

LARANGAN *KHAMR* DAN *MAYSIR* DALAM AL-QUR'AN

(Telaah Surat Al-Maidah Ayat 90-91 dengan Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā*)

Skripsi:

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya
Sebagai syarat untuk memperoleh gelar sarjana dalam Program Studi Ilmu
Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:

**RUSTRININGSIH
NIM: E93219119**

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

**SURABAYA
2023**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Rustriningsih

NIM : E93219119

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi ini merupakan hasil penelitian saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian tertentu yang telah disebutkan sumber rujukannya.

Surabaya, 3 April 2023

Saya yang menyatakan,



Rustriningsih
E93219119

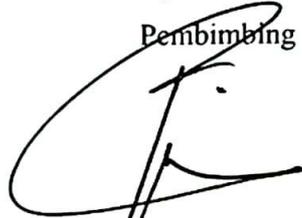
PERSETUJUAN PEMBIMBING

Nama : Rustriningsih
NIM : E93219119
Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul : Larangan *Khamr* dan *Maysir* dalam Al-Qur'an (Telaah Surat Al-Maidah Ayat 90-91 dengan Pendekatan *Ma'na-cum-Maghza*)

Skripsi ini telah diperiksa dan disetujui untuk diujikan

Surabaya, 3 April 2023

Pembimbing



Dr. Fejrian Yazdajird Iwanebel, S.Th.I, M.Hum
NIP. 499003042015031004

PENGESAHAN SKRIPSI

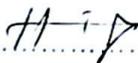
Skripsi berjudul “Larangan *Khamr* dan *Maysir* dalam Al-Qur’an (Telaah Surat Al-Maidah Ayat 90-91 dengan Pendekatan *Ma’na-cum-Maghza*)” yang ditulis oleh Rustriningsih telah diuji dan dinyatakan lulus dalam ujian *Munaqashah* Strata Satu (S1) pada tanggal 10 Mei 2023.

Tim Penguji:

1. Dr. Fejrian Yazdajird Iwanebel, M.Hum
NIP. 199003042015031004

(penguji-1) 

2. Hasan Mahfudli, M.Hum
NIP. 198909202018031001

(penguji-2) 

3. Naufal Cholily, M.Th.I
NIP. 188704272018011001

(penguji-3) 

4. Drs. H. Umar Faruq, MM
196207051993031003

(penguji-4) 

Surabaya, 10 Mei 2023

Dekan

Abdul Kadir Riyadi, Ph.D
NIP. 197008132005011003



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 : Rustriningsih
NIM : E93219119
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Filsafat/Ilmu Alquran dan Tafsir
E-mail address : E93219119@student.uinsby.ac.id

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

Skripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)

yang berjudul :

LARANGAN *KHAMR* DAN *MAYSIR* DALAM AL-QUR'AN (Telaah Surat Al-Maidah Ayat 90-91 dengan Pendekatan *Ma'na-cum-Maghza*)

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, 15 Mei 2023

Penulis


Rustriningsih

ABSTRAK

Rustriningsih, *Larangan Khamr dan Maysir dalam Al-Qur'an (Telaah Surat Al-Māidah Ayat 90-91 dengan Pendekatan Ma'nā-cum-Maghzā)*

Mabuk-mabukan dan berjudi menjadi persoalan yang cukup serius yang sudah menyentuh berbagai lapisan masyarakat. Mengikuti perkembangan zaman, alih-alih dihentikan, adanya upaya pengindustrian miras malah semakin membuka peluang bagi masyarakat untuk dapat terjerumus dalam aktivitas mabuk-mabukan. Bukan hanya itu, dalam perjudian pun sama, dengan kemajuan teknologi, bentuk-bentuk perjudian semakin bervariasi, sehingga praktiknya bisa dilakukan kapan dan di mana pun. Dalam menyikapi fenomena tersebut pada masa kini, maka dilakukan penelitian berkaitan dengan *khamr* dan judi menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*. Permasalahan dalam penelitian ini adalah bagaimana makna historis (*al-ma'nā al-tārīkhī*), signifikansi fenomenal historis (*al-maghzā al-tārīkhī*) dan signifikansi fenomenal dinamis (*al-maghzā al-mutaharrik*) dari Surat al-Māidah ayat 90-91.

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) dengan metode kualitatif menggunakan analisis deskriptif. Pendekatan penafsiran yang digunakan adalah hermeneutika dengan metodologi *ma'nā-cum-maghzā*. Dalam pengaplikasiannya, terdapat tiga langkah dalam pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* yaitu dengan menganalisis kata *khamr* dan *maysir* serta *rijs* dalam penggunaannya pada abad ke-7 M, analisis intratekstualitas dan intertekstualitas, menelusuri konteks historisitas bangsa Arab, dan kemudian mencari signifikansi ayat dan dikontekstualisasikan dengan masa kini.

Hasil penelitian ini dapat disimpulkan bahwa *pertama*, makna historis yang dihasilkan adalah bahwa *khamr* mencakup segala sesuatu yang dapat merusak akal dan judi melingkupi segala perbuatan yang di dalamnya mengandung unsur taruhan, serta kata *rijs* yang merujuk pada keduanya menunjukkan kekejian perbuatannya. *Kedua*, signifikansi fenomenal historis terdiri dari larangan mengonsumsi *khamr* dan berjudi, menghindari pertikaian dan sifat saling membanggakan golongan serta menghindari sifat takabur dan saling mencela satu sama lain. *Ketiga*, adapun signifikansi fenomenal dinamis yang dihasilkan, yaitu menghindari hal-hal yang dapat merusak akal, menjauhi segala bentuk taruhan, menghargai waktu dan membatasi diri dari sesuatu yang dapat menjadikan candu, menghindari dampak buruk dari *khamr* dan judi dan menghindari sifat angkuh dan saling mencela.

Kata kunci: *Khamr, Judi, Ma'nā-cum-Maghzā, Kontekstualisasi*

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
PENGESAHAN SKRIPSI	iv
PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	vi
ABSTRAK	viii
MOTTO	ix
KATA PENGANTAR	x
DAFTAR ISI	xii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	5
C. Rumusan Masalah	5
D. Tujuan Penelitian	6
E. Manfaat Penelitian	6
F. Kerangka Teoritik	7
G. Telaah Pustaka	8
H. Metode Penelitian	12
I. Sistematika Pembahasan.....	15
BAB II TINJAUAN UMUM TERHADAP <i>KHAMR</i> DAN JUDI	16
A. <i>Khamr</i> dan Judi dalam Islam	16
B. Dampak <i>Khamr</i> dan Judi	27

C. Tahapan Pelarangan <i>Khamr</i> dan Judi	29
D. Dinamika Penafsiran atas Surat Al-Maidah Ayat 90-91	39
BAB III PENAFSIRAN KONTEKSTUAL: ARAH, PARADIGMA DAN	
METODOLOGI.....	47
A. Arah Penafsiran Kontemporer	47
B. Paradigma Tafsir Kontemporer	53
C. Antara Tekstual dan Kontekstual.....	56
D. Metodologi Tafsir Kontekstual.....	59
BAB IV APLIKASI PENDEKATAN <i>MA'NA-CUM-MAGHZĀ</i> TERHADAP	
SURAT AL-MAIDAH AYAT 90-91	65
A. Analisis Makna Historis (<i>Al-Ma'nā Al-Tārīkhī</i>).....	65
B. Signifikansi Fenomenal Historis (<i>Al-Maghzā Al-Tārīkhī</i>)	74
C. Signifikansi Fenomenal Dinamis (<i>Al-Maghzā Al-Mutaharrik</i>).....	77
BAB V PENUTUP.....	87
A. Kesimpulan.....	87
B. Saran.....	88
DAFTAR PUSTAKA.....	89

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Allah menciptakan manusia sebagai makhluk yang paling mulia dan sempurna di antara makhluk lainnya serta diberikan peran khusus sebagai khalifah di muka bumi. Dalam diri setiap insan, Allah menganugerahkan akal sebagai suatu keistimewaan dari makhluk lainnya. Dengan akal, manusia dapat membedakan antara yang hak dan yang batil. Manusia diciptakan dalam kondisi suci dan bersih dari dosa, namun keadaan tersebut akan terkontaminasi oleh faktor eksternal. Oleh karena itu, penggunaan akal sangat menentukan arah manusia selanjutnya, apakah terarah ke jalan kebaikan atau ke arah yang dapat merugikan diri sendiri.

Allah memerintahkan hamba-Nya untuk menjalankan segala perintah-Nya serta menjauhi larangan-Nya, dibalik itu pasti ada hikmahnya. Begitu pula dengan larangan mengonsumsi *khamr* dan berbuat judi. Larangan tersebut memiliki dampak buruk, seperti dampak *khamr* terhadap kesehatan, sosial dan ekonomi. Begitu pun dengan berbuat judi akan berdampak pada masalah ekonomi dan sosial. Dampak judi sangat jelas dalam kaitannya dengan masalah perekonomian sebab yang ada hanyalah perpindahan uang dan barang antarindividu tanpa menghasilkan *output*.¹

¹Dewi Laela Hilyatin, "Larangan Maisir dalam Al-Qur'an dan Relevansinya dengan Perekonomian," *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 6, No. 1 (Januari-Juni 2021), 26-27.

Aktivitas mabuk-mabukan dan berjudi seringkali disandingkan dengan penyebutannya sebagai tradisi masyarakat Arab Jahiliyah. Perilaku ini merupakan suatu hal yang gemar mereka lakukan, hingga kemudian turun wahyu secara bertahap yang menetapkan status hukum *khamr* dan judi. Pada zaman sekarang ini, *khamr* dan judi semakin giat dilakukan baik di kalangan muda maupun tua yang menjadi problematika yang memprihatinkan karena dapat merusak tatanan kehidupan masyarakat. Hal tersebut juga akan memberikan dampak terhadap generasi muda karena dapat merusak moral anak bangsa. Tidak hanya itu, bahkan mirisnya lagi, khususnya di Indonesia, sudah adanya larangan pengedaran *khamr*, tetapi masih ditemukan bandar yang mengedarkannya. Selain itu, juga munculnya platform-platform judi online yang memberikan penawaran untuk menghasilkan uang dengan cepat. Kedua perbuatan tersebut memberikan dampak yang buruk serta berpotensi untuk membuat manusia lalai dalam mengingat Allah akibat kecanduan dan ketidakpuasan.

Penafsiran ayat-ayat tentang *khamr* ditinjau dari makkiyah dan madaniyyah direspon secara berbeda. Pada periode Makkah keberadaan *khamr* sebagai sesuatu yang istimewa bagi masyarakat Arab Jahiliyah, sedangkan pada periode Madinah keberadaan *khamr* sebagai sebuah problematika dan secara tegas serta bertahap ditetapkan mengenai status hukumnya.²

Dalam al-Qur'an, larangan meminum *khamr* dan berbuat judi secara tegas dijelaskan dalam surat al-Maidah ayat 90-91, dengan menyebutkan bahwa keduanya merupakan perbuatan keji dan termasuk perbuatan setan yang akan

²Mar'atul Mahmudah, "Konstruksi Makkiyah Madaniyah Pada Penafsiran Ayat-Ayat *Khamr*," *Jusma: Jurnal Studi Islam dan Masyarakat*, Vol. 1, No. 1 (Februari 2022), 66.

melahirkan permusuhan dan kebencian serta akan melalaikan dalam mengingat Allah dan melaksanakan salat. Dalam penyebutannya, perbuatan mengonsumsi *khamr* dan berbuat judi diiringi dengan kata *rijs* yang artinya keji atau kotor. Wahbah az-Zuhaili menafsirkan kata *rijs* dengan arti kotor dan jijik, baik secara indrawi maupun maknawi.³ Adapun pandangan al-Qurthubi mengenai *khamr* secara khusus terkait penyebutannya sebagai *rijs* dan menghendaki untuk dijauhi tidak memanfaatkannya, dengan tidak meminumnya, menjualnya, menjadikannya sebagai pengobatan dan sebagainya.⁴ Menurut Ibnu Asyur terkait larangan dalam surat al-Maidah ayat 90 mengindikasikan untuk menjauhi larangan tersebut dalam konteks keburukan yang dikandungnya berdasarkan sifat dari larangan tersebut. Menjauhi *khamr* berarti menjauhi dari meminumnya, menjauhi judi berarti menjauhi dari aspek taruhannya, menjauhi berhala dari aspek penyembelihan atas namanya, dan menjauhi panah dari penggunaannya sebagai alat untuk menentukan nasib.⁵

Seiring berjalannya waktu penafsiran al-Qur'an mengalami perkembangan. Penafsiran al-Qur'an dewasa ini, di kalangan para pemikir kontemporer cenderung menggunakan pendekatan hermeneutika. Salah satu pendekatan tafsir kontekstual dengan pemikiran hermeneutika al-Qur'an adalah *ma'nā-cum-maghzā*. Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* adalah pendekatan dengan

³Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Jilid 4, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk (Jakarta: Gema Insani, 2018), 56.

⁴Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr Al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* (Beirut, Lebanon: Al-Resalah, 2006), 161.

⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 193; Thias Arisiana dan Eka Prasetiawati, "Wawasan Al-Qur'an Tentang *Khamr* Menurut Al-Qurthubi Dalam Tafsir Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an," *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya*, Vol. 4, No. 2 (Desember 2019), 253.

menggali makna (*ma'nā*) dan pesan utama atau signifikansi (*maghzā*) dan kemudian signifikansi tersebut dikembangkan dan dikontekstualisasikan dalam konteks kekinian dan kedisinian.⁶ Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* menjadi pilihan dalam penelitian ini karena menjadi salah satu pendekatan dalam penafsiran kontekstual yang dapat memberikan atau mengungkap signifikansi ayat terhadap problem atau isu yang berkembang dalam kehidupan masyarakat kontemporer saat ini.

Dari paparan di atas, maka penelitian mengenai larangan mengonsumsi *khamr* dan berbuat judi perlu untuk dikaji. Hal ini untuk melihat signifikansi ayat terkait larangan atas *khamr* dan judi dalam konteks masa kini dan untuk mempertegas larangan tersebut dengan aplikasi pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* dengan menggali linguistik dan historisitas ayat. Dengan aplikasi pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* ini dimaksudkan untuk memberikan pemahaman terhadap makna ayat-ayat al-Qur'an terkait problematika yang sedang berkembang di masyarakat yang sifatnya dinamis, dalam hal ini terkait larangan mengonsumsi *khamr* dan berbuat judi.

Dalam penelitian ini, objeknya adalah surat al-Maidah ayat 90-91 dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*. Dalam penelitian ini akan diungkap signifikansi ayat terhadap larangan mengonsumsi *khamr* dan berbuat judi.

⁶Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran dengan Pendekatan *Ma'nā-Cum-Maghzā*", dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer* (Bantul: Lembaga Ladang Kata, 2020), 8-9.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Dari latar belakang masalah di atas, ditemukan beberapa permasalahan yang dapat diidentifikasi sebagai berikut.

1. Problematika *khamr* dan judi
2. Tradisi masyarakat Arab Jahiliyah
3. Dampak yang ditimbulkan bagi pecandu *khamr* dan judi
4. *Khamr* dan judi sebagai perilaku keji (*rijs*)
5. Penafsiran surat al-Maidah ayat 90-91
6. Konstruksi penafsiran pada ayat-ayat *khamr*
7. Perkembangan penafsiran al-Qur'an
8. Pendekatan tafsir kontekstual *ma'nā-cum-maghzā*

Adapun batasan masalah sesuai identifikasi masalah di atas, penelitian ini memfokuskan pada pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* dengan fokus pada problematika larangan mengonsumsi *khamr* dan melakukan *maysir* (judi). Sasaran dalam penelitian ini adalah surat al-Maidah ayat 90-91.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka rumusan masalah yang menjadi pembahasan pada penelitian ini adalah sebagai berikut.

1. Bagaimana makna historis (*al-ma'nā al-tārīkhī*) surat al-Maidah ayat 90-91?
2. Bagaimana signifikansi fenomenal historis (*al-maghzā al-tārīkhī*) surat al-Maidah ayat 90-91?
3. Bagaimana signifikansi fenomenal dinamis (*al-maghzā al-mutaharrīk*) surat al-Maidah ayat 90-91?

D. Tujuan Masalah

Berdasarkan rumusan masalah, adapun tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut.

1. Untuk menganalisis makna historis (*al-ma'nā al-tārīkhī*) surat al-Maidah ayat 90-91.
2. Untuk menguraikan signifikansi fenomenal historis (*al-maghzā al-tārīkhī*) surat al-Maidah ayat 90-91.
3. Untuk menemukan signifikansi fenomenal dinamis (*al-maghzā al-mutaharrik*) surat al-Maidah ayat 90-91.

E. Manfaat Penelitian

Dalam penelitian ini diharapkan mampu memberikan manfaat baik secara teoritis maupun praktis.

1. Tujuan teoritis

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan dan menambah wawasan pengetahuan dan khazanah keilmuan dalam bidang tafsir al-Qur'an, khususnya terkait larangan mengonsumsi *khamr* dan berjudi. Selain itu, juga diharapkan menjadi bahan referensi untuk penelitian yang setema.

2. Kegunaan praktis

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman kepada masyarakat terkait larangan mengonsumsi *khamr* dan berjudi serta dampak yang ditimbulkannya dalam tinjauan tafsir al-Qur'an dengan aplikasi pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*.

F. Kerangka Teoritik

Seiring berjalannya waktu, penafsiran al-Qur'an mengalami perkembangan. Dalam perkembangannya, para pemikir muslim kontemporer cenderung menafsirkan al-Qur'an menggunakan pendekatan hermeneutika. Namun, dalam penafsiran al-Qur'an, penggunaan hermeneutika menuai pro dan kontra di kalangan umat Islam.

Menurut Sahiron Syamsuddin, hermeneutika dapat diaplikasikan dalam penafsiran al-Qur'an dan bahkan dapat memperkuat metode penafsiran al-Qur'an. Sahiron berargumen bahwa hermeneutika dan ilmu tafsir tidaklah berbeda. Perbedaan keduanya pada sejarah kemunculannya, ruang lingkup, serta objek pembahasannya. Hermeneutika melingkupi segala objek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora, termasuk bahasa dan teks, sedangkan ilmu tafsir hanya berhubungan dengan teks. Menurut Sahiron, teks sebagai objek inilah menjadi titik temu antara hermeneutika dan ilmu tafsir yang bertujuan menafsirkan teks.⁷ Dalam pemikirannya, Sahiron menggagas sebuah pendekatan tafsir kontekstual yang diperkenalkan dengan sebutan *ma'nā-cum-maghzā*.

Tafsir kontekstual merupakan upaya dalam memahami maksud ayat-ayat al-Qur'an dengan memperhatikan konteks atau mengkaji hubungannya dengan kejadian yang melatarbelakangi turunnya ayat.⁸ Dalam hal ini untuk melacak konteks ayat maka perlu mengkaji konteks historis ayat, baik konteks historis

⁷Asep Setiawan, "Studi Kritis atas Teori Ma'na-cum-Maghza dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 14, No. 2 (September 2016), 222-223.

⁸Muhammad Hasbiyallah, "Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-Nilai Al-Qur'an," *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan al-Hadits*, Vol. 12, No. 1 (Juni 2018), 32.

mikro maupun makro serta analisis bahasa teks. Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* merupakan salah satu pendekatan tafsir kontekstual dengan tipologi penafsiran quasi-objektif progresif, dengan memberikan perhatian yang sama terhadap makna asal literal dan pesan utama teks dibalik makna literal.⁹ Dalam pengaplikasiannya, pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* terdiri dari tiga langkah metodis, langkah pertama adalah menggali *al-ma'nā al-tārīkhī* dengan menganalisis bahasa yang digunakan al-Qur'an yang merupakan bahasa Arab abad ke-7 M, serta menganalisis intratekstualitas dan intertekstualitas. Langkah kedua, menggali konteks historis teks yang mencakup konteks historis mikro (*asbab al-nuzūl*) dan konteks historis makro (situasi masyarakat Arab ketika turunnya wahyu). Langkah ketiga, mencari signifikansi (pesan utama) ayat kemudian mengkontekstualisasikannya dalam konteks masa kini.¹⁰

G. Telaah Pustaka

Telaah pustaka bertujuan untuk membedakan dan membandingkan penelitian-penelitian sebelumnya dengan penelitian yang akan dilakukan. Kajian terkait *khamr* dan *maysir* (judi) sebelumnya sudah ada beberapa karya yang mengkajinya, begitupun dengan aplikasi pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*. Dari hasil penelusuran, ditemukan beberapa literatur yang setema sebagai berikut.

1. Bahaya Khamar dalam Perspektif Al-Qur'an dan Kesehatan, karya Affandi Wijaya, skripsi pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2016. Skripsi ini membahas bahaya yang

⁹Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), 140.

¹⁰Syamsuddin, "Metode Penafsiran, 9-17.

terkandung dalam *khamr*. Penelitian ini menggunakan metode *maudhu'i* dengan menganalisis ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan *khamr*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa *khamr* memberikan dampak buruk bagi tubuh manusia, seperti dapat menghancurkan kesehatan, menghilangkan akal, merusak sistem jantung yang berpotensi menyebabkan kematian.¹¹

2. Wawasan Al-Qur'an tentang *Khamr* Menurut Al-Qurthubi dalam Tafsir *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*, karya Thias Arisiana dan Eka Prasetiawati, artikel jurnal yang dimuat dalam *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya*, Volume 4 Nomor 2 Tahun 2019. Artikel ini membahas pandangan Al-Qurthubi tentang *khamr*. Metode yang digunakan adalah kualitatif dengan pendekatan deskriptif analitik. Hasil penelitian menyatakan bahwa pandangan Al-Qurthubi terkait pengharaman *khamr* dan penamaannya sebagai *rijsun* dalam arti sesuatu yang najis, hal tersebut mengindikasikan kewajiban untuk menjauhinya, tidak hanya dilarang untuk meminumnya tetapi juga dari segi pemanfaatannya, baik itu dijual atau dijadikan sebagai obat.¹²
3. Larangan *Maisir* dalam Al-Qur'an dan Relevansinya dengan Perekonomian, karya Dewi Laela Hilyatin, artikel jurnal yang dimuat dalam *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Volume 6 Nomor 1 Tahun 2021. Artikel ini membahas pelarangan judi dengan memaparkan ayat-ayat yang berkaitan dengan judi serta relevansinya terhadap perekonomian. Metode penelitian ini adalah tematik dengan pendekatan kualitatif. Hasil penelitian menyatakan

¹¹Affandi Wijaya, "Bahaya *Khamr* dalam Perspektif Al-Qur'an dan Kesehatan" (Skripsi, Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2016).

¹²Arisiana, "Wawasan Al-Qur'an.

bahwa judi tidak meningkatkan perekonomian sebab tidak ada *output* yang dihasilkan melainkan hanya pertukaran uang dan barang antarindividu serta tidak mengembangkan produktivitas dan hanya membuang tenaga dan waktu secara percuma.¹³

4. Judi Menurut Perspektif Al-Qur'an, karya Muhammad Ali Imran Harahap, skripsi pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2017. Skripsi ini menjelaskan judi dalam al-Qur'an. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif dengan pendekatan analisis deskriptif. Hasil penelitian menyatakan bahwa petunjuk al-Qur'an terhadap judi mengisyaratkan kepada kaum mukmin untuk menjauhinya karena dapat membuat lalai dalam mengingat Allah dan salat.¹⁴
5. *Al-Rijs* dan Hukumnya Perspektif Q.S. Al-Maidah: 90-93, karya Ali Fikri Noor dan Rif'atul Muna, artikel jurnal yang dimuat dalam Jurnal Tafsir Hadis STIU Darul Hikmah, Volume 7 Nomor 2 Tahun 2021. Artikel ini menjelaskan *al-rijs* dan hukumnya dalam surat al-Maidah ayat 90-93. Metode penelitian ini adalah kualitatif dengan jenis penelitian studi pustaka. Hasil penelitian menyatakan bahwa makna *al-rijs* bisa berupa materi atau non materi. *Al-rijs* yang berupa materi dalam arti kotor, najis dan busuk, sedangkan yang berupa non materi meliputi sifat, karakter dan perbuatan buruk yang tidak disukai oleh Allah yang dapat mendatangkan siksaan. Kata *rijs* yang berupa materi bisa bermakna najis jika berhubungan dengan makhluk yang bernyawa, sedangkan untuk material

¹³Hilyatin, "Larangan Maisir.

¹⁴Muhammad Ali Imran Harahap, "Judi Menurut Perspektif Al-Qur'an" (Skripsi, Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2017).

non hewani, kata *rijs* bermakna haram yang harus dihindari, namun secara fisik tidak najis.¹⁵

6. Islam Kafah dalam Tafsir Kontekstual: Interpretasi *Ma'na-Cum-Maghza* dalam QS. Al-Baqarah (2): 208, karya Ully Nimatul Aisha, skripsi pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim 2021. Skripsi ini membahas penafsiran surat al-Baqarah ayat 208. Metode yang digunakan adalah kualitatif dengan jenis penelitian *library research* menggunakan pendekatan *ma'na-cum-maghza*. Hasil penelitian menyatakan bahwa surat Al-Baqarah ayat 208 mengisyaratkan kepada orang yang beriman untuk berdamai kepada siapapun dengan tidak pandang bulu, baik itu kepada yang berbeda suku, ras, ekonomi, budaya dan agama, agar tercipta perdamaian.¹⁶
7. Budaya Prasangka dan Gosip Perspektif QS. Al-Hujurat: 12 (Analisis *Ma'na cum Maghza*), karya Azka Noor dan Siti Mursida, artikel jurnal dimuat dalam Al-Idza'ah: Jurnal Dakwah dan Komunikasi, Volume 3 Nomor 2 Tahun 2021. Artikel ini membahas prasangka dan gosip dalam surat al-Hujurat ayat 12. Metode penelitian ini adalah metode kualitatif dengan aplikasi pendekatan *ma'na cum maghza*. Hasil penelitian menunjukkan signifikansi dinamis dari surat al-Hujurat ayat 12 menghasilkan sisi positif dan negatif. Sisi positifnya sebagai kontrol sosial dan mengurangi penyimpangan informasi yang beredar,

¹⁵Ali Fikri Noor dan Rif'atul Muna, "Al-Rijs dan Hukumnya Perspektif Q.S. Al-Maidah: 90-93," *Jurnal Tafsir Hadis STIU Darul Hikmah*, Vol. 7, No. 2 (2021).

¹⁶Ully Nimatul Aisha, "Islam Kafah dalam Tafsir Kontekstual: Interpretasi *Ma'na-Cum-Maghza* dalam QS. Al-Baqarah (2): 208" (Skripsi, Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2021).

sedangkan sisi negatifnya adalah dapat menimbulkan konflik dan rentan terkena informasi *hoax* bagi individu yang kurang memfilter informasi.¹⁷

Dari beberapa penelitian di atas, masih terdapat beberapa penelitian lain yang tidak disebutkan dalam tulisan ini. Dari hasil penelusuran belum ditemukan penelitian yang secara khusus membahas larangan *khamr* dan *maysir* (judi) menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*. Penelitian ini berusaha mengungkap signifikansi ayat dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* dengan fokus surat al-Maidah ayat 90-91.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Metode penelitian kualitatif adalah penelitian yang difokuskan untuk mendeskripsikan keadaan sifat atau hakikat nilai suatu objek tertentu.¹⁸ Penelitian kualitatif bersifat deskriptif serta cenderung menggunakan analisis.¹⁹ Dalam penelitian ini mendeskripsikan tentang *khamr* dan judi dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*.

Jenis penelitian ini adalah *library research* (penelitian kepustakaan), dengan mengumpulkan atau menginventarisir literatur-literatur atau sumber-sumber yang setema dengan penelitian. Penelitian kepustakaan dilakukan dengan membaca, mengolah dan menganalisis berbagai sumber yang

¹⁷Azka Noor dan Siti Mursida, "Budaya Prasangka dan Gosip Perspektif QS. Al-Hujurat: 12 (Analisis *Ma'na cum Maghza*)," *Al-Idza'ah: Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 3, No. 2 (Juli-Desember 2021).

¹⁸Zuchri Abdussamad, *Metode Penelitian Kualitatif* (T.k.: Syakir Media Press, 2021), 79.

¹⁹Feny Rita Fiantika dkk., *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Padang: PT. Global Eksekutif Teknologi, 2022), 2.

berhubungan dengan tema penelitian. Kajian dalam penelitian ini dengan menelusuri al-Qur'an terkait dengan larangan *khamr* dan judi. Dalam penelitian ini dilakukan penelusuran menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*. Selain itu juga ditelusuri data sekunder sebagai penunjang dari kamus Arab klasik, kitab-kitab tafsir, kitab asbabun nuzul, dan sejarah bangsa Arab pada masa pewahyuan untuk menghasilkan pemahaman terkait larangan mengonsumsi *khamr* dan berjudi. Data-data yang ada kemudian akan dikaitkan dengan aspek medis, sosial dan ekonomi.

2. Sumber Data

Sumber data ada dua, yaitu data primer dan data sekunder. Sumber data primer merupakan sumber data utama yang digunakan, dalam penelitian ini adalah al-Qur'an. Adapun sumber data sekunder adalah sumber data penunjang dari sumber sekunder, baik berupa buku, kitab-kitab tafsir, skripsi, artikel jurnal, serta sumber-sumber lainnya yang berkaitan dengan tema tentang *khamr* dan judi.

3. Teknik pengumpulan data

Dalam penelitian ini, teknik pengumpulan data menggunakan metode dokumentasi. Metode dokumentasi merupakan teknik pengumpulan data dari berbagai sumber tertulis atau dokumen yang relevan untuk memperoleh data terkait penelitian.²⁰ Pengumpulan data dengan metode dokumentasi dilakukan dengan menghimpun sumber data tertulis, seperti buku, artikel, naskah,

²⁰Mardawani, *Praktis Penelitian Kualitatif Teori Dasar dan Analisis Data dalam Perspektif Kualitatif* (Yogyakarta: Deepublish, 2020), 59.

majalah dan sejenisnya.²¹ Metode dokumentasi dalam penelitian ini dilakukan dengan menghimpun beberapa literatur yang berkaitan dengan *khamr* dan judi. Dalam penelitian ini dihimpun literatur dari kamus Arab klasik, yaitu *Lisan al-'Arab*, kitab-kitab tafsir, kitab asbabun nuzul serta sejarah bangsa Arab pada masa pewahyuan sebagai sumber dalam pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*.

4. Teknik Analisis Data

Penelitian ini menggunakan analisis deskriptif dengan pendekatan analisis isi (*content analysis*). Analisis isi merupakan analisis yang berfokus pada aspek isi teks secara keseluruhan. Analisis data ini dilakukan dengan cara memilah data-data dari data primer dan sekunder. Data-data tersebut kemudian dikategorisasikan berdasarkan variabel yang akan dibahas. Selanjutnya data tersebut dianalisis dan disajikan secara deskriptif dan menghasilkan penafsiran atas hasil analisis.

Dalam penelitian ini setelah data dipilah, data tersebut kemudian diolah dan disusun secara sistematis sesuai langkah metodis pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*. Dalam pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* terdapat tiga langkah metodis. Langkah pertama dengan melakukan penelusuran terhadap kata *khamr* dan *maysir* dalam kamus Arab klasik, yaitu *Lisan al-'Arab* untuk mengetahui makna kosakata dan struktur kebahasaan yang digunakan serta melakukan intratekstualitas dan intertekstualitas. Langkah kedua dengan melacak konteks historis bangsa Arab, baik itu konteks historis mikro maupun makro yang berkaitan dengan larangan *khamr* dan *maysir* dengan dari kitab asbabun nuzul

²¹Abdussamad, *Metode Penelitian*, 93.

dan sejarah bangsa Arab. Selanjutnya mencari pesan utama (signifikansi) ayat, kemudian dikontekstualisasikan dalam konteks kekinian dan kedisinian.

I. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan dalam penelitian ini terdiri dari lima bab. Adapun sistematika pembahasannya sebagai berikut.

Bab pertama berisi tentang latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teoritik, telaah pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab kedua menjelaskan tinjauan umum terhadap *khamr* dan judi yang membahas *khamr* dan judi dalam Islam, dampak *khamr* dan judi dalam al-Qur'an, tahapan pelarangan *khamr* dan judi serta dinamika penafsiran atas surat al-Maidah ayat 90-91.

Bab ketiga memaparkan penafsiran kontekstual terkait arah penafsiran kontemporer, paradigma tafsir kontemporer, antara tekstual dan kontekstual dan metodologi tafsir kontekstual.

Bab keempat berisi aplikasi pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* terhadap surat al-Maidah ayat 90-91 dengan tiga langkah metodis, analisis linguistik, analisis historis dan penggalian signifikansi ayat untuk dikontekstualisasikan dalam kehidupan masa kini.

Bab kelima adalah bagian penutup yang berisi kesimpulan dari hasil penelitian dan memuat saran terkait penelitian.

BAB II

TINJAUAN UMUM TERHADAP *KHAMR* DAN JUDI

A. *Khamr* dan Judi dalam Islam

1. *Khamr* dan judi dalam *Al-Qur'an*

Secara etimologi, kata *khamr* berasal dari bahasa Arab, *khamar* yang berarti menutup. Secara terminologi, *khamr* merupakan minuman memabukkan atau yang dapat menutup akal, baik yang meminumnya mabuk atau tidak. Minuman yang memabukkan disebut *khamr* karena dapat menutup akal manusia.¹

Dalam pandangan mayoritas ahli hukum Islam, *khamr* merupakan segala minuman yang dapat memabukkan, walaupun bukan berasal dari perasan anggur. Sementara Imam Abu Hanifah menyatakan bahwa *khamr* merupakan jenis minuman yang terbuat dari perasan anggur yang dimasak hingga mendidih yang mengeluarkan buih kemudian bersih kembali. Unsur memabukkan itu berasal dari sari buah, sehingga haram untuk dikonsumsi.²

Kata *khamr* dan derivasinya dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak 7 kali. Kata *khamr* dan derivasinya disebutkan dalam QS. al-Baqarah [2]: 219, QS. al-Māidah [5]: 90 dan 91, QS. Yūsuf [12]: 36 dan 41, QS. Muhammad [47]: 15 dan QS. al-Nūr [24]: 31.³

¹Kadar M. Yusuf, *Tafsir Ayat Ahkam Tafsir Tematik Ayat-Ayat Hukum* (Jakarta: Amzah, 2011), 171.

²M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2* (Tangerang: Lentera Hati, 2011), 171-172.

³Muhammad Fuad Abd Al-Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfāz Al-Qur'an Al-Karīm* (Mesir: Dar Al-Kutub Al-Misriyyah, 1364), 245.

a. Minuman yang memabukkan

1) QS. Al-Baqarah [2]: 219

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا
وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

Mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang *khamr* dan judi. Katakanlah, “Pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. Tetapi dosanya lebih besar daripada manfaatnya.” Dan mereka menanyakan kepadamu (tentang) apa yang (harus) mereka infakkan. Katakanlah, “Kelebihan (dari apa yang diperlukan).” Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu agar kamu memikirkan.⁴

2) QS. Al-Māidah [5]: 90-91

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْمَجُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkorban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah, adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung.

3) QS. Yūṣuf [12]: 36

وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أُحْمَلُ
فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِينَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرْسُلُكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ

Dan bersama dia masuk pula dua orang pemuda ke dalam penjara. Salah satunya berkata, “Sesungguhnya aku bermimpi memeras anggur,” dan yang lainnya berkata, “Aku bermimpi membawa roti di atas kepalaku, sebagiannya dimakan burung.” Berikanlah kepada kami takwilnya. Sesungguhnya kami memandangmu termasuk orang yang berbuat baik.⁵

4) QS. Yūṣuf [12]: 41

يُصْحَبِ السِّجْنَ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصَلِّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ
رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ

Wahai kedua penghuni penjara, “Salah seorang di antara kamu, akan bertugas menyediakan minuman *khamr* bagi tuannya. Adapun yang seorang lagi dia akan disalib, lalu burung memakan sebagian kepalanya. Telah terjawab perkara yang kamu tanyakan (kepadaku).”

⁴Al-Qur’an, 2:219.

⁵Al-Qur’an, 12:36.

Kata *khamr* yang mempunyai arti minuman yang memabukkan terdapat dalam QS. al-Baqarah [2]: 219, QS. al-Māidah [5]: 90-91, QS. Yūsuf [12]: 36 dan 41. Dalam QS. al-Baqarah [2]: 219 menerangkan *khamr* (minuman yang memabukkan) yang padanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat. Dalam QS. al-Māidah [5]: 90-91 menjelaskan larangan meminum *khamr* serta dampak buruk yang timbul dari mengonsumsinya.

Adapun dalam QS. Yūsuf [12]: 36, kata *khamr* disebutkan berkaitan dengan cerita salah seorang pemuda kepada Nabi Yusuf karena ia bermimpi memeras anggur. Pada QS. Yūsuf [12]: 41, kata *khamr* disebutkan sebagai jawaban Nabi Yusuf atas mimpi sang pemuda tersebut yang memeras anggur. Dalam hal ini ayat 36 dan 41 dari surat Yūsuf berkaitan satu sama lain.

b. Minuman yang tidak memabukkan

QS. Muhammad [47]: 15

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَهْرٌ مِنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَهْرٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ
وَأَهْرٌ مِنْ حَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّرِيبِينَ وَأَهْرٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن
رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ

Perumpamaan taman surga yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertakwa; di sana ada sungai-sungai yang airnya tidak payau, dan sungai-sungai air susu yang tidak berubah rasanya, dan sungai-sungai *khamar* (anggur yang tidak memabukkan) yang lezat rasanya bagi peminumnya, dan sungai-sungai madu yang murni. Di dalamnya mereka memperoleh segala macam buah-buahan, dan ampunan dari Tuhan mereka. Samakah mereka dengan orang yang kekal dalam neraka, dan diberi minuman dengan air yang mendidih, sehingga ususnya terpotong-potong?⁶

Pada ayat tersebut kata *khamr* menunjukkan minuman yang tidak mempunyai unsur memabukkan. Kata *khamr* pada ayat ini menunjukkan minuman yang tidak memabukkan, tidak menghilangkan kesadaran, tidak

⁶Al-Qur'an, 47:15.

menimbulkan pusing, berbeda dengan *khamr* yang ada di dunia.⁷ Ayat ini menggambarkan taman surga bagi orang-orang yang bertakwa yang salah satu di dalamnya terdapat sungai-sungai *khamr* yang sifatnya tidak memabukkan.

c. Menutup

QS. al-Nūr [24]: 31

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصُرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا
وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ...

Dan katakanlah kepada para perempuan yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya...⁸

Pada ayat di atas, kata *khumur* dimaknai sebagai menutup. Ayat ini berkaitan dengan kain kerudung sebagai penutup sampai ke dada bagi perempuan yang beriman.

Dalam al-Qur'an kata judi disebutkan sebagai *maysir*. Secara bahasa kata *maysir* berasal dari kata *yusr* yang merupakan isim masdar artinya mudah. Perjudian disebut *maysir* sebab pelakunya mudah mendapatkan harta dan juga mudah kehilangan harta.⁹ Dalam al-Qur'an kata *maysir* disebutkan sebanyak 3 kali, yaitu pada QS. al-Baqarah [2]: 219 dan al-Māidah [5]: 90 dan 91.

Secara istilah, *maysir* sama dengan *qimār*, yaitu sebuah taruhan dengan ketentuan yang kalah harus memberikan sesuatu kepada yang menang, baik

⁷Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Jilid 13, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk (Jakarta: Gema Insani, 2016), 355.

⁸Al-Qur'an, 24:31.

⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 3 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 192.

berupa uang atau sesuatu lainnya.¹⁰ Dalam perspektif hukum, *maysir* (judi) merupakan setiap aktivitas yang dilakukan untuk memenangkan taruhan, baik berupa uang atau materi lainnya.¹¹ Adapun kriteria yang dikatakan sebagai perbuatan judi yaitu ada pihak yang bertaruh, yang dipertaruhkan berupa harta, ada penentuan menang kalah dan pemenang mendapatkan taruhan.¹²

2. *Khamr dan judi dalam Hadis*

Kata *khamr* dan judi, selain ditemukan dalam al-Qur'an juga terdapat dalam beberapa hadis. Beberapa hadis terkait term *khamr* dan judi akan diuraikan sebagai berikut.

Diriwayatkan oleh banyak perawi, kecuali Bukhari, dari Abu Hurairah¹³,

الْحَمْرُ مِنَ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ: النَّخْلَةِ وَالْعِنَبِ

Khamr berasal dari dua pohon, yaitu kurma dan anggur.

Hadis di atas menyebutkan dua hal yang dapat dijadikan sebagai *khamr*, yaitu berasal dari kurma dan anggur. Kata *khamr* di sini diartikan sebagai minuman yang mengandung unsur memabukkan yang dapat diolah dari sari buah kurma dan anggur.

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad dan empat imam Sunan kecuali al-Nasa'i dari Nu'man bin Bisyr.¹⁴

إِنَّ مِنَ الْعِنَبِ حَمْرًا، وَإِنَّ مِنَ الْعَسَلِ حَمْرًا، وَمِنَ الرَّبِيبِ حَمْرًا، وَمِنَ الْحِنْطَةِ حَمْرًا، وَمِنَ التَّمْرِ حَمْرًا، وَأَنَا أَنهَاكُمُ عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ

¹⁰Yusuf, *Tafsir Ayat*, 171.

¹¹Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, 193.

¹²*Ibid*, 17-22.

¹³Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Jilid 4, 59.

¹⁴*Ibid*, Jilid 1, 499-500.

Sesungguhnya ada *khamr* yang berasal dari anggur, ada juga yang dari madu, kismis, gandum dan kurma. Dan aku melarang kalian meminum dari setiap yang memabukkan.

Hadis di atas menyebutkan beberapa bahan yang dapat diolah menjadi *khamr*, yaitu dari anggur, madu, kismis, gandum dan kurma. Dalam bahasa Arab biasa disebut sebagai *nabīdh*. Dalam hadis ini, segala sesuatu yang mengandung unsur memabukkan maka hal tersebut dilarang untuk dikonsumsi.

Diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim dan empat imam Sunan kecuali Ibnu Majah dari Ibnu Umar,

كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ، وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ

Setiap yang memabukkan adalah *khamr* dan setiap *khamr* adalah haram.

Hadis di atas menunjukkan keharaman *khamr* sebab sifatnya yang memabukkan. Dalam arti bahwa *khamr* tidak hanya terbatas pada perasaan buah anggur atau sari buah, melainkan setiap sesuatu yang jika dikonsumsi akan membuat seseorang mabuk.

Dari Malik, dari Dawud bin Hushain, Sa'id bin Musayyab berkata,

مِنْ مَيْسِرٍ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ بَيْعُ الْحَيَوَانِ بِاللَّحْمِ بِالشَّاةِ وَالشَّاتَيْنِ

Dari bentuk perjudian yang dilakukan orang-orang Jahiliyyah adalah menjual hewan dengan daging, dan satu kambing dengan dua kambing.

Hadis tersebut menjelaskan tentang praktik judi yang dilakukan orang-orang Jahiliyyah yaitu menjual hewan dengan daging, atau satu kambing dengan dua ekor kambing.

Dari Abdillah bin Umar, ia berkata,

كُلُّ مَا أَهَى عَنِ الصَّلَاةِ فَهُوَ مَيْسِرٌ

Setiap apa yang melalaikan dari melaksanakan salat maka itu termasuk judi.

Hadis di atas menerangkan bahwa segala hal yang menghalangi untuk melaksanakan salat, maka itu termasuk judi. Hadis ini menunjukkan bahwa bukan hanya beberapa permainan yang mengandung unsur taruhan yang dapat dikatakan sebagai judi, melainkan segala sesuatu yang dapat melalaikan seseorang dalam melaksanakan salat.

3. Term *rijs* dalam Al-Qur'an dan Hadis

Term *rijs* dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak 10 kali dalam 9 surat. Term *rijs* yang terdapat dalam al-Qur'an, yaitu pada QS. al-Māidah [5]: 90, QS. al-An'ām [6]: 125 dan 145, QS. al-Ḥajj [22]: 30, QS. Yūnus [10]: 100, QS. al-Taubah [9] ayat 95 dan 125, QS. al-A'rāf [7] ayat 71 dan QS. al-Aḥzāb [33]: 33. Dari beberapa ayat tersebut akan diuraikan beberapa makna terkait *rijs* sebagai berikut.

a. Kotor atau najis

1) QS. Al-An'ām [6]: 145

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا
أَوْ حَمَّ خنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ
رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Katakanlah, “Tidak kudapati di dalam apa yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan memakannya bagi yang ingin memakannya, kecuali daging hewan yang mati (bangkai), darah yang mengalir, daging babi, karena semua itu kotor atau hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah. Tetapi barang siapa terpaksa bukan karena menginginkan dan tidak melebihi (batas darurat) maka sungguh, Tuhanmu Maha Pengampun, Maha Penyayang.¹⁵

2) QS. Al-Ḥajj [22]: 30

¹⁵Al-Qur'an, 6:145.

ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمَ حُرْمَتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ ۖ وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ۖ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ

Demikianlah (perintah Allah). Dan barang siapa mengagungkan apa yang terhormat di sisi Allah (*hurumat*), maka itu lebih baik baginya di sisi Tuhannya. Dan dihalkan bagi kamu semua hewan ternak kecuali yang diterangkan kepadamu (keharamannya), maka jauhilah (penyembahan) berhala-berhala yang najis itu dan jauhilah perkataan dusta.¹⁶

3) QS. Al-Taubah [9]: 95

سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِنُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ وَمَا وَلَهُمْ جَهَنَّمَ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

Mereka akan bersumpah kepadamu dengan nama Allah ketika kamu kembali kepada mereka agar kamu berpaling dari mereka. Maka berpalinglah dari mereka; karena sesungguhnya mereka itu berjiwa kotor dan tempat mereka Neraka Jahanam, sebagai balasan atas apa yang telah mereka kerjakan.¹⁷

Dalam QS. al-An'ām [6]: 145, term *rijs* menunjukkan arti sesuatu yang kotor. Penggunaan kata *rijs* tersebut menunjukkan kenajisan (sesuatu yang menjijikkan) dari bangkai, darah yang mengalir, daging babi dan hasil sembelihan yang bukan atas nama Allah. Keharaman keempat hal tersebut karena terdapat bahaya yang dikandungnya baik secara lahiriah maupun maknawi yang berhubungan dengan akidah dan ibadah serta dagingnya yang menjijikkan.¹⁸ Sementara dalam QS. al-Hajj [22]: 30, kata *rijs* bermakna najis yang tertuju pada berhala. Kenajisan berhala ini sebagai perintah untuk menjauhi dari menyembahnya. Adapun dalam QS. al-Taubah [9]: 95 menunjukkan *rijs* dalam arti jiwa yang kotor. Ayat ini menerangkan terkait orang-orang munafik yang bersumpah dengan nama Allah karena tidak ikut berperang.

¹⁶Al-Qur'an, 22:30.

¹⁷Al-Qur'an, 9:95.

¹⁸Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, 354-357.

b. Keji

QS. Al-Māidah [5]: 90

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkurban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah, adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung.

Term *rijs* yang bermakna perbuatan keji disebutkan dalam QS. al-Māidah [5]: 90. Ayat ini menyebutkan empat perbuatan yang termasuk keji, yaitu meminum *khamr*, berjudi, berkurban untuk berhala dan mengundi nasib dengan panah.

c. Dosa

QS. Al-Aḥzāb [33]: 33

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ أَجْهَلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَءَاتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan (bertingkah laku) seperti orang-orang jahiliah dahulu, dan laksanakanlah salat, tunaikanlah zakat, dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, wahai *Ahlulbait* dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.¹⁹

Pemaknaan kata *rijs* sebagai dosa termaktub dalam QS. al-Aḥzāb [33]: 33. Ayat ini menerangkan maksud Allah untuk menghilangkan dosa daripada *ahl al-bayt* (keluarga Nabi Muhammad) dengan beberapa seruan yang diserukan oleh Allah. Dalam ayat ini istri-istri Nabi diperintahkan untuk tetap berada di rumah dan tidak berhias dan bertingkah laku sebagaimana

¹⁹Al-Qur'an, 33:33.

orang-orang jahiliyah serta melaksanakan salat, menunaikan zakat dan mentaati Allah dan Rasul-Nya.

d. Siksaan atau azab

1) QS. Al-An'ām [6]: 125

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَمَّا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

Barang siapa dikehendaki Allah akan mendapat hidayah (petunjuk), Dia akan membukakan dadanya untuk (menerima) Islam. Dan barang siapa dikehendaki-Nya menjadi sesat, seakan-akan dia (sedang) mendaki ke langit. Demikianlah Allah menimpakan siksa kepada orang-orang yang tidak beriman.²⁰

2) QS. Al-A'rāf [7]: 71

قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَادِلُونِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ

Dia (Hud) menjawab, “Sungguh, kebencian dan kemurkaan dari Tuhan akan menimpa kamu. Apakah kamu hendak berbantah denganku tentang nama-nama (berhala) yang kamu dan nenek moyangmu buat sendiri, padahal Allah tidak menurunkan keterangan untuk itu? Jika demikian, tunggulah! Sesungguhnya aku pun bersamamu termasuk yang menunggu.”²¹

3) QS. Yūnus [10]: 100

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ

Dan tidak seorang pun akan beriman kecuali dengan izin Allah dan Allah menimpakan azab kepada orang yang tidak mengerti.²²

Dalam QS. al-An'ām [6]: 125, al-A'rāf [7]: 71 dan Yūnus [10]: 100 kata *rijs* menunjukkan arti azab atau siksaan. Pada QS. al-An'ām [6]: 125, kata *rijs* menunjukkan arti siksaan yang ditujukan kepada mereka yang dikehendaki oleh Allah menjadi sesat, berupa dijadikannya dadanya sempit dan sesak. Sementara dalam QS. al-A'rāf [7]: 71 menerangkan tentang

²⁰Al-Qur'an, 6:125.

²¹Al-Qur'an, 7:71.

²²Al-Qur'an, 10:100.

jawaban Hud terhadap kaumnya mengenai sesuatu yang disembahnya. Pada ayat ini, kata *rijs* menunjukkan arti azab atau kemurkaan dari Tuhan yang akan menimpa mereka (kaum Hud) yang menyembah sesembahan nenek moyang mereka (berhala).

Adapun dalam QS. Yūnus [10]: 100, *rijs* bermakna azab yang ditujukan kepada orang yang tidak mengerti. Al-Farra' mengemukakan bahwa *rijs* mempunyai makna siksa dan kemurkaan, sebagaimana yang termaktub dalam QS. Yūnus [10]: 100.²³ Dalam hal ini, disebutkan bahwa tidak seorang pun yang beriman kecuali atas izin Allah.

e. Kekufuran

QS. Al-Taubah [9]: 125

وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كُفْرُونَ

Dan adapun orang-orang yang di dalam hatinya ada penyakit, maka (dengan surat itu) akan menambah kekafiran mereka yang telah ada dan mereka akan mati dalam keadaan kafir.²⁴

Pemaknaan *rijs* sebagai kekufuran sebagaimana tertuang dalam QS. al-Taubah [9]: 125. Kata *rijs* yang menunjukkan kekufuran ini mencakup kemunafikan dan keraguan dalam hal ini terkait turunnya suatu surat. Dengan turunnya suatu surat, mereka yang di dalam hatinya terdapat penyakit, maka akan bertambah kekufurannya.

Adapun beberapa hadis yang memuat term *rijs* akan diuraikan sebagai berikut.

Diriwayatkan oleh Anas bin Malik, Rasulullah Saw bersabda:

²³Ibnu Mandzur, *Lisān Al-'Arab* (Al-Qahirah: Dar al-Ma'arif, t.t.), 1590.

²⁴Al-Qur'an, 9:125.

إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَنْهَيَانِكُمْ عَنْ حُومِ الْحُمْرِ، فَإِنَّهَا رِجْسٌ، يَعْنِي الْحُمْرَ الْأَهْلِيَّةَ

Sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya melarang kalian dari memakan daging keledai, karena ia merupakan sesuatu yang kotor. (yang dimaksud adalah keledai jinak).

Hadis di atas menjelaskan keharaman keledai, yakni keledai jinak.

Term *rijs* dalam hadis ini merujuk pada arti najis, yaitu najisnya keledai peliharaan sehingga haram untuk dimakan.

Adapun hadis yang diriwayatkan oleh Usamah bin Zaid

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الطَّاعُونَ رِجْسٌ أُرْسِلَ عَلَى طَائِفَةٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، أَوْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ، فَلَا تَقْدَمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ، وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا، فِرَارًا مِنْهُ»

Rasulullah Saw bersabda, “Wabah penyakit (*tha'un*) adalah siksaan yang dikirimkan kepada sekelompok Bani Israil atau orang yang sebelum kalian. Apabila kalian mendengar ada wabah di suatu daerah, maka janganlah kalian datang ke daerah tersebut. Dan apabila wabah itu terjadi di suatu daerah, sedangkan kalian berada di dalamnya, maka janganlah kalian keluar untuk melarikan diri darinya.”²⁵

Dalam hadis ini, pemaknaan kata *rijs* merujuk pada arti siksaan, yaitu *tā'un* (wabah penyakit) yang dikirimkan kepada salah satu golongan dari Bani Israil atau kepada umat terdahulu.

دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْغَائِطَ فَاتَّبَعْتُهُ، فَوَضَعْتُ لَهُ حَجْرَيْنِ وَرَوْتُهُ، قَالَ: فَخَرَجَ فَأَخَذَ الْحَجْرَيْنِ، وَرَمَى بِالرَّوْتَةِ، وَقَالَ: إِنَّهُ رِجْسٌ

Hadis ini menerangkan tentang *rawthah* (kotoran kering) yang disebut dalam hadis ini sebagai *rijs*. Kata *rijs* tersebut menunjukkan arti sesuatu yang kotor.

B. Dampak *Khamr* dan Judi dalam Al-Qur'an

1. Dampak *khamr*

²⁵Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Lu'lu' Wal Marjan 3*, Terj. Ganna Pryadharizal Anaedi dan Muhamad Yasir (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011), 102-103.

Islam dalam hal ini melarang *khamr* karena ada dampak buruk yang dikandungnya dan merupakan suatu perbuatan dosa. Dalam al-Qur'an secara gamblang dijelaskan bahwa *khamr* merupakan salah satu godaan setan agar manusia terjerumus pada jalan yang sesat yang akan menyebabkan pertikaian dan kebencian antara sesama manusia. Dikatakan akan menimbulkan pertikaian dan kebencian sebab *khamr* dapat menghilangkan kesadaran seseorang sehingga pelakunya secara tidak sadar dapat menimbulkan kekacauan atau tindakan-tindakan kekerasan di sekitar mereka.

Selain akan menimbulkan pertikaian dan kebencian, disebutkan juga dalam al-Qur'an bahwa meminum *khamr* dapat melalaikan seseorang dalam mengingat Allah dan melaksanakan salat. Dengan mabuk seseorang akan kehilangan kesadaran sehingga akan terhalang dalam mengingat Allah karena akalinya tertutup, begitu pun dalam melaksanakan salat.

Dalam QS. al-Baqarah [2]: 219, selain mempunyai sisi negatif, *khamr* memberikan manfaat bagi manusia. Akan tetapi, dalam sebuah penelitian disebutkan bahwa masalah yang muncul yang diakibatkan oleh *khamr* sangat banyak. Setiap kali didapati manfaatnya, maka tampak pula bahaya yang dikandungnya.²⁶

2. Dampak judi

Dampak judi dalam al-Qur'an sama halnya dengan *khamr*, yaitu dapat menimbulkan pertikaian dan kebencian serta akan membuat lupa terhadap Allah dan melaksanakan salat. Dampak pertikaian yang dapat ditimbulkan khususnya

²⁶*Ibid*, 82.

bagi mereka yang merupakan lawan dalam berjudi karena di dalam hatinya akan timbul rasa iri. Adapun unsur lupa kepada Allah ini diakibatkan karena kecanduan dan keasyikan untuk terus menerus berjudi.²⁷ Bagi yang menang, mereka tidak akan merasa puas sehingga tergoda untuk senantiasa berjudi, begitu pun dengan yang kalah, mereka akan terus menerus berjudi untuk menebus hartanya kembali.

C. Tahapan Pelarangan *Khamr* dan Judi

Status hukum *khamr* dan judi dalam al-Qur'an ditetapkan secara bertahap. Hal demikian disebabkan kebiasaan orang Arab yang gemar mabuk-mabukan dan berjudi masih sulit untuk ditinggalkan secara total. Adapun pentahapan status hukum *khamr* terdiri dari empat tahap, dua di antaranya termasuk tahapan larangan berjudi.

1. Penginformasian

Tahap penginformasian ini disebutkan dalam QS. al-Nahl [16] ayat 67.

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (٦٧)

Dan dari buah kurma dan anggur, kamu membuat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang mengerti.²⁸

Pada ayat ini diterangkan bahwa dari buah kurma dan anggur berpotensi menghasilkan dua hal yang berbeda, yakni sesuatu yang memabukkan dan rezeki yang baik. Dilihat dari ayat tersebut, *khamr* (minuman yang memabukkan) tidak

²⁷Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Isu-Isu Kontemporer II (Tafsir Al-Qur'an Tematik)* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2012), 310.

²⁸Al-Qur'an, 16:27.

termasuk dari rezeki yang baik. Ayat ini mengisyaratkan kepada umat Islam pada kala itu agar menjauhi minuman yang memabukkan, meskipun belum secara tegas dilarang.²⁹

Ayat ini tidak menyinggung mengenai status *khamr* sebagai sesuatu yang haram dan dosa, namun hanya disebutkan sebagai sesuatu yang berbeda dengan rezeki yang baik. Dengan kata lain, pada masa awal Islam yang dibawa oleh Rasulullah Saw, tidak serta merta melarang atau mengharamkan *khamr*³⁰ karena posisinya pada waktu itu yang merupakan suatu kegemaran yang sering dilakukan.

2. Penjelasan sifat *khamr* dan judi

Tahap kedua ini merupakan jawaban dari pertanyaan terkait *khamr* dan judi. Hal ini sebagaimana yang termaktub dalam QS. al-Baqarah [2]: 219.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۚ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ۖ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (٢١٩)

Mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang *khamar* dan judi. Katakanlah, “Pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. Tetapi dosanya lebih besar daripada manfaatnya.” Dan mereka menanyakan kepadamu (tentang) apa yang (harus) mereka infakkan. Katakanlah, “Kelebihan (dari apa yang diperlukan).” Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu agar kamu memikirkan.³¹

Ayat ini turun berkaitan dengan pertanyaan penduduk Madinah tentang meminum *khamr* yang merupakan kegemaran mereka dan bermain judi sebagai mata pencahariannya. Setelah turunnya ayat ini, mereka berkata bahwa

²⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 1, 437.

³⁰Hamidullah Mahmud, “Hukum *Khamr* dalam Perspektif Islam,” *Jurnal Maddika*, Vol. 1, No. 1 (Juli 2020), 31-32.

³¹Al-Qur’an, 2:219.

meminum *khamr* tidak diharamkan, hanya saja berdosa besar. Oleh karena itu, mereka tetap melakukan kebiasaan mereka.³²

Tahapan kedua ini masih menerangkan sifat *khamr* dan judi yang mempunyai manfaat dan mudarat, tetapi mudaratnya lebih besar daripada manfaatnya dan belum ada kejelasan mutlak mengenai keharamannya.³³ Pemahaman ketika turunnya ayat ini bahwa *khamr* dan perjudian tidak diharamkan, melainkan hanya saja bahayanya lebih besar.³⁴ Ketika turunnya ayat ini beberapa sahabat sudah ada yang meninggalkannya dan beberapa lainnya masih melakukannya dengan dalih mereka mengambil manfaatnya dan meninggalkan dosanya.³⁵

Ayat ini menyebutkan adanya manfaat *khamr* dan judi. Beberapa manfaat yang dimaksud berupa manfaat materiil yang bisa diperoleh melalui perdagangan, dengan harapan memperoleh harta. Begitu pula dengan judi dengan harapan memperoleh harta bagi yang memenangkannya.³⁶ Terkait penyebutan adanya manfaat dari *khamr* dan judi dalam ayat ini hanya sebagai cara untuk menghilangkan kebiasaan yang sudah mendarah daging, karena jika tanpa disebutkan adanya manfaat maka akan terjadi benturan-benturan sosial.³⁷

³²A.Mudjab Mahali, *Asbabun Nuzul: Studi Pendalaman Al-Qur'an* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002), 343.

³³Neneng Nurhasanah, Amrullah Hayatuddin, dan Yayat Rahmat Hidayat, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Amzah, 2018), 125.

³⁴Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Jilid. 3 (Jakarta: Widy Cahaya, 2011), 321.

³⁵Yusuf, *Tafsir Ayat*, 174.

³⁶Ash-Shabuni, *Tafsir Ayat Ahkam Ash-Shabuni I*, Terj. Mu'ammal Hamidy dan Imron A. Manan (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1985), 219.

³⁷H. Amir Mu'allim, "Khamar Dalam Konteks Kekinian: Tinjauan Dari Segi Sanksi Menurut Hukum Positif Dan Hukum Islam," *Al-Mawarid* (September-Desember 1993), 36.

Ayat ini merupakan awal disebutnya perjudian bersamaan dengan *khamr*. Penggandengan *khamr* dan judi ini disebabkan keduanya mempunyai kemudharatan dan pada masa Jahiliyah perbuatan mabuk-mabukan dan berjudi seringkali dilakukan dalam satu waktu.

3. Larangan secara temporer

Pada tahap ketiga *khamr* telah diharamkan untuk dikonsumsi pada waktu tertentu, yaitu ketika hendak salat. Hal ini sebagaimana yang termaktub dalam QS. al-Nisā [4]: 43.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ...

Wahai orang yang beriman! Janganlah kamu mendekati salat, ketika kamu dalam keadaan mabuk, sampai kamu sadar apa yang kamu ucapkan...³⁸

Asbabun nuzul dari ayat ini, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, Al-Tirmidzi, An-Nasa’i, dan Al-Hakim dari Ali bin Abi Thalib, ia berkata, “Abdurrahman bin Auf membuat makanan lalu mengundang kami makan bersama. Ia menyuguhkan kami *khamr* sebagai minuman, setelah aku meminumnya, aku mabuk dan beranjak ke tempat salat dan orang-orang mempersilakan aku untuk menjadi imam. Di dalam salat aku membaca surat al-Kāfirūn, “Katakanlah, “Hai orang-orang kafir. Aku tidak akan menyembah Tuhan yang kamu sembah. Dan kami menyembah Tuhan yang kamu sembah (yang benar adalah, Dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah).” Maka kemudian turunlah ayat ini.³⁹

³⁸Al-Qur’an, 4:43.

³⁹Imam As-Suyuthi, *Asbabun Nuzul*, Terj. Andi Muhamad Syahril dan Yasir Maqasid (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015), 140.

Ayat ini berkenaan dengan dilarangnya melaksanakan salat dalam kondisi mabuk dengan memberikan isyarat agar membatasi waktu meminum *khamr* sebelum waktu salat agar tidak mabuk dalam melaksanakan salat. Hal tersebut sebab dalam salat terdapat bacaan yang memerlukan kesadaran akal, sementara orang yang mabuk tidak sadar akan yang diucapkannya. Ketika turunnya ayat ini, para sahabat memahami bahwa salat dalam keadaan mabuk dilarang, sehingga mereka membatasi meminum *khamr*.⁴⁰

Ayat ini belum secara tegas melarang *khamr*, hanya saja membatasi waktu meminumnya, sehingga masih ada sebagian di antara mereka yang meminum *khamr* di waktu tertentu, yaitu setelah salat isya karena adanya kelonggaran waktu yang panjang antara isya dan subuh.⁴¹

4. Pengharaman *Khamr* dan Judi

Tahapan terakhir yakni status haramnya *khamr* dan judi secara tegas. Keharaman *khamr* dan judi ini sebagaimana yang tertuang dalam QS. al-Mā'idah [5]: 90-91.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلُمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٠) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ (٩١)

Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkorban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah, adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung. Dengan minuman keras dan judi itu, setan hanyalah bermaksud menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu, dan menghalang-halangi kamu dari mengingat Allah dan melaksanakan salat maka tidakkah kamu mau berhenti?⁴²

⁴⁰Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Jilid 3, 102-103.

⁴¹*Ibid.*

⁴²Al-Qur'an, 5:90-91.

Dalam sebuah riwayat disebutkan oleh al-Nasa'i dan al-Baihaqi dari Ibnu Abbas, ia berkata, "Sesungguhnya ayat tentang keharaman *khamr* turun berkaitan dengan dua kabilah dari kaum Anshar yang meminum *khamr*. Ketika mabuk, mereka saling bercanda dengan saling memukul satu sama lain. Setelah sadar, mereka mendapati bekas pukulan di wajah, kepala dan janggut mereka. Ia kemudian berkata, "Pasti si Fulan yang melakukan ini padaku." Padahal mereka sebelumnya merupakan saudara yang tidak saling mendendam. Ia berkata, "Jika ia penyayang dan baik, maka ia tidak akan melakukan ini padaku," sehingga muncul di hati mereka rasa tidak suka. Maka turunlah ayat ini.⁴³

Suatu riwayat juga diceritakan bahwa ayat ini turun berkaitan dengan peristiwa Sa'ad bin Abi Waqqash yang diundang oleh kaum Anshar. Ia disuguhkan makanan dan minuman *khamr*. Setelah mabuk, mereka saling membanggakan diri. Kemudian salah seorang dari kaum Anshar memukul Sa'ad dengan tulang gigi unta sehingga mengakibatkan hidungnya terluka.⁴⁴

Ayat ini menerangkan bahwa meminum *khamr*, melakukan perjudian, menyembelih untuk berhala dan mengundi nasib dengan anak panah termasuk perbuatan keji. Turunnya ayat ini sebagai tahapan terakhir mengenai status keharaman *khamr* dan judi. Setelah turunnya ayat ini, jalanan di kota Madinah basah dengan *khamr* (arak) dan berbau arak, lantaran semua arak pada waktu itu langsung ditumpahkan.⁴⁵

⁴³As-Suyuthi, *Asbabun Nuzul*, 217.

⁴⁴Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, 57.

⁴⁵Zamakhsyari bin Hasballah Thaib, *Adat Kebiasaan Bangsa Arab Dalam Pembahasan Al-Qur'an* (Medan: Undhar Press, 2020), 115.

Terkait perurutan turunnya ayat pelarangan *khamr* ini juga berkaitan dengan Umar bin Khattab. Dalam suatu riwayat dari Ibnu Jarir dari Abu Maisarah, ia berkata, “Umar berkata, “Ya Allah, jelaskanlah kepada kami mengenai *khamr* dengan penjelasan yang utuh.” Kemudian turunlah surat al-Baqarah ayat 219. Lalu, Rasulullah memanggil Umar dan kemudian dibacakan ayat tersebut. Umar berkata, “Ya Allah, jelaskanlah kepada kami mengenai *khamr* dengan penjelasan yang utuh.” Kemudian turun ayat 43 dari surat al-Nisā.⁴⁶

Ketika tiba waktu salat, seorang muadzin berseru, “Orang yang mabuk dilarang mendekati salat.” Kemudian, Umar dipanggil dan dibacakan ayat tersebut. Umar berkata, “Ya Allah, jelaskanlah kepada kami mengenai *khamr* dengan penjelasan yang utuh.” Maka turunlah surat al-Māidah ayat 90-91. Kemudian, Umar berkata, “Kami sekarang berhenti, kami berhenti.” Dan diriwayatkan oleh Ibnu Mundzir dari Sa’id bin Jubair, bahwa Umar berkata, “*Khamr* digandengkan dengan judi, berhala dan pengundian nasib? Menjauhlah kamu dan binasalah.” Kemudian, para sahabat meninggalkannya.⁴⁷

Beberapa saat sebelum turunnya QS. al-Māidah [5]: 90-91, beberapa sahabat sedang berpesta di rumah Abi Thalhah dengan meminum minuman keras. Seketika itu seorang lelaki datang seraya berkata bahwa *khamr* telah diharamkan. Berkaitan dengan hal tersebut, Abi Thalhah memerintahkan agar sisa *khamr* dibuang.⁴⁸

⁴⁶Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, 58.

⁴⁷*Ibid.*

⁴⁸Mahali, *Asbabun Nuzul*, 345.

Dalam ‘*ulūm al-Qur’an* proses penetapan status hukum *khamr* dikategorikan sebagai ayat-ayat nasikh mansukh. QS. al-Nahl [16]: 67 menerangkan pemanfaatan kurma dan anggur yang dapat diolah sebagai sesuatu yang memabukkan dan rezeki yang baik, kemudian dinasakh oleh QS. al-Baqarah [2]: 219 yang menyebutkan adanya dosa besar dan beberapa manfaat dari *khamr*. Pada surat ini juga diterangkan bahwa judi sama halnya dengan *khamr* yang mempunyai dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. Selanjutnya, ayat ini dinasakh oleh QS. al-Nisā [4]: 43 yang menerangkan ketidakbolehan melaksanakan salat dalam keadaan mabuk. Hal ini jelas sebagai langkah untuk mengurangi kadar minum *khamr* pada saat itu. Kemudian turun QS. al-Māidah [5]: 90-91 sebagai ayat yang menasakh surat sebelumnya menerangkan status keharaman *khamr* dan judi dengan menyebutkan sisi negatif.

5. *Khamr dan Judi di Kalangan Bangsa Arab*

Bangsa Arab dikenal dengan kebiasaan-kebiasaan buruk mereka, di antaranya gemar minum *khamr*, suka berjudi, melakukan pencurian dan perampokan, merendahkan derajat manusia, menyembah berhala, membunuh bayi-bayi perempuan, dan suka berperang.⁴⁹

Bagi orang Arab, *khamr* dianggap sebagai sesuatu yang mewah. Mereka yang mampu mabuk-mabukan berarti termasuk orang kaya. Sifat mereka yang suka memamerkan kekayaan terhadap masyarakat miskin dianggap sebagai orang yang mempunyai budaya rendah dan berwatak arogan. Selain itu, mabuk-

⁴⁹Machfud Syaefudin, dkk, *Dinamika Peradaban Islam Perspektif Historis* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2013), 5-6.

mabukan bagi orang Arab menjadi tempat pelampiasan atau pelarian mereka untuk melupakan masalah atau tekanan hidup mereka.⁵⁰ Tujuan lain mereka meminum *khamr* pada waktu itu ialah untuk menghangatkan diri ketika cuaca dingin dan untuk mendapatkan energi lebih agar dapat bekerja karena suatu pekerjaan yang berat.⁵¹

Tradisi mabuk-mabukan dan berjudi merupakan tradisi buruk yang sudah berakar dan sangat masif di kalangan bangsa Arab pra-Islam.⁵² Bersamaan dengan meminum *khamr*, mereka juga melakukan perjudian. Siapa pun yang menang, ia akan memotong unta dari hasil taruhannya. Dalam satu waktu ini, mereka bisa memotong beberapa unta dalam sekali main dan minum. Unta yang telah disembelih kemudian dibagikan kepada fakir miskin dan dimakan bersama sambil dihibur dengan penyanyi wanita.⁵³

Diceritakan bahwa permainan judi bangsa Arab pada masa jahiliyah dengan menggunakan sepuluh anak panah, tujuh di antaranya dituliskan bagian tertentu dan sisanya tidak ditulisi. Mereka sebelumnya membeli unta atau kambing dengan tidak melunasi terlebih dahulu dan menyembelihnya sebelum memiliki uang, kemudian membagi sembelihan tersebut dengan 28 atau 10 bagian. Kemudian kesepuluh anak panah tadi dimasukkan ke dalam kantong kain dan dikocok oleh seorang yang terpercaya di antara mereka dan kemudian

⁵⁰Fadil SJ, *Pasang Surut Peradaban Islam dalam Lintasan Sejarah* (Malang: UIN-Malang Press, 2008), 75.

⁵¹Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Kitab Al-Asyribah, Jilid IV, 89.; Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah 5*, Terj. Abu Aulia dan Abu Syauqina (Jakarta: Republika Penerbit, 2018), 212.

⁵²Kurdi, "Kontinuitas Dan Diskontinuitas Al-Qur'an Terhadap Tradisi Arab Pra-Islam," *Jurnal Penelitian*, Vol. 12, No. 1 (Mei 2015), 150.

⁵³Rizem Aizid, *Sejarah Peradaban Islam Terlengkap Periode Klasik, Pertengahan, Dan Modern* (Yogyakarta: DIVA Press, 2021), 125.

orang ini mengeluarkan panah-panah tersebut dari dalam kantong. Barang siapa yang mendapatkan panah yang bertuliskan sesuatu maka ia berhak mengambil bagiannya sebagaimana yang tertulis tersebut, dan mereka yang mendapatkan panah yang kosong, maka ia tidak mendapatkan bagian apa-apa dan dialah yang membayar keseluruhan daging sembelihan tersebut. Mereka menjadikan perbuatan tersebut sebagai suatu kebanggaan dan mencemooh mereka yang tidak ikut dengannya.⁵⁴

Dalam catatan sejarah, sebelum Islam datang sudah ada yang mengharamkan *khamr*, seperti Al-Walid bin al-Mughirah dan Abdul Muthalib, dan kemudian pengharamannya ini ditegaskan dalam Islam.⁵⁵ Dalam Kitab *Al-Awā'il* disebutkan juga bahwa di masa Jahiliyah seseorang bernama Qais bin 'Ashim yang dikenal sebagai pemabuk berat, dan membelanjakan hartanya hanya untuk sesuatu yang memabukkan. Suatu ketika, Qais mabuk dan secara tidak sadar merobek baju putrinya dan juga bermaksud mengambil paksa harta penjual *khamr*. Akibatnya timbul pertikaian, akibatnya Qais jatuh dan tidak sadarkan diri. Keesokan harinya setelah sadar, sang putri menceritakan kejadian semalam. Dari peristiwa tersebut Qais berjanji untuk meninggalkan segala yang memabukkan dan mengharamkannya.⁵⁶

Diceritakan dalam Alkitab bahwa keberadaan *khamr* sudah ada pada masa Nabi Luth. Terkait *khamr* ini dikisahkan bahwa kedua putri Nabi Luth

⁵⁴Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Jilid 1 (Jakarta: Gema Insani, 2013), 494-495.

⁵⁵Jawwad Ali, *Sejarah Arab Sebelum Islam*, Terj. Jamaluddin, M. Ali dan Jemmy Hendiko (Tangerang: PT Pustaka Alvabet, 2019), 406.

⁵⁶Nurwulan Purnasari dan dkk, *Serba-Serbi Mindset Halal (Kajian Mencapai Produk Halalan Thayyiban Di Indonesia)* (t.k: Guepedia, 2020), 148-149.

menyuguhinya khamr agar kemudian mereka dapat tidur bersama ayahnya dengan harapan untuk dapat meneruskan keturunan ayahnya. Kejadian tersebut tidak diketahui oleh Nabi Luth, baik itu pada saat putrinya berbaring dengannya dan juga pada saat ia bangun.⁵⁷

D. Dinamika Penafsiran atas Surat Al-Maidah Ayat 90-91

Surat al-Māidah merupakan surat kelima yang terdiri dari 120 ayat dengan kategori surat Madaniyyah. Al-Māidah berarti hidangan. Dikatakan al-Māidah sebab dalam rentetan ayat-ayatnya terdapat ayat-ayat yang membahas tentang hidangan. Selain itu, nama lain dari surat al-Māidah adalah *al-'Uqūd* (akad-akad perjanjian), *al-Akhyār* (orang-orang baik) dan *al-Munqidhah* (penyelamat).⁵⁸

Surat al-Māidah ayat 90-91 secara umum menguraikan tentang perbuatan-perbuatan dilarang yang merupakan tradisi atau kebiasaan orang-orang Jahiliyah. Ayat-ayat sebelumnya menjelaskan tentang peringatan kepada kaum muslim untuk tidak mengharamkan makanan yang diharamkan oleh Allah, serta memakan apa-apa yang halal dan baik.

Beberapa penafsiran atas QS. al-Māidah [5]: 90-91 akan diulas dari penafsiran klasik dan kontemporer.

1. Penafsiran klasik

a. Imam Al-Qurthubi

Al-Qurthubi menjelaskan bahwa QS. al-Māidah: [5]: 90 mengandung seruan bagi umat Islam untuk meninggalkan beberapa perbuatan yang

⁵⁷Kejadian 19.32-35.

⁵⁸Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 3, 3.

termasuk tradisi orang-orang Jahiliyah, yaitu meminum *khamr*, melakukan perjudian, menyembelih untuk berhala dan mengundi nasib dengan panah. Penamaannya sebagai *rijs* menunjukkan pada kenajisan perbuatan tersebut. Berkaitan dengan *khamr*, Al-Qurthubi menafsirkan bahwa perintah untuk menjauhi *khamr* sebagai isyarat mutlak untuk menghindarinya dengan tidak memanfaatkannya. Pemanfaatannya ini dalam hal apapun, baik dengan tidak meminum, menjual, menjadikannya obat dan lain sebagainya.⁵⁹

Khamr dan judi disebutkan secara beriringan dalam hal pelarangannya sebab keduanya berpotensi melahirkan permusuhan serta kebencian antara manusia dan berpaling dalam mengingat Allah dan salat. *Khamr* dan judi merupakan bentuk tipu daya setan. *Khamr* diharamkan sebab adanya unsur memabukkan, berbeda halnya dengan perjudian yang tidak memabukkan. Akan tetapi, bukan berarti karena sifat judi yang tidak memabukkan maka ada perbedaan hukum terkait larangan keduanya, sebab keduanya mempunyai kesamaan akibat. Jika *khamr* diharamkan karena memabukkan, karena mabuk dapat melalaikan salat, sama halnya dengan judi yang dapat membuat seseorang lalai dalam melaksanakan salat.⁶⁰

b. Wahbah Al-Zuhaili

Pengharaman *khamr* dan judi, jika dilihat dari susunan ayat ini terdapat kata *innamā* yang memberi makna pembatasan, dan keduanya beriringan dengan penyebutan berhala dan pengundian nasib. Hal ini termasuk perbuatan

⁵⁹Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurthubi, *Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'an* (Beirut: Al-Resalah Publishers, 2006), 156-161.

⁶⁰*Ibid*, 165.

keji dan jelek baik secara akal maupun syara'. Keduanya dinamakan najis yang termasuk perbuatan setan dan merupakan induk kejahatan. Dengan perintah menjauhi perbuatan tersebut sebagai sebab untuk memperoleh keberuntungan. Penamaan *khamr* dan semua yang disebutkan setelahnya sebagai *rijs* menunjukkan arti kotor, baik secara materi atau maknawi dan secara akal dan syariat, sehingga hukumnya menjadi haram.⁶¹

Wahbah al-Zuhaili menyatakan bahwa melalui *khamr* dan judi, setan hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian dengan menanamkan rasa dengki, tidak suka dan membuat renggang hubungan persaudaraan satu sama lain. Selain itu, *khamr* yang sifatnya dapat menghilangkan kesadaran dan judi yang dapat menyibukkan, setan bermaksud memalingkan manusia agar lupa mengingat Allah dan lalai dalam melaksanakan salat.⁶²

c. *Al-Maraghi*

Ayat ini sebagai penguatan terkait pengharaman *khamr* dan judi. Al-Maraghi menyebutkan beberapa hal yang menjadi sebab diharamkannya *khamr* dan judi. Penamaannya sebagai *rijs* menunjukkan keburukan dan kekotoran yang sangat. Penyebutan *khamr* dan judi berdampingan dengan penyebutan penyembelihan kurban untuk berhala dan pengundian nasib dengan anak panah, yang keduanya ini termasuk perbuatan paganitis dan khurafat syirik. Allah menjadikan keduanya sebagai perbuatan setan, karena dapat menimbulkan kejahatan, kezaliman dan kemurkaan Allah. Oleh karena

⁶¹Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, 60.

⁶²*Ibid*, 61.

itu, dengan menjauhinya maka akan membuka jalan untuk mendapatkan keberuntungan dan keselamatan.⁶³

Khamr dan judi sebagai pemicu timbulnya permusuhan dan kebencian. Keduanya adalah kerusakan duniawi terburuk yang banyak mendatangkan kemaksiatan pada harta, jiwa dan kehormatan dan dapat menghalangi dari mengingat Allah dan salat, yang merupakan ruh dan tiang agama.⁶⁴

2. Penafsiran kontemporer

a. Ibnu Asyur

Ibnu Asyur mengemukakan bahwa perintah untuk menjauhi perbuatan yang disebutkan pada ayat 90 berarti menghindari segala apa yang dapat merusak, dengan kondisi yang berbeda. Menghindari *khamr* berarti menghindari meminumnya, menghindari judi berarti menghindari taruhannya, menghindari berkorban untuk berhala berarti menghindari menyembelih atas namanya, dan menghindari mengundi nasib dengan panah berarti menghindari petunjuknya sebagai penentu nasib.⁶⁵

Kata *innamā* sebagai pembatasan atas empat hal yang disebutkan mengenai sifatnya sebagai *rijs*. Terkait *khamr* dan judi, dalam QS. al-Baqarah [2]: 219 pada frasa *qul fihimā ithmun kabīrun wa manāfi'u li al-nās* menunjukkan bahwa keduanya terdapat dosa. Pensifatannya sebagai dosa setara dengan penyebutannya sebagai *rijs* dalam pandangan syariat, hal

⁶³Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir Al-Maragi* (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1992), 39.

⁶⁴*Ibid.*

⁶⁵Muhammad Thahir Ibnu Asyur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid 7 (Tunisia: Al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984), 25.

demikian sebab dosa sebagai suatu penyimpangan yang melekat pada keduanya sama halnya dengan pensifatannya sebagai *rijs*.⁶⁶

Terkait *khamr*, dalam ayat ini dengan penyebutannya sebagai *rijs*, ada yang memahami zatnya sebagai najis. Hal ini sebagaimana yang dikemukakan oleh pengikut mazhab Imam Malik. Sehingga pakaian yang jika terkena *khamr* maka harus dibersihkan sebagaimana halnya najis. Akan tetapi, mengenai permainan judi, berhala dan anak panah mereka tidak mengatakan demikian, sehingga menunjukkan adanya perbedaan antara *khamr* dan ketiga hal yang dilarang tersebut. Padahal semestinya tidak ada perbedaan di antara keempat hal tersebut. Bahkan tidak didapati dalam atsar yang mengklaim mengenai kenajisan *khamr*. Pensifatannya sebagai sesuatu yang *rijs* mengkhhususkan pada maknanya.⁶⁷

Penjelasan mengenai keburukan meminum *khamr* dan berjudi karena keduanya merupakan sesuatu yang menyenangkan yang akan membenamkan jiwa kepada kecanduan. Oleh karena itu, penguatan larangan meminum *khamr* dan judi lebih dikuatkan daripada larangan *ansāb* dan *azlām*. Hal tersebut karena *ansāb* dan *azlām* merupakan kepercayaan turun temurun yang merupakan syirik yang tidak ada satu pun yang dapat menolaknya⁶⁸

b. M. Quraish Shihab

M. Quraish Shihab dalam tafsirnya menguraikan pendapat Imam Bukhari terkait perurutan larangan-larangan yang disebutkan dalam QS. al-

⁶⁶*Ibid*, 23-24.

⁶⁷*Ibid*, 25.

⁶⁸*Ibid*, 30.

Māidah [5]: 90. Meminum *khamr* adalah salah satu perbuatan yang paling banyak menghilangkan harta, maka disusul penyebutan larangan judi. Perjudian adalah salah satu perbuatan yang dapat membinasakan harta, maka pembinasakan harta diikuti pembinasakan agama dengan pengagungan terhadap berhala. Pengagungan berhala dengan menyembahnya termasuk syirik yang nyata dan penyembelihan atas namanya juga termasuk syirik walaupun tidak disembah. Dengan itu, pengagungan berhala dirangkaikan dengan mengundi nasib dengan anak panah yang merupakan salah satu bentuk syirik tersembunyi.⁶⁹

Perbuatan meminum *khamr* disebutkan sebagai perilaku keji yang termasuk perbuatan setan dan juga diikuti dengan penyebutan perbuatan-perbuatan lain, yaitu berjudi, berkorban untuk berhala serta mengundi nasib menggunakan panah. Penamaannya sebagai *rijs* menunjukkan sisi keburukannya pada raga dan jiwa manusia serta pada akal dan pikiran.⁷⁰

Setelah secara tegas disebutkan terkait empat hal yang dilarang, kemudian diuraikan alasan larangan tersebut terkhusus pada *khamr* dan judi. Upaya setan untuk memperindah *khamr* dan judi dalam benak manusia itu memberikan dampak buruk dalam kehidupan di dunia dan di akhirat.⁷¹

c. *Hamka*

Hamka menyebutkan empat hal yang diharamkan dengan sebab tertentu. *Pertama*, *khamr* diharamkan sebab dapat menimbulkan mabuk atau

⁶⁹Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 3, 192.

⁷⁰*Ibid*, 195.

⁷¹*Ibid*, 194.

hilangnya kesadaran. *Kedua*, judi diharamkan sebab dapat menyia-nyiakan waktu dan menimbulkan pertarungan. *Ketiga*, penyembelihan untuk berhala diharamkan sebab termasuk perbuatan syirik. *Keempat*, penggunaan *azlām* sebagai penentu nasib, seperti *zodiak* yang akhir-akhir ini sebagai penerka nasib. Kesemuanya disebutkan sebagai *rijs*, yaitu kotor dan termasuk perbuatan setan. Maka dari itu, dengan menjauhi perbuatan tersebut maka akan mendapatkan keberuntungan.⁷²

Dengan meminum *khamr*, seseorang akan kehilangan kesadaran sehingga dapat menimbulkan perkelahian, saling mencaci maki serta kebencian. Demikian halnya dengan berjudi yang hanya akan menghabiskan waktu, jika kalah maka akan mengakibatkan terkurasnya harta. Hal demikianlah yang sangat diinginkan oleh setan. Setan juga bermaksud memalingkan manusia dari mengingat Allah dan salat. Akibat mabuk dan judi ini akan memberikan bahaya bagi diri individu, masyarakat dan hubungannya dengan Allah.⁷³

d. Kementerian Agama RI

Dalam *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, pemaknaan terhadap ayat ini merupakan perintah untuk menjauhi perbuatan meminum *khamr*, melakukan perjudian, berkorban untuk berhala serta mengundi nasib dengan anak panah. Dalam tafsir Kemenag RI dijelaskan bahwa keempat perbuatan tersebut

⁷²Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), 31-32.

⁷³*Ibid*, 33.

merupakan tradisi masyarakat Arab pra-Islam.⁷⁴ Kesemuanya dapat memberikan dampak yang buruk bagi pribadi dan sosial.

Penyebutan kata *rijs* dalam ayat ini menunjukkan arti sesuatu yang kotor dan menjijikkan dari suatu perbuatan yang buruk. Sesuatu tersebut dapat dikatakan kotor dan menjijikkan jika ditinjau dari segi akal, syara' serta kedua-duanya.⁷⁵

Peminum *khamr* atau alkohol memberikan dampak yang buruk, seperti menjadi salah satu penyebab kecelakaan lalu lintas, munculnya berbagai penyakit, penyebab perceraian (akibat menurunnya ekonomi pelaku yang terus menerus membeli), serta penyebab tindakan kriminal. Pecandu *khamr* akan terus menerus menjadi pelaku konsumtif dan tidak akan merasa puas. Begitupun dengan berjudi yang hanya akan menimbulkan permusuhan khususnya bagi mereka yang merupakan rival (lawan antar penjudi) dan sekaligus yang dapat merusak tatanan masyarakat. Judi berdampak pada rusaknya kepribadian seseorang karena akan membuatnya lalai terhadap dirinya (kesehatannya) serta dalam urusan keluarganya sehingga dapat berakibat pada kehancuran rumah tangga.⁷⁶

⁷⁴RI, *Al-Qur'an dan*, 13-16.

⁷⁵*Ibid*, 12.

⁷⁶*Ibid*, 13-16.

BAB III

PENAFSIRAN KONTEKSTUAL: ARAH, PARADIGMA DAN METODOLOGI

A. Arah Penafsiran Kontemporer

Dari masa ke masa kajian terhadap al-Qur'an mengalami perkembangan. Semangat para pemikir Islam untuk terus mengungkap makna ayat-ayat al-Qur'an mendapatkan respon yang sangat antusias. Tidak sedikit dari kalangan umat Islam yang menggeluti dan mencoba menggali maksud dari ayat-ayat al-Qur'an, terlebih karena fenomena-fenomena sosial yang semakin kompleks dan dinamis serta perbedaan ruang dan waktu.

Dalam perkembangan penafsiran al-Qur'an, periodisasi tafsir dikategorisasikan ke dalam tiga periode, yaitu tafsir masa klasik, pertengahan dan kontemporer.

1. *Tafsir Masa Klasik*

Periode tafsir masa klasik yaitu pada abad 1-2 H (7-8 M) yang termasuk pada masa Nabi Saw, masa sahabat dan *tabi'in*. Masa klasik atau periode awal dikenal dengan generasi salaf. Pada era ini, tafsir al-Qur'an bersifat formatif dan secara epistemik bersifat teosentris, mempunyai ruang kritis, namun kebenarannya berpijak pada otoritas tertentu, yaitu Nabi Saw, sahabat dan *tabi'in*.¹

¹Syukron Affani, *Tafsir Al-Qur'an Dalam Sejarah Perkembangannya* (Jakarta: Kencana, 2019), 8.

Pada masa pewahyuan, ketika turunnya wahyu, Nabi Saw langsung menjelaskan kepada para sahabat mengenai makna atau kandungan ayat. Keadaan tersebut berlangsung sampai Nabi Saw wafat. Sepeninggalan Rasulullah, para sahabat mulai mengalami beberapa persoalan terkait redaksi makna ayat-ayat al-Qur'an. Pada masa ini, penafsiran al-Qur'an mulai dilakukan oleh para sahabat, di antaranya empat Khulafaur Rasyidin, Abdullah bin Abbas, Abdullah bin Mas'ud, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit, Abu Musa al-Asy'ari, Abdullah bin Zubair, dan beberapa sahabat lainnya.²

Karakteristik penafsiran pada masa sahabat cenderung pada pendekatan *bi al-ma'thūr (riwāyah)* dengan metode ijmal.³ Sumber penafsirannya ada empat, yaitu al-Qur'an dengan al-Qur'an, al-Qur'an dengan hadis, al-Qur'an dengan pendapat (*ra'yu*) dan al-Qur'an dengan keterangan ahli kitab. Di samping penggunaan pendapat (*ra'yu*) dan keterangan ahli kitab ini tidak semua sahabat sepakat menjadikannya sumber penafsiran.⁴

Pada masa *tabi'in* karakteristik penafsirannya juga menggunakan pendekatan *bi al-ma'thūr* dengan metode ijmal dan masih belum terfokus pada bidang pembahasan tertentu, sama halnya dengan penafsiran pada masa sahabat. Sumber penafsirannya juga sama dengan sumber penafsiran pada masa sahabat yang ditambah dengan pendapat atau ijtihad *tabi'in* sendiri.⁵ Di antara *tabi'in* yang termasyhur pada bidang tafsir adalah Mujahid bin Jabar, Said bin Jubair,

²Wely Dozan dan Muhamad Turmuzi, *Sejarah Metodologi Ilmu Tafsir Al-Qur'an (Teori, Aplikasi, Dan Model Penafsiran)* (Yogyakarta: Bintang Pustaka Madani, 2021), 5-15.

³Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an," *Al-Munir*, Vol 2, No. 1 (Juni 2020), 54.

⁴Dozan dan Turmuzi, *Sejarah Metodologi*, 16-17.

⁵Hidayat, "Sejarah Perkembangan, 61-64.

‘Ikrimah, ‘Ata’ bin Abi Rayah, Qatadah, al-Hasan al-Basri, Zaid bin Aslam, Abu al-‘Aliyah dan beberapa *tabi’ in* lainnya.⁶

2. Tafsir Masa Pertengahan

Periode pertengahan berlangsung pada abad 2 hingga 3 H sampai abad ke-13 H (9-19 M). Periode ini dimulai pada masa *tabi’ tabi’ in* (pasca *tabi’ in*) ketika tafsir mulai dimodifikasi berbarengan dengan kodifikasi hadis pada masa khalifah Umar bin Abdul Aziz. Pada periode ini, tafsir al-Qur’an bersifat afirmatif, konservatif, sektarian dan ideologis.⁷

Setelah berakhirnya masa *tabi’ tabi’ in*, tafsir mulai dipisahkan dari hadis. Pada era ini juga penafsiran dikategorikan ke dalam dua periode, yaitu periode penafsiran ulama *mutaqaddimīn* (3-8 H/9-13 M) dan *mutaakhkhirīn* (9-13 H/13-19 M). Pada periode *mutaqaddimīn*, sumber penafsirannya ada dua bentuk yaitu *bi al-ma’thūr* dan *bi al-ra’yi*. Metode yang digunakan adalah tahlili (analisis) dan muqarin (komparatif), meskipun metode muqarin ini masih dalam bentuk sederhana, yaitu perbandingan penafsiran satu ayat dengan ayat lain. Sistematika penafsirannya berdasarkan urutan mushaf dan ruang lingkup tafsir mulai terfokus pada bidang tertentu. Adapun kitab-kitab tafsir pada periode ulama *mutaqaddimīn* di antaranya adalah *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl al-Qur’an* karya Muhammad Ibnu Jarir al-Thabari, *Durrah al-Tanzīl wa Gurrah al-Ta’wīl* karya al-Khatib al-Iskafi, *Tafsīr al-Kasasyāf* karya al-Zamakhshari, dan beberapa tafsir lainnya.⁸

⁶Dozan dan Turmuzi, *Sejarah Metodologi*, 22.

⁷Affani, *Tafsir Al-Qur’an*, 8-9.

⁸Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur’an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 2003), 14-15.

Adapun pada masa ulama *mutaakhirin* sumber penafsiran umumnya memadukan penafsiran *bi al-ma'thūr* dengan *bi al-ra'yi* atau disebut penafsiran *izdiwāj* atau *iqtirāni*. Metode yang diterapkan sama dengan periode ulama *mutaqaddimin*, yaitu tahlili dan muqarin. Sistematika penafsiran sesuai urutan dalam mushaf dengan memberikan judul atau sub judul pada beberapa uraian. Pada periode ini ruang lingkup tafsir sudah mengarah pada bidang keilmuan, seperti bidang fikih dan sejarah. Di antara tafsir periode ulama *mutaakhirin*, seperti *al-Jāmi' lī Ahkām al-Qur'an* karya al-Qurthubi, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya al-Khazin, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm* karya Ibnu Katsir dan lain sebagainya.⁹

3. Tafsir Masa Kontemporer

Perkembangan penafsiran kontemporer dimulai pada abad ke-20 M. Penafsiran periode ini bersifat kritis reformatif, yaitu pembentukan kembali atas metode dan pendekatan tafsir pada periode sebelumnya.¹⁰ Lahirnya penafsiran kontemporer berkaitan erat dengan gerakan Islam oleh para tokoh pembaharu Islam yang menghendaki pendekatan dan metodologi dalam memahami Islam.¹¹

Sumber penafsiran pada era kontemporer yakni dengan memadukan penafsiran *bi al-ma'thūr* dengan *bi al-ra'yi*, sama halnya pada periode ulama *mutaakhirin*. Dengan dinamika kehidupan yang semakin kompleks pada era masa kini maka lahirlah salah satu metode yang populer saat ini yaitu metode tematik (*maudhu'i*), di samping penggunaan metode tahlili dan muqarin yang

⁹*Ibid*, 18-19.

¹⁰Affani, *Tafsir Al-Qur'an*, 9.

¹¹Eni Zulaiha, "Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma Dan Standar Validitasnya," *Wawasan*, Vol. 2, No. 1 (Juni 2017), 84.

masih diterapkan. Sistematika penafsirannya sebagian berdasarkan urutan dalam mushaf dan juga secara tematik. Ruang lingkupnya cenderung pada dinamika sosial kemasyarakatan, budaya, politik dan sebagainya. Di antara tafsir periode ini yaitu *Tafsir al-Manar* karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Marāghī* karya Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsīr fī Zilāl al-Qur’an* karya Sayyid Qutb, *Tafsir al-Azhar* karya Hamka, *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab dan masih banyak lagi.¹²

Di era kontemporer, pendekatan serta corak penafsiran mengalami perkembangan yang cukup bervariasi. Para mufasir lebih tertarik mengkaji ayat-ayat al-Qur’an secara sosial kemasyarakatan untuk menghidupkan kembali pemahaman terhadap penafsiran al-Qur’an berdasarkan perbedaan ruang dan waktu.¹³ Dari perkembangan penafsiran saat ini memunculkan berbagai pendekatan yang diklasifikasikan sebagai pendekatan kontemporer, seperti hermeneutika, semantik, semiotik dan maqasidi.¹⁴

Pemahaman terhadap al-Qur’an saat ini membutuhkan analisis yang berkesesuaian dengan perkembangan ilmu serta pemahaman manusia. Seiring berjalannya waktu dan perbedaan ruang memunculkan berbagai persoalan yang berbeda. Oleh karena itu, al-Qur’an yang merupakan kitab *ṣālih li kulli zamān wa makān* akan mampu menjawab persoalan-persoalan yang ada di setiap waktu dan tempat.

¹²Baidan, *Perkembangan Tafsir*, 21-23.

¹³Siti Fahimah, “Geliat Penafsiran Kontemporer: Kajian Multi Pendekatan,” *Al Furqan*, Vol. 4, No. 2 (Desember 2021), 173.

¹⁴*Ibid*, 184.

Secara filosofis, pembacaan terhadap al-Qur'an memang harus dihubungkan dengan berbagai realitas. Dengan demikian, sehingga ada upaya untuk menjadikan al-Qur'an tetap relevan di setiap zaman dan tempat dengan tetap berlandaskan pada pemahaman yang utuh terkait fenomena atau peristiwa ketika proses pewahyuan sebagai pijakan dalam menafsirkan. Selain berlandaskan pada pemahaman ketika proses pewahyuan, tentunya juga ada usaha untuk mengembangkan arah penafsiran agar tidak ada kejumudan dalam pemahaman terhadap al-Qur'an.¹⁵

Kehadiran al-Qur'an sebagai misi universal Nabi Saw, secara hakiki ingin berdialog dalam berbagai dimensi sosial, baik pada masa lampau, masa kini dan masa yang akan datang. Oleh karenanya, untuk memahami al-Qur'an maka perlu pemahaman bukan hanya berkaitan dengan teks, melainkan juga pada konteks sosio-historis.¹⁶ Dari pendekatan-pendekatan dalam memahami kandungan ayat-ayat al-Qur'an ini kemudian melahirkan berbagai wacana tafsir. Lahirnya berbagai wacana tafsir menunjukkan adanya hasil konstruksi realitas terhadap al-Qur'an. Dengan dasar ini, dapat tersimpulkan bahwa wacana tafsir hanya berlaku dalam situasi dan kondisi tertentu pada saat teks ditafsirkan dengan sifatnya yang mengandung kebenaran sosiologis.¹⁷

Dalam hal ini, untuk mengungkap pesan al-Qur'an, maka perlu penataan ulang dan rekonstruksi serta penyempurnaan dengan metode baru yang dapat

¹⁵Syaikh Muhammad Al-Ghazali, *Berdialog dengan Al-Qur'an*, Terj. Masykur Hakim dan Ubaidillah (Bandung: Mizan, 1996), 261-263.

¹⁶Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Qur'an: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Penamadani, 2005), 24.

¹⁷Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), 161-162.

melahirkan penafsiran dengan corak yang produktif dan dialektis dengan realitas dengan tetap menerima atau memperhatikan perangkat-perangkat tafsir yang ditawarkan oleh ulama-ulama klasik. Oleh karena itu, sebab adanya tuntutan lain dari realitas kekinian maka perlu adanya rekonstruksi.¹⁸ Dewasa ini, para pemikir Islam kontemporer cenderung menggeluti hermeneutika sebagai arah baru dalam mengungkap makna ayat-ayat al-Qur'an.¹⁹

B. Paradigma Tafsir Kontemporer

Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam dituntut untuk tetap relevan dengan situasi dan kondisi masyarakat kontemporer dengan realitas yang plural dan dinamis. Dengan dasar ini, para pemikir Islam mulai mencoba melakukan kerja hermeneutis atas al-Qur'an yang dari itu kemudian melahirkan berbagai wacana tafsir, seperti fikih, teologi, tasawuf dan sebagainya²⁰ serta melahirkan berbagai pendekatan dan metode dalam menafsirkan al-Qur'an.

Perkembangan tafsir kontemporer cenderung menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan kontekstual serta didukung dengan pendekatan ilmu-ilmu lain. Perkembangan metodologis penafsiran ini tidak terlepas dari dimensi-dimensi sosial yang dinamis untuk menemukan makna yang sesuai dengan konteks masa kini (kehidupan kontemporer).²¹ Dalam perkembangannya, terdapat paradigma dalam penafsiran kontemporer yang menjadi karakteristik dari tafsir kontemporer.

¹⁸*Ibid*, 162-163.

¹⁹*Ibid*, 194.

²⁰*Ibid*, 161.

²¹Dozan, *Sejarah Metodologi*, 135.

Abdul Mustaqim merumuskan beberapa paradigma tafsir kontemporer sebagai berikut.

1. Bernuansa hermeneutis
2. Kontekstual dan berorientasi pada semangat al-Qur'an
3. Bersikap kritis, ilmiah dan non sektarian
4. Paradigma fungsional dalam kaitan antara teks, akal dan penafsiran serta
5. Metode dan pendekatan yang interdisipliner.²²

Upaya menafsirkan al-Qur'an terus mengalami perkembangan dan melahirkan berbagai metode dan pendekatan dalam penafsiran. Akhir-akhir ini hermeneutika menjadi salah satu alternatif dalam upaya pengembangan penafsiran al-Qur'an. Penggunaan hermeneutika dalam hal ini sebagai kebutuhan dalam penafsiran melihat perkembangan dan perubahan sosial yang semakin kompleks.²³ Secara umum komponen pokok hermeneutika ada tiga, yaitu teks, konteks dan kontekstualisasi. Pola penafsiran dalam hermeneutika, yaitu dengan memperhatikan teks dan juga keberadaan konteks yang melingkupinya. Hermeneutika memberikan jalan untuk mengkontekstualisasikan al-Qur'an agar dapat berdialog di berbagai zaman dan tempat.²⁴ Pendekatan hermeneutika ini sebagai kecenderungan atas pemahaman kontekstual.²⁵

²²Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 58-67; Qadafy, *Buku Pintar*, 116-117.

²³Ilyas Supena, *Hermeneutika Alquran Dalam Pandangan Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Ombak, 2014), 48.

²⁴Mulizar, "Hermeneutika Sebagai Metode Baru Dalam Menafsirkan Al-Qur'an," *Jurnal At-Tibyan*, Vol. 2, No. 2 (Desember 2017), 174-175.

²⁵Dozan, *Sejarah Metodologi*, 65.

Kehadiran al-Qur'an tidak terlepas dari kondisi dan situasi masyarakat Arab. Meskipun al-Qur'an diturunkan di tanah Arab dan menggunakan bahasa Arab bukan berarti kandungan al-Qur'an hanya dimaksudkan bagi orang-orang Arab pada masa itu, namun al-Qur'an diperuntukkan bagi seluruh umat manusia karena sifatnya yang universal. Untuk itu, untuk menjadikan al-Qur'an tetap aktual pada kehidupan kontemporer, maka perlu adanya kontekstualisasi. Pemahaman secara kontekstual dimaksudkan agar umat Islam tidak hanya terpaku pada penafsiran-penafsiran klasik, sebab adanya perbedaan ruang dan waktu serta problematika yang semakin kompleks dari masa ke masa.²⁶

Penafsiran kontemporer mempunyai semangat untuk mengembalikan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk. Dalam hal ini, mufasir kontemporer menerapkan model pembacaan yang kritis dan produktif dengan asumsi bahwa al-Qur'an merupakan wahyu yang progresif.²⁷ Pembacaan yang kritis ini atas berbagai pandangan, baik pandangan klasik maupun kontemporer yang dianggap berkesesuaian dengan konteks masa kini. Selain itu, mufasir kontemporer juga bersikap ilmiah yang penafsirannya dapat diuji kebenarannya sesuai dengan konsistensi metodologi yang digunakan serta siap untuk menerima kritik dan bebas dari sektarianisme.²⁸

Berdasarkan perkembangan keilmuan, penafsiran al-Qur'an masa kini cenderung didekati dan dikaitkan dengan pendekatan interdisipliner, seperti antropologi, sosiologi, psikologi, sains dan sebagainya. Pendekatan keilmuan ini

²⁶Shihab, *Kontekstualitas Al-Qur'an*, 23-24.

²⁷Zulaiha, "Tafsir Kontemporer, 86.

²⁸Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*, 65; *Ibid*, 87.

tentunya tidak terlepas dari kecenderungan atau ketertarikan mufasir dalam bidang yang digelutinya.

Paradigma penafsiran kontemporer meniscayakan al-Qur'an untuk terus ditafsirkan sesuai perubahan dan perkembangan serta problematika-problematika yang dihadapi umat manusia. Dengan beberapa paradigma dari tafsir kontemporer ini akan dapat melahirkan perubahan, perbedaan bahkan kontradiksi antara hasil penafsiran kontemporer dengan penafsiran-penafsiran terdahulu.²⁹ Tentunya, hasil dari penafsiran kontemporer mempunyai standar atas penerimaannya.

Penerimaan terhadap hasil penafsiran kontemporer didasarkan pada pemberian solusi konkret terhadap problematika yang dihadapi umat manusia. Penafsiran terhadap al-Qur'an bukan hanya memahami ayat, melainkan untuk diamalkan dan sebagai solusi alternatif terkait problematika sosial kemasyarakatan. Kebenarannya tidak hanya berdasarkan teoritis, namun juga dapat dibuktikan secara praktis. Dengan perkembangan ilmu pengetahuan yang semakin pesat, menuntut mufasir kontemporer agar mampu merespon teori-teori baru dalam ilmu pengetahuan, sehingga dengan paradigma tafsir kontemporer ini dapat mampu menemukan relevansinya. Namun, bukan berarti harus ada paksaan dalam penafsiran hanya untuk melegitimasi teori ilmu pengetahuan.³⁰

C. Antara Tekstual dan Kontekstual

Dalam perkembangan penafsiran al-Qur'an, terdapat beberapa alternatif dalam mengungkap atau menggali makna atau maksud ayat-ayat al-Qur'an.

²⁹Niila Khoiru Amaliya, "Arah Metodologi Tafsir Kontemporer," *Qalamuna*, Vol. 10, No. 1 (Januari-Juni 2018), 96-97.

³⁰*Ibid.*

Perkembangan penafsiran al-Qur'an tidak terlepas dari perubahan zaman dan tempat. Pendekatan dalam penafsiran al-Qur'an berdasarkan teks dan konteksnya terbagi menjadi dua, yaitu pendekatan tekstual dan kontekstual.

1. Pendekatan tekstual

Secara etimologi, kata tekstual berasal dari bahasa Inggris yaitu *text*, yang artinya isi, bunyi dan gambar-gambar dalam sebuah buku. Dalam bahasa Arab, teks disebut sebagai *nas*. Secara istilah, teks merupakan esensi wujud dari bahasa.³¹ Dalam penafsiran, pendekatan tekstual merupakan upaya dalam mengungkap makna ayat-ayat al-Qur'an dengan mengkaji teks. Pendekatan ini menekankan pada teks dalam dirinya yang cenderung menggunakan analisis yang bergerak dari teks ke konteks dengan fokus pada gramatikal-tekstual. Hal ini didukung dengan argumentasi bahwa al-Qur'an merupakan teks suci yang telah sempurna pada dirinya sendiri.³² Pendekatan tekstual dipahami dengan menggali bahasa teks yang tanpa memperhatikan konteks pada saat pewahyuan.

2. Pendekatan kontekstual

Kata kontekstual berasal dari kata konteks. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata konteks berarti bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna, atau situasi yang mempunyai hubungan dengan suatu kejadian atau peristiwa.³³ Pendekatan kontekstual merupakan pendekatan yang mencoba menafsirkan al-Qur'an dengan

³¹Hendri Hermawan Adinugraha dan Ahmad Hasan Asy'ari Ulama'i, "Memahami Studi Islam dengan Pendekatan Tekstual dan Kontekstual," *Farabi: Jurnal Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah*, Vol. 17, No. 1 (Juni 2020), 32-33.

³²M. Solahudin, "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Alquran," *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 2 (Desember 2016), 116-117.

³³Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 805.

memperhatikan aspek kebahasaan, konteks historis, aspek sosial dan antropologi pada masyarakat Arab pra-Islam dan ketika masa pewahyuan.³⁴ Penggalan dari berbagai aspek tersebut untuk melihat pesan-pesan moral yang terkandung kemudian dikontekstualisasikan pada situasi dan kondisi dalam konteks masa kini.

Dalam penafsiran kontekstual ada dua kerangka konseptual dalam penerapannya. *Pertama*, memahami al-Qur'an dalam konteksnya dan kemudian diaplikasikan dalam konteks kekinian dan *kedua* membawa gejala-gejala sosial ke dalam lingkup tujuan-tujuan al-Qur'an.³⁵ Perlunya penafsiran secara kontekstual ini mengingat bahwa al-Qur'an diwahyukan tidak hanya berdialog dengan kehidupan orang-orang pada masa Nabi Saw, namun juga bagi kehidupan umat masa kini dan masa mendatang.³⁶

Adapun perbedaan pendekatan tekstual dan kontekstual secara khusus dari beberapa aspeknya adalah sebagai berikut.

1. Paradigma tafsir tekstual menyatakan bahwa al-Qur'an sebagai kitab hukum dan dogma, sedangkan tafsir kontekstual menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan kitab yang terdapat nilai-nilai universal di dalamnya.
2. Makna teks tafsir tekstual bersifat statis, sedangkan kontekstual bersifat dinamis (kompleks).
3. Sifat teks dalam tafsir tekstual sebagai bahasa, sedangkan dalam tafsir kontekstual sebagai diskursus.

³⁴Solahudin, "Pendekatan Tekstual, 118.

³⁵Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1994), 63.

³⁶Shihab, *Kontekstualitas Al-Qur'an*, 25.

4. Analisis dominan pada tafsir tekstual menekankan pada aspek linguistik, sedangkan tafsir kontekstual pada linguistik serta sosio-historis.
5. Sifat kajian tafsir tekstual adalah monodisipliner, sedangkan kontekstual adalah multidisipliner.
6. Sasaran penafsiran tekstual terfokus pada teks, sedangkan penafsiran kontekstual fokusnya pada konteks teks, teks dan konteks kini.³⁷

D. Metodologi Tafsir Kontekstual

Geliat terhadap penafsiran kontekstual sudah banyak digagas dan diusung oleh beberapa pemikir muslim. Di antara tokoh kontekstualis seperti Fazlur Rahman, Abdullah Saeed, Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad al-Thalibi, Abdul Mustaqim, Sahiron Syamsuddin dan beberapa tokoh kontekstualis lainnya. Berikut beberapa metodologi penafsiran kontekstual.

1. *Double Movement*

Double movement (gerakan ganda) diperkenalkan oleh Fazlur Rahman, seorang tokoh kontekstualis yang berasal dari Pakistan. Dalam menafsirkan al-Qur'an, Rahman memberikan penawaran dengan pendekatan hermeneutika al-Qur'an dan konteks historis (sejarah). Tawaran dalam penafsiran Rahman ini dapat memberikan sumbangsih terhadap pembacaan ayat-ayat al-Qur'an untuk dikontekstualisasikan dan diimplementasikan dalam kehidupan masyarakat kontemporer.³⁸

³⁷Mu'ammarr Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul dari Makro Hingga Mikro* (Yogyakarta: IN AzNa Books, 2015), 117.

³⁸Rudy Irawan, "Metode Kontekstual Penafsiran Al-Qur'an Perspektif Fazlur Rahman," *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Al-Hadis* Vol. 13, No. 2 (Desember 2019), 182-183.

Metodologi penafsiran berbasis *double movement* ini bergerak dari era kontemporer menuju pada masa pewahyuan, kemudian kembali lagi pada masa kini. Ada dua gerakan yang diusung oleh Rahman dalam teori *double movement*. Gerakan pertama yaitu menggali konteks historis pada masa pewahyuan, baik konteks mikro maupun makro yang kemudian akan melahirkan makna original serta prinsip-prinsip universal di balik ayat-ayat al-Qur'an. Gerakan kedua yaitu mengkontekstualisasikan prinsip-prinsip umum atau universal dalam kehidupan kontemporer.³⁹

2. *Contextualist Approach*

Abdullah Saeed memberikan penawaran dalam penafsiran al-Qur'an dengan teorinya *contextualist approach*. Teori Saeed ini adalah pengembangan dari teori *double movement*-nya Rahman. Saeed menyatakan karakteristik tafsir kontekstualis adalah makna ayat al-Qur'an itu terus berkembang sesuai konteks historis dan konteks kultural-linguistiknya. Dengan demikian, makna suatu kata berpotensi melahirkan lebih dari satu makna dan seorang penafsir dapat mempertimbangkan makna kata yang relevan sesuai dengan konteksnya. Selain itu, faktor subjektivitas akan selalu ada dalam proses pemahaman, sehingga penafsiran itu tidak ada yang benar-benar objektif.⁴⁰

Model penafsiran Saeed dirumuskannya dalam empat langkah. *Pertama*, penemuan dunia teks atau menentukan tema. *Kedua*, analisis kritis terhadap teks dengan mengkaji linguistik, konteks teks, bentuk teks, keterkaitan teks

³⁹Zulyadain, "Metodologi Tafsir Kontemporer (Studi Komparasi Atas Pemikiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur)," *el-Umdah*, Vol. 1, No. 2 (Juli-Desember 2018), 212-213.

⁴⁰Qadafy, *Buku Pintar*, 112.

(munasabah), dan identifikasi teks yang terdapat kesamaan maksud. *Ketiga*, mengkaji keterkaitan teks dengan penerima wahyu (Nabi Saw) dengan menggali konteks sosio-historis, *worldview*, sifat teks (hukum, teologi, atau etis), menangkap makna utuh teks dalam al-Qur'an dan hubungan teks dengan audiens pertama ketika teks diterapkan pada masa itu. *Keempat*, mendialogkan teks dengan konteks masa kini dengan menganalisis konteks kekinian dengan pesan-pesan al-Qur'an yang dianggap relevan, membandingkan konteks masa kini dengan konteks ketika masa pewahyuan kemudian ditemukan alasan terkait penerapan teks pada masa pewahyuan dan dapat diterima pada masa kini, selanjutnya mengkomparasikan universalitas dan lokalitas pesan teks untuk menentukan pengaplikasiannya dalam konteks kekinian.⁴¹

3. *Tafsir Maqasidi*

Tafsir maqasidi merupakan penafsiran dengan menggunakan pendekatan yang berfokus pada *maqāsid al-syarīah*. Tafsir maqasidi pertama kali diterapkan oleh Ibnu Asyur dalam tafsirnya yang berjudul *Al-Tahrīr wa Al-Tanwīr*. Selain Ibnu Asyur, juga ada Muhammad al-Thalabi yang mengusung teori pendekatan tafsir maqasidi. Pada masa kini, pendekatan tafsir maqasidi dikembangkan oleh Abdul Mustaqim. Menurut Mustaqim, pendekatan tafsir maqasidi sebagai salah satu alternatif pengembangan penafsiran dan acuan moderasi Islam dengan mendialogkan teks yang bersifat statis dengan konteks atau realitas yang dinamis. Tafsir maqasidi berupaya mengungkap maksud dan tujuan yang

⁴¹Thoriq Aziz Jayana, "Model Interpretasi Alquran dalam Pendekatan Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed," *Al Quds*, Vol. 3, No. 1 (2019), 48-50.

terdapat di balik teks (ayat) dengan menghubungkannya dengan teori-teori *maqāṣid*, baik *maqāṣid* al-Qur'an atau syariat.⁴²

Adapun tahapan penerapan tafsir maqasidi secara umum ada empat tahap. *Pertama*, mengidentifikasi ayat berdasarkan yang dikaji. *Kedua*, mengidentifikasi makna ayat pada masa pewahyuan dengan mengkaji bahasa atau term-term ayat serta konteks turunnya ayat, baik konteks historis mikro maupun makro. Dari pemahaman terkait teks dan konteks tersebut dapat menemukan makna serta tujuan syariat di balik teks. *Ketiga*, eksplorasi *maqāṣid al-syarī'ah* dari penggalian makna ayat. *Keempat*, kontekstualisasi makna dengan merujuk pada *maqāṣid al-syarī'ah* ayat untuk diterapkan ketika ayat ditafsirkan. *Kelima*, menarik kesimpulan.⁴³

4. *Ma'nā-cum-Maghzā*

Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* adalah pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an dengan memperhatikan makna literal teks (makna historis) dan pesan utama teks (signifikansi). Pembacaan dengan *ma'nā-cum-maghzā* yaitu dengan menggali *ma'nā* (makna) dan *maghzā* (signifikansi) dari apa yang dimaksud pengarang teks atau pemahaman teks oleh audiens pertama, kemudian pesan utama (signifikansi) dikembangkan dalam konteks masa kini.⁴⁴

Dalam pengaplikasiannya, pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* terdiri dari tiga langkah metodis, yaitu menggali makna historis (*al-ma'nā al-tārīkhī*),

⁴²Siti Fahimah, "Geliat Penafsiran, 181-182.

⁴³Mufti Hasan, "Tafsir *Maqāṣid*: Penafsiran Al-Qur'an Berbasis *Maqāṣid Al-Syarī'ah*," *Maghza*, Vol. 2, No. 2 (Desember 2017), 23-24.

⁴⁴Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran dengan Pendekatan *Ma'nā-Cum-Maghzā*", dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer* (Bantul: Lembaga Ladang Kata, 2020), 8-9.

signifikansi fenomenal historis (*al-maghzā al-tārīkhī*) dan signifikansi fenomenal dinamis (*al-maghzā al-mutaharrik*).

a. Makna historis (*ma'nā al-tārīkhī*)

Dalam penggalan makna historis, ada beberapa langkah yang ditempuh. *Pertama*, analisis bahasa yang digunakan al-Qur'an, yang merupakan bahasa Arab abad ke-7 M dengan memperhatikan kosakata dan strukturnya untuk melihat perkembangan makna. *Kedua*, melakukan intratektualitas, yaitu dengan menganalisis penggunaan kata yang sedang ditafsirkan serta membandingkan penggunaannya pada ayat-ayat lain. *Ketiga*, melakukan intertektualitas, yaitu membandingkan penggunaan kata yang ditafsirkan dengan teks-teks yang berada di sekitar al-Qur'an, seperti hadis Nabi, syair Arab, dan teks-teks lainnya yang ada pada masa turunnya wahyu. Hal ini bertujuan untuk melihat persamaan dan perbedaan makna kata dalam al-Qur'an dengan teks-teks lain.⁴⁵

b. Signifikansi fenomenal historis (*al-maghzā al-tārīkhī*)

Menggali signifikansi fenomenal historis dilakukan dengan menelusuri konteks historis ayat pada saat diturunkan, baik itu konteks mikro (asbabun nuzul) maupun konteks makro (situasi dan kondisi yang melingkupi bangsa Arab dan sekitarnya pada masa pewahyuan) untuk mengetahui pesan utama ayat atau ide moral pada saat teks diturunkan.⁴⁶

c. Signifikansi fenomenal dinamis (*al-maghzā al-mutaharrik*)

⁴⁵*Ibid*, 9-12.

⁴⁶*Ibid*.

Langkah ketiga adalah mengkontekstualisasikan pesan utama (*maqṣad al-ayah*) pada ranah kekinian. Untuk menemukan *al-maghzā al-mutaharrik*, maka ada beberapa langkah yang perlu ditempuh. *Pertama*, menentukan kategori ayat, yang terdiri dari tiga bagian, yaitu ayat-ayat tauhid, ayat-ayat hukum, dan ayat-ayat kisah para nabi serta umat terdahulu. *Kedua*, kontekstualisasi *al-maghzā al-tārīkhī*. *Ketiga*, mencari makna simbolik (*zāhir* dan *bāṭin*). *Keempat*, mengembangkan penafsiran dengan bantuan ilmu lainnya, seperti psikologi, sains, kesehatan, sosiologi, dan lain sebagainya.⁴⁷

Dari beberapa metodologi penafsiran kontemporer yang telah disebutkan dapat disimpulkan bahwa metodologi-metodologi tersebut sama-sama berupaya mendialogkan teks dengan konteks, dengan mengkaji linguistik (kebahasaan) teks serta historisitas teks (mencakup mikro dan makro) untuk menemukan makna atau pesan universal di balik teks. Dari pemahaman terkait pesan atau nilai tersebutlah yang kemudian dikontekstualisasikan pada ranah kekinian. Perbedaan dari metodologi-metodologi tersebut hanya terletak pada cara kerja atau tahapan-tahapannya, namun tetap memperhatikan aspek kebahasaan serta konteks historis.

⁴⁷*Ibid*, 13-17.

BAB IV

APLIKASI PENDEKATAN MA'NĀ-CUM-MAGHZĀ

TERHADAP SURAT AL-MĀIDAH AYAT 90-91

A. Analisis Makna Historis (*Al-Ma'nā Al-Tārīkhī*)

1. Analisis Linguistik

يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٠) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (٩١)

- a. *Yā ayyuhā al-ladzīna āmanū innamā al-khamru wa al-maysiru wa al-ansābu wa al-azlāmu rijsun min 'amali al-syaitān*

Kata *al-khamr* berasal dari kata *khamar* yang mempunyai arti *satara* yaitu menutup. *Khamr* adalah sari buah anggur yang difermentasikan. *Khamr* mencakup segala sesuatu yang memabukkan yang dapat menutup akal.¹ Dalam *Lisan al-Arab* kata *khamr* berarti mencampuri. Disebutkan bahwa *khamr* mencakup segala yang memabukkan yang berasal dari perasan anggur karena dapat mencampuri akal. Kata ini terambil dari kata *al-mukhāmarah* yang artinya *al-mukhālathah* yaitu campur.²

¹Louis Ma'luf, *Al-Munjid Fī Al-Lughah* (Beirut: Al-Matba'ah Al-Katulikiyah, 1956), 195.

²Ibnu Mandzur, *Lisān Al-'Arab* (Al-Qahirah: Dar Al-Ma'arif, t.t.), 1259.

Imam Abu Hanifah membatasi pengertian *khamr* ini hanya berasal dari perasan anggur, berbeda dengan mayoritas ahli hukum Islam yang menyebutkan bahwa *khamr* merupakan segala sesuatu yang memabukkan, baik itu selain daripada anggur. Hamka menyebutkan bahwa *khamr* adalah semua minuman yang menimbulkan dan menyebabkan mabuk, yang biasa disebut dengan arak atau tuak.³

Dari paparan di atas dapat dipahami bahwa *khamr* ialah segala sesuatu yang dapat merusak akal. Dalam perkembangannya, *khamr* pada masa kini bukan hanya yang berupa minuman, bahkan mencakup sesuatu selain dari minuman, seperti ganja, opium, heroin, dan sebagainya. Kesemuanya termasuk dalam jenis *khamr* karena sifatnya yang memabukkan.

Kata *maysir* memiliki arti yang sama dengan *qimār*, yaitu taruhan dengan syarat yang kalah harus memberikan sesuatu kepada yang menang.⁴ Dalam *Lisān al-‘Arab*, kata *maysir* mempunyai arti permainan menggunakan gelas (kotak).⁵ Kata *maysir* berasal dari kata *yusr* yang artinya mudah. Perjudian disebut sebagai *maysir* sebab pelakunya mudah mendapatkan harta dan mudah pula kehilangan harta.⁶ Mujahid mengatakan bahwa setiap perjudian termasuk dalam kategori *maysir*, bahkan permainan anak kecil dengan manik-manik termasuk *maysir*.⁷

³Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), 31.

⁴Kadar M. Yusuf, *Tafsir Ayat Ahkam Tafsir Tematik Ayat-Ayat Hukum* (Jakarta: Amzah, 2011), 171.

⁵*Ibid*, 4959.

⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 3 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 192.

⁷Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Jilid 1, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk (Jakarta: Gema Insani, 2013), 494.

Menurut Al-Azhari, *maysir* adalah daging unta yang yang dijadikan sebagai taruhan (perjudian) oleh mereka. Dinamakan *maysir* karena dibagi-bagi dalam beberapa bagian, seakan-akan unta itu sebagai sesuatu untuk dibagi-bagi, dan segala sesuatu yang dibagi-bagi itu adalah taruhan. Makna asal kata *al-yāsir* artinya orang yang menyembelih unta, karena dialah yang membagi-bagi daging unta itu.⁸ Jadi makna asal *maysir* dalam bahasa Arab adalah unta yang dijadikan sebagai taruhan dan kemudian disembelih dan dibagi-bagi. Dari sinilah kemudian istilah *maysir* digunakan untuk menunjukkan permainan dadu dan semacamnya yang mengandung unsur taruhan.⁹

Dari paparan tersebut dapat dipahami bahwa *maysir* merupakan segala bentuk taruhan yang dapat merugikan salah satu pihak. Seiring perkembangan peradaban, bentuk-bentuk perjudian semakin bervariasi. Dengan kecanggihan teknologi, lahirlah beberapa bentuk judi online.

Lafal *al-anṣāb* artinya berhala. Orang-orang musyrik berkorban di sekitaran Ka'bah dengan berhala-berhala yang ada di sekitarnya. Kata *al-azlām* menunjukkan arti kayu undian dengan berbentuk anak panah. Kayu undian ini digunakan orang-orang musyrik untuk mengundi nasib mereka.¹⁰

Kata *rijs* mempunyai beberapa arti, di antaranya kotor, azab, dan dosa.¹¹

Kata *rijs* di sini berarti kotor dan jijik, baik secara indrawi maupun

⁸Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr Al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*, Jilid 3 (Beirut, Lebanon: Al-Resalah Publishers, 2006), 436.

⁹Luki Nugroho, *Judi Terselubung* (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018), .

¹⁰Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Jilid 4, 56.

¹¹Mandzur, *Lisān Al-'Arab*, 1590.

maknawi.¹² *Rijs* terdiri dari empat macam, yaitu dilihat dari segi sifat dan tabiatnya, dilihat dari segi akal pikiran, dilihat dari segi syariat serta dilihat dari ketiga-tiganya. Dalam ayat ini penggunaan kata *rijs* atas *khamr* dan judi dilihat dari segi akal dan syariat yang diterangkan bahwa dosanya lebih besar daripada manfaatnya. *Rijs* dalam ayat ini menunjukkan *rijs* secara makna terkait keempat perbuatan yang disebutkan.¹³

Zaid mengatakan *rijs* sebagai perbuatan kotor. Raghib al-Asfahani menyebutkan bahwa *rijs* artinya kotor, keji, seperti perkataan *rajulun rijis* yang berarti laki-laki kotor dan keji.¹⁴ Istilah *rijs* mempunyai arti sesuatu yang kotor, baik secara konkret maupun abstrak.

Dari beberapa arti kata *rijs* di atas, penyebutan *khamr* sebagai *rijs* dalam hal ini menunjukkan pada perbuatan meminumnya bukan pada wujud atau zatnya, begitupun dengan judi, yang dimaknai sebagai *rijs* adalah unsur taruhannya bukan alat dan barang yang ditaruhkan, karena pada dasarnya kesemuanya berasal dari sesuatu yang suci.

Dari keempat perilaku *rijs* tersebut masih banyak dijumpai dalam kehidupan masyarakat masa kini. Mereka yang mengonsumsi sesuatu yang memabukkan, melakukan perjudian (taruhan), menyekutukan Allah, dan berbuat sesuatu yang tidak masuk akal untuk menentukan nasib mereka. Padahal secara gamblang telah dilarang di dalam al-Qur'an sebab merupakan

¹²Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, 56.

¹³Abdul Halim Hasan, *Tafsir Al-Ahkam* (Jakarta: Kencana, 2006), 392-393.

¹⁴*Ibid.*

perbuatan keji. Selain disebut sebagai sesuatu yang *rijs*, *khamr* dan judi dikategorikan sebagai perbuatan setan.

b. *Fajtanibūhu la'allakum tuflihūn*

Frasa *fajtanibūhu* mengisyaratkan untuk menghindari agar dapat memperoleh keberuntungan. Keberuntungan di sini mencakup kebahagiaan di dunia dan akhirat. Frasa ini menghendaki meninggalkan secara mutlak dengan tidak memanfaatkannya dalam berbagai motif apapun.¹⁵

c. *Innamā yurīdu al-shayṭanu an yūqi'a bainakumu al-adāwata wa al-baghḍa'a fi al-khamri wa al-maysir wa yaṣuddakum 'an dhikrillahi wa 'an al-ṣalāti*

Ayat ini menyebutkan dampak *khamr* dan judi menyangkut hubungannya dengan sesama manusia (*ḥablun min al-nās*) dan hubungannya dengan Allah (*ḥablun min Allah*).

Penyebutan kata *khamr* dan *maysir* secara beriringan menunjukkan bahwa keduanya berpotensi menimbulkan pertikaian serta kebencian di antara pengikut Nabi Muhammad pada masa itu.¹⁶ Selain itu, seperti yang dilihat pada fenomena-fenomena masa kini bahwa *khamr* dan judi sangat berdampak pada kehidupan sosial seperti yang disebutkan dalam al-Qur'an. Perilaku meminum *khamr* dan berjudi dapat menimbulkan kejahatan-kejahatan di kalangan masyarakat disebabkan dapat menghilangkan kesadaran, begitu pun dengan judi yang dapat memunculkan rasa dendam bagi yang kalah dan pelakunya bisa saja berupaya untuk melakukan tindakan

¹⁵Al-Qurthubi, *Al-Jāmi' Li*, Jilid 8, 161.

¹⁶Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Isu-Isu Kontemporer II (Tafsir Al-Qur'an Tematik)* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2012), 309.

perampokan atau pencurian agar dapat berjudi lagi dengan harapan akan menang. Dari segi agama, *khamr* dan judi dapat melalaikan seseorang dari mengingat Allah dan melaksanakan salat.

d. *Fahal antum muntahūn*

Pengungkapan untuk berhenti melakukan perbuatan keji ini diungkapkan dengan menggunakan *uslūb istifhām*. Gaya bahasa tersebut menunjukkan pernyataan seakan-akan dengan ungkapan “Setelah dibacakan kepada kalian mengenai apa yang terkandung di dalamnya keduanya (*khamr* dan judi) berupa hal yang dapat memalingkan dan menghalang-halangi. Apakah dengan demikian kalian tidak akan menghentikan perbuatan kalian? Atau kalian tetap melakukannya, seolah kalian belum diperingatkan dan dilarang.”¹⁷ Ungkapan ini bermakna perintah, sebagai kecaman terhadap sebagian umat Islam yang ketika turunnya ayat ini masih meminum *khamr*. Pertanyaan ini memberikan isyarat sejauh mana keterangan-keterangan sebelumnya berbekas pada jiwa mereka.¹⁸ Frasa ini merupakan bentuk *istifhām* (pertanyaan), namun maknanya bersifat perintah.¹⁹

2. Analisis Intratekstualitas

Analisis intratekstualitas dengan membandingkan penggunaan kata *khamr* dan *maysir* serta penggunaan kata *rijs* dalam QS. al-Māidah [5]: 90-91 dengan ayat-ayat lain. Penggunaan kata *khamr* dalam al-Qur’an serta

¹⁷Ahmad Mustafa Al-Maragi, *Tafsir Al-Maragi* (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1992), 38.

¹⁸Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 3, 196.

¹⁹Jamaluddin Abi Al-Faraj Abdurrahman Ibn Ali Ibn Muhammad Ibn Al-Jauzi, *Tadhkirah Al-Arīb Fī Tafsīr Al-Garīb (Garīb Al-Qur’an Al-Karīm)* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2004), 87.

derivasinya disebutkan sebanyak 7 kali, *maysir* sebanyak 3 kali, dan *rijs* sebanyak 10 kali.

Kata *khamr* dalam al-Qur'an menunjukkan tiga arti, yaitu minuman yang memabukkan, minuman yang tidak memabukkan dan arti menutup. Penggunaan kata *khamr* dalam QS. al-Mā'idah [5]: 90-91 menunjukkan arti minuman yang memabukkan. Kata *khamr* mengacu pada minuman yang berefek memabukkan atau menghilangkan kesadaran. Pada masa klasik, sesuatu yang memabukkan diolah menjadi minuman sehingga pelakunya dijuluki sebagai peminum. Sementara di era kontemporer saat ini, sesuatu yang memabukkan diolah dengan beragam bentuknya, baik cair, padat atau gas yang dapat berupa olahan minuman, makanan, obat-obatan dan lain sebagainya.²⁰

Seiring perkembangan peradaban, macam-macam *khamr* (sesuatu yang memabukkan) sangat bervariasi. Dalam konteks masa kini, yang termasuk jenis *khamr* adalah minuman keras (alkohol) dan narkoba, sebab mengandung unsur yang memabukkan. Di antara jenis-jenis narkoba, di antaranya ganja, opium, kokain, morfin dan sebagainya.²¹

Adapun kata *maysir* disebutkan dalam QS. al-Baqarah [2]: 219 yang mempunyai makna yang sama dengan kata *maysir* yang terdapat pada QS. al-Mā'idah [5]: 90 dan 91. Pemaknaan kata *maysir* merujuk pada segala perbuatan yang mengandung unsur taruhan. Imam Malik dan Ibnu Taimiyah membagi jenis *maysir* ke dalam dua kategori, yaitu *maysir al-lahwi* dan *maysir al-qimār*.

²⁰Ashar, "Konsep Khamar dan Narkotika dalam Al-Qur'an dan UU," *Jurnal Fenomena*, Vol. 7, No. 2 (2015), 282.

²¹M. Nurul Irfan dan Masyrofah, *Fiqh Jinayah* (Jakarta: Amzah, 2022), 172.

Maysir al-lahwi (hiburan) adalah permainan yang dapat dijadikan alat untuk berjudi, akan tetapi tidak ada unsur taruhan di dalamnya, seperti monopoli, domino, dan sebagainya. Kebolehan *maysir al-lahwi* ini para ulama masih berbeda pendapat. Sementara *maysir al-qimār* adalah judi yang mengandung unsur taruhan. Jenis kedua ini, menurut kesepakatan ulama hukumnya adalah haram.²²

Pensifatan *khamr* dan judi dalam al-Qur'an dinamai sebagai *rijs*. Kata *rijs* dalam al-Qur'an mempunyai beberapa arti. Terkait sifat *khamr* dan judi, kata *rijs* menunjukkan arti keji. Pada beberapa ayat yang terdapat kata *rijs* menunjukkan arti sesuatu dan perbuatan *rijs* itu sendiri. Pensifatannya pada *khamr* dan judi merujuk dalam arti meminum *khamr* dan berbuat judi. Keduanya merupakan perbuatan keji yang dapat menimbulkan dosa dan bernilai kotor apabila dikonsumsi, yakni meminum *khamr* dan memakan hasil perjudian.

3. Analisis Intertekstualitas

Hadis terkait *khamr* pada bab sebelumnya, ketiganya merujuk pada makna sesuatu atau minuman yang mengandung unsur memabukkan. Hadis yang diriwayatkan oleh banyak perawi kecuali Bukhari menunjukkan bahwa *khamr* dapat diolah dari sari buah kurma dan anggur. Begitu pun hadis dari Nu'man bin Bisyr menyebutkan beberapa sesuatu yang dapat diolah menjadi sesuatu yang memabukkan, di antaranya anggur, madu, kismis, gandum dan kurma. Adapun hadis dari Ibnu Umar menunjukkan keharaman *khamr* sebab sifatnya yang memabukkan. Dalam artian bahwa *khamr* tidak hanya terbatas

²²Nugroho, *Judi Terselubung*, 15-16.

pada perasaan buah anggur saja, melainkan setiap sesuatu yang mengandung unsur memabukkan.

Adapun hadis tentang judi yang diriwayatkan oleh Sa'id bin Musayyab, term *maysir* menunjukkan salah satu bentuk perilaku orang-orang Jahiliyah. Bentuk *maysir* mereka di antaranya menjual hewan dengan daging atau menjual seekor kambing dengan dua ekor kambing. Sementara hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar, kata *maysir* menunjukkan setiap perilaku yang dapat menghalangi dari salat. Hadis yang kedua mempunyai kesamaan dengan penafsiran al-Qurthubi yang menyatakan larangan berjudi karena dapat melalaikan dari salat. Pada penafsiran lain, kata *maysir* berorientasi pada segala jenis taruhan.

Adapun hadis yang memuat term *rijs* mempunyai beberapa arti, yaitu najis, siksaan, kotor. Pemaknaannya sebagai najis pada hadis riwayat Anas bin Malik berkenaan atas keledai jinak yang haram dimakan. Dalam suatu riwayat disebutkan sebagai siksaan yang tertuju pada salah satu golongan dari Bani Israil atau umat terdahulu. Adapun maknanya sebagai sesuatu yang kotor berkenaan dengan kotoran kering (*rawthah*). Pemaknaan kata *rijs* dalam beberapa hadis yang disebutkan tidak ditemukan kata *rijs* yang berorientasi pada makna perbuatan keji.

Dari hasil pemaparan di atas dapat diambil makna historis yaitu *khamr* mencakup segala sesuatu yang di dalamnya mengandung unsur memabukkan, yang tidak hanya terbatas pada minuman atau perasan sari buah dan judi melingkupi segala perbuatan yang di dalamnya mengandung unsur taruhan yang dapat

merugikan salah satu pihak. Adapun kata *rijs* terkait *khamr* dan judi menunjukkan kekejian perbuatannya.

B. Signifikansi Fenomenal Historis (*Al-Maghzā Al-Tārikhī*)

Jika ditinjau dari segi historitas bangsa Arab pada waktu itu, mereka sangat gemar mabuk-mabukan dan berjudi sebagai mata pencaharian mereka. Perbuatan ini merupakan tradisi masyarakat Arab pra-Islam yang sudah berakar. Perilaku mabuk-mabukan di kalangan mereka sebagai ajang pamer kekayaan, sehingga mereka mempunyai sifat yang takabur.

Bangsa Arab pada saat itu menjadikan mabuk-mabukan sebagai upaya mereka untuk menghindar dari permasalahan hidup mereka, akibatnya tidak ditemukan solusi atas problematika yang dihadapi. Selain itu, di lain waktu, *khamr* pada saat itu juga dijadikan sebagai penghangat tubuh ketika cuaca dingin dan sebagai pemberi tenaga kepada para pekerja dalam melakukan pekerjaan yang berat. Sementara perjudian yang mereka lakukan pada masa itu dengan saling bertaruh dengan membelih unta atau kambing untuk disembelih dan dijadikan sebagai taruhan. Bagi mereka yang menang, maka ia akan mendapatkan bagian, sedangkan yang kalah akan menebus harga keseluruhan unta yang dijadikan taruhan. Dari sini dapat terlihat adanya unsur merugikan salah satu pihak. Selain itu, berjudi sebagai suatu kebanggaan dan mereka akan mencela orang-orang yang tidak bergabung dengan mereka. Di lain hal, sisi positif mereka dalam perjudian adalah dengan membagi-bagikan hasil taruhannya kepada fakir miskin.

Ketika Nabi Muhammad telah menduduki tanah Arab, beberapa perbuatan jahiliyah secara perlahan mulai dihapuskan, begitupun dengan kebiasaan meminum

khamr dan berjudi. Secara bertahap kemudian turunlah wahyu terkait *khamr* dan judi sebagai langkah untuk mengikis sedikit demi sedikit kebiasaan tersebut.

Dilihat dari aspek *asbāb al-nuzūl*, perbuatan meminum *khamr* dan berjudi merupakan kegemaran masyarakat Arab Jahiliyah. Kedua perbuatan ini kerap kali mereka lakukan dalam satu waktu. Turunnya larangan meminum *khamr* ini berkaitan dengan aspek sosial, yang pada waktu itu jika mereka dalam keadaan mabuk dengan tanpa sadar mereka saling memukul sehingga menimbulkan kebencian. Diceritakan bahwa ketika itu beberapa sahabat dari kaum Muhajirin dan Anshar sedang berpesta dengan meminum *khamr* yang mengakibatkan mereka mabuk. Dalam keadaan mabuk tersebut mereka saling membanggakan diri dan saling memukul satu sama lain.

Selain itu, sebelum turunnya larangan secara tegas, ayat tentang *khamr* berkaitan dengan ibadah salat yang mereka lakukan. Suatu ketika, salah seorang sahabat menjadi imam dalam salat dan keliru saat membacakan suatu surat disebabkan kondisinya yang sedang mabuk, sehingga ada pembatasan waktu mengonsumsinya sebelum adanya larangan secara tegas.

Dengan demikian turunnya beberapa ayat terkait *khamr* dan judi sebagai tahapan pelarangannya. Proses pengharaman secara bertahap ini mempunyai hikmah yang sangat besar. Keberadaan *khamr* sebagai sesuatu yang disenangi oleh orang-orang Arab dan merupakan bagian dari hidup mereka apabila dilarang sekaligus, maka akan terasa sulit bagi mereka untuk meninggalkannya.²³ Maka dari

²³Ash-Shabuni, *Tafsir Ayat Ahkam Ash-Shabuni I*, Terj. Mu'ammal Hamidy dan Imron A. Manan (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1985), 218.

itu, Allah tidak serta merta melarang konsumsi *khamr*, melainkan dilakukan secara tahap demi tahap menyesuaikan dengan keadaan dan kesiapan umat pada masa Nabi Muhammad untuk dapat menerimanya.²⁴

Dari sini dapat dilihat bahwa pensyariaan Islam diturunkan secara *tadarruj* (tahap demi tahap) sebagai proses mencocokkan dengan situasi dan kondisi masyarakat.²⁵ Dengan proses yang secara bertahap inilah sebagai langkah solutif yang dicontohkan oleh al-Qur'an dalam menangani problematika yang sudah berakar dalam kehidupan masyarakat.

Dari pemahaman di atas dapat ditarik beberapa *maghzā* (pesan utama) ayat yaitu, *pertama*, larangan mengonsumsi *khamr* dan berjudi. *Kedua*, menghindari pertikaian dan sifat saling membanggakan golongan. *Ketiga*, Menghindari sifat takabur dan saling mencela satu sama lain.

C. Signifikansi Fenomenal Dinamis (*Al-Maghzā Al-Mutaharrik*)

1. Kategorisasi ayat

Ayat ini termasuk kategori ayat hukum yang dalam istilah Abdullah Saeed mengandung hirarki nilai *fundamental values* (nilai-nilai kemanusiaan), *protectional values* (nilai-nilai proteksi) dan *instructional values* (nilai-nilai instruksi).²⁶ Nilai kemanusiaan dalam ayat tersebut adalah perintah menjaga jiwa dan harta. Adapun nilai proteksinya adalah larangan untuk mengonsumsi sesuatu

²⁴Khotimah Suryani, "Memahami Bahasa Al-Qur'an dalam Perspektif Al-Nasikh Wa Al-Mansukh," *Dar eL-Ilmi*, Vol. 7, No. 2 (Oktober 2020), 173.

²⁵Irfan, *Fiqh Jinayah*, 50.

²⁶Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran dengan Pendekatan *Ma'nā-Cum-Maghzā*", dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer* (Bantul: Lembaga Ladang Kata, 2020), 13-14.

yang berpotensi dapat merusak akal. Nilai instruksi pada ayat di atas adalah bahwa Nabi Muhammad diperintahkan untuk menghapus perbuatan-perbuatan keji secara tahap demi tahap yang sudah berakar di kalangan masyarakat Arab Jahiliyah agar tidak menimbulkan pengaruh buruk dan tindakan-tindakan yang berbahaya.

2. *Konstruksi signifikansi ayat*

Dari analisis yang telah dilakukan, dapat ditarik pesan moral terkait *khamr* dan judi. Secara jelas, dalam teks ditemukan redaksi yang menunjukkan larangan meminum *khamr* dan berjudi. Adapun *maghzā* dari ayat terkait akan dikontekstualisasikan untuk melihat relevansinya dengan konteks kekinian.

a. Menghindari hal-hal yang dapat merusak akal

Mengonsumsi sesuatu yang memabukkan tidak jarang ditemukan di kalangan masyarakat, bahkan seolah-olah perbuatan tersebut adalah sesuatu yang lumrah. Aktivitas mabuk-mabukan ini semakin merajalela dan sudah menyentuh berbagai lapisan masyarakat. Ironisnya lagi, generasi muda yang merupakan penerus bangsa sudah hanyut dalam aksi mabuk-mabukan.

Didapati pada zaman sekarang ini, maraknya minuman keras menjadi pemicu banyaknya kasus kejahatan di masyarakat, seperti pelecehan seksual, tindakan kriminal, pembunuhan, perampokan, dan lain sebagainya. Bahkan, di beberapa media seringkali dijumpai berita terkait tindakan-tindakan kejahatan akibat mabuk-mabukan. Mirisnya lagi, tindakan-tindakan tersebut tidak sedikit dari kalangan generasi muda yang melakukannya.

Jika dikontekstualisasikan pada masa kini, berbagai upaya telah dilakukan untuk memberantas aktivitas mabuk-mabukan. Akan tetapi, pada kenyataannya tetap saja tidak berhasil. Bagaimana tidak, adanya legalitas pengindustrian miras semakin membuka peluang bagi masyarakat untuk dapat mengonsumsinya, khususnya di beberapa wilayah di Indonesia. Pelegalan tersebut dengan alasan bahwa hal itu sebagai bagian dari kearifan lokal dan sekaligus sebagai sumber penghasilan warga lokal yang memproduksinya. Upaya legalitas pengindustrian miras sebenarnya merupakan upaya yang menyimpang, dan bukanlah sesuatu yang wajar. Perlu diketahui bahwa dampak negatif dari sesuatu yang memabukkan lebih besar daripada dampak positifnya. Secara logis, bagaimana bisa sesuatu dilegalkan padahal menyalahi tatanan kehidupan bermasyarakat.

Di sisi lain, suatu kaidah menyebutkan bahwa *kāda al-faqrū an yakūna al-kufra* artinya kemiskinan itu dekat kepada kekufuran. Dalam artian jika pengindustrian miras dihentikan maka akan berdampak pada perekonomian daerah penghasilnya. Namun, dampak negatifnya lebih besar daripada manfaatnya. Sisi negatif dari *khamr* mempunyai pengaruh di berbagai aspek kehidupan, di antaranya dari segi fisik, mental, agama, sosial dan ekonomi. Sedangkan sisi positifnya sebatas pada sumber penghasilan masyarakat yang memproduksinya. Profit pengindustrian miras hanya berdampak pada penghasilan daerah yang memproduksinya saja, akan tetapi dampak negatifnya dapat berimbas di berbagai lapisan masyarakat. Dengan kata lain,

manfaatnya hanya mencakup lingkup yang sempit, sedangkan mudharatnya dapat mencakup lingkup yang luas.

b. Menjauhi segala bentuk taruhan

Perbuatan judi pada dasarnya hanya menghabiskan waktu. Pelaku judi akan menjadi candu karena diiming-iming harta yang banyak tanpa bekerja keras, sehingga muncul sifat bermalasan-malasan dan suka menunda-nunda. Judi dianggap sebagai salah satu problem masyarakat karena akan memberikan *impact* negatif baik terhadap diri sendiri maupun orang sekitarnya. Selain dapat menimbulkan permusuhan dan kebencian, judi juga dapat memunculkan watak buruk pada diri individu, seperti tidak mau bekerja keras, merampok, mencuri dan masih banyak lagi. Bahkan kerap kali pelakunya tidak segan untuk melakukan perbuatan yang berbahaya bagi dirinya, seperti bunuh diri.

Seiring perkembangan teknologi, bentuk-bentuk perjudian semakin beragam. Dampak negatif dari perkembangan teknologi ini dimanfaatkan untuk menyesatkan manusia dari tuntunan Ilahi dan menjerumuskannya ke dalam bahaya.²⁷ Dengan kemajuan teknologi membuka jalan untuk berjudi kapan pun dan di mana pun sehingga penanggulangannya sangat sempit. Munculnya platform-platform online yang menjanjikan peluang mendapatkan uang dengan cepat tentunya sangat menggairkan. Namun, perlu ditekankan bahwa selain memberikan peluang mendapatkan uang dengan cepat, risikonya dapat kehilangan uang dengan cepat juga.

²⁷Muhammad Quthb, *Jahiliyah Abad 20 Mengapa Islam Dibenci?* (Bandung: Mizan, 1993), 71.

Dilarangnya perjudian ini sebab mengandung unsur taruhan di dalamnya. Bentuk-bentuk taruhan semakin bervariasi dan secara sadar atau tidak, bahkan dari hal-hal yang dianggap sepele dapat dikategorikan sebagai perjudian jika di dalamnya mengandung unsur taruhan. Pada ajang Piala Dunia 2022 kemarin, banyak dijumpai fenomena taruhan yang rela mengeluarkan hartanya hanya untuk sebuah permainan bola. Dilansir dalam sebuah situs web diperkirakan jumlah taruhan Piala Dunia 2022 tembus 547 Triliun.

Dengan adanya larangan berjudi ini sebagai himbauan kepada umat manusia untuk senantiasa menggunakan pikiran dan tenaganya untuk mencari rezeki yang baik tanpa harus membuang-buang waktu menunggu kemenangan yang belum pasti.

- c. Menghargai waktu dan membatasi diri dari sesuatu yang dapat menjadikan candu

Mabuk-mabukan dan berjudi dapat melalaikan manusia dari tanggung jawabnya sebagai hamba Allah dan sebagai makhluk sosial. Waktu akan terbuang sia-sia dengan perbuatan mabuk-mabukan dan berjudi yang tidak memberikan manfaat. Mabuk-mabukan dan berjudi menjadikan pelakunya kecanduan dan tidak merasa puas, sehingga mereka terus melakukannya tanpa menyadari waktu yang terus berjalan.

Pada zaman sekarang ini, sadar atau tidak sudah banyak hal yang dapat menjadikan manusia candu sehingga dapat menyibukkan mereka dan melalaikannya dari tanggung jawabnya, baik sebagai hamba Allah dan juga

sebagai makhluk sosial, salah satunya seperti kecanduan *gadget*. Dewasa ini banyak ditemukan di berbagai kalangan, baik itu anak-anak, remaja bahkan orang tua yang sudah kecanduan *gadget*. Akibat kecanduan ini tidak jarang didapati mereka sering melupakan waktu dan lalai dalam beribadah. Tentunya pengaruh *gadget* atau apapun yang dapat menjadikan candu akan memiliki dampak buruk, seperti berdampak pada kesehatan fisik, mental bahkan hubungan sosial. Oleh karena itu, perlunya membatasi diri dari hal-hal yang dapat membuat kecanduan, menyibukkan serta yang dapat melalaikan dari tanggung jawab.

d. Dampak *khamr* dan berjudi

Khamr dan judi memiliki efek buruk, baik terhadap diri sendiri, orang lain dan agama. Dampak *khamr* dan judi dapat meliputi beberapa aspek, di antaranya berdampak pada fisik, psikis, ekonomi, sosial dan agama. Dalam al-Qur'an, secara gamblang disebutkan efek buruk yang dapat diakibatkan dari *khamr* dan judi adalah permusuhan dan kebencian serta lalai dalam mengingat Allah dan salat. Setelah ditelusuri lebih jauh, efek buruk yang ditimbulkan dengan mengonsumsi *khamr* dan berjudi sangatlah banyak. Seiring berjalannya waktu dan perkembangan ilmu pengetahuan terdapat beberapa penelitian yang menguraikan dampak buruk dari *khamr* dan judi.

Khamr mempunyai pengaruh buruk terhadap diri individu, baik fisik maupun psikis. Dalam perspektif medis, *khamr* mempengaruhi beberapa organ tubuh manusia dan dapat menimbulkan berbagai penyakit. Menurut Muhammad Kamal Abdul Aziz, seorang ahli medis menyatakan bahwa

pecandu *khamr* dapat mengalami tekanan darah tinggi karena longgarnya pembuluh darah, mempengaruhi sistem kerja otot-otot jantung, berdampak pada hati (*liver*), lambung dan usus dua belas, serta berpengaruh pada kegiatan seks yang berakibat pada keturunan.²⁸ Pecandu *khamr* (alkohol dan sejenisnya) tubuhnya mempunyai tingkat kekebalan dan ketahanan tubuh yang rendah terhadap penyakit sehingga rentan terserang oleh virus yang dapat menyebar ke organ-organ tubuh.²⁹

Selain itu, disebutkan bahwa pengaruh alkohol hampir mempengaruhi semua sistem tubuh peminumnya, 35% mempengaruhi sistem saraf pusat, 10% mempengaruhi sistem pencernaan dan sisanya berpengaruh pada gangguan terjadinya kanker, sistem hermatologi, jantung, fungsi seksual dan pengaruh etanol lainnya.³⁰

Selain berpengaruh terhadap kesehatan fisik, *khamr* juga dapat mempengaruhi kondisi psikologis (psikis) pelaku. Dampak *khamr* terhadap kondisi psikologis pelakunya, seperti mudah marah dan tersinggung, suasana hati yang berubah-ubah, gangguan konsentrasi, dan banyak bicara (melantur).³¹ Begitu pun dalam aspek perekonomian, *khamr* hanya akan menghabiskan harta akibat kecanduan, maka seseorang akan menjadi konsumtif dan terus menerus membeli.

²⁸Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Kesehatan dalam Perspektif Al-Qur'an (Tafsir Al-Qur'an Tematik)* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009), 285-287.

²⁹Abdel Daem al-Kaheel, *Rahasia Sunnah Nabi*, Terj. Muhammad Misbah (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014), 81.

³⁰Rosmi Eni, dkk, *Psikologi Kesehatan (Teori dan Penerapan)* (Bandung: Media Sains Indonesia, 2022), 344.

³¹Sudarto, *Masailul Fiqhiyah Al-Haditsah* (Yogyakarta: Deepublish, 2018), 260.

Dari aspek sosial, *khamr* sangat berpotensi memunculkan tindakan yang berbahaya. Di negara-negara maju, seperti Amerika dan Australia, lebih dari 55% penyebab kecelakaan lalu lintas adalah alkohol. Meskipun alkohol termasuk salah satu bisnis besar, namun telah diteliti bahwa setiap penghasilan dari alkohol membutuhkan biaya yang lebih besar untuk menangani kerusakan sosial yang diakibatkan.³² Dapat dilihat juga dari beberapa kasus tindakan kejahatan, seperti kriminal, tawuran, pelecehan, penganiayaan, perampokan dan tindakan-tindakan berbahaya lainnya itu tidak sedikit karena disebabkan minum alkohol. Itulah sebabnya dikatakan bahwa *khamr* adalah induk dari kejahatan.

Perjudian juga memberikan efek buruk dalam aspek psikis (mental), sosial dan ekonomi pelakunya. Perjudian bisa mengakibatkan seseorang mengalami gangguan mental, seperti depresi, banyak pikiran, stres, malas-malasan dan sebagainya. Dari gangguan-gangguan mental tersebut dapat melahirkan atau memunculkan tindakan-tindakan berbahaya di masyarakat, seperti perampokan, pencurian dan segala cara untuk memperoleh harta guna menggunakannya untuk berjudi, bahkan pelakunya dapat melakukan tindakan yang berbahaya bagi dirinya sendiri, seperti bunuh diri terlebih jika sudah terlilit utang.

Dalam aspek ekonomi, perjudian dilarang karena hanya akan menghabiskan harta. Bagi mereka yang kalah tentu saja harta yang

³²Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi Yang Disempurnakan)*, Vol. 3 (Jakarta: Departemen Agama RI, 2011), 15.

dimilikinya akan merosot sehingga perekonomiannya akan menurun. Dari turunnya perekonomian ini tentunya akan memberikan dampak pada kehidupannya, khususnya dalam kehidupan keluarga.³³ Selain itu, dampaknya tidak meningkatnya perekonomian karena yang terjadi hanyalah perpindahan barang atau uang antar individu sehingga tidak menghasilkan *output*.³⁴

Dari beberapa dampak yang disebutkan, dapat disimpulkan bahwa meminum *khamr* dan berjudi akan memberikan dampak buruk terhadap diri sendiri, kehidupan sosial masyarakat serta dalam kaitannya dengan urusan agama. Dampak terhadap diri seseorang ini mempunyai pengaruh baik dari segi fisik maupun mental dan bahkan perekonomian. Dalam kehidupan sosial masyarakat, perbuatan meminum *khamr* dan berjudi dapat menyebabkan permusuhan dan tindakan yang membahayakan. Dari sisi agama, kedua perbuatan tersebut dapat membuat manusia lengah dalam beribadah kepada Allah dan mengingat-Nya.

Adapun terkait pemanfaatan *khamr* sebagai pengobatan, dalam hal ini sebagian ulama membolehkannya dengan syarat selama tidak didapati sesuatu selainnya yang dapat menyembuhkan. Pemanfaatannya tersebut benar-benar dalam kondisi *emergency*.³⁵ Sementara itu, dalam sebuah hadis

³³Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan*, 310.

³⁴Dewi Laela Hilyatin, "Larangan Maisir dalam Al-Qur'an dan Relevansinya dengan Perekonomian," *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 6, No. 1 (Januari-Juni 2021), 26-27.

³⁵Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah 5*, Terj. Abu Aulia dan Abu Syauqina (Jakarta: Republika Penerbit, 2018), 212.

diterangkan bahwa *khamr* bukanlah obat, melainkan penyakit, sehingga pengobatan dengannya tidak dibolehkan.³⁶

Jika dilihat dari dampak buruk yang ditimbulkan akibat mengonsumsi *khamr* dan berjudi, kesemuanya bertentangan dengan tujuan syariat, yaitu *maqāsid al-khamsah*. Bagi mengonsumsi *khamr* tentunya menyalahi *ḥifẓ al-‘aql* (memelihara akal), *ḥifẓ al-nafs* (memelihara jiwa), *ḥifẓ al-dīn* (memelihara agama), *ḥifẓ al-nasl* (memelihara keturunan) dan *ḥifẓ al-māl* (memelihara harta). Adapun dalam perjudian bertentangan dengan pemeliharaan terhadap agama dan harta.

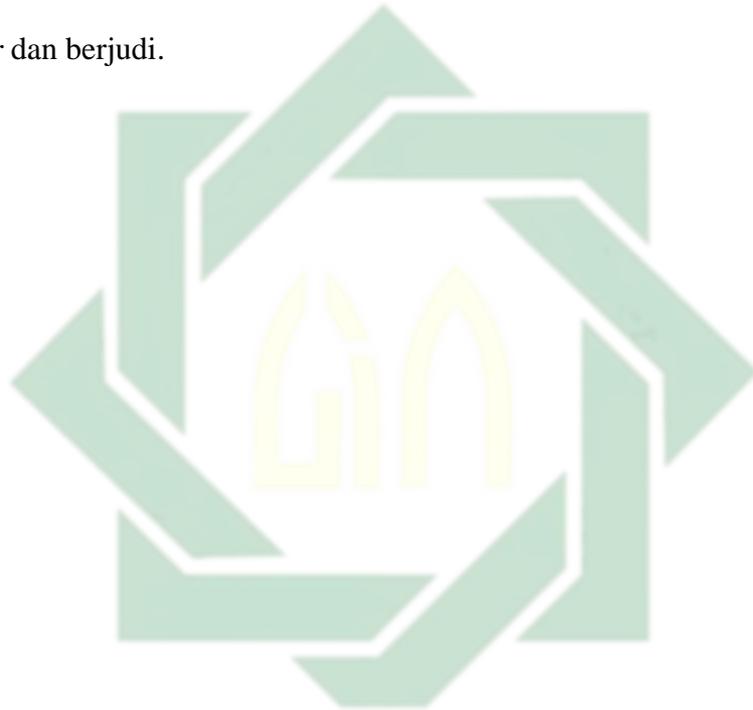
e. Menghindari sifat angkuh dan saling mencela

Sifat angkuh dan saling mencela merupakan sifat yang tidak terpuji. Tidak jarang ditemukan, mereka yang mabuk-mabukan dan melakukan perjudian saling menyombongkan diri dan saling mencela satu sama lain. Fenomena ini dapat dijumpai di suatu tempat, seperti klub malam, yang berisikan orang-orang yang glamour. Mereka saling memamerkan harta kekayaannya dan saling melempar celaan satu sama lain. Sifat saling mencela ini tidak terlepas dari kondisi mereka yang tidak sadarkan diri karena mabuk dan juga sebab kekalahan dari perjudian atau taruhan yang mereka lakukan.

Melihat kondisi saat ini, dengan munculnya perbuatan-perbuatan tersebut menandakan kembalinya umat pada kejahiliah. Oleh karena itu, perlunya upaya yang serius untuk menindaklanjuti serta mengantisipasi akan hal

³⁶Muhammad Abduh, "Larangan Menggunakan Barang Haram Sebagai Obat," *Jurnal Tahdis* Vol. 8, No. 1 (2017), 29.

tersebut. Dalam hal ini, orang tua memiliki peran penting sebagai pendidikan pertama dan utama untuk mengajarkan hal-hal apa saja yang merupakan perintah dan larangan dalam Islam. Untuk memperkuat upaya tersebut, upaya yang dapat dilakukan adalah dengan mengedukasi masyarakat melalui spirit nilai-nilai dalam al-Qur'an terkait bahaya yang dapat ditimbulkan akibat mengonsumsi *khamr* dan berjudi.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan analisis yang telah diuraikan di atas, maka dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut.

1. Makna historis (*al-ma'nā al-tārīkhī*) dari QS. al-Māidah [5]: 90-91 adalah bahwa *khamr* mencakup segala sesuatu yang dapat merusak akal dan judi melingkupi segala perbuatan yang mengandung unsur taruhan apapun bentuknya. Adapun kata *rijs* yang merujuk pada *khamr* dan judi menunjukkan kekejian perbuatannya.
2. Signifikansi fenomenal historis (*al-maghzā al-tārīkhī*) QS. al-Māidah [5]: 90-91 terdiri dari, larangan mengonsumsi *khamr* dan berjudi, menghindari pertikaian dan sifat saling membanggakan golongan serta menghindari sifat takabur dan saling mencela satu sama lain.
3. Signifikansi fenomenal dinamis (*al-maghzā al-mutaharrik*) QS. al-Māidah [5]: 90-91 yaitu, *pertama*, menghindari hal-hal yang dapat merusak akal. *Kedua*, menjauhi segala bentuk taruhan. *Ketiga*, menghargai waktu dan membatasi diri dari sesuatu yang dapat menjadikan candu. *Keempat*, menghindari dampak buruk dari *khamr* dan judi. *Kelima*, menghindari sifat angkuh dan saling mencela.

B. Saran

Penelitian ini merupakan salah satu dari berbagai topik yang dapat dijadikan objek dengan pendekatan *ma'na-cum-maghza*. Tentu saja, penelitian ini hanya terbatas pada topik yang diangkat oleh penulis. Selain daripada itu, masih banyak ayat al-Qur'an yang dapat dijadikan sebagai objek dalam pengaplikasian pendekatan *ma'na-cum-maghza* yang berkesesuaian dengan persoalan atau isu-isu masa kini. Oleh karenanya, peneliti berharap penelitian ini tidak hanya sampai di sini, melainkan pendekatan *ma'na-cum-maghza* ini dapat dijadikan sebagai pendekatan untuk menggali maksud ayat-ayat al-Qur'an untuk menemukan relevansinya dengan konteks kekinian. Semoga penelitian ini tidak hanya menjadi bahan bacaan, melainkan nilai-nilai yang termuat dalam penelitian ini dapat dimanifestasikan dalam kehidupan.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad. "Larangan Menggunakan Barang Haram Sebagai Obat." *Jurnal Tahdis*, Vol. 8, No. 1 (2017).
- Abdussamad, Zuchri. *Metode Penelitian Kualitatif*. t.k: Syakir Media Press, 2021.
- Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr Al-Qurthubi. *Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'an*. Beirut, Lebanon: Al-Resalah, 2006.
- Adinugraha, Hendri Hermawan, dan Ahmad Hasan Asy'ari Ulama'i. "Memahami Studi Islam dengan Pendekatan Tekstual dan Kontekstual." *Farabi: Jurnal Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah*, Vol. 17, No. 1 (Juni 2020).
- Affani, Syukron. *Tafsir Al-Qur'an dalam Sejarah Perkembangannya*. Jakarta: Kencana, 2019.
- Aisha, Ulyy Nimatul. "Islam Kafah dalam Tafsir Kontekstual: Interpretasi *Ma'na-Cum-Maghza* dalam QS. Al-Baqarah (2): 208." Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2021.
- Aizid, Rizem. *Sejarah Peradaban Islam Terlengkap Periode Klasik, Pertengahan, dan Modern*. Yogyakarta: DIVA Press, 2021.
- Ali, Jawwad. *Sejarah Arab Sebelum Islam*. Terj. Jamaluddin, M. Ali dan Jemmy Hendiko. Tangerang: PT Pustaka Alvabet, 2019.
- Amal, Taufik Adnan, dan Samsu Rizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*. Bandung: Mizan, 1994.
- Amaliya, Niila Khoiru. "Arah Metodologi Tafsir Kontemporer." *Qalamuna*, Vol. 10, No. 1 (Januari-Juni 2018).
- Arisiana, Thias, dan Eka Prasetiawati. "Wawasan Al-Qur'an Tentang *Khamr* Menurut Al-Qurthubi dalam Tafsir Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an." *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya*, Vol. 4, No. 2 (Desember 2019).
- Ashar. "Konsep *Khamar* dan Narkotika dalam Al-Qur'an dan UU." *Jurnal Fenomena*, Vol. 7, No. 2 (2015).
- Asyur, Muhammad Thahir Ibnu. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Jilid 7. Tunisia: Al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984.
- Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga

Serangkai, 2003.

Al-Baqi, Muhammad Fuad Abd. *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfāz Al-Qur'an Al-Karīm*. Mesir: Dar Al-Kutub Al-Misriyyah, 1364.

Baqi, Muhammad Fuad Abdul. *Al-Lu'lu' Wal Marjan 3*. Terj. Ganna Pryadharizal Anaedi dan Muhamad Yasir. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011.

Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi Yang Disempurnakan)*. Vol. 1. Jakarta: Widya Cahaya, 2011.

------. *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi Yang Disempurnakan)*. Vol. 3. Jakarta: Departemen Agama RI, 2011.

Dozan, Wely, dan Muhamad Turmuzi. *Sejarah Metodologi Ilmu Tafsir Al-Qur'an (Teori, Aplikasi, dan Model Penafsiran)*. Yogyakarta: Bintang Pustaka Madani, 2021.

Eni, Rosmi, dkk. *Psikologi Kesehatan (Teori dan Penerapan)*. Bandung: Media Sains Indonesia, 2022.

Fahimah, Siti. "Geliat Penafsiran Kontemporer: Kajian Multi Pendekatan." *Al Furqan*, Vol. 4, No. 2 (Desember 2021).

Fiantika, Feny Rita, dkk. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Padang: PT. Global Eksekutif Teknologi, 2022.

Al-Ghazali, Syaikh Muhammad. *Berdialog dengan Al-Qur'an*. Terj. Masykur Hakim dan Ubaidillah. Bandung: Mizan, 1996.

Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Jilid 3. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.

Harahap, Muhammad Ali Imran. "Judi Menurut Perspektif Al-Qur'an." Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2017.

Hasan, Abdul Halim. *Tafsir Al-Ahkam*. Jakarta: Kencana, 2006.

Hasan, Mufti. "Tafsir *Maqāṣid*: Penafsiran Al-Qur'an Berbasis *Maqāṣid Al-Syarīah*." *Maghza*, Vol. 2, No. 2 (Desember 2017).

Hasbiyallah, Muhammad. "Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-Nilai Al-Qur'an." *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan al-Hadits*, Vol. 12, No. 1 (Juni 2018).

Hidayat, Hamdan. "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an." *Al-Munir*, Vol. 2, No. 1 (Juni 2020).

Hilyatin, Dewi Laela. "Larangan Maisir dalam Al-Qur'an dan Relevansinya dengan

- Perekonomian.” *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 6, No. 1 (Januari-Juni 2021).
- Irawan, Rudy. “Metode Kontekstual Penafsiran Al-Qur’an Perspektif Fazlur Rahman.” *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur’an dan Al-Hadis*, Vol. 13, No. 2 (Desember 2019).
- Irfan, M. Nurul, dan Masyrofah. *Fiqh Jinayah*. Jakarta: Amzah, 2022.
- Al-Jauzi, Jamaluddin Abi Al-Faraj Abdurrahman Ibn Ali Ibn Muhammad Ibn. *Tadhkirah Al-Arīb Fī Tafsīr Al-Garīb (Garīb Al-Qur’an Al-Karīm)*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2004.
- Jayana, Thoriq Aziz. “Model Interpretasi Alquran dalam Pendekatan Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed.” *Al Quds*, Vol. 3, No. 1 (2019).
- Al-Kaheel, Abdel Daem. *Rahasia Sunnah Nabi*. Terj. Muhammad Misbah. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014.
- Kurdi. “Kontinuitas dan Diskontinuitas Al-Qur’an Terhadap Tradisi Arab Pra-Islam.” *Jurnal Penelitian*, Vol. 12, No. 1 (Mei 2015).
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an. *Al-Qur’an dan Isu-Isu Kontemporer II (Tafsir Al-Qur’an Tematik)*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2012.
- , *Kesehatan dalam Perspektif Al-Qur’an (Tafsir Al-Qur’an Tematik)*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2009.
- Ma’luf, Louis. *Al-Munjid Fī Al-Lughah*. Beirut: Al-Matba’ah Al-Katulikiyah, 1956.
- Mahali, A.Mudjab. *Asbabun Nuzul: Studi Pendalaman Al-Qur’an*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002.
- Mahmud, Hamidullah. “Hukum *Khamr* dalam Perspektif Islam.” *Jurnal Maddika*, Vol. 1, No. 1 (Juli 2020).
- Mahmudah, Mar’atul. “Konstruksi Makkiyah Madaniyah Pada Penafsiran Ayat-Ayat *Khamr*.” *Jusma: Jurnal Studi Islam dan Masyarakat* Vol. 1, no. 1 (Februari 2022).
- Mandzur, Ibnu. *Lisān Al-‘Arab*. Al-Qahirah: Dar Al-Ma’arif. T.t.
- Al-Maragi, Ahmad Mustafa. *Tafsir Al-Maragi*. Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1992.
- Mardawani. *Praktis Penelitian Kualitatif Teori Dasar dan Analisis Data dalam*

Perspektif Kualitatif. Yogyakarta: Deepublish, 2020.

- Mu'allim, H. Amir. "Khamar dalam Konteks Kekinian : Tinjauan dari Segi Sanksi Menurut Hukum Positif dan Hukum Islam." *Al-Mawarid*, (September-Desember 1993).
- Mulizar. "Hermeneutika Sebagai Metode Baru dalam Menafsirkan Al-Qur'an." *Jurnal At-Tibyan*, Vol. 2, No. 2 (Desember 2017).
- Noor, Ali Fikri, dan Rif'atul Muna. "Al-Rijs dan Hukumnya Perspektif Q.S. Al-Maidah: 90-93." *Jurnal Tafsir Hadis STIU Darul Hikmah*, Vol. 7, No. 2 (2021).
- Noor, Azka, dan Siti Mursida. "Budaya Prasangka dan Gosip Perspektif QS. Al-Hujurat: 12 (Analisis Ma'na cum Maghza)." *Al-Idza'ah: Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 3, No. 2 (Juli-Desember 2021).
- Nugroho, Luki. *Judi Terselubung*. Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018.
- Nurhasanah, Neneng, Amrullah Hayatuddin, dan Yayat Rahmat Hidayat. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Amzah, 2018.
- Purnasari, Nurwulan, dkk. *Serba-Serbi Mindset Halal (Kajian Mencapai Produk Halalan Thayyiban di Indonesia)*. T.k: Guepedia, 2020.
- Qadafy, Mu'ammarr Zayn. *Buku Pintar Sababun Nuzul Dari Makro Hingga Mikro*. Yogyakarta: IN AzNa Books, 2015.
- Al-Qurthubi, Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr. *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*. Jilid 3. Beirut, Lebanon: Al-Resalah Publishers, 2006.
- *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*. Jilid 8. Beirut, Lebanon: Al-Resalah Publishers, 2006.
- Quthb, Muhammad. *Jahiliyah Abad 20 Mengapa Islam Dibenci?* Bandung: Mizan, 1993.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqih Sunnah 5*. Terj. Abu Aulia dan Abu Syauqina. Jakarta: Republika Penerbit, 2018.
- Setiawan, Asep. "Studi Kritis atas Teori Ma'na-cum-Maghza dalam Penafsiran Al-Qur'an." *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 14, No. 2 (September 2016).
- Ash-Shabuni. *Tafsir Ayat Ahkam Ash-Shabuni I*. Terj. Mu'ammal Hamidy dan Imron A. Manan. Surabaya: PT Bina Ilmu, 1985.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2*. Tangerang: Lentera Hati,

2011.

------. *Tafsir Al-Misbah*. Vol. 1. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

------. *Tafsir Al-Misbah*. Vol. 3. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Shihab, Umar. *Kontekstualitas Al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Penamadani, 2005.

SJ, Fadil. *Pasang Surut Peradaban Islam dalam Lintasan Sejarah*. Malang: UIN-Malang Press, 2008.

Solahudin, M. "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Alquran." *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 2 (Desember 2016).

Sudarto. *Masailul Fiqhiyah Al-Haditsah*. Yogyakarta: Deepublish, 2018.

Supena, Ilyas. *Hermeneutika Alquran dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Ombak, 2014.

Suryani, Khotimah. "Memahami Bahasa Al-Qur'an dalam Perspektif Al-Nasikh Wa Al-Mansukh." *Dar eL-Ilmi*, Vol. 7, No. 2 (Oktober 2020).

As-Suyuthi, Imam. *Asbabun Nuzul*. Terj. Andi Muhamad Syahril dan Yasir Maqasid Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015.

Syaefudin, Machfud, dkk. *Dinamika Peradaban Islam Perspektif Historis*. Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2013.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.

------. "Metode Penafsiran dengan Pendekatan *Ma'nā-Cum-Maghzā*" dalam Sahiron Syamsuddin (ed.). *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*. Bantul: Lembaga Ladang Kata, 2020.

Thaib, Zamakhsyari bin Hasballah. *Adat Kebiasaan Bangsa Arab dalam Pembahasan Al-Qur'an*. Medan: Undhar Press, 2020.

Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.

Wijaya, Affandi. "Bahaya *Khamr* dalam Perspektif Al-Qur'an dan Kesehatan." Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2016.

Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.

- Yusuf, Kadar M. *Tafsir Ayat Ahkam Tafsir Tematik Ayat-Ayat Hukum*. Jakarta: Amzah, 2011.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Tafsir Al-Munir*. Jilid 1. Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk. Jakarta: Gema Insani, 2013.
- . *Tafsir Al-Munir*. Jilid 3. Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk. Jakarta: Gema Insani, 2013.
- . *Tafsir Al-Munir*. Jilid 4. Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk. Jakarta: Gema Insani, 2016.
- . *Tafsir Al-Munir*. Jilid 13. Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk. Jakarta: Gema Insani, 2016.
- Zulaiha, Eni. "Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya." *Wawasan*, Vol. 2, No. 1 (Juni 2017).
- Zulyadain. "Metodologi Tafsir Kontemporer (Studi Komparasi atas Pemikiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur)." *el-Umdah*, Vol. 1, No. 2 (Juli-Desember 2018).



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A