungnya akad. Quraish Shihab mengenai ayat ini menjelaskan makna kata (*mushrik*) secara detail. Menurutnya, *Shirik* adalah mempersekutukan sesuatu dengan sesuatu. Dalam pandangan agama, seorang musyrik adalah siapa yang percaya bahwa ada Tuhan bersama Allah swt. atau siapa yang melakukan satu aktivitas yang bertujuan utama ganda, pertama kepada Allah, dan kedua kepada selain-Nya. Dengan demikian, semua yang mempersekutukan-Nya dari sudut pandang tinjauan ini, adalah musyrik. Orang-orang Kristen yang percaya tentang Trinitas, orang-orang Yahudi dan seterusnya adalah musyrik. Tetapi para pakar Al-Qur'an memiliki pandangan lain. Menurut pengamatan mereka, kata (*mushrik*) digunakan Al-Qur'an untuk kelompok tertentu yang mempersekutukan Allah swt. Mereka adalah para penyembah berhala, yang ketika turunnya Al-Qur'an masih cukup banyak, khususnya yang bertempat tinggal di Makkah. Dengan demikian, istilah Al-Qur'an berbeda dengan istilah keagamaan di atas.

Penganut agama Kristen sekalipun percaya kepada Tuhan Bapa dan Tuhan Anak, oleh Islam dapat dinilai sebagai orang-orang yang mempersekutukan Allah swt. namun Al-Qur'an tidak menamai mereka orang-orang musyrik, Al-Qur'an menamai mereka *Ahl al-Kita>b*. Hal ini sesuai dengan bunyi surah al-Baqarah [2]: 105 dan surah al-Bayyinah [98]: 1 yang antara kata (*Mushrik*) dan (*Ahl al-Kita>b*) maknanya dibedakan. Ini seolah sama dengan kata korupsi dan mencuri yang secara substansi maknanya sama, yakni sama-sama mengambil barang yang bukan haknya, tetapi penggunaannya berbeda. Kendati dua istilah kata itu dibedakan, tetapi dua-duanya

masuk cakupan term kafir. Lanjut Quraish Shihab, Perbedaan ini menjadi amat perlu karena di tempat lain dari Al-Qur'an ditemukan izin bagi pria muslim untuk mengawini wanita-wanita Ahli Kitab (QS. al-Ma'idah [5]: 5). Mereka yang memahami kata musyrik, mencakup Ahli Kitab, menilai bahwa ayat al-Ma'idah itu telah dibatalkan hukumnya oleh ayat al-Baqarah: 221 di atas. Tetapi pendapat tersebut sangat sulit diterima, karena ayat al-Baqarah ini lebih dahulu turun daripada ayat al-Ma'idah, dan tentu saja tidak logis sesuatu yang datang terlebih dahulu membatalkan hukum sesuatu yang belum datang atau yang datang sesudahnya. Ini akan lebih sulit lagi bagi yang berpendapat bahwa tidak ada ayat-ayat yang batal hukumnya. Belum lagi dengan riwayat-riwayat yang mengatakan bahwa sekian banyak sahabat Nabi saw. dan ta'bi'in yang menikah dengan Ahli Kitab. Khalifah 'Uthman b. 'Affan misalnya kawin dengan wanita Kristen, walau kemudian istrinya memeluk Islam; Thalhah dan Zubayr, dua orang sahabat Nabi saw. terkemuka juga kawin dengan wanita Yahudi.

Quraish Shihab kemudian memaparkan alasan utama larangan perkawinan dengan non-muslim, alasan itu adalah perbedaan iman. Perkawinan dimaksudkan agar terjalin hubungan yang harmonis, minimal antara pasangan suami istri dan anak-anaknya. Bagaimana mungkin keharmonisan tercapai jika nilai-nilai yang dianut oleh suami berbeda, apalagi bertentangan dengan nilai-nilai yang dianut oleh istri? Nilai-nilai mewarnai pikiran dan tingkah laku seseorang. Dalam pandangan Islam, nilai Ketuhanan Yang Maha Esa adalah nilai tertinggi, yang bagaimana-pun tidak boleh dikorbankan. Ia harus dilestarikan dan diteruskan ke anak cucu. Kalau nilai ini tidak dipercayai oleh salah satu pasangan, maka bagaimana ia dapat diteruskan kepada anak

cucu? Di sisi lain, kalau pandangan hidup ini tidak diwujudkan dalam kehidupan nyata, maka apakah masih ada nilai lain yang akan diwujudkan dan dipraktekkan? Dapatkah seseorang mentoleransi inti kepercayaan atau bahkan mengorbankannya atas nama cinta, atau karena kekaguman pada kecantikan atau ketampanan, harta dan status sosial? Semua yang dikagumi itu tidak langgeng. Yang langgeng dan dibawa mati adalah keyakinan. Karena itu pesan ayat ini: Wanita yang status sosialnya rendah, tetapi beriman, lebih baik daripada wanita yang status sosialnya tinggi, cantik dan kaya, tetapi tanpa iman.

Menurutnya, pondasi yang kokoh adalah keimanan yang bersandar kepada Allah swt. Yang Maha Esa Maha Kaya, Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana. Quraish Shihab menafsirkan penutup ayat ini dengan mengatakan: semua yang mengajak ke Neraka adalah orang-orang yang tidak wajar dijadikan pasangan hidup. Sementara pemikir muslim dewasa ini cenderung memasukkan semua non muslim — termasuk *Ahl al-Kita>b* — dalam kelompok yang mengajak ke Neraka, dan pada dasarnya mereka cenderung mempersamakan Ahli Kitab dengan Musyrik. Padahal tidak demikian sebagaimana yang telah tersebut di atas.

Dari serangkaian penjelasan al-Zuhayli>y dan Quraish Shihab atas penafsiran ayat ini, peneliti dapat mengambil kesimpulan bahwa ayat 221 dari surah al-Baqarah sedang membicarakan soal larangan pernikahan antara muslim dan non muslim. Mereka berdua sama-sama sepakat atas kebolehan laki-laki muslim menikahi perempuan Ahli Kitab, namun tidak sebaliknya, perempuan muslimah sangat dilarang menikahi laki-laki kafir manapun. Kendati demikian, al-Zuhayli>y dan Quraish Shihab

memandang pernikahan antara laki-laki muslim dan perempuan Ahli Kitab adalah makruh. Menurut Quraish Shihab, pelarangan pernikahan orang muslim dengan perempuan Ahli Kitab berdasar kemaslahatan bukan berdasar teks Al-Qur'an adalah tepat, setidaknya makruh hukum pernikahannya. Sedang menurut al-Zuhayli>y, pembolehan pernikahan lelaki muslim dengan wanita Ahli Kitab --menurut selain madzhab Syi'ah-- pada dasarnya merupakan kasus pengecualian, bukan hukum asalnya. Oleh sebab itu, al-Zuhayli>y mencela kegemaran para pemuda (Arab) menikahi wanita asing karena tergiur kecantikan dan rambut pirangnya serta karena menggampangkan urusan perkawinan dengan alasan maharnya tak seberapa. Menurutnya, sedikit sekali dari mereka yang masuk Islam. Jadi, mereka tidak bisa diharapkan memeluk agama Islam.

Peneliti sendiri sepakat dengan pandangan dua tokoh mufasir di atas bahwa ayat ini sedang membicarakan larangan pernikahan antara pemeluk agama Islam dengan pemeluk agama lain. Seandainya ayat ini dijadikan landasan konsep kafaah, maka itu bukan dari aspek *al-di>n* dalam pengertian akhlak yang terpuji, tetapi cenderung pada aspek agama dalam pengertian Islam. Karena itu, para ulama fikih sepakat mengharamkan pernikahan antara orang Islam dan orang non Islam berdasar ayat ini, karena mereka jela-jelas berbeda dalam hal keyakinan atau keimanan. Adapun mengenai laki-laki Muslim menikahi wanita Ahli Kitab merupakan pengecualian dan bukan merupakan hukum asal yang telah ditetapkan *Sya>ri'*. Oleh sebab itu, pernikahan antara laki-laki Muslim dan wanita Ahli Kitab masih diperselisihkan. Kalaupun ada sebagian Ulama yang mengharamkan pernikahan antara laki-laki

Muslim dan wanita non Muslim secara mutlak (tidak memandang apakah Ahli Kitab atau tidak), maka peneliti lebih searah dan mendukung Ulama yang memakruhkan pernikahan antara laki-laki Muslim dengan wanita Ahli Kitab dan mengharamkan pernikahan wanita muslimah dengan laki-laki musyrik manapun sebagaimana pendapat al-Zuhayli>y dan Quraish Shihab tersebut di atas. Bahkan, selama masih banyak perawan atau janda-janda Muslimah yang belum menikah, maka peneliti sangat membenci (*makru>h tah}ri>m*) pernikahan antara laki-laki Muslim dengan wanita Ahli Kitab.

5. Interpretasi Surahal-Ma>'idah [5]: 5

Ayat ini yang dalam penjelasan sebelumnya, yakni interpretasi surah al-Baqarah [2]: 221 dinyatakan sebagai *pentakhs}is}* (yang membatasi) kata *mushrikah* dalam ayat 221 tersebut. Sebab ayat ini datang belakangan setelah surah al-Baqarah [2]: 221 dan kata *mushrikah* diartikan sebagai “wanita kafir”. Karena cakupan makna “kafir” sangat luas sehingga kata *mushrikah* tergolong lafal *mujmal* (lafal yang ada kemungkinan menunjuk pada beberapa makna), maka sangat logis jika ayat yang datang belakangan (Surah al-Ma>'idah [5]: 5) telah membatasi ayat yang berpotensi menunjuk pada beberapa makna yang datang lebih dulu. Menurut al-Zuhayli>y, jika hukum kehalalan hewan sembelihan berlaku untuk kedua belah pihak antara Umat Muslim dan Ahli Kitab untuk dapat dikonsumsi, maka tidak dalam hal pernikahan. Tentang masalah pernikahan hanya diperbolehkan bagi satu pihak. Laki-laki Muslim boleh menikahi perempuan Ahli Kitab, sementara laki-laki Ahli Kitab tidak boleh menikahi perempuan Muslimah. Perbedaan ini sangat jelas,

diberlakukannya hukum kehalalan hewan sembelihan bagi kedua belah pihak tidak akan berimplikasi terhadap sesuatu pelarangan. Seandainya laki-laki Ahli Kitab diperbolehkan menikah dengan perempuan Muslimah, tentunya mereka (dapat dipastikan) memiliki otoritas syariat (legal formal) atas para istri (muslimah) mereka, sementara Allah swt. (menetapkan ketegasan hukum) tidak akan (rela) menjadikan orang kafir untuk dapat menguasai orang-orang Muslim.

Berikut interpretasi al-Zuhayli>y terhadap ayat ini: Dihalalkan bagi kalian --wahai laki-laki Mukmin-- menikahi perempuan-perempuan merdeka yang Mukmin dan (dihalalkan bagi kalian) perempuan Ahli Kitab; perempuan Yahudi dan Nasrani, baik itu berstatus kafir *dhimmi*>y (orang kafir dalam perlindungan umat muslim) maupun kafir *h}arbi*>y (orang kafir yang memerangi umat muslim), jika kalian telah membayar mahar atau mas kawin mereka, dengan maksud untuk menjaga diri dari perbuatan zina (secara terang-terangan), dan tidak pula orang yang mengambil perempuan sebagai gundik atau perempuan simpanan (melakukan zina secara sembunyi-sembunyi). Dari uraian singkat interpretasi al-Zuhayli>y nampak jelas bahwa ayat ini hendak membicarakan hukum kebolehan laki-laki Muslim menikahi perempuan Ahli Kitab. Berbeda dengan penjelasan surah al-Baqarah [2]: 221 yang membicarakan hukum larangan laki-laki Muslim menikahi perempuan musyrik dalam pengertian wanita yang tidak memiliki kitab samawi (sebagai pegangan hidup) disampingnya. Dengan makna demikian, ayat ini tak perlu lagi dijadikan *pentakhs}i>s}* bagi surah al-Baqarah [2]: 221 karena memang fokus yang dibicarakan berbeda. Sedang yang dimaksud dengan term *al-muh}s}anah* masih diperselisihkan di antara

Ulama. Menurut pendapat Muja>hid dan mayoritas Ulama, *al-muh}sanah* diartikan *h}ara>'ir* (perempuan merdeka). Menurut pendapat Ibn. 'Abba>s, *al-muh}sanah* diartikan *'afa>'if* (perempuan yang menjaga diri dari perbuatan zina).

Mengenai interpretasi Quraish Shihab atas ayat ini menurut peneliti tidak ada perbedaan dengan pandangan al-Zuhayli>y di atas. Berikut teks interpretasi Quraish Shihab: *Dan dihalalkan juga bagi kamu menikahi wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab, yakni orang-orang Yahudi dan Nasrani sebelum kamu, bila kamu telah membayar imbalan, yakni mas kawin mereka, yakni telah melangsungkan akad nikah secara sah, pembayaran dengan maksud memelihara kesucian diri kamu, yakni menikahi sesuai tuntunan Allah, tidak dengan maksud berzina dan tidak pula menjadikannya pasangan-pasangan yang dirahasiakan atau gundik-gundik.* Dalam interpretasi Quraish Shihab terhadap ayat sebelumnya, yakni surah al-Baqarah [2]: 221 membedakan antara makna kata (*mushrik*) dan (*ahl al-kita>b*) dengan alasan Al-Qur'an dalam beberapa surah atau ayat memang membedakan makna (*mushrik*) dan (*ahl al-kita>b*), Quraish Shihab kemudian menyitir bunyi surah al-Baqarah [2]: 105 dan surah al-Bayyinah [98]: 1. Karena itu, Quraish Shihab pada surah al-Ma>'idah [5]: 5 ini mengatakan: "*dan (dihalalkan) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab...*" seolah Al-Qur'an benar-benar hendak mempertegas perbedaan antara term (*mushrik*) dan (*ahl al-kita>b*), sehingga maksud ayat ini adalah kehalalan wanita Ahli Kitab bagi lelaki Muslim, bukan wanita Musyrikah. Pandangan seperti ini juga sama

dengan pandangan al-Zuhayli yang bisa anda lihat kembali pada sub interpretasi ayat sebelumnya.

Menurut Quraish Shihab, ayat ini membolehkan pernikahan antar pria Muslim dengan wanita Ahli Kitab, tetapi izin ini adalah sebagai jalan keluar kebutuhan mendesak ketika itu, di mana kaum muslimin sering bepergian jauh melaksanakan jihad tanpa mampu kembali ke keluarga mereka, sekaligus juga untuk tujuan dakwah. Karena itu kebolehan pernikahan di antara lelaki Muslim dengan wanita Ahli Kitab bukanlah hukum asal. Lanjut Quraish Shihab, wanita Muslimah tidak diperkenankan nikah dengan pria non-Muslim, sekalipun Ahli Kitab lebih-lebih kaum Musyrikin, karena mereka tidak mengakui kenabian Muhammad saw. Menurutnya, lelaki Muslim mengakui kenabian 'Isa, serta menggarisbawahi prinsip toleransi beragama, *lakum di>nukum wa liya di>n*. (Dan karena) pria yang biasanya, bahkan seharusnya, menjadi pemimpin rumah tangga dapat mempengaruhi istrinya, sehingga bila suami tidak mengakui ajaran agama yang dianut sang istri, maka dikhawatirkan akan terjadi pemaksaan beragama baik secara terang-terangan maupun terselubung. Penjelasan Quraish Shihab tentang alasan kebolehan pernikahan antar pria Muslim dengan wanita Ahli Kitab nampak sangat berhati-hati, sebab pernikahan baru akan langgeng dan tentram jika terdapat kesesuaian pandangan hidup antara suami dan istri, apalagi kesamaan itu menyangkut Agama dan Iman.

Sementara yang dimaksudkan redaksi *al-muh}jana>t* --lanjut Quraish Shihab-- adalah wanita-wanita yang menjaga kehormatan. Artinya, ini isyarat bahwa yang seharusnya dinikahi adalah wanita-wanita yang menjaga kehormatannya, baik

wanita Mukminah maupun Ahli Kitab. Ada juga yang memahami kata tersebut ketika dirangkaikan dengan redaksi *u>tu> al-kita>b* dalam arti wanita-wanita merdeka. Memang kata itu dapat berarti merdeka, atau yang terpelihara kehormatannya, atau yang sudah menikah. Sampai di sini, peneliti berpandangan bahwa ayat ini membicarakan tentang kebolehan menikah antara lelaki Muslim dengan perempuan Ahli Kitab dengan segala yang diperselisihkan oleh para Ulama, baik di masa lalu ataupun di masa kini. Dengan demikian, interpretasi al-Zuhayli>y dan Quraish Shihab atas surah al-Ma>'idah [5]: 5 tidak ada perbedaan dari aspek hukum fikih, yakni sama-sama memakruhkan pernikahan lelaki Muslim dengan perempuan Ahli Kitab, seperti yang telah peneliti singgung sebelumnya dalam sub interpretasi surah al-Baqarah [2]: 221.

6. Interpretasi Surahal-Nah}l [16]: 71

Al-Zuhayli>y dalam menafsirkan ayat ini menyatakan: maksud dari redaksi [وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ] adalah dan Allah swt. menjadikan kalian berbeda-beda rizkinya. Di sana ada yang kaya, miskin, dan sedang. Hal itu karena ada hikmah yang menjadi tuntutan mata pencaharian dan kemaslahatan pada diri manusia, serta supaya sebagian kalian bisa saling mengambil manfaat terhadap sebagian yang lain. Sedang pada redaksi [فَمَا الَّذِينَ فَضَّلُوا بِرَادِي رِزْقِهِمْ] maksudnya, orang-orang yang dilebihkan rizkinya, mereka adalah para tuan raja (penguasa) dan majikan tidak (mau) menjadikan rizkinya sebagai milik bersama atas kedudukan yang sama di antara

mereka (majikan dan hamba sahaya milik mereka). Dengan uraian singkat al-Zuhayli>y, maka ayat ini hendak mengkonfirmasi segala manifestasi kuasa Allah swt. keagungan-Nya, ketuhanan-Nya, dan nikmat-nikmat-Nya dan juga hendak menjelaskan tentang perbedaan Manusia dalam hal rizki.

Menurutnya, ayat ini pada dasarnya, merupakan sebuah (metafor) percontohan yang dibuat sebagai bahan pelajaran. Intinya begini, jika kalian tidak rela dengan persamaan kedudukan antara kalian dan para hamba-sahaya milik kalian, padahal mereka adalah sama-sama manusia seperti kalian, lantas bagaimana bisa kalian menyamakan antara Tuhan Pencipta semesta alam (*al-Kha>liq*) dengan ciptaan-Nya (*al-Makhl>u>q*) dan bahkan menyamakan antara Dia dengan berhala-berhala (yang kalian ciptakan sendiri), mempersekutukan-Nya dengan apa yang tidak pantas bagi-Nya berupa hamba-hamba-Nya dan makhluk ciptaan-Nya?! Sampai di sini, jelas bahwa ayat ini turun selain membicarakan tentang esensi perbedaan Manusia dalam hal rizki, tetapi juga lebih pada membicarakan cara Allah swt. mengalahkan para musuh-musuh-Nya dengan menampilkan sebuah percontohan tradisi buruk yang ada di tengah-tengah Bangsa Arab kala itu.

Selanjutnya al-Zuhayli>y mengurai maksud redaksi [أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ],

menurutnya begini: Apakah kalian mempersekutukan Allah swt. dengan menyembah berhala, sehingga kalian mengkufuri nikmat Allah swt. yang telah diberikan kepada kalian?! Sebab, siapapun menetapkan sekutu bagi Allah swt. berarti ia telah menisbahkan sebagian nikmat dan kebaikan kepada sekutu itu, bahwa sekutu itulah

yang memberi sebagian nikmat dan kebaikan. Sehingga dengan begitu, berarti ia telah mengingkari kalau nikmat dan kebaikan itu pada hakikatnya dari sisi Allah swt. Komentar al-Zuhayli>y sampai pada penggalan redaksi ayat di atas, seolah mengisyaratkan pengingkaran atau kecaman Allah swt. terhadap orang-orang musyrik karena sikap mereka yang mengkufuri nikmat-nikmat-Nya.

Berbeda dengan al-Zuhayli>y yang cukup panjang dalam menafsirkan ayat ini adalah Quraish Shihab yang singkat sekali saat menafsirkan surah al-Nah}l [16]: 71 ini. Berikut interpretasinya: *Dan Allah Yang Maha Kuasa lagi Bijaksana itu melebihkan sebagian kamu wahai manusia atas sebagian yang lain dalam hal rizki, walaupun boleh jadi yang memiliki kelebihan itu lemah fisik, atau berusia muda lagi tidak berpengetahuan, lalu kendati Allah yang menganugerahkan rizki itu dan membagi-bagikan-Nya sesuai hikmah kebijaksanaan-Nya, namun tidaklah orang-orang yang dilebihkan rizkinya itu mau memberikan separuh dari rizki yang mereka peroleh dari Allah itu kepada budak-budak yang mereka miliki, agar mereka sama merasakan rizki itu.* Interpretasi Quraish Shihab pada frasa ini hendak menginformasikan bahwa anugerah Allah swt. berupa rizki yang diberikan kepada makhluk-Nya bersifat mutlak (tidaklah terbatas oleh jenis dan strata sosial). Mereka makhluk Allah swt. yang dari kalangan hewan, tumbuh-tumbuhan, hamba sahaya, fakir-miskin, tua-muda, berpendidikan ataupun tidak dan bernasab terhormat ataupun tidak, semua layak mendapatkan rizki dari Tuhan Semesta Alam. Karena Allah swt. yang menjamin rizki makhluk-Nya, frasa ayat selanjutnya seolah menegaskan tentang kewajiban orang yang telah mendapatkan kelapangan rizki untuk berbagi sebagian

rizkinya kepada yang lain. Hal ini tiada lain agar orang-orang yang belum mendapatkan rizki dapat pula merasakan rizki itu.

Lanjut Quraish Shihab: Nah jika mereka, orang-orang kafir, itu tidak rela bila para budak mereka sama-sama memiliki rizki yang Allah berikan padahal mereka adalah sama-sama manusia, *maka apakah* hati mereka buta dan pikiran mereka kacau sehingga *terhadap nikmat-nikmat Allah mereka terus menerus ingkar?* Antara lain dengan cara mempertuhan selain-Nya?. Sampai pada redaksi ini, Quraish Shihab seolah memberi isyarat atas afirmasi atau ketegasan pengingkaran dan kecaman Al-Qur'an terhadap orang-orang musyrik karena sikap mereka yang mengkufuri nikmat-nikmat Allah swt. dengan cara mengambil patung-patung dan semisalnya sebagai Tuhan sesembahan mereka.

Tradisi yang terjadi pada Bangsa Arab kala itu, yakni sebuah tradisi *jahiliyyah* yang kondisinya tak beradab dan tak bermoral. Mereka punya tradisi menghinakan kaum yang strata sosialnya sangat rendah, budak misalkan, akan dipandang sangat rendah di mata mereka. Mereka menganggap dirinya tak sebanding dengan budak-budaknya. Kondisi yang sedemikian akut pada Bangsa Arab oleh Allah swt. dijadikan argumentasi untuk dilontarkan pada mereka sebagai percontohan dan pelajaran, bahwa seandainya budak-budak itu tak sebanding dengan mereka, tentu Tuhan-tuhan yang mereka sembah juga lebih tak sebanding dengan Allah swt. Patung-patung berhala, api, matahari dan sebagainya pada dasarnya tidak bisa dan bahkan tidak boleh disamakan dengan Allah swt.

Menurut peneliti, dua mufasir di atas memahami ayat ini sebagai bentuk kecaman dan pengingkaran Allah swt. terhadap orang-orang musyrik yang telah kufur atas nikmat Allah swt. dan enggan membagikan kelebihan rizki yang mereka miliki kepada sesamanya. Mengenai frasa “maka apakah terhadap nikmat-nikmat Allah mereka terus menerus ingkar?” yang secara sastraawi, menunjukkan makna *istifha>m inka>ri>*. Secara fungsional, *istifha>m inka>ri>* adalah idiom yang dipakai untuk mempertanyakan sesuatu. Dalam konteks ayat ini, sesuatu yang dipertanyakan adalah mengenai nikmat Allah swt. yang telah diberikan kepada orang-orang non Muslim. Sebuah pertanyaan yang berfungsi sebagai sebuah penegasan, dan tentunya tidak memerlukan jawaban verbal, namun membutuhkan aksi nyata.

Bila kemudian ayat ini dalam perkembangannya dijadikan landasan konsep kafaah dari aspek harta dan profesi oleh fikih klasik, peneliti memandang bahwa konteks atau tradisi pada masa itu yang lebih membutuhkan landasan hukum atas problem yang terjadi. Dengan demikian, bukan berarti fikih klasik salah atau tidak tepat mengarahkan ayat ini sebagai landasan hukum kafaah, tetapi justru pilihan fikih klasik terhadap surah al-Nah}l [16]: 71 sebagai landasan kafaah dari aspek harta dan profesi adalah tepat dan benar, sebab sesuai dengan kondisi pada masa itu.

7. Interpretasi Surah al-Muja>dilah [58]: 11

Al-Zuhayli>y menafsirkan ayat ini dengan mengatakan: Wahai orang-orang yang membenarkan Allah swt. dan Rasul-Nya, apabila kalian diminta untuk memberikan kelapangan tempat di majlis-majlis, tidak mempersempitnya, tidak berdesak-desakan dan tidak bersikap enggan memberikan ruang dan tempat bagi orang

lain, baik itu di majlis-majlis Rasulullah saw. atau di tempat-tempat peperangan, hendaklah kalian saling memberi kelapangan ruang dan tempat bagi sebagian yang lain, niscaya Allah swt. akan memberi kelapangan untuk kalian dalam surga. Maksudnya, bahwa balasan merupakan bagian dari jenis perbuatan. Menurut ayat ini bersifat umum yang mencakup setiap majlis di mana kaum Muslimin berkumpul untuk kebaikan dan pahala, baik itu adalah majlis pertempuran, majlis zikir, majlis ilmu, majlis hari jumat atau hari raya. Setiap orang lebih berhak atas tempat duduknya yang ia lebih dahulu sampai di tempat duduk itu. Akan tetapi, ia mesti bersikap toleran dengan memberi ruang dan tempat bagi saudaranya yang lain. Sampai di sini dapat difahami maksud interpretasi al-Zuhayli pada ayat ini adalah berlaku toleransi terhadap sesama saat dalam suatu majlis ada yang lain tidak mendapatkan tempat duduk. Bersikap saling menolong dan saling melapangkan kepada sesama di dunia, kelak Allah swt. akan membalas perbutannya dengan menolong dan melapangkan perjalanannya menuju surga-Nya.

Kemudian ia meneruskan interpretasinya, Allah swt. mengangkat kedudukan orang-orang Mukmin di dunia maupun akhirat dengan menambah dan memberikan bagian (pahala) mereka. Allah swt. juga secara khusus meninggikan kedudukan para Ulama dengan beberapa derajat dalam hal kehormatan dan kemuliaannya di dunia serta pahala di akhirat. Siapa saja yang menggabungkan antara iman dan ilmu, maka dengan keimanannya, Allah swt. mengangkat beberapa derajatnya dan dengan keilmuannya, Allah swt. mengangkat beberapa derajatnya pula. Termasuk di antaranya adalah mengangkat dan memuliakannya di majlis-majlis. Allah

swt. Maha Mengetahui siapa yang berhak mendapatkan hal itu dan siapa yang tidak berhak memperolehnya. Allah swt. Maha Melihat dan Mengetahui segala perilaku, tingkah, keadaan, niat, dan isi hati semua para hamba-Nya, entah itu yang baik ataupun yang buruk. Sampai pada redaksi ini, al-Zuhayli>y memahami ayat ini sebagai informasi tentang perbedaan derajat kehormatan di dunia sekaligus perbedaan balasan yang dijanjikan Allah swt. kelak di akhirat antara yang beriman serta beramal saleh dan yang beriman tetapi tidak beramal saleh, atau antara yang beriman, beramal saleh serta tidak berilmu dengan yang beriman, beramal saleh serta berilmu.

Sementara interpretasi Quraish Shihab mengatakan: *Hai orang-orang yang beriman, apabila dikatakan kepada kamu oleh siapa pun: “Berlapang-lapanglah yakni berupayalah dengan sungguh-sungguh walau dengan memaksakan diri untuk memberi tempat orang lain dalam majlis-majlis yakni satu tempat, baik tempat duduk maupun bukan untuk duduk, apabila di minta kepada kamu agar melakukan itu maka lapangkanlah tempat itu untuk orang lain dengan suka rela. Jika kamu melakukan hal tersebut, niscaya Allah akan melapangkan segala sesuatu buat kamu dalam hidup ini. Dan apabila dikatakan: “Berdirilah kamu ke tempat yang lain, atau untuk duduk di tempatmu buat orang yang lebih wajar, atau bangkitlah untuk melakukan sesuatu seperti untuk shalat dan berjihad, maka berdiri dan bangkit-lah, Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antara kamu wahai yang memperkenankan tuntunan ini dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat kemuliaan di dunia dan diakhirat dan Allah terhadap apa yang kamu kerjakan sekarang dan masa datang Maha Mengetahui.* Pemaparan singkat interpretasi Quraish

Shihab atas ayat ini dapat difahami sebagai ayat yang membicarakan tentang tuntunan dan bimbingan menjalin hubungan harmonis dalam satu majlis terhadap sesama manusia. Perbuatan atau amal baik manusia kelak dijanjikan Allah swt. kelapangan dan kemudahan dalam kehidupan dunianya serta ditinggikan derajat kehormatannya baik di dunia maupun di akhirat. Telah menjadi kebiasaan Rasulullah saw. memberi tempat khusus buat para sahabat yang terlibat dalam perang Badar, karena besarnya jasa mereka. Apa yang dilakukan Rasul saw. terhadap sahabat-sahabatnya yang memiliki jasa besar itu, dikenal juga dalam pergaulan internasional dewasa ini dengan istilah peraturan protokoler, di mana penyandang kedudukan terhormat memiliki tempat-tempat terhormat di samping Kepala Negara, demikian yang disampaikan Quraish Shihab.

Quraish Shihab tepat pada redaksi [*wa al-dhi>na 'u>tu> al-'ilma daraja>t*] menyatakan; mereka yang beriman dan menghiasi diri mereka dengan pengetahuan. Ini berarti ayat di atas membagi kaum beriman kepada dua kelompok besar, yang pertama sekadar beriman dan beramal saleh, dan yang kedua beriman dan beramal saleh serta memiliki pengetahuan. Derajat kelompok kedua ini menjadi lebih tinggi, bukan saja karena nilai ilmu yang disandangnya, tetapi juga amal dan pengajarannya kepada pihak lain baik secara lisan, atau tulisan maupun dengan keteladanan. Ilmu yang dimaksud oleh ayat di atas bukan saja ilmu agama, tetapi ilmu apapun yang bermanfaat. Lanjut Quraish Shihab, ayat di atas tidak menyebut secara tegas bahwa Allah akan *meninggikan* derajat orang berilmu. Tetapi menegaskan bahwa mereka memiliki derajat-derajat yakni yang lebih tinggi dari yang sekadar beriman.

Tidak disebutkan kata *meninggikan* itu, sebagai isyarat bahwa sebenarnya ilmu yang dimilikinya itulah yang berperan besar dalam ketinggian derajat yang diperolehnya, bukan akibat dari faktor di luar ilmu itu. Sampai pada uraian pandangan Quraish Shihab atas perbedaaan kedudukan derajat antara yang sekedar beriman dan beramal saleh dengan yang beriman dan beramal saleh serta memiliki pengetahuan, peneliti dapat menyimpulkan bahwa pandangan Quraish Shihab dan al-Zuhayli>y atas ayat ini sama, yakni membicarakan tentang perbedaan hierarki kedudukan derajat seseorang yang dijanjikan Allah swt. baik di dunia maupun di akhirat karena keimanan, kesalehan amal-perbuatan, serta ilmu-pengetahuannya. Dengan pandangan demikian, maka ayat ini tidak lagi membicarakan konsep kafaah dari aspek pendidikan atau intelektual.

Bila kemudian ayat ini dalam perkembangannya dijadikan landasan konsep kafaah dari aspek pendidikan atau intelektual, peneliti memandang bahwa konteks atau tradisi pada masa itu yang lebih membutuhkan landasan hukum atas problem yang terjadi. Karena itu, bukan berarti pandangan fikih klasik dianggap “salah” atau “tidak tepat” jika ayat ini dijadikan sebagai landasan hukum kafaah, tetapi pilihan fikih klasik terhadap surah al-Muja>dilah [58]: 11 dijadikan sebagai landasan kafaah dari aspek pendidikan atau intelektual adalah tepat dan benar sesuai dengan kondisi yang dibutuhkan pada masa itu.

Setelah peneliti mengurai serangkaian analisis komparasi hasil interpretasi antara al-Zuhayli>y dan Quraish Shihab pada 7 ayat yang disinyalir sebagai landasan konsep kafaah fikih klasik, peneliti memahami bahwa 7 ayat itu tidak semuanya tepat dikatakan sebagai landasan hukum kafaah. Menurut peneliti ada tiga ayat yang tepat

dijadikan landasan hukum kafaah dari aspek *al-din* dalam pengertian *al-diyana*, yang berarti *al-taqwa* atau *al-sjalah* dapat juga disebut akhlak terpuji (moral spiritual):

Pertama, surah al-Nur [24]: 3. **Kedua**, surah al-Nur [24]: 26. dan **Ketiga**, satu ayat sebagai dukungan atau penguat landasan hukum kafaah dari aspek *al-din*, yakni surah al-Sajadah [32]: 18. Adapun 4 ayat yang tertinggal bukan termasuk landasan konsep kafaah. Misalkan, surah al-Baqarah [2]: 221, lebih tepat menjadi landasan hukum larangan pernikahan antara pemeluk agama Islam dengan pemeluk agama lain, karena mereka jelas-jelas berbeda dalam hal keyakinan atau keimanan. Surah al-Maidah [5]: 5, adalah sedang membicarakan tentang kebolehan menikah antara lelaki Muslim dengan perempuan Ahli Kitab dengan segala yang diperselisihkan oleh para Ulama, baik di masa lalu ataupun di masa kini. Artinya, kebolehan laki-laki Muslim menikahi wanita Ahli Kitab merupakan pengecualian dan bukan merupakan hukum asal yang telah ditetapkan *Syari'*. Selanjutnya surah al-Nahl [16]: 71, adalah difahami sebagai bentuk kecaman dan pengingkaran Allah swt. terhadap orang-orang musyrik yang telah kufur atas nikmat Allah swt. dan enggan membagikan kelebihan rizki yang mereka miliki kepada sesamanya. Dan yang terakhir surah al-Mujadilah [58]: 11, adalah membicarakan tentang perbedaan hierarki kedudukan derajat seseorang yang dijanjikan Allah swt. baik di dunia maupun di akhirat karena keimanan, kesalehan amal-perbuatan, serta ilmu-pengetahuannya. Pembacaan peneliti terhadap interpretasi al-Zuhayli dan Quraish Shihab terhadap ayat-ayat kafaah sebagaimana tersebut di atas baik menggunakan makna secara eksplisit ataupun implisit adalah mengarah pada kafaah dari aspek kesamaan moral-spiritual. Hal ini sesuai dengan cara pandang al-

Zuhayli>y dan Quraish Shihab yang telah peneliti kemukakan di bab 2 dalam sub: “konsep kafaah fikih klasik”. Hanya saja al-Zuhayli>y menambahkan aspek kondisi biologis selamat dari aib/cacat yang membuat perempuan memiliki hak untuk memilih/dipilih, seperti kondisi impotensi atau kemandulan, penyakit lepra dan gila. Sedang Quraish Shihab menambahkan aspek pandangan hidup.

B. Relevansi Konsep Kafaah di Era Kontemporer

Peneliti memandang, bahwa di era kontemporer ada banyak ragam aspek kafaah yang pada masa fikih klasik belum ditemukan, misalkan kafaah dari aspek ekonomi, pendidikan, budaya, usia, serta pandangan hidup yang telah disampaikan Quraish Shihab. Berikut adalah tabel persamaan dan perbedaan konsep kafaah di era kontemporer antara perspektif al-Zuhayli>y dan Quraish Shihab:

Tabel 4.1

No.	Aspek Kafaah	Al-Zuhayli>y	Quraish Shihab
1.	Agama (moral-spiritual)	✓	✓
2.	Harta (kekayaan)	-	-
3.	Nasab (status sosial/genetika)	-	-
4.	Selamat dari aib (sempurna fisik)	✓	-
5.	Merdeka	-	-
6.	Profesi	-	-
7.	Pandangan hidup	-	✓
8.	Pendidikan	-	-

9.	Budaya		
10.	Usia		
11.	Ekonomi	-	-

Di atas telah disinggung, bahwa penafsiran al-Zuhayli^y dan Quraish Shihab terhadap ayat-ayat kafaah hanya menitik beratkan terhadap aspek *al-di>n* (moral-spiritual) --bukan *al-di>n* dalam pengertian Agama Islam yang dapat menghalangi keafsahan akad nikah antara Muslim dan non Muslim--, karena itu akad pernikahan suami-istri yang tidak sekufu tetap dinyatakan sah. Karena itu pula konsep kafaah masuk dalam syarat *luzu>m* pernikahan, bukan syarat sah pernikahan.

Di sisi yang lain, penjelasan tentang historisitas geobudaya bangsa Arab dalam bab 2 misalnya, sedikit membuka wawasan tentang tradisi fanatisme kabilah atau klan, kecintaan bangsa Arab terhadap keluarga, garis keturunan (*nasab*) dan kabilah mengalahkan kecintaan mereka terhadap hal lainnya. Tradisi menyebutkan nama leluhur merupakan kebanggaan bagi mereka, ini terlihat saat nama panggilan mereka mencakup data pribadinya, nama anaknya, orang tua dan kakeknya serta leluhurnya, tempat kelahirannya bahkan kadang-kadang gelar dan aliran mazhabnya. Tradisi membanggakan asal-usul ini, mendorong mereka untuk bisa melihat atau mengetahui leluhurnya ke belakang, terutama menyangkut geneologi mereka hingga jarak yang jauh. Karena itu masing-masing kelompok dari masyarakat Arab dapat dipastikan mempunyai catatan asal muasal leluhurnya, terutama yang berkaitan dengan *muru>'ah* (harga diri) bagi masyarakat yang berkaitan dengan kesalehan individu seperti *zuhud*,

sakha, atau nasab keluarga terhormat dan perilaku terpuji dalam pandangan masyarakat. Misalnya karena jasa atau keberaniannya di dalam medan peperangan ia akan mendapat gelar “*asad Allah, saif Allah*” dan gelar-gelar yang lain.

Dari sekelumit penjelasan historis tersebut di atas, peneliti dapat merasakan bagaimana keras dan ketatnya sistem kelas sosial dalam tradisi Arab kala itu. Hal ini tentunya, dapat memicu dampak pada keras dan ketatnya pemilihan calon pasangan bagi putra-putri mereka. Bila menelisik historis pernikahan antara Nabi Muhammad saw. dengan Khadijah di periode pra-Islam, maka di sana didapati penghinaan kaum perempuan terhadap Khadijah, mereka menganggap pernikahan antara Nabi saw. dengan Khadijah adalah titik awal sebuah aib bagi kaum perempuan. Bagaimana tidak dianggap aib perempuan, sebab Khadijah selain cantik rupawan, ia juga tergolong wanita terhormat sekaligus saudagar kaya-raya, sementara Nabi Muhammad saw. adalah tergolong pemuda tampan dan terhormat, tetapi ia seorang pemuda yatim-piatu sejak kecil lagi tak berharta. Misalkan pada contoh yang lain, terjadinya peristiwa pernikahan antara perempuan merdeka dengan lelaki bekas budak, di antaranya; ketika sahabat Bila b. Raba meminang perempuan dari kaum Ansur dan mereka menolaknya, maka Nabi Muhammad saw. menyuruh Bila untuk menyampaikan kepada mereka bahwa Nabi Muhammad saw. yang memerintahkan Bila agar mengawininya. Dua contoh pernikahan Nabi saw. dan sahabatnya (Bila b. Raba) itu, cukuplah sebagai indikator bahwa konsep kafaah pada dasarnya telah ada sejak masa pra-Islam, akan tetapi lahirnya konsep ini baru terjadi di masa Ulama Mazhab dan semangatnya dapat dirasakan hingga sampai dewasa ini.

Dapat peneliti simpulkan, konsep kafaah adalah berdasar tradisi dan adat istiadat lokal masyarakat. Ini artinya, konsep kafaah benar-benar mempertimbangkan kemaslahatan umat dengan melihat kondisi perkembangan adat atau tradisi lokal masyarakat dalam satu daerah. Sehingga konsep kafaah diharapkan dapat menjadi solusi problem di tengah-tengah masyarakat baik di masa lampau, masa kini, maupun masa akan datang. Terbukti standarisasi aspek kafaah fikih klasik antara Mazhab satu dengan yang lain terdapat perbedaan, hal ini, besar kemungkinan dilatarbelakangi oleh faktor perbedaan tradisi masyarakat di satu tempat dengan tradisi di tempat yang lain. Untuk lebih jelasnya tentang perbedaan aspek-aspek kafaah dalam Mazhab dapat dirujuk kembali di bab 2 dalam sub: “konsep kafaah fikih klasik”.

Dengan demikian, jika konsep kafaah itu ditarik pada era kontemporer, maka akan ditemui aspek-aspek kafaah yang (dulu) di masa fikih klasik belum ada, seperti aspek pandangan hidup, pendidikan, budaya, usia, dan ekonomi yang telah peneliti sebutkan dalam tabel di atas, semua itu adalah bagian dari kriteria kafaah di masa kini. Ini, menunjukkan, bahwa relevansi konsep kafaah sangat erat dengan konteks pada masanya dan kondisi tempat yang berlaku. Bahwa dinyatakan benar dan tepat, kalau konsep kafaah tidak difahami atas nama Agama/Syara', sehingga konsep kafaah tidaklah bersifat statis, tetapi bersifat dinamis (bisa berubah-ubah), sebab perubahan dan perkembangan sebuah tradisi yang berlaku dalam satu komunitas adalah keniscayaan. Sampai di sini, semakin jelas dan terang kalau dikatakan: Relevansi Konsep Kafaah di Era Kontemporer --menurut peneliti-- hanya pada Agama (moral-spiritual), bahkan yang demikian akan selalu relevan pada masanya. Sementara itu,

boleh jadi, di era kontemporer saat ini maupun yang akan datang, ada satu komunitas yang sudah tidak memandang penting kepada kesetaraan dan prinsip kesamaan, sehingga konsep kafaah dipandang tidak lagi relevan. Namun, apakah kemudian nilai-nilai moral-spiritual (*al-di>n*) juga akan mereka tinggalkan?? Tentu tidak. Sekali lagi, peneliti garis bawah, konsep kafaah dari aspek *al-di>n* akan selalu dibutuhkan dan selalu relevan pada masanya.

Sebab begini, bahwa selain konsep kafaah dari aspek *al-di>n* dalam pengertian moral-spiritual adalah dinilai sebagai kebutuhan sekunder yang dapat menopang dan menyempurnakan (*min ba>bi kamala>t*) aspek utama dalam konsep kafaah, yakni aspek *al-di>n*, sebab selain aspek moral-spiritual bersifat relatif dan mudah datang-pergi. Karena itu, jika yang jadi tujuan utama pernikahan adalah selain aspek moral-spiritual, maka ikatan pernikahan akan mudah lepas saat terjadi degradasi pada aspek-aspek itu. Nabi Muhammad saw. dalam hadis riwayat al-Bukhari>ri>y no. 5146, dipenghujung teks hadis mengatakan; “*Faz}far bidha>t al-di>n...*” (maka pilihlah yang memiliki moral-spiritual).

Sebagai penutup, peneliti memandang, terbentuknya keluarga bahagia bukan soal kesamaan status sosial atau kesamaan ideologi antara suami dan istri, tetapi soal saling memahami, saling mengerti, saling melayani dan saling menghormati. Terlebih tentang kesamaan Iman terhadap keEsaan Tuhan dan terhadap Nabi yang sama ataupun kesamaan nilai-nilai moral-spiritual. Adapun tentang kesamaan status sosial atau ideologi, peneliti memandang itu adalah kebutuhan sekunder yang menurut tiap-tiap orang bisa jadi berbeda-beda sesuai dengan kondisi dan tradisi yang mengitarinya.

Dan yang demikian, sangatlah wajar, karena itu pandangan fikih klasik mengenai konsep kafaah beserta aspek-aspeknya juga beragam sesuai dengan kondisi dan tempat para Imam Mazhab itu bertempat tinggal.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Pada sub penutup, peneliti hendak menjawab rumusan yang dikemukakan, karena itu serangkaian pembahasan sebelumnya, dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai jawaban atas rumusan yang diajukan:

3. Interpretasi antara al-Zuhayli>y dan Quraish Shihab:

Dari 7 ayat yang telah teridentifikasi sebagai landasan konsep kafaah, peneliti memahami hanya ada tiga ayat yang tepat dijadikan landasan konsep kafaah dari aspek *al-di>n* (Agama) dalam pengertian akhlak terpuji (moral-spiritual) oleh al-Zuhayli>y dan Quraish Shihab. **Pertama**, surah al-Nu>r [24]: 3. **Kedua**, surah al-Nu>r [24]: 26. **Ketiga**, surah al-Sajadah [32]: 18. Dengan demikian, pandangan al-Zuhayli>y mengenai aspek kafaah hanya pada masalah Agama (moral-spiritual) dan kondisi biologis yang selamat dari aib (cacat fisik). Adapun Quraish Shihab memandang bahwa aspek kafaah hanya pada masalah Agama (moral-spiritual) dan pandangan hidup (ideologi).

4. Relevansi Konsep Kafaah di Era Kontemporer menurut peneliti hanya pada Agama (moral-spiritual). Adapun mengenai aspek-aspek kafaah yang lain,

seperti aspek harta, ketampanan/kecantikan, nasab, pandangan hidup, pendidikan, usia dan ekonomi, semua itu adalah bagian dari hak masing-masing orang. Dengan kata lain, aspek selain Agama (moral-spiritual) hanya sebagai pelengkap atau kesempurnaan saja, yang sesuai dengan norma atau nilai yang diharapkan masing-masing keluarga demi keberlangsungan kehidupan di masa mendatang.

B. Saran-Saran

Peneliti menyadari bahwa tesis ini masih banyak kekurangan di sana sini, tentunya masih terdapat banyak aspek yang perlu untuk diteliti dan dikaji. Di antaranya adalah:

1. Studi penelitian tesis ini fokus terhadap penafsiran ayat-ayat kafaah menurut al-Zuhayli dan Quraish Shihab dalam “*al-Tafsir al-Muni*” dan “Tafsir al-Misbah”. Tentu masih banyak pandangan atau gagasan seorang tokoh tafsir yang dapat dijadikan ladang penelitian dengan bertemakan kafaah ditinjau dari perspektif lintas keilmuan (transdisipliner), terutama bidang tafsir.
2. Tesis ini hanya menggunakan pendekatan perbandingan interpretasi tokoh serta historis untuk dapat mengetahui akar historis kafaah. Karena itu, pendekatan-pendekatan metode yang berbeda dalam sebuah riset akan menghasilkan kesimpulan yang berbeda pula.

3. *A<khiran*, semoga penelitian ini dapat menjadi acuan dan rujukan bagi penelitian selanjutnya yang mengkaji secara spesifik dan mendetail terkait pemikiran dan penafsiran atas ayat-ayat kafaah.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- Abdalla, Ulil Abshar. *Jika Tuhan Maha Kuasa, Kenapa Manusia Menderita? Memahami akidah islam bersama al-Ghazali*. Yogyakarta: Buku Mojok, 2020.
- Abdul Kodir, Faqihuddin. *Qira'ah Mubadalah, Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Abdullah, Amin. *Metode Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2006.
- Abu Zahrah, Muhammad. *al-Ah}wa}l al-Syakhs}iyyah*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1957.
- Alkaf, Abdullah Zaki. *Fikih Empat Mazhab*. Bandung: Hasyimi, 2012.
- Anak Muda, Pesantren Lirboyo. *Al-Qur'an Kita, Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir, Kalamullah* (tt. tp).
- Android, KBBI. Badan Pengembangan Bahasa dan Kebudayaan Republik Indonesia 2020
- Anshori, *Penafsiran ayat-ayat jender menurut Muhammad Quraish Shihab*. Jakarta :Visindo Media Pustaka, 2008.
- Armstrong, Karen. *Islam: A Short History*. New York: Modern Library, 2002.
- Assulthoni, Fahmi. ---Analisis Masalah Terhadap Konsep Kafaah Dalam Tradisi Perkawinan Di Kalangan Pesantren Pamekasan, ---*Jurnal-al-Hukama*. Vol.08. No.01. Juni 2018.
- Baker, Anton. *Metode-metode Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 1994.
- Barzanji}y (al), Abd al-Kari}m. *al-Fayd}ur Rah}ma}ni}y*. Surabaya: al Khidmah, 2011.
- Bukha}ri (al), 'Abu} 'Abdillah Muh}ammad bin. Isma}{'i}l. *al-Ja}mi' al-S{ah}i}h*. Kairo: Dar al-Sya'ab, 1987.
- Bungin, M. Burhan. *Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Prenada Media Group, 2007.
- Creswell, John W. *Research Design: Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran*, terj. Achmad Fawaid dan Rianayati Kusmini Pancasari. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Faroji, Shohibul. --Kafaah Nasab Ahl al-Bayt Dalam Perspektif Fikih Mazhab al-Arba'ah. Tesis-- Pascasarjana S2 di IIQ Jakarta. 2015.

- Faruqi (al), Ismail Raji. *Muslim Historiography*. “t.t.: t.p., t.th.”.
- Ghazali, Abd. Rahman. *Fikih Munakahat Seri Buku Daras*. Jakarta: Pustaka Kencana, 2003.
- Ghofur, Saiful Amin. *Profil Para Mufasir Al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- H{aki>m (al), ’Abu>‘Abdillah. *al-Mustadrak ‘ala al-S{ah}i>hain*. Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiah Bairut, 1990.
- Hamdani (al). *Risalah al Nikah*. Pustaka Amani: Jakarta. 2002.
- Hosen, Ibrahim. Hosen, Nadirsyah. *Ngaji Fikih: “Pemahaman Tekstual dengan Aplikasi yang Kontekstual”*. Yogyakarta: Benteng Pustaka, 2020.
- <http://repository.uin-suska.ac.id/20550/7/7.%20BAB%20II%20%281%29.pdf> .
Diakses pada 06 November 2020.
- Humaidi. ---Pergeseran Makna Kafaah dalam Pernikahan: Sebuah Kajian Sosiologis Terhadap Kafaah dalam Bingkai Pandangan Tokoh Agama dan Aktifis Gender di Kota Malang. Tesis-- Pascasarjana S2 di UIN Malang. 2011.
- Ibn. Katsi>r, Ismai>l. *Tafsi>r al-Qur’a>n al-‘Az}i>m*. Baeirut: Da>r al- Ma‘rifah, 1999.
- Iqbal, Muhammad. *Etika Politik Qur’ani*. Medan: IAIN Press, 2010.
- Karim, M. Abdul. *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Bagaskara, 2015.
- Kattani (al), Abdul Hayyie dkk. Terjemah: *al-Fikih al-Islami wa Adillatuh*. Jakarta: Gema Insani, 2011.
- Kattani (al), Abdul Hayyie dkk. Terjemah: *al-Tafsi>r al-Muni>r fi al-‘Aqi>dah wa al-Shari>’ah wa al-Manhaj*. Jakarta: Gema Insani, 2013.
- Kementerian Agama RI. *Al-Qur’an Terjemah dan Tajwid*. Bekasi: Cipta Bagus Segara, 2013.
- Khoirudin, Muhammad. *Kumpulan Biografi Ulama Kontemporer*. Bandung: Pustaka Ilmi, 2003.
- Kusroni, Kusroni ----“Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, dan Corak Dalam Penafsiran Al-Qur’an”. ---*Jurnal Kaca STAI al-Fithrah*. vol. 9. No.1. Februari 2019.

- Lahham (al), Badi'. *Wahbah al-Zuhayli>y al-'Ali>m al-Faqi>h al-Mufassir fi>'Ulama>' wa Mufakkiru>n Mu'assiru>n Lamhah min H{{aya>tihim wa Ta'ri>f bi Mu'allafatihim*. Damaskus: Dar al-Qalam, 2001.
- Manz}u>r (al), Abu al-Fad}l Jama>l al-Di>n Muh. bin Mukrim. *Lisan Arab*. Beirut: Dar Lisan al-Arab, t.t.
- Masduki, Mahfudz. *Tafsir Al-Misbah M. Quraish Shihab: Kajian Atas Amsal Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Minhaji, Akh. ---Pendekatan Sejarah Dalam Kajian Hukum Islam, ---Dalam *jurnal Muqaddimah*. No.8. 1999.
- Muhammadun ----Pemikiran Hukum Islam Wahbah al-Zuhaili Dalam Pendekatan Sejarah, ---*Jurnal Misykah*. vol. 1, No.2. Juli-Desember 2016.
- Muhtarom, Ali. ---Problematika Konsep Kafaah dalam Fikih: Kritik dan Reinterpretasi, ---*Jurnal-Hukum Islam*. Vol.16. No.02. Desember 2018.
- Munawir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawir*. Yogyakarta: Pustaka Progresif, tt.
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2015.
- Mustaqim, Abdul. *Metodologi Tafsir Perspektif Gender, dalam studi Al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Nafisah, Zahrotun. ---Komparasi Konsep Kafaah Perspektif M. Quraih Shihab dan Fikih Empat Mazhab, --- *Jurnal-Studi Hukum Islam*. Vol. 05, No. 02, Desember 2018.
- Nata, Abuddin. *Tokoh-Tokoh Pembaharuan Islam Di Indonesia*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005.
- Nu Online ---Sumber: <https://www.nu.or.id/post/read/61511/warisan-syekh-wahbah-zuhaili> . Diakses Rabu, 09 Desember 2020.
- Nur, Iffatin. ---Pembaharuan Konsep Kesepadanan Kualitas (Kafaah) dalam Al-Qur'an dan Hadis, ---*Jurnal-Kalam*. Vol.06. No.02. Desember 2012.
- Pesantren Lirboyo, Refleksi Anak Muda. *Al-Qur'an Kita, Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir, Kalamullah*. t.t. t.p.
- Rahman Ghazali, Abd. *Fikih Munakahat Seri Buku Daras*. Jakarta: Pustaka Kencana, 2003.
- Rashi>d Rid}a>, Muhammad. *al-Wah}y al-Muhammadi>*. Kairo: al-Majlis al-A'la> al-Shu'u>n al-Isla>miyyah, 2005.

- Rizal, Faisol. ---Implementasi Kafaah dalam keluarga pesantren; Studi penerapan kafaah Kiyai pesantren Kab. Jombang. Tesis-- Pascasarjana S2 di UIN Malang, 2012.
- Sadhili, Hassan. *Ensiklopedi Indonesia*. Jakarta: Ichtiar Baru-Van Hoeve, t.t.
- Sharbaji>y (al), 'Ali> dkk (Mus }t}afa al-Khin, Mus }t}afa al-Bugha>), al-Fiqhu al-Manhaji>y. Dimashqi: Da>r al-Qalam, 1992.
- Shiha>b al-Di>n (b), 'Alwi>y b. H{a>mid. *al-Kafa>'ah fi> al-Nika>h*. Tari>m: Maktabah al-H}adi>thiyyah, t.th.
- Shiha>buddi>n, 'Alwi>y, *al-Kafa>'ah fi> al-Nika>h*. Tari>m: Maktabah al-H}adi>thiyyah, t.th.
- Shihab, M. Quraish. *Perempuan: dari cinta sampai seks, dari nikah mut'ah sampai nikah sunnah, dari bias lama sampai bias baru*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsi>r al-Mishba>h; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Sijista>ni> (al), 'Abu Da>wud Sulayma>n. *Sunan 'Abi> Da>wud*. Bairut: Dar al-Kita>b al-'Arabi>, t.th.
- Soekanto, Soejono. *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: Raja Grafindo persada, 1999.
- Subhani, Ja'far. *Al-Risalah; Sejarah Kehidupan Rasulullah saw*. Alih Bahasa: Muhammad Hasyim dan Meth Kieraha. Jakarta : Lentera, 1984.
- Supriyadi, Dedi. *Sejarah Peradaban Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2016.
- Suryadilaga, M. al-Fatih. *Membina Keluarga Mawaddah Warahmah dalam Bingkai Sunnah Nabi*. Yogyakarta: PSW IAIN, 2003.
- T{abariy (al), Abu> Ja'far Muh}ammad bin. Jari>r. *Ja>mi' al-Baya>n fi> Ta'wi>l Alqur'a>n*. tp. 2000.
- Tirmidhi (al), 'Abu 'Isa. Pentahkik: Ah}mad Muh}ammad Sya>kir. *Sunan al-Tirmidhi*. Bairut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, tt.
- Wasito, Hermawan. *Pengantar Metodologi Penelitian*. Jakarta, PT Gramedia Pustaka Utama, 1995.
- Yahya, Yuangga Kurnia. ----Pengaruh Penyebaran Islam di Timur Tengah dan Afrika Utara: Studi Geobudaya dan Geopolitik, ---*al-Tsaqafa: Jurnal Peradaban Islam*. Vol. 16, No.1. Juni 2019.

Zuhayli>y (al), Wahbah. *al-Fiqh al-Isla>mi wa 'Adillatuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2007.

Zuhayli>y (al), Wahbah. *al-Tafsi>r al-Muni>r fi al-Aqi>dat wa al-Syari>at wa al-Manha>j*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2005.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A