

**KONSEP *MILK AL-YAMĪN* MUḤAMMAD SYAḤRŪR
SEBAGAI KEABSAHAN HUBUNGAN
SEKSUAL NON MARITAL**



Oleh:
Abdul Aziz
NIM. 09.31.740/S3

DISERTASI

**PROGRAM DOKTOR (S3) STUDI ISLAM
PASCASARJANA UIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA**

TAHUN 2019

**KONSEP *MILK AL-YAMĪN* MUḤAMMAD SYAḤRŪR
SEBAGAI KEABSAHAN HUBUNGAN
SEKSUAL NON MARITAL**



Oleh:
Drs. Abdul Aziz, M.Ag.
NIM. 09.31.740/S3

DISERTASI

Diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Bidang Studi Islam

YOGYAKARTA
2019

**PERNYATAAN KEASLIAN DAN
BEBAS DARI BEBAS PLAGIARISME**

Yang bertanda tangan di bawah ini:

N a m a : Drs. Abdul Aziz, M.Ag.
N I M : 09.31.740/S3
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam

menyatakan bahwa naskah disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas dari plagiarisme. Jika di kemudian hari terbukti bukan karya sendiri atau melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 01 Januari 2019

Saya yang menyatakan,

Drs. Abdul Aziz, M.Ag.
NIM. 09.31.740/S3



**KEMENTERIAN AGAMA RI
UIN SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA**

PENGESAHAN PROMOTOR

Promotor : Prof. Dr. H. Khoiruddin, MA. ()

Promotor : Dr. Phil. Sahiron, MA. ()

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**KONSEP *MILK AL-YAMĪN* MUḤAMMAD SYAḤRŪR
SEBAGAI KEABSAHAN HUBUNGAN SEKSUAL NON MARITAL**

yang ditulis oleh:

N a m a : Drs. Abdul Aziz, M.Ag.
N I M : 09.31.740/S3
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam

sebagaimana disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 28 September 2018, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 13 Februari 2019

Promotor,

Prof. Dr. H. Khoiruddin, MA.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**KONSEP *MILK AL-YAMĪN* MUḤAMMAD SYAḤRŪR
SEBAGAI KEABSAHAN HUBUNGAN SEKSUAL NON MARITAL**

yang ditulis oleh:

N a m a : Drs. Abdul Aziz, M.Ag.
N I M : 09.31.740/S3
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam

sebagaimana disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 28 September 2018, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 13 Februari 2019

Promotor,

Dr. Phil. Sahiron, MA.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**KONSEP *MILK AL-YAMĪN* MUḤAMMAD SYAḤRŪR
SEBAGAI KEABSAHAN HUBUNGAN SEKSUAL NON MARITAL**

yang ditulis oleh:

N a m a : Drs. Abdul Aziz, M.Ag.
N I M : 09.31.740/S3
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam

sebagaimana disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 28 September 2018, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 12 Februari 2019

Penguji,

Prof. Dr. Euis Nurlaelawati, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**KONSEP *MILK AL-YAMĪN* MUḤAMMAD SYAḤRŪR
SEBAGAI KEABSAHAN HUBUNGAN SEKSUAL NON MARITAL**

yang ditulis oleh:

N a m a : Drs. Abdul Aziz, M.Ag.
N I M : 09.31.740/S3
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam

sebagaimana disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 28 September 2018, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 13 Februari 2019

Penguji,

Dr. H. Agus Moh. Najib, M.Ag.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**KONSEP *MILK AL-YAMĪN* MUḤAMMAD SYAḤRŪR
SEBAGAI KEABSAHAN HUBUNGAN SEKSUAL NON MARITAL**

yang ditulis oleh:

N a m a : Drs. Abdul Aziz, M.Ag.
N I M : 09.31.740/S3
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam

sebagaimana disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 28 September 2018, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 13 Februari 2019

Penguji,

Dr. Samsul Hadi, M. Ag.

ABSTRAK

Hubungan seksual, baik marital maupun nonmarital merupakan hak asasi manusia yang berkaitan dengan seksualitas yang dilindungi oleh negara, hukum dan pemerintah. Namun, dalam tradisi hukum Islam (*fiqh*), hanya hubungan seksual marital yang dipandang sebagai hubungan yang legal sementara hubungan seksual nonmarital dipandang sebagai hubungan ilegal.

Penelitian ini bertujuan untuk menemukan teori baru yang dapat dijadikan sebagai justifikasi terhadap keabsahan hubungan seksual nonmarital. Penulis berasumsi bahwa konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr memainkan peran utama dalam mencapai tujuan ini.

Pokok permasalahannya adalah bagaimana konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr dapat dijadikan sebagai justifikasi untuk keabsahan hubungan seksual nonmarital. Berdasarkan permasalahan pokok ini, dirumuskan lima permasalahan minor, yaitu: 1) Mengapa Muḥammad Syaḥrūr menggagas konsep *milk al-yamīn* baru? 2) Bagaimana hermeneutika hukum yang ia gunakan?; 3) Bagaimana ekstensitas hubungan seksual non marital menurut konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr?; 4) Bagaimana limitasi hubungan seksual nonmarital menurut konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr?; dan 5) Bagaimana implikasi konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr terhadap perbudakan, delik perzinaan, perkawinan poligini, dan hukum keluarga Islam?

Penelitian ini dikaji dengan pendekatan hermeneutika hukum. Bentuk penelitian ini adalah kepustakaan. Data penelitian dikumpulkan melalui kajian teks kemudian dianalisis dengan teknik deskriptif-hermeneutik. Langkah-langkahnya, pertama, data-data yang telah terkumpul diklasifikasi berdasarkan masalah yang dikaji. Kedua, data-data dikaji secara kualitatif dengan menggunakan metode hermeneutik. Ketiga, berdasarkan hasil analisis dan interpretasi data, penulis mengambil kesimpulan yang dilengkapi dengan saran-saran.

Penelitian ini menemukan: 1) munculnya gagasan *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr dilatarbelakangi pemahaman bahwa *milk al-yamīn* adalah budak wanita (*ar-riq*) oleh kalangan tradisional. Sementara, realitasnya sistem perbudakan telah terhapus oleh sejarah; 2) Muḥammad Syaḥrūr menggunakan pendekatan hermeneutika hukum dari aspek filologi (*fiqh al-lughah*) dengan prinsip anti sinonimitas istilah ketika melakukan interpretasi konsep *milk al-yamīn* dalam Al-Quran, hasilnya *milk al-yamīn* tidak lagi berarti budak melainkan partner hubungan seksual nonmarital; 3) Ekstensitas keabsahan hubungan seksual nonmarital dalam konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr meliputi: *nikāḥ al-mut'ah*, *nikāḥ al-muḥalil*, *nikāḥ al-ūrfī*, *nikāḥ al-misyār*, *nikāḥ al-misfār*, *nikāḥ friend*, *al-musākanah* (*samen leven*) dan atau akad *iḥsān*; 4) Limitasi hubungan seksual non marital menurut konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr adalah: *nikāḥ al-mahārim*, *nikāḥ al-mutazawwijah*, *az-zinā*, *as-sifāh*, *al-akhdān*, dan *nikāḥ mā nakaḥa al-abā'*; 5) Implikasi konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr terhadap hukum Islam adalah meniscayakan adanya delegalisasi perbudakan, dekriminialisasi delik perzinaan, depresiasi perkawinan poligini, dan dekonstruksi hukum keluarga Islam.

Penelitian ini berkesimpulan bahwa konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr merupakan sebuah teori baru yang dapat dijadikan sebagai justifikasi terhadap keabsahan hubungan seksual nonmarital. Dengan teori ini, maka hubungan seksual nonmarital adalah sah menurut syariat sebagaimana sahnya hubungan seksual marital. Dengan demikian, konsep ini menawarkan akses hubungan seksual yang lebih luas dibanding dengan konsep *milk al-yamīn* tradisional. Namun, ditinjau dari perspektif emansipatoris, ekstensitas akses seksual dalam konsep ini masih tampak timpang, karena hanya dapat dinikmati oleh laki-laki sementara bagi perempuan cenderung stagnan.

Kontribusi yang diperoleh dari penelitian ini adalah dapat memperkaya khazanah ilmu pengetahuan hukum Islam, khususnya terkait seksualitas manusia (fiqh seksual). Di samping itu, penelitian ini juga dapat menjadi dasar untuk melakukan pembaruan hukum perdata dan pidana Islam.

Kata Kunci: *milk al-yamīn*, budak, hubungan seksual nonmarital.

ABSTRACT

Sexual intercourse, both marital and no marital, is sexual human rights under the protection of law and the government. In Islam law tradition (*fiqh*), however, it is the marital intercourse that is legal, while the no marital is not.

This study is aimed to discover a new theory that can be used to justify the no marital intercourse before the law. The writer assumes that the concept of *milk al-yamīn* of Muhammad Syaḥrūr plays a sole role to reach the goal.

The main problem is how can Syaḥrūr's concept be used to justify no marital sex. From that main problem five minor questions are formulated, namely 1) why did Muhammad Syaḥrūr come up with the new concept of *milk al-yamīn*?; 2) how did he utilize hermeneutics?; 3) how does the concept look at the extension of no marital intercourse?; 4) how does it limit the matter?; and 5) what does it implicate in the slavery, adultery, polygamy, and the law on Islamic family.

This study utilized law hermeneutic approach in the form of literature research. The data collected from texts in the textbooks were analyzed using descriptive-hermeneutic technique. The collected data were classified based on the matters being studied before they were examined quantitatively using hermeneutic method. From the analysis and interpretation, the writer drew conclusions together with suggestions.

The result shows that 1) the background of *milk al-yamīn* of Muhammad Syaḥrūr's emergence was that traditionalists assumed that *milk al-yamīn* was female slaves (*ar-riq*) despite the fact that slavery had historically been swept away; 2) using hermeneutic approach from philological aspect (*fiqh al-lughah*) and anti-synonymous principle, Muhammad Syaḥrūr, who interpreted the concept of *milk al-yamīn* stated in the holy Quran, discovered that *milk al-yamīn* was no

longer meant slaves but no marital sexual intercourse partners; 3) the range of legal of this type of intercourse covered marriages of *al-mut'ah*, of *al-muhalil*, of *al-urfi*, of *al-misyar*, of *al-misfar*, and of friend; cohabitation (*al-musakanah*), and or *ihsan* contract as well; 4) the borders of this kind of sexuality were *al-mahārim* marriage, *al-mutazawwijah* marriage, adultery (*az-zinā*), *as-sifāh*, *al-akhdān*, and *mā nakaha al-abā'* marriage; 5) the implications of Syahrūr's concept for Islamic law were slavery de-legalization necessity, adultery de-criminalization, polygamy depreciation, and law of Islam family de-construction.

The study concluded that the concept of *milk al-yamīn* of Muhammad Syahrūr was a new theory that can be used to justify the legal of no marital sexual intercourse. According to this concept, a no marital intercourse is, based on the sharia, legal, equals to that of marital. Therefore, this concept offered a wider sexual access than the traditional does. However, from an emancipatory perspective, the extension of sexual access is imbalance as it is the men who obtain the benefits while women don't.

The study certainly contributes to Islamic law knowledge, in particular human sexuality (fiqh of sexual) and to civil law and Islamic law update reference.

Key words: *milk al-yamīn*, slaves, no marital sexual intercourse.

ملخص البحث

العلاقة الجنسية، سواء كانت ضمن الزواج أو خارجه، تعتبر من الحقوق الأساسية الملتصقة بالإنسان فيما يتعلق بالحياة الجنسية. وهذا الأمر مضمون من قبل الدولة والقانون والحكومة. ولكن الفقه الإسلامي يرى إلى أن العلاقة الجنسية بين الزوج والزوجة هي التي تعد علاقة جنسية قانونية. أما العلاقة خارج الحياة الزوجية فهي علاقة محرمة وغير قانونية.

يهدف هذا البحث إلى إيجاد نظرية جديدة لوضعها كمبرر لصحة العلاقات الجنسية غير الزوجية. يفترض الكاتب أن مفهوم ملك اليمين عند محمد شحرور يلعب دوراً رئيسياً في تحقيق هذا الهدف.

المشكلة الرئيسية هي كيف يمكن استخدام مفهوم ملك اليمين لمحمد شحرور كمبرر لصحة العلاقات الجنسية غير الزوجية. بناء على هذه المشكلة الرئيسية، تمت صياغة خمس مشاكل بسيطة، وهي: (1) لماذا قدم محمد شحرور مفهوماً جديداً لملك اليمين؟، (2) ما هي التأويلات القانونية التي يستخدمها؟، (3) كيف يتم امتداد العلاقات

الجنسية غير الزوجية وفقا لمفهوم ملك اليمين عند محمد شحرور؟، (4) كيف يتم تقييد العلاقات الجنسية غير الزوجية وفقا لمفهوم ملك اليمين لمحمد شحرور؟، و، (5) ما هي الآثار المترتبة على مفهوم ملك اليمين عند محمد شحرور على العبودية وجرائم الزنا والزواج متعدد الزوجات وقانون الأسرة الإسلامي؟.

اعتمد هذا البحث على منهج هرمنيوطيقا القانون. وبصفته بحثا مكتيبيا، تم جمع بيانات البحث من خلال الدراسات النصية، ثم وضعها في التحليل عن طريق تقنيات الوصفي التأويلي. والخطوات هي كالتالي: **أولى**، تصنيف البيانات على أساس المشكلة المبحوثة. **ثانية**، فحص البيانات فحصا نوعيا باستخدام طريقة الهرمنيوطيقا. **ثالثة**، استنادا إلى نتائج تحليل وتفسير البيانات، استخلص الكاتب النتائج ومعها اقتراحات. وتوصل هذا البحث إلى ما يلي: (1) ظهور أفكار ملك اليمين لمحمد شحرور على أساس أن ملك اليمين كان أمة (الرق) من قبل التقليديين، مع أن في الواقع تم محو نظام العبودية في التاريخ. (2) يعتمد محمد شحرور على منهج هرمنيوطيقا القانون من جانب فقه اللغة مع مبدأ عدم تماثل المصطلح عند تفسير مفهوم ملك اليمين في القرآن. والنتيجة هي أن ملك اليمين لم يعد بمعنى الأمة بل شريكة العلاقات الجنسية غير الزوجية؛ (3) شمولية العلاقات الجنسية غير الزوجية في مفهوم ملك اليمين عند محمد شحرور، وتشمل: نكاح المتعة، نكاح المحلل، النكاح العرفي، نكاح المسيار، نكاح المسفار، نكاح الأصحاب، المساكنة أو عقد إحسان؛ (4) الحد من العلاقات الجنسية غير الزوجية وفقا لمفهوم ملك اليمين عند محمد شحرور: نكاح المحارم، نكاح المتزوجة، الزينى، السفاح، الأخدان، ونكاح ما نكح الآباء؛ (5) إن الآثار المترتبة على مفهوم ملك اليمين عند محمد شحرور على الشريعة الإسلامية هي ضرورة تفكيك العبودية، وإلغاء جرائم الزنا، وتخفيض قيمة تعدد الزوجات، وتفكيك قانون الأسرة الإسلامي.

وخلاصة هذا البحث هي أن مفهوم ملك اليمين عند محمد شحرور هو نظرية جديدة، ويمكن استخدامها لتبرير صحة العلاقات الجنسية غير الزوجية. وتعتبر العلاقات الجنسية غير الزوجية على أساس هذه النظرية علاقة شرعية مثل العلاقات الجنسية الزوجية المشروعة. وبالتالي، فإن هذا المفهوم يتيح الفرصة للوصول إلى علاقات جنسية أوسع من مفهوم ملك اليمين التقليدي. ومع ذلك، إذا نظرنا إليها من

منظور تحرير النساء، فإن الوصول الجنسي في هذا المفهوم لا يزال يبدو عرجاء، لأن الرجال هم الذين يتمتعون به أكثر من النساء. يساهم هذا البحث في إثراء كنوز علوم الفقه الإسلامي، خاصة فيما يتعلق بالجنس (فقه الجنس). بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن يكون هذا البحث أيضا بمثابة أساس لإصلاح القانون المدني والجنائي الإسلامي. **الكلمات المفتاحية: ملك اليمين، الأمة، العلاقات الجنسية غير الزوجية.**

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN¹

A. Konsonan Tunggal

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lain lagi dengan huruf dan tanda sekaligus. Sesuai dengan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama Republik Indonesia dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia No. 158/1987 serta 0543 b/U/1987 pada tanggal 22 Januari 1988 daftar huruf Arab dan transliterasinya dengan huruf latin adalah:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba'	B	Be
ت	ta'	T	Te
ث	sa'	š	Es (dengan titik di atas)
ج	jim	J	Je
ح	ḥa	ḥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	Kh	Ka dan ha
د	dal	D	De
ذ	zal	z	Zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	R	Er
ز	zai	Z	Zet
س	sin	S	Es
ش	syin	Sy	Es dan ye

¹ Dikutip dari Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Pedoman Penulisan Disertasi*, 2015, hlm. 38 – 42.

س	ṣad	ṣ	Es (dengan titik di bawah)
د	ḍad	ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa'	ẓ	Zet (dengan titik di bawah)
ع	`ain	`	Koma terbalik (di atas)
ج	gain	Gh	Ge dan Ha
ف	fa'	F	Ef
ق	qaf	Q	Qi
ك	kaf	K	Ka
ل	lam	L	El
م	mim	M	Em
ن	nun	N	En
و	wawu	W	We
ه	ha'	H	Ha
ء	hamzah	`	Apostrof
ي	ya'	Y	Ye

B. Konsonan Rangkap karena Syaddah

Huruf dan Tanda	Ditulis
متكلمين	Mutakallimīn
عدة	'iddah

C. Vokal Pendek

Tanda	Nama	Ditulis
◌َ	Fathah	a
◌ِ	Kasrah	i
◌ُ	Dammah	u

D. Vokal Panjang

Huruf dan Tanda	Nama	Ditulis
مالك	Fathah + Alif	ā mālik
ترضى	Fathah + Ya' Sukun	ā tarḍā
رحيم	Kasrah + Ya' Sukun	ī raḥīm

علوم	Dammah + Wawu Sukun	ū 'ulūm
------	---------------------	------------

E. Vokal Rangkap

Huruf dan Tanda	Nama	Ditulis
عليكم	Fathah + Ya' Sukun	Ai 'alaikum
موز	Fathah + Waw Sukun	Au mauzun

F. Vokal Pendek Berurutan pada Satu Kata yang Dipisahkan oleh Apostrof

Huruf dan Tanda	Ditulis
أنت	a'anta
أحكمت	uḥkimat
لئن شكرتم	la'in syakartum

G. Ta' Marbūṭah

1. Jika sukun ditulis dengan h

Huruf dan Tanda	Ditulis
جامعة	jāmi'ah

Jika setelah ta' marbūṭah ada kata sandang al dan kalimat kedua terpisah, maka ta' marbūṭah ditulis dengan h.

Huruf dan Tanda	Ditulis
كرامة الأولياء	Karāmah al-auliya'

2. Jika ada harkat fathah, kasrah, dan dammah ditulis dengan t

Huruf dan Tanda	Ditulis
زكاة الفطر	Zakātul fitri

H. Kata Sandang Alif + Lam

1. Jika ada Alif Lam Qomariyah

Huruf dan Tanda	Ditulis
الفرقان	al-Furqān
الحمد	al-Ḥamdu

2. Jika ada Alif Lam Syamsiyah

Huruf dan Tanda	Ditulis
-----------------	---------

الربا	ar-ribā
السلام	as-salām

Jika ada Alim Lam Syamsiyah, maka cara penulisa Alif Lam adalah dengan dengan menggandakan huruf syamsiyah dan huruf l (el) dihilangkan.

I. Penulisan Kata-kata dalam Kalimat Lengkap

Huruf dan Tanda	Ditulis
تعريف المضاربة	ta'rīf al-Muḍārabah
فقه المعامله	fiqhu al-Mu'āmalah
قرا محمد الكتاب	qara'a Muḥammadun al-Kitāb

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah yang dengan rahmat dan riḍa-Nya, penulis dapat menyelesaikan disertasi ini dan mempersembahkannya ke hadapan pembaca yang budiman. Disertasi ini berkenaan dengan konsep *milk al-yamīn* yang diusulkan oleh salah seorang tokoh pemikir Islam kontemporer, Muḥammad Syaḥrūr. Pokok permasalahan yang diajukan dalam disertasi ini adalah tentang bagaimana konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr dapat dijadikan sebagai justifikasi untuk keabsahan hubungan seksual non marital.

Sesederhana apapun sebuah disertasi, banyak pihak yang terlibat dan berjasa dalam penulisannya. Demikian halnya dengan disertasi ini. Oleh karena itu, ucapan terima kasih penulis peruntukkan kepada mereka.

1. Rektor (Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, MA., Ph.D.), Direktur Pascasarjana (Prof. Noorhaidi, S.Ag., MA., M.Phil., Ph.D.), Wakil Direktur (Dr. Moch. Nur Ichwan, MA.) Ketua Program Doktor (Ahmad Rafiq, MA., Ph.D.) dan segenap civitas akademika pada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, atas bimbingan, pelayanan dan kemudahan yang diberikan kepada penulis selama menempuh jenjang pendidikan program doktor sehingga penulis berhasil menyelesaikan penulisan disertasi ini.
2. Prof. Dr. Khoiruddin, MA. dan Dr. Phil. Sahiron, MA., selaku Promotor yang dengan ramah, sabar, dan teliti dalam memberikan saran, kritik dan motivasi pada penulis sehingga memberikan perubahan yang signifikan dalam disertasi ini.
3. Prof. Dr. Euis Nurlaelawati, M.A., Dr. H. Agus Moh. Najib, M.Ag., dan Dr. Samsul Hadi, M. Ag. selaku Penguji yang telah memberikan banyak saran dan perbaikan demi kesempurnaan penulisan disertasi ini.
4. Menteri Agama Republik Indonesia, Rektor, Dekan dan Kaprodi Hukum Keluarga Islam Fakultas Syariah IAIN Surakarta yang telah memberikan ijin dan membantu beasiswa kepada penulis dalam melanjutkan studi di Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga. Kesempatan ini telah penulis manfaatkan sebaik-baiknya untuk memperdalam ilmu-ilmu Keislaman (*Islamic studies*), terutama hukum Islam, sebuah disiplin ilmu yang kemudian penulis jadikan sebagai basis disertasi penulis.
5. Dr. Ir. Muḥammad Syaḥrūr yang telah menginspirasi penulis menjatuhkan pilihan tema tentang konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr sebagai judul disertasi ini.
6. Ayahanda H. Fatchurrochman, BA. dan Ibunda Hj. Hanifah serta mertua penulis, H. Irham dan Hj. Masruroh; semoga Allah mengampuni kekhilafan mereka, mengasihi mereka, dan membalas amal kebajikan mereka dengan sebaik-baik balasan, yang telah berkorban secara moril dan materiil serta telah mendidik dan memperjuangkan penulis hingga dapat mengenyam pendidikan tinggi.
7. Istri tercinta Umi Furoidah dan anak-anak tersayang: 1) Ihza Sabila Rasyada, 2) Muhammad Tsaqifa Mahasina, dan 3) Muhammad Husain, dukungan, kesabaran dan doa kalian adalah spirit yang terus memacu penulis untuk menyelesaikan studi ini.
8. Saudara penulis: 1) H. Abdul Hafidz, 2) Mustaghfiroh, S.Pd.I., 3) H. Abdush Shommad, 4) Abdul Ghofar, S.Ag. 5) Musta'anah, S. Pd.I., 6) Abdul Fatah,

S.Pd.I., 7) Abdul Muiz, S.Ag., dan segenap keluarga yang nama-namanya tidak bisa penulis sebutkan satu persatu.

9. Sahabat-sahabat penulis yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu yang telah meluangkan waktunya untuk berdiskusi, memberikan saran, dan kritik konstruktifnya terhadap penulisan disertasi ini.

Akhirnya, tak ada gading yang tak retak. Tak ada karya yang sempurna. Oleh karena itu, kritik konstruktif dan saran dari semua pihak sangat penulis harapkan. Semoga disertasi ini bermanfaat dan memberi kontribusi nyata bagi problematika kehidupan di masa kontemporer.

Yogyakarta, 01 Januari 2019

Penulis,

Drs. Abdul Aziz, M.Ag.

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	ii
Pernyataan Keaslian dan bebas Plagiarisme	iii
Pengesahan Promotor.....	iv
Nota Dinas.....	v
Abstrak	x
Pedoman Transliterasi Arab-Latin	xi
Kata Pengantar	xiv
Daftar Isi.....	xvi
Daftar Tabel	xix
Daftar Bagan	xx
Daftar Lampiran	xxi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	11
C. Tujuan dan Kegunaan	12
D. Kajian Pustaka	13
E. Kerangka Teori	22
F. Metode Penelitian	43
G. Sistematika Penulisan	49
BAB II INSTITUSI SOSIAL BERBASIS SEKSUALITAS	51
A. Perbudakan.....	51
1. Perbudakan Pra-Islam	51
2. Perbudakan dalam Islam	66
B. Perkawinan	76
1. Perkawinan dalam Sumber Hukum Islam.....	77
2. Perkawinan dalam Hukum Islam	82
C. <i>Milk al-Yamīn</i> Perspektif Tradisionalis	87
1. <i>Milk al-Yamīn</i> sebagai Budak Seksual.....	89
2. <i>Milk al-Yamīn</i> sebagai Istri..	103
BAB III BIOGRAFI, KARYA DAN METODOLOGI PEMIKIRAN MUḤAMMAD SYAḤRŪR.....	118
A. Biografi Muḥammad Syaḥrūr	118
B. Perjalanan Intelektual Muḥammad Syaḥrūr	120
C. Posisi Pemikiran Muḥammad Syaḥrūr	121
D. Karya Muḥammad Syaḥrūr.....	128
1. Epistemologi, Pendekatan, Strategi dan Metode Kajian.....	132
2. Pendekatan: Filosofis-Humanistik-Linguistik	150
3. Strategi: Defamiliarisasi.....	158
4. Metode Kajian: Historis-Ilmiah	165
BAB IV KONSEP <i>MILK AL-YAMĪN</i> MUḤAMMAD SYAḤRŪR DAN HUBUNGAN SEKSUAL NON MARITAL	173
A. Latar Belakang Gagasan Konsep <i>Milk al-Yamīn</i> Muḥammad Syaḥrūr.....	198

B. Hermeneutika Hukum Konsep <i>Milk al-Yamīn</i>	
Muḥammad Syaḥrūr	176
1. Deskripsi Hermeneutika Hukum Konsep	
<i>Milk al-Yamīn</i> Muḥammad Syaḥrūr	176
a. Pendekatan Bahasa	176
b. Pemahaman Konteks.....	181
c. Aplikasi	209
2. Prinsip Hermeneutika Hukum Konsep <i>Milk al-Yamīn</i>	
Muḥammad Syaḥrūr.....	188
C. Ekstensitas Hubungan Seksual non Marital dalam	
Konsep <i>Milk al-Yamīn</i> Muḥammad Syaḥrūr	199
1. <i>Nikāh al-Mut'ah</i>	200
2. <i>Nikāh al-Muḥallil</i>	208
3. <i>Nikāh al-'Urfi</i>	211
4. <i>Nikāh al-Misyār</i>	214
5. <i>Nikāh al-Misfār</i>	219
6. <i>Nikāh Friend</i>	220
7. <i>Nikāh al-Hibah</i>	224
8. <i>Al-Musākanah</i>	227
9. Akad <i>Iḥsān</i>	228
D. Limitasi Hubungan Seksual Non-Marital dalam	
Konsep <i>Milk al-Yamīn</i> Muḥammad Syaḥrūr	231
1. <i>Nikāh al-Maḥārim</i>	232
2. <i>Nikāh al-Mutazawwijah</i>	234
3. <i>Az-Zinā</i>	239
4. <i>As-Sifāh</i>	242
5. <i>Al-akhdān</i>	244
6. <i>Nikāh Mā Nakahā al-ābā'</i>	245
E. Implikasi Konsep <i>Milk al-Yamīn</i> Muḥammad Syaḥrūr	
terhadap Hukum Islam.....	247
1. Delegalisasi Perbudakan	247
2. Dekriminalisasi Delik Perzinaan.....	254
3. Depresiasi Perkawinan Poligini	268
4. Dekonstruksi Hukum Keluarga Islam.....	272
F. Kritik dan Tawaran atas Konsep <i>Milk Al-Yamīn</i>	
Muḥammad Syaḥrūr	279
1. Bias dan Kepentingan Subyektif dalam Konsep	
<i>Milk al-Yamīn</i> Muḥammad Syaḥrūr	280
a. Bias Gender.....	280
b. Inkonsistensi Bahasa.....	285
c. Eklektisme Konsep Nikah <i>Mut'ah</i>	290
2. Deliberasi Konsep <i>Milk Al-Yamīn</i> Muḥammad Syaḥrūr.	294
BAB V PENUTUP	298
A. Kesimpulan	298
B. Saran-Saran.....	301
DAFTAR PUSTAKA	303

LAMPIRAN-LAMPIRAN.....	318
DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	391

DAFTAR TABEL

Tabel 1.	Perbandingan Rumusan Masalah Terdahulu dan Penulis, 21
Tabel 2.	Frasa yang Digunakan dalam Ayat-ayat al-Qur'ān, 137
Tabel 3.	Komparasi antara Konsep <i>Milk al-Yamīn</i> Klasik, Kontemporer dan Muḥammad Syaḥrūr, 187
Tabel 4.	<i>Milk al-Yamin</i> dalam Teori Hudud, 195
Tabel 5.	Kategorisasi <i>Syirk</i> dalam Q.S. an-Nūr (24): 3 menurut Muḥammad Syaḥrūr, 242
Tabel 6.	Isu Penting dalam Dekonstruksi Hukum Keluarga Islam, 277

DAFTAR BAGAN

- Bagan 1. Kerangka Konseptual, 27
- Bagan 2. Lingkaran Interpretasi, 55
- Bagan 3. Perbandingan antara Pemahaman Konvensional dengan Pemahaman Syahrūr tentang al-Qur'ān, 143
- Bagan 4. Perbandingan antara Pemahaman Konvensional dengan Pemahaman Syahrur tentang ayat-ayat *muḥkamat* dan *mutasyabihat* dalam al-Qur'ān, 144
- Bagan 5. Kerangka Analisis Konsep *Milk al-yamīn* Muḥammad Syahrūr dan Signifikansinya terhadap Hukum Islam, 278

DAFTAR LAMPIRAN

- Lampiran 1 Ayat-Ayat *Milk al-Yamīn*, 318
- Lampiran 2 Hadis- Hadis Nikah *Mut‘ah*, 323
- Lampiran 3 Ayat-Ayat Pembebasan Budak, 325
- Lampiran 4 Ayat-Ayat Penindasan, 328
- Lampiran 5 Piagam Madinah, 330
- Lampiran 6 Transkrip Wawancara, 332
- Lampiran 7 Dialog antara Muhammad Syaḥrūr dan Netizen, 347

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Term “*milk al-yamīn*” merupakan subyek penting dalam studi Islam. Terbukti, term ini muncul tidak kurang dari 15 kali dalam Al-Qur’ān¹ dengan frasa: *mā malakat aimānukum*, *mā malakat aimānuhum*, *ma malakat aimāhunna*, dan *mā malakat yamīnuka*.²

Di samping term “*milk yamīn*”, terdapat term “*ar-riq*” yang menurut kalangan ulama tradisionalismaknanya identik dengan “*milk al-yamīn*”.³ Term ini terulang enam kali dalam Al-Qur’ān dalam bentuk kata: *raqabah* dan *ar-riqāb*.⁴ Kajian term ini biasanya terkait dengan pembebasan perbudakan yang didasarkan pada seruan Al-Qur’ān, *fakku raqabah* (melepaskan budak dari perbudakan).⁵ Dalam tradisi tafsir Al-Qur’ān, kajian tentang tema pembebasan perbudakan biasanya diawali dengan penelusuran term “*ar-riq*” yang bermakna perbudakan.⁶

Secara historis, upaya memahami konsep *milk al-yamīn* telah dimulai sejak masa klasik, pertengahan, modern,⁷ hingga Muḥammad Syahrūr. Kalangan ulama tradisionalism-

¹ Muḥammad Fuad ‘Abd al-Baqi, *Al-Mu’jām al-Mufahras li al-Fāz al-Quran al-Karim*, cet. ke-3 (ttp.: Dār al-Fikr, 1992), 847.

² QS. an-Nisā (4): 3, 24, 25, 36; QS. an-Nūr (24): 33, 58; QS. ar-Rūm (30): 28; QS. an-Naḥl (16): 71; QS. al-Mu’minūn (23): 6; QS. al-Aḥzab (33): 50; QS. an-Nūr (24): 31; QS. al-Aḥzab (33): 55; QS. al-Aḥzab (33): 50, 52. Lihat Departemen Agama RI, *Al Qur’an dan Terjemahnya*, 115, 120, 121, 123-124, 549, 554, 645, 412, 526, 675-676, 548, 677-678.

³ Muhammad Syahrūr, *Naḥw Uṣul Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi: Fiqh al-Mar’ah (al-Waṣīyah, al-irts, al-Qawāmah, at-Ta’adudiyah, al-Libās)*, (Damsyik: Al-Ahali, 2000), 307.

⁴ Bentuk *raqabah* terdapat dalam QS. an-Nisā’ (4): 92 (3x); QS. al-Māidah (5): 89; QS. al-Mujādalah (58): 3; QS. al-Balad (90): 13. Sementara bentuk *ar-riqāb* terdapat dalam QS. al-Baqarah (2): 177; QS. at-Taubah (9): 60; dan QS. Muḥammad (47): 4. Lihat Departemen Agama RI, *Al Qura’an dan Terjemahnya*, 135-136, 176, 909, 1062, 43, 288, 830.

⁵ QS. al-Balad (90): 13. Departemen Agama RI, *Al Qura’an dan Terjemahnya*, 1062.

⁶ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1984), 560.

⁷ Pembagian masa ini merujuk pada karya Harun Nasution tentang sejarah Islam yang dibagi dalam tiga periode, yaitu klasik (650-1250 M), pertengahan (1250-1800 M) dan modern (1800-dan

klasik semisal Imam asy-Syāfi'ī, Imam aṭ-Ṭabarī dan Imam Ibn Kaṣīr memahami *milk al-yamīn* sebagai hubungan seksual nonmarital dengan budak perempuan melalui akad milik.⁸ Sementara, ulama tradisional-kontemporer semisal Muḥammad Asad, Aḥmad Mustafa al-Maragi, Mahmud Yunus, M. Quraish Shihab dan M. Syamsi Ali memahami *milk al-yamīn* sebagai hubungan seksual dengan budak perempuan melalui akad nikah.⁹

Akan tetapi, menurut Syaḥrūr, kedua pemahaman tersebut memiliki kelemahan, yakni telah kehilangan maksud dan bukti aktual, karena secara historis perbudakan telah dihapus dari muka bumi.¹⁰ Meskipun demikian, belakangan, sebagian kalangan ulama tradisional-literalis¹¹ terus berusaha mempertahankan pemahaman tersebut.

Alasan penulis memilih tema *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr¹² sebagai fokus kajian disertasi ini adalah didasarkan pada pertimbangan bahwa Syaḥrūr merupakan satu-

seterusnya). Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, cet. ke-10 (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), 13.

⁸ Abu Abdullah Muhammad bin Idris asy-Syāfi'ī al-Muṭṭalibī al-Qurasyī, *Al-Umm*, Jilid V, 150. Lihat *Ahkām al-Qur'an*, Jilid I, 184. Lihat juga *al-Umm*, taḥqīq Dr. Abdul Muṭalib, Jilid VI, 390 dan 391; Abu Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr At-Ṭabarī, *Tārīkh at-Ṭabarī*, Jild. 4 (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1963), 290; Ismail bin Umar bin Kaṣīr, *Tafsīr Ibnu Kaṣīr*, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 224.

⁹ M. Asad, *The Message of The Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), 106; Aḥmad Mustafa al-Maraghī, *Tafsīr al-Maraghī* (Beirut: Dar al-Kutūb al-Ilmiyyah, 2006), 187; Mahmud Yunus, *Tafsīr Quran Karim*, cet. ke-29 (Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 199), 496; Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, cet. ke-7 (Jakarta: Lentera; Hati, 2011), 479-480.

¹⁰ Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥw Uṣul Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi: Fiqh al-Mar'ah (al-Waṣīyah, al-Irts, al-Qawāmah, at-Ta'adudiyah, al-Libās)*, (Damsyik: Al-Aḥālī, 2000), 307-308.

¹¹ Mengutip catatan kaki dari karya asy-Syahrastānī, *al-Milal wa an-Nihal*, Adonis mengemukakan bahwa konservatisme atau literalisme mendasarkan diri pada pernyataan bahwa “seluruh kewajiban berdasarkan pada wahyu (*sam'u*)”, bahwa akal “tidak dapat menilai baik dan buruk, tidak dapat memberikan keputusan, juga tidak dapat mewajibkan dan mengharuskan”. Muḥammad bin Abd al-Karīm bin Abī Bakr Aḥmad asy-Syahrastānī, *al-Milal wa an-Nihal*, pada catatan kaki dalam Ibnu Hazm, *al-Fiṣal fī al-Milal wa an-Nihal*, juz 1 (Bagdad: al-Muṣanna, t.t.), 53. Semua itu termasuk persoalan wahyu. Tugas akal hanyalah mengetahui hal tersebut, mengakui dan menerimanya. Ini berarti bahwa *syara'* ada sebelum akal. *Syara'* mengharuskan, sementara akal mengenal dan membenarkan. Adonis, “Aṣ-Sābit wa al-Mutaḥawwil: Baḥṣ fī al-Ibdā' wa al-Itbā' 'inda al-'Arāb”, terj. Khairon Nahdiyyin, *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*, cet. ke-1, vol. 2 (Yogyakarta: PT. LkiS Group), 125.

¹² Awalnya penulis sempat merasa gamang terkait penulisan transliterasi, terlebih untuk nama seseorang, khususnya nama tokoh sentral, Muḥammad Syaḥrūr yang menjadi subyek penelitian penulis. Akan tetapi, penulis merasa mendapat teman saat membaca catatan editor tentang problem transliterasi di buku *Ushul Fikih Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* karya Yudian Wahyudi. Setelah menguraikan problem transliterasi hingga ke detailnya, Yudian sampai

satunya pembaharu di era kotemporer yang dengan konsep *milk al-yamīn*-nya dapat melahirkan “fiqh seksual” yang khas yang belum pernah ada sebelumnya.¹³ Hal ini tentu tidak terlepas dari konsep pembaruan *uṣūl al-fiqh*-nya yang terbilang paling revolusioner dan paling inovatif bila dibanding dengan jajaran pemikir liberalis lainnya.¹⁴

Di samping itu, pandangan-pandangan tentang hukum melakukan hubungan seksual nonmarital bagi seorang muslim telah menjadi obyek perdebatan yang tidak kunjung selesai di sepanjang sejarah pemikiran hukum Islam. Hal ini terjadi tidak hanya karena adanya dinamika interpretasi terhadap sumber hukum Islam sendiri, tetapi juga karena kemunculan konsep hak asasi manusia di masa modern.

Lahirnya Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM)¹⁵ yang menandai kemajuan tingkat peradaban umat manusia di masa modern, sesungguhnya bukanlah hal

merasa perlu memohon maaf kepada pembaca lantaran ketidakkonsistenan penulisan transliterasi dalam karya-karyanya. Hal yang sama harus penulis kemukakan di sini. Penulisan nama tokoh kita ini sebaiknya menggunakan transliterasi yang mana: Mohammad Shahrour, Muhammad Shahrur, atau Muḥammad Syahrūr? Sahiron sendiri yang nota bene banyak menterjemahkan buku-bukunya Syahrūr tampaknya juga mengalami inkonsistensi. Hal ini misalnya tampak pada tiga buah buku terjemahannya. Pertama, pada bukunya, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Quran Kontemporer* ditulis dengan transliterasi “Muhammad Shahrur”. Kedua, pada bukunya, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer* masih ditulis dengan transliterasi yang sama, “Muhammad Shahrur”. Sementara, pada bukunya yang ketiga ditulis dengan transliterasi yang berbeda, yakni: “Muḥammad Syahrūr”. Namun demikian, sebagaimana Yudian dan Sahiron, penulis harus menentukan pilihan transliterasi. Pada penelitian ini, penulis memilih transliterasi nama tokoh sentral ini dengan “Muḥammad Syahrūr”. Alasannya mengikuti buku *Pedoman Penulisan Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga*. Lihat Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, cet. ke-5 (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), 52-54; Sahiron Syamsuddin (ed.), *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, cet. ke-4, (Yogyakarta: eLSAQ, 2008), i; Sahiron Syamsuddin (ed.), *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, cet. ke-5, (Yogyakarta: eLSAQ, 2008), i; Sahiron Syamsuddin (ed.), *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, cet. ke-2 (Yogyakarta: eLSAQ, 2007), i.

¹³ Oliver Ruebenacker, *sex slavery*, http://www.averroes-foundation.org/articles/sex_slavery_addendum.html, diakses 20 Agustus 2010.

¹⁴ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uṣūl Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 245.

¹⁵Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (*Universal Declaration of Human Right*) dinyatakan pada tanggal 10 Desember 1948 di Palais de Chaillot, Paris, dan tercatat dalam A/RES/217 Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa. Eleanor Roosevelt: Address to the United Nations General Assembly, 9 Desember 1948 in Paris, France.

<https://www.americanrhetoric.com/speeches/eleanorrooseveltdclarationhumanrights.htm>, diakses 18 Oktober 2017. Indonesia telah meratifikasi Deklarasi ini melalui Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.

yang baru dalam sejarah peradaban Islam.¹⁶ Hal ini tidak saja dibuktikan oleh fakta sejarah melainkan secara teologis, penegakan hak asasi manusia juga merupakan bagian penting dari ajaran Islam.¹⁷ Sejarah mencatat, semangat ajaran ini telah diejawantahkan dengan gemilang melalui pakta fenomenal berwujud Piagam Madinah (*Ṣaḥīfah al-Madīnah*).¹⁸ Empat belas abad kemudian, pakta ini kembali ditegaskan melalui Deklarasi Kairo pada tahun 1990 oleh Organisasi Konferensi Islam (OKI) di Kairo, Mesir.¹⁹

Salah satu klausul penting hak asasi manusia adalah diakuinya hubungan seksual, baik marital maupun nonmarital sebagai hak asasi manusia yang berkaitan dengan seksualitas²⁰ yang harus dijaga dan dihormati oleh siapapun.²¹ Dalam artikel 5 butir ke-3 Hak-Hak Seksual: Deklarasi IPPF ditegaskan bahwa semua orang bebas untuk melatih dan melakukan serta praktik hubungan dan otonomi seksualnya, dalam lingkungan sosial, politik dan ekonomi dalam kondisi di mana semua dan kemerdekaan dapat diwujudkan setara oleh semua, bebas dari diskriminasi, kekerasan dan pemaksaan atau penyalahgunaan.²²

¹⁶ Para ahli mengemukakan bahwa wacana tentang HAM dalam Islam jauh lebih awal dibandingkan dengan konsep HAM yang muncul di Barat. Menurut Maududi, ajaran tentang HAM yang terkandung dalam Piagam Magna Charta tercipta 600 tahun setelah kedatangan Islam di negeri Arab. Abu A'la al-Maududi, *Hak Asasi Manusia dalam Islam* (Jakarta: Yapi, 1998),

¹⁷ Misalnya tentang hak persamaan dan kebebasan yang bersandar pada QS. an-Nisā' (4): 58, 105, 107, 135; QS. al-Isrā' (17): 70; QS. al-Mumtahanah (60): 8. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qura'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Toha Putra, 1989), 128, 139, 144, 435, 924.

¹⁸ Pemikiran tentang HAM, pertama kali dicetuskan oleh nabi Muḥammad ketika hijrah ke Madinah yang dikenal sebagai Piagam Madinah (*Ṣaḥīfah al-Madīnah*). Abu Muḥammad Abdull Malik bin Hisyam, *as-Sīrat an-Nabawyyah*, juz 2 (tp., tp., tt.), 119-133.

¹⁹ The Organisation of the Islamic Conference, *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (Kairo: The Organisation of the Islamic Conference, 1990), 1-14.

²⁰ *Hak-Hak Seksual: Deklarasi International Planned Parenthood Federation (IPPF)* (London: International Planned Parenthood Federation, 2008), 23; Musdah Mulia mendefinisikan seksualitas sebagai sebuah proses sosial yang mengarahkan hasrat atau berahi manusia. Seksualitas dipengaruhi oleh interaksi faktor-faktor biologis, psikologis, sosial, ekonomi, politik, agama, dan spiritual. Menurutnya, seksualitas merupakan hal positif. Ia berhubungan dengan jati diri dan kejujuran seseorang terhadap dirinya. Sayangnya, masyarakat pada umumnya masih melihat seksualitas sebagai hal yang negatif, bahkan tabu untuk dibicarakan. Siti Musdah Mulia, *Membangun Surga di Bumi: Kiat-Kiat Membina Keluarga Ideal dalam Islam* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2011), 253.

²¹ Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 1999 Pasal 1 tentang Hak Asasi Manusia.

²² *Deklarasi IPPF*, 27.

Namun, berbeda dengan hak asasi manusia, dalam hukum Islam hanya hubungan seksual marital yang dipandang sebagai hubungan yang legal sementara hubungan seksual nonmarital dipandang sebagai hubungan ilegal. Akibatnya, segala bentuk hubungan seksual nonmarital sekalipun dilakukan secara konsensual menjadi sebuah stigma sosial di sejumlah masyarakat Muslim, bahkan dianggap sebagai sebuah kejahatan. Dampaknya, kriminalisasi hubungan seksual nonmarital konsensual,²³ pembelengguan akses seksual,²⁴ promiskuitas atas nama perkawinan poligini dan eksploitasi seksual di bawah institusi perbudakan muncul sebagai ancaman serius bagi banyak orang.

Kasus-kasus hukum rajam terhadap tindakan *zinā*²⁵ yang telah menelan sejumlah korban semisal di Aceh, Ambon dan beberapa wilayah lain negara-negara Islam merupakan contoh nyata ancaman serius ini. Di Aceh Selatan, pada tahun 1999, seorang pemuda dijatuhi hukum rajam lantaran mengakui telah berzina dengan kekasihnya. Di Aceh, hukum ini sebenarnya tidak asing lagi. Hukum cambuk dan rajam, dalam catatan sejarah Aceh, pernah diterapkan oleh Raja Iskandar Muda. Ia pernah merajam anaknya sendiri hingga meninggal lantaran dituduh berzina dengan istri perwira istana.²⁶

²³ Mir-Hosseini dalam kampanye globalnya tentang penghentian pembunuhan dan rajam terhadap perempuan, mengatakan: “Pada akhir abad ke-20, kebangkitan Islam sebagai kekuatan politik dan spiritual memicu dihidupkannya kembali hukum *zinā* dan pembuatan berbagai ketentuan atas pelanggaran-pelanggaran baru yang mempidanakan tindakan seksual konsensual.” Ziba Mir-Hosseini and Vanja Hamzić, *Control and Sexuality The Revival of Zina Laws in Muslim Contexts* (London: Women Living Under Muslim Laws, 2010), 21.

²⁴ Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan Pemerintah sepakat untuk tetap memperluas pasal tindak pidana zina dalam Rancangan Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (RKUHP). Berdasarkan pasal 484 ayat (1) huruf e draf RKUHP hasil rapat antara pemerintah dan DPR per 10 Januari 2018, laki-laki dan perempuan yang masing-masing tidak terikat dalam perkawinan yang sah melakukan persetubuhan. Kristian Erdianto, “DPR dan Pemerintah Sepakat Pasal Zina Tetap Diperluas dalam RKUHP”, *Kompas.Com*, 05 Pebruari 2018. <http://nasional.kompas.com/read/2018/02/05/21064651/dpr-dan-pemerintah-sepakat-pasal-zina-tetap-diperluas-dalam-rkuhp>, diakses 27 Pebruari 2018.

²⁵ Dalam hukum pidana Islam tradisional, hubungan seksual konsensual termasuk kategori *jarīmah zinā* yang sanksinya dapat berupa rajam (hukuman mati), dera 100 kali, atau penjara. Abū al-Walīd Muḥammad bin ‘Aḥmad ibn Rusyd., *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, juz 1 (Libanon: Dār al-Fikr li al-Ṭabā‘ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī‘, t.t.), 325.

²⁶ <http://www.indosiar.com/ragam/41879/dibalik-derita-hukum-cambuk>, diakses, 19-05-2014

Sementara di Ambon, Maluku, seorang anggota Laskar Jihad *Ahl as-Sunnah wal Jamaah*,²⁷ juga dijatuhi hukum rajam hingga meninggal karena terbukti telah menzinahi seorang wanita. Eksekusi dilakukan pada hari Selasa (27/3/2001) pukul 16.00 WIT di desa Ahuru, kota madya Ambon. Proses hukumnya terbilang cepat. Hanya berdasarkan interogasi provost Laskar Jihad yang didampingi para ustaz Laskar Jihad, hukuman rajam dijatuhkan pada Abdullah (30, bukan nama sebenarnya). Ia mengaku telah berbuat zina dengan seorang wanita di kampung Ponegoro, Nusaniwe Ambon, Jum'at (23/3/2001) sekitar pukul 04.30 WIT.²⁸

Amina Lawal²⁹, menemui ajalnya tahun 2003 setelah dihukum oleh pengadilan syariah Nigeria. Vonis zina dijatuhkan padanya dan sanksinya hukuman mati dengan dirajam. Amina tidak sendirian. Di negara yang sama dua wanita lain juga dihukum rajam hingga meninggal, yaitu Hajara Ibrahim dan Daso Adamu³⁰. Pakistan juga menerapkan

²⁷ <http://arsip.gatra.com/2001-05-14/artikel.php?id=6240>, diakses 19-05-2014.

²⁸ <https://groups.yahoo.com/neo/groups/laskarjihad/conversations/topics/300>, diakses 19-05-2014; Komunitas Informasi Terbuka PO Box 22202 London, SE5 8WU, United Kingdom, *Gertakan untuk Laskar Jihad*. <http://www.minihub.org/siarlist/msg04953.html>, diakses 19-05-2014.

²⁹ Amina Lawal Kurami (lahir 1972) adalah seorang wanita Nigeria. Pada tanggal 22 Maret 2002, sebuah pengadilan Syariah Islam (di Funtua, Nigeria di negara bagian Katsina) menjatuhkan hukuman mati dengan rajam karena perzinahan dan mengandung seorang anak di luar nikah. Ayah dari anak itu tidak dituntut karena kurangnya bukti dan dianggap bersalah oleh pengadilan tanpa tes DNA. Amina adalah wanita Nigeria kedua yang dihukum mati dengan rajam karena terlibat seks sebelum menikah. Wanita pertama, Safiya Hussaini, telah dihukum terlebih dahulu, Maret 2002 dibanding pertamanya. http://en.wikipedia.org/wiki/Amina_Lawal, diakses 20 Mei 14.

Safiya Hussaini Tungan Tudu (lahir 1967) adalah seorang wanita Nigeria dihukum mati karena perzinahan pada tahun 2002. Dia melahirkan seorang anak sebagai wanita lajang di Sokoto, Nigeria negara di bawah hukum Syariah. Dia dijatuhi hukuman rajam tetapi dibebaskan dari semua tuduhan Maret 2002 setelah pengadilan ulang. http://en.wikipedia.org/wiki/Safiya_Hussaini, diakses 20 Mei 14.

³⁰ Hajara Ibrahim, seorang wanita 29 tahun, dijatuhi hukuman pada 5 Oktober 2004 oleh pengadilan Syariah di wilayah Tafawa Balewa, Nigeria setelah mengaku berhubungan seks dengan Dauda Sani 35 tahun dan hamil. Wanita kedua, 26 tahun DASO Adamu, ditangani dengan pernyataan yang sama pada tanggal 15 September oleh pengadilan Syariah. Adamu mengaku berhubungan seks dengan seorang pria 35 tahun sebanyak 12 kali. Adamu awalnya dipenjara bersama dengan bayinya kurang dari enam bulan. Dia dibebaskan dengan jaminan. Mashood A. Baderin, *Islamic Law in Practice*, Vol. 3 (New York: Routledge, 2016), 287; http://www.centerforinquiry.net/isis/islamic_viewpoints/cdwrme_bulletin_29/, diakses 20 Mei 14.

hukum yang sama, dan telah memakan korban pula.³¹ Di Asia Tenggara, Brunei Darussalam, Pemerintah menetapkan hukum rajam sebagai representasi hukum Syariah Islam bagi kelompok homoseksual, pezina dan pelaku tindak pidana seksual lain, mulai 22 April 2014.³²

Adapun eksploitasi seksual di bawah institusi perbudakan, misalnya dapat kita saksikan pada tradisi perbudakan³³ yang terus dipertahankan oleh bangsa Arab hingga saat ini.³⁴ Kasus penyiksaan dan pembunuhan tenaga kerja wanita (TKW), khususnya dari Indonesia, yang terjadi di negara Arab masih terus terjadi. Kasus Sumiati belum lama ini menjadi contoh pertunjukan kebiadaban manusia akibat pemahaman konsep *milk al-yamīn* tradisional para ulama di Timur Tengah³⁵ untuk menyiasati ilegalnya hubungan

³¹ *Slow march to the gallows Death penalty in Pakistan* (PDF). www.fidh.org. Intl. Fed. for Human Rights. 2007, 16.

³² Sultan Bolkuh mengatakan, eksekusi berlaku bagi siapa pun yang melakukan berbagai “kejahatan” seksual, termasuk sodomi, perzinahan dan pemerkosaan <http://international.sindonews.com/read/2014/04/21/40/856081/brunei-terapkan-hukum-rajam-kelompok-gay-ketakutan>, diakses 18 Mei 14

³³ Menanggapi pemancungan, Ruyati binti Satubi, TKI asal Bekasi, oleh pemerintahan Arab Saudi karena membunuh majikan perempuannya, karena sering disiksa. Anggota Komisi IX DPR bidang tenaga kerja, Hanif Dhakiri, menyatakan Arab Saudi sangat rawan sebagai negara penempatan TKI dibanding negara-negara lain. Alasannya, pertama, ada persepsi di kalangan masyarakat TKI bahwa pembantu sama dengan budak yang boleh diapakan saja sesuka hati majikan. Menurutnya, persepsi perbudakan di Saudi belum hilang karena struktur masyarakat Saudi yang super patriarkis berkelindan dengan sistem teokrasi kekuasaan negara. Kedua, Saudi merupakan negara teokrasi berbentuk kerajaan di mana seluruh kekuasaan berpusat pada Raja yang menjalankan kekuasaan atas dasar legitimasi agama Islam. Ketiga, ujar Hanif, Saudi menggunakan hukum Islam yang ditafsirkan secara kaku dan sering dianggap banyak kalangan diskriminatif. <http://nasional.news.viva.co.id/news/read/228138-di-arab-saudi--pembantu-dianggap-budak>, diakses 27 Desember 2014.

³⁴ Mu'arif, “Redefinisi Raqabah”, dalam *Republika*, 25 Nopember 2010.

³⁵ Pemerintah Indonesia mengajukan keberatan atas keputusan Pengadilan di Madinah, Arab Saudi yang menjatuhkan hukuman tiga tahun penjara kepada bekas majikan Sumiati, TKW yang mengalami penganiayaan berat hingga nyaris lumpuh. Majikan warga Saudi itu dijatuhi hukuman penjara atas penusukan, pemukulan dan pembakaran pekerja rumah tangga asal Indonesia tersebut dengan setrika. Menanggapi putusan tersebut, Presiden Susilo Bambang Yudhoyono meminta keadilan bagi Sumiati dan mengirim tim khusus ke Saudi untuk menangani kasus ini walau hingga saat ini belum ada kesepakatan akhir sehubungan dengan perlindungan TKI di Arab Saudi. Juga untuk pertama kalinya, duta besar Arab Saudi di Jakarta sampai perlu mengadakan jumpa pers untuk meyakinkan Indonesia bahwa kasus Sumiati akan dituntaskan. <http://hukum.kompasiana.com/2011/01/11/perbudakan-tkw-di-arab-saudi-332205.html>, diakses 07 September 2013.

seksual nonmarital. Sheikh Saleh al-Fauzan dapat merepresentasikan kelompok ulama ini.³⁶

Sheikh Saleh al-Fauzan adalah seorang anggota Majelis Ulama Senior Arab Saudi. Ia pernah berfatwa bahwa perbudakan merupakan bagian dari ajaran Islam. Menurutnya, perbudakan adalah bagian dari jihad, maka sepanjang ada Islam selalu ada jihad. Seorang Muslim yang berpendapat bahwa Islam melawan perbudakan adalah bodoh, bukan terpelajar. Mereka hanyalah penulis. Siapa saja yang mengatakan hal seperti itu adalah kafir. Ia mengatakan dalam sebuah karyanya yang populer, *at-Tauhid*, Muslim kebanyakan adalah musyrik, karena itu darah dan harta mereka halal diambil oleh “Muslim sejati”.³⁷

Lebih jauh, al-Fauzan bahkan menyatakan bahwa bukan hanya perbudakan itu sah di dalam Islam, tetapi bahwa seyogianya perbudakan itu dilegalkan di Arab Saudi. Menurut Abou el-Fadl, fatwa ini sangat mengganggu dan berbahaya karena secara efektif ia melegitimasi perdagangan ilegal (*trafficking*) dan eksploitasi seksual atas apa yang disebut dengan pekerja domestik di wilayah Teluk dan khususnya Arab Saudi.³⁸

Senada dengan Syeikh al-Fauzan, seorang politikus perempuan dari Kuwait, Salwa al-Mutairi, mengusulkan satu cara agar para laki-laki di negaranya tidak tergoda untuk melakukan perzinahan dengan para wanita yang bukan haknya, seperti pembantu, gadis atau istri orang. Ia mengatakan para suami perlu memiliki budak seks sebagai antisipasi jika istri mereka berhalangan. Ia menegaskan bahwa memiliki budak seks sama seperti memiliki istri sah. Ia juga menunjukkan bahwa perempuan-perempuan itu bisa didapatkan

³⁶ <http://www.wnd.com/?pageId=21700>, diakses tanggal 22 September 2011.

³⁷ Buku-buku agama Syeikh al-Fauzan telah digunakan untuk mengajar 5 juta murid-murid Saudi, di dalam dan luar negeri, termasuk Amerika Serikat. <http://www.wnd.com/?pageId=21700>, diakses tanggal 22 September 2011; Lihat Salih bin Fauzan al-Fauzan, “Kitab al-Tauhid”, dalam http://d1.islamhouse.com/data/ar/ih_books/single/ar_book_of_tawheed_fawzan.pdf, diakses tanggal 27 Januari 2015, 9.

³⁸ Para pekerja domestik itu lazimnya adalah perempuan yang berasal dari berbagai negara, termasuk India, Bangladesh, Filipina, Sri Lanka dan Indonesia (pen.). Khaled Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, cet. ke-1, terj., Helmi Musthafa (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006), 306.

dari berbagai negara yang sedang mengalami peperangan, semisal Chechnya. Alasannya, persyaratan budak seks itu harus berstatus tawanan perang.³⁹

Contoh eksploitasi seksual yang lain adalah terjadinya sejumlah kasus pemerkosaan terhadap perempuan atas nama *milk al-yamīn* tradisional.⁴⁰ Beberapa tahun yang lalu, ayah dari dua wanita Inggris asal Pakistan melaporkan bahwa putrinya diperkosa oleh geng fundamentalis Muslim di hadapannya di sebuah kota timur Libya Benghazi.⁴¹

Menurut laporan di media Arab, dua perempuan itu diperkosa berdasarkan pada fatwa yang dikeluarkan oleh Salafi Yordania, Sheikh Yasser Ajlouni. Fatwa Ajlouni membolehkan para jihadis untuk melakukan hubungan seksual dengan perempuan yang jatuh sebagai tawanan selama perang, Ajlouni menyatakan:

Fatwa saya, yang akan segera diterbitkan, berkaitan dengan masyarakat Alawi atau Druze, mereka yang berada di Suriah, negara saya di mana saya tinggal selama 17 tahun. Fatwa ini adalah tentang *milk al-yamīn*. Usulan *milk al-yamīn* akan melindungi kehormatan perempuan. Seorang wanita yang ada dalam status *milk al-yamīn* akan menikmati keamanan dan perlindungan dari orang yang mengambil tawanannya, orang-orang dari Tentara Pembebasan Suriah. Bagaimana memperlakukan wanita yang ditawan oleh Tentara Pembebasan Suriah atau mujahidin. Dalam Islam ada aturan hukum ketika perang meletus antara Muslim

³⁹ <http://www.tempointeraktif.com/hg/timten/2011/06/08/brk.20110608-339481.id.html>, diakses tanggal 13 Juni 2011.

⁴⁰Negara Islam Irak dan Suriah (ISIS) mengungkapkan alasannya menculik kaum perempuan untuk dijadikan budak seks. Menurut ISIS, apa yang mereka lakukan sudah sesuai dengan hukum Syariah Islam. "Siapapun harus ingat, bahwa membantai keluarga orang kafir - orang-orang yang tidak beragama - dan merebut perempuan-perempuan mereka sebagai gundik adalah sesuai dengan aspek-aspek dalam Syariah, atau hukum Islam," kata ISIS dalam sebuah majalah online yang diterbitkan pada hari Minggu (12/11/2014). Artikel tulisan itu berjudul "Kebangkitan perbudakan sebelum Jamnya". "Jamnya" yang dimaksud ISIS di sini adalah Hari Penghakiman.

Edisi keempat majalah berbahasa Inggris yang dinamakan *Dabiq* itu menyebutkan bahwa kaum perempuan dari sekte Yazidi, kelompok minoritas Kurdi yang tinggal di Irak, boleh ditangkap dan dijadikan gundik, bahkan budak seks. Tentu saja, interpretasi dan pemahaman ISIS akan hukum Syariah itu menuai kecaman. Dunia Islam menentang cara ISIS memandang hukum tersebut. ISIS dinilai memutarbalikkan ajaran Islam yang cinta damai. (CNN). <http://www.suara.com/news/2014/10/13/095548/ini-alasan-isis-jadikan-perempuan-sebagai-budak-seks>, diakses tanggal 27 Nopember 2014.

⁴¹ Sang ayah, Awadh al-Barassai, mengatakan pada laman Facebooknya bahwa perempuan merupakan bagian dari konvoi kemanusiaan yang menuju Jalur Gaza. Dia mengatakan bahwa perempuan diperkosa di hadapannya setelah diculik oleh ekstrimis Muslim. Dia mengutuk kejahatan itu sebagai "tindakan yang mengerikan". <http://www.gatestoneinstitute.org/3655/islam-rape-women>, diakses tanggal 18 Nopember 2013.

dan musuh-musuh mereka. Mereka yang berjuang di Suriah berasal dari sekte Alawi. Ketika Tentara Pembebasan Suriah menangkap mereka, mereka akan dikenakan aturan syariah. Aturan-aturan syariah ini termasuk yang disebut *milk al-yamin*. Ini membutuhkan aturan syariah dan Islam telah mendefinisikannya.⁴²

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa fenomena-fenomena sebagaimana telah diuraikan di atas muncul sebagai terobosan akibat dari ilegalnya hubungan seksual nonmarital dalam hukum Islam. Permasalahan tersebut menjadi kegelisahan penulis karena ketimpangan yang terus berlangsung antara hukum Islam dan penerapannya dengan idealisme hak asasi manusia tentang seksualitas. Oleh karena itu, sebuah solusi harus ditemukan untuk mengurai permasalahan ini. Penelitian ini bertujuan untuk menemukan teori baru yang dapat dijadikan sebagai justifikasi untuk keabsahan hubungan seksual nonmarital, sehingga diharapkan dapat menjadi solusi terhadap permasalahan ini. Penulis berasumsi bahwa konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr dapat memainkan peran utama dalam mencapai tujuan ini. Hal ini mendorong penulis mengeksplorasi konsep *milk al-yamīn* yang ditawarkan oleh Muḥammad Syaḥrūr sebagai kajian pokok dalam penelitian ini.

Meskipun demikian, konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr bukan berarti tanpa masalah. Ditinjau dari aspek etika emansipatoris, ia tampak menimbulkan permasalahan baru, yakni memiliki bias dan kepentingan subyektif yang bermuara pada corak patriarkhis. Untuk itu, di akhir pembahasan disertasi ini, penulis coba menawarkan gagasan deliberasi konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr sebagai solusi untuk meminimalisir bias dan kepentingan subyektif tersebut.

Berdasarkan uraian tersebut dapat dipahami bahwa sesungguhnya konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr merupakan salah satu pemikiran yang mengusung tema keabsahan hubungan seksual nonmarital. Oleh karena itu, tepat kiranya penulis memilih “Konsep *Milk al-Yamīn* Muḥammad Syaḥrūr sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non-

⁴² *Ibid.*

Marital” sebagai judul disertasi ini.⁴³ Judul ini penting diangkat sebagai tema penelitian karena konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr di satu sisi dapat menjadi solusi bagi permasalahan hubungan seksual nonmarital, sementara di sisi lain dapat mendekonstruksi pemahaman konsep *milk al-yamīn* tradisional, menjadi *counter legal* terhadap praktik-praktik perbudakan pada umumnya dan perbudakan seksual khususnya atas nama *milk al-yamīn* yang merupakan pelanggaran HAM.

B. Rumusan Masalah

Pokok permasalahan penelitian ini adalah bagaimana konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr dapat dijadikan sebagai justifikasi⁴⁴ terhadap keabsahan hubungan seksual nonmarital? Dari pokok permasalahan ini memunculkan lima pertanyaan sebagai berikut:

1. Mengapa Muḥammad Syaḥrūr menggagas konsep *milk al-yamin* baru?
2. Bagaimana hermeneutika hukum yang ia gunakan sehingga ia mengabsahkan hubungan seksual nonmarital?
3. Bagaimana ekstensitas hubungan seksual nonmarital menurut konsep *milk al-yamin* Muḥammad Syaḥrūr?
4. Bagaimana limitasi hubungan seksual nonmarital menurut konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr?

⁴³ Anak judul “Keabsahan Hubungan Seksual non Marital” ini awalnya merupakan usulan dari Moch Nur Ichwan saat menjadi Ketua Sidang dalam Ujian Pendahuluan Disertasi penulis pada tanggal 31 Maret 2017. Setelah penulis diskusikan dengan penguji, Agus Moh Najib dan kedua promotor penulis, Khairuddin dan Sahiron, merekapun lebih setuju dengan anak judul tersebut daripada anak judul sebelumnya, “Teologi Pembebasan terhadap Perbudakan”. Oleh karena itu, ketika penulis mengajukan disertasi ini untuk Ujian Tertutup judulnya adalah “Konsep *Milk al-Yamīn* Muḥammad Syaḥrūr sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital dalam Hukum Islam.” Saat Ujian Tertutup, 28 Oktober 2018, judul ini kembali disorot oleh penguji. Euis Nurlaelawati, sebagai penguji I, menyarankan untuk menghapus kata “dalam Hukum Islam”. Penulis setuju karena ini menjadi lebih singkat dan padat tanpa mengurangi substansi judul.

⁴⁴ Justifikasi merupakan pembuktian atau proses untuk menyodorkan fakta yang mendukung suatu hipotesis atau proposisi. A. Sonny Keraf & Michael Dua, *Ilmu Pengetahuan (Sebuah Tinjauan Filosofis)* (Yogyakarta: Kanisius, 2001), 201

5. Bagaimana implikasi konsep *milk al-yamin* Muhammad Syahrur terhadap perbudakan, delik perzinaan, perkawinan poligini, dan hukum keluarga Islam?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Memperhatikan permasalahan tersebut, peneliti berpendapat bahwa konsep *milk al-yamin* Muhammad Syahrur layak untuk dikaji secara seksama, tidak hanya bertujuan untuk menjelaskan signifikansi⁴⁵ konsep *milk al-yamin* Muhammad Syahrur, akan tetapi selain itu untuk menemukan teori baru yang dapat dijadikan sebagai justifikasi terhadap keabsahan hubungan seksual nonmarital. Adapun secara khusus penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengetahui latar belakang munculnya gagasan konsep *milk al-yamin* Muhammad Syahrur.
2. Menemukan hermeneutika hukum yang digunakan oleh Muhammad Syahrur sehingga ia mengabsahkan hubungan seksual nonmarital.
3. Menemukan ekstensitas hubungan seksual nonmarital menurut konsep *milk al-yamin* Muhammad Syahrur.
4. Menemukan limitasi hubungan seksual nonmarital menurut konsep *milk al-yamin* Muhammad Syahrur.

⁴⁵ Kata “signifikansi” pada kajian ini tidak hanya sekedar bermakna “pentingnya”, tetapi lebih dari itu bermakna sebagaimana yang dimaksudkan oleh E.D. Hirsch ketika berupaya membedakan antara *meaning* dan *significance*. Yang dimaksud dengan *meaning* adalah makna sebuah teks yang dikehendaki pengarang ketika teks itu dimunculkan. Adapun *significance* adalah makna teks yang dikaitkan dengan konteks-konteks lain atau, yang disebutnya *relations* (hubungan-hubungan). John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, cet. ke-19 (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), 526; E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967), 139-144; Sahiron Syamsuddin, “Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulūm al-Qur’ān dan Pembacaan al-Qur’ān pada Masa Kontemporer” dalam Syafa’atun Almirzanah & Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qu’ān dan Hadīs: Teori dan Aplikasi*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011), 46.

5. Menemukan implikasi konsep *milk al-yamin* Muhammad Syahrur terhadap perbudakan, delik perzinaan, perkawinan poligini, dan hukum keluarga Islam?

Secara umum, kajian ini diharapkan berguna untuk memperkaya wacana di bidang hukum Islam. Secara khusus, kajian ini diharapkan mampu memperkenalkan pemikiran baru tentang keabsahan hubungan seksual nonmarital yang digali dari dalam diri sumber hukum Islam sendiri. Di samping itu, kajian ini juga diharapkan dapat mengatasi problem pembebasan perbudakan, delik perzinaan, perkawinan poligini dan hukum keluarga Islam di masa kontemporer.

D. Kajian Pustaka

Penelitian yang mengkaji pemikiran Muḥammad Syaḥrūr telah dilakukan oleh sejumlah peneliti. Akan tetapi, kajian yang peneliti lakukan, baik judul maupun permasalahannya berbeda dengan penelitian-penelitian terdahulu. Berikut ini penulis uraikan beberapa karya terdahulu yang mengkaji permasalahan pemikiran Syaḥrūr sebagai representasi dari penelitian-penelitian tentang pemikiran Syaḥrūr.

Tidak dapat disangkal, pemikiran Muḥammad Syaḥrūr telah menarik perhatian dan memicu perdebatan para ilmuwan. Sebagian ada yang menanggapi pemikiran Syaḥrūr secara positif dan juga ada yang negatif.⁴⁶ Tampaknya, Na‘īm al-Yāfi merupakan ilmuwan pertama yang mempelopori kajian karya perdana Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān*. Ia menyumbangkan karyanya dalam *al-Uṣbū‘ al-Adabī*, nomor 247.⁴⁷ Meskipun sangat singkat kajiannya, al-Yāfi dapat

⁴⁶ Māhir al-Munajjid, *Munāqasyāt al-Isykāliyah al-Manhajiyah fi al-Kitāb wa al-Qur’ān* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1994, 160).

⁴⁷ Na‘īm al-Yāfi, *al-Uṣbū‘ al-Adabī*, no. 247 (Desember, 1991).

menjelaskan metode dan ide-ide pemikiran Syaḥrūr dengan sangat bagus dan menghindari justifikasi.⁴⁸

Ilmuwan lainnya yang mengkaji secara kritis pemikiran Syaḥrūr adalah Nasr Ḥāmid Abū Zaid. Kajiannya yang berjudul “Limāzā Ṭagat at-Talfiqiyyah ‘alā Kaṣīr min Masyrū‘āt Tajdīd al-Islam” dimuat di Majalah *Al-Hilāl*, No. 10 (Oktober, 1991). Dalam tulisan tersebut, Abū Zaid berpandangan bahwa bacaan Syaḥrūr merupakan bacaan yang bernoda dan tendensius. Hal itu ditandai dengan tiga hal. Pertama, bacaan itu merupakan bacaan yang berusaha mencampurkan dua aspek, yaitu rigiditas yang statis, yakni modernitas (menurut perspektif bacaan itu), dan fleksibilitas dan gerak yang dicontohkan oleh *turās* Islam yang menerima pembentukan dan penakwilan ulang agar sesuai yang pertama dan menyuarakan apa yang dimau oleh yang pertama. Kedua, bacaannya bersifat ahistoris (berlawanan dengan sejarah) karena secara sengaja melupakan perbedaan konteks historis dengan makna sosiologis dan budaya. Ketiga, ia merupakan bacaan yang cacat karena menyuarakan historisitas dan menekan maksud yang terdahulu dengan sandaran bacaan yang memelencengkannya dari bacaan yang bersifat takwil menuju bacaan yang cacat yang mempertanyakan teks-teks keagamaan dengan segala kebaruan yang diungkap Barat untuk mematiraskan jiwa dan melupakan latar belakang masa lalu.⁴⁹

Jamāl al-Bannā juga mengkritisi pemikiran Syaḥrūr yang dituangkan di dalam karyanya yang berjudul: “Naḥw Fiqh Jadīd: Munṭaliqāt wa Mafāhim Fahm al-Khiṭāb al-Qur’ānī.” Setelah mengkritik epistemologi Al-Qur’ān dari klasik

⁴⁸ Andreas Christmann, “Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah”: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam al-Kitāb wa al-Qur’ān”, dalam Muḥammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2004), 23.

⁴⁹ al-Munajjid, *Munāqasyāt al-Isykāliyah*, 162.

sampai kontemporer, al-Bannā kemudian menyatakan seperti apa posisinya dalam kancah tradisi penafsiran Al-Qur’ān dalam kitabnya, *Taswir al-Qur’an*. Menurutnya para penafsir Al-Qur’ān semenjak at-Tabari, Sayyid Qutb sampai Syahrur memiliki pola yang sama; mereka diibaratkan sebagai prajurit perang yang akan memasuki “medan perang” dan telah melindunginya dengan senjata masing-masing sesuai keahliannya. Faktanya, mereka “mensyaratkan” penguasaan ilmu terlebih dahulu (bahasa, sastra, *nasikh-mansukh*, dan lain sebagainya) sebelum menafsirkan Al-Qur’ān. Para penafsir kontemporer – di mana Syahrūr dengan teori “ḥudūd” tampil sebagai eksponen paling mutakhir – mempersenjatai diri mereka dengan ilmu-ilmu modern; linguistik struktural, sosial-humaniora, filsafat posmodern, dan lain sebagainya.⁵⁰

Hal tersebut menurut al-Bannā merupakan sesuatu yang memang “niscaya”, karena sesuatu yang mereka perbuat adalah “studi al-Qur’an” (*dirasat*). Terdapat dua elemen utama dalam fenomena tersebut “subyek yang mengkaji” (*daris*) dan “obyek yang dikaji” (*madrus*). Hal inilah yang menurut al-Bannā mereka saling “membedakan” dan saling mengucilkan satu sama lain. Setiap pengkaji akan membedah obyek kajiannya dengan berbagai metode tafsir sebagai “pisau” analisis masing-masing dan juga menghasilkan kesimpulan yang variatif. Al-Bannā mengemukakan:

Mereka masih belum bisa menghadirkan Al-Qur’ān ke tengah-tengah kita, apa yang mereka lakukan adalah menghadirkan diri mereka sendiri dengan berbagai keahlian yang dimiliki sebagai instrumen analisis selama berinteraksi dengan Al-Qur’ān.⁵¹

⁵⁰ Jamāl al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd: Munṭaliqāt wa Mafāhim Fahm al-Khiṭāb al-Qur’ānī* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.t.), 370.

⁵¹ *Ibid.*, 401,

Kajian yang sangat serius atas pemikiran Syaḥrūr dilakukan oleh Muḥāmi Munīr Muḥammad Ṭahir asy-Syawāf dengan bukunya yang berjudul “Tahāfut al-Qirā’ah al-Mu‘āṣirah”.⁵² Buku setebal 627 halaman ini, hampir keseluruhan halamannya mengkritik keras dan menolak semua pemikiran Muḥammad Syaḥrūr yang ada dalam *al-Kitāb wa al-Qur’ān*. Dalam kritiknya Muḥāmī menilai bahwa Syaḥrūr telah keliru dalam memahami syariat Allah. Syariat Allah yang *ḥanīf* dipahami oleh Syaḥrūr sebagai syariat yang lentur untuk dibengkokkan sesuai dengan keinginan dan nafsu syahwat manusia. Dengan demikian, Syaḥrūr menjadikan realitas (*al-waqī‘*) manusia sebagai sumber hukum yang bisa mengalahkan wahyu.⁵³ Padahal, selama ini kita hanya mengenal bahwa sumber hukum hanyalah wahyu, realitas, kesulitan, waktu atau perkembangan. Realitas hanyalah tempat untuk berpikir, bukannya sumber untuk berpikir.⁵⁴ Menurut Muḥāmī kata *ḥanīf* dalam Al-Qur’ān sebenarnya sama sekali tidak berbicara tentang hukum, tetapi berbicara dalam konteks akidah.⁵⁵ Dengan demikian, Syaḥrūr telah melakukan kekeliruan penafsiran terhadap kata *ḥanīf*. Muḥāmī juga menemukan berbagai kekeliruan lain yang dilakukan Syaḥrūr. Di akhir bukunya Muḥāmī menyimpulkan bahwa dalam *al-Kitāb wa al-Qur’ān*, Syaḥrūr sebenarnya tidak melakukan kajian keislaman seperti yang ia katakan, tetapi melakukan kajian filsafat Marx dengan teori materialisme dialektis dan materialisme historis.⁵⁶

⁵² Muḥāmi Munīr Muḥammad Ṭahir asy-Syawwaf, *Tahāfut al-Qirā’ah al-Mu‘āṣirah*, cet. 1 (Cyprus: asy-Syawwāf li an-Nasyr wa ad-Dirāsāt, 1993).

⁵³ *Ibid.*, 166.

⁵⁴ *Ibid.*, 195, 542.

⁵⁵ *Ibid.*, 540.

⁵⁶ *Ibid.*, 12.

Tidak hanya kalangan ilmuwan Timur Tengah, para pemikir Barat juga ikut menyemarakkan kajian pemikiran Syaḥrūr. Salah satunya adalah Wael B. Hallaq yang menyimpulkan bahwa pandangan usul fiqh Syaḥrūr masih mengakui Al-Qur’ān dan as-Sunnah sebagai sumber hukum (mekipun dalam konsepsi yang baru, dan menganggap semua sumber hukum di luar keduanya, seperti yang dikonsepsikan oleh usul fiqh tradisional, sebagai sumber hukum yang telah usang).⁵⁷ Kedua sumber hukum itupun agar kompatibel dengan peradaban manusia sekarang, bukan masa klasik, perlu direinterpretasi.⁵⁸ Terinspirasi oleh ilmu eksakta, menurut Hallaq, Syaḥrūr akhirnya menemukan teori *ḥudūd* untuk menggali syariat Allah pada masa modern. Para ulama usul fiqh di masa klasik maupun pertengahan belum pernah menemukan teori ini.⁵⁹ Akhirnya, Hallaq mengambil sebuah kesimpulan bahwa teori *ḥudūd* merupakan kontribusi utama Syaḥrūr dalam ilmu usul fiqh karena teori ini akan menggantikan teori *qiyās* dan *ijmā’* ketika melakukan *istinbāḥ* hukum (menggali hukum-hukum Allah).⁶⁰

Sebagaimana para pemikir Timur Tengah dan Barat, para peneliti dalam negeri juga tidak ketinggalan ikut meramaikan kajian tentang pemikiran Syaḥrūr. Muhyar Fanani (2005) dalam disertasinya yang berjudul “Pemikiran Muḥammad Syaḥrūr dalam Ilmu Usul Fikih (Teori Hudud sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Usul Fikih)” mengkaji pemikiran Muḥammad Syaḥrūr tentang teori *ḥudūd* dalam ilmu usul fikih. Namun, disertasi ini tidak menggunakan pendekatan *uṣūlī*,

⁵⁷ Hallaq, *A History of Islamic*, 253

⁵⁸ *Ibid.*, 246.

⁵⁹ *Ibid.*, 252.

⁶⁰ *Ibid.*, 253

melainkan sosiologi ilmu pengetahuan, sebuah pendekatan yang jarang dilakukan oleh para peneliti ilmu usul fikih, bahkan ilmu-ilmu keislaman pada umumnya.⁶¹

Penelitian ini, sebagaimana dikemukakan Fanani, persoalan pokoknya adalah tentang hubungan antara teori *ḥudūd* dengan reformasi politik dan masyarakat yang dicita-citakannya. Berdasarkan sosiologi ilmu pengetahuan sebagai pendekatan, Fanani menderivasi persoalan pokok ini menjadi empat cabang. Pertama, mempertanyakan tentang hakikat teori *ḥudūd*; kedua, tentang hubungan teori *ḥudūd* dengan struktur kemasukakalan (*plausibility structure*) Syaḥrūr dalam ilmu usul fikih; ketiga, tentang latar belakang Syaḥrūr dalam menggagas teori *ḥudūd* hubungannya dengan ilmu usul fikih, fikih, dan masyarakat; keempat, tentang kemampuan teori *ḥudūd* mengantarkan tercapainya kepentingan sebagaimana harapan Syaḥrūr, menurut perspektif sosiologi ilmu pengetahuan.⁶²

Disertasi Sahiron Syamsuddin di Otto-Fredrich-Universität Bamberg, Jerman tahun 2006 yang mengkaji tentang hermeneutika al-Qur’ān Syaḥrūr dan penilaiannya dari perspektif penulis Muslim. Permasalahan yang dikaji Sahiron adalah tentang: (1) Bagaimana fondasi hermeneutika Muhammad Muhammad Syaḥrūr, (2) Bagaimana metode penafsiran Syaḥrūr, dan (3) Bagaimana aplikasi produk penafsiran Muhammad Syaḥrūr.⁶³

⁶¹ Muhyar Fanani, *Pemikiran Muḥammad Syaḥrūr dalam Ilmu Usul Fikih: Teori Hudud sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Usul Fikih* (Yogyakarta, PhD thesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005), dalam <http://digilib.uin-suka.ac.id/15169/>, diakses 30 Mei 2014.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Sahiron Syamsuddin, *Muḥammad Šahrūr Koran Hermeneutik und die Debatte um sie bei muslimischen Autoren* (Jerman, Otto-Fredrich-Universität Bamberg, 2006).

Dalam kajian lainnya, Sahiron menulis dengan judul “Pembacaan Muḥammad Syaḥrūr terhadap Beberapa Ayat Gender”.⁶⁴ Dalam kajian ini, ia menemukan dua kesimpulan penting tentang pemikiran usul fiqh Syaḥrūr, yaitu penerapan metode linguistik dan teori *ḥudūd*. Menurut Sahiron, metode linguistik Syaḥrūr menggunakan pendekatan semantik dengan analisis paradigmatis⁶⁵ dan sintagmatis setelah melakukan teknik “intertekstualitas”. Sahiron juga menegaskan bahwa Syaḥrūr sepakat dengan Ibnu Fāris yang mengatakan di dalam bahasa Arab tidak terdapat sinonim (*murādif*), setiap kata memiliki makna tersendiri. Satu kata bahkan potensial memiliki lebih dari satu makna. Dari potensi-potensi makna yang ada konteks logis pada tekslah di antara faktor penentu makna yang lebih tepat. Inilah yang disebut analisis sintagmatis. Analisis ini berpandangan bahwa hubungan makna secara linier dengan kata-kata di sekitarnya dipastikan mempengaruhi makna setiap kata.⁶⁶

Di antara sejumlah kajian yang hadir belakangan, terdapat pembahasan yang telah menyentuh aspek pemikiran hukum Syaḥrūr. Sebuah tulisan dari M. Amin Abdullah yang berjudul “Paradigma Alternatif Pengembangan Usul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer”, secara khusus sudah mengkonsentrasikannya pada teori *ḥudūd* Syaḥrūr. Tulisan ini merupakan kajian yang cukup komprehensif tentang teori *ḥudūd* dan paradigma baru Syaḥrūr dalam ilmu usul fiqh, demikian juga dengan pertanyaan bagaimana pemikiran baru

⁶⁴ Sahiron Syamsuddin, “Pembacaan Muhammad Syaḥrūr terhadap Beberapa Ayat Gender”, *Makalah*. Disampaikan pada acara diskusi rutin PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 30 Juni 2000.

⁶⁵ Analisis paradigmatis adalah suatu analisis pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep (makna) suatu simbol (kata) dengan cara mengaitkannya dengan konsep-konsep dari simbol-simbol lain yang mendekati dan yang berlawanan. *Ibid.*, 5.

⁶⁶ *Ibid.*, 5-6.

Syaḥrūr tersebut – terutama teori *ḥudūd*-nya – berhubungan dengan lokasi sosial yang dimiliki pencetusnya.⁶⁷

Tulisan lain yang lebih khusus lagi, bahkan telah membahas tentang isu *milk al-yamīn* adalah tulisan Rosmini tentang “Misi Emansipatoris Al-Qur’ān ”.⁶⁸ Meskipun tulisan ini belum mengkaji konsep *milk al-yamīn* yang ditawarkan oleh Syaḥrūr, namun tulisan ini telah menyentuh konsep *milk al-yamīn* yang dipahami oleh kalangan ulama klasik maupun tradisional.⁶⁹

Selain Rosmini, penulis yang telah mengkaji isu tentang *milk yamīn* secara komprehensif hingga konsep *milk al-yamīn* yang digagas oleh Syaḥrūr adalah Ruebenacker. Ia merupakan kelompok pemikir Barat yang berlatar belakang doktor di bidang Fisika dari Harvard University. Ia pernah melakukan penelitian dalam rangka membuktikan kejanggalan-kejanggalan konsep *milk al-yamīn* yang dipahami oleh kalangan tradisional. Menurutnya tradisional tidak mampu menjelaskan beberapa kejanggalan yang diakibatkan dari interpretasi mereka. Ia kemudian menegaskan akan persetujuannya terhadap konsep *milk al-yamīn* yang diusulkan Syaḥrūr.⁷⁰

Berdasarkan tinjauan pustaka tersebut tampak bahwa penelitian tentang pemikiran Muḥammad Syahrur telah banyak dilakukan. Namun, berbeda dengan penelitian terdahulu, penelitian yang penulis kaji ini mengajukan masalah keabsahan hubungan seksual non marital terkait subyek *milk al-yamīn* yang

⁶⁷ M. Amin Abdullah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer”, dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz Press, 2002), 117-146.

⁶⁸ Rosmini, “Misi Emansipatoris Al-Qur’ān dalam Relasi Seksualitas antara Majikan dan Budak Perempuan”, *al-Daulah*, vol. 4, no. 1, Juni 2015, 151.

⁶⁹ *Ibid.*, 157-164.

⁷⁰ Ruebenacker, *sex slavery*.

digagas oleh Muḥammad Syaḥrūr. Secara garis besar penulis menyajikan penelitian dengan mengajukan rumusan masalah pokok, yakni: Bagaimana signifikansi konsep *milk al-yamīn* Muhammad Syaḥrūr sebagai keabsahan hubungan seksual non marital.

Untuk menunjukkan letak perbedaan antara penelitian terdahulu dengan penelitian yang penulis kaji, berikut ini dapat dilihat perbandingan antara kedua kelompok rumusan masalah yang diajukan (Lihat Tabel 1).

Tabel 1
Perbandingan Rumusan Masalah Terdahulu dan Penulis

No	Rumusan Masalah Penelitian Terdahulu	No	Rumusan Masalah Penelitian Penulis
1	Bagaimana pemahaman konsep <i>milk al-yamīn</i> menurut tradisional dan menurut Syaḥrūr? ⁷¹	1	Mengapa Muhammad Syaḥrūr menggagas konsep <i>milk al-yamin</i> baru?
2	Bagaimanakah hakikat teori <i>ḥudūd</i> itu? ⁷²	2	Bagaimana hermeneutika hukum yang ia gunakan sehingga ia mengabsahkan hubungan seksual non marital?
3	Bagaimanakah hubungan teori <i>ḥudūd</i> dengan struktur kemasukakalan (<i>plausibility structure</i>) Syaḥrūr dalam ilmu usul fikih? ⁷³	3	Bagaimana ekstensitas hubungan seksual non marital menurut konsep <i>milk al-yamin</i> Muhammad Syaḥrūr?
4	Apa kepentingan dan motif Syaḥrūr dalam menciptakan teori <i>ḥudūd</i> , terkait dengan ilmu usul fikih, fikih, dan masyarakat? ⁷⁴	4	Bagaimana limitasi hubungan seksual non marital menurut konsep <i>milk al-yamīn</i> Muḥammad Syaḥrūr
5	Apakah teori <i>ḥudūd</i> mampu mewujudkan kepentingan sebagaimana diharapkan pencetusnya ditinjau dari perspektif sosiologi ilmu pengetahuan? ⁷⁵	5	Bagaimana implikasi konsep <i>milk al-yamīn</i> Muhammad Syaḥrūr terhadap perbudakan, delik perzinaan, perkawinan poligini, dan hukum keluarga Islam?

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Fanani, *Pemikiran Muḥammad Syaḥrūr*, *ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

6	Bagaimana fondasi hermeneutika Syaḥrūr? ⁷⁶		
7	Bagaimana metode penafsiran Syaḥrūr? ⁷⁷		
8	Bagaimana aplikasi produk penafsiran Syaḥrūr? ⁷⁸		

Memperhatikan perbandingan dua kelompok rumusan masalah pada tabel 1 tersebut, tampak terdapat distingsi yang jelas antara kelompok rumusan masalah penelitian terdahulu dengan kelompok rumusan masalah yang penulis kaji. Kelompok rumusan masalah penelitian terdahulu secara umum tampak berkisar pada pertanyaan-pertanyaan tentang teori *ḥudūd* yang digagas oleh Syaḥrūr. Sementara kelompok rumusan masalah yang penulis kaji sudah tidak lagi mempertanyakan teori tersebut, melainkan mempertanyakan tentang permasalahan konsep *milk al-yamīn* Muhammad Syaḥrūr terkait dengan keabsahan hubungan seksual non marital sebagaimana tersebut dalam rumusan masalah di atas.

E. Kerangka Teori

Terdapat sebuah konsep yang memainkan peran utama dan diukur dalam penelitian ini, yaitu: "konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr". Oleh karena itu, konsep tersebut penting dikaji dari aspek hakikat, karakteristik, dan relevansinya dalam kajian ini.

1. *Milk al-yamīn*

⁷⁶ Sahiron Syamsuddin, *Muḥammad Šahrūr Koranhermeneutik und die Debatte*, *ibid.*

⁷⁷ *ibid.*

⁷⁸ *ibid.*

Milk al-yamīn pada hakikatnya adalah seorang perempuan selain istri dan *muharamāt* (perempuan yang haram dinikahi)⁷⁹ yang halal digauli. Hal ini tentu berkaitan erat dengan apa yang disebut dalam istilah hukum keluarga modern sebagai hubungan seksual nonmarital, yakni: hubungan seksual yang dilakukan oleh seseorang di luar perkawinan yang sah menurut hukum positif (*ius positum*).⁸⁰ Istilah ini merupakan lawan dari istilah hubungan seksual marital.⁸¹

Kajian tentang istilah “nonmarital” merupakan bagian dari kajian ekstensitas hubungan seksual. Kajian ini meliputi berbagai bentuk. Namun demikian, secara umum dapat dikelompokkan ke dalam dua kategori, yaitu: hubungan seksual premarital dan hubungan seksual ekstrarital.

Hubungan seksual premarital ialah hubungan badan yang dilakukan oleh seseorang sebelum mereka menikah. Secara historis, hubungan ini dianggap sebagai masalah moral yang tabu di berbagai budaya dan dianggap sebagai perbuatan dosa oleh sejumlah agama. Akan tetapi, sejak 1960-an, hubungan ini telah diterima secara luas, terutama di negara-negara Barat. Sebuah studi *Pewglobal* tentang moralitas global menemukan bahwa hubungan seksual premarital tidak diterima di “negara-negara yang didominasi Muslim”, seperti Malaysia, Indonesia, Yordania, Pakistan, dan Mesir, masing-masing memiliki lebih dari 90% ketidaksetujuan, sementara masyarakat di negara-negara Eropa Barat

⁷⁹ QS. an-Nisā’ (4): 22-23 Departemen Agama RI, *Al Qura’an dan Terjemahnya*, 120.

⁸⁰ Hukum yang dibuat oleh manusia yang mewajibkan atau menetapkan suatu tindakan. Konsep hukum positif merupakan konsep yang berlawanan dengan hukum alam. Dalam konsep ini, hak-hak diberikan bukan lewat undang-undang, tetapi oleh “Tuhan, alam atau nalar”. Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, trans. Anders Wedberg (New Jersey: The Lawbook, 2007), 8. Dalam konteks hukum Islam, konsep ini biasa disebut sebagai *asy-syārī’ah* sementara hukum positif disebut sebagai *al-qānūn*.

⁸¹ Hubungan seksual marital didefinisikan sebagai hubungan seksual dalam suatu ikatan perkawinan yang sah. Hubungan ini dapat berbentuk monogami dan poligami. Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Bab 1 Pasal 3. Tim BIP, *Undang-Undang Perkawinan: Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan* (Jakarta: Bhuana Ilmu Populer, 2016), 4; Lihat Gadis Arivia, Nur Iman Subono, Adriana Venny, Ida danny, Asikin Arif, “Kata dan Makna”, *Jurnal Perempuan: Untuk Pencerahan dan Kesetaraan*, no. 31 (September 2003), 140-141.

adalah paling menerima, dengan Spanyol, Jerman dan Prancis menyatakan kurang dari 10% penolakan.⁸²

Hubungan seksual ektramarital merupakan hubungan seksual antara orang yang sudah menikah dengan orang lain di luar pasangannya. Hubungan ini dapat melibatkan aspek seksual maupun emosional. Thompson mengkategorikan hubungan ini ke dalam tiga bentuk, yaitu: seksual nonemosional, seksual emosional dan emosional nonseksual.⁸³ Terdapat konsensus di 40 negara yang disurvei oleh *Pewglobal* bahwa berselingkuh secara moral tidak dapat diterima. Faktanya, lebih dari separuh di semua negara kecuali satu negara mengatakan ini bermasalah. Satu pengecualian itu adalah Prancis, di mana 47% menganggap perselingkuhan tidak bermoral, sementara 40% mengatakan itu bukan masalah moral dan 12% mengatakan secara moral dapat diterima.⁸⁴

Karakteristik *milk al-yamīn* berbeda dengan perkawinan. Ia tidak memiliki ketentuan sebagaimana lazimnya dalam hukum perkawinan, seperti nafkah, waris, perceraian dan masa iddah. Meskipun demikian, ia tetap memiliki sejumlah ketentuan akan tetapi lebih fleksibel.⁸⁵

Terdapat tiga pandangan tentang mekanisme hubungan seksual dengan *milk al-yamīn*. Pertama, perempuan itu harus berstatus budak miliknya yang diperoleh dari tawanan perang. Ini pendapat ulama tradisional-klasik semisal Imam asy-Syāfi'i.⁸⁶

⁸² Pew Research Center: Global Attitudes & Trends, *Global Views on Morality: Premarital Sex*. <http://www.pewglobal.org/2014/04/15/global-morality/table/premarital-sex/>, diakses 15 Januari 2017

⁸³ Thompson dalam B. Strong & C. De Vault, *The Marriage and Family Experience*, 4th edition (New York: West Publishing Company, 1989), 206. Pew Research Center: Global Attitudes & Trends, *Global Views on Morality: Extramarital Affairs*. <http://www.pewglobal.org/2014/04/15/global-morality/table/extramarital-affairs/>, diakses 02 Pebruari 2017.

⁸⁴ Pew Research Center: Global Attitudes & Trends, *Global Views on Morality: Extramarital Affairs*. <http://www.pewglobal.org/2014/04/15/global-morality/table/extramarital-affairs/>, diakses 02 Pebruari 2017.

⁸⁵ التعريفات والمصطلحات الموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور http://shahrour.org/?page_id=12, diakses 21 Mei 2014.

⁸⁶ Abu Abdullah Muhammad bin Idris asy-Syāfi'i, *Al-Umm*, Jilid IV, 270. Lihat *al-Umm*, ditahqiq Dr. Abdul Muṭalib, Jilid V, 664.

Pemahaman yang sama juga dikemukakan oleh Imam at-Ṭabarī⁸⁷ dan Imam Ibnu Kaşir.⁸⁸ Kedua, perempuan itu harus berstatus budak; baik milik sendiri maupun milik orang lain, melalui akad nikah. Ini pendapat sebagian ulama tradisional-kontemporer semisal Muḥammad Asad, Ahmad Mustafa al-Maragi, Mahmud Yunus, M. Quraish Shihab dan M. Syamsi Ali.⁸⁹ Ketiga, semua perempuan selain istri dan *muḥaramāt* melalui akad *iḥsān*.⁹⁰ Ini pendapat Muḥammad Syaḥrūr.⁹¹ Ruebenacker menyatakan lebih setuju dengan pandangan Muḥammad Syaḥrūr dibanding ulama lainnya.⁹²

Konsep *milk al-yamīn* memiliki relevansi dengan isu hubungan seksual nonmarital, terutama terkait dengan hukumnya. Kajian tentang konsep *milk al-yamīn* dalam studi Islam selalu berkaitan dengan isu hukum melakukan hubungan seksual nonmarital. Oleh karena itu, dinamika pemahaman konsep *milk yamīn* akan berimplikasi terhadap dinamika hukum hubungan seksual nonmarital.

Pemahaman *milk al-yamīn* menurut Muḥammad Syaḥrūr digunakan dalam penelitian ini, mengingat pemahaman Syaḥrūr merupakan isu sentral yang menjadi pokok permasalahan penelitian ini. Pemahaman *milk al-yamīn* menurut Imam asy-Syāfi'ī, Imam at-Ṭabarī, Imam Ibnu Kaşir dan sebagian ulama tradisional-kontemporer sebagaimana tersebut di atas juga digunakan dalam penelitian ini sebagai pembandingan dan representasi dari ulama tradisional.

Selain dua konsep di atas, perlu penulis uraikan sebuah konsep lainnya, yaitu konsep keabsahan. Kata “keabsahan” berasal dari kata dasar “absah”⁹³ yang berasal dari

⁸⁷ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Kaşir bin Galib al-Amali at-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, 290.

⁸⁸ Ismail bin Umar bin Kaşir, *Tafsir Ibnu Kaşir*, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 224.

⁸⁹ <https://quranalonebesthadith.wordpress.com/2012/09/14/ma-malakat-aimanukum/>, diakses 03 Desember 2016.

⁹⁰ Komitmen untuk melakukan hubungan seksual.

⁹¹ Syaḥrūr, *Nahw Usūl Jadīdah*, *ibid.*, 309.

⁹² Ruebenacker, *sex slavery*.

⁹³ <https://kbbi.web.id/absah>, diakses 20 Oktober 2017

bahasa arab “ṣaḥ” dari perubahan kata: *ṣaḥḥa-yaṣiḥḥu-ṣaḥḥan-ṣiḥḥatan*, yang secara bahasa berarti sehat, tidak sakit, sembuh, benar dan selamat.⁹⁴ Dalam istilah syariat kata *ṣaḥ* digunakan dalam hal ibadah dan akad-akad muamalah. Menurut fuqaha, kata *ṣaḥ* dalam ibadah adalah gugurnya tuntutan-tuntutan atau gugurnya kewajiban untuk mengerjakan.⁹⁵

Dalam struktur hukum Islam, istilah “sah” adalah bagian dari hukum *wad’i*. Strukturisasinya adalah bahwa hukum *syarā’* terbagi menjadi dua bagian, yaitu hukum *taklīfī* (*wajīb, sunah, harām, makrūh, dan mubāh*)⁹⁶ dan hukum *wad’ī* (sebab, syarat, *manī’, rukhsah, sah dan batal*).⁹⁷

Untuk dapat mengkaji konstalasi konsep *milk al-yamīn* terkait konsep keabsahan dan hubungan seksual nonmarital, penulis perlu menggunakan pendekatan teori hermeneutika sebagai pisau analisis. Secara kategoris teori hermeneutika dapat dikelompokkan ke dalam tujuh kategori, yaitu: romantis, metodis, fenomenologis, dialektis, dialogis, kritis, dan dekonstruksionis. Dalam hal ini, penulis lebih menekankan pada empat hermeneutika terakhir.

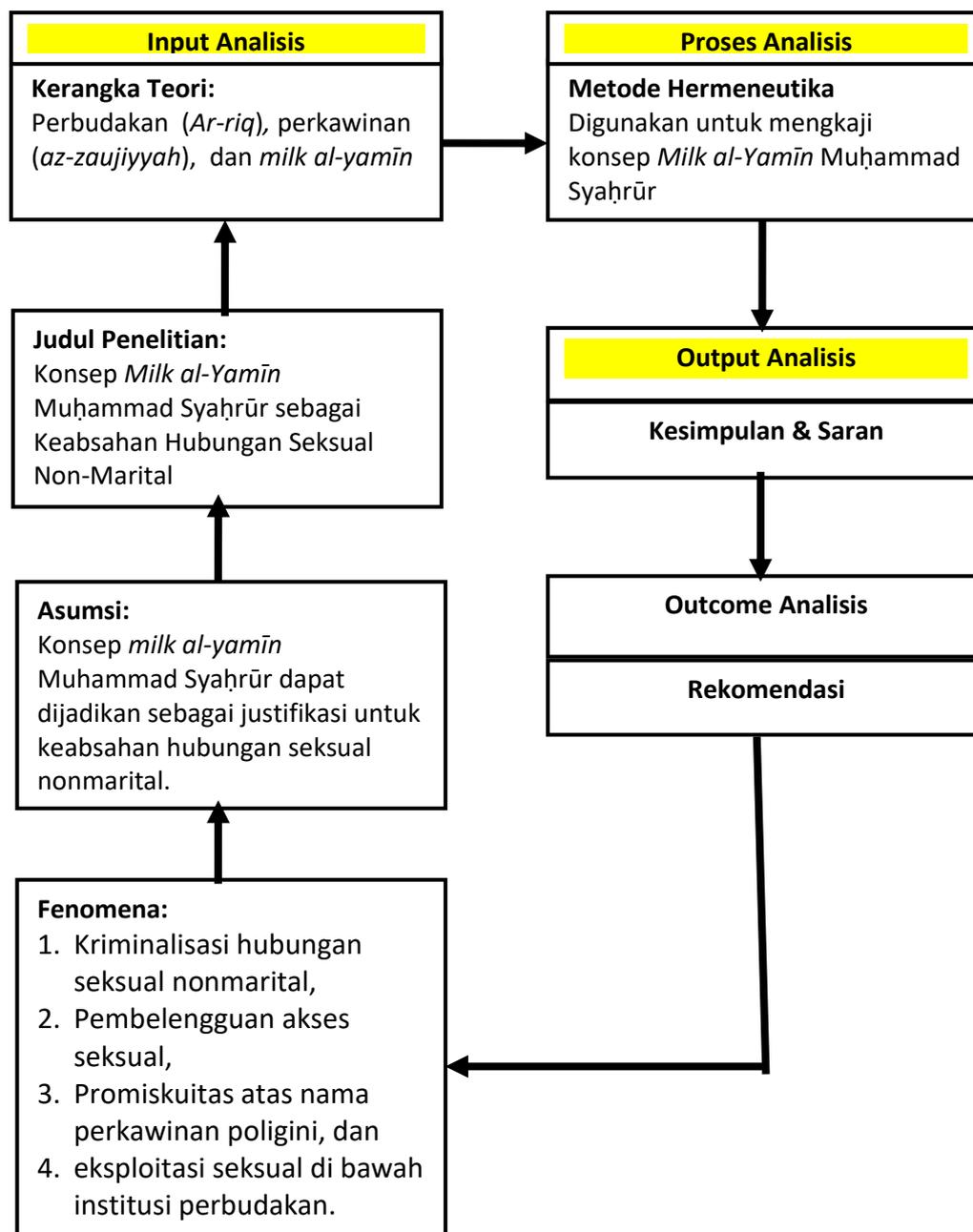
⁹⁴ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwit Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pondok Pesantren "al-Munawwir", 1994), 815.

⁹⁵ Saifuddin bin Abū al-Ḥasan ‘Alī al-Amidī, *al-Aḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, juz 1, (Beirut: Dar Al-Fikr, 1981), 100.

⁹⁶ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 30

⁹⁷ Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdullah Asy-Syaukani Ash-Shan’ani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiqi al-Haq min Ilmi al-Uṣūl* (t.tp., Dār al-Islām, 1998)

Bagan 1
Kerangka Konseptual



98

⁹⁸ Kerangka yang tergambar di atas dapat dijelaskan sebagai berikut: (1) Komponen-komponen input analisis mencakup sejumlah fenomena yang muncul sebagai dampak dari ilegalnya hubungan seksual nonmarital, asumsi terhadap fenomena tersebut, judul penelitian yang lahir dari asumsi, dan teori-teori yang menjadi rujukan penyusunan konsep operasional variabel penelitian, yaitu teori tentang perbudakan, perkawinan, dan *milk al-yamīn*; (2) Dari input analisis yang demikian itu dilakukan proses analisis dengan menggunakan metode hermeneutik. Metode ini

2. Hermeneutika

Term hermeneutika yang disadur dari bahasa Inggris *hermeneutics*, berasal dari bahasa Yunani *hermeneuine* dan *hermenia*, artinya “menafsirkan” dan “penafsiran”.⁹⁹ Kata latin *hermeneutica* baru muncul pertama kali ketika diperkenalkan oleh seorang teolog Strasborg bernama Johan Konrad Danhauer (1603-1666) dalam karyanya yang berjudul: *Hermeneutica sacra, Sive methodus Eksponendarums Sacrarum Litterarum*. Menurutnya, hermeneutika merupakan kebutuhan paling signifikan untuk segala ilmu-pengetahuan yang legalitasnya didasarkan pada penafsiran sejumlah teks. Ia menguraikan pandangannya berdasarkan Risalah *Peri Hermeneias* (de interpretations) Aristoteles, yang menyatakan bahwa ilmu interpretasi merupakan pelengkap dari *Organon* Aristotelian.¹⁰⁰

Term Hermeneutika di zaman ini memiliki dua pengertian, yakni merupakan seperangkat prinsip metodologis interpretasi dan sebagai penelusuran filosofis dari karakter dan situasi yang tidak dapat dielakkan dari kegiatan memahami.¹⁰¹

a. Hermeneutika Dialektis

Hermeneutika ini merupakan penafsiran yang mengasumsikan bahwa pemahaman ialah sesuatu yang timbul dan telah eksis mendahului

digunakan untuk mengkaji konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr; (3) Output analisis dengan metode analisis data tersebut adalah pokok-pokok kesimpulan dan saran; Outcome analisis adalah rekomendasi yang disusun berdasarkan pokok-pokok kesimpulan dan saran yang didapat dari pembahasan hasil penelitian; (4) Dengan kerangka konseptual yang demikian itu, maka diasumsikan bahwa konsep *Milk al-Yamīn* Muḥammad Syaḥrūr dapat dijadikan sebagai justifikasi terhadap keabsahan hubungan seksual nonmarital.

⁹⁹ Mudjia Raharjo, *Dasar-dasar Hermeneutika antara Internasionalisme dan Gadamerian*, Ar-Ruzmedia Jogjakarta, 2008, 27; Richard E. Palmer, *Hermeneutics, interpretation theory in Schleirmacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, terj. Mansur Hery dan Damanhuri Muhammed, *Hermeneutika, teori mengenai interpretasi* (Pustaka Belajar, 2005), 14-15.

¹⁰⁰ Raharjo, *Dasar-dasar Hermeneutika*, 54. Lihat: Jean Grondin, *sejarah Hermeneutik* (Jogjakarta: Ar-Ruzmedia, 2007), 45-46.

¹⁰¹ *Ibid.* 29. Danhauer memberikan dua pengertian tentang Hermeneutika, yaitu sebagai seperangkat prinsip metodologis penafsiran, dan sebagai penggalian filosofis dari sifat dan kondisi yang tidak dapat dihindari dalam kegiatan memahami. Lihat: Mudjia Raharjo, *Hermeneutika Gadamerian*, UIN-Malang Press, Malang, 2007, 89.

pengetahuan. Maka, memahami teks dalam teori ini, meniscayakan keterkaitan antara eksistensi kita dengan sesuatu yang ditunjukkan itu, bukan hanya menelusuri makna teks yang pengarang torehkan. Dengan kata lain, makna dipahami sebagai keanekaragaman makna dan dinamika eksistensial, bukan hal yang tunggal. Dengan demikian, pemahaman makna baru akan muncul akibat cara baca yang baru.¹⁰²

Martin Heidegger (1889-1976) adalah seorang tokoh di balik teori ini. Minatnya terhadap filsafat fenomenologi Husserl sejak dini mengantarkannya melancarkan kritik terhadap hermeneutika fenomenologi Husserl. Menurutnya netralitas penafsir merupakan keniscayaan. Ia memandang bahwa prasangka-prasangka terhadap sebuah obyek harus mendahului pemahaman.¹⁰³

b. Hermeneutika Dialogis

Adalah merupakan interpretasi yang mengasumsikan bahwa dengan menyodorkan sejumlah pertanyaan sebagai dialektika akan menemukan pemahaman yang benar. Maksudnya makna teks kembali dibangkitkan melalui peleburan pikiran penafsir. Untuk itu, proses pemahaman merupakan proses peleburan antara setidaknya dua horison. Dalam proses ini, prasangka-prasangka penafsir seumpama tradisi, bahasa, budaya, dan kepentingan praktis bersama dengan pengarang dan konteks historis dari teks dipertimbangkan.¹⁰⁴

Tokoh teori ini adalah Hans-Georg Gadamer (1900-2002), seorang filosof berasal dari Marburg, murid Martin Heidegger sendiri. Tulisannya, *Wahrheit und Methode* (kebenaran dan metode) adalah sebuah karya yang

¹⁰² Jean Grondin, *Sejarah Hermeneutik: dari Plato sampai Gadamer*, terj. Inyik Ridwan Muzir (Yogyakarta, Ar-Ruzz Media, 2007), 65.

¹⁰³ *Ibid*, 64.

¹⁰⁴ *Ibid*.

monumental yang dijadikan sebagai referensi bahasan hermeneutika kontemporer hingga saat ini. Ini ditulis pada 1960 yang menandai puncak karir Gadamer.¹⁰⁵

Secara garis besar hermeneutika Gadamer dapat dijelaskan melalui konsep kesadaran sejarah (*historical effectiveness theory*). Teori kesadaran sejarah dapat diuraikan berdasarkan empat bentuk teori yang terkait satu sama lain,¹⁰⁶ yaitu:

1) Kesadaran Keterpengaruhannya oleh Sejarah

Berdasarkan kritiknya pada Pencerahan dan Romantisme, Gadamer memperlihatkan bahwa dalam upaya memahami, prasangka merupakan suatu unsur yang wajar, malahan dapat dikatakan bahwa prasangka sesungguhnya sebuah situasi untuk memahami. Meskipun demikian, menurutnya ada prasangka yang absah dan ada yang tidak. Untuk itu kita mesti tetap waspada.

Bagaimana membedakan kedua hal ini? Untuk menjawab pertanyaan ini, Gadamer mesti terlebih dahulu mendiskusikan dua komponen prasangka yang didiskreditkan oleh Pencerahan, yakni otoritas dan tradisi. Otoritas dan tradisi – ini menggugah memori masyarakat Eropa pada Kekristenan abad Pertengahan – adalah sumber prasangka, seperti misalnya dalam kasus Galileo Galilei.

Gadamer mengkritisi permasalahan ini sebagai kekurangtelitian dari Pencerahan. Pertama, otoritas dipertentangkan dengan nalar dan kebebasan oleh Pencerahan. Sementara, otoritas dapat dijadikan sebagai sumber kebenaran pula. Otoritas tidak melulu berhubungan dengan kepatuhan yang tidak berdasar. Hal ini

¹⁰⁵ *Ibid*, 64. Walaupun bukunya berjudul *Truth and Method*, dalam bahasa Jerman *Wahrheit und Methode*, Gadamer menolak Hermeneutika sebagai metode, sebab metode justru dapat merintangai kebenaran. Ia ingin mencapai kebenaran bukan melalui metode, melainkan melalui dialektika.

¹⁰⁶ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 45.

misalnya sebagaimana dalam kasus otoritas intelektual seorang pakar, untuk menggapai otoritas, seseorang mesti memperoleh pengakuan publik, yang mana hal ini memerlukan rasionalitas.

Jadi, ada otoritas yang sah yang justru memungkinkan kita untuk menemukan kebenaran.

Kedua, kasus otoritas terjadi pula dalam tradisi. Romantisme mendukung konsep ini, sementara Pencerahan mendiskreditkannya sebagai hal yang bertentangan dengan kebebasan dan nalar. Gadamer berupaya meyakinkan, sesungguhnya Pencerahan tidak berhasil memandang bahwa tradisi merupakan unsur yang selalu eksis malahan berada dalam diri Pencerahan itu sendiri, alasannya keniscayaan menjaga dan meneruskan hal yang sama sebagai proyek Pencerahan dalam rangka mendorong nalar dan kebebasan membangun suatu tradisi.

Dari fakta itu Gadamer kemudian mengambil kesimpulan bahwa manusia memang tidak dapat keluar dari tradisi. Dia menulis:

Bagaimanapun umumnya hubungan kita dengan masa lampau tidak ditandai dengan pengambilan jarak dan pembebasan diri kita dari tradisi, tetapi kita selalu terkondisi dalam tradisi-tradisi, dan hal ini adalah bukan suatu proses yang mengobyektifikasikan – yakni kita tidak memahami apa yang dikemukakan oleh tradisi sebagai sesuatu yang lain, yang asing. Tradisi senantiasa menjadi bagian kita, sebuah model atau lembaran, suatu pengakuan diri kita sendiri yang menurut penilaian sejarah kita nanti akan hampir tidak dapat melihatnya sebagai seperti pengetahuan, tetapi sebagai sebuah ikatan yang paling tulus dengan tradisi.¹⁰⁷

Jika demikian, tradisi, seperti juga otoritas, adalah kondisi bagi pemahaman. Maka, sepanjang relevan dengan otoritas dan tradisi yang memotivasi penemuan kebenaran, kita selalu memungkinkan mengkaji tentang prasangka yang absah.

Gadamer membuktikan bahwa dalam ilmu pengetahuan apapun muncul tradisi penelitian yang menggiring temuan-temuan dalam ranah ilmu-ilmu tersebut.

¹⁰⁷ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Continuum, 2006), 283.

Hal ini dapat dilihat dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan, bahkan ilmu-ilmu alam. Unsur tradisi ini “aktif” dalam mempengaruhi penelitian ilmu-ilmu itu.¹⁰⁸ Baik dalam ilmu-ilmu tradisional maupun modern tak luput dari otoritas dan tradisi.

Dengan demikian, ketika seorang penafsir sedang menafsirkan sebuah teks seharusnya menyadari bahwa dirinya berdiri pada posisi tertentu yang dapat mempengaruhi pemahamannya terhadap sebuah teks yang sedang ditafsirkan. Karena tidak dapat dipungkiri, pemahaman sang penafsir dipengaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang mengelilinginya

Lebih lanjut Gadamer mengatakan: *we should learn to understand ourselves better and recognize that in all understanding, whether we are expressly aware of it or not, the affective of history (Wirkungsgeschichte) is at work.*¹⁰⁹ Tampak jelas, sadar atau tidak, pengaruh dari sejarah sangat mengambil peran. Oleh karena itu, memang sulit menangani masalah keterpengaruhan ini sebagaimana juga diakui oleh Gadamer. Pesan teori ini ialah ketika sedang menafsirkan sebuah teks, godaan subyektifitas seorang penafsir sudah seharusnya dihindari.¹¹⁰

2) Prapemahaman

Upaya Gadamer untuk merehabilitasi otoritas dan tradisi berimplikasi terhadap pandangan tentang kesadaran sejarah (*historisches Bewußtsein*). Apakah artinya memahami sejarah? Memahami sejarah bermakna kita mesti memahami pengaruh karya-karya dalam sejarah itu, tidak melulu memahami fenomena sejarah. Faktor memahami sejarah inilah, yang Gadamer angkat sebagai pokok pemikirannya di mana ini luput dari perhatian Schleiermacher dan Dilthey. Gadamer menamakannya dalam term Jerman *Wirkungsgeschichte* yang dapat diterjemahkan sebagai “sejarah pengaruh”.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 284.

¹⁰⁹ Gadamer, *Wahrheit and Method* (2006), 306

¹¹⁰ Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan*, 45.

Istilah ini sesungguhnya bukan hal yang baru, karena telah ada sejak abad ke-19. Di Jerman jika membincang *Wirkungsgeschichte*, dimaksudkan sebagai penerimaan sebuah karya, semisal bagaimana menanggapi karya-karya Hegel sehingga dalam sejarah pemikiran melahirkan pemikiran Marx dan Kierkegaard. Dalam masa historisme, muncullah disiplin spesial karena perhatiannya pada pengaruh karya-karya ini.¹¹¹ Untuk hermeneutika, pengertian *Wirkungsgeschichte* coba digali lebih dalam oleh Gadamer, dan keterlibatan kita dalam sejarah dijadikan sebagai acuan istilah tersebut. Yakni sebuah situasi di mana sejarah tidak dilampaui oleh kita sebagai pelaku-pelaku sejarah.

Untuk kejelasan kita dapat membedakan antara sejarah pengaruh ini dan kesadaran sejarah sebagaimana beroperasi di dalam penelitian sejarah. Sebuah fenomena sejarah, misalnya Peristiwa Pertempuran Surabaya pada 10 November 1945 akan coba dipahami oleh seorang peneliti sejarah, dengan mengambil jarak. Dengan tanpa keterlibatan peneliti di dalamnya menghasilkan sebuah narasi tentang peristiwa tersebut. Dalam makna itu, hasilnya diklaim sebagai obyektif. Inilah yang dianggap sebagai prestasi yang dibanggakan oleh Pencerahan Eropa, yakni pengetahuan obyektif tentang sejarah yang merupakan kesadaran sejarah. Kepongahan intelektual seperti inilah yang dicoba lawan oleh Gadamer. Menurutnya, ilmu sejarah tidak memperhitungkan sejarah pengaruh. Hal ini dapat dilihat dari tidak sadarnya seorang peneliti dengan kesadaran sejarah bahwa pengambilan jarak yang dilakukan ketika melakukan menjalankan penelitian itu merupakan suatu situasi hermeneutis yang di dalamnya pengaruh-pengaruh zamannya sendiri juga berada.

Gadamer menulis: “Obyektifitas sejarah menyimpan fakta melalui penyandaran diri pada metode kritisnya bahwa di dalam jejaring pengaruh-

¹¹¹ Jean Grondin, *Einführung zu Gadamer* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 144

pengaruh sejarah itulah, membentuk situasi kesadaran sejarah itu sendiri”.¹¹² Dengan demikian, kekuatan-kekuatan pengaruh, semisal kepentingan-kepentingan ideologis, politis, kultural atau ekonomis, yang mengarahkan penelitiannya setidaknya merupakan refleksi dari narasi sejarah seorang peneliti.

Bagaimana memahami sejarah yang tepat, kalau dalam sebuah penafsiran sulit memahami sejarah tanpa keterlibatan sejarah pengaruh? Gadamer menunjukkan bahwa satu-satunya cara adalah dengan menyadari adanya sejarah pengaruh tersebut. Kesadaran ini semakin rumit dan berlapis-lapis. Pengkategorian Grondin dalam empat lapisan sejarah pengaruh terhadap gagasan Gadamer sangat membantu menjelaskan pemahaman ini.¹¹³

Kata “kesadaran” (*bewußtsein*) tidak perlu lagi digunakan untuk kesadaran sejarah pengaruh karena hal ini seolah-olah asumsi-asumsi historisme tentang kesadaran sejarah masih diterima oleh Gadamer. Padahal sebenarnya tidak demikian.

Kata “kesadaran” di sini telah memiliki konotasi yang berlainan dengan kesadaran era modern yang berbasis pada Descartes dan puncaknya pada arogansi intelektual Pencerahan Eropa.

Grondin lebih memilih kata “kewaspadaan” sebagai ganti dari kata “kesadaran”. Menurutnya, “kewaspadaan menggambarkan posisi seorang yang berusaha di tengah malam yang menk mengancam menjeratnya untuk menjaga

¹¹² Gadamer, *Truth and Method*, 300.

¹¹³ Pertama, *genetivus objectivus* yakni kesadaran peneliti akan ketersituasiannya, akan kenyataan bahwa ia berada di dalam situasi hermeneutis tertentu. “Kesadaran sejarah pengaruh, terutama adalah kesadaran akan situasi hermeneutis”, ungkap Gadamer. (Gadamer, *Truth and Method*, 269); Kedua, adalah pengertian umum filosofis tentang kesadaran akan bekerjanya atau berpengaruhnya sejarah dan tradisi di dalam setiap pemahaman, sekalipun kita tidak menyadarinya. Ketiga, *genetivus subjectivus* yaitu kesadaran seseorang yang mengambil bagian dalam kesadaran suatu zaman, *zeitgeist*, sehingga kita dapat mengatakan orang semisal Gus Dur, adalah anak zamannya. Keempat adalah refleksi diri sejarah pengaruh itu sendiri, bukan sebagai klaim atas superioritas, melainkan sebagai kesadaran akan keterbatasannya. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, 147-149.

matanya tetap terbuka”.¹¹⁴ Di dalam setiap pemahaman kita perlu “waspada” akan sejarah pengaruh yang bekerja dalam pemahaman kita.

Gadamer mengistilahkannya dengan *preunderstanding* (prapemahaman) terhadap teks yang ditafsirkan oleh seorang penafsir yang terbentuk lantaran keterpengaruhannya oleh situasi hermeneutik tertentu. Prapemahaman sebagai sebagai posisi pertama seorang penafsir memang pasti dan merupakan keniscayaan saat teks dibacanya. Gadamer mengemukakan:

*Immer ist im Verstehen ein Vorverständnis im Spiel, das seinerseits durch die bestimmende Tradition, in der Interpret steht, und durch die in ihr geformte Vorurteile geprägt ist.*¹¹⁵

Dalam teori ini, perlunya prapemahaman itu adalah bertujuan agar materi teks yang ditafsirkan dapat didialogkan oleh penafsir. Seorang penafsir mustahil memahami dengan baik sebuah teks tanpa adanya prapemahaman.

Relevansinya dengan hal ini, dapat dimaklumi jika Oliver R. Scholz (1999) berpandangan bahwa prapemahaman yang dinamainya dengan term *Präsumtion* (dugaan awal) sebagai “sarana yang tidak terhindarkan untuk pemahaman secara benar” (*unentbehrliche Mittel für das richtige Verstehen*) sebagaimana dalam karyanya *Verstehen und Rationalität*. Meskipun demikian, menurut Gadamer, ketika seorang penafsir menyadari bahwa prapemahamannya itu tidak sesuai dengan yang dimaksudkan oleh teks yang ditafsirkan, maka prapemahamannya itu mesti siap untuk dikritisi, direhabilitasi serta dikoreksi oleh sang penafsir itu. Tidak lain tujuannya untuk meminimalisir kesalahan pemahaman dalam pesan teks. Hasil

¹¹⁴ Grondin, Jean, *Einführung zu Gadamer*.

¹¹⁵ Hans-Georg Gadamer, *Das Problem des historischen Bewußtseins* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 5. (Dalam proses pemahaman, prapemahaman selalu memainkan peran; prapemahaman ini diwarnai oleh tradisi yang berpengaruh, di mana seorang penafsir berada, dan juga diwarnai oleh prejudice-prejudice [*Vorurteile*, perkiraan awal] yang terbentuk di dalam tradisi tersebut).

dari rehabilitasi atau koreksi terhadap prapemahaman ini disebutnya dengan istilah *Vollkommenheit des Vorverständnisses* (kesempurnaan prapemahaman)¹¹⁶

3) Asimilasi Horizon

Gadamer mengusulkan konsep *Horizontverschmelzung* (peleburan horizon-horizon) sebagai kewaspadaan terhadap sejarah pengaruh. Sebelumnya Nietzsche di ujung abad 19 telah menggunakan term ini kemudian Husserl mengembangkannya dengan teori fenomenologi. Konsep “situasi hermeneutis” lebih lanjut diuraikan oleh konsep horizon. Heideggerlah yang diikuti oleh Gadamer, maka fenomenologi Husserl yang masih mengandung filsafat kesadaran ditinggalkannya karena intensionalitas kesadaran dikaitkan dengan horizon menurut pemahaman fenomenologis ini.¹¹⁷

Dapat dikatakan bahwa horizon adalah prasangka yang berada di dalam tradisi, dan prasangka seperti itu dapat diubah hanya dengan prasangka lain, sehingga dalam arti ini sebuah horizon melebar.¹¹⁸

Dengan kata lain, keberadaan penafsir dalam tradisi yang membentuk prasangka penafsir menentukan horizon penafsir. Horizon yang luas itulah

¹¹⁶ Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan*, 46-47.

¹¹⁷ Gadamer mengatakan: “Bagian hakiki konsep situasi adalah konsep “horizon”. Horizon adalah jangkauan penglihatan yang mencakup segala hal yang dapat dilihat dari suatu sudut pandang tertentu. Bila diterapkan pada pemikiran, kita berbicara tentang kesempitan horizon, tentang pelebaran horizon, tentang pembukaan horizon yang baru dan seterusnya. Seseorang yang tidak mempunyai horizon adalah seorang yang tidak melihat cukup jauh dan karenanya terlalu melebih-lebihkan apa yang paling dekat dengannya.” Gadamer, *Truth and Method*, 269.

¹¹⁸ Bandingkan Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics* (Durham: Acumen, 2006), 105.

merupakan tradisi, dan keberadaan horizon pengetahuan penafsir terkandung dalam horizon tradisi.¹¹⁹

Karena horizon-horizon pemahaman tidak terisolasi dan dinamis, tidak ada sebuah horizon pemahaman yang “steril”, yaitu tanpa pengaruh suatu horizon yang berbeda dari horizon tersebut. Mengatasi Schleiermacher dan Dilthey, proses memahami didudukkan oleh Gadamer di dalam horizon-horizon bukan di atas atau di luarnya. Dengan demikian sejarah dan tradisi bergerak di dalam horizon yang tidak mungkin ditangani oleh pandangan sang penafsir. Keterlibatan beraneka horizon sebagai suatu proses itulah yang disebut memahami (*verstehen*), yang – dalam ungkapan Gadamer sendiri – senantiasa sebagai penyatuan horizon-horizon yang dipandang eksis dari diri mereka sendiri”.¹²⁰

Interpretasi merupakan pertemuan antara pembaca dan teks yang bermakna pertemuan kekinian pembaca dan tradisi yang melingkupi teks tersebut. Konflik antara horizon pembaca dan teks muncul dalam pertemuan seperti ini. Untuk dapat dianggap memahami, bagi Gadamer, tidak perlu melenyapkan konflik itu, tetapi justru memperlihatkan konflik itu, bukan misalnya malah menyetujui horizon pembaca “dicaplok” horizon teks.

¹¹⁹ Berdasarkan ulasan Gadamer dalam *Wahrheit und Methode* dapat disimpulkan dua ciri pokok horizon. Pertama, sebuah horizon tidak terisolasi, melainkan terbuka. Gadamer tidak sependapat dengan hermeneutika Romantik yang menggambarkan empati atau transposisi sebagai proses mengambil alih horizon masa silam yang melingkungi pengarang teks. Yang terjadi bukanlah perpindahan si penafsir dari horizonnya ke dalam horizon pengarang, melainkan meluasnya horizon si penafsir. “Memperoleh sebuah horizon berarti, bahwa orang belajar melihat melampaui apa yang dekat terjangkau tangan – bukan untuk mengalihkan pandangan darinya, melainkan untuk melihatnya secara lebih baik di dalam sebuah keseluruhan yang lebih luas dan dalam proporsi yang lebih benar”. Kedua, sebuah horizon tidak statis, melainkan dinamis, terus bergerak. Horizon masa silam, misalnya, bukanlah sesuatu yang sudah selesai dan kita tinggalkan di belakang. Begitu juga horizon masa kini senantiasa dalam proses pembentukan dan pengayaan dari horizon masa silam. Gadamer, *Truth and Method*, 304.

¹²⁰ Gadamer, *Truth and Method*, 305.

Penyatuan horizon-horizon merupakan sebuah persimpangan (interseksi) di tengah horizon-horizon, bukan peleburan satu horizon ke dalam horizon lain. Dengan demikian tugas interpretasi menurut Gadamer adalah “memprediksi suatu horizon historis yang tidak sama dari horizon kekinian”.¹²¹ Maksudnya, bahwa interpretasi bukanlah rekonstruksi atau representasi makna dari masa lampau, tetapi persimpangan sedemikian rupa antara tradisi dan kekinian penafsir sehingga membuahkan hal yang baru.¹²²

Dengan demikian, memahami suatu teks artinya teks itu dibiarkan berbicara.¹²³ Interaksi antara horizon itu disebut “lingkaran hermeneutik” (*hermeneutischer zirkel*). Bagi Gadamer horizon pembaca hanya seseorang dalam berperan sebagai *standpunkt* (titik pijak) seseorang untuk memahami teks. Titik pijak pembaca ini tidak lebih daripada sebuah ‘pendapat’ atau ‘kemungkinan’ bahwa sesuatu itu dibicarakan oleh teks. Pembaca bukan

¹²¹ Gadamer, *Truth and Method*, 305.

¹²² Dalam arti ini, seperti Heidegger, bagi Gadamer hermeneutika tidak berciri reproduktif, melainkan produktif, sehingga hermeneutikanya juga disebut hermeneutika produktif. Dalam perjumpaannya dengan teks, seorang penafsir memproyeksikan horizon historis, yaitu tradisi, dengan horizon kekiniannya dan dengan cara itu melampaui tradisi interpretasi atasnya dan kekinian seorang penafsir untuk melampauinya.

Dalam menafsirkan teks seseorang harus selalu berusaha merehabilitasi prapemahamannya. Hal ini terkait erat dengan teori “penggabungan (asimilasi horizon)”, yakni bahwa dalam proses penafsiran seseorang harus sadar bahwa ada dua horizon, yaitu (1) “cakrawala (pengetahuan)” atau horizon di dalam teks, dan (2) “cakrawala (pemahaman)” atau horizon pembaca. Kedua horizon ini selalu hadir dalam proses pemahaman dan penafsiran. Seorang pembaca teks memulainya dengan cakrawala hermeneutiknya, namun dia juga memperhatikan bahwa teks juga mempunyai horizonnya sendiri yang mungkin berbeda dengan horizon yang dimiliki pembaca. Dua bentuk horizon ini, menurut Gadamer (1986), harus dikomunikasikan, sehingga “ketegangan antara keduanya dapat diatasi” (*the tension between the horizons of the text and the reader is dissolved*). Oleh karena itu, ketika seseorang membaca teks yang muncul pada masa lalu (*überlieferung*), maka dia harus memperhatikan horizon historis, di mana teks tersebut muncul. Seorang pembaca teks harus memiliki keterbukaan untuk mengakui adanya horizon lain, yakni horizon teks yang mungkin berbeda atau bahkan bertentangan dengan horizon pembaca. Gadamer menegaskan: “Saya harus membiarkan teks masa lalu berlaku (memberi informasi tentang sesuatu). Hal ini tidak semata-mata berarti sebuah pengakuan terhadap ‘keberbedaan’ (*andersheit*) masa lalu, tetapi juga bahwa teks masa lalu mempunyai sesuatu yang harus dikatakan kepadaku”. Gadamer, *truth and Method*, 361

¹²³ *Ibid.*, 396.

dipaksa dengan titik pijak ini supaya teks mesti berbicara sesuai dengan titik pijaknya. Sebaliknya, semestinya titik pijak ini justru dapat membantu memahami maksud teks yang sesungguhnya.¹²⁴ Terjadilah di sini perjumpaan antara subyektifitas pembaca dan obyektifitas teks, yang mana lebih diutamakan makna teks yang obyektif.¹²⁵

4) Aplikasi

Permasalahan aplikasi merupakan implikasi dari konsep penyatuan horizon-horizon. Menurut Gadamer, berdasarkan tulisan kuna J.J. Rambach, *Institutioneshermeneuticae sacraae* (1723), hermeneutika terbagi ke dalam tiga konsep, yakni: pertama, *subtilitas intellegendi* (pemahaman); kedua, *subtilitas explicandi* (eksplikasi); dan ketiga, *subtilitas aplicandi* (aplikasi). Bagi Schleiermacher dan Dilthey, aplikasi merupakan seni presentasi, keduanya menempatkan aplikasi pada posisi tertentu.¹²⁶ Pandangan Gadamer tidak sama. Baginya, aplikasi merupakan bagian inhern pemahaman. Hal ini sebagaimana pendiriannya mengenai penyatuan horizon-horizon.¹²⁷

Gadamer memberikan contoh aplikasi dalam bidang teologi, hukum, dan sastra. Dalam teologi, ia mencontohkan kasus khutbah. Awalnya seorang pembawa khotbah memahami dan menafsirkannya dari perspektif teologis, kemudian dalam khutbahnya mengaplikasikan penafsiran itu sesuai

¹²⁴ *Ibid.*, 386

¹²⁵ Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan*, 48-50.

¹²⁶ Baca Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 187.

¹²⁷ Aplikasi merupakan “sebuah proses integral di dalam proyeksi makna teks dalam horizon yang membentang dari sang penafsir”. Lawrence L.Schmidt, *Understanding Hermeneutics* (Durham: Acumen, 2006), 107.

kekiniannya. Tampak dalam proses tersebut seakan-akan aplikasi tidak ada kaitannya dengan pemahaman dan interpretasi. Akan tetapi, Gadamer berpendapat bahwa pemahaman, penafsiran, dan aplikasi merupakan “sebuah proses yang terpadu”.¹²⁸

Dengan demikian mengaplikasikan teks Alkitab ialah memahaminya, dan memahaminya juga senantiasa berarti mengaplikasikannya. Khutbah merupakan bagian proses memahami, tidak sekedar tambahan pada teks Alkitab yang ditafsirkan.

Mengaplikasikan teks Alkitab adalah memahaminya, dan memahaminya juga selalu adalah mengaplikasikannya. Khutbah bukanlah sekedar suplemen pada teks Alkitab yang diinterpretasi, melainkan bagian proses memahami itu sendiri.¹²⁹

Kondisinya berbeda dalam aktivitas sejarawan hukum. Cukupkah seorang sejarawan hukum mencermati aplikasi permulaan untuk memahami makna hukum tersebut manakala teks hukum telah diproduksi? Tidak bagi Gadamer. Ia mesti meliputi kasus-kasus berikutnya dari aplikasi hukum tersebut. Bagi sejarawan hukum, memahami hukum mesti mempertimbangkan pengaruh hukum, tidak hanya terbatas pada peristiwa

¹²⁸ Gadamer, *Truth and Method*, 307.

¹²⁹ Hal serupa juga terjadi dalam bidang hukum. Sebelum menjatuhkan vonis, seorang hakim perlu tahu bagaimana hukum diaplikasikan di sebuah kasus tertentu. Ia perlu tahu apa kiranya pikiran sang pembuat hukum bila hukum itu diaplikasikan dalam situasi konkrit sekarang. Situasi kekinian itu tentu tidak diketahui sang pembuat hukum, tetapi aplikasi hakim itulah yang membuat makna hukum itu terwujud. Undang-undang yang komunikasi digital, umpamanya, baru dipahami maknanya ketika diaplikasikan pada kasus konkrit oleh seorang hakim. Di sini kita juga menemukan bahwa aplikasi adalah pemahaman. Gadamer mengatakan: “Sebuah hukum tidak ada untuk dipahami secara historis, melainkan untuk dikonkritkan dalam kesahihan legalnya dengan diinterpretasi. Demikian pula, Injil tidak ada untuk dipahami sebagai dokumen historis belaka, tetapi diperlakukan sedemikian rupa sehingga menghasilkan efeknya yang menyelamatkan”. Gadamer, *Truth and Method*, 326.

kemunculan hukum itu. Dengan demikian, melalui aplikasi-aplikasinya kerangka sejarah pengaruh, sejarawan memahami makna hukum, dan dari penyatuan horizon teks yang ditafsirkannya dan horizon kekiniannya lahirlah pemahaman sejarawan tersebut.¹³⁰

Sebagaimana telah diuraikan bahwa dalam proses pemahaman dan penafsiran, makna obyektif teks mesti memperoleh perhatian. Setelah pemahaman makna obyektif didapatkan, lalu apa yang mesti diperbuat oleh pembaca (penafsir) teks yang terkandung di dalamnya sejumlah pesan yang seharusnya diimplementasikan pada keseharian semisal kitab suci. Sementara, jarak waktu antara kehadiran teks itu dan masa, saat sang penafsir hidup, yang sudah barang tentu situasi sosial, politik, ekonomi, dan sebagainya juga telah jauh berbeda dengan situasi pada masa hadirnya teks. Gadamer berpandangan bahwa saat seseorang membaca kitab suci, di samping proses memahami dan menafsirkan, ada suatu hal, yakni *aplication* (penerapan) pesan-pesan pada zaman ketika teks kitab suci tersebut ditafsirkan.¹³¹ Gadamer mengatakan:

The task of interpretation always poses itself when the meaning content of the printed work is disputable and it is the matter of attaining the correct understanding of the 'information'. However, this 'information' is not what the speaker or writer originally said, but what he wanted say indeed even more: what he would have wanted to say to me if I have been his original

¹³⁰ Akhirnya, contoh di bidang sastra. Seorang kritikus sastra mengaplikasikan sebuah karya sastra pada situasi kekinian agar teks itu dapat berbicara kepada kita. Aplikasi itu serupa dengan yang dilakukan oleh hakim dalam teks hukum. Tetapi seorang filolog akan menjalani proses aplikasi yang berbeda sebagaimana seperti yang dilakukan sejarawan hukum. Ia memahami sebuah teks kuna lewat berbagai interpretasi dalam tradisi sekaligus mengaplikasikannya ke dalam kekinian. Jadi, filolog tidak membatasi diri pada horizon masa silam seolah-olah sebagai sesuatu yang terisolasi, melainkan memperhitungkan juga sejarah pengaruh karya kuna iu dalam tradisi dan kekiniannya. F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Gadamer*, Makalah untuk kuliah terakhir Kelas Filsafat, Serambi Salihara, 25 Februari 2014, 19:00 WIB.

¹³¹ Gadamer, *Truth and Method*, 305.

interlocutor. It is something of a command for interpretation that the text must be followed, according to its meaningful sense (*Sinnesgemäß*) (and not literally). Accordingly we must say text is not a given object, but a phase in the execution of the communicative event.¹³²

Pada kutipan tersebut Gadamer berpandangan bahwa pesan mesti diaplikasikan pada zaman penafsiran bukan makna teks secara literal, melainkan “makna yang artifisial” (*meaningful sense*).¹³³

c. Hermeneutika Kritis

Yaitu merupakan sebuah penafsiran yang dikendalikan oleh kepentingan sosial (*social interest*) yang mengaitkan kepentingan kekuasaan (*power interest*) si penafsir dalam pemahamannya. Ditinjau dari aspek metodologis, teori ini mengklaim bahwa selalu terdapat bias-bias dan anasir yang berbasis pada kepentingan politik, ekonomi, sosial, tak terkecuali bias strata kelas, suku dan gender. Maknanya, dengan metode ini, pembaca mesti waspada terhadap segala bentuk tafsir pengetahuan maupun semboyan-semboyan yang digunakan dalam agama dan sains.¹³⁴

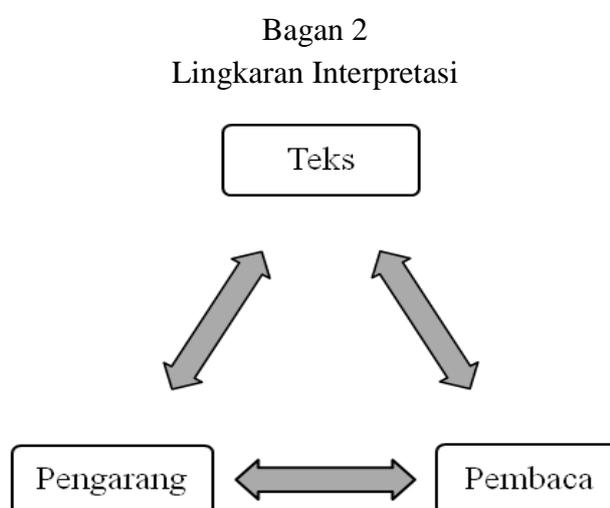
¹³² Gadamer, “Text and Interpretation.” Dalam B.R. Wachterhauser (ed.). *Hermeneutics and Modern Philosophy*, (New York: Albany State University of New York Press, 1986) 393-394. (Tugas penafsiran selalu muncul saat kandungan makna karya tulis itu diperdebatkan dan hal itu terkait dengan [upaya] pencapaian pemahaman yang benar terhadap 'informasi' [penj., makna yang dimaksud]. Namun, 'informasi' ini bukan apa yang secara orisinal diucapkan [dimaksud] oleh pembicara atau penulis, tapi lebih dari itu: apa yang benar-benar ingin diucapkannya, yaitu apa yang ingin dia sampaikan kepada saya seandainya saya ini interlocutor orisinalnya. Informasi [makna] yang dimaksud ini adalah suatu perintah penafsiran, sehingga teks harus diikuti menurut *meaningful sense (sinnesgemäß)* [makna terdalam] [bukan apa yang dimaksud secara literal]. Dengan demikian, kita harus mengatakan bahwa teks bukan obyek yang sebenarnya, melainkan sebuah fase dalam mengeksekusi *communicative event* [peristiwa komunikatif].

¹³³ Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan*, 50-52.

¹³⁴ Tokoh teori ini adalah Jürgen Habermas (1929-) seorang filosof Jerman yang juga belajar politik. Sejalan dengan Gadamer, ia juga menempatkan bahasa sebagai unsur fundamental hermeneutika. Hal ini, lantaran analisis suatu fakta dilakukan melalui hubungan simbol-simbol sebagai simbol dari fakta.¹³⁴ Akan tetapi hermeneutika dialogis Gadamer dianggapnya kurang memiliki kesadaran sosial yang kritis. Kalau menurut Gadamer, pemahaman didahului dengan pra-penilaian (*pre-judgement*), maka bagi Habermas pemahaman didahului oleh kepentingan. Artinya teori ini lebih mengedepankan refleksi kritis penafsir dan menolak kehadiran prasangka dan tadisi, sehingga untuk memahami suatu teks, seorang penafsir harus mampu mengambil jarak atau melangkah keluar dari tradisi dan prasangka. Raharjo, *Dasar-dasar Hermeneutika*, 64.

d. Hermeneutika Dekonstruksionis

Adalah sebuah pemahaman yang diperoleh dengan cara membentuk hubungan simpel antara penanda dan petanda. Asumsinya adalah bahwa bahasa maupun sistem simbol lainnya adalah sesuatu hal yang tidak stabil. Konteks dan pembacanya akan senantiasa mempengaruhi makna sebuah tulisan. *“Meaning is contextualized to the relationship between the text and its reader”*.¹³⁵



F. Metode Penelitian

Metode penelitian yang penulis gunakan dalam mengkaji subyek ini mencakup pendekatan dan langkah-langkah penelitian, yang meliputi penetapan sumber data, teknik pengumpulan data, dan analisis data serta teknik interpretasi dan pengambilan kesimpulan.¹³⁶

¹³⁵ Tokoh teori ini adalah Jacques Derrida (1930-) seorang filosof post-strukturalisme kelahiran Aljazair. Dalam filsafat bahasa, Derrida membedakan antara “tanda” dan “simbol”. Dalam kaitannya dengan teks, ia memberikan analisis yang cukup cermat. Menurutnya, objek timbul dalam jaringan tanda, dan jaringan tanda ini disebut “teks”. Tidak ada sesuatu di luar teks, sebab segala sesuatu yang ada selalu diandai dengan tekstualitas. *Ibid.*, 64.

¹³⁶ Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Disertasi* (Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2015), 4.

1. Pendekatan

Penelitian ini menggunakan dua pendekatan. Pertama, pendekatan normatif-idealisme dengan melihat deskripsi normatif konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr. Semisal bagaimana seharusnya konsep *milk al-yamīn* menurut Muḥammad Syaḥrūr, definisi, cara dan aplikasinya. Kedua, pendekatan hermeneutik¹³⁷, untuk mengkaji dan memahami konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr.

2. Bentuk Penelitian

Bentuk penelitian ini adalah kepustakaan-normatif,¹³⁸ yang menekankan pada penggunaan data sekunder dari karya-karya Muḥammad Syaḥrūr; baik berupa buku, jurnal, koran, *website* maupun *youtube*, sebagai tokoh sentral dalam penelitian ini.¹³⁹

3. Tipe Penelitian

Tipe penelitian ini adalah deskriptif-kualitatif dan analisis kritis, yaitu memaparkan dan menguraikan secara sistematis, faktual, akurat dan kritis mengenai konsep *milk al-yamin* Muḥammad Syaḥrūr sebagai keabsahan hubungan seksual nonmarital.

4. Sumber data

¹³⁷ Menurut Riceor, hermeneutika adalah sebuah disiplin yang perhatian utamanya dicurahkan pada aturan-aturan penafsiran terhadap teks. Paul Riceor dan Jurgen Habermas, *Filsafat Bahasa dan Hermeneutika*, terj., Abdullah Khozin Afandi (Surabaya: Visi Humanika, 2005), 67.

¹³⁸ Menurut Arief Furchan dan Agus Maimun, bentuk penelitian kepustakaan merupakan bagian dari studi tokoh yang berada pada kuadran empat tingkat empat. Artinya studi tokoh merupakan penelitian kualitatif yang “tinggi tingkatan” nya, karena memfokuskan pada orang tertentu dan bidang tertentu sebagai unit analisis. Arief Furchan dan Agus Maimun, *Study Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 21

¹³⁹ Tokoh adalah seseorang yang terkemuka atau kenamaan di bidangnya, atau seseorang yang memegang peranan penting dalam suatu bidang atau aspek kehidupan tertentu dalam masyarakat. Seseorang tersebut berasal, dibesarkan, dan hidup dalam lingkungan masyarakat tertentu. Muhtar Syafa'at, *Penelitian Tokoh* <http://pengembara9ilmu.blogspot.com/2012/09/penelitian-tokoh.html>

Fokus dari kajian ini adalah untuk menemukan justifikasi konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr sebagai keabsahan hubungan seksual nonmarital. Oleh karena itu, sumber data yang peneliti himpun adalah dokumen-dokumen yang terkait dengan pemikiran Muḥammad Syaḥrūr, hukum Islam dan seksualitas; baik yang primer, sekunder maupun tersier. Dokumen primer misalnya buku-buku yang berjudul: *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi* dan *al-Kitāb wa al-Qur'ān* karya Muḥammad Syaḥrūr,¹⁴⁰ *al-Umm*, karya Abu Abdullah Muḥammad bin Idris asy-Syafi'ī,¹⁴¹ *Tafsir at-Ṭabarī*¹⁴² dan *Tārīkh at-Ṭabarī* karya Abu Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Tabarī,¹⁴³ *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* karya Ismā'īl bin 'Umar bin Kaṣīr,¹⁴⁴ *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Abu 'Abd Allah Muḥammad Ibn Isma'īl ibn Ibrahim ibn al-Mugirah al-Bukhārī,¹⁴⁵ *Ṣaḥīḥ Muslim* karya Muslim bin Al-Ḥajaj al-Qusyairī An-Nisābūrī,¹⁴⁶ *Truth and method* karya Hans-Georg Gadamer,¹⁴⁷ *Governance and Religion, Islam and Its Relevance to Our Age* dan *The Rights of Women in Islam*, karya Asghar

¹⁴⁰ Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi: Fiqh al-Mar'ah (al-waṣīyah, al-irṣ, al-qawāmah, at-ta'adudiyah, al-hijāb)*, cet. ke-1 (Suriah: Al-Ai li al-thaba'ah wa al-nasyr wa al-tauzi', 2000); Muḥammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Suriah: Al-Ai li al-thaba'ah wa al-nasyr wa al-tauzi', t.tp.).

¹⁴¹ Abū Abdullah Muḥammad bin Idris asy-Syafi'ī al-Muṭṭalibī al-Qurasyī, *al-Umm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993).

¹⁴² Abū Ja'far Muḥammad at-Ṭabarī, *Tafsir at-Ṭabarī*, cet. ke-1, juz 5 (Kairo: al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amiriyyah, 1325 H).

¹⁴³ Abu Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Tabarī, *Tārīkh al-Tabarī*, juz 4 (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1963).

¹⁴⁴ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, juz 3 (Beirut: Dār al-Fikr, 1401).

¹⁴⁵ Abu 'Abd Allah Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrahim bin al-Mugirah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I (Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992).

¹⁴⁶ Muslim bin al-Ḥajaj al-Qusyairī an-Nisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt).

¹⁴⁷ Gadamer, *Truth and method*.

Ali Engineer¹⁴⁸, *Qur'an, Liberation and Pluralism* dan *On Being A Muslim* karya Farid Esack.¹⁴⁹

Dokumen sekunder, yaitu dokumen tentang pemikiran Muḥammad Syaḥrūr, hukum Islam dan seksualitas yang memberikan penjelasan mengenai dokumen primer, seperti artikel, disertasi, buku-buku kepustakaan hasil seminar. Dokumen tersier, yaitu dokumen tentang pemikiran Muḥammad Syaḥrūr, hukum Islam dan seksualitas yang dapat menjelaskan tentang dokumen primer dan sekunder seperti kamus, ensiklopedia dan indeks kumulatif.

4. Teknik pengumpulan data

Teknik pengumpulan data yang penulis lakukan pertama, penulis menghimpun literatur yang berkaitan dengan *milk al-yamin* Muḥammad Syaḥrūr, hukum Islam dan seksualitas; kedua, peneliti mengklasifikasi buku-buku tentang *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr, hukum Islam dan seksualitas berdasarkan jenisnya, yaitu: primer, sekunder atau tersier; ketiga, penulis mengutip data tentang *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr, perbudakan dan *az-zaujiyyah* (perkawinan) lengkap dengan sumbernya; keempat, penulis melakukan konfirmasi atau *cross check* data tentang *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr, perbudakan dan seksualitas dari sumbernya atau dengan sumber lainnya (validasi dan reliabilisasi atau *trustworthiness*), untuk memperoleh

¹⁴⁸ Asghar Ali Engineer, *Governance and Religion: An Islamic Point of View*. In C. Muzaffar, *Religion and Governance* (Selangor, t.p., t.t.), 109-119; Asghar Ali Engineer, *Islam and Its Relevance to Our Age* (Kuala Lumpur: Iqra, 1987); Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, cet. ke-3 (Sterling Publishers Pvt.Ltd, 2004)

¹⁴⁹ Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (England: Oneworld, 1997); Farid Esack, *On Being A Muslim: Finding a Religious Path in the world Today* (Oxford: Oneworld, 1999).

kepercayaan data; dan kelima, penulis mengelompokkan data tentang *milk al-yamīn* Syahrūr dan data yang terkait berdasarkan sistematika penelitian.

5. Teknik Analisis Data

Beberapa tahapan yang penulis lakukan dalam melakukan analisis data, yaitu: pertama, penulis meringkas data agar data yang penulis presentasikan mudah dipahami dan ditafsirkan secara objektif, logis dan proporsioanal. Seiring dengan itu, data dapat dihubungkan dan memiliki ketersambungan dengan pembahasan-pembahasan yang lain.

Berdasarkan data-data yang telah penulis kumpulkan dari berbagai bacaan dan telaah yang penulis lakukan, penulis coba tarik berbagai pola, tema atau topik-topik pembahasan pada bab-bab pembahasan. Penarikan berbagai pola, tema, dan topik, penulis upayakan relevan dengan persoalan yang telah penulis bangun sebelumnya.

Sumber-sumber data yang telah penulis peroleh, peneliti kembangkan berdasarkan jenisnya (primer, sekunder dan tersier). Hal ini penulis lakukan untuk mengurangi atau menghindari berbagai kesalahan pemahaman dalam menarik sintesis sebuah pandangan atau teori yang disampaikan oleh pakar maupun berbagai sumber dokumentasi yang membantu. Hal ini juga bisa berfungsi untuk menyempurnakan informasi data yang telah ada. Demikian pula untuk meluaskan data penulis lakukan *cross check* sumber dan data-data yang tersedia supaya tidak *overlapping*.

Data-data yang telah penulis himpun, penulis paparkan apa adanya, sesuai sumber yang peneliti peroleh. Teknik dalam memaparkan data-data ini, ada kalanya peneliti lakukan secara langsung atau tidak langsung. Secara langsung, artinya data yang penulis temukan penulis kutip seperti apa adanya, dan peneliti tidak merubah sebagaimana kutipan aslinya. Kemudian, baru penulis lakukan analisis pengembangan (generalisasi) lalu penulis akhiri dengan sintesis (simpul). Secara tidak langsung, artinya data penulis ubah konsep kutipannya, selama tidak mengubah isi makna

sumber, kemudian penulis ikuti dengan analisis dan penulis akhiri dengan sintesis (simpul).

Untuk menjaga konsistensi setiap pembahasan yang penulis kembangkan dengan rujukan sumber yang menjadi pegangan penulis, penulis gunakan pendekatan berpikir induktif. Sementara untuk menghindari bias data penulis mengidentifikasi beberapa indikator penelitian yang peneliti anggap bias.

6. Teknik Interpretasi data

Teknik interpretasi data yang penulis lakukan adalah: Pertama, penulis melakukan perluasan hasil analisis dengan mengajukan pertanyaan berkenaan dengan hubungan, perbedaan antara hasil analisis, penyebab, dan implikasi dari hasil analisis sebelumnya; kedua, penulis menghubungkan temuan dengan pengalaman pribadi; ketiga, penulis memberi pandangan kritis dari hasil analisis yang penulis lakukan berdasarkan pertimbangan hermeneutika dialogis; keempat, penulis menghubungkan hasil-hasil analisis dengan teori-teori pada bab sebelumnya; terakhir penulis meninjau teori yang relevan dengan permasalahan yang penulis hadapi.

7. Pengambilan Kesimpulan

Berdasarkan hasil analisis dan interpretasi data, penulis kemudian melakukan pengambilan kesimpulan yang dilengkapi dengan saran-saran. Pengambilan kesimpulan ini, selain sebagai landasan rumusan pengambilan putusan bagi penulis juga dapat digunakan sebagai bahan acuan penelitian berikutnya.

Penelitian ini didasarkan atas sebuah konsep umum tentang *milik al-yamīn* yang digagas oleh Muḥammad Syahrūr. Oleh karena itu, metode yang penulis gunakan dalam pengambilan kesimpulan adalah metode deduktif untuk menemukan

kesimpulan yang spesifik yang merupakan bagian dari konsep tersebut.¹⁵⁰ Tekniknya, pertama-tama, penulis mengemukakan kembali secara singkat tentang pentingnya subyek penelitian ini; kedua, penulis menyatakan kembali tesis yang telah penulis kemukakan; ketiga, penulis meringkas secara singkat poin utama penelitian ini. Hal ini untuk mengingatkan pembaca mengenai apa yang telah penulis uraikan; dan keempat, penulis perlu menunjukkan bahwa berdasarkan hasil penelitian ini penelitian lebih lanjut perlu dilakukan.

G. Sistematika Penulisan

Penelitian yang penulis kaji ini terdiri atas lima bab. Pertama adalah bab pendahuluan yang berisi informasi mengenai latar belakang penelitian, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, landasan teori, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Pada bab kedua, penulis melakukan peninjauan terhadap institusi sosial yang berbasis seksualitas manusia. Di bagian ini dipaparkan tentang perbudakan dalam sejarah, kajian teoritis tentang perkawinan dan *milk al-yamīn* perspektif tradisional. Ini dimaksudkan sebagai komparasi antara konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr dengan konsep *milk al-yamīn* yang telah ada sebelumnya. Di samping itu, tinjauan ini merupakan sebuah keniscayaan sebagai latar belakang sejarah yang mengawali konsep *milk al-yamīn* hingga memunculkan konsep *milk al-yamīn* baru yang digagas oleh Muḥammad Syaḥrūr.

Dalam bab ketiga, penulis mendeskripsikan tentang biografi dan karya Muḥammad Syaḥrūr. Tujuannya untuk mengetahui latar belakang kehidupan Muḥammad Syaḥrūr. Untuk itu, penulis perlu menelusuri biografi, perjalanan intelektual dan karya Muḥammad

¹⁵⁰ Deduktif biasa didefinisikan sebagai tindakan atau proses menggunakan logika atau alasan untuk membentuk kesimpulan atau pendapat tentang sesuatu. Merriam webster, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/deduction>, diakses 03 April 2015. Lihat juga Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1995), 167.

Syaḥrūr. Hal ini karena sebuah karya pemikiran tidak mungkin tidak berhubungan dengan latar belakang kehidupan dan perjalanan intelektual pencetusnya.

Pada bab keempat, penulis menganalisis konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syahrur dan hubungan seksual nonmarital. Dalam bab ini terlebih dahulu penulis paparkan tentang latar belakang gagasan konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr. Kemudian penulis menganalisis hermeneutika hukum konsep *Milk al-Yamīn* Muḥammad Syaḥrūr, ekstensitas hubungan seksual nonmarital dalam konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr, limitasi hubungan seksual nonmarital dalam konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr, signifikansi konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr dan diakhiri dengan saran dan tawaran atas konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr. Paparan dan analisis ini merupakan kajian untuk menjawab rumusan masalah yang diderivasi dari permasalahan pokok tentang bagaimana konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr dapat dijadikan sebagai justifikasi untuk keabsahan hubungan seksual nonmarital.

Bab kelima adalah penutup yang memuat kesimpulan dari seluruh permasalahan yang penulis kaji. Berdasarkan kesimpulan ini kemudian penulis juga mengusulkan beberapa saran.

BAB II

INSTITUSI SOSIAL BERBASIS SEKSUALITAS

Untuk mengetahui konstalasi tentang institusi sosial yang berbasis pada seksualitas perlu diulas terlebih dahulu kajian teoritis tentang subyek tersebut. Terkait dengan penelitian ini, subyek tersebut penulis turunkan ke dalam empat tinjauan teoritis, yaitu: perbudakan, perkawinan dan *milk al-yamīn* perspektif tradisional.

A. Perbudakan

Kajian tentang perbudakan umumnya dapat dikelompokkan secara teritorial, imperial atau prophetic. Pada bagian ini kajian tentang perbudakan penulis ulas secara historis, masa pra Islam dan masa Islam.

1. Perbudakan Pra-Islam

Perbudakan merupakan suatu keadaan hilangnya kemerdekaan seseorang. Ia merupakan hak milik pribadi orang lain, status politik dan sosialnya lebih rendah dari pada orang pada umumnya, dan berkewajiban untuk menjalankan pekerjaan.¹ Secara tradisional, perbudakan kerap kali dipergunakan untuk kepentingan buruh atau aktivitas seksual.² Istilah lain yang sering dipergunakan untuk menyebut perbudakan adalah “slave”. Istilah ini diangkat dari nama bangsa Slavia yang kerap menjadi sasaran penangkapan sebagai budak di masa perbudakan.³

¹ A. Reid, *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 2004), 241.

² Perbudakan didefinisikan sebagai sebuah kondisi di saat terjadi pengontrolan terhadap seseorang (disebut budak) oleh orang lain. Perbudakan biasanya terjadi untuk memenuhi keperluan akan buruh atau kegiatan seksual. <http://id.wikipedia.org/wiki/Perbudakan>, diakses 21 September 2013.

³ Secara etimologis, kata *slave* dalam bahasa Inggris berasal dari kata *slav* yang merujuk kepada bangsa Slavia yang banyak ditangkap dan dijadikan budak saat peperangan pada awal Abad Pertengahan. *Oxford English Dictionary*, 2nd edition 1989, s. v. 'slave'; *Encyclopaedia*

Aristoteles (384-322 SM) mendefinisikan budak sebagai “alat yang hidup” dan alat hanyalah budak tak bernyawa. Tujuan seorang budak tidak terletak di dalam dirinya sendiri, melainkan pada tuannya. Kondisi ini berguna untuk kedua belah pihak.⁴

Bagi Aristoteles, peranan dan kedudukan para budak dalam negara hampir tidak berbeda dengan binatang jinak. Kesadaran bahwa perbudakan sebagai lembaga kemasyarakatan mengabaikan hak-hak asasi manusia, sama sekali tidak muncul dalam perspektif Aristoteles dan masyarakat Yunani pada umumnya. Apalagi, dalam negara ideal sebagaimana yang diinginkannya dalam buku VII dan VIII, para warga negara harus dibebaskan dari segala pekerjaan berat. Pekerjaan tangan merendahkan manusia dan akan merintanginya dalam mempraktikkan keutamaan. Di samping itu, seorang yang bekerja sebagai petani misalnya tidak memiliki kesempatan untuk melaksanakan tugas-tugasnya sebagai warga negara dalam sidang permusyawaratan dan pengadilan. Sudah terang bahwa pandangan tentang pekerjaan yang sedemikian pesimistis akan mengakibatkan bahwa Aristoteles, di dalam ekonomi suatu negara, mempertahankan institusi perbudakan sebagai kebutuhan vital. Kalangan pedagang, petani dan tukang juga bukan dianggap warga negara sejati dalam negara ideal Aristoteles.⁵

Aristoteles berpandangan bahwa perbudakan merupakan kondisi yang alami, karena jiwa para budak tidak dianggap sempurna. Mereka tidak bisa disepadankan sebagaimana seorang yang bebas mengingat mereka tidak

Britannica, History of Europe - Middle Ages - Growth and innovation - Demographic and agricultural growth.

⁴ K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 202.

⁵ *Ibid.*

mampu memanaj diri sendiri. Maka, institusi perbudakan bagi Aristoteles dianggap memiliki nilai guna dan penting, baik bagi tuannya maupun budak itu sebagai seseorang yang dapat mengatur kehidupan mereka.⁶

Bagaimana perbudakan dimulai tidak dapat dipastikan. Namun, informasi dari peradaban Sumeria di Mesopotamia Selatan (Irak modern) dapat dijadikan sebagai bukti paling awal bahwa perbudakan berasal dari tahun 3000 SM.

Sumber perbudakan adalah: 1) Tahanan Perang; 2) Utang; 3) Dilahirkan di keluarga budak; 4) Tangkapan. Hal ini misalnya terjadi pada Yusuf yang ditangkap dan dijual ke perbudakan untuk 20 keping perak; dan 5) Pelayanan sukarela.

Sebagai strata sosial terendah, perbudakan menjelma dalam berbagai bentuk, yaitu: budak rumah, seperti Hajar sebagai orang yang berasal dari Mesir dalam rumah tangga Nabi Ibrahim, budak Kuil, budak kerja, budak Raja, budak kota, dan seniman.

Di Sumeria, budak didefinisikan sebagai “orang dari negeri asing”, tahanan yang dijadikan sebagai “orang-orang yang kebebasannya dibatasi”, tahanan perang, bukan warga lokal, digunakan untuk membangun kanal, proyek, dan penuaian panen.

Di Roma Purba, secara hukum, budak merupakan benda, milik yang dapat dipindahkan, dan benda mati. Maka, budak tidak berbeda dengan ternak, barang kepunyaan, tidak diberikan hak. Mereka tidak diperbolehkan menikah atau membentuk keluarga.

⁶ Haikal Kurniawan, Antara Budak dan Manusia Merdeka, <https://suarakebebasan.org/id/opini/item/543-antara-budak-dan-manusia-merdeka>, 26/11/15

Berbeda dengan hukum Roma, hukum Yunani menganggap budak memiliki kebebasan sedikit, mewakili diri sendiri, bebas pergi ke manapun, bebas melakukan apapun. Dalam hal terdapat beberapa istilah penting, yaitu: *peculium* (uang jajan), *manumission* (budak diberi kebebasan dan dibebaskan dari segala kewajibannya). Ada tiga metode yang biasanya digunakan oleh tuan Roma untuk membebaskan budaknya, yaitu: *census*, *vindicta*, dan *testamentum*.

a. Perbudakan di Masyarakat Purba

Kelompok budak merupakan populasi yang besar di strata sosial purba. Seluruh peradaban purba mengizinkan perbudakan. Perdagangan budak dianggap sebagai kebiasaan yang lumrah. Misalnya Yusuf dijual ke pasar budak di Mesir.

Di Babilonia, misalnya struktur sosialnya terdiri dari: a) Raja, b) Ksatria-awilu, c) warga negara biasa-*mushkenu*, b) budak-wardu, c) hampir seluruh budak merupakan tawanan perang, d) seorang warga negara bisa menjadi obyek perbudakan dengan alasan pelanggaran atau hutang, e) nyaris mustahil bagi seorang budak memperoleh pembebasan.

Populasi wilayah yang ditundukkan biasanya dijadikan sebagai wilayah perbudakan. Misalnya semasa rezim Thutmose III, budak merupakan bagian dari upeti yang mesti dibayar oleh pihak yang kalah. Laporan di tahun ke-42 tentang penyerahan 295 budak laki-laki dan perempuan, 68 kuda, 3 piring emas, dan 3 piring perak, membuktikan adanya upeti tersebut. Yosua juga menjadikan orang Gibeon sebagai budak.

Ia mengatakan: *“dan tidak henti-hentinya kalian menjadi hamba, tukang belah kayu dan tukang menimba air untuk rumah Allahku”*⁷

b. Perbudakan Wanita di Masyarakat Purba

Sejarah perbudakan wanita di masyarakat purba dapat dilihat di tembok yang mengilustrasikan tentang penaklukan oleh bangsa Asyur. Wanita-wanita ini tidak mempunyai harapan dan masa depan kecuali sebagai budak. Biasanya mereka dipaksa menjadi pelacur. Bangsa Asyur Purba dikenal sebagai pejuang yang sadis. Inilah nasib wanita-wanita Israel Utara yang melakukan pemberontakan terhadap kekuasaan Asyur. Perbudakan dengan mudahnya disahkan. Latar belakangnya adalah, pertama, untuk keperluan peradaban purba, semisal untuk tenaga di bidang pertanian, kedua, hampir semua kota purba dibangun oleh budak, misalnya piramid Mesir adalah monumen hasil perbudakan.

Perbudakan merupakan praktik yang lumrah di Timur Tengah purba. Hal ini mencerminkan rendahnya moralitas Peradaban Timur Tengah saat itu. Latar belakangnya adalah karena memandang rendah akan nilai kehidupan manusia, akibat dari pandangan bahwa manusia diciptakan oleh para dewa untuk dijadikan budak mereka dan budak adalah barang milik yang umumnya diperlakukan seperti layaknya hewan. Perlakuan terhadap budak umumnya bergantung pada karakter si tuan. Di Mesir semula budak dijadikan sebagai korban dan dimakamkan bersama raja yang meninggal untuk melayaninya di alam baka.

c. Perlakuan terhadap Budak

⁷ D.C. Mulder, *Tafsir al-Kitab: Kitab Yosua* (6), bab 9: 23 (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1990).

Jam kerja budak di tambang-tambang sangat panjang. Namun, porsi makanannya tidak seimbang, terlalu sedikit. Mereka “dipekerjakan sampai mati sebagaimana orang menggunakan mesin sampai mesin tersebut mati”. Mereka sebagai barang milik yang dapat dijual atau diberikan dalam perjanjian. Seorang suami dapat memberikan budaknya kepada istrinya. Sementara, istrinya leluasa memberikan anak hasil hubungan antara suaminya dengan budak tersebut.

d. Kelompok Berkeahlian Khas

Kelompok ini diperlakukan lebih baik. Mereka misalnya Daniel, Yusuf, dan pelayan Istana (kemungkinan orang yang melayani raja). Kisah hidup Nabi Yusuf yang sangat menarik selama menjadi budak di Istana Firaun hingga menjadi Menteri misalnya, diabadikan di dalam Al-Qur’ān. Bahkan, menjadi satu kisah utuh dalam satu surat yang bernama Surat Yusuf.⁸

e. Pandangan tentang perbudakan

Beberapa pandangan yang berkembang ketika itu adalah bahwa perbudakan merupakan ketergelinciran manusia karena dosa dan sudah eksis di dunia semenjak itu, perbudakan merupakan pilihan cara untuk terus hidup, perbudakan sebagai alternatif dari cara pembunuhan yang lebih manusiawi. Tulisan-tulisan di Alkitab membuktikan akan pandangan-pandangan tentang perbudakan masa itu. Misalnya:

Dibanding membunuh musuh, lebih baik mereka dijadikan sebagai budak⁹; Orang Gibeon lebih menghendaki perbudakan daripada kematian¹⁰; Yusuf dijual sebagai budak daripada dibunuh.¹¹

⁸ Departemen Agama RI, *Al Qura'an dan Terjemahnya*, 348-366.

⁹ Mulder, *Tafsir al-Kitab:Kitab Ulangan* (5), bab 20: 11.

¹⁰ Mulder, *Tafsir al-Kitab:Kitab Yosua* (6), bab 9: 3-27.

¹¹ Mulder, *Tafsir al-Kitab: Kitab Kejadian* (1), bab 37: 12-38.

f. Hubungan Cinta Tuan-Budak

- 1) Sanksi untuk percobaan perkosaan terhadap istri tuan adalah mati. Namun, Potifar cuma menghukum penjara kepada Yusuf karena kedekatan mereka.¹²
- 2) Orang Kanaan awalnya sebagai budak orang Israel. Namun, kemudian mereka saling mengawini dan menyembah Baal.¹³
- 3) Budak memiliki opsi setelah 6 tahun mengabdikan. Mereka dapat memilih tinggal bersama tuan mereka agar tidak dibebaskan setelah 6 tahun.¹⁴

g. Hukum Nabi Musa tentang Perbudakan

Ketika Allah menurunkan syariat kepada Musa, perbudakan telah menjadi bagian dari kehidupan dunia, sehingga hukum Allah mengenai budak adalah: (1) Perolehan budak, (2) Pembebasan budak, (3) Hak keagamaan budak, (4) Hak sipil budak, dan (5) Pernikahan budak.

1) Pembebasan Budak

Tujuan hukum pembebasan perbudakan umumnya bukan karena desakan moralitas melainkan demi menghindari resiko populasi budak yang terus membengkak selama terjadi krisis ekonomi.¹⁵ Beberapa hukum pembebasan berisi tentang:

¹² Mulder, *Tafsir al-Kitab: Kitab Kejadian* (1), bab 39: 4-6; 19, 20.

¹³ Mulder, *Tafsir al-Kitab: Kitab Hakim-Hakim* (7), bab 1: 27-3: 6.

¹⁴ Mulder, *Tafsir al-Kitab: Kitab Keluaran* (2), bab 21: 6.

¹⁵ *Ibid.*, bab 21: 1-11; Mulder, *Tafsir al-Kitab: Kitab Imamah* (3), bab 25: 39-55; Mulder, *Tafsir al-Kitab: Kitab Ulangan* (5), bab 15: 12-18.

(1) Budak Yahudi dimerdekakan sesudah 6 tahun;¹⁶ (2) Budak yang istrinya diberikan oleh tuannya kepadanya wajib pergi sendiri; (3) Budak yang berkeinginan tinggal selamanya dipersilahkan, bagian telinganya akan ditindik; (4) Budak yang dimerdekakan, disyaratkan membayar;¹⁷ (5) Budak yang kabur dibiarkan bebas, dilarang mengembalikan mereka;¹⁸ dan (5) Pada tahun Yobel, seluruh budak Ibrani dimerdekakan, dikaitkan dengan pengembalian barang milik dan lahan.¹⁹

2) Hak Keagamaan

Beberapa hak keagamaan bagi budak adalah meliputi: hak kebersamaan dalam kehidupan beragama, hak libur pada hari sabat, dan hak khitan serta berpartisipasi dalam suatu perayaan. Dalam Kitab Imamat dan Keluaran disebutkan, bahwa: (1) Budak dianggap sebagai bagian dari keluarga tuan dan berbagi kehidupan keagamaan mereka, (2) Budak memperoleh hak rehat terkait dengan hari Sabat,²⁰ (3) Budak wajib dikhitan dan ikut serta dalam sebuah perayaan.²¹

3) Hak Sipil

Hak-hak sipil bagi budak adalah: (1) Tuan akan dikenai hukuman jika dia membunuh budaknya,²² dan (2) Budak akan dilepaskan jika tuannya melakukan penganiayaan hingga cacat.²³

4) Perkawinan Budak

¹⁶ Mulder, *Tafsir al-Kitab: Kitab Keluaran* (2), bab 21: 2.

¹⁷ Mulder, *Tafsir al-Kitab: Kitab Ulangan* (5), bab 15: 12-15.

¹⁸ *Ibid.*, 23:15-16.

¹⁹ *Ibid.*, *Kitab Imamat* (3), bab 25: 39, 40.

²⁰ *Ibid.*, *Kitab Keluaran* (2), bab 20:10; bab 23: 12.

²¹ *Ibid.*, bab 12: 43-45.

²² *Ibid.*, bab 21: 20.

²³ *Ibid.*, 26, 27.

Budak dapat memiliki hak perkawinan. Biasanya mereka diberi hadiah istri yang diperoleh dari warga negara asing dan berstatus sebagai budak permanen. Kitab Keluaran menyebutkan: (1) Budak dapat diberikan istri oleh tuan mereka,²⁴ (2) Istri tersebut umumnya orang asing, dan (3) Istri tersebut merupakan budak permanen dan tidak dibebaskan setelah 6 tahun.

h. Ketentuan Musa dan Sekuler

Jika diperbandingkan terdapat persamaan dan perbedaan antara hukum Allah yang diturunkan kepada Musa dan hukum yang dibuat oleh rezim sekuler.

1) Masa Pelayanan untuk Kebebasan

Hukum Hammurabi memberikan jangka waktu pelayanan bagi budak selama tiga tahun dan melepaskannya pada tahun ke empat. Sementara hukum Musa memberikannya selama 6 tahun dan melepaskannya pada tahun ke tujuh.

Hukum Hammurabi § 117 mengatakan:

[§ 117] Apabila suatu liabilitas sudah wajib dibayar oleh seorang laki-laki dan dia sudah (Bab. Ana kaspim) menjual istri, anak laki-laki, atau anak perempuannya, atau mengikat mereka, atau setiap dari mereka, atau dirinya sendiri (Bab. It-ta-an-di-in) kepada perbudakan (Bab. ana kissatim), untuk selama 3 tahun mereka harus bekerja di rumah pembelinya; di tahun ke-4 mereka akan dimerdekakan.

Hukum Musa mengatakan:

Jika salah seorang dari saudara kalian menjual dirinya kepada kalian, baik seorang laki-laki Ibrani maupun seorang perempuan Ibrani, maka ia harus bekerja untuk kalian selama enam tahun,

²⁴ *Ibid.*, 2-4.

tetapi di tahun ketujuh kau harus melepaskannya sebagai orang merdeka. Jika kau membebaskannya, maka kau jangan melepaskannya dengan tangan hampa. Kau wajib dengan kelebihanannya memberi pesangon kepadanya dari domba kalian, tempat pengirikanmu dan tempat pemerasanmu, sesuai berkat Tuhan, Allah kalian yang diberikan kepadamu, wajiblah kau hibahkan kepadanya.²⁵

2) Perkawinan Budak

Dalam perkawinan antara para budak, ketentuan Ur-Nammu or Shulgi melarang budak laki-laki yang menikah kemudian telah dibebaskan meninggalkan rumah. Adapun anak laki-laki yang lahir dari perkawinan budak laki-laki dengan perempuan merdeka diharuskan melayani tuannya. Sebagaimana hukum Ur-Nammu or Shulgi, hukum Musa juga melarang memisahkan pasangan suami-istri budak.

Hukum Ur-Nammu or Shulgi:

Apabila seorang budak laki-laki kawin dengan seorang budak perempuan yang dicintainya, lalu pada suatu hari nanti budak laki-laki itu dimerdekakan, dia dilarang meninggalkan/diusir dari rumah.

Apabila seorang budak laki-laki menikah dengan perempuan merdeka, dia harus meletakkan seorang anak laki-laki dari perkawinan ini untuk melayani tuannya; ...anak-anak yang lain dari perempuan itu tidak akan menjadi milik tuan suaminya dan tidak akan dipaksa ke dalam perbudakan.

Hukum Musa:

Jika kau membeli seorang budak Ibrani, maka dia wajib bekerja untukmu selama enam tahun, tetapi di tahun ke tujuh dia diijinkan keluar sebagai seorang merdeka, tanpa membayar apapun.

Jika dia datang sendirian, maka keluarnya pun sendirian; jika dia beristri, maka istrinya diijinkan pergi bersamanya.²⁶

²⁵ *Ibid.*, *Kitab Ulangan* (5), bab 15: 12-14.

²⁶ *Ibid.*, *Kitab Keluaran* (2), bab 21: 2-4.

Jika tuannya memberikannya seorang istri dan melahirkan anak laki-laki atau perempuan, maka istrinya itu dan anak-anaknya tetap menjadi milik tuannya, dan budak laki-laki itu harus keluar sendiri.

3) Pemerkosaan Budak Perempuan

Semua hukum, baik sekuler maupun Musa, dengan tegas melarang pemerkosaan terhadap budak perempuan. Hukum Ur-Nammu/Shulgi memberikan sanksi 5 syikal perak dan hukum Dadusha of Eshunna 20 syikal perak terhadap pemerkosa budak perempuan milik orang lain. Hal ini juga berlaku bagi hukum Musa. Namun, hukum Musa tidak menjelaskan jumlah sanksinya, hanya tidak diperbolehkan hukuman mati.

Hukum Ur-Nammu or Shulgi:

Jika seseorang melakukan pelanggaran terhadap hak orang lain dan memperkosa budak gadis orang, dia harus menimbang dan memberikan 5 syikal perak.

Hukum Dadusha of Eshnunna:

Apabila seseorang melakukan perkosaan terhadap budak perempuan milik orang lain, dia harus menimbang dan memberikan 20 syikal perak, tetapi budak perempuannya akan tetap menjadi milik tuannya.

Hukum Musa:

Jika seorang laki-laki melakukan hubungan intim dengan seorang budak wanita yang berada di bawah kekuasaan laki-laki lain, tetapi ia tidak pernah ditebus dan tidak pula diberi surat kemerdekaan, maka perbuatan tersebut harus dihukum; tetapi keduanya tidak bisa dihukum mati, sebab perempuan itu belum dimerdekakan.²⁷

4) Sanksi terhadap Budak yang Kabur

²⁷ *Ibid.*, *Kitab Imamah* (3), bab 19: 20

Seorang budak yang kabur dari tuannya mendapatkan tindakan yang berbeda-beda. Hukum Ur-Nammu memberikan hadiah kepada seseorang yang menemukan budak dan mengembalikannya kepada tuannya. Hukum Musa melarang seseorang yang menemukan budak yang kabur mengembalikannya kepada tuannya. Hukum Musa bahkan menganjurkan agar budak yang melarikan diri dari tuannya itu tinggal bersama orang yang menemukannya. Hukum Lipit-Ishtar mengharuskan seseorang mengenakan denda pada budak yang kabur dan tinggal di rumah orang tersebut selama satu bulan.

Hukum Ur-Nammu/Shulgi

Jika budak laki-laki atau perempuan melarikan diri hingga di luar perbatasan kota kemudian ada salah seorang memulangkannya, tuan budak itu mesti menimbang dan memberikan hadiah...syikal perak pada orang yang mengembalikannya budak itu.

Mosaic Law

Janganlah kau serahkan kepada tuannya seorang budak yang pergi dari tuannya kepadamu. Bersama-sama dirimu ia bisa tinggal, di antara kalian, di tempat yang dikehendakinya di salah satu tempatmu, yang menurutnya baik; janganlah kau menindasnya²⁸

Hukum of Lipit-Ishtar

Jika budak seseorang kabur di dalam kota, dan dipastikan budak tersebut tinggal di rumah seseorang selama 1 bulan, orang yang didiami oleh budak tersebut harus memberikan budak ganti. Jika dia tidak mempunyai budak, dia harus menimbang dan memberikan 15 syikal perak. Jika budak orang tersebut tidak puas dengan status budaknya dan menuntut tuannya, dan jika dipastikan bahwa tuannya telah menerima imbalan dari perbudakannya dua kali lipat, budak tersebut harus dibebaskan.

5) Hukuman Menyakiti Budak

²⁸ *Ibid.*, *Kitab Ulangan* (5), bab 23: 15-16

Seorang tuan yang menyakiti budaknya dikenai sanksi. Hukum Het misalnya, menjatuhkan sanksi 10 syikal perak bagi seorang tuan yang membutakan mata budaknya. Sementara, hukum Musa menetapkan sanksi sebuah kemerdekaan bagi seorang budak yang dirusak matanya oleh tuannya.

Hukum Het:

Apabila seseorang membutakan mata seorang budak laki-laki atau perempuan atau mematahkan giginya, dia harus membayar 10 syikal perak. Dia harus mengunjungi rumahnya untuk membayarnya.

Hukum Musa:

Jika seorang tuan menghantam mata budaknya, baik laki-laki maupun perempuan dan merusakkannya, maka ia harus melepaskan budak itu sebagai orang merdeka pengganti kerusakan matanya itu. Jika ia menabrak hingga lepas gigi budaknya laki-laki atau perempuan, maka ia harus melepaskan budak itu sebagai orang merdeka pengganti kemusnahan giginya itu.²⁹

6) Perbudakan Masa Kekaisaran Roma

Ketika bangsa Romawi berhasil menundukkan Mediterania, mereka membawa jutaan budak ke Italia. Orang Italia dikenal sebagai pengimpor budak yang besar hingga populasi budak mencapai 40% dari populasi mereka.

Hukum yang membatasi (mempromosikan) sistem perbudakan Romawi adalah: (1) Lex Poetelia (326SM), (2) Lex Aelia Sentia (4 M), (3) Lex Fufia Caninia (2 M), dan (4) Lex Iunia Sorbana.

Motivasi kepemilikan budak bagi tuan-tuan warga Romawi beragam. Umumnya mereka tidak tertarik pada eksploitasi ekonomi

²⁹ *Ibid.*, *Kitab Keluaran* (2) bab 21: 26, 27.

dibanding dengan memiliki gaya hidup yang glamor. Selain itu, bagi orang-orang Romawi yang kaya raya, tujuan memiliki budak biasanya berkaitan erat dengan status di masyarakat.

Perbudakan diperoleh dari beberapa cara, di antaranya adalah melalui penaklukan militer Romawi, reproduksi alami, perlindungan dari dunia, perdagangan internasional, pembajakan laut, dan menjual diri mereka ke dalam perbudakan untuk banyak alasan.

Perlakuan terhadap tergantung perangai dan sifat tuan. Budak bekerja di rumah tangga diperlakukan lebih baik ketimbang budak yang bekerja di ladang dan kandang. Namun demikian, kontrol hukum untuk para tuan diberlakukan. Pemilik budak harus bertanggung jawab terhadap perlakuan yang buruk terhadap budak. Pemilik budak dibatasi dalam menghukum budak mereka. Hukum sering berpihak pada budak dan melawan tuan-tuan mereka. Para budak juga memiliki hak hukum. Di antaranya: budak dapat menuntut jika terjadi serangan atau kekerasan terhadap mereka, peluang hukum untuk memperoleh kebebasan mereka, budak dapat meminta ganti pemilik, dan selain kekuatan hukum, budak juga mempunyai kekuatan ekonomis tertentu.

Status agen yang legal dapat mempunyai hak milik, masuk dalam transaksi sah seperti pinjaman, leasing, atau kontrak pelayanan, dapat bertindak mewakili tuan mereka dalam perjanjian bisnis, semisal hutang, penjualan, pemberian bon, dan lain sebagainya. Mereka juga dapat memiliki budak mereka sendiri.

Pembebasan budak secara hukum terdapat di berbagai tempat, kerap kali terjadi, dan diimpikan oleh sebagian besar budak. Oleh karena itu diperlukan beberapa batasan. Pembebasan budak yang kerap terjadi merupakan motivasi status sosial dalam sistem yang ada. Beberapa pembebasan adalah untuk hal-hal yang baik. Budak yang dibebaskan berubah status dari barang milik menjadi warga negara Romawi yang bebas. Akan tetapi, warga negara Romawi yang merdeka sejak lahir biasanya merendahkan mereka. Pascakemerdekaan, upaya yang dikerjakan adalah: Pertama, *Obsequium*, yakni budak yang dibebaskan harus memelas di hadapan mantan tuan mereka. Kedua, *operae*, yakni mantan budak harus kembali menjadi budak beberapa hari di rumah tuannya selama satu tahun.

7) Ajaran Paulus tentang Perbudakan

Beberapa ajaran Paulus tentang perbudakan adalah bahwa perbudakan hanya untuk alasan ambisi dikutuk.³⁰ Paulus sangat anti penindasan dan perlakuan buruk serta melawan perdagangan budak.³¹ Penekanan Alkitabiah akan kebaikan terhadap orang lain, hormat, dan kebaikan melawan penganiayaan budak oleh tuan-tuan mereka.³² Penekanan Alkitabiah akan ciptaan baru dalam Kristus adalah obat bagi berbagai kalangan/masalah etnis, sosial dan kebudayaan di antara banyak orang.³³

³⁰ Dianne Bergant, CSA. & Robert J. Karris, OFM., ed. "The Collegeville Bible Commentary", *Tafsir al-Kitab Perjanjian Baru* Surat 1 Korintus 7: 23, terj., A.S. Hadiwijaya, cet. ke-5 (Yogyakarta: PT Kanisius, 2002).

³¹ Dianne Bergant, CSA., *Tafsir Kitab Perjanjian Baru*, Surat 1 Timotius (54), bab 1: 9-10.

³² *Ibid.*, Surat Efesus (49), bab 6: 5, Surat Kolose 3:22, Surat 1 Timotius (54), bab 6: 2, Surat Titus 2: 9.

³³ *Ibid.*, Surat Galatia (48), bab 3: 28, Surat Kolose (51), bab 3: 11.

Penekanan pada non-hukum, otoritas hirarki yang terbatas, keputusan hati nurani, memberi kita petunjuk bahwa hubungan tuan-budak tidak dapat diselesaikan hanya di satu pihak, melainkan didiskusikan oleh mereka yang ada di situasi tersebut. Situasi ini digambarkan di buku Filemon. Misalnya klausul tentang keinginan Paulus agar Filemon membebaskan Onesimus saat dia kembali;³⁴ Paulus memiliki otoritas untuk memerintahkan Filemon;³⁵ Paulus ingin tindakan Filemon berdasarkan hati nurani dan etika Kristen yang penuh kasih.³⁶

2. Perbudakan dalam Islam

Demikianlah realitas tentang perbudakan yang ada di dunia menjelang penampilan Islam di altar sejarah. Kehadirannya menghembuskan angin segar pemulihan martabat kemanusiaan bagi para budak.³⁷ Secara tegas Islam menyerukan kepada para tuan untuk menghargai budak sebagaimana layaknya manusia.³⁸

³⁴ *Ibid.*, Surat Filemon (57), bab 1: 15-17.

³⁵ *Ibid.*, 17.

³⁶ *Ibid.*, 9, 14, 20, 21; Bill T Arnold and Bryan E Beyer, *Readings from the purba Near East*, (Grand Rapids: Baker 2002); Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, (Sheffield: JSOT Press 1993); A. Rupprecht, "budak, perbudakan" in *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible, Vol. 4*. ed. Tenney (Merril C. Zondervan Publishing House, 1976), 453 – 460; <http://www.christian-thinktank.com>, Glenn Miller, "Does God Condone perbudakan in the Bible?"; <http://www.bible.org>, "Daniel Wallace, "Some Initial Reflections on perbudakan in the New Testament"; <http://www.brftwitness.org>, Harold Martin, "The Bible Teaching on perbudakan"

³⁷ Muhammad Qutb, *Islam the Missunderstood Religion* (Kuwait: Dār al-Bayān, t.t), 57.

³⁸ QS. an-Nisā' (4): 25. Departemen Agama RI, *Al Qura'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Toha Putra, 1990), 121.

Moralitas Islam inilah yang mendorong para pakar hukum Islam menciptakan aturan tentang perbudakan. Imam Taqiyuddin³⁹ misalnya dalam kitabnya, *Kifāyat al-Akhyār fi Halli Gayati al-Ikhtishar* membahas tentang ketentuan perbudakan (*nizām ar-riq*).⁴⁰

Imam Taqiyuddin membaginya ke dalam tujuh bagian, yaitu: (1) *Qinah*, adalah budak perempuan (*qinun*, laki-laki) yang menjadi milik bersama antara seorang pemilik dengan kedua orang-tuanya, (2) *Mudābbarah*, adalah budak perempuan (*mudabbar*, laki-laki) yang dijanjikan kemerdekaan jika tuannya meninggal, (3) *Mustauladah*, yaitu budak perempuan yang melahirkan anak hasil hubungannya dengan majikannya, (4) *Mukatabah* adalah budak perempuan (*mukatab*, laki-laki) yang menebus dirinya dengan cara mengangsur hingga diberi kemerdekaan, (5) *Musyarakah*, yaitu budak perempuan yang menjadi milik lebih dari seorang, baik disebabkan dari hasil warisan atau pembelian secara *syirkah*, (6) *Majusiyah*, adalah budak wanita yang beragama majusi, dan (7) *Murtadah*, yaitu budak wanita yang keluar dari Islam.⁴¹

³⁹ Nama lengkap beliau adalah Imam Abu Bakr bin Muhammad bin Abdul Mu'min bin Hariz bin Mualla bin Musa bin Hariz bin Sa'id bin Dawud bin Qasim bin Ali bin Alawi bin Naasyib bin Jawhar bin Ali bin Abi al-Qasim bin Saalim bin Abdullah bin Umar bin Musa bin Yahya bin Ali al-Ashghar bin Muhammad at-Taqī bin Hasan al-Askari bin Ali al-Askari bin Muhammad al-Jawad bin Ali ar-Riḥā bin Musa al-Kāzim bin Ja'far aṣ-Ṣādiq bin Muhammad al-Baqir bin Zainal Abidin Ali bin al-Husain bin Ali bin Abi Tholib at-Taqī al-Husaini al-Hishni. Beliau lahir pada tahun 752 H di Hauran. Sejak kecil beliau pindah dari Hauran ke Damaskus untuk tujuan menuntut ilmu. Yusuf bin Ismail an-Nabhani, *Jāmi` Karāmātil Auliya`*, juz 1 (Bairut: Maktabah al-kautsar, 1418 H), 621.

⁴⁰ Kata "*raqabah*" (jamaknya *riqab*) berarti leher, budak. Kata ini berasal dari *raqaba*, *yarqubu*, *raqabat*, artinya melihat, menjaga dan mengawasi. Menurut al-Aṣfahani, kata "*riqab*" berarti orang-orang yang dimiliki. Al-Ragib al-Aṣfahani, *Mu'jam Mufradat al-Faḥ al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 2016.

⁴¹ Taqiyuddin Abubakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifayat al-Akhyar fi Halli Ghayati al-Ikhtishar*, cet. ke-9, (Damaskus: Darul Basya'ir, 2001), Juz II, 44. Lihat "Bahtsul Masail Diniyah, Aneka Macam Budak", *Majalah Aula* (Jawa Timur: PWNu Jawa Timur, 1997) dalam http://ppssnh.malang.pesantren.web.id/cgi-bin/content.cgi/masail/aula/tahun_1997/10.single?seemore=y, diakses tanggal 31 Januari 2016.

a. Sebab menjadi Budak

Dalam sejarah, sistem perbudakan pernah mendominasi peradaban dunia. Namun demikian, sistem perbudakan tidak begitu saja muncul tanpa sebab musabab. Perbudakan umumnya terjadi karena sebab dan latar belakang yang beragam, mulai dari yang lebih manusiawi hingga yang keji. Menurut Ali Bassam, perbudakan dapat terjadi karena peperangan, penawanan, atau penculikan. Bahkan perbudakan dapat terjadi karena penjualan anak-anak hingga anggapan bahwa para petani adalah merupakan budak belian.⁴² Hal yang sama juga dikemukakan oleh Abu Bakar Jabir al-Jazairi. Menurutnya, faktor penyebab munculnya perbudakan ialah karena peperangan, kemiskinan, dan perampokan serta pembajakan.⁴³

Dalam sistem hukum Islam, menurut Ali Bassam, satu-satunya faktor penyebab perbudakan hanyalah tawanan perang kafir. Meskipun demikian, menjadi tawanan perang tidak berarti dengan sendirinya menjadi budak melainkan terdapat beberapa kemungkinan, yakni: (1) menjadi budak; (2) bebas dengan tebusan atau bebas tanpa syarat; (3) dibunuh, khusus untuk laki-laki dewasa.⁴⁴

⁴² Ali Bassam mengatakan, bahkan perbudakan menurut mereka memiliki banyak sebab untuk memperbudak seseorang seperti adanya perang, tawanan, penculikan atau pencurian. Tidak hanya itu, mereka pun menjual anak-anak yang menjadi tanggungan mereka untuk dijadikan budak, bahkan sebagian mereka menganggap para petani sebagai budak belian. Abdullah bin Abdurrahman Ali Bassam, *Taisir Allam Syarh Umdatul Ahkam*, cet. ke-2 (Darul Kutub al-'Ilmiyyah), 562.

⁴³ Adapun asal-usul terjadinya perbudakan (dahulunya) adalah karena sebab-sebab berikut ini: Pertama, perang (الحرب). Jika sekelompok manusia memerangi kelompok manusia lainnya dan berhasil mengalahkannya, maka mereka menjadikan para wanita dan anak-anak kelompok yang berhasil dikalahkannya sebagai budak. Kedua, kefakiran (الفقر). Tidak jarang kefakiran mendorong manusia menjual anak-anak mereka untuk dijadikan sebagai budak bagi manusia lainnya. Ketiga, perampokan dan pembajakan (الإختطاف بالقتل و القرصنة). Pada masa lalu rombongan besar bangsa-bangsa Eropa singgah di Afrika dan menangkap orang-orang Negro, kemudian menjual mereka di pasar-pasar budak Eropa. Di samping itu para pembajak laut dari Eropa membajak kapal-kapal yang melintas di lautan dan menyerang para penumpangnya, dan jika mereka berhasil mengalahkannya, maka mereka menjual para penumpangnya di pasar-pasar budak Eropa dan mereka memakan hasil penjualannya. Abu Bakar Jabir al-Jazairi, *Minhāj al-Muslim*, (Beirut: Darul Bayan, 1427 H.), 443.

⁴⁴ Abdullah bin Abdurrahman Ali Bassam berkata, "Islam menyatakan bahwa seluruh manusia adalah merdeka dan tidak bisa menjadi budak kecuali dengan satu sebab saja, yaitu orang kafir yang menjadi tawanan dalam pertempuran. Panglima perang memiliki kewajiban memberikan perlakuan yang tepat terhadap para tawanan, bisa dijadikan budak, meminta tebusan atau melepaskan mereka tanpa tebusan. Itu semua dipilih dengan tetap melihat kemaslahatan umum. Inilah satu-satunya sebab perbudakan di dalam Islam berdasarkan dalil *naqli* yang sah

Panglima perang berwenang menetapkan pilihan terbaik berdasarkan kemaslahatan agama dan kemanusiaan. Sebagaimana tersurat dalam QS. Muhammad (47): 4 :

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْبَثْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا
الْوُثَاقَ فَمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أوزَارَهَا

Jika kalian berperang untuk melawan orang-orang kafir maka pukullah leher mereka hingga kalian menundukkan mereka sepenuhnya kemudian tawanlah mereka, kalian dapat membebaskan mereka atau menerima tebusan sampai perang berakhir.⁴⁵

b. Perintah Bersikap Baik terhadap Budak

Rasulullah saw. pernah memperingatkan kepada para tuan agar takut kepada Allah dan memperlakukan para budaknya dengan baik. Beliau bersabda:

إِنِّي وَاللَّهِ فِيمَا مَمْلَكْتِ أَيْمَانِكُمْ

Hendaklah kalian bertakwa kepada Allah mengenai apa yang ada di dalam kepemilikan tangan kanan kalian.⁴⁶

Rasulullah saw. juga memperingatkan kepada para tuan bahwa para budak itu sesungguhnya memiliki hak-hak yang menjadi kewajiban tuannya. Beliau bersabda:

لِلْمَمْلُوكِ طَعَامُهُ وَكِسْوَتُهُ وَلَا يُكَلَّفُ مِنَ الْعَمَلِ إِلَّا مَا يُطِيقُ

Bagi budak terdapat hak untuk makan dan minum. Dilarang membebaninya dengan suatu pekerjaan yang di luar kemampuannya.⁴⁷

yang sesuai dengan dalil *aqli* yang sahih. Karena sesungguhnya orang yang berdiri menghalangi akidah dan jalan dakwah, ingin mengikat dan membatasi kemerdekaan serta ingin memerangi maka balasan yang tepat adalah ia harus ditahan dan dijadikan budak supaya memperluas jalannya dakwah. Inilah satu-satunya sebab perbudakan di dalam Islam, bukan dengan cara perampasan manusia, ataupun menjual orang merdeka dan memperbudak mereka sebagaimana umat-umat yang lain.” Ali Bassam, *Taisir Allam*, 562.

⁴⁵ Departemen Agama RI, *Al Qura'an dan Terjemahnya*, 830.

⁴⁶ Muhammad Naşiruddin al-Albani, *Şahih al-Jami' aş-Şagir wa Ziyadatuhu*, no. 106; al-Irwa' no. 2178

⁴⁷ Abul Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Naisaburi, *Şahih Muslim*, juz 2 (Semarang: Toha Putra, t.t.), 29; Abu Abdullah Ahmad bin Muhammad, *Musnad Ahmad bin Hanbal* (t.tp. Kutub Raḥmaniyah, t.t.); Abu Bakr Ahmad bin Husain bin Ali bin Abdullah al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kabir* (Siria: Dār an-Nawadir, t.t.).

Ajaran Islam secara tegas melarang memperlakukan buruk terhadap para budak, apalagi sampai melecehkan serta menghina sebagai budak. Rasulullah saw. bersabda,

وَلَا يَقُلْ أَحَدُكُمْ عَبْدِي وَ أُمَّتِي وَلَيَقُلْ فَتَايَ وَفَتَاتِي غَلَامِي

Hendaklah tidak ada di antara kalian yang berujar: ‘Hai budak laki-lakiku, hai budak perempuanku’, melainkan ucapkanlah: ‘Hai pemudaku, hai pemudiku’.⁴⁸

c. Islam Mengangkat Derajat Budak

Dalam Islam, budak tidak boleh dihina, malahan Islam menganjurkan untuk memperlakukan budak selayaknya saudara.

Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّ إِخْوَانَكُمْ خَوْلَكُمْ جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ فَانْطِعْهُ مِمَّا يَأْكُلُ وَلْيَلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ فَأَعِينُوهُمْ

Sesungguhnya mereka (para hamba sahaya) merupakan saudara dan pembantu bagi kalian yang telah Allah ciptakan di bawah kekuasaan kalian. Siapapun yang mempunyai saudara yang berada di bawah kekuasaannya, hendaklah ia menyediakan kepada saudaranya makanan sebagaimana yang ia konsumsi, pakaian sebagaimana yang ia pakai. Janganlah kalian memberi beban kepada mereka dengan pekerjaan yang di luar kemampuannya. Jika kalian menyuruh mereka dengan pekerjaan yang berat, seyogyanya kalian membantunya.⁴⁹

Bahkan, Rasulullah saw. sebagai suri tauladan kita, menjadikan budaknya, Zaid bin Hariṣah sebagai anaknya.

Dari Ibnu Umar r.a., ia berkata:

أَنَّ زَيْدَ بْنَ حَارِثَةَ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ مَا كُنَّا نَدْعُوهُ إِلَّا زَيْدَ بْنَ مُحَمَّدٍ حَتَّى نَزَلَ الْقُرْآنُ ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ

Bahwasannya Zaid bin Hariṣah maula Rasulullah saw., (Ibn ‘Umar mengatakan), “Dahulu, kami tidak pernah memanggil Zaid kecuali dengan

⁴⁸ Abu Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, juz 3 (Semarang: Toha Putra, t.t.), no. 2552; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz 2, no. 2449, 301.

⁴⁹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, juz 3, 195.

sebutan Zaid bin Muḥammad, hingga turun ayat: ‘panggillah anak-anak angkat kalian dengan ayah-ayahnya, sebab hal itu lebih adil di sisi Allah’.⁵⁰

Rasulullah memperlakukan budaknya seperti anak-anaknya sendiri. Hal ini dapat dibuktikan ketika Zaid bin Hariṣah hendak ditebus dan dibawa kembali kepada keluarganya oleh ayahnya. Ketika itu Rasul memberi kebebasan untuk memilih antara pulang ikut ayahnya atau tetap bersama Rasul saw. Ternyata, Zaid memilih tetap tinggal bersama Rasul.

d. Budak Berpahala Besar

Seorang budak yang menunaikan kewajibannya dengan tulus dan taat kepada tuannya, ia akan memperoleh balasan ganda.

Dari Abu Musa al-Asy’ari r.a. bahwa Nabi saw. bersabda,

ثَلَاثَةٌ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ: رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنَ بِنَبِيِّهِ وَادْرَكَ
النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَّنَ بِهِ وَاتَّبَعَهُ وَصَدَّقَهُ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَعَبْدٌ
مَمْلُوكٌ آدَى حَقَّ اللَّهِ وَحَقَّ سَيِّدِهِ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَرَجُلٌ كَانَتْ لَهُ أُمَةٌ فَغَدَاَهَا
فَأَحْسَنَ غَدَاءَهَا ثُمَّ آدَبَهَا فَأَحْسَنَ تَأْدِيبَهَا وَعَلَّمَهَا فَأَحْسَنَ تَعْلِيمَهَا ثُمَّ
أَعْتَقَهَا وَتَزَوَّجَهَا فَلَهُ أَجْرَانِ.

Tiga kelompok yang kelak akan memperoleh pahala dua kali lipat, yaitu: pertama, seorang laki-laki dari kalangan ahli kitab yang beriman kepada Nabinya kemudian bertemu dengan Nabi saw., lalu beriman kepada beliau, mengikutinya dan membenarkannya, maka dia mendapat pahala dua kali; kedua, seorang hamba sahaya yang melaksanakan hak Allah dan hak majikannya, maka dia mendapat pahala dua kali; dan ketiga, seorang laki-laki yang memiliki budak perempuan, kemudian dia memberi makan, pendidikan, serta pelajaran yang baik, hingga dia memerdekakan dan mengawininya, maka dia mendapatkan pahala dua kali.⁵¹

Tidak mengherankan jika dikabarkan Abu Hurairah pernah berangan-angan ingin menjadi seorang budak. Beliau berkata:

للعبد المملوك أجران والذي نفسي بيده لولا الجهاد في سبيل الله والحج
وبر أُمِّي لأحببت أن أموت وأنا مملوك

⁵⁰ Al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ al-Bukharī*, no. 4782, dan Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 2425

⁵¹ Al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ al-Bukharī*, juz 4, no. 2518, 84; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 1509, 75.

Seorang budak memiliki dua pahala. Demi Zat yang jiwaku ada di genggamannya, andai bukan lantaran jihad di jalan Allah, haji dan bakti kepada ibuku, sungguh aku berharap mati dalam keadaan sebagai budak.⁵²

e. Anjuran Membebaskan Budak

Ajaran Islam menganjurkan pembebasan budak. Bahkan ajaran Islam sejak awal kemunculannya identik dengan pembelaannya terhadap kaum budak belian sebagaimana terekam dalam sejarah pembebasan seorang budak yang fenomenal bernama Bilal bin Rabah. Allah menganggap orang yang enggan membebaskan perbudakan sebagai orang yang tidak mempunyai kesungguhan dalam menempuh jalan kebaikan. Allah berfirman dalam QS. al-Balad (90): 11-13:

فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ

Namun, ia tidak menempuh hal yang diutamakan. Tahukah kamu hal yang diutamakan itu? Membebaskan budak.⁵³

Bahkan, Nabi SAW. menjamin keselamatan dari siksa neraka bagi siapapun yang mau melepaskan seorang budak dari perbudakan. Beliau bersabda:

مَنْ أَعْتَقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً أَعْتَقَ الْهَاءِ بِكُلِّ عَضْوٍ مِنْهُ عَضْوًا مِنَ النَّارِ حَتَّى يُعْتَقَ فَرَجَهُ بِفَرَجِهِ

Barang siapa memerdekakan budak mukmin, Allah pasti menyelamatkan tiap anggota badannya lantaran anggota badan budak itu, hingga kemaluan dengan kemaluannya.⁵⁴

Nabi saw. juga bersabda:

أَيُّمَا امْرِئٍ مُسْلِمٍ أَعْتَقَ امْرَأً مُسْلِمًا كَانَ فَكَاهُهُ مِنَ النَّارِ

Siapapun dari setiap muslim yang memerdekakan budak muslim, maka hal itu akan menjadi amalan yang menyelamatkan dirinya dari siksa neraka.⁵⁵

f. Membebaskan Budak sebagai Kafarat

⁵² Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz 2, 31.

⁵³ Departemen Agama RI, *Al Qura'an dan Terjemahnya*, 1061-1062.

⁵⁴ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 2785

⁵⁵ Imam al-Munziri berkata: "Hadis ini diriwayatkan oleh Tirmizi dan beliau mengatakan hadis ini Hasan Sahih". at-Tirmizi, *Ṣaḥīḥ at-Tirmizī*, no. 1547.

Dalam hukum Islam dikenal hukuman kafarat, yaitu bentuk sanksi berupa tebusan karena melakukan suatu pelanggaran, salah satunya dengan cara membebaskan budak. Misalnya kafarat karena pembunuhan tidak sengaja, pelanggaran sumpah, *zihar*, dan hubungan badan di siang hari bulan Ramadan.

Menurut para ahli fikih, bentuk kafarat dalam pelanggaran *zihar* misalnya, ada tiga macam, yakni memerdekakan budak, berpuasa dua bulan, atau memberi makan enam puluh orang miskin.⁵⁶

Fuqaha sepakat bahwa pembayaran kafarat dalam kasus itu harus berurutan. Pertama, memerdekakan budak. Kedua, jika tidak memiliki budak, maka berpuasa. Ketiga, jika tidak mampu berpuasa, maka memberi makan.⁵⁷

Dengan demikian, melalui mekanisme kafarat, banyak kemungkinan dan jalan untuk kemerdekaan budak. Bahkan, seorang budak bisa bebas berkenaan dengan dirinya sendiri. Misalnya karena dianiaya oleh tuannya. Dilaporkan, Rasulullah pernah memerintahkan untuk membebaskan seorang budak tanpa syarat karena tuannya telah memotong hidungnya. Rasul bersabda:

اَذْهَبْ فَأَنْتَ حُرٌّ فَقَالَ يَا رَسُولَ الْهِنِ فَمَوْلَى مَنْ أَنَا؟ قَالَ : مَوْلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ

Pergilah! Kau bebas sekarang. Budak itu berkata: “Ya Rasul, jadi sekarang saya maulanya siapa?” Rasul Menjawab: “Maula Allah dan Rasul-Nya.”⁵⁸

g. Budak *Mukatabah*

Budak *Mukatabah* adalah seorang budak yang menebus atau membayar dirinya kepada tuannya dengan cara mencicil dengan uang, dua cicilan atau lebih.⁵⁹

⁵⁶ Abū al-Walīd Muḥammad bin ‘Aḥmad ibn Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, juz 2 (Libanon: Dār al-Fikr li al-Tabā‘ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī‘, t.t.), 79.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Muḥammad Syams al-Ḥaq al-‘Azīm Ābādī, *‘Aun al-Ma ‘būd Syarḥ Sunan Abī Dāwud* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), no. 4519; Abū ‘Abdullah Muḥammad bin Yazīd bin Mājah al-Quzwainī, *Ṣunan Ibn Majah* (Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 2009), no. 2680.

⁵⁹ Abdurrahman bin Naṣir As-Sa’di, *Manḥaju as-Salikin Wa Taudih al-Fiqh fi ad-Din*, cet. ke-1 (ttp., Dār al-Waṭan, tt.), 189.

Seorang tuan hendaknya tidak menolak permohonan budaknya untuk merdeka dengan cara tersebut. Bahkan, Al-Jibrin mewajibkan bagi tuannya mengabulkan permintaan budaknya yang ingin merdeka dengan cara *mukatabah*.⁶⁰

Allah swt. berfirman dalam QS. an-Nūr (24): 33:

وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُواهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا

Adapun budak-budak yang kalian miliki yang menginginkan ikatan perjanjian, hendaklah kalian buat perjanjian dengan mereka.⁶¹

h. Cara Pembebasan Budak

Terdapat tiga cara untuk melakukan pembebasan budak dalam hukum Islam. Pertama, pembebasan dengan cara paksa. Yakni seorang budak yang menjadi milik bersama harus dibebaskan secara paksa jika salah satu sekutunya membebaskannya. Nabi bersabda:

مَنْ أَعْتَقَ شِرْكَاءَ لَهُ فِي مَمْلُوكٍ وَجَبَ عَلَيْهِ أَنْ يُعْتِقَ كُلَّهُ

Barangsiapa telah melepaskan kepemilikannya dari seorang budak, maka ia harus memerdekakan seluruhnya.⁶²

Demikian pula jika seorang tuan memiliki budak kemudian diketahui memiliki hubungan keluarga (*maḥram*) maka ia wajib membebaskannya secara paksa. Berdasarkan hadis:

مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ فَهُوَ حُرٌّ

Barang siapa mendapati budaknya sebagai keluarga yang merupakan mahramnya, maka budak tersebut merdeka.⁶³

Kedua, dengan cara *at-tadbīr* budaknya disebut *mudabbar*. Yaitu pembebasan seorang budak berdasarkan pada kematian tuannya. Misalnya sang

⁶⁰ Abdullah al-Jibrin, *Ibhajul Mu'minīn Syarh Manhajus Salikhīn*, (t.tp., Dār al-Waṭan, t.t.), jilid 2, 192.

⁶¹ Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, 549.

⁶² Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 2503.

⁶³ Abū Dāwud, *Ṣaḥīḥ Sunan Abū Dāwud*, no. 3342 dan 3949; *Irwa' al-Galil*, no. 1746,

tuan telah berpesan kepada budaknya bahwa bila sewaktu-waktu dirinya meninggal, maka dia merdeka. Akan tetapi, kebebasannya dengan syarat harga budak tersebut tidak lebih dari sepertiga harta tuan.⁶⁴

Ketiga, dengan cara *ummul walad*, yaitu seorang budak wanita yang melahirkan anak tuannya. Ia akan memperoleh kemerdekaan setelah majikannya tiada. Ibn Abbas meriwayatkan sebuah hadis secara *marfu'*:

أَيُّمَا أُمَّةٍ وُلِدَتْ مِنْ سَيِّدِهَا فَهِيَ حُرَّةٌ بَعْدَ مَوْتِهِ

Setiap budak perempuan yang melahirkan anak dari tuannya, maka dia merdeka sepeninggal tuannya.⁶⁵

i. Membantu Kemerdekaan Budak

Seorang budak harus mendapat bantuan jika dia menginginkan kemerdekaan. Ia dapat memperoleh bagian dari dana zakat, sebagaimana yang tercantum dalam QS. at-Taubah (9): 60:

أَيُّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Bahwasannya sedekah-sedekah itu ditujukan untuk golongan pengemis, golongan yang memerlukan, para pengelolanya, golongan mu'alaf yang hatinya insaf, golongan hamba sahaya, golongan penghutang, golongan yang berjuang di jalan Allah dan golongan pengelana, sebagai sebuah ketentuan dari Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. (60)⁶⁶

Menurut penelusuran Abdul Azim Badawi yang dimaksud kata “ar-riqāb” (budak) dalam ayat tersebut adalah *al-mukatab*. Hal ini berdasarkan pada riwayat al-Hasan al-Basri, Abu Musa al-‘Asy‘ari dan pendapat asy-Syafi‘i serta al-Laisi.⁶⁷

⁶⁴ ‘Abd al-‘Azim Badawi, *Al-Wajiz Fi Fiqh as-Sunnah Wa al-Kitabi al-Aziz*, cet. ke-3, (t.tp.: Dār Ibnu Rajab, t.t.), 398.

⁶⁵ Ibnu Majjah, *Ṣaḥīḥ Ibnu Majjah*, disahihkan oleh al-Hakim dan diidafkan oleh al-Albani.

⁶⁶ Departemen Agama RI, *Al Qura’an dan Terjemahnya*, 288.

⁶⁷ Abdul Azim Badawi berkata, diriwayatkan dari al-Hasan al-Bashri, Muqatil bin Hayyan, ‘Umar bin ‘Abdul ‘Aziz, Sa’id bin Jubair, an-Nakha’i, az-Zuhri dan Ibn Zaid mereka berpendapat bahwa yang dimaksud dengan budak adalah *al-Mukatab* (budak yang telah mengadakan perjanjian

Sebagian ulama tampaknya tetap ingin mempertahankan perbudakan. Peperangan dan jihad yang terus ada merupakan alasan utama mereka. Mereka berpendapat bahwa sesungguhnya perbudakan mempunyai tujuan yang mulia, yakni untuk memenuhi hak para budak semisal anak-anak dan perempuan. Hal ini berbeda dengan budaya lain yang tidak memperlakukan anak-anak dan wanita dengan baik, bahkan mereka tidak diberi kesempatan untuk hidup. Sekedar sebagai contoh adalah Islam tidak menghancurkan peradaban dan penduduk ketika berhasil menduduki Andalusia di Spanyol. Bahkan, Andalusia dapat menjelma sebagai negara Islam yang mengalami perkembangan pesat hingga menghasilkan banyak ilmuwan Muslim ternama. Sebaliknya, penduduk dan peradabannya dihancurleburkan ketika pasukan kafir kembali menguasai.⁶⁸

B. Perkawinan

Di dalam *at-Tanzīl al-Hakīm* terdapat dua konsep yang memiliki landasan hubungan yang sama, yaitu landasan hubungan seksual. Kedua konsep tersebut adalah *milk al-yamīn* dan

dengan tuannya untuk membayar sejumlah uang sebagai tebusan atas dirinya). Hal ini juga diriwayatkan dari Abu Musa al-‘Asyari. Ini adalah pendapat Imam asy-Syafi‘i juga al-Laiisi. Berkata Ibnu ‘Abbas dan al-Hasan, “Tidak mengapa harta zakat tersebut dijadikan sebagai tebusan untuk memerdekakan budak.” Ini adalah mazhab Ahmad, Malik dan Ishaq. Maksudnya bahwa memberikan zakat kepada budak sifatnya lebih umum dari sekedar memerdekakan *al-Mukatab* atau membeli budak, kemudian memerdekakannya. Abdul Azim Badawi, *al-Wajiz fi Fiqh as-Sunnah Wal Kitab al-Aziz*, cet. ke-3 (t.p.: Dār Ibnu Rajab, t.t.), 227.

⁶⁸Syaikh Abu Bakar Jabir Al-Jaza’iri menjelaskan, jika ada orang yang bertanya: Mengapa Islam tidak mewajibkan pembebasan budak, sehingga seorang muslim tidak memiliki alternatif lain dalam hal ini? Jawabannya: Sesungguhnya Islam datang pada saat perbudakan telah tersebar di mana-mana, karena itu tidaklah pantas bagi syari‘at Islam yang adil, yang menjaga jiwa, harta dan kehormatan seseorang manusia untuk mewajibkan kepada manusia agar membuang harta mereka secara sekaligus. Sebagaimana juga, banyak budak yang tidak layak untuk dimerdekakan, seperti anak-anak kecil, para wanita, dan sebagian kaum laki-laki yang belum mampu mengurus diri mereka sendiri dikarenakan ketidakmampuan mereka untuk bekerja dan dikarenakan ketidaktahuan mereka tentang cara mencari penghidupan. Maka (lebih baik) mereka tetap tinggal bersama tuannya yang muslim yang memberi mereka makanan seperti yang dimakan tuannya, memberi mereka pakaian seperti yang dipakai tuannya, dan tidak membebani mereka pekerjaan yang tidak sanggup mereka kerjakan. Ini semua adalah beribu-ribu derajat lebih baik dari pada hidup merdeka, jauh dari rumah yang memberi mereka kasih sayang dan jauh dari perbuatan baik kepada mereka untuk kemudian menuju tempat yang menyengsarakan laksana neraka jahim. Abū Bakr Jabir al-Jazairi, *Minhāj al-Muslim*, 445.

az-zaujiyah. Oleh karena itu, sebelum mengkaji konsep *milk al-yamīn* terlebih dahulu penulis diskusikan konsep *az-zaujiyah*.

Kata *az-zaujiyah* dalam bahasa Indonesia identik dengan kata kawin. Kata ini disadur dari kata *ka-awin* atau *ka-ahwin*. Ini adalah bahasa Jawa kuna dari bentuk pasif *awin* atau *ahwin* yang memiliki makna: dibawa, dipikul, dan diboyong;⁶⁹ Kata ini kemudian diserap ke dalam bahasa Indonesia yang berarti: 1) membangun keluarga dengan lawan jenis; bersuami atau beristri; menikah, 2) melakukan hubungan badan; berkelamin (untuk hewan), 3) bersetubuh, 4) perkawinan.⁷⁰

Di Indonesia istilah “nikah” lebih populer sebagai sinonim dari istilah “kawin” dibanding dengan istilah-istilah yang lainnya. Hal ini boleh jadi karena pengaruh dari para ulama fikih yang biasa menggunakan istilah “nikah” dalam kitab-kitab fikihnya. Ibn Rusyd misalnya, di dalam kitabnya, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtasid*, menyebut “Kitāb al-Nikāh”⁷¹ yang maknanya identik dengan “Buku Perkawinan”.

Makna kata “nikah” dapat ditelusuri dari berbagai aspek. Dalam sub bab ini penulis akan mengkaji makna kata “nikah” dari aspek sumber hukum Islam, yaitu Al-Qur’ān dan Hadis, dan dari aspek hukum Islam yang meliputi perspektif usul fikih, fikih dan undang-undang.

1. Perkawinan dalam Sumber Hukum Islam

Secara bahasa, kata “nikah” berasal dari bahasa Arab, yaitu *nakaḥa* – *yankiḥu* – *nikaḥan*⁷² yang mengandung arti berhimpun dan berkumpul (والجمع الضم)⁷³;

⁶⁹ <http://id.wikipedia.org/wiki/Perkawinan>. Diakses 17 September 2014.

⁷⁰ *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), dalam <http://kbbi.web.id/kawin>. Diakses 17 September 2014.

⁷¹ Ibn Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtasid*, juz 2 (Libanon: Dār al-Fikr li al-Tabā‘ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī‘, 1996), 2.

⁷² Louis Ma’luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A’lām*, cet. ke-27 (Bayrūt: Dar al-Masyriq, 1975), 836.

⁷³ Abū Bakr bin Muḥammad al-Ḥusaini, *Kifāyat al-Akhyār*, 462; Muhammad Syata ad-Dimyati, *I’ناه Thalibin* Juz 3, Bandung: al-Ma’arif, tt., 254.

berhubungan seksual dan berhimpun (الوطء و الضم)⁷⁴; berhimpun, berhubungan seksual dan akad (الوطء و الضم و العقد).⁷⁵ Dikatakan pula artinya saling “memasuki/mencampuri” (التداخل). sebagaimana dalam kalimat تناكحت الأشجار (mengawinkan tumbuhan) apabila saling tarik menarik dan saling bergabung antara satu jenis tumbuhan dengan lainnya;⁷⁶ pohon-pohon tumbuh saling berdekatan dan berkumpul dalam satu tempat.⁷⁷

Al-Azhari mengatakan bahwa pada asalnya nikah dalam perkataan Arab bermakna “*al-waṭ’u*” (الوطء) yakni berhubungan seksual. Dikatakan pula bahwa nikah bermakna “*at-tazwīj*” (التزويج) yakni perkawinan yang menjadi sebab diperbolehkannya berhubungan seksual dengan cara yang halal.⁷⁸ Berkata al-Nawawi: “Nikah secara bahasa adalah bergabung, kadang digunakan untuk menyebut “akad nikah”, kadang digunakan untuk menyebut hubungan seksual.”

Al-Fara’ seorang ahli bahasa Arab mengatakan bahwa orang Arab menyebutkan kata “*Nukah al-Mar’atu*” artinya adalah organ kewanitaan. Jika mereka mengatakan “*nakaha al-mar’ata*” artinya telah menggauli di organ kewanitaannya.⁷⁹

Kata “nikah” juga berarti "penetration": penembusan sesuatu benda oleh benda lainnya. Misalnya, benih menikahi tanah atau rasa kantuk menikahi

⁷⁴ ‘Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh ‘alā Mazāhibi al-Arba‘ah*, juz 4 (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), 1.

⁷⁵ Ibn Qāsim al-Gazī, *Ḥāsyiyah al-Bājūrī*, juz 2 (Semarang: Riyadh Putra), 90.

⁷⁶ Muhyidin an-Nawawi, *al-Majmū‘ Syarh al-Muḥaḥḥab*, juz 17 (Beirut: Dār al-Fikr, 1425/2005), 276.

⁷⁷ Al-Husaini, *Kifāyat al-Akhyār*, *ibid.*

⁷⁸ Ibn Manẓur, *Lisān al-‘Arāb*, jilid 6 (Kairo: Dār al-Ma‘arif, tt.), bab: النون (huruf *nūn*), 4537.

⁷⁹ Nawawi, *Syarh Ṣaḥih Muslim* juz 9, 171.

mata. Kata ini juga berarti dua benda saling berbelit. Misalnya, pohon nikah satu sama lain, berarti pohon-pohon itu saling membelit.⁸⁰

Menurut al-Asqalani “nikah” berarti "merengkuh atau menembus". Jika dilafalkan “nukah” ini berarti kelamin wanita. Kata ini hanya digunakan dalam konteks melakukan hubungan seksual. Jika kata ini dihubungkan dalam pernikahan, maka ini berarti berhubungan seksual adalah kewajiban dalam pernikahan. Al-Fassi berkata, “Jika dikatakan seorang pria menikahi seorang wanita, berarti pria ini menikahi sang wanita, dan jika dikatakan seorang pria menikahi istrinya, ini berarti dia berhubungan seksual dengan istrinya.”⁸¹ Berkata Abu Ali al-Qali: “Bangsa Arab telah membedakan dengan perbedaan yang tipis, yang dengan perbedaan itu akan dapat mengetahui kedudukan akad (pernikahan) terhadap (kehalalan) berhubungan seksual. Ketika mereka berkata: dia telah menikahi Fulanah atau menikahi anaknya Fulan, yang mereka maksudkan adalah akad perkawinan. Ketika mereka mengatakan telah menikahi perempuannya atau istrinya, mereka tidak bermaksud mengatakan selain berhubungan seksual.”⁸²

Dalam Al-Qur’ān kata “nikah” dalam berbagai bentuknya ditemukan sebanyak 23 kali.⁸³ Kata ini sebagaimana telah diuraikan kadang digunakan untuk menyebut akad nikah, tetapi kadang juga dipakai untuk menyebut suatu hubungan seksual. Kata nikah yang berarti akad nikah, misalnya pada QS. an-Nisā’ (4): 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي
وَتِلْكَ وَرُبَاعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ
أَلَّا تَعُولُوا

⁸⁰ Sheik Mousa Ben Mohammed al-Kaleeby, *Kamus Istilah-istilah Qur'an dan Artinya*, (Kairo: Maktabat al-Adab, 2002).

⁸¹ Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalani, *Kitāb al-Nikāh* (Beirut, Dār al-Balaga, 1986).

⁸² http://www.ibnothaimen.com/all/books/article_16994.shtml, diakses pada 27-05-2014

⁸³ Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufahras li al-Fāz al-Qur’ān al-Karīm*, cet. ke-3; (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 889.

Maka lakukanlah *akad nikah* dengan wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.⁸⁴

Ayat lain, misalnya:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَأَلْتُمْ

Dan janganlah kamu lakukan “akad nikah” dengan wanita-wanita yang telah melakukan “akad nikah” dengan ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau.⁸⁵

Kata “nikah” yang berarti hubungan seksual, misalnya ayat:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ

Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga “dia melakukan hubungan seksual” dengan suami yang lain. Kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan istri) untuk kawin kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah.⁸⁶

Arti nikah pada ayat di atas adalah *al-waṭ’u* atau *al-jimā’u* (melakukan hubungan seksual), bukan akad nikah.⁸⁷ Karena seseorang tidak disebut suami, kecuali kalau sudah melakukan akad nikah.

Seorang istri yang telah diceraikan suaminya yang pertama sebanyak tiga kali, dan sudah menikah dengan suami yang kedua, maka dia harus melakukan “nikah” dengan suaminya yang kedua tersebut, kemudian diceraikannya,

⁸⁴ Departemen Agama RI, *Al Qura’an dan Terjemahnya*, 115.

⁸⁵ QS. an-Nisā’ (4): 22. *Ibid.*, 120.

⁸⁶ QS. al-Baqarah (2): 230. *Ibid.*, 56.

⁸⁷ Ibn Qudamah mengatakan: “Disebutkan bahwa lafaz nikah di dalam Al-Qur’ān tidak ada yang artinya melakukan hubungan seksual, kecuali firman Allah SWT.: “*hatta tankiḥa zaujan gairahu* (QS. al-Baqarah [2] : 230)”. Ibn Qudamah, *al-Mugni*, juz 7 (Dār al-Kitāb al-‘Arābī), 333.

sebelum kembali kepada suaminya yang pertama. Melakukan “nikah” dengan suami yang kedua, maksudnya adalah melakukan “hubungan seksual”.

Nikah dalam arti melakukan hubungan seksual pada ayat di atas dikuatkan oleh hadis Aisyah r.a.:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- عَنْ رَجُلٍ طَلَّقَ
امْرَأَتَهُ - يَعْنِي ثَلَاثًا - فَتَرَوَّجَتْ زَوْجًا غَيْرَهُ فَدَخَلَ بِهَا ثُمَّ طَلَّقَهَا قَبْلَ أَنْ
يُؤَاقِعَهَا أَنْحَلُ لِرِزْوَجِهَا الْأَوَّلِ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم- لَا
تَحِلُّ لِلأَوَّلِ حَتَّى تَذُوقَ عُسَيْلَةَ الأَخْرِ وَيَذُوقَ عُسَيْلَتَهَا

Hadis ini mengisahkan tentang seseorang yang datang berkonsultasi kepada Nabi saw. mengenai masalah kehendaknya untuk menikahi kembali mantan istrinya yang telah bercerai dengan suami keduanya sebagai syarat kehalalan dia kembali menikahinya. Dalam hal ini, Nabi saw. menegaskan bahwa pernikahan istrinya dengan suami keduanya tidak boleh hanya formalitas, melainkan harus telah benar-benar berhubungan badan secara sempurna.⁸⁸

Contoh lain dari hadis yang menunjukkan bahwa arti “nikah” adalah melakukan hubungan seksual adalah sabda Rasulullah SAW.:

إِصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ

Berbuatlah sesukamu (terhadap istrimu yang sedang menstruasi) selain nikah.⁸⁹

⁸⁸ Dari Aisyah, ia berkata; Rasulullah saw. ditanya mengenai seorang laki-laki yang menceraikan istrinya tiga kali, kemudian wanita tersebut menikah dengan laki-laki yang lain dan bertemu muka dengannya kemudian ia menceraikannya sebelum mencampuri, maka apakah ia halal bagi suaminya yang pertama? Aisyah berkata; tidak. Nabi saw. bersabda: "Ia tidak halal bagi suaminya yang pertama hingga ia merasakan manisnya (hubungan seksual) dengan suaminya yang lain, dan ia (sang suami) juga merasakan manisnya (hubungan seksual) dengannya. Muḥammad Syams al-Ḥaq al-‘Azīm Ābādī, ‘Aun al-Ma ‘būd Syarḥ Sunan Abī Dāwud, juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), no. 2309.

⁸⁹ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 460.

Dalam riwayat lain disebutkan:

اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا الْجِمَاعَ

Kalian bebas melakukan apapun (pada istri kalian) asal bukan *jimā*.⁹⁰

Setelah diketahui bahwa kata “nikah” mempunyai dua makna, yaitu: “akad nikah” dan “melakukan hubungan seksual”, kemudian bagaimana membedakannya? Beberapa ulama menjelaskannya demikian: Jika ada pernyataan bahwa seorang pria menikahi seorang wanita, maka maksudnya pria itu telah melaksanakan akad nikah dengannya. Apabila terdapat pernyataan bahwa seorang pria menikahi istrinya, maka berarti bahwa pria tersebut melakukan hubungan intim dengannya.⁹¹

Berdasarkan beberapa makna kata “nikah” tersebut, baik ditinjau dari aspek bahasa, Al-Qur’ān maupun Hadis, dapat ditarik kesimpulan bahwa semua makna itu bermuara pada satu makna yang sama, yaitu: berhubungan seksual, berkumpul dan akad.

2. Perkawinan dalam Hukum Islam

Para ulama *usūl* berbeda pendapat terhadap kedua makna nikah: akad dan hubungan seksual. Perbedaan ini terkait dengan makna hakikat dan majaz. Pendapat pertama mengatakan bahwa akad nikah merupakan hakikat makna nikah, tetapi terkadang digunakan untuk mengatakan hubungan seksual sebagai majaz. Ini pandangan mazhab Syafi’iyah, disahihkan oleh Abu Tayib,

⁹⁰ Ibn Mājjah, *Ṣunan Ibn Majjah*, no. 636.

⁹¹ Penjelasan ini disebutkan oleh al-Farisi dan dinukil oleh Abu Bakr bin Muhammad al-Ḥusaini di dalam *Kifayah al-Akhyar*, 460. Disebutkan juga oleh Syekh al-Uṣaimin di dalam *Syarh al-Mumti*, juz 5, 79.

Mutawali dan Qaḍi Ḥusain.⁹² Az-Zamakhsyari berpendapat bahwa kata nikah di dalam Al-Quran hanya bermakna akad sebab makna *waṭa'* (bersebadan) tak lebih sebagai keterangan tambahan. Adapun jika ingin menggunakan lafaz *kinayah* (kiasan), maka dapat menggunakan kata *al-mulāmasah* atau *al-mumāsah* (saling bersentuhan).⁹³ Syeikh al-Uṣaimin menyetujui pendapat ini.⁹⁴

Pendapat kedua mengatakan bahwa hubungan intim merupakan hakikat dari makna nikah. Akan tetapi kata akad nikah kerap digunakan sebagai makna majaz dari nikah. Inilah pandangan al-Azhari, al-Jauhari dan al-Zamakhsari, ketiganya adalah pakar bahasa Arab.⁹⁵

Pendapat ketiga mengatakan bahwa pada hakikatnya kedua pemahaman tersebut merupakan maksud dari kata nikah. Menurut Abul Qasim al-Zajjad, Ibn Hazm, Imam Yahya, dan sebagian ulama ahli ushul dari sahabat Abu Hanifah dalam kata nikah berserikat antara makna akad dan hubungan seksual. Ibn Hajar mensahihkan pendapat ini meskipun kata akad yang sering digunakan.

Sebagaimana para ulama *usūl*, para ulama fiqh pun bersilang pandangan dalam perumusan makna nikah secara terminologis. Kalangan ulama klasik cenderung pada kebolehan hubungan intim. Misalnya, golongan Hanafiah memaknai nikah dengan pengertian:

عقد وُضع اتملك المتعة بالانثى قصدا

⁹² Abū Bakr bin Muhammad al-Husaini, *Kifayah al-Akhyar*, 460.

⁹³ Makna yang menyimpang dari makna sebenarnya. Lihat Ibn Manzur, *Lisaanu al-'Arab*, jilid 5 (Kairo: Dār al-Ma'arif, tt.), bab: الغين (huruf *gain*), 3327.

⁹⁴ Al-Uṣaimin, *Syarh al-Mumti'*, juz 5, 79.

⁹⁵ Pendapat Zamakhsari ini dinukil oleh Syekh Kamil Muhammad Uwaizah di dalam komentarnya pada *Kitāb Kifāyat al-Akhyār*, 460. Beliau juga memilih pendapat ini dengan alasan bahwa Zamakhsari adalah ahli bahasa yang lebih unggul dibanding dengan yang lainnya. Lihat juga di Ibnu al-Manzur, *Lisān al-Arāb*, juz 2, 626.

Akad yang mengakibatkan hak memiliki bersenang-senang terhadap seorang perempuan secara sengaja.

Hak bersenang-senang maksudnya adalah suami memanfaatkan kemaluan istri beserta bagian badannya sebagai alat bersenang-senang. Kata memiliki bukan dimaksudkan sebagai milik yang bersifat kebendaan, melainkan sebagai ungkapan kehalalan bersenang-senang.⁹⁶

Definisi nikah yang mirip dikemukakan oleh Al-Jaziri:

عقد وضعه الشارع ليرتب عليه انتفاع الزوج ببضع الزوجة وسائر
بدنها من حيث التلذذ

Suatu akad yang ditetapkan syara' agar dengan akad itu suami berhak mengambil manfaat kemaluan istrinya dan seluruh badannya untuk bersenang-senang.⁹⁷

Jalaluddin al-Mahalli mengatakan:

وشرعا : عقد يتضمن اباحة وطئ بلفظ انكاح او تزويج

Bahwa menurut syara' nikah ialah sebuah akad yang membolehkan hubungan seksual dengan menggunakan lafaz *inkāh* atau *tazwīj*.⁹⁸

Sementara, al-Syafi'i mengatakan:

قد يتضمن ملك وطئ بلفظ انكاح او تزويج او معناهما

Bahwa nikah adalah terkadang merupakan akad yang meliputi kepemilikan terhadap *waṭ'ī* dengan lafaz *inkāh*, *tazwīj* atau lafaz yang semakna dengan keduanya.⁹⁹

Ahmad bin Hanbal mengatakan:

عقد بلفظ انكاح او تزويج على منفعة الا ستمتع

Bahwa nikah ialah sebuah akad yang memakai lafaz *inkāh* atau *tazwīj* untuk mengambil manfaat kenikmatan.¹⁰⁰

⁹⁶ Al-Huṣārī, *an-Nikāh wa al-Qaḍaya al-Muta'aliqatu bih*, 8.

⁹⁷ Al-Jaziri, *Kitāb al-Fiqh 'ala Mazāhib al-Arba'ah*, juz 4, 2

⁹⁸ Jalaluddin al-Mahalli, *Al-Mahalli*, juz 3 (Indonesia: Nur Asia, t.t.), 206.

⁹⁹ *Ibid.*, 3.

¹⁰⁰ *Ibid.*

Definisi di atas kesemuanya tidak menyebutkan hak, kewajiban dan tujuan pernikahan sebagai akibat dari akad tersebut, tetapi menekankan pada tubuh istri sebagai obyek akad. Hal ini berbeda dengan definisi beberapa ulama berikut.

Mustafa as-Sibaī merumuskan pernikahan dengan:

عقد بين رجل وامرأة احلّ له شرعا غايته انشاء رابطة للحياة المشتركة والنسل

Suatu akad di antara seorang pria dan wanita di mana syara' telah menghalalkannya agar terbentuk ikatan hidup berkeluarga dan meneruskan keturunan.

Berbeda dengan sebelumnya, tampak jelas dalam pengertian ini bahwa akad nikah merupakan akad antara seorang pria dan wanita. Meskipun akibat dari pernikahan, seperti timbulnya hak dan kewajiban belum diuraikan, namun telah terdapat tujuan akad yakni hidup berkeluarga dan berketurunan dalam pengertian ini.

Menurut Muhammad Abu Zahrah pernikahan yaitu:

عقد يفيد حلّ العشرة بين الرجل والمرأة وتعاونهما ويُحدّ مال كليهما من حقوق وما عليه من واجبات

Suatu akad yang secara yuridis membolehkan pergaulan antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan, saling tolong-menolong dan berakibat munculnya hak kepemilikan serta kewajiban masing-masing pihak.

Terlihat semakin spesifik pada definisi ini. Akibat dari sebuah pernikahan secara eksplisit telah disebutkan. Demikian pula tidak hanya kehalalan berhubungan intim, tetapi prinsip tolong-menolong sebagai landasan perkawinan juga dinyatakan secara tegas.

Şalah al-Uşaimin mengatakan bahwa secara syar'i nikah berarti suatu akad antara seorang pria dan seorang wanita yang bertujuan saling menikmati satu sama lain, membangun keluarga yang sejahtera dan masyarakat yang damai. Oleh karena itu, akad nikah tidak hanya untuk bersenang-senang melainkan di saat bersamaan memiliki makna yang lain. Yaitu: membangun keluarga yang sejahtera dan masyarakat yang damai

meskipun terkadang satu tujuan mendominasi tujuan yang lain karena pertimbangan tertentu, sesuai kondisi seseorang.¹⁰¹

Tampak bahwa pengertian nikah menurut istilah yang dikemukakan oleh para ulama bermuara pada satu konteks akad yang menghalalkan hubungan seksual. Hal ini lantaran faktor biologislah yang merupakan salah satu penyebab motifasi untuk berhubungan antara kedua belah pihak, pria dan wanita.

Dalam konteks akad, terkait pembahasan tentang hak milik. Menurut fuqaha, hak milik itu ada tiga macam. Pertama, *milk al-raqabah*, yakni kepemilikan terhadap sesuatu secara keseluruhan, misalnya dengan jalan membeli atau warisan. Benda ini dapat digadaikan atau dijual oleh pemiliknya.¹⁰² Kedua, *milk al-manfa'at*, yaitu hak memiliki manfaat suatu benda, misalnya dengan jalan menyewa. Si pemilik manfaat itu dapat menyewakannya atau meminjamkannya kepada orang lain.¹⁰³ Ketiga, *milk al-intifa*, yaitu hak memiliki penggunaan sesuatu benda. Si pemilik tidak berhak, selain ia sendiri yang menggunakannya.¹⁰⁴

Akad nikah merupakan suatu akad yang menyebabkan suami mempunyai hak *milk al-intifa* atas istrinya. Oleh karena itu, timbul hak dan kewajiban antara suami-istri dalam hubungan seksual. Pertama, suami berhak memonopoli kenikmatan terhadap istrinya. Sebab di luar suaminya haram ikut serta merasakan kenikmatan itu. Kedua, sang istri tidak ada ikatan dengan suami sebab dia berhak untuk melepaskan diri dari suaminya. Ketiga, kemaluan istri merupakan hak miliknya, hanya saja pemakaiannya adalah monopoli suami. Hal ini terbukti bila istri terlibat *waṭa syubhat*, dialah yang berhak menerima mahar *misil* dan bukan suaminya. Keempat, istri wajib menyerahkan

¹⁰¹ http://www.ibnothaimeen.com/all/books/article_16994.shtml, diakses pada 27-05-2014

¹⁰² Abdur Razzaq as-Sanhuri, *Masādir al-Ḥak fi al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1954), 33.

¹⁰³ *Ibid.*, 32.

¹⁰⁴ Abdur Rahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'ala al-Mazāhib al-'arba'ah*, jilid. 2 (Mesir: Dār al-Ḥadīṣ, t.t.), 8-9.

kemaluannya ketika diminta oleh suaminya, tetapi suami tidak ada keharusan menyetubuhi istrinya. Kewajiban suami bukanlah dikehendaki akad tetapi oleh kewajiban moral. Jadi, jika suami sudah membuktikan pada persenggamaan pertama tidak impoten, maka sudah dianggap cukup memenuhi tuntutan istrinya.¹⁰⁵

Sebagian ulama Syafi'iyah berpendapat bahwa nikah itu bukanlah akad tamlik, ini *milk al-intifa*, melainkan akad ibahah di mana kedua belah pihak, suami maupun istri diperbolehkan saling menuntut hubungan seksual. Jadi, bukan hanya memberikan kepada suami saja hak penggunaan kenikmatan tetapi juga kepada istri. Dengan demikian istri berhak menuntut hubungan seksual dari suaminya dan suami berkewajiban memenuhinya sebagaimana suami berhak menuntut hubungan seksual dari istrinya.¹⁰⁶ Pendapat ini tampaknya yang diikuti oleh Undang-Undang Perkawinan di Indonesia¹⁰⁷ dan ditegaskan lagi secara khusus dalam KHI bagi warga muslim.¹⁰⁸

C. *Milk al-Yamīn* Perspektif Tradisionalis

Milk al-Yamīn adalah sebuah istilah yang digunakan dalam Al-Qur'an yang dipahami sebagai budak oleh kalangan ulama tradisionalis. Mereka dianggap sebagai wanita yang berasal dari kelompok: *imaun*, jamak dari kata: *amatun*.

¹⁰⁵ Sudaryo el-Kamali, *Fiqh Munakahat*, Diktat Kuliah Fiqh Munakahat (Pekalongan: Pustaka Islam, t.t.), 3-4.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Undang-Undang No.1 Tahun 1974 tentang perkawinan mendefinisikan perkawinan sebagai ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang berbahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha EsaNew Merah Putih, *Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 (Galang Press, 2009)*,

¹⁰⁸ Kompilasi Hukum Islam (KHI) mendefinisikan perkawinan sebagai salah satu akad yang sangat kuat atau *misqaq galīzan* untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah yang memiliki tujuan sangat mulia yaitu untuk mewujudkan rumah tangga yang *sakīnah, mawaddah dan rahmah*. Departemen Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam* (Surabaya: Karya Anda, tt.), 19. Lebih jauh dapat dilihat pada pembahasan sejarah pembaharuan hukum perkawinan Islam Indonesia dalam Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim* (Yogyakarta: ACAdemia+TAZZAFA, 2009), 15-77.

Artinya adalah *jāriyah*, yakni pelayan yang dimiliki dan mereka tidak merdeka.¹⁰⁹ Menurut tradisional, Syariat telah menghalalkan mereka untuk digauli setelah bersih rahimnya dengan satu kali haid sebagaimana dijelaskan dalam hadis Ibn Abās.

7125- حدثني المثنى , قال : ثنا عبد الله بن صالح , قال : ثني معاوية , عن علي بن أبي طلحة , عن ابن عباس في قوله : (والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم) يقول : كل امرأة لها زوج فهي عليك حرام إلا أمة ملكتها ولها زوج بأرض الحرب , فهي لك حلال إذا استبرأتها.

Al-Muṣanna menceritakan kepada saya. Ia mengatakan: Abdullah bin Ṣālīh menceritakan kepada kami. Ia berkata: Mu‘āwiyah menceritakan kepada saya, dari ‘Alī bin Abī Ṭalḥah, dari Ibnu ‘Abās yang mengatakan bahwa dalam Firman-Nya: “والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم” maksudnya: “Setiap perempuan bersuami haram bagi kalian kecuali perempuan budak milikmu yang diperoleh dari medan perang, maka ia halal bagimu setelah ia *istibra*’.”¹¹⁰

Permasalahannya, bagaimana cara mempraktikkan hubungan badan dengan *milk al-yamīn* menurut kalangan tradisional. Apakah harus melalui akad perkawinan atau tidak perlu. Dalam hal ini terdapat dua kelompok pendapat. Pertama, seorang tuan boleh melakukannya dengan *milk al-yamīn*-nya tanpa harus melalui akad perkawinan. Kedua, seorang tuan tidak bisa melakukannya dengan *milk al-yamīn*-nya kecuali dalam kerangka perkawinan. Bagaimana epistemologi konsep *milk al-yamīn* dua kelompok ini dibangun? Pada bagian ini penulis kaji topik *milk yamīn* sebagai budak seksual sebagai representasi dari pendapat

109

أمة : (اسم)

الجمع : إماء ، و آيم ، و إماءان ، و أموان - الأمة : جارية ، امرأة مملوكة عكسها حرة - الأمة : الخادمة وتقول : يا أمة الله ، كما تقول : يا عبد الله

<http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/أمة/>

¹¹⁰ Abū Ja‘far Muḥammad aṭ-Ṭabarī, *Tafsir at-Ṭabarī*, cet. ke-1, juz 5 (Kairo: al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amiriyyah, 1325 H.), 2.

kelompok pertama dan topik *milk al-yamīn* sebagai istri yang merupakan representasi pendapat kelompok kedua.

1. *Milk al-Yamīn* sebagai Budak Seksual

Dalam kitab tafsirnya, *Tafsir al-Azhar*, Hamka menguraikan bahwa QS. al-Ma'arij (70): 30 adalah menjelaskan tentang persetubuhan dengan istri atau hamba sahaya miliknya. Persetubuhan dengan keduanya bukan merupakan amal yang sia-sia. Mendasarkan pada ilmu fiqh, Hamka mengatakan bahwa budak yang boleh disetubuhi adalah budak tawanan perang karena agama, bukan sembarang budak. Budak ini boleh disetubuhi tanpa pernikahan. Budak ini sering disebut sebagai “gundik” atau “selir”.¹¹¹

Milk al-Yamīn merupakan budak milik seseorang, laki-laki atau perempuan. Menurut kalangan ulama tradisionalis, yang dimaksud dengan firman-Nya dalam QS. al-Mu'minūn (23): 6 :

إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ

adalah wanita dari golongan budak, yang dipanggil dengan *al-imā'*. Tuan mereka berhak menggauli mereka tanpa akad perkawinan, tanpa saksi, tanpa mahar, mereka bukan sebagai istri.¹¹²

Milk al-Yamīn berhak memperoleh keadilan berdasarkan ajaran Islam. Ia harus diperlakukan dengan baik dan penuh kasih sayang. Allah menyandarkan kata “al-milk” (kepemilikan) pada kata “al-yamīn” (kanan) yang merupakan sifat terpuji. Kata “al-yamīn” dikhususkan untuk berbuat baik terhadap

¹¹¹ HAMKA, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), 114.

¹¹² *Ibid.*

miliknya dengan infak, kesejahteraan dan janji setia. Demikian itu sebagai wujud kemuliaan dan bertambahnya tanda-tanda kemenangan.¹¹³

a. Tafsir asy-Syāfi'ī

Asy-Syāfi'ī¹¹⁴ dalam *al-Umm*, bab *Mā Yuḥramu al-Jam' Bainahu min an-Nisā* mengatakan, Allah swt. berfirman:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

(Diharamkan juga kalian menikahi perempuan yang bersuami) kecuali budak-budak yang kalian miliki.¹¹⁵

Al-Muḥṣanāt satu kata yang menghimpun banyak arti. Dikatakan menghimpun, karena kata ini berarti *al-man'u* (pencegahan). Sementara pencegah terwujud melalui berbagai sarana, antara lain: pencegahan dengan cara pengurangan. Pencegah bagi para perempuan merdeka adalah dengan memberi kemerdekaan. Sedang pencegah bagi para perempuan muslimah adalah Islam. Pencegah bagi para perempuan yang menjaga kesucian dan perempuan yang sudah bersuami adalah penjagaan kehormatan. Dengan demikian, kami berdalil bahwa para ulama, sejauh pengetahuan kami, tidak pernah berbeda pendapat bahwa *al-iḥṣān* bagi budak perempuan ataupun perempuan merdeka bukan dengan cara pengurangan. Hubungan badan dengan salah satu dari keduanya tidak diharamkan melalui suatu pernikahan yang sah atau suatu kepemilikan. Karena saya juga tidak pernah mengetahui

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Asy-Syāfi'ī, nama lengkapnya adalah Abu Abdullah Muhammad bin Idris asy-Syafi'ī al-Muththalibi al-Qurasyi (bahasa Arab: *أبو عبد الله محمد بن إدریس الشافعيّ المطّليبيّ القرشيّ*) atau singkatnya Imam Asy-Syafi'i (Ashkelon, Gaza, Palestina, 150 H/767 M - Fustat, Mesir, 204 H/819 M) adalah seorang mufti besar Sunni Islam dan juga pendiri mazhab Syafi'i. Imam Syafi'i juga tergolong kerabat dari Rasulullah, ia termasuk dalam Bani Muttalib, yaitu keturunan dari al-Muttalib, saudara dari Hasyim, yang merupakan kakek Muhammad. Muhammad bin Idris asy-Syafi'ī, *Al-Umm*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 6.

¹¹⁵ QS. an-Nisā' (4): 24. Departemen Agama RI, *Al Qura'an dan Terjemahnya*, 120-121.

para ulama berbeda pendapat, bahwa perempuan-perempuan yang menjaga kesucian dan perempuan-perempuan yang tidak menjaga kesucian yang halal disetubuhi melalui pernikahan atau kepemilikan, bukan yang dimaksud oleh ayat ini.¹¹⁶

Ayat ini menunjukkan bahwa yang dimaksud oleh Allah SWT dengan *al-ihṣān* di sini bukan perempuan-perempuan merdeka. Dengan demikian, tampak jelas bahwa yang dimaksudkan oleh ayat ini adalah perempuan-perempuan yang bersuami. Kemudian Al-Qur’ān dan ijma’ ulama menunjukkan bahwa perempuan-perempuan merdeka yang bersuami atau budak-budak perempuan yang bersuami mereka wafat atau menceraikan mereka atau pernikahan mereka dibatalkan, kecuali para tawanan perang, karena berbeda dengan mereka berdasarkan Al-Qur’ān, as-Sunnah, dan ijma’.¹¹⁷

Dikatakan dalam Al-Umm, Bab *Al-Khilāf fi as-Sabāyā*¹¹⁸ bahwa ar-Rabi’ memberi tahu kami, katanya, Imam Syāfi’ī, berkata, “Aku telah sampaikan pendapatku kepada seseorang mengenai firman Allah SWT,

إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

“kecuali budak-budak yang kalian miliki.” Lalu dia menukas, “Memang itu sesuai dengan pendapat Anda. Hanya saja, saya berbeda pendapat dengan Anda dalam satu hal.”

“Apa itu?” tanyaku.

¹¹⁶ Asy-Syafi’ī, *al-Umm*, Juz 5, 150, Juz 6, 390-391. Lihat *Ahkām al-Qur’an*, Jilid 1, 184. Lihat juga *al-Umm*, Juz 6, 390-391.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Asy-Syafi’ī, *al-Umm*, Juz 5, 151, Juz 6, 392.

Dia menjawab, “Kami berpendapat mengenai perempuan yang ditawan oleh kaum muslimin karena tindakan suaminya, dia diminta menjalani masa *istibra'* (untuk mengetahui statusnya, hamil atau tidak), lalu boleh dicampuri, -- baik bersuami maupun tidak. Tetapi, jika dia ditawan bersama dengan suaminya, maka mereka berdua tetap berstatus sebagai suami-istri.”

Lebih lanjut, Imam Syāfi'ī mengungkapkan, “Lantas aku jawab, ‘Nabi SAW menawan beberapa orang perempuan Bani Muṣṭahliq dan beberapa orang perempuan Hawazin di Hunain dan Auṭas serta lain-lainnya. Sunah beliau perihal mereka adalah tidak boleh mencampuri perempuan yang hamil sebelum mereka melahirkan, dan perempuan yang tidak hamil, sebelum mendapatkan haid. Beliau juga menawan kaum laki-laki Bani Muṣṭahliq dan Hawazin. Kami tidak mengetahui beliau menanyakan tentang perempuan yang bersuami atau tidak bersuami. Dengan demikian, kami berdalil bahwa penawanan adalah pemutus kesucian seorang perempuan yang ditawan dari suaminya, apabila sang suami turut ditawan bersamanya, maka kesucian perempuan itu tidak diputus, seandainya sang suami tidak turut ditawan bersamanya. Seorang ulama tidak boleh dan tidak semestinya mencampuradukkan atau menyamakan dengan dalil as-Sunnah karena Rasulullah SAW tidak pernah menanyakan perempuan yang bersuami atau perempuan yang tidak bersuami. Lagi pula beliau pasti mengetahui bahwa ada di antara perempuan-perempuan itu yang bersuami, karena di antara mereka ada yang hamil. Beliau mengizinkan mereka dicampuri setelah

mereka melahirkan, sedang sebagian suami mereka turut ditawan bersama mereka. Yang jelas, penawanan bisa memutus kesucian.”¹¹⁹

Aṭ-Ṭahawī memberi tahu kami¹²⁰, katanya, al-Muzani memberi tahu kami, dia bercerita, Imam Syafi’i memberi tahu kami, aku mendengar as-Ṣaqafi menyampaikan hadis, dari Khalid al-Ḥaẓẓa’ dari Abu Qilabah, dari Ibnu Mas’ud perihal firman Allah:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

(Diharamkan juga kalian menikahi) perempuan bersuami, kecuali budak-budak yang kalian miliki.¹²¹ Dia berkata, “Para tawanan yang bersuami sebelum ditawan, lalu mereka dihalalkan.”

Imam Syafi’i dalam *al-Umm*, Bab *al-Mar’ah Tusabbā Ma’a Zaujihā* mengatakan, Ibnu Mas’ud telah mengatakan bahwa firman Allah SWT.:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

berarti, para perempuan bersuami yang kalian miliki melalui penawanan dan belum dijadikan budak¹²² setelah sebelumnya berstatus merdeka, dengan lebih banyak dari pemutusan kesucian antara mereka dan para suami mereka atau ditawan setelahnya. Baik, mereka berada di negeri Islam maupun negeri musuh. Kesucian hanya diputus melalui penawanan yang dengannya mereka ditetapkan sebagai budak, setelah sebelumnya berstatus merdeka.

Lagi pula, Rasulullah SAW pernah menawan beberapa orang laki-laki

¹¹⁹ Bisa jadi yang lebih tepat adalah: *Inna as-Siba’* dengan mengkasrahuruf hamzah kata *Inna*. Memungkinkan pula untuk membacanya *Anna as-Siba’*. Wallahu a’lam. Syaikh Ahmad Mustafa al-Farran, *Tafsīr al-Imām asy-Syāfi’i* (Riyad: Dar at-Tadmuriyyah, 2006), 96.

¹²⁰ Asy-Syāfi’ī, *as-Sunan al-Ma’sūrah* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1986), 339, hadis no. 405. Nama lengkap aṭ-Ṭahawī adalah Abū Ja’far Ahmad bin Muḥammad bin Salamah bin Abdil Malik al-Azdī al-Miṣrī aṭ-Ṭahawī al-Ḥanafī. Lihat Abū Ja’far aṭ-Ṭahawī, *Syarah Musykil al-Āsār*, juz 1, cet. ke-1 (Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1994), 5.

¹²¹ QS. an-Nisā’ (4): 24. Departemen Agama RI, *Al Qur’an dan Terjemahnya*, 121-122.

¹²² Yakni ditetapkan statusnya sebagai budak.

Hawazin, tapi kami tidak pernah mengetahui kalau beliau pernah menanyakan tentang suami para tawanan perempuan yang ditawan bersama mereka atau sebelum mereka atau setelah mereka atau yang tidak ditawan. Seandainya keberadaan suami-suami mereka itu memiliki arti, pastilah beliau akan menanyakan mereka, insya Allah.”¹²³

Dalam *kitāb sairu al-uzā'ī* bab *waṭ'u as-sibāyā bi al-milk*, Imam Syāfi'ī menegaskan:

Apabila Imam membagi harta rampasan perang di negeri musuh dan memberikan seorang wanita kepada seseorang sebagai bagiannya dari harta rampasan perang, lalu orang tersebut memastikan kosongnya rahim wanita itu dari janin (dengan satu kali haid), maka tidak mengapa baginya untuk mencampuri wanita tersebut. Negeri musuh tidak mengharamkan kemaluan yang telah dihalalkan melalui pernikahan maupun perbudakan.¹²⁴

b. Tafsir aṭ-Ṭabarī

Aṭ-Ṭabarī¹²⁵ dalam Tafsirnya, *Tafsir aṭ-Ṭabarī*, berpendapat bahwa makna kata *milk al-yamīn* adalah tawanan perang. Aṭ-Ṭabarī menjelaskan bahwa pandangan tentang takwil firman Allah Ta'ālā:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

¹²³ Asy-Syafi'ī, *Al-Umm*, juz 4, 270, juz 5, 664.

¹²⁴ *Ibid.*, juz 9, 229.

¹²⁵ Aṭ-Ṭabarī (bahasa Arab: الطبري, AD 838 - AD 923 / 310 H) adalah seorang sejarawan dan pemikir muslim dari Persia, lahir di daerah Amol, Ṭabaristan (sebelah selatan Laut Kaspia). Nama lengkapnya adalah Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Kašir bin Galib al-Amali aṭ-Ṭabarī, lebih dikenal sebagai Ibnu Jarir atau aṭ-Ṭabarī. Semasa hidupnya, ia belajar di kota Ray, Bagdad, kemudian Syam dan juga di Mesir.

Di antara karyanya yang terkenal adalah *Tarikh ar-Rusūl wa al-Mulūk* (Sejarah Para Nabi dan Raja), atau lebih dikenal sebagai *Tarikh aṭ-Ṭabarī*. Kitab ini berisi sejarah dunia hingga tahun 915, dan terkenal karena keakuratannya dalam menuliskan sejarah Arab dan Muslim.

Karya lainnya yang juga terkenal berupa tafsir Quran bernama *Tafsir at-Tabarī*, yang sering digunakan sebagai sumber oleh pemikir muslim lainnya, seperti al-Baghawī, as-Suyuti dan juga Ibnu Kašir. Lihat Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir At-Ṭabarī, *Tarikh aṭ-Ṭabarī: Tarikh ar-Rusūl wa al-Mulūk*, cet. ke-2 (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1963).

Maknanya adalah, "Diharamkan bagimu mengawini wanita-wanita yang sudah bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki."¹²⁶

Menurut Aṭ-Ṭabarī, para ahli takwil berbeda pendapat mengenai kata *muhṣanāt* (wanita-wanita yang telah bersuami) pada ayat tersebut. Sebagian berpendapat bahwa mereka bukan perempuan tawanannya, melainkan para perempuan bersuami. Sedangkan *milk al-yamīn* merupakan perempuan-perempuan yang karena penawanan terpisah dengan suami-suaminya, dan tanpa perlu bercerai dengan suami-suami mereka yang kafir *harbi*, halal untuk yang menguasainya.¹²⁷

Riwayat-riwayat senada dengan pernyataan tersebut adalah:

Dari Ibn al-Abbas, ia berkata, "Setiap wanita yang bersuami, maka menyetyubuhinya berarti zina, kecuali wanita itu tawananmu. (8976).¹²⁸

Hadis ini juga diriwayatkan oleh Abu Kuraib.¹²⁹

Al-Muṣanna menceritakan kepadaku, ia berkata: Abdullah bin Ṣalih mengatakan pada kami, katanya: Mu'awiyah menceritakan kepadaku dari 'Alī bin Abi Ṭalḥah, dari Ibnu Abbas, pada firman Allah: *المثنى*,¹³⁰

¹²⁶ Aṭ-Ṭabarī, *Tafsir at-Ṭabari*, juz 5, 2.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Sanadnya adalah Muhammad bin Basysyar menceritakan kepada kami, ia berkata: Abdurrahman menceritakan kepada kami, ia berkata: Israil menceritakan kepada kami dari Abu Husain, dari Sa'id bin Jubair, dari Ibn al-Abbas. Ibn Abī Hātim, *Tafsir*, juz 3, 916 dan Ibn al-Jauzi, *Zād al-Masīr*, juz 2, 50. Ibn Abī Hātim ar-Rāzī adalah seorang ahli hadis yang telah mencurahkan sebagian besar waktunya untuk mengkaji hadits Nabi; melakukan perjalanan mencari hadis (رحلة) ke berbagai negeri kawasan Islam, melakukan kritik terhadap sanad hadits yang didapatkan, dan banyak menulis karya penting dalam bidang tersebut; termasuk pula dalam bidang lainnya, seperti bidang tafsir, fikih, ushul fikih dan sebagainya. Karena kontribusinya yang demikian besar terhadap Islam, terutama dalam bidang hadits, beserta integritasnya yang tinggi, para ulama memberikan banyak gelar kehormatan terhadap dirinya, antara lain: *Al-Imām* (seorang imam, panutan), *an-Nāqid* (seorang kritikus), dan sebagainya. Lihat Badri Yatim, "Abi Hatim, Abdurrahman," dalam *Ensiklopedi Islam*, ed. Yunan Yusuf, dkk., vol. 1 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005), 45 dan Abū Abdillah Muhammad Az-Zahabi, *Tazkirat al-Huffaẓ*, juz 3 (Beirut: Dār al-Kutub Al-Ilmiyah, 1998), 34.

¹²⁹ Abu Kuraib menceritakan kepada kami, ia berkata: Ibnu Aṭiyah menceritakan kepada kami, ia berkata: Israil menceritakan kepada kami dari Abu Husain, dari Sa'id bin Jubair, dari Ibn Abbas, riwayat yang sama. (8977). Hakim an-Naisaburī, *al-Mustadrak 'alā aṣ-ṣaḥīḥaini* Jild. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 333, ia berkomentar. "Ṣaḥīh menurut syarat Syaikhani (Bukhari-Muslim), namun keduanya tidak meriwayatkannya"; Abi Bakr Aḥmad bin al-Husain bin 'Alī al-Baihaqī, *Sunan al-Kubrā*, juz 7 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 167.

¹³⁰ aṭ-Ṭabarī, *Tafsir aṭ-Ṭabarī*, 691.

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

Dia berkata, "Setiap wanita yang bersuami, diharamkan bagimu, kecuali budak perempuan yang kamu miliki, yang suaminya berada di medan perang, maka budak perempuan itu halal bagimu jika kamu mengupayakan pembebasannya. (8978).¹³¹

Al-Muṣanna menceritakan kepadaku, ia berkata: Amir bin ‘Aun mengisahkan pada kami, ia berkata: Husyaim mengabarkan kepada kami dari Majālid, dari Abū Qilābah, tentang firman Allah:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

Ia berkata: (Maknanya adalah) para perempuan yang kamu tawan. Jika kalian menawan seorang wanita dan ia memiliki suami pada kaumnya, maka tidak apa-apa menggaulinya. (8979).¹³²

8980. Yunus menceritakan kepadaku, ia berkata: Ibn Wahab mengabarkan pada kami, katanya Ibn Zaid berkata tentang Firman Allah swt.,

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

(Maknanya adalah), setiap wanita diharamkan, kecuali budak perempuan yang kamu miliki sebab penawanan, walaupun (budak tersebut) memiliki suami. Dia tidak haram bagimu. Bapakku pernah berkata demikian.¹³³

8981. Al-Muṣanna menceritakan kepadaku, ia berkata: Utbah bin Sa‘id al-Himṣi mengatakan pada kami, katanya: Sa‘id mengisahkan pada kami dari Makhul, mengenai firman¹³⁴ Allah SWT.,

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

Dia berkomentar, (Maknanya adalah), wanita-wanita tawanan.¹³⁵

¹³¹ Ibn Abi Hatim ar-Rāzī, *Tafsīr Ibn Abī Hatim*, Jild. 3, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah., t.t.), 916.

¹³² Abu al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Mawardī al-Baṣrī, *an-Nukat wa al-‘Uyūn Tafsīr al-Māwardī*, Jild. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 469.

¹³³ Abu al-Faraj Jamāluddīn Abdurrahman bin ‘Alī bin Muḥammad Ibn al-Jauzī, *Zād al-Masīr fī ‘ilm at-Tafsīr*, jild. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 50.

¹³⁴ Aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, 692.

¹³⁵ Ibn Abi Hatim, *Tafsīr* Jild. 1, 916 dan Al-Mawardī, *an-Nukat wa al-‘Uyun*, Jild. 1, 469.

Mereka yang berpendapat demikian mengemukakan alasan dengan hadis yang menyatakan bahwa *asbāb an-nuzūl* ayat ini adalah terkait masalah tawanan dari suku Auṭas, yaitu:

8982. Bisyr bin Mu'az menceritakan kepada kami, ia berkata: Yazid mengatakan pada kami, katanya: Sa'id mengabarkan pada kami dari Qatādah, dari Abū al-Khalil, dari Abū Alqamah al-Hasyimi, dari Abū Sa'id al-Khudri, bahwa Rasulullah SAW. pada perang Hunain mengirim pasukan ke suku Auṭas untuk menghadapi musuh. Mereka lalu menawan wanita-wanita yang memiliki suami dari kalangan musyrikin, dan kaum muslim ketika itu merasa berdosa karena menggauli mereka. Allah SWT. pun menurunkan ayat,

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

Maksudnya, wanita-wanita itu halal bagimu jika telah selesai masa iddah mereka.¹³⁶

8983. Muhammad bin Basysyar menceritakan kepada kami, ia berkata: Abd al-A'la mengatakan pada kami, ia berkata: Sa'id mengisahkan pada kami dari Qatādah, dari Ṣālih Abi al-Khalīl, ia berkata: Abī Alqamah al-Hasyimi menceritakan bahwa Abū Sa'id al-Khudri berkata: Nabi SAW. pernah mengutus pasukan perang pada perang Hunain, mereka menguasai sebuah daerah perkampungan Arab pada peperangan Auṭas. Kaum muslim mengalahkan mereka dan menawan kaum wanita mereka. Kemudian beberapa orang dari pasukan sahabat Rasulullah SAW. merasa berdosa karena mengawini mereka lantaran mereka masih memiliki suami.

Allah SWT. pun menurunkan ayat,

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

"...para budak yang kalian miliki," dari para wanita, maka mereka halal untuk kalian.¹³⁷

8984. 'Alī bin Sa'id al-Kinani menceritakan kepadaku, ia berkata: Abdurrahim bin Sulaiman mengatakan pada kami dari Asy'ats bin Siwar, dari Uṣman al-Bati, dari Abū al-Khalil, dari Abū Sa'id al-Khudri, ia berkata: Ketika Rasulullah SAW menawan kaum Auṭas, kami berkata, "Wahai Rasulullah SAW, bagaimana jika kami mengawini para wanita yang telah kami ketahui keturunan mereka dan status mereka (bersuami atau tidak)?" Lalu turunlah ayat:¹³⁸

¹³⁶ *Ibid.*, jild. 3, 961; Ibn al-Jauzi, *Zād al-Masīr*, jild. 2, 49.

¹³⁷ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, "Raḍa'ah", 34; Abu Bakr Abdullah bin Muḥammad bin Abu Syaibah al-'Abasī al-Kūfī, *Muṣannaḥ li Ibnī Abī Syaibah*, jild. 3 (Beirut: Dār al-Qiblah, t.t.), 636; Ibnu Abdil Barr, *at-Tamhīd limā fi al-Muwatta'a' min al-Ma'ānī wa al-Asānīd*, jild. 3 (Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, t.t.), 145.

¹³⁸ Ibn Abi Hatim, *Tafsīr*, jild. 3, 961; Ibn al-Jauzi, *Zād al-Masīr*, jild. 2, 49.

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

8985. Hasan bin Yahya mengisahkan pada kami, ia berkata: Abdurrazaq mengabarkan kepada kami, ia berkata: As-Šauri mengabarkan kepada kami dari Uṣman al-Baṭī, (dari Abi al-Khalil), dan Abū Sa‘id al-Khudri, ia berkata, ‘Kami menyetubuhi wanita-wanita dari tawanan perang Auṭas yang bersuami, kemudian kami merasa tidak senang mengumpuli mereka yang bersuami, maka kami berkonsultasi kepada Rasul saw. Lalu turunlah ayat:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

Mereka pun halal untuk kami.¹³⁹

8986. Hasan bin Yahya menceritakan kepada kami, ia berkata: Abdurrazaq mengabarkan kepada kami, ia berkata: Muammar mengabarkan kepada kami dari Qatadah, dari Abū al-Khalil, dari Abu Sa‘id, ia berkata, "Ayat ini diturunkan pada kaum Auṭas, kaum muslim menyetubuhi wanita-wanita tawanan yang bersuami dalam kemusyrikan. Allah berfirman,

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

Kecuali apa yang kalian dapat tanpa ada perlawanan. Jadi, dengan peperangan itu, mereka menjadi halal untuk kami."¹⁴⁰

Ada juga yang berpendapat bahwa mereka adalah perempuan menikah, maka ia diharamkan untuk selain suaminya, kecuali budak perempuan yang dibeli oleh seseorang dari majikannya, maka ia halal bagi si pembeli tersebut, dan pembelian majikannya membatalkan perkawinan perempuan tersebut dengan suaminya.

Riwayat-riwayat yang sesuai dengan pendapat tersebut adalah:

8987. Abu As-Sa‘ib Salam bin Junadah menceritakan kepadaku, ia berkata: Abu Mu‘awiyah mengatakan pada kami dari al-A‘masy, dari Ibrahim, dari, Abdullah, tentang firman Allah SWT,

¹³⁹ Abū Abdurrahman Aḥmad bin Syu‘aib bin ‘Alī al-Khurāsānī an-Nasā‘ī, *Sunan an-Nasā‘ī*, jild. 4 (Beirut: Dār al-Kutub, t.t.), 591; Abū Abdullah Aḥmad bin Hanbal, *Musnad*, jild. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), 72.

¹⁴⁰ Abū Ya‘lā Aḥmad bin ‘Alī bin Muṣannā al-Mūṣalī, *Musnad Abī Ya‘lā*, jild. 2 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah), 38; Abū Bakr ‘Abd ar-Razzaq ibn Hamman as-San‘ani, *Tafsīr li al-‘Abd al-Razzaq*, jild. 1 (t.p.: t.p., t.t.), 445.

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

Dia berkata, "Setiap wanita yang bersuami, haram bagimu, kecuali engkau membelinya, atau budak-budak perempuanmu." ¹⁴¹

8988. Al-Muṣanna berkata padaku, ia berkata Muḥammad bin Ja'far menceritakan kepada kami dari Syu'bah dari Mugirah, dari Ibrahim, bahwa dia ditanya tentang seorang budak wanita yang dijual, namun sebenarnya ia telah bersuami. Ibrahim berkata, "Abdullah pernah berkata, 'Menjualnya berarti mentalaknya'. Dia juga membaca ayat ini." ¹⁴²

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

8989. Ibn Humaid berkata bahwa Jarīr mengisahkan pada kami dari Mugirah, dari Abdullah, tentang firman Allah:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

Dia berkata, "Setiap wanita yang bersuami, haram bagimu, kecuali wanita yang telah kamu beli dari majikannya. Dia berkata: Menjual budak perempuan (*al-amat*) berarti menceraikannya." ¹⁴³

8990. Hasan bin Yahya mengatakan bahwa: Abdurrazaq mengabarkan pada kami, katanya: Muammar mengabarkan kepada kami dari Az-Zuhri, dari Ibnu Musayyab tentang firman Allah:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ

Dia berkata, "Mereka adalah wanita-wanita yang bersuami, yang diharamkan oleh Allah untuk dikawini, kecuali budak wanita yang mereka miliki, karena menjualnya berarti menceraikannya."

Muammar berkata, "Al Hasan pun berkata seperti itu." ¹⁴⁴

8991. Ibn Basysyar mengatakan bahwa Abdul A'la berkata: Sa'id mengabarkan dari Qatadah, dari Hasan, tentang firman Allah:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

¹⁴¹ Sa'id bin Maṣṣūr, *Sunan Sa'īd bin Maṣṣūr*, jild. 8 (ar-Riyād: Dār as-Sumai'ī li an-Naṣ wa at-Tauzi', 2012), 12; Ibn Abi Syaibah, *Mushannaḥ*, 3, 537.

¹⁴² Ibn Abi Hatim, *Tafsīr*, jilid. 3, 916; Ibn al-Jauzi, *Zād al-Masīr*, 2, 50; At-Ṭabrani, *Al-Kabīr*, 9, 338.

¹⁴³ Ibn Abi Hatim, *ibid.*; Ibn Jauzi, *ibid.*

¹⁴⁴ Abd ar-Razzaq, *Tafsīr*, jild. 1, 446.

Dia berkata, "Jika wanita itu bersuami maka menjualnya berarti menceraikannya."¹⁴⁵

8992. Ibn Basysyar berkata bahwa Abdul A'la mengabarkan, katanya: Sa'id menceritakan kepada kami dari Qatadah, bahwa Ubai bin Ka'b, Jubair bin Abdullah, dan Anas bin Malik, berkata, "Menjualnya berarti menceraikannya."¹⁴⁶

8993. Muhammad bin al-Musanna mengabarkan bahwa Abdul A'la mengatakan, katanya: Sa'id mengisahkan pada kami dari Qatadah, bahwa Ubai bin Ka'b, Jubair bin Abdullah, dan Ibnu Abbas, berkata, "Menjualnya berarti mentalaknya."¹⁴⁷

c. Tafsir Ibnu Kaşir

Ibnu Kaşir dalam kitab tafsirnya, *Tafsir Ibnu Kaşir* berpendapat bahwa kata *milk al-yamīn* yang tercantum dalam QS. an-Nisā' (4): 24, maknanya adalah tawanan perang.¹⁴⁸ Tawanan ini halal digauli oleh tuannya sebagaimana penafsirannya terhadap QS. al-Mu'minūn (23): 5-7. Ibn Kaşir menjelaskan bahwa zina didefinisikan sebagai suatu hubungan seksual yang dilakukan selain kepada dua kelompok, yakni istri-istri dan budak perempuan miliknya.¹⁴⁹

Seorang mufasir di abad modern, Abul A'la Maududi (lahir 25 September 1903), tampak sependapat dengan Ibn Kaşir dalam mengomentari ayat tersebut. Menurutnya ayat ini bermaksud menghilangkan kesalahpahaman umum bahwa hasrat seksual adalah sebuah kejahatan bahkan melalui mekanisme yang sah sekalipun, terutama untuk orang-orang yang lurus dan saleh. Kesalahpahaman ini semakin menguat jika hanya dikatakan bahwa orang-orang yang beriman mesti menjaga kemaluan mereka, karena hal itu menyiratkan bahwa mereka perlu

¹⁴⁵ Ibn al-Jauzi, *Zād al-Masīr*, jild. 2, 50.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Ibn al-Jauzi, *ibid.*; Al-Bagawi, *Ma'alim al-Tanzīl*, jild. 1, 445.

¹⁴⁸ Ismail bin Umar bin Kaşir, *Tafsir Ibn Kaşir*, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 224. Ismail bin Kaşir (bahasa Arab: إسماعيل بن كثير) (gelar lengkapnya *Ismail bin Umar Al-Quraisyi bin Katsir Al-Bashri Ad-Dimasyqi, Imaduddin Abū al-Fida Al-Hafīz al-Muhaddīṣ Asy-Syafi'ī*) adalah seorang pemikir dan ulama Muslim. Namanya lebih dikenal sebagai Ibn Kaşir. Ia lahir pada tahun 1301 M di Busra, Suriyah dan wafat pada tahun 1372 M di Damaskus, Suriyah.

¹⁴⁹ Ibn Kaşir, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, juz 3 (Beirut: Dār al-Fikr, 1401), 240.

menjalani kehidupan membujang, meninggalkan dunia, seperti biarawan dan pertapa. Oleh karena itu, memuaskan hasrat seksual dengan cara yang sah bukanlah sebuah kesalahan. Kejahatan adalah jika seseorang melampaui batas ketentuan dalam menyalurkan naluri seksualnya.¹⁵⁰

Lebih lanjut, Maududi menjelaskan bahwa dua kategori perempuan telah dikecualikan dari khitab umum untuk menjaga kemaluan, yaitu: 1) para istri; 2) para budak perempuan. Maka, ayat itu merupakan ketentuan hukum yang terang bahwasannya seseorang boleh berhubungan badan dengan budak perempuannya sebagaimana dengan istrinya, atas dasar pemilikan, bukan pernikahan. Jika pernikahan merupakan persyaratannya, maka budak perempuan itu akan dikelompokkan ke dalam status istri, dan tidak perlu terpisah penyebutannya.¹⁵¹

Ibn Kasir mengatakan: Firman Allah Swt.:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

Maksudnya adalah diperbolehkan untuk kalian menggaulinya jika terlebih dahulu kalian meng-*istibra'*-kannya¹⁵², karena latar belakang turunnya ayat ini terkait dengan kasus itu.

Ibn Kasir mendasarkan tafsir ini pada beberapa hadis sahih sebagaimana dirawikan oleh Imam Ahmad dan lain-lainnya.¹⁵³ Kasus ini juga diriwayatkan oleh

¹⁵⁰ Sayyid Abul A'la Maududi, *The Meaning of the Quran*, vol. 3, cet. ke-7 (Pakistan: Publication LTD Lahore, 1984), 241.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² Membersihkan rahim

¹⁵³ Ia mengatakan: Imam Ahmad mengatakan, telah menceritakan kepada kami Abdur Razzaq, telah menceritakan kepada kami Sufyan As-Sauri, dari Usman Al-Batti, dari Abul Khalil, dari Abu Sa'id al-Khudri yang menceritakan, "Kami pernah memperoleh tawanan perang dari tawanan perang Aūtas, sedangkan mereka (wanita-wanita hasil tawanan) mempunyai suami. Maka kami tidak suka menggauli mereka karena mereka punya suami. Lalu kami bertanya kepada Nabi SAW., dan turunlah firman-Nya: *dan (diharamkan juga kalian mengawini) wanita yang bersuami kecuali budak-budak yang kalian miliki.*" Maka kami menghalalkan *farji* mereka." Hal yang sama diriwayatkan oleh Imam Turmuzi, dari Ahmad ibnu Mani', dari Hasyim. Imam Nasai meriwayatkannya melalui hadis Sufyan As-Sauri dan Syu'bah ibnul Hajjaj, ketiga-tiganya menerima hadis ini dari Usman al-Batti. Ibnu Majah meriwayatkannya melalui hadis Asy'as ibnu Siwar, dari Usman Al-Batti. Imam Muslim meriwayatkannya di dalam kitab sahihnya melalui hadis Syu'bah, dari Qatadah. Usman al-Batti dan Qatadah menerima hadis ini dari Abul Khalil Saleh ibnu Abu Maryam, dari Abū Sa'id al-Khudri.

‘Abd ar-Razzaq dari Ma‘mar dari Qatadah dari Abū al-Khalīl dari Abu Sa‘id al-Khudri dengan lafaz yang sama Hadis-hadis yang berhubungan dengan ayat tersebut, misalnya hadis Saḥīḥ Muslim bab 29 yang berjudul: “Jawāz waṭ’i al-masbiyati ba‘da al-Istibrā’, wa in kāna lahā zauj infasakha nikāḥuhā bi as-sabyi.”

Abu Sa‘id al-Khudri r.a. melaporkan bahwa di perang Hunain, Rasulullah saw. mengirim pasukan ke Auṭas dan menghadapi musuh dan berperang melawan mereka. Setelah mengalahkan musuh dan menangkap tawanan-tawanan perang, para sahabat Rasulullah saw. ragu-ragu untuk berhubungan badan dengan tawanan-tawanan wanita karena mereka masih bersuami. Maka Allah, yang Maha Tinggi, menurunkan ayat ini: “Dan wanita-wanita yang telah menikah, kecuali yang dimiliki tangan kananmu (Qur’an 4:24)”¹⁵⁴

Abu Sa‘id al-Khudri r.a. melaporkan bahwa Rasulullah saw. mengirim sepasukan kecil. Isi hadis selebihnya adalah sama, kecuali dia berkata: Kecuali *mā malakat aimanukum*; selebihnya adalah haram bagimu; dan dia juga tidak mengatakan kalimat berikut “saat masa ‘iddah telah usai.” Hadis ini dilaporkan atas ijin Abū Sa‘id (al-Khudri) r.a. melalui mata rantai lainnya dan kalimatnya berbunyi demikian: Mereka menangkap tawanan-tawanan (wanita) di hari penyerangan Auṭas dan wanita-wanita itu telah bersuami. Mereka takut (untuk berhubungan badan dengan mereka) sampai diturunkan ayat ini: “Dan wanita-wanita yang telah menikah, kecuali wanita-wanita yang dimiliki tangan kananmu”¹⁵⁵

Abū Sa‘id al-Khudri berkata: "Rasulullah mengirim tentara ke Auṭas ketika terjadi Perang Hunain. Mereka bertemu musuh dan berperang melawannya. Mereka mengalahkan mereka dan menangkap tawanan-tawanan perang. Beberapa sahabat Rasulullah ragu-ragu untuk berhubungan badan dengan tawanan-tawanan wanita di hadapan para suami mereka yang kafir. Maka Allah, yang Maha Mulia, mengirimkan ayat Al-Qur’ān, “Dan semua wanita-wanita yang telah menikah (haram) bagimu, kecuali (tawanan-tawanan) wanita yang dimiliki tangan kananmu.”¹⁵⁶

Tiga hadis sahih tersebut di atas berisi hal yang serupa tentang kejadian saat Q.S. an-Nisā’ (4): 24 diwahyukan. Ayat ini khusus diturunkan ketika tentara-tentara Muslim menangkap wanita-wanita kafir dan suami mereka saat itu masih hidup. Para tentara ini ragu-ragu untuk berhubungan badan di hadapan suami-suami para wanita tersebut. Tentara-tentara Muslim ingin melakukan hubungan

¹⁵⁴ Muslim, *Sahih Muslim*, Kitab 008, no. 3432, 617.

¹⁵⁵ *Ibid.*, Kitab 008, no. 3433.

¹⁵⁶ Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud*, vol. 2, no. 2150.

badan dengan wanita-wanita tersebut di hadapan suami-suami mereka. Tetapi mereka ragu. Lalu mereka mengkonsultasikannya kepada Nabi saw. Maka turunlah ayat tentang kebolehan melakukan hubungan badan dengan tawanan wanita. Dengan turunnya ijin Allah ini, maka para tentara Muslim melakukan hubungan badan dengan wanita-wanita tawanan itu dengan teknik *azl* (*coitus interruptus*).

Para tentara Muslim pun harus konsultasi lagi dengan Nabi sebelum melakukan *azl*. Mereka menginginkan agar harga wanita-wanita tawanan itu tidak jatuh harganya di pasar budak.

Dikisahkan oleh Abu Sa' id al-Khudri: Tatkala sedang duduk bersama Rasul Allah, dia berkata, "Wahai Rasulullah! Kami mendapat tawanan-tawanan wanita sebagai bagian jarahan perang, dan kami tertarik akan harga mereka, apa pendapatmu tentang *azl*?" Nabi bersabda, "Apakah kau benar-benar melakukan hal itu? Sebaiknya tidak usah. Jika Allah telah menetapkan jiwa (janin), maka jiwa itu akan tetap lahir."¹⁵⁷

Hal ini diucapkan Nabi saw. karena seringkali setelah melakukan *azl* sekalipun, wanita-wanita itu tetap saja hamil.

Dengan demikian, berdasarkan QS. An-Nisa (4): 24 dan didukung oleh sejumlah hadis tersebut, maka kata *milk al-yamīn* maknanya adalah tawanan perang, dan berhubungan badan dengan mereka adalah halal hukumnya.

Berdasarkan kajian teoritik terhadap konsep *milk al-yamīn* perspektif tradisional kelompok pertama ini dapat disimpulkan bahwa *milk al-yamīn* adalah sebuah istilah yang digunakan dalam Al-Qur'ān yang dipahami sebagai budak seksual oleh kalangan tersebut.

2. *Milk al-Yamīn* sebagai Istri

Istilah "Mā Malakat Aimānukum", sebagaimana telah diuraikan di atas, umumnya dimaknai sebagai "budak wanita". Terdapat kata yang spesifik di

¹⁵⁷ Al-Bukharī, *Sahīh al-Bukharī*, vol. 3, Kitab 34, no. 432.

dalam bahasa Arab untuk menyebut budak wanita dan kata ini telah digunakan sedikitnya dua kali di dalam Al-Quran, sekali sebagai bentuk tunggal “amatun” yang telah digunakan oleh surat al-Baqarah (2): 221 dan yang kedua dalam bentuk jamaknya “imāun”, yang telah digunakan oleh surat an-Nūr (24): 32.

Sebagian pakar tradisionalis-kontemporer, memandang bahwa interpretasi umum dari istilah "mā malakat aimānukum" sebagai wanita tawanan (dengan siapapun dapat melakukan hubungan seksual secara bebas) tidak dibenarkan oleh Al-Quran. Menurut mereka, banyak Muslim tradisional telah menyalahgunakan istilah ini. Mereka telah mengikuti ulama yang memiliki inovasi dan membuat undang-undang yang tidak memiliki dasar dalam Islam yang benar dan bertentangan dengan hukum-hukum Allah dalam Al-Qur'ān.¹⁵⁸

Muhammad Asad, Mahmud Yunus, Quraish Shihab dan M. Syamsi Ali dapat penulis pandang sebagai representasi kalangan pemikir tradisionalis-kontemporer tentang konsep *milk al-yamān*. Menurut Asad istilah *milk al-yamān* dalam sejumlah ayat tidak dapat dibahas secara parsial, namun mesti dipandang sebagai satu kesatuan agar tidak menghasilkan pemahaman yang terkesan menafikan misi emansipatoris Al-Quran. Dengan menghubungkan antara QS. an-Nisā (4): 3 dengan 24 dan 25, M. Asad berpendapat bahwa budak perempuan yang boleh digauli adalah seorang budak yang telah dinikahi secara sah.¹⁵⁹

¹⁵⁸ <https://quranalonebesthadith.wordpress.com/2012/09/14/ma-malakat-aimanukum/>, diakses 03 Desember 2016.

¹⁵⁹ M. Asad, *The Message of The Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), 106.

Mahmud Yunus ketika menafsirkan QS. al-Mu'minūn (23): 5-6 dalam kitab tafsirnya, *Tafsir Quran Karim*, menjelaskan bahwa maksud *mā malakat aimānukum* dalam ayat tersebut adalah perempuan yang dapat kamu miliki sebagai tawanan dari medan perang, yaitu perang untuk mempertahankan agama, bukan perang untuk merebut kekayaan dunia dan keuntungan raja-raja, maka perempuan itu boleh kamu tawan dan kamu kawini.¹⁶⁰

Sementara, Quraish Shihab ketika menafsirkan QS. an-Nisā (4): 24 mengemukakan bahwa dahulu, tawanan perang pria dibunuh atau ditawan untuk dipekerjakan secara paksa, sedang wanitanya diperbudak atau diperkosa. Al-Qur'an datang memperlakukan mereka secara manusiawi. Tawanan pria dapat tetap ditawan atau dibebaskan dengan tebusan atau tanpa tebusan. Adapun para wanita yang ditawan diperistri secara terhormat.¹⁶¹

Sependapat dengan para mufasir di atas, M. Syamsi Ali menjelaskan tentang *milik al-yamīn* bahwa selama ini, kata budak wanita dalam Al-Qur'an disebut dengan dua istilah. Pertama, *amatun*, sebagaimana tercantum dalam QS. al-Baqarah (2): 221.

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا
أَعْجَبَتْكُمْ ۗ

Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. (221).¹⁶²

Istilah *amatun* dalam ayat ini dipahami sebagai budak secara umum bukan dalam konteks hubungan seksual.

¹⁶⁰ Mahmud Yunus, *Tafsir Quran Karim*, cet. ke-29 (Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 199), 496.

¹⁶¹ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 480.

¹⁶² Departemen Agama RI, *Al Qura'an dan Terjemahnya*, 53.

Kedua, *milk al-yamīn*, sebagaimana tercantum dalam salah satu ayat di QS. an-Nisā' (4): 3.

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ

Kemudian jika kamu takut tidak akan berbuat adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. (3).¹⁶³

Istilah *mā malakat aimānukum* dalam ayat ini dimaknai sebagai budak dalam konteks hubungan seksual.

Dari kedua penyebutan tersebut, menurut Syamsi Ali, bahwa dalam Islam seandainya memang ada budak, tidak akan dibenarkan untuk digauli sampai terjadi proses hukum yang disebut "nikah". Jika seorang *amatun* tadi dinikahi maka dengan sendirinya akan berubah statusnya menjadi *milk al-yamīn*, statusnya bukan lagi budak, melainkan istri sah dari mantan tuannya.

Penjelasan ini, menurutnya, sesuai dengan ruh Islam yang salah satu tujuannya adalah membebaskan perbudakan di muka bumi ini. Di antaranya dengan menganjurkan kepada para tuan untuk mengawini budaknya sehingga terbebas dari belenggu perbudakan.¹⁶⁴

Pertanyaannya, bagaimana variasi makna term *mā malakat aimānukum*? Secara bahasa term ini dapat ditelusuri dengan analisis berikut ini.

“Mā Malakat Aimānukum” secara harafiah mempunyai arti sebagai berikut:

- Apa yang tangan kananmu menguasai (*what your right hands possess*).
- Apa yang kamu punyai dengan hak sepenuhnya (*what you rightfully have*).

¹⁶³ *Ibid.*, 115.

¹⁶⁴ M. Syamsi Ali, *Kasus Tenaga Kerja Wanita di Saudi Arabia*, dalam <http://media.isnet.org/kmi/>, diakses 08 Pebruari 2011.

- Apa yang telah kamu punyai (*what you [already] have*).
- Apa yang menjadi hak milikmu (*what is rightfully yours*).

Kemudian apa yang dimaksud dengan "apa yang tangan kananmu menguasai", "apa yang kamu punyai dengan hak sepenuhnya", "apa yang telah kamu punyai" dan "apa yang menjadi hak milikmu"? Hal itu bisa terkait:

- Istrimu (*your wife*), QS. an-Nisā' (4): 3.¹⁶⁵
- Pasanganmu (*your spouse*), QS. al-Mu'minūn (23): 6, QS. al-Ma'ārij (70): 30.¹⁶⁶
- Pelayanmu (*your servant*), QS. an-Nūr (24): 31, 58.¹⁶⁷
- Kepemilikanmu (*your possession, or property*)
- Tawanan perangmu (*your prisoner of war*).

Term "Mā Malakat Aimānukum" mengacu pada jenis kelamin netral, sehingga dapat digunakan untuk wanita atau pria.

Kata "Malakat" itu mempunyai akar *mim-lam-kaf* (M-L-K). Pengertian utamanya adalah:

- Menguasai atau memiliki (sesuatu atau seseorang), terutama sekali dengan kemampuan untuk memilikinya bagi dirinya sendiri secara eksklusif (*to possess or own [something or someone], particularly with ability to have it to oneself exclusively*).

Pengertian lainnya meliputi:

- Mempunyai kekuasaan untuk memerintah atau menerapkan otoritas (*to have power to command or exercise authority*).

¹⁶⁵ Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, 115.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 526, 975.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 548, 554.

- Memperoleh (*to acquire*)
- Mengambil alih (*to take over*)
- Menikahi (*to marry*)

Sebagaimana yang dapat dilihat bahwa salah satu artinya adalah “menikahi”. Ini adalah menurut salah satu dari kamus bahasa Arab yang dianggap otentik, *Lisan al-Arab*.¹⁶⁸ Kamus otentik Arab Modern lainnya juga menguraikan arti ini.

Menurut *Lisan al-Arab*, *al-milāk* berarti:

- Perkawinan (*marriage*)
- Ikatan pernikahan yang suci (*the bond of holy matrimony*)
- Menurut kamus yang sama, *milākun* juga berarti:
- Istri (*wife*)

Kata “*milākun*” yang jamaknya “*amlāk*” berarti:

- Kepemilikan (*possessions*)
- Tanah (*lands*)
- Keuntungan (*fortune*)
- Kekayaan (*wealth*)
- Perumahan (*real estate*)
- Properti (*property*)

Kata “*mulkun*” berarti:

- Kedaulatan (*sovereignty*)
- Kerajaan (*kingship*)
- Kepemilikan (*possession*)

¹⁶⁸ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arāb*, vol. 13, 184.

- Hak kepemilikan, apa yang menjadi hak milikmu (*right of possession [what is rightfully yours]*).¹⁶⁹

Dalam istilah “mā malakat aimānukum”, kata *malakat* adalah dengan pola masa lalu (*maḍī*), yang mengandung pengertian “Apa yang telah kamu punyai”, atau “apa yang telah kamu kuasai” atau “yang telah menjadi milikmu”. Secara gramatikal, tidak bisa dipakai dengan pengertian “apa yang akan kamu kuasai” atau “apa yang akan kamu punyai”. Bentuk masa yang akan datang atau waktu sekarang (*muḍari’*) kata ini sama sekali berbeda dan telah digunakan dalam berbagai ayat Al-Qur’ān (5:17, 5:76, 10:31, 13:16, 16:75, 17:56, 19:87, 20:89, 25:3, 29:17, 34:22, 34:42, 35:13, 39:43, 43:86, 82:19).¹⁷⁰

Selanjutnya dapat dilihat kata “Aimānukum”. Kata “Aimānun” adalah jamak dari ”Yamīnun” dan bermakna “tangan kanan”. Akar dari kata ini adalah *ya-mim-nunn* (Y-M-N).

Kata “Yamīnun” juga berarti:

- Sebuah perjanjian (*a covenant*)
- Sebuah sumpah (*an oath*)

Kata “Yumnun”, mempunyai akar yang sama dan bermakna:

- Kemakmuran (*prosperity*)
- Kesuksesan (*good luck*)
- Keberuntungan (*good fortune*)
- Pertanda baik (*good omen*)
- Kesempatan yang menguntungkan (*auspiciousness*)

¹⁶⁹ Hans Wehrs *Dictionary of Modern Written Arabic*, 1081.

¹⁷⁰ Departemen Agama RI, *Al Qur’an dan Terjemahnya*, 161, 174, 311, 371, 413, 432, 472, 486, 559, 630, 687, 690, 697, 753, 805, 1033.

Sampai di sini dapat direnungkan tentang “pernikahan” yang juga merupakan sebuah perjanjian (sebagaimana yang diuraikan oleh Al-Qur’ān) dan juga merupakan sebuah peristiwa yang menguntungkan, kemudian terlihat adanya kecocokan dengan penggunaan kata “Aimānun” dalam konteks pernikahan.

Dari uraian di atas diketahui bahwa “mā malakat aimānukum”, dapat mengacu pada:

- Para pasangan (*spouse*)
- Para istri (*wife*)
- Para pelayan (*servants*)
- Para tawanan perang (*prisoners of war*)
- Para bawahan (*subordinates*)
- Segala hal yang menjadi hak milikmu (*what is rightfully yours*)

Selanjutnya, ada kata penting lain yang telah digunakan sebagai kata penghubung yang harus pula dipahami maknanya. Kata tersebut adalah “au”, yang telah digunakan pada ungkapan “au mā malakat aimānukum”. “au” pada umumnya diterjemahkan sebagai “atau”. Tidak ada keraguan sedikitpun bahwa “atau” adalah salah satu dari arti au”, tetapi pada kenyataannya, kata ini digunakan tidak kurang dari 12 makna yang berbeda yang juga diterangkan dalam kamus *Arabic-English Lane*. Salah satu dari penggunaan kata ini adalah tafsīl, yaitu bersifat menguraikan atau menjelaskan. Dengan kata lain, “au” juga digunakan untuk menambahkan beberapa maksud arti kepada kata yang sebelumnya atau untuk menjelaskan kata sebelumnya atau untuk memberi beberapa atribut atau karakter kata sebelumnya.

Pada surat al-Isrā' (17): 110, ada suatu ungkapan “ud‘ū Allaha au ud‘ū arrahmana”. Perhatikan secara hati-hati bagaimana kata “Allah” dan “Rahman” dipisahkan oleh kata “au”. Di sini kata “au” tidak menyiratkan bahwa “Allah” dan “Rahman” adalah dua makhluk yang berbeda. Tidak perlu diragukan lagi, bahwa “Allah” dan “Rahman” adalah sama. “Rahman” adalah salah satu atribut Allah”.¹⁷¹

Terdapat sejumlah term *mā malakat aimānukum* dalam ayat-ayat Al-Quran. Dalam surat an-Nisā' (4): 3, term “mā malakat aimānukum” maknanya “apa yang kamu punyai dengan hak sepenuhnya (*what you rightfully possess*)” atau “apa yang telah kamu punyai (*what you [already] have*)”:

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau apa yang telah kamu punyai (*mā malakat aimānukum*). Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya. (3).¹⁷²

Dalam surat an-Nisā' (4): 24, term “mā malakat aimānukum” mengacu pada wanita-wanita menikah dari istri orang-orang kafir [seperti yang dijelaskan dalam surat al-Mumtaḥanah (60): 10]:

dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali apa yang kamu punyai dengan hak sepenuhnya (*what you rightfully possess* [*mā malakat aimānukum* 60:10]); kecuali budak-budak yang kamu miliki (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian^[283] (yaitu) mencari istri-istri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina. Maka istri-istri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna), sebagai suatu kewajiban; dan tiadalah mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu telah saling merelakannya, sesudah menentukan mahar itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. (4: 24)¹⁷³

¹⁷¹ *Ibid.*, 440.

¹⁷² *Ibid.*, 115.

¹⁷³ *Ibid.*, 120-121.

Hai orang-orang yang beriman, apabila datang berhijrah kepadamu perempuan-perempuan yang beriman, maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka; maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. Mereka tiada halal (hillun) bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal (yahilluna) pula bagi mereka. Dan berikanlah kepada (suami suami) mereka, mahar yang telah mereka bayar. Dan tiada dosa atasmu mengawini mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya. Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir; dan hendaklah kamu minta mahar yang telah kamu bayar; dan hendaklah mereka meminta mahar yang telah mereka bayar. Demikianlah hukum Allah yang ditetapkanNya di antara kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. (60: 10).¹⁷⁴

Dan jika seseorang dari istri-istrimu lari kepada orang-orang kafir, lalu kamu mengalahkan mereka maka bayarkanlah kepada orang-orang yang lari istrinya itu mahar sebanyak yang telah mereka bayar. Dan bertakwalah kepada Allah Yang kepada-Nya kamu beriman. (60: 11).¹⁷⁵

Surat an-Nisā' (4): 24 melarang menikahi setiap wanita yang sudah menikah kecuali wanita menikah yang telah beriman sebagai tawanan perang atau imigran tetapi suami mereka tidak beriman. (Setelah menjadi wanita-wanita beriman, Al-Qur'ān memutuskan pernikahan mereka yang sebelumnya dengan orang-orang kafir, batal).¹⁷⁶

Dalam surat an-Nisā' (4): 25, term “mā malakat aimānukum” mengacu pada ‘pelayan wanita’ (*female servant*).

Dan barangsiapa di antara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini wanita merdeka lagi beriman, ia boleh mengawini wanita yang beriman, dari (mā malakat aimānukum). Allah mengetahui keimananmu; sebahagian kamu adalah dari sebahagian yang lain, karena itu kawinilah mereka dengan seizin tuan mereka, dan berilah maskawin mereka menurut yang patut, sedang merekapun wanita-wanita yang memelihara diri, bukan pezina dan bukan (pula) wanita yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraannya; dan apabila mereka telah menjaga diri dengan kawin, kemudian mereka melakukan perbuatan yang keji (zina), maka atas mereka separo hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami. (Kebolehan mengawini budak) itu, adalah bagi orang-orang yang takut kepada kemasyarakatan menjaga diri (dari perbuatan zina) di antara kamu, dan kesabaran

¹⁷⁴ *Ibid.*, 924-925.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 925.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 120-121.

itu lebih baik bagimu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (4: 25).¹⁷⁷

Dalam surat an-Nisā' (4): 36, term “mā malakat aimānukum” mengacu pada ‘pelayan laki-laki dan wanita’ (*male and female servants*).

Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatupun. Dan berbuat baiklah kepada dua orang ibu-bapa, karib-kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh, dan teman sejawat, ibnu sabil dan *mā malakat aimānukum* (laki-laki dan wanita). Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membangga-banggakan diri. (4: 36).¹⁷⁸

Dalam surat an-Naḥl (16): 71, term “mā malakat aimānuhum” mengacu pada ‘pelayan laki-laki dan wanita’ (*male and female servants*).

Dan Allah melebihkan sebahagian kamu dari sebagian yang lain dalam hal rezki, tetapi orang-orang yang dilebihkan (rezkinya itu) tidak mau memberikan rezki mereka kepada pelayan-pelayan yang mereka miliki (*mā malakat aimānuhum*) (laki-laki atau wanita), agar mereka sama (merasakan) rezki itu. Maka mengapa mereka mengingkari nikmat Allah (16: 71).¹⁷⁹

Dalam surat an-Nūr (24): 31, term “mā malakat aimānuhunna” mengacu pada ‘pelayan-pelayan’ (*servants*).

Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita islam, atau *mā malakat aimānuhunna*, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung. (24: 31).¹⁸⁰

Dalam surat an-Nūr (24): 33, term “mā malakat aimānukum” mengacu pada ‘pelayan laki-laki dan wanita’ (*male and female servants*).

¹⁷⁷ *Ibid.*, 121.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 123-124.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 412.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 548.

Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian (diri)nya, sehingga Allah memampukan mereka dengan karunia-Nya. Dan *mā malakat aimānukum* (*male or female*) yang menginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, dan berikanlah kepada mereka sebahagian dari harta Allah yang dikaruniakan-Nya kepadamu. Dan janganlah kamu paksa pelayan-pelayan (*fatayātikum* [*servant*]) wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Dan barangsiapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa itu (24: 33).¹⁸¹

Dalam surat an-Nūr (24): 58, term “*mā malakat aimānukum*” mengacu pada ‘pelayan laki-laki dan wanita’ (*male and female servants*).

Hai orang-orang yang beriman, hendaklah *mā malakat aimānukum* (lelaki dan wanita) yang kamu miliki, dan orang-orang yang belum balig di antara kamu, meminta izin kepada kamu tiga kali (dalam satu hari) yaitu: sebelum sembahyang subuh, ketika kamu menanggalkan pakaian (luar)mu di tengah hari dan sesudah sembahyang Isya'. (Itulah) tiga 'aurat bagi kamu. Tidak ada dosa atasmu dan tidak (pula) atas mereka selain dari (tiga waktu) itu. Mereka melayani kamu, sebahagian kamu (ada keperluan) kepada sebahagian (yang lain). Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat bagi kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.(24:58).¹⁸²

Dalam surat ar-Rūm (30): 28, term “*mā malakat aimānukum*” mengacu pada ‘bawahan laki-laki’ dan ‘pelayan wanita’ (*subordinat male and female servants*).

Dia membuat perumpamaan untuk kamu dari dirimu sendiri. Apakah ada di antara *mā malakat aimānukum* (laki-laki atau wanita), sekutu bagimu dalam (memiliki) rezeki yang telah Kami berikan kepadamu; maka kamu sama dengan mereka dalam (hak mempergunakan) rezeki itu, kamu takut kepada mereka sebagaimana kamu takut kepada dirimu sendiri? Demikianlah Kami jelaskan ayat-ayat bagi kaum yang berakal. (30: 28).¹⁸³

Dalam surat al-Ahzab (33): 50, term “*mā malakat yamīnuka*” mengacu pada ‘mereka yang menjadi hak milikmu’ (*those who are rightfully yours*).

Hai Nabi, sesungguhnya Kami telah menghalalkan bagimu istri- istrimu yang telah kamu berikan mas kawinnya dan *mā malakat yamīnuka* yang termasuk apa yang kamu peroleh dalam peperangan yang dikaruniakan Allah untukmu, dan (demikian pula) anak-anak perempuan dari saudara laki-laki bapakmu, anak-

¹⁸¹ *Ibid.*, 549.

¹⁸² *Ibid.*, 554.

¹⁸³ *Ibid.*, 645.

anak perempuan dari saudara perempuan bapakmu, anak-anak perempuan dari saudara laki-laki ibumu dan anak-anak perempuan dari saudara perempuan ibumu yang turut hijrah bersama kamu dan perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya kepada Nabi kalau Nabi mau mengawininya, sebagai pengkhususan bagimu, bukan untuk semua orang mukmin. Sesungguhnya Kami telah mengetahui apa yang Kami wajibkan kepada mereka tentang istri-istri mereka dan *mā malakat yamīnuka* supaya tidak menjadi kesempitan bagimu. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (33:50).¹⁸⁴

Dalam surat al-Ahzab (33): 52, term “*mā malakat yamīnuka*” mengacu pada ‘mereka yang menjadi hak milikmu’ (*those who are rightfully yours*).

Tidak halal bagimu mengawini perempuan-perempuan sesudah itu dan tidak boleh (pula) mengganti mereka dengan istri-istri (yang lain), meskipun kecantikannya menarik hatimu kecuali *mā malakat yamīnuka* (istri dari tawanan perang 60:10). Dan adalah Allah Maha Mengawasi segala sesuatu. (33:52).¹⁸⁵ Nabi dilarang menikahi wanita lagi meskipun kecantikan mereka

menarik hati kecuali hanya menikahi tawanan perang sebagaimana dimaksud pada surat al-Mumtaḥanah (60): 10, menjadikan mereka bagian dari keluarga dan memberi mereka status. Dalam surat al-Ahzab (33): 50, term “*mā malakat aimānuhunna*” mengacu pada ‘pelayan wanita’ (*female servants*).

Tidak ada dosa atas istri-istri Nabi (untuk berjumpa tanpa tabir) dengan bapak-bapak mereka, anak-anak laki-laki mereka, saudara laki-laki mereka, anak laki-laki dari saudara laki-laki mereka, anak laki-laki dari saudara mereka yang perempuan yang beriman dan *mā malakat aimānuhunna*, dan bertakwalah kamu (hai istri-istri Nabi) kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Menyaksikan segala sesuatu. (33: 50).¹⁸⁶

Dalam kedua ayat di atas, al-Mu’minūn (23): 6 dan al-Ma’ārij (70): 30 “*mā malakat aimānuhum*” mengacu pada ‘para pasangan mereka’ (*their spouses*).

QS. al-Mu’minūn (23): 6:

إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ

¹⁸⁴ *Ibid.*, 675-676.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 677.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 675-676.

kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak-budak yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela. (6).¹⁸⁷

dan QS. al-Ma'ārij (70): 30:

إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ

kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak-budak yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela. (30).¹⁸⁸

Dalam kedua ayat di atas, “azwājihim” dan “mā malakat aimānuhum” dipisahkan oleh “au”. Di sini tidak berarti bahwa “azwājihim” dan “mā malakat aimānuhum” dua objek yang berbeda. Sebenarnya, mereka mengacu pada satu term dan objek yang sama. “azwājihim” adalah “mā malakat aimānuhum” yaitu "pasangan mereka" adalah "apa yang mereka miliki dengan hak sepenuhnya" (“*their spouses*” are “*what they rightfully possess*”).

Kesimpulannya, menurut kalangan ulama tradisional-kontemporer, Al-Qur’ān tidak pernah memperbolehkan seorang pria melakukan hubungan seksual di luar institusi perkawinan, baik dengan wanita beriman yang merdeka, maupun dengan “mā malakat aimānuhum”.¹⁸⁹

Tabel 2.
Frasa yang digunakan dalam ayat-ayat Al-Qur’an¹⁹⁰

No	Surat	Ayat	Frasa
1	An-Nisā’ (4)	3	Mā Malakat Aimānuhum
2	An-Nisā’ (4)	24	Mā Malakat Aimānuhum
3	An-Nisā’ (4)	25	Mā Malakat Aimānuhum
4	An-Nisā’ (4)	36	Mā Malakat Aimānuhum

¹⁸⁷ *Ibid.*, 526.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 975.

¹⁸⁹ <https://quranalonebesthadith.wordpress.com/2012/09/14/ma-malakat-aimanukum/>, diakses 03 Desember 2016.

¹⁹⁰ Muḥammad Fuad ‘Abd al-Baqi, *Al-Mu’jām al-Mufahras li al-Fāz al-Quran al-Karim*, cet. ke-3 (ttp.: Dār al-Fikr, 1992), 847.

5	An-Nahl (16)	71	Ma Malakat Aimānuhum
6	Al-Mu'minūn (23)	6	Ma Malakat Aimānuhum
7	An-Nur (24)	31	Ma Malakat Aimānuhuna
8	An-Nur (24)	33	Mā Malakat Aimānukum
9	An-Nur (24)	58	Mā Malakat Aimānukum
10	Ar-Rum (30)	28	Mā Malakat Aimānukum
11	Al-Ahzab (33)	50	Ma Malakat Yamīnuka
12	Al-Ahzab (33)	50	Ma Malakat Aimānuhum
13	Al-Ahzab (33)	52	Ma Malakat Yamīnuka
14	Al-Ahzab (33)	55	Mā Malakat Aimānuhuna
15	Al-Ma'arij (70)	30	Mā Malakat Aimānuhum

BAB III

BIOGRAFI, KARYA DAN METODOLOGI PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRÜR

Pemikiran seseorang tidak akan lahir dari ruang hampa. Akan tetapi, ia dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan yang ditempuhnya, situasi sosial-politik yang melingkupinya, tempat di mana ia tinggal, dan waktu yang terus membayangnya. Untuk mengetahui latar belakang yang mempengaruhi pemikiran Muhammad Syaḥrūr, di bab III ini penulis paparkan penelusuran tentang biografi, perjalanan intelektual, posisi pemikiran, karya dan metodologi pemikiran (epistemologi, pendekatan, strategi, metode kajian) Muhammad Syaḥrūr.

A. Biografi Muḥammad Syaḥrūr

Muḥammad Syaḥrūr adalah seorang pemikir kelahiran Syria yang dapat digolongkan sebagai pemikir yang berhaluan liberal. Tidak seperti sebagian mufasirin yang menafsirkan Al-Qur'ān dengan mengikuti makna literal dari bahasa Al-Qur'ān, akan tetapi ia menafsirkannya dengan mengorek lebih jauh makna semantik dan hermeneutis dari ayat tersebut dengan mengaitkan konteks yang mengitari Al-Qur'ān pada abad ke-7. Beberapa karyanya mengundang kontroversi di dunia Islam, sehingga di beberapa negara Islam, kitab karangannya dilarang beredar. Beberapa kalangan yang antipati terhadapnya mengatakan bahwa karya Syaḥrūr: *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qira'ah al-Mu'aṣirah* lebih berbahaya dari karya sastra Salman Rusydi *The Satanic Verses*. Sebaliknya, bagi kalangan yang memujanya tak canggung menyejajarkan Syaḥrūr dengan filosof Imanuel Kant dan disebut sebagai Martin Luthernya umat Islam. Karena pemikirannya yang jauh dari mainstream, ia bahkan dikenai tuduhan sebagai agen zionis yang akan menghancurkan Islam.

Kisah yang sama juga menimpa tokoh-tokoh mujadid lainnya, seperti Fazlurrahman yang terusir dari tanah ibunya Pakistan, karena perkara halal-haram riba bank; Nasr Abu Zaid juga mendapat timpukan bertubi-tubi, bahkan ancaman nyawa, karena penafsirannya dan menjadikan Al-Qur'ān sedemikian profan. Masih banyak tokoh yang mengalami nasib serupa termasuk: Nawal El Sadawi, Talisma Nasrin, Ulil Absar Abdallah, Farid Esack, Abed Al-Jabiri. Muḥammad Syaḥrūr masih beruntung di negerinya sendiri yang masih memaklumi isi pikirannya. Dibanding para pendahulunya yang terusir dari negerinya sendiri dan terpaksa hijrah ke 'negara sekular'. Hal ini tidak terlepas dari kancah perkembangan pemikiran keagamaan di Syiria – tempat di mana Shahrur dilahirkan – sebagai sebuah negara yang mayoritas penduduknya Muslim. Seperti umumnya yang dialami negara-negara Timur Tengah, Syiria juga pernah menghadapi problema modernitas, khususnya benturan keagamaan dengan gerakan modernisasi Barat. Problema ini muncul karena di samping Syiria pernah diinvasi oleh Perancis, juga dampak dari gerakan modernisasi Turki, di mana Syiria pernah menjadi region dari dinasti Usmaniyah.

Muḥammad Syaḥrūr adalah seorang pemikir Islam kontemporer yang berasal dari Damaskus, Syiria. Ia dilahirkan di perempatan Salihyyah, Damaskus pada tanggal 11 April 1938 di Damaskus, Syiria. Ia merupakan anak kelima dari seorang tukang celup yang bernama Daib. Sedangkan ibunya bernama Siddîqah binti Shâleh Filyun. Ia menikah dengan 'Azizah dan dikarunia lima orang anak yaitu Thâriq (beristrikan Rihâb), al-Laits (beristrikan Olga), Rima (bersuamikan Luis), sedangkan yang dua lagi adalah Basil, dan Mashun. Adapun dua cucunya bernama Muhammad dan Kinan. Perhatian dan kasih sayang Syahrur kepada keluarganya begitu besar. Hal ini terbukti dengan selalu menyebutkan nama-nama mereka dalam persembahan karya-karyanya. Selain itu, juga tampak dalam penyelenggaraan pernikahan anak perempuannya, Rima, yang dirayakan dengan

mengundang para tokoh agama dan bahkan tokoh politik dari partai Bath, partai paling berpengaruh di Siria saat ini.¹⁹¹

B. Perjalanan Intelektual Muḥammad Syahrūr

Sejak muda belia, Syahrur terkenal dengan anak yang cerdas dan cemerlang. Hal ini paling tidak dapat dibuktikan dari proses pendidikannya yang lancar dan tidak menghadapi kendala sedikitpun. Jenjang pendidikan Syahrur sebagaimana anak-anak lainnya diawali dari madrasah Ibtidaiyah, *i'dādiyyah* (sederajat SLTP/Tsanawiyah) dan Tsanawiyah (sederajat SMU/Aliyah) di Damaskus. Dalam usianya yang ke-19, Syahrur memperoleh ijazah Tsanawiyah dari madrasah Abdurrahman al-Kawakibi pada tahun 1957 M.¹⁹² Namun, sekolah-sekolah ini bukan sekolah keagamaan. Dengan kata lain, ia tidak mengenyam pendidikan agama yang cukup di masa kecil dan remajanya.

Kecerdasannya terbukti dengan mendapatkan beasiswa dari pemerintah Siria ke Moskow, Rusia untuk melanjutkan kuliah di bidang Teknik Sipil (*al-handasah al-madaniyyah*) pada Maret 1957. Jenjang pendidikan ini ditempuhnya selama lima tahun mulai 1959 hingga berhasil meraih gelar Diploma (S1) pada tahun 1964. Kemudian kembali ke negara asalnya mengabdikan diri pada Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus hingga tahun 1965. Dalam waktu yang tidak lama, Universitas Damaskus mengutusnyanya ke Dublin Irlandia tepatnya di *Ireland National University (al-Jami'ah al-Qaumiyah al-Irilandiyah)* guna melanjutkan studinya pada jenjang Magister dan Doktoral dalam bidang yang sama dengan

¹⁹¹ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2007), 137.

¹⁹² <http://www.shahrour.org>.

spesialisasi Mekanika Pertanahan dan Fondasi (*Mikanika Turbat wa Asasat*). Pada tahun 1969 Syahrûr meraih gelar Master dan tiga tahun kemudian, tahun 1972, beliau berhasil menyelesaikan program Doktoralnya. Pada tahun yang sama ia diangkat secara resmi menjadi dosen Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus dan mengampu mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi (*Mikanika at-Turbāt wa al-Mansya 'āt al-Arḍiyyah*).¹⁹³ Perlu diketahui Syahrur tidak bergabung dengan institusi Islam manapun, dan ia juga tidak pernah menempuh pelatihan resmi atau memperoleh sertifikat dalam ilmu-ilmu ke-Islaman.¹⁹⁴

C. Posisi Pemikiran Muḥammad Syaḥrūr

Di bidang interpretasi Al-Qur'ān, Muḥammad Syaḥrūr dikenal sebagai seorang hermeneut. Hal ini dapat dilihat dari sejumlah karya besarnya. Hermeneutika adalah sebuah aliran filsafat yang menurut Bernard Ramm dalam bukunya yang berjudul *Protestant Biblical Interpretation*, trans. Silas C.Y. Chan bisa didefinisikan sebagai teori interpretasi dan penafsiran sebuah naskah melalui percobaan. Biasa dipakai untuk menafsirkan al-Kitab, terutama dalam studi kritik mengenai al-Kitab.¹⁹⁵ Dalam kamus, *A Greek-English Lexicon of The New Testament and Other Early Christian Literature* yang disusun oleh Arndt and Gingrich dikatakan bahwa Hermeneutika berhubungan dengan dewa Hermes, dewa dalam mitos orang Yunani, yang bertugas menyampaikan

¹⁹³ Peter Clark, "The Shahrurur's Phenomenon; A Liberal Islamic Voice From Syria", *Islam and Christian-Muslim Relation*, vol. 7, no. 3, Oktober, 1996, 339.

¹⁹⁴ Andreas Chrismann, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam al-Kitab wa al-Qur'an" dalam Pengantar Muhammad Syahrur, *Dirasah Islamiyyah: Nahw Ushul Jadidah Li al-Fiqh al-Islami*, terj. Sahiron Syamsuddin, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), 19. Selanjutnya disingkat dengan Bentuk Teks.

¹⁹⁵ Bernard Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, trans. Silas C.Y. Chan (Monterey Park, Ca.: Living Spring Publishing, 1983).

berita dari para dewa kepada manusia. Dewa ini juga dewa ilmiah, penemuan, kefasihan bicara, seni tulis dan kesenian.¹⁹⁶

Richard E. Palmer dalam bukunya, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* menjelaskan bahwa kata hermeneutika berasal dari istilah Yunani dari kata kerja *hermeuein* (ἑρμηνεύω *hermēneuō*), yang berarti “menafsirkan”, dan kata benda *hermeneia*, “interpretasi”. Penjelasan dua kata ini, dan tiga bentuk dasar makna dalam pemakain aslinya, membuka wawasan pada karakter dasar interpretasi dalam teologi dan sastra, dan dalam konteks sekarang ia menjadi *keywords* untuk memahami hermeneutika modern.¹⁹⁷

Dalam buku tersebut, Richard E. Palmer mengemukakan bahwa definisi hermeneutika setidaknya dapat dibagi menjadi enam. Pertama, teori penafsiran Kitab Suci (theory of biblical exegesis). Kedua, hermeneutika sebagai metodologi filologi umum (general philological methodology). Ketiga, hermeneutika sebagai ilmu tentang semua pemahaman bahasa (science of all linguistic understanding). Empat, hermeneutika sebagai landasan metodologis dari ilmu-ilmu kemanusiaan (*methodological foundation of Geisteswissenschaften*). Lima, hermeneutika sebagai pemahaman eksistensial dan fenomenologi eksistensi (*phenomenology of existence dan of existential understanding*). Dan enam, hermeneutika sebagai sistem penafsiran (*system of interpretation*). Hermeneutika sebagai sistem penafsiran dapat diterapkan, baik secara kolektif maupun secara personal, untuk memahami makna yang terkandung dalam mitos-mitos ataupun simbol-simbol.¹⁹⁸

Dalam menghadapi diskursus hermeneutika Alqur’an kontemporer, sebagaimana analisis Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method*,

¹⁹⁶ *A Greek-English Lexicon of The New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: The Univ, of Chicago Press, 1957)

¹⁹⁷ Richard E. Palmer dalam bukunya, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Northwestern University Press, Evanston, 1969)

¹⁹⁸ *Ibid.*

Philosophy and Critique, para pemikir Muslim modern terbelah ke dalam dua kategori metodologis. Pertama, mereka yang berangkat dengan titik tekan lebih besar pada upaya menjelaskan makna-makna teks secara kurang lebih objektif dan baru setelah itu, beralih kepada realitas kekinian untuk kontekstualisasinya. Sementara itu, kategori kedua berusaha berangkat dari realitas kontemporer umat Islam menuju pemahaman yang sesuai dengan ajaran-ajaran yang mungkin diperoleh dari penafsiran Al-Qur'ān. Kategori yang pertama terutama diwakili oleh Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, dan Abû Zayd. Sedang dalam kategori terakhir dapat dimasukkan para pemikir progresif, seperti Farid Esack, Asghar Ali Engineer, dan Amina Wadud-Muhsin.¹⁹⁹

Fazlur Rahman, dalam karyanya *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, mengusulkan sebuah teori *double movement* sebagai upaya mengintepretrasikan Al-Qur'ān. Hubungan timbal balik antara wahyu ketuhanan (*divine relation*) yang suci dan sejarah kemanusiaan (*human history*) yang profane menjadi tema sentral. Gerak pertama dari teori ini adalah dari situasi sekarang menuju ke masa turunnya Al-Qur'ān, yakni upaya yang sungguh-sungguh untuk memahami konteks mikro dan makro pada saat Al-Qur'ān diturunkan. Dengan pemahaman itu akan dapat melahirkan makna original yang dikandung oleh wahyu di tengah-tengah konteks sosial-moral era kenabian, sekaligus dapat menghasilkan gambaran situasi dunia yang lebih luas pada umumnya saat itu. Penelitian dan pemahaman tersebut, akhirnya menghasilkan rumusan narasi atau ajaran Al-Qur'ān yang koheren tentang prinsip-prinsip umum dan sistemik serta nilai-nilai yang melandasi berbagai perintah-perintah yang bersifat normatif. Sedang gerak kedua adalah dari masa turunnya Al-Qur'ān kembali ke masa kini untuk menerapkan prinsip-prinsip dan nilai-nilai sistematis dan umum dalam konteks pembaca Al-Qur'ān era kontemporer sekarang ini dengan menggunakan ilmu-ilmu sosial

¹⁹⁹ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980).

modern dan humanitis kontemporer sebagai alat yang cukup baik untuk memberikan pemahaman yang baik pula tentang sejarah.²⁰⁰

Bagi Nasr Hamid Abu Zayd, Al-Qur'ān sebagai sebuah teks pada dasarnya adalah produk budaya, sehingga tidak ada bedanya dengan buku-buku lain yang juga produk akal manusia.²⁰¹ Bahkan Mohammed Arkoun menegaskan bahwa sebuah tradisi akan kering, mati, dan mandeg jika tidak dihidupkan secara terus-menerus melalui penafsiran ulang sejalan dengan dinamika sosial. Penafsiran terhadap Al-Qur'ān, menurutnya, banyak mengandung problem lantaran rentang waktu dan situasi yang sangat jauh berbeda antara dulu dan sekarang.²⁰²

Dengan demikian upaya tafsir ulang, walau terhadap ayat-ayat muhkamat sekalipun, dianggap sebagai dinamisasi ayat-ayat Al-Qur'ān dan prestasi akal yang brilian. Alasan ini diperkuat dengan prasangka Hans Georg Gadamer yang mengatakan bahwa penafsiran Al-Qur'ān selalu terikat dengan subjektivitas penafsir. Karena itu, menurutnya diperlukan metode hermeneutika (penafsiran) sebagai sebuah metode interpretasi dalam memahami pesan Al-Qur'ān agar ketepatan pemahaman (*subtilitas inttelegendi*) dan ketepatan penjabaran (*subtilitas ecplicandi*) dapat tercapai.²⁰³

Menurut Esack (1997), setiap kegiatan penafsiran adalah suatu partisipasi dalam proses kebahasaan yang menyejarah, potongan tradisi, dan partisipasi ini terjadi dalam waktu dan tempat yang partikular. Keterlibatan kita dengan Al-Qur'an juga pasti terjadi dalam penjara ini, kita tidak dapat membebaskan diri dari, dan meletakkannya di luar, bahasa, kebudayaan, dan tradisi.²⁰⁴

²⁰⁰ Fazlur Rahman, dalam karyanya *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago, 1982).

²⁰¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'ān* (2000)

²⁰² Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam Rethinking Islam : common questions, uncommon answers*, (Boulder : Westview Press, 1999)

²⁰³ Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (Polandia, 1901)

²⁰⁴ Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective Of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oneworld Publications, 1996)

Terhadap hermeneutika metodelah, Hassan Hanafi menginginkan hermeneutika pembebasan yang ia ajukan sebagai ilmu pengetahuan yang rasional, formal, objektif, dan universal. Dalam hal ini, ia mengandaikan seorang interpreter yang “memulai pekerjaannya dengan tabula rasa, tidak boleh ada yang lain, selain analisa linguistiknya,” sebuah pendirian yang mirip dengan analisa struktur internal menurut Abû Zayd.²⁰⁵

Bahkan, dengan merekonstruksi sejarah Kenabian dan mencermati ulang Al-Qur’ân, Asghar Ali Engineer, berkesimpulan bahwa Islam yang bertumpu pada Al-Qur’ân mempunyai perhatian sentral pada keadilan sosial untuk membebaskan kaum lemah dan tertindas serta menciptakan masyarakat egalitarian. Menurutnya, wahyu secara esensial bersifat religius, namun tetap menaruh perhatian pada situasi serta memiliki kesadaran sejarah.²⁰⁶

Menurut Asghar Ali Engineer, penafsiran selalu merupakan refleksi keadaan sosial dan latar belakang individual penafsir. Suatu penafsiran, betapapun mengusahakan objektivitas, bisa saja terjebak dalam berbagai bentuk eksploitasi, seandainya ia muncul dalam masyarakat yang feodalistik, patriarkal, dan menindas. “Setiap orang memahami teks menurut latar belakang, posisi, a priori politik, sosial, dan ekonomi. Interpretasi teks berikutnya dilakukan demikian. Sangatlah susah menunjukkan apa sebenarnya yang dimaksud oleh Tuhan. Setiap orang mencoba mendekati maksudnya menurut posisi a priori-nya sendiri. bukanlah tanpa arti (jika) para komentator klasik berkata *Allāh a‘lam bī aṣ-ṣawāb* setiap selesai memberikan pendapatnya”.²⁰⁷

Amina Wadud dalam bagian latar belakang di bukunya yang berjudul *Qura’an and Women: Reading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, menguraikan tentang penggunaan hermeneutika dalam penelitiannya. Ia mengatakan bahwa penguat kesimpulan-kesimpulan dari sebuah model hermeneutik terkait dengan tiga aspek teks: (1) konteks saat teks ditulis (dalam kasus Al-Qur’ân, konteks saat Al-Qur’ân

²⁰⁵ Hassan Hanafi, *Min al-Naql ila al-Ibda`* (Al-Tahawwul, Kairo: Dar al- Qoba, 2002)

²⁰⁶ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*. Penerjemah: Hairus Salim HS.; Amiruddin Ar-Rany. (Yogyakarta: LkiS, 1993)

²⁰⁷ Engineer (1990), 130.

diwahyukan); (2) komposisi gramatikal teks (bagaimana teks Al-Quran menuturkan pesan yang dinyatakannya); dan (3) teks secara keseluruhan, yakni *Weltanschauung* atau pandangan dunianya. Sering kali, perbedaan pendapat berakar pada perbedaan penekanan terhadap salah satu dari ketiga aspek ini.²⁰⁸

Wadud menegaskan bahwa dirinya menggunakan metode penafsiran Al-Qur'an yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman. Teori ini digunakan untuk memahami dan menginterpretasi Al-Qur'an, khususnya hukum Islam. Dia menganjurkan agar semua ayat, yang diturunkan pada waktu titik tertentu dan dalam suasana umum dan khusus tertentu, diungkap menurut waktu dan suasana penurunannya. Namun, pesan yang terkandung dalam ayat tersebut tidak terbatas pada waktu atau suasana historis tersebut. Seorang pembaca harus memahami maksud dari ungkapan-ungkapan Al-Qur'an menurut waktu dan suasana penurunannya guna menentukan makna yang sebenarnya. Makna inilah yang menjelaskan maksud dari ketetapan atau prinsip yang terdapat dalam suatu ayat.²⁰⁹

Muhammad Syahrūr, satu dari sekian banyak intelektual Arab kontemporer, yang sedikit banyak mewarnai dialektika pemikiran Arab kontemporer. Khususnya melalui karyanya yang berjudul *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āṣirah*, berupaya menggugat monopoli pembacaan teks suci dan berupaya meruntuhkan metode yang ditawarkan ulama klasik yang cenderung *unscientific*.²¹⁰

Menurut Wael B. Halaq dalam kata pengantarnya, "Membaca Teori Batas Muhammad Syahrūr", puncak keberhasilan dari suatu metodologi hukum bergantung tidak hanya pada integritas intelektual dan tingkat kecanggihan dalam berteori akan tetapi bergantung juga pada kemungkinan pemberlakuan metodologi hukum itu dalam konteks

²⁰⁸ Amina Wadud, *Qura'an and Women: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford University Press, New York, 1999).

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ Muhammad Syahrūr *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Kairo dan Damaskus, Sina li al-Nasr, 1992),

sosial. Halaq kemudian mengatakan dalam menutup pengantarnya: tegasnya, metodologi hukum Syahrur tidak mau didikte secara literal dan tekstual oleh ‘kehendak’ wahyu.²¹¹

Nasr Hamid Abu Zaid dalam artikelnya “The Simple Task: The Complicated Theory (A Commentary on Muhammad Shahrour’s Project)”, pengantar edisi Indonesia karya Muhammad Shahrour, *al-Kitab wa al-Qur’an: Qira’ah Mu’asirah* yang diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri dengan judul *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer* (eLSAQ Press, 2008) mengatakan bahwa meskipun Shahrour memiliki kemiripan dengan sarjana Al-Qur’ān lainnya tentang seruan kembali kepada “teks asli dari Allah yang diwahyukan kepada Nabi”, dia lebih bersemangat untuk melampaui tradisi secara ekstrem. Dia menyeru umat Islam untuk memahami teks “seakan Muhammad baru saja wafat kemarin”²¹²

Tawaran hermeneutika Abou el Fadl yang digagas dari paradigma hukum Islam dalam konstruksinya tentang hermeneutika tidak hanya aplikatif dalam penafsiran Al-Qur’ān, tapi juga pada teks-teks Islam yang lain. Dengan kata lain, Abou el Fadl telah mencoba melakukan rancang bangun hermeneutika yang dapat menjadi prinsip-prinsip umum dalam menafsirkan teks-teks Islam (baik yang sakral maupun yang profan).²¹³

Hal ini belum dilakukan oleh para pemikir Islam kontemporer, yang masih berkuat pada hermeneutika Al-Qur’ān – hermeneutika khusus. Selain itu dia telah menyumbangkan beberapa konsep yang berharga bagi pengembangan hermeneutik Al-Qur’ān, sebagai contoh adalah bagaimana ia menggagas secara radikal konsep tentang negosiasi makna yang melibatkan tiga unsur, teks, pengarang dan pembaca. Lagi-lagi hal ini belum banyak hermeneut Muslim yang menteorisasikannya.

²¹¹ Wael B. Halaq, ”Membaca Teori Batas Muhammad Syahrur”, dalam, Sahiron Syamsuddin (ed.), *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, cet. ke-5, Yogyakarta: eLSAQ, 2008.

²¹² Sahiron Syamsuddin dkk., *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer* (eLSAQ Press, 2008).

²¹³ Abou El Fadl, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Women*, Oxford: 2003),

D. Karya Muḥammad Syaḥrūr

Beberapa kegiatan yang menyita perhatiannya sebagai pengajar pada Fakultas Teknik Universitas Damaskus tidak menyurutkan semangatnya untuk berkarya dalam hal tulis menulis. Hal ini dapat kita lihat beberapa tulisannya baik dalam bentuk buku ataupun artikel.

Beberapa buku dalam bidang spesialisasinya telah ditulis dan tersebar di Damaskus, seperti Teknik Fondasi Bangunan (*Handasat al-Asasat*) yang terbagi dalam tiga jilid dan Teknik Pertanahan (*Handasat at-Turab*).

Meskipun dasar pendidikan Syaḥrūr adalah Teknik, namun tidak berarti ia sama sekali kosong mengenai wacana keislaman. Sebagaimana ia tertarik untuk mengkaji al-Qurʾān dan Sunnah Nabi secara lebih serius, dengan metode linguistiknya dan dibingkai dengan ilmu eksaktanya, kemudian dituangkan dalam beberapa bukunya tentang pemikiran keislaman.

Gagasan tentang keislaman Syaḥrūr dituangkan dalam karya monumentalnya adalah buku yang berjudul *al-Kitāb Wa al-Qurʾan: Qirāʾah Muʾaṣirah*. Buku Syaḥrūr ini menjadi *the best seller* dan terjual dalam ribuan eksemplar. Buku ini telah dicetak beberapa kali. Cetakan pertamanya pada tahun 1990 oleh penerbit al-Aḥālī di Damaskus dan pada 1992 buku ini dicetak kembali. Buku ini tidak hanya memuat tulisan Syaḥrūr, namun dalam buku ini Jaʿfar Dakki al-Bab selaku guru linguistiknya pun juga menulis risalah yang berjudul *Asrār al-Lisān al-ʿArabī* selain juga memberikan pengantar. Hasil pemikiran yang tertuang dalam *al-Kitāb wa al-Qurʾān Qirāʾah Muʾaṣirah* dilatarbelakangi oleh kegelisahan Syaḥrūr melihat “penyakit kronis” yang sedang menjangkiti dunia Islam dan dinamika pemikiran Islam. Eickleman, merekam bahwa pada tahun 1993 buku ini telah terjual sebanyak 13.000 eks di Syiria, 3000 eks di Mesir dan 10.000 eks di Arab Saudi dan buku itu di luar buku yang disalin secara ilegal.

Sebelum *al-Kitab Wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* ini terbit, didahului oleh *Tajiff Manābi' al-Irhāb*. Buku ini diterbitkan oleh al-Ahāli di Damaskus pada tahun 2008. Buku ini ditulis Syahrūr setelah ia mengamati banyaknya kekerasan dan kejahatan kemanusiaan yang mengatasnamakan agama yang berpuncak dengan terjadinya tragedi 11 September 2001 di Amerika Serikat. Setelah melakukan analisa pada beberapa ayat-ayat *al-Tanzīl*, ia menarik benang merah bahwa kejadian tersebut bukan karena kesalahan dalam *al-Tanzīl*, namun lebih kepada sempitnya interpretasi atas teks. Selain itu sebagai sebuah tradisi yang eksis sejak lama ternyata dalam perjalanannya Islam tidak bisa lepas dari terma-terma bernada kasar seperti perang, pembunuhan (*al-qatl*), *syahīd* dan *syahādah* yang berjaminkan masuk surga secara langsung. Keadaan ini diperparah oleh fikih Islam yang selalu mengekang kebebasan seseorang dalam memeluk keyakinan tertentu. Tidak hanya itu bahkan dalam fikih Islam memposisikan pembunuhan seorang murtad dan taat kepada pemimpin (meskipun lalim) sebagai salah satu bentuk *hisbah* (taat) kepada Allah. Keadaan ini mulai terjadi sejak masa akhir Dinasti Umayyah dan awal dari dinasti Abbasiyyah. Setelah melakukan kritisi Syahrūr-pun melanjutkan dengan melakukan penafsiran tentang bagaimana sebenarnya maksud dari ayat-ayat yang disalahmaktai tersebut.

Buku keduanya yang dipublikasikan adalah “*Dirasat Islamiyyah Mu'asirah Fi al-Daulah Wa al-Mujtama'*” (1994). Buku ini merupakan pengantar tentang jawaban atas kritik-kritik yang diarahkan para pemikir muslim saat itu kepada buku pertamanya (*al-Kitāb wa al-Qur'ān*). Dalam buku ini, diuraikannya tentang tema-tema sosial politik yang terkait dengan persoalan kemasyarakatan (*al-mujtama'*) dan negara (*al-daulah*). Dengan tetap berpijak pada tawaran metodologisnya dalam memahami *al-Qur'ān* sebagaimana tertuang dalam buku pertamanya. Secara konsisten Syahrūr membangun konsep keluarga, masyarakat, negara dan tindakan kesewenang-wenangan atau tirani (*al-istibdad*) dalam perspektif *al-Qur'ān*. Di samping itu, dalam buku ini Syahrūr juga mengurai berbagai tanggapan dan kritikan atas buku pertamanya, seraya menegaskan bahwa ia berbeda

dengan para pengkritiknya dalam hal epistemologi. Dari perbedaan prinsip ini maka tidak mengherankan jika hasil pemikiran dan penafsirannya tidak akan pernah bisa sinkron dengan mereka (kritikus).

Syahrur mendapat banyak tanggapan dan kritik, dikarenakan pendekatan yang ia gunakan sama sekali berbeda yakni pendekatan eksakta ilmu teknik dan analisa matematika, baik pada buku pertama ataupun kedua. Tetapi hal itu tidak membuat Syahrūr surut dalam mengembangkan wacana keislamannya. Ia kembali menulis buku untuk yang ketiga, “*Al-Islam wa al-Imān: Manzumah al-Qiyām*” yang diterbitkan tahun 1996 oleh al-Ahālī, Damaskus. Dalam buku ini, Syahrūr mencoba mengkaji ulang bahkan mencoba merekonstruksi beberapa hal mendasar dan penting dalam sistem akidah Islam. Iman dan Islam adalah dua terma yang menjadi objek kajiannya dalam karya ini. Dalam usaha menemukan kesimpulan Syahrūr menggunakan metode tematik. Ia terlebih dahulu mengelompokkan ayat yang mengandung terma iman dan Islam. Setelah itu kemudian Ia melakukan analisa dengan menggunakan pendekatan kebahasaan. Melalui pelacakannya terhadap semua ayat-ayat Al-Qur’ān yang berkaitan dengan persoalan di atas, Syahrūr menemukan kesimpulan yang benar-benar berbeda dengan rumusan ulama-ulama terdahulu. Selain itu, buku ini juga membicarakan tentang masalah kebebasan manusia, perbudakan dan tentang ritual ibadah yang terangkum dalam konsep *al-'ibād wa al-'ābid*.

Ketiga buku inilah yang akan menggambarkan proyek pembaharuan Syahrūr dalam pemikiran Islam kontemporer. Buku lain yang ditulis oleh Syahrur adalah “*Masyru' al-Amal al-Islam*” (1999) dan buku yang baru saja ditulis pada tahun 2000 adalah “*Nahwu Uṣūl Jadidatn lil Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'ah*”. Dalam buku ini ia mencoba membaca kembali Fiqh Islam Klasik dengan mengangkat isu kesetaraan. Buku ini diterbitkan oleh penerbit al-Ahālī di Damaskus. Ia mengungkapkan dalam halaman “tanbih” bahwa buku ini sebagai penyempurna terhadap kekurangan-kekurangan yang terdapat dalam ketiga buku-buku Syahrūr sebelumnya. Secara khusus buku ini memuat tentang metode

penafsiran terhadap ayat-ayat *ahkām* (bagian ayat-ayat muhkamāt atau yang disebut Umm al-Kitāb) dalam *at-Tanzīl*. Namun demikian tidak semua ayat-ayat ahkam yang ada dalam *al-Tanzīl* diangkat dan dianalisa. Analisa dalam buku ini sebagaimana tertulis dalam sampulnya lebih mengerucut kepada *fiqh al-mar`ah* (fikih berkenaan dengan perempuan). Ada kesamaan pembahasan antara buku ini dengan buku pertamanya. Setidaknya ada tiga bab (wasiat, poligami dan libās) yang kembali dikritisi dan dianalisa dalam buku ini; hanya saja dalam buku ini lebih dipertajam dan diperdalam.

Selain dipublikasikan dalam bentuk buku, Syahrur juga sering menyumbangkan buah pikirannya lewat artikel-artikel dalam seminar atau media publikasi, seperti “*The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies*”, dalam Muslim Politics Report,14 (1997), dan “*Islam and the 1995 Beijing World Conference on Women*”, dalam, Kuwaiti Newspaper, dan kemudian dipublikasikan dalam bunga rampai, Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1988).

Dari karya yang pernah ditulisnya di antaranya, *Al-Kitāb wa Al-Qur`ān–Qirā`ah Mu`āshirah* (1990), *Al-Daulah wa al-Mujtama`*(1994), *Al-Islām wa al-Īmān–Manzhūmah al-Qiyam-*(1996), *Nahw Usūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* (2000), dan *Tajfīf Manābi` al-Irhāb* (2008). Dari beberapa karyanya tersebut yang paling mendapatkan perhatian yakni *Al-Kitāb wa Al-Qur`ān –Qirā`ah Mu`āshirah* (Tela`ah Kontemporer Al Kitab dan Al-Qur`ān) dan *Nahw Uṣūl al-Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmī* (Metodologi Fiqih Islam Kontemporer). Karya monumentalnya, *Al Kitab wa Al Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah* (Tela'ah Kontemporer Al Kitab dan Al-Qur`ān) merupakan karya terbesarnya.²¹⁴ Namun tulisannya ini sudah dibantah 15 buku pada waktu singkat setelah terbitnya di Damaskus pada tahun 90-an.

²¹⁴ M. In'am Esha, “Muhammad Syahrur: Teori Batas” dalam Khudori Soleh dkk, *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), 296.

Sebenarnya, melihat latar belakang pendidikan Syahrur seperti dijelaskan sebelumnya, menunjukkan bahwa Syaḥrūr bukan seorang *mufassir* (pakar tafsir), ahli fikih dan ushul fikih, ataupun bahasa. Meskipun demikian, ia sering melibatkan dirinya dalam isu-isu liberalisasi syari'at dan dekonstruksi tafsir al-Qur'an. Beberapa hukum Islam dan kaidah ilmu tafsir dan usul fikih didekonstruksinya dengan berbekal ilmu teknik dan mengandalkan asal-usul kearabannya. Latar belakang lingkungan, baik pendidikan dan pergaulannya, juga mempengaruhi cara berpikir dalam karya-karyanya.

1. Epistemologi, Pendekatan, Strategi dan Metode Kajian

Pemikiran Muḥammad Syaḥrūr dapat ditinjau dari beberapa aspek. Di bagian ini, penulis paparkan pemikiran Muḥammad Syaḥrūr dari aspek epistemologi, pendekatan, strategi dan metode kajiannya.

a. Epistemologi: Akal, Realitas, Wahyu

Pemikiran Muḥammad Syaḥrūr diperoleh melalui kajian materialisme, dialektika, dan historis. Bagaimana memahami pendekatan materialisme, dialektika, dan historis yang menjadi landasan epistemologi²¹⁵ pemikiran

²¹⁵ Epistemologi berasal dari bahasa Yunani, *episteme* dan *logos*. *Episteme* biasa diartikan pengetahuan atau kebenaran, dan *logos* diartikan pikiran, kata, atau teori. Epistemologi secara etimologi dapat diartikan teori pengetahuan yang benar dan lazimnya hanya disebut teori pengetahuan yang dalam bahasa Inggrisnya menjadi *theory of knowledge*. Secara terminologi epistemologi adalah teori mengenai hakikat ilmu pengetahuan atau ilmu filsafat tentang pengetahuan. Istilah epistemologi dipakai pertama kali oleh J.F. Feriere yang maksudnya untuk membedakan antara dua cabang filsafat, yaitu epistemologi dan ontologi (metafisika umum). Kalau dalam metafisika pertanyaannya adalah apa yang ada itu? Maka pertanyaan dasar dalam epistemologi adalah apa yang dapat saya ketahui?" Surajiyo, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2008), 24.

Muhammad Syahrūr? Pendekatan ini dapat dijelaskan dengan pernyataan Njoto, “Materialisme adalah konsepsi filsafat Marxis, sedang dialektika adalah metodenya” sedangkan “materialisme historis adalah penerapan atau pengenalan materialisme dialektik ke alam sejarah manusia”.²¹⁶

Menurut Martin Suryajaya, materialisme Marx adalah pengertian bahwa keseluruhan obyek yang menyusun realitas ini tak lain adalah efek dari aktivitas subyek. Dipahami dalam kerangka ini, tak ada yang sepenuhnya natural dalam realitas keseharian, tak ada nostalgia akan kemurnian azali. Kenaikan harga sembako tidaklah alami, begitu juga hutan-hutan yang jadi gundul di Kalimantan, pemanasan global dan matinya seorang buruh pabrik. Semuanya adalah efek dari konfigurasi aktivitas manusia yang tertentu. Sikap kritis yang menolak untuk memandang realitas secara natural dan mengakui adanya intervensi subyektif yang justru mengkonstitusi kenyataan sehari-hari inilah yang disebut Njoto sebagai “konsepsi” materialis.²¹⁷

Sementara, realitas adalah efek dari aktivitas subyektif yang, pada gilirannya, mendeterminasi aktivitas subyektif itu sendiri. Gerak determinasi resiprokal atau gerak dialektis inilah yang juga ditekankan oleh Marx. Dialektika, sesuai dengan pendapat Njoto, merupakan metode dari materialisme Marxis. Artinya, filsafat Marx yang bertumpu pada konsepsi materialis—bahwa yang terselubung pada jantung realitas sesungguhnya tak

Dengan kata lain, epistemologi adalah bidang ilmu yang membahas pengetahuan manusia, dalam berbagai jenis dan ukuran kebenarannya. Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Dasar Filsafat Islam*, diterj. dari *Philosophical Instructions: An Introduction To Contemporary Islamic Philosophy* oleh Musa Kazhim dan Saleh Bagir (Bandung: Mizan, 2003). 83.

²¹⁶ Njoto, *Marxisme: Ilmu dan Amalnya* (Jakarta: Harian Rajat, 1962), 18 & 27.

²¹⁷ *Ibid.*

lain adalah *praxis* subyektif yang jadi material—hanya dapat diekspresikan oleh satu-satunya metode yang cocok dengan karakter materialis ini, yakni metode dialektika—sebuah modus di mana bendanya itu sendiri tidak hadir dalam stabilitas yang diam, melainkan telah selalu dalam gerak determinasi bolak-balik yang tak berkesudahan.²¹⁸

Kesejarahan merupakan tema sentral dalam diskursus Marx. Kita sering mendengar tentang ramalan Marx mengenai tatanan komunis dunia sebagai hasil evolusi dialektika sejarah. Seolah-olah Malaikat Sejarah yang bekerja dari balik layar realitas tengah merancang suatu Penyelenggaraan Ilahi bagi kaum proletar sedunia. Seolah-oleh sejarah akan berpuncak pada suatu konflagrasi final antara yang-Baik dan yang-Jahat, antara proletar dan borjuis, dan akan berakhir dalam suatu surga dunia komunis. Pandangan inilah yang dikenal sebagai historisisme, atau pengertian bahwa sejarah dipimpin oleh suatu teleologi internal.²¹⁹

Pemikiran Muhammad Syaḥrūr telah melahirkan suatu produk pemikiran tertentu dalam studi keislaman, khususnya yang berkaitan dengan metodologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*). Salah satu hal yang terlahir dari pemikiran Syaḥrūr ialah: konsep *Masādir al-Ahkām*. Syaḥrūr merumuskan bahwa konsep *Masādir al-Ahkām* sebagai dasar penggalian hukum Islam ada tiga, yaitu: akal, realitas (alam dan kemanusiaan) dan ayat-ayat

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*

muhkamāt.²²⁰ Fanani dalam bukunya, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, menjelaskan ketiga dasar ini sebagai berikut.²²¹

1) Akal

Para pakar usul fiqh berpendapat bahwa dalam lapangan syari'at, akal tidak boleh dijadikan sebagai sumber hukum. Umar bin Khatab bahkan pernah berkata: "Hendaklah kamu menghindari para pemegang akal (dalam urusan syari'at)." Para sahabat juga banyak yang mengatakan bahwa: "Barang siapa berkata dalam syariat berdasarkan akalnya maka itu adalah sesat dan menyesatkan."²²² Prinsip ini sama sekali tidak berlaku bagi Syaḥrūr. Ia justru menjadikan akal sebagai sumber hukum.²²³

Posisi akal sebagai sumber hukum dalam pemikiran usul fiqh Syaḥrūr terlihat pada argumentasi yang dia kemukakan dalam karya-karyanya. Pertama, argumentasi asal hukum. Argumentasi ini berangkat dari asumsi Syaḥrūr bahwa hukum Islam adalah hukum sipil buatan manusia yang di satu sisi mengindahkan sapaan ilahi (*hūdūd Allah*) dan di sisi lain memperhatikan situasi dan kondisi sosial masyarakat.²²⁴ Menurut Syaḥrūr, dengan akal itulah hukum sipil dibuat. Pendapat Syaḥrūr ini menjadikannya berada pada posisi yang bertentangan secara

²²⁰ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, cet. ke-1, (Yogyakarta, LkiS, 2010), 136.

²²¹ *Ibid.*, 136-149.

²²² Abdul Wahhab Khalaf, *Masādir at-Tasyri al-Islami fi mā la Nasa fih*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), 8

²²³ Fanani, *Fiqh Madani*., 137.

²²⁴ Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah: al-wasiyah, al-irts, al-qawamah, at-ta'adudiyah, al-hijāb*, cet. ke-1, (Suriah: Al-Ahlmi li al-thaba'ah wa al-nasyr wa al-tauzi', 2000), 151.

diametral dengan ulama usul fiqh klasik yang berpandangan bahwa hukum Islam adalah ciptaan Allah.²²⁵

Kedua, argumentasi ke-*hūdūd*-an syari'at Nabi Muhammad. Argumentasi ini berangkat dari asumsi bahwa syari'at Muhammad bukanlah syari'at '*ainī*, melainkan syari'at *hūdūdi*, yang membuka lebar-lebar bagi kreativitas manusia di bidang hukum.²²⁶ Oleh karena itu, ia seharusnya mampu tumbuh sesuai dengan kecenderungan manusia dan tingkat perkembangan historis, sosiologis, ekonomi, dan politik.²²⁷ Bila manusia memiliki kreasi yang luas dalam menciptakan hukum, tentunya dengan tetap mengindahkan *hūdūd* Allah, lantas dengan apa manusia menciptakan hukum itu? Jawabannya adalah dengan akal karena hanya dengan akallah manusia bisa menalar kebutuhan hukumnya dan akhirnya menciptakan hukum dengan nalarnya.²²⁸

Ketiga, argumentasi kematangan kemanusiaan Muhammad. Argumentasi ini berangkat dari asumsi bahwa perkembangan Islam dalam sejarah bermula sejak Nabi Nuh hingga Nabi Muhammad. Perkembangan ini memainkan peran yang mendasar dalam pembentukan hati nurani. Dengan hadirnya Muhammad sebagai Nabi penutup maka ilmu pengetahuan, hukum, dan kemanusiaan manusia telah matang.²²⁹ Oleh karena itu, setelah Nabi Muhammad wafat maka manusia dalam

²²⁵ Abdul Wahab al-Khlmaf, *‘Ilm Usūl al-Fiqh*, (Ttp.: Dār al-Qalam, 1978/1398), 100 dan Muhammad Abu Zahrah, *Usūl al-Fiqh*, (Ttp.: Dār al-Fikr al-‘Arabi, t.t.), 26.

²²⁶ Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, 21.

²²⁷ Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah*, (Suriyah: Al-Ahlmi li al-thaba‘ah wa al-nasyr wa al-tauzi’, t.tp.), 580.

²²⁸ Fanani, *Fiqh Madani...*, 137

²²⁹ Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān...*, 579 dan 570.

membuat hukum dapat berpegang pada akalinya, tanpa perlu lagi menunggu datangnya wahyu yang baru.²³⁰ Pembuatan hukum itu dilakukan oleh majelis-majelis penetapan hukum dan parlemen yang merupakan pewaris nabi dalam hal *risālah*.²³¹ Oleh karena nabi sudah tiada maka saat ini disebut sebagai masa pasca *risālah* yang berarti masa pasca-pematangan hati nurani. Dengan kata lain, Syaḥrūr beranggapan bahwa manusia sekarang hidup pada masa kematangannya sehingga mereka bisa berpegang pada dirinya sendiri dalam membuat hukum, seperti terlihat pada pengakuan hati nurani manusia atas Hak Asasi Manusia (HAM).²³² Argumentasi Syaḥrūr ini mengandung arti bahwa hukum Islam adalah buatan Muhammad, walaupun dalam membuatnya beliau tetap mengindahkan *ḥudūd* Allah. Dalam hal ini, Allah hanya memberi batasan-batasannya saja.²³³

Keempat, argumentasi penggunaan sistem pengetahuan modern dalam penciptaan hukum. Dalam hal ini Syaḥrūr berpandangan bahwa ilmu pengetahuan – dengan semua cabangnya – yang pernah dicapai oleh manusia pertama (adam) hingga manusia era kita sekarang dipergunakan untuk memperkuat akurasi hukum. Dalam salah satu tulisannya, Syaḥrūr menyatakan: “... setiap hukum, walaupun bersifat agamis, membutuhkan bukti-bukti ilmiah, statistik, sosiologis, ekonomis, dan politis sesuai

²³⁰ Syaḥrūr, *Dirasah Islamiyah Mu'asirah*, 271; Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, 53 dan 81.

²³¹ Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, 53.

²³² *Ibid.*

²³³ Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 579; Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, 207-208.

dengan wilayah penetapan hukum dan tema-temanya.”²³⁴ Dengan demikian, hukum harus didukung oleh prinsip-prinsip ilmiah dan prestasi-prestasi ilmu pengetahuan.²³⁵ Jika prinsip ilmiah tidak bisa melepaskan diri dari peran akal maka demikian juga dengan hukum. Oleh karena itu, akal dalam pandangan Syaḥrūr merupakan cikal bakal hukum, di samping ayat-ayat *muḥkamāt* dan realitas kemanusiaan dan kealaman.

Kelima, argumentasi kemaslahatan sosial. Argumentasi ini bermula dari sebuah pertanyaan; bagaimana bila Allah tidak memberikan *ḥudūd*-nya dalam suatu persoalan? Syaḥrūr menjawab: “dalam hal yang demikian, manusia dipersilahkan untuk menciptakan batasan-batasannya sendiri sesuai dengan kemaslahatan umat manusia di zaman, tempat, dan kondisi lokalnya sendiri.”²³⁶ Inilah yang dalam ilmu usul fiqh biasa disebut *masalah mursalah*. Jadi, *masalah mursalah* menurut Syaḥrūr adalah batasan-batasan yang diciptakan oleh manusia dalam persoalan-persoalan yang Allah tidak memberikan batasan sama sekali atasnya. Batasan-batasan ciptaan manusia ini, menurut Syaḥrūr, biasa dikemas dalam bentuk adat kebiasaan (*‘urf*).²³⁷ Dengan kata lain, *‘urf* sesungguhnya adalah sekumpulan kesepakatan lokal yang berbeda-beda antara negara satu dengan negara lainnya.²³⁸ *Masalah mursalah* dan *‘urf* tetap dipergunakan oleh Syaḥrūr sebagai sumber hukum bagi kasus-kasus yang Allah tidak memberikan batasan final terhadap masalah tersebut.

²³⁴ Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, 64-65.

²³⁵ Syaḥrūr, *Dirasah Islamiyah Mu’asir...* 183.

²³⁶ Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān...*, 474-475.

²³⁷ *Ibid.*, 474-475.

²³⁸ Syaḥrūr, *Dirasah Islamiyah Mu’asirah...*, 201.

Dijadikannya kemaslahatan sosial ataupun adat kebiasaan semacam itu sebagai argumen penguat merupakan bukti bahwa Syaḥrūr menjadikan akal sebagai sumber hukum. Ini terjadi karena kemaslahatan sosial ataupun adat kebiasaan tidak akan bisa dilepaskan dari kreasi akal manusia. Bahkan, akallah yang menemukan kemaslahatan yang kemudian terejawantahkan dalam bentuk adat istiadat.

Lantas apakah adat istiadat (*'urf*) sudah secara otomatis mencerminkan *maslahah mursalah*? Bagaimanakah bila adat istiadat dari sebuah masyarakat ternyata melanggar *ḥudūd* Allah, seperti budaya *free sex* dan makan daging babi pada masyarakat Barat? Terkait dengan hal ini, Syaḥrūr berpendapat bahwa adat-istiadat (*'urf*) yang bertentangan dengan *ḥudūd* Allah tentu saja tidak bisa dijadikan sebagai sumber hukum berdasarkan QS. At-Taubah (9): 112.²³⁹

Oleh karena Syaḥrūr menjadikan akal sebagai sumber hukum maka ia menempatkan ijtihad pada posisi yang sangat vital bagi pembentukan hukum Islam modern. Syaḥrūr bahkan memandang bahwa substansi hukum Islam modern adalah ijtihad, bukan teks.²⁴⁰

2) Realitas (Alam dan Kemanusiaan)

Pandangan Syaḥrūr tentang realitas (alam dan kemanusiaan) sebagai sumber hukum bermula dari pembedaannya atas *kalam* (perkataan) Allah dengan *kalimat* (tanda-tanda) Allah. Dalam *Naḥwa Uṣūl Jadīdah*, Syaḥrūr membedakan antara keduanya. *Kalam* Allah dan *at-Tanzīl al-*

²³⁹ Syaḥrūr, *Dirasah Islamiyah Mu'asirah...*, 202.

²⁴⁰ Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 473.

hakim Allah adalah realitas alam dan kemanusiaan.²⁴¹ *Kalām* Allah adalah *naş* yang dibawa oleh Jibril dan disampaikan kepada hati Muhammad. *Naş* itu bersifat statis. Sedangkan *kalimāt* Allah adalah realitas yang meliputi realitas alam dan manusia. Realitas ini selalu bergerak dinamis dan berkembang. Manusia dalam memahami salah satunya harus memperhatikan relevansinya dengan yang lainnya. Bahkan, Syaḥrūr berpendapat bahwa pemahaman manusia atas *kalimāt* Allah menjadi bekal baginya untuk memahami *Kalam* Allah.²⁴²

Berangkat dari argumentasi semacam ini, Syaḥrūr akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa pemahaman manusia atas *Kalām* Allah itu tidaklah universal karena pemahaman atas *kalimāt* Allah bersifat historis atau berdasarkan pada sistem pengetahuan yang ada pada penggal sejarah di mana manusia hidup.²⁴³ Di sinilah latar belakang Syaḥrūr sebagai ilmuwan alam sangat jelas mempengaruhi pemikiran dan pandangannya. Syaḥrūr menjadikan ilmu-ilmu kealaman sebagai dasar pijak untuk memahami *Kalām* Allah. Dengan meniscayakan penggunaan realitas sebagai sarana untuk mendukung pemahaman terhadap *Kalām* Allah, termasuk pula pemahaman terhadap ayat-ayat hukum, Syaḥrūr menjadikan realitas (alam dan kemanusiaan) sebagai sumber hukum.

Penggunaan realitas sebagai sumber hukum oleh Syaḥrūr juga tercermin dalam pandangannya tentang pentingnya penggunaan ilmu

²⁴¹ Syaḥrūr, *Naḥwa Uşūl Jadīdah...* , 57-58.

²⁴² *Ibid.*, 57-58. Lihat juga tulisan Syaḥrūr yang lain, “Reading The Religious Text-A New Approach”, dalam internet Website: <http://www.Islam21.net/pageskeyissues/key1-7-htm>, diakses pada 2 April 2001.

²⁴³ Syaḥrūr, *Naḥwa Uşūl Jadīdah...* , 57-58.

pengetahuan modern bagi proses ijtihad.²⁴⁴ Dengan demikian, keterlibatan pakar para ilmu-ilmu kealaman maupun ilmu-ilmu sosial humaniora dalam proses ijtihad sangat dibutuhkan. Ini sekaligus berarti bahwa bagi Syahrūr realitas inilah yang menjadi basis bagi ilmu-ilmu kealaman maupun ilmu-ilmu sosial humaniora.

Berangkat dari argumentasi semacam ini, Syahrūr memandang bahwa ijtihad tidak boleh lagi hanya dilaksanakan oleh fuqaha, tetapi juga oleh para ilmuan dari segala disiplin ilmu yang tergabung dalam sebuah komisi konsultatif yang mengiringi lembaga perwakilan. Sebab, dalam konsep ijtihad Syahrūr, peran lembaga fatwa telah digantikan oleh *polling* dan parlemen nasional yang menjunjung tinggi kebebasan berpendapat, kebebasan pers dan oposisi.²⁴⁵

Syahrūr juga menambahkan bahwa dengan selalu berangkat dari problem dan realitas saat ini maka pemahaman terhadap *naş* akan selalu dinamis dan hidup. Sebab, hanya kitalah yang paham tentang realitas kita sendiri, bukan nabi Muhammad, bukan para sahabat, dan juga bukan para tabi'in. Ini sama sekali tidak berarti bahwa kita lebih pandai, lebih genius, dan lebih bertakwa dari pada mereka, tetapi semat-mata karena problem dan realitas yang kita hadapi berbeda dengan problem dan realitas yang mereka hadapi.²⁴⁶ Dalam kerangka ini pula Syahrūr sering mengatakan “kita harus memahami *At-Tanzīl al-Hakim* seakan-akan ia baru turun tadi malam.” Ini terjadi karena *At-Tanzīl al-Hakim* itu *being*,

²⁴⁴ *Ibid.*, 55-56.

²⁴⁵ *Ibid.*, 208.

²⁴⁶ Syahrūr, *Naḥwa Uşūl Jadīdah...*, 55.

proses, dan *becoming* kita yang setiap saat berubah. Untuk itu, pengetahuan Allah tentang *At-Tanzil al-Hakim* adalah absolut, sementara pengetahuan manusia (termasuk pengetahuan Nabi Muhammad) adalah relatif, tentatif, nisbi, dan dinamis.²⁴⁷

Menjadikan realitas sebagai sumber hukum, seperti yang dilakukan Syaḥrūr, memiliki dampak positif bagi perkembangan hukum Islam. Bentuk negara-bangsa yang sudah sangat umum diterima diseluruh dunia seperti sekarang ini, merupakan salah satu contoh realitas kemanusiaan yang harus dipertimbangkan oleh seluruh pakar hukum. Dalam kerangka inilah pandangan Syaḥrūr tentang perlunya menyatukan hukum Islam dengan negara sangat dapat dimengerti. Syaḥrūr beralasan bahwa selama masyarakat internasional menerima bentuk negara-bangsa maka hukum Islam harus menyatu dengan sistem negara bangsa tersebut.”²⁴⁸ Dengan demikian, kelenturan (fleksibilitas) hukum Islam benar-benar terwujud.²⁴⁹

3) Ayat-Ayat *Muḥkamāt*

Secara umum, Syaḥrūr membagi *Al-Kitāb* menjadi empat bagian: *Al-Qura’an*, *As-Sab’ al-Maṣani*, *Tafsīl al-Kitāb*, dan *Umm al-Kitāb*. Bagian pertama dan kedua oleh Syaḥrūr disebut dengan ayat-ayat *mutasyābihāt*, bagian ketiga disebut dengan ayat yang tidak *muḥkam* dan juga tidak *mutasyābih*, sementara bagian keempat disebut ayat-ayat *muḥkamāt*. Klasifikasi atas wahyu Allah ini merupakan hal baru bagi

²⁴⁷ Muḥammad Syaḥrūr, “The Devine Text and Pluralism in Muslem Socities”, <http://www.quran.org/shahroor.html>, diakses pada 22 April 2002.

²⁴⁸ Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān...*, 588; Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, 81.

²⁴⁹ Fanani, *Fiqh Madani...*, 143.

sejarah ilmu-ilmu Al-Qur'an. Sebab, selama ini hanya dikenal dua klasifikasi atas wahyu Allah, yakni: *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt* yang mendapat pembenaran dari Al-Qura'an (QS. Ali Imran [3]: 7).²⁵⁰

Untuk memberikan kejelasan tentang kategori baru *al-Kitāb*, berikut ini penulis paparkan dua buah skema yang menggambarkan perbandingan antara pemahaman konvensional dengan pemahaman Syaḥrūr tentang Al-Qur'an (skema 2) dan perbandingan antara pemahaman konvensional dengan pemahaman Syaḥrūr tentang ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt* dalam Al-Qur'an (skema 3).²⁵¹

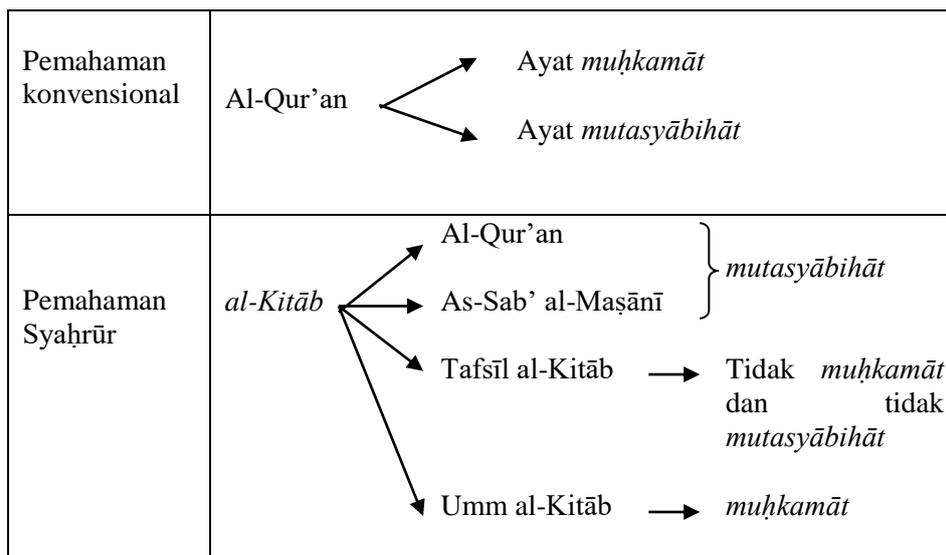
Bagan 3:
Perbandingan antara pemahaman konvensional dengan pemahaman Syaḥrūr tentang Al-Qur'an.

Pemahaman konvensional	<i>al-Kitāb</i> = Al-Qur'ān
Pemahaman Syaḥrūr	<p><i>al-Kitāb</i> → Al-Qur'ān <i>al-Kitāb</i> → As-Sab' al-Maṣānī <i>al-Kitāb</i> → Tafsīl al-Kitāb <i>al-Kitāb</i> → Umm al-Kitāb</p>

Bagan 4:
Perbandingan antara pemahaman konvensional dengan pemahaman Syaḥrūr tentang ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt* dalam Al-Qur'an.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ Skema ini diambil dan dimodifikasi dari Andreas Christmann, “‘Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah’: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam al-Kitāb wa al-Qur'ān Karya Muḥammad Shahrūr”, dalam Sahiron Syamsuddin (*ed.*), *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, cet. ke-5 (Yogyakarta: eLSAQ, 2008), 27-28



Dari kategorisasi atas ayat-ayat *al-Kitāb* yang diciptakan oleh Syaḥrūr di atas, hal yang belum dilakukan olehnya adalah membuat data konkret seberapa banyak jumlah masing-masing kategori tersebut dalam *al-Kitāb* dan sejauh mana ayat-ayat tersebut benar-benar terpisah.²⁵²

Selain memberikan kategori yang khas atas ayat-ayat *Al-Kitāb*, Syaḥrūr juga memberikan definisi yang khas terhadap masing-masing dari kategori itu. Menurut Syaḥrūr, *al-Qur'ān* adalah ayat-ayat yang berbicara tentang hal-hal gaib yang meliputi persoalan hukum alam, mati, kiamat, janji dan ancaman, hari kebangkitan, perhitungan amal, penciptaan kelahiran dan perkembangan, hukum-hukum yang mengatur alam semesta, sifat surga dan neraka, *al-asmā' al-husnā*, ayat diaktika alam, ayat yang dimulai dengan *wa min āyātihī*, gerak sejarah,²⁵³ dan

²⁵² Christmann, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap...", 45. Persoalan ini sebenarnya bukan hanya dialami oleh Syaḥrūr, tetapi juga oleh al-Ghazali ketika menyatakan bahwa dalam *Al-Qur'an* hanya terdapat 500 ayat saja yang berkaitan dengan persoalan hukum, dia juga belum memberikan data konkret atas 500 ayat tersebut. Lihat al-Ghazali, *al-Mustasyfā min ilm al-Uṣūl*, Juz II (T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), 350.

²⁵³ Syaḥrūr, *Dirasah Islamiyah Mu'asirah...*, 184.

semua ayat kisah-kisah yang ada dalam *al-Kitāb*.²⁵⁴ Ayat-ayat jenis ini bersifat objektif sehingga terlepas dari kesadaran manusia.²⁵⁵ Selain itu, tema dalam ayat-ayat ini juga bersifat universal dan merupakan bukti pembenar terhadap ayat-ayat *muḥkamāt* yang bersifat subjektif, lokal-temporal-spasial.²⁵⁶ Ayat-ayat ini oleh Syaḥrūr disebut dengan ayat *mutasyābihāt*, atau ayat *nubuwwah*.²⁵⁷ Contoh dari ayat jenis ini adalah QS. Hud (11): 49; QS. Ṣad (38): 67-68 dan 88; QS. Al-Hajj (22): 5; QS. Al-An'am (6): 99; QS. Az-Zariyat (51):49, dan QS. Al-Fajr (89): 1-4. Ayat-ayat seperti ini menurut Syaḥrūr bukanlah termasuk sumber hukum.

Sementara *As-sab' al-Masānī* menurut Syaḥrūr adalah bagian dari ayat *mutasyābihāt* yang berupa tujuh ayat yang terpisah dari ayat lain dan menjadi pembuka tujuh surat, yakni: *alif lām mīm*, *hā mim, tā sīn mim*, *tā hā, yā sīn*, *kāf hā yā 'ain ṣād*, dan *alif lām mīm ṣād*.²⁵⁸ Bagi Syaḥrūr, *fawātiḥ suwar* yang lain, seperti *ṣā, qāf, nūn, tā sīn, alif lām mīm rā*, dan *alif lām rā*, tidak bisa disebut sebagai *as-sab'u al-masānī* karena ayat-ayat tersebut masih merupakan bagian dari ayat lain.²⁵⁹ Tujuh ayat *as-sab' ual-masānī* itu terdiri dari 11 huruf yang merupakan batas minimal

²⁵⁴ Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 215.

²⁵⁵ Syaḥrūr, "The Divine Teks and Pluralism. Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 103-104; Syaḥrūr, *Dirasah Islamiyah Mu'asirah...*, 183.

²⁵⁶ Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 479, 88-89 dan 116.

²⁵⁷ *Ibid.*, 55.

²⁵⁸ Definisi *As-sab' al-Masānī* Syaḥrūr ini jelas berbeda dengan definisi konvensional yang menyatakan bahwa *As-sab' al-Masānī* adalah tujuh ayat Al-Fātiḥah atau tujuh surat panjang. Tentang definisi konvensional atas *As-sab' al-Masānī* ini, lihat Amad bin Syu'aib An-Nasāi, *Fadha'il Al-Qur'an*, I, (Beirut: Dār Ihya' al-Ulūm, 1992), 87; Az-Zarqānī, *Manahil al-'Irfan fī Ulūm Al-Qur'an*, I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), 192, 235, dan 244-246; az-Zarkasyi, *Al-Burhān fī Ulūm Al-Qur'an*, I, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1391), 212-340; W.M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970), 134; dan W.M. Wat, *Pengantar studi Al-Qur'an*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995), 216-217.

²⁵⁹ Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 97.

perkataan manusia; dalam arti bahwa sangat mustahil akan ditemukan bahasa manusia yang suara dasarnya kurang dari 11 suara.²⁶⁰ Lebih lanjut Syaḥrūr mengatakan bahwa *as-sab‘u al-masānī* sendiri bukanlah ayat berbahasa Arab, Inggris, dan bukan bahasa manapun karena ia hanya merupakan *lāfaẓ* yang tersusun dari suara-suara kebahasaan manusia.²⁶¹ Ayat-ayat *as-sab‘u al-masānī* ini mengandung kemutlakan hakiki,²⁶² dan bukan merupakan sumber hukum.

Adapun *tafṣīl al-kitāb* adalah ayat-ayat yang tidak termasuk dalam kategori *muḥkam* maupun *mutasyābih*²⁶³ karena hanya menjelaskan isi dari *al-kitāb*. Menurut Syaḥrūr, ayat *tafṣīl al-kitāb* ini masuk dalam kategori ayat-ayat *nubuwwah*.²⁶⁴ Ayat yang masuk dalam kategori ini tidak mengandung hukum, juga tidak mengandung informasi apa pun selain penjelasan tentang isi *al-kitāb*.²⁶⁵ Oleh karena itu, sebagaimana ayat *mutasyābihāt*, ayat *tafṣīl al-kitāb* bukanlah wilayah ijtihad dan juga bukan sumber hukum.

Ayat-ayat *muḥkamāt*, seperti terlihat dalam *al-Kitāb wa al-Qur‘an*, adalah bagian dari *al-Kitāb* yang berupa sekumpulan hukum yang datang kepada nabi, yang berisi kaidah perilaku manusia (berkaitan dengan persoalan halal-haram) dan batasan-batasan, baik yang berupa ibadah,

²⁶⁰ *Ibid.*, 98-99.

²⁶¹ *Ibid.*, 120

²⁶² *Ibid.*, 86.

²⁶³ *Ibid.*, 55-56.

²⁶⁴ *Ibid.*, 122.

²⁶⁵ *Ibid.*, 114.

mu'amalah, maupun akhlak.²⁶⁶ Menurut Syaḥrūr, ayat-ayat *muḥkamāt* terikat pada perkembangan, tahapan, dan, *nāsīkh-mansūkh*. Ia tidak mengandung sifat azali, tetapi ia meniscayakan *al-inzāl* dan *at-tanzīl*.²⁶⁷ *al-inzāl* sebagaimana terdapat pada QS. al-Bāqarah (2): 184 dan QS. al-Qadr (97): 1 berarti penurunan Al-Qur'ān secara sekaligus. *Al-inzāl* adalah perubahan bentuk dari yang tidak bisa diketahui (*gairu mudrak*) menjadi bentuk yang bisa diketahui (*mudrak*).²⁶⁸ Sedangkan *at-tanzīl*, seperti yang terdapat dalam QS. Al-Isra' (17): 106 berarti penurunan Al-Qur'ān secara bertahap.²⁶⁹ *At-tanzīl* adalah perpindahan materi yang diperoleh di luar kesadaran manusia, seperti perpindahan sesuatu dengan gelombang. Perpindahan di sini diperoleh dengan perantara Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad secara berangsur-angsur selama 23 tahun.²⁷⁰ Dengan kata lain bila *al-inzāl* masuk dalam pengalaman kesadaran manusia maka *at-tanzīl* merupakan perpindahan objektif yang terjadi di luar kesadaran pengalaman manusia.²⁷¹

²⁶⁶ *Ibid.*, 55, 158, dan 445.

²⁶⁷ *Ibid.*, 445.

²⁶⁸ *Ibid.*, 152.

²⁶⁹ Syahiron Syamsyudin, "Konsep Wahyu Al-Qur'an dalam Prespektif M. Syaḥrūr", *Jurnal studi ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadits*, vol. 1 no. 1, (Juli, 2000), 52.

²⁷⁰ Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 153.

²⁷¹ *Ibid.*, 166. Perbedaan antara *al-inzāl* dan *at-tanzīl* ini diklaim oleh Syaḥrūr sebagai penemuan baru. Padahal az-Zamakhshari sebenarnya telah melakukan pembedaan ini. Dia mengatakan "... jika saya katakan, mengapa Al-Qura'an diturunkan (nuzzila) dan Allah menurunkan (anzala) Taurat dan Injil? Saya menjawab karena Al-Qr'an diturunkan secara berangsur-angsur sementara dua kitab itu [diturunkan] secara sekaligus. "Juga" diriwayatkan bahwa Al-Qur'an diturunkan secara sekaligus (anzala) pada malam al-Qadar dari *lauḥ mahfūz* kepada langit dunia...kemudian Dia menurunkan (nazzala) secara bertahap kepada Rasul [Muhammad] dalam masa 23 tahun. Lihat Az-Zamakhshari, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī wūjūh at-Ta'wīl*, I, (Kairo: Mathba'ah Mustafā al-Bābi al-Halabī, 1966), 209 dan 411.

Dalam ayat-ayat *muḥkamāt*, antara *al-inzāl*²⁷² dan *at-tanzīl*²⁷³ terjadi secara sekaligus. Ayat-ayat *muḥkamāt* diwahyukan oleh Allah secara langsung dan tidak ada wujud yang mendahuluinya sebelum proses *inzāl* dan *tanzīl*. Oleh karena itu, tidak ada proses *al-ja'lu* (transformasi)²⁷⁴ bagi ayat-ayat *muḥkamāt*.²⁷⁵ Proses *al-ja'lu* hanya terjadi pada Al-Qur'ān saja, seperti tercermin dalam firman Allah: “Sesungguhnya telah kami jadikan Al-Qur'an berbahasa Arab agar kamu semua memahaminya” (QS. Az-Zukhrur [43]: 3). Dengan demikian, kandungan ayat-ayat *muḥkamāt* tidak terkait dengan *lauḥ mahfūz*, *imām mubīn*, ataupun *kitāb makhnūn*.²⁷⁶ Sebab, yang tersimpan dalam *lauḥ mahfūz*, *imām mubīn*, ataupun *kitāb makhnūn* hanyalah Al-Qur'ān.²⁷⁷ Oleh karena itu, menurut Syaḥrūr, kebenaran ayat-ayat *muḥkamāt* tidak bersifat absolut. Ayat-ayat *muḥkamāt* menerima ijtihad serta perbedaan pemahaman antara umat yang satu dengan masa yang lain. Serta antara umat yang satu dengan yang lain. Selain itu ayat-ayat *muḥkamāt* juga menerima sebab-sebab turunnya ayat. Ayat *'abasa watawalla anjā'ahu al-a'mā*, misalnya, tidak akan turun jika nabi tidak bermuka masam kepada Abdullah bin Ummi

²⁷² *Al-inzāl* adalah proses transformasi materi-materi dari suatu tempat ke tempat lain yang terjadi di luar kesadaran manusia, namun hasilnya sudah bisa diindera oleh manusia karena masuk dalam wilayah pengetahuan manusia.

²⁷³ *At-tanzīl* adalah proses transformasi objektif suatu materi dari suatu tempat ke tempat lain yang terjadi di luar kesadaran manusia dan hasilnya belum bisa diindera oleh manusia.

²⁷⁴ *al-ja'lu* berarti proses perubahan dalam *becoming* yang tidak bisa diketahui menjadi sesuatu yang lain, yang juga tidak bisa diketahui.

²⁷⁵ Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 152, 157, 213, dan 445.

²⁷⁶ Syaḥrūr tidak memberikan definisi secara jelas terhadap ketiga term ini. Ia bahkan terkesan menyamakan antara ketiganya sebagai sebuah wahana penyimpanan yang hanya diketahui oleh Allah. Ia menjelaskan bahwa *lauḥ mahfūz* (media yang terjaga) dan *kitāb makhnūn* (buku yang tersimpan) adalah suatu tempat di mana di dalamnya

²⁷⁷ *Ibid.*, 157.

Maktum.²⁷⁸ Hukum yang dibawa oleh ayat-ayat *muḥkamāt* bersifat *ḥudūdī* bukan *'ainī*. *Hudūdī* berarti bahwa hukum itu hanya berupa batasan-batasan saja dan belum merupakan hukum rinci yang final, sementara *'ainī* berarti hukum itu berupa hukum rinci yang sudah tidak bisa diganggu gugat karena berbentuk hukum final yang cocok untuk dijalankan pada masa, tempat, dan kondisi masyarakat tertentu.²⁷⁹

Oleh karena ayat-ayat *muḥkamāt* bersifat *ḥudūdī* maka didalamnya terdapat batasan-batasan yang merupakan dasar bagi hukum. Ayat-ayat *ḥudūd* adalah ayat-ayat dasar *tasyri'* dan bukannya *tasyri'* sendiri, mengingat hukum harus bergerak dalam batas-batas itu dan dalam beberapa keadaan ia juga berdiri di atasnya. Oleh karena itu, menurut Syaḥrūr, perkataan bahwa tidak ada tempat bagi ijtihad dalam hal yang ada *naṣ* berkaitan dengan *ḥudūd* merupakan perkataan yang tidak benar. Sebab, bila tidak ada *naṣ*, mengapa kita harus berijtihad mencari *ḥudūd*. Syaḥrūr berpendapat bahwa untuk hal yang belum ada *ḥudūd* dari Allah, manusia harus membuat *ḥudūd* sendiri dan *ḥudūd* ini akan selalu berubah sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi yang melingkupinya.²⁸⁰

Pendek kata, ayat-ayat *muḥkamāt* menurut Syaḥrūr adalah sekumpulan ayat yang mencerminkan *risālah* Muhammad, bahkan dalam ayat-ayat itulah letak *risālah* Muhammad.²⁸¹ Contoh dari ayat-ayat *muḥkamāt* adalah ayat tentang utang-piutang (QS. al-Baqarah [2]: 282);

²⁷⁸ *Ibid.*, 159.

²⁷⁹ *Ibid.*, 446; Syaḥrūr, *Naḥw Ushūl jadīdah...*, 207-208.

²⁸⁰ Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 581.

²⁸¹ *Ibid.*, 112 dan 213.

ayat *al-mahārim* (QS. an-Nisa [4]: 31), dan ayat tentang waris (QS. an-Nisa [4]: 11-12 dan 176).²⁸²

Sebagaimana telah disinggung di muka, ayat-ayat *muhkamāt*, menurut Syaḥrūr, mengandung tiga macam ajaran: (a) ajaran tentang ritual-ritual, yang oleh Syaḥrūr disebut *syi'ār-syi'ār imān*, seperti mendirikan salat, membayar zakat, dan puasa ramadhan; (b) ajaran tentang akhlak (ajaran moral); dan (c) ajaran tentang *tasyri'* atau ayat-ayat hukum.²⁸³

2. Pendekatan: Filosofis-Humanistik-Linguistik

Pemikiran Syaḥrūr sejatinya dipengaruhi dari berbagai aspek, di antaranya: filsafat proses, metode historis linguistik, dan juga unsur-unsur dari relativisme dan dialektika Hegel. Namun, dari semua itu, ada dua aspek yang paling nampak dalam pemikiran Syaḥrūr ialah filsafat proses: *being – process – becoming* (keadaan awal - kondisi berproses - kondisi menjadi) dan metode linguistik historis.

a. Filsafat Proses

²⁸² *Ibid.*, 115.

²⁸³ Lihat Syaḥrūr, *Naḥw Ushūl jadīdah...*, 131; Syaḥrūr, “Reading the Religious Text A New Approach”, dalam Internet Website: http://www.islam21.net/pageskeyissues/key_1-7htm, diakses pada 21 April 2001; Syaḥrūr, “The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies”, dalam Internet Website, <http://www.quran.org/shahroor.htm>, diakses pada 22 April 2002. Dalam *al-Kitāb wa al-Qur'ān* Syaḥrūr belum melakukan klasifikasi isi ayat-ayat *muhkamāt* menjadi tiga kelompok besar ini. Dalam buku tersebut ia hanya menulis bahwa ayat-ayat *muhkamāt*, sebagaimana *risālah* Muhammad, terdiri dari: (1) *hūdūd* dan ibadah ritual; (2) *al-Furqān* (al-waṣaya) umum dan khusus; (3) Hukum-hukum temporal; (4) Hukum-hukum kondisional; (5) Ajaran-ajaran umum yang tidak masuk dalam hukum-hukum *syar'i* yang datang di bawah pasal “wahai para manusia”, seperti pakaian perempuan dalam QS. al-Ahzab; (6) Ajaran-ajaran khusus untuk nabi (isteri-isteri nabi); dan (7) Larangan-larangan seperti khamr, judi, menyembah berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah. Tampak jelas bahwa inspirasi untuk melakukan klasifikasi ayat-ayat *muhkamāt* baru muncul ketika dia menulis buku *Naḥw Ushūl Jadīdah*. Lihat Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 112-213 dan 447.

Filsafat proses yang menjadi landasan pemikiran Syaḥrūr ini tampak ketika ia membicarakan tentang konsep triadiknya yaitu: *al-kainunah*, *as-sairurah* dan *aṣ-ṣairurah* (keadaan awal, keadaan berproses, dan keadaan menjadi). Filsafat proses berpendapat bahwa segala yang ada dalam dunia ini selalu berhubungan satu sama lainnya, dan semuanya selalu dalam keadaan berkembang dan dinamis tanpa pernah berhenti²⁸⁴. Adapun yang pertama kali mengungkapkan filsafat proses ini ialah Alfred White Northhead. Oleh Syaḥrūr, filsafat proses ini ia terjemahkan menjadi suatu konsep triadik seperti di atas yang mana menurutnya salah satu unsur dari konsep triadik tersebut tak bisa berdiri sendiri dan akan selalu berhubungan dengan unsur lainnya.

Sebagai kondisi awal atau *being*, Syaḥrūr berpendapat bahwasanya yang dimaksud *being* ialah segala wujud yang material. Dan sebagaimana diungkapkan di atas, bahwasanya segala sesuatu yang dalam keadaan *being* ini akan menuju keadaan selanjutnya, yaitu keadaan menjadi atau *process* dan keadaan jadi atau *becoming*.²⁸⁵ Dalam hal ini Syaḥrūr meletakkan segala sesuatu yang ada di dunia ini dalam posisi *being* termasuk dalam pembahasan tentang Al-Qur’ān, hal ini berarti bahwasanya Al-Qur’ān beserta maknanya akan selalu berubah dan berkembang mengikuti perkembangan zaman. Memang Syaḥrūr tetap beranggapan bahwa teks Al-Qur’ān adalah teks yang tetap dan absolut, yang mana langsung berasal dari Allah, tetapi makna Al-Qur’ān selalu berubah mengikuti perkembangan

²⁸⁴ C. Robert Meslee, *Process Relational Philosophy An Introduction to Alfred North Whitehead* (West Conshohocken : Templeton Foundation Press, 2008), 8.

²⁸⁵ Muhammad Syaḥrūr, *Nahwa Ushul al Jadidal Lil Fiqh al Islami* (Damaskus, al-Ahali li at Thiba’ah wa an Nasyr wa at Tauzi’, 2000), 27.

zaman serta bagaimana kondisi masyarakat yang melingkupinya dan interaksi masyarakat terhadap teks Al-Qur'ān tersebut. Pada tahap ini maka posisi Al-Qur'ān sudah berubah dari yang *being* menjadi *process*. Setelah mengalami *process*, maka hasil yang dihasilkan ialah kajian akan makna Al-Qur'ān yang benar-benar baru, yang mana ia mengikuti perkembangan dan tuntutan zaman. Dari sini pulalah, maka akan menghasilkan dimensi keilmuan baru dalam ilmu kalam, fiqh, dan cabang ilmu lainnya, mengikuti perkembangan zaman, tuntutan dan kebutuhan hidup manusia.

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwasanya Syaḥrūr berpandangan bahwa segala sesuatu yang ada pada zaman yang lalu tidak dapat disamakan dengan hari ini, karena semua yang ada di dunia ini akan selalu berubah dan bergerak sesuai dengan konsep triadik. Termasuk dalam hal ini Al-Qur'ān dan maknanya yang juga akan berubah sesuai dengan perkembangan zaman dan interaksi manusia dengannya. Ia mengemukakan:

Abad ketujuh tentunya berbeda dengan abad ke sepuluh, dua puluh, atau abad empat puluh. Manusia pada abad-abad ini tentunya juga berbeda satu sama lainnya dalam hal pengetahuan, kebiasaan, tantangan kehidupan, politik, ekonomi, dan dinamika keilmuan mereka. Masing-masing dari mereka akan menginterpretasikan *at-tanzil* (Al-Qur'ān) sesuai dengan taraf keilmuan mereka dan kondisi mereka. Maka sebagian dari mereka akan menemukan apa yang tidak orang lain temukan, begitupun sebaliknya.²⁸⁶

b. Linguistik Historis

Selain menggunakan filsafat proses sebagai landasan studi hermeneutika al-Qur'annya, Syaḥrūr juga berangkat dari metode linguistik historis untuk menganalisa makna di dalam al-Qur'an. Berdasarkan metode ini, Syaḥrūr

²⁸⁶ *Ibid*, 55

menemukan bahwa setiap kata sesungguhnya memiliki latar belakang historisnya. Hal inilah yang ia gunakan untuk menganalisa struktur kata dan kalimat dalam al-Qur'an. Hal ini sebagaimana diakui oleh Dr. Ja'far dak al-Bab, dalam pengantar buku "*al-Kitāb wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'aşirah*"²⁸⁷: "Syahrūr berangkat dari metode linguistik historis dalam studinya terhadap bahasa, yang ia gunakan untuk menganalisa struktur dalam suatu bahasa."

Dalam menggunakan metode linguistik historisnya, Syahrūr mengambil referensi dari *Mu'jam Maqāyis al-Lughah* Abu Ali al-Farisi, selain itu ia juga terinspirasi dari studi tentang bahasa yang dilakukan oleh Ibn al-Jinni, dan Imam al-Jurjani. Dari itu semua, ia sampai kepada triadik kesimpulan, yakni: Pertama, bahwa disiplin ilmu bahasa selalu dalam keadaan dinamis, selalu bergerak mengikuti alur zaman dan kondisi masyarakat. Kedua, adanya keterikatan atau hubungan antara pikiran manusia dan bahasa. Hal ini berimplikasi bahwa setiap makna dari kata berasal dari pemikiran manusia dan konteksnya sendiri. Ketiga, menolak adanya sinonimitas dalam bahasa.

Beranjak dari kesimpulan tersebut, maka Syahrūr menolak persamaan makna antara *al-Kitāb*, *al-Qur'ān*, *al-Furqān*, dan *at-Tanzīl*. Menurutnya masing-masing dari istilah tersebut memiliki maknanya tersendiri. Di sini Syahrūr memberi makna dan definisi masing-masing dari setiap kata tersebut. Hal ini berbeda dengan apa yang disepakati oleh para ulama tafsir, bahwa semua kata tersebut hanyalah nama lain untuk Al-Qur'ān. Di sinilah titik awal pemikiran konsep *Masādir al-Ahkām* Syahrūr berasal. Maka

²⁸⁷ Ja'far dak Al-Bab dalam pengantar buku *al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qira'ah Muashirah* (Damaskus: Penerbit al-Ahali li at-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1990), 20

untuk lebih lanjutnya, berikut ini dibahas mengenai perbedaaan antara ke empat term tersebut menurut Syaḥrūr.

1) *Al-Kitāb*

Menurut Syaḥrūr *al-Kitāb* adalah definisi umum dari apa yang diwahyukan oleh Allah SWT. kepada nabi Muhammad SAW., yang mana di dalam *al-Kitāb* ini juga mencakup konsep tentang *al-Qur'an* dan *al-Furqān*. Berdasarkan ayat yang terdapat di dalamnya, Syaḥrūr membagi al-Qur'an menjadi dua bagian, *al-muḥkam* dan *al-mutasyābih*. Pengklasifikasian ini berdasarkan pada QS. Ali 'Imran (3): 7:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ
مُتَشَابِهَاتٌ ط

Dialah yang menurunkan al-Kitab (al-Qur'ān) kepada kamu. Di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang *muḥkamāt*, itulah pokok-pokok isi al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) *mutasyābihāt*. (7).²⁸⁸

Berdasarkan ayat ini, Syaḥrūr membagi ayat al-Qur'an menjadi dua bagian, ayat *muḥkam* dan *mutasyābih*. Ayat *muḥkam* atau yang dia sebut juga dengan *Umm al-Kitāb* ialah ayat-ayat yang membahas selain tentang masalah aqidah, sedangkan ayat *mutasyābih* ialah ayat yang membahas tentang masalah, ibadah, akhlak dan hukum, di mana makna dari ayat-ayat tersebut dapat menyesuaikan dengan perkembangan masyarakat dan waktu.²⁸⁹ Di ayat *mutasyābih* inilah terjadinya proses relativisme makna, yang akan melahirkan pandangan dan konsep baru dalam studi makna dan ayat-ayat al-Qur'an. Hal ini sebagaimana tampak pada upaya

²⁸⁸ Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: Toha Putra, 1990), 76.

²⁸⁹ Syaḥrūr, *Nahwa Uṣūl ...*, 37

Syaḥrūr menjelaskan tentang konsep hijab wanita. Di sini pulalah Syaḥrūr mengaplikasikan konsep filsafat proses dan triadiknya, bahwa semua hal di dunia ini akan selalu bergerak dan berubah sesuai perkembangan waktu.

2) *Al-Qur'ān*

Syaḥrūr membedakan makna antara *al-Kitāb* dan *al-Qur'an*. Perbedaan ini ia dasarkan pada penyebutan kata *al-Kitāb* dan *al-Qur'an* dalam *al-Qur'an* itu sendiri. Di dalam surat al-Baqarah (2): 2 tertulis :

ذَٰلِكَ الْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

Kitab ini tidak ada keraguan padanya, petunjuk bagi mereka yang bertaqwa. (2).²⁹⁰

Sementara itu, di dalam surat al-Baqarah (2): 185 tertulis :

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ (185)

(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang batil).(187).²⁹¹

Syaḥrūr melihat bahwasanya penyebutan kata *al-Kitāb* pada ayat yang pertama diposisikan sebagai petunjuk bagi orang yang bertaqwa, sementara penyebutan kata *al-Qur'ān* pada ayat kedua diposisikan sebagai petunjuk bagi umat manusia (*hudan li an-nās*). Hal ini berarti bahwa *al-Qur'ān* lebih bersifat global, yang ia tujukan bagi seluruh umat manusia, baik yang muslim ataupun tidak. Sementara itu *al-Kitāb* lebih

²⁹⁰ Departemen Agama RI, *Al qur'an dan Terjemahnya*, 5.

²⁹¹ *Ibid.*, 45.

bersifat khusus, yang ditujukan untuk orang yang bertaqwa kepada Allah saja, atau umat muslim. Dari sini Syaḥrūr mengambil kesimpulan bahwa *al-Kitāb* dan *al-Qur'ān* ialah dua hal yang berbeda.

3) *Al-Furqān*

Sebagaimana *az-Zikr*, Syaḥrūr berpendapat bahwa *al-Furqān* tidak sama dengan *al-Kitāb*, melainkan ia merupakan bagian dari *Ummu al-Kitāb* atau *ar-Risālah*. *Al-Furqān* adalah wahyu Tuhan yang diturunkan kepada nabi Musa A.S. Syaḥrūr mendasarkan pendapat ini pada QS. al-Baqarah (2): 53:

وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (53)

Dan (ingatlah), ketika Kami berikan kepada Musa *al-kitāb* (Taurat) dan *al-furqān*, agar kalian mendapat petunjuk. (53).²⁹²

Lebih lanjut, Syaḥrūr berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *al-Furqān* ini ialah ‘sepuluh perintah’ yang diberikan kepada nabi Musa A.S. ‘Perintah sepuluh’ ini pun sudah termuat di dalam QS. al-An‘am (6):151-153.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dikemukakan beberapa kesimpulan sebagai berikut :

- a) Syaḥrūr memberikan pengklasifikasian dan makna baru dari masing-masing istilah *al-Kitāb*, *al-Qur'ān*, *al-Furqān* dan *at-Tanzīl*. Bagi Syaḥrūr, *al-Kitāb* ialah sebuah istilah umum bagi apa yang diwahyukan oleh Allah SWT. kepada nabi Muhammad SAW. yang tercakup di dalamnya *al-Qur'ān*, *al-Furqān* dan *az-Zikr*. Berdasarkan ayatnya, *al-Kitāb* dibagi menjadi dua bagian yaitu kitab *muhkam* dan kitab *mutasyābih*. Kitab *muhkam* atau *Ṣab'u al-Maṣani* bersifat mutlak dan

²⁹² *Ibid.*, 17.

tetap (*qat'ī ṣubūt*). Sementara itu kitab *mutasyābih* bersifat relatif. Dengan kata lain interpretasi makna kitab *mutasyābih* ini selalu berubah mengikuti perkembangan zaman. Dengan ini, maka sebenarnya konsep kitab *mutasyābih* yang diajukan Syaḥrūr ini merupakan aplikasi dari penerapan konsep triadik, di mana segala hal akan selalu mengalami perubahan dan perkembangan. Namun demikian, Syaḥrūr melihat bahwasanya interpretasi dan penafsiran al-Qur'an pada zaman dahulu tidak bisa lagi diterapkan pada hari ini, oleh karena itu ia membutuhkan suatu penafsiran yang menyesuaikan dengan pembaharuan hari ini.

- b) Syaḥrūr menolak adanya sinonimitas dalam bahasa. Ia melihat bahwasanya setiap kata sudah memiliki maknanya tersendiri dan tidak mungkin ada dua kata yang memiliki makna yang sama. Beranjak dari sini pula, ia menolak adanya kesamaan makna antara istilah *al-Kitāb*, *al-Qur'ān*, *al-Furqān* dan *aḏ-Zikr*. Setiap dari istilah tersebut memiliki definisi dan maknanya tersendiri.
- c) Syaḥrūr melihat bahwa sebuah kata tidak terlahir dari suatu konteks tertentu. Oleh karenanya makna menjadi fleksibel, ia akan selalu mengikuti perkembangan zaman dan kondisi. Oleh karena itu juga, ia melihat makna yang terkandung dalam al-Qur'an bersifat relatif, mengikuti perkembangan zaman dan kondisi masyarakat yang melingkupinya.²⁹³

c. Dialektika Materialisme

Materialisme ialah suatu paham yang berpandangan bahwa di dunia ini tidak ada hal selain materi. Dengan kata lain paham materialisme ini

²⁹³ Christmann, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap..., 29 - 34

menolak hal-hal yang bersifat metafisik, seperti Tuhan, ruh, jiwa dan sebagainya, ataupun hal-hal yang berasal darinya seperti wahyu Tuhan, ataupun syari'at yang dibawakan oleh para nabi-nabi.²⁹⁴ Adapun dialektika adalah suatu konsep filsafat yang dicanangkan oleh Martin Hegel yang tujuannya ialah mencari asal muasal suatu wujud.

Muhammad Syaḥrūr menggunakan metode dialektika materialisme ini ketika dia membahas tentang dialektika materi dan manusia, dalam bab kedua dari buku *al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qira'ah Muāṣirah*. Di sini Syaḥrūr berpandangan bahwa sumber pengetahuan manusia ialah dari alam yang bersifat materi, bukan dari hal-hal lainnya yang bersifat non materi, atau metafisik.²⁹⁵

3. Strategi: Defamiliarisasi

Kajian-kajian yang dilakukan Muḥammad Syaḥrūr digambarkan oleh Andreas Christmann sebagai “penidakbiasaan” (defamiliarisasi; *defamiliarization*). Istilah ini menggambarkan sebuah proses yang di dalamnya bahasa digunakan dengan satu cara yang sangat menarik perhatian dan secara langsung dipandang sebagai sesuatu yang tidak umum, sesuatu yang mengesampingkan proses ‘*otomization*’ [otomisasi] (*deautomized*).²⁹⁶ Defamiliarisasi adalah sebuah strategi bawah tanah untuk menggambarkan sebuah obyek seni sastra “seakan-akan seseorang melihatnya untuk kali pertama”; tujuannya adalah untuk melawan “pembiasaan” (*habitualization*)

²⁹⁴ Muhammad Syaḥrūr, *Nahwa Uṣūl al Jadidah Lil Fiqh al Islami* (Damaskus: al-Ahali, 2000), 55.

²⁹⁵ *Ibid.*, 42

²⁹⁶ Bohuslav Havranek, “The Functional Differentiation of the Standard Language”, dalam Paul Garvin, *A Prague School Reader on Esthetics, Literary Structure, and Style* (Washington DC: Georgetown University Press, 1964), 9-10.

cara baca konvensional terhadap sebuah seni sastra (*art*) sehingga objek yang sebelumnya sudah sangat dikenal menjadi obyek yang tidak dikenal dan berada di luar dugaan pembaca.²⁹⁷

Strategi Muḥammad Syaḥrūr secara umum juga dikenal dalam teori sastra mazhab Formalis Rusia dan aliran Praha yang memunculkan istilah “defamiliarisasi” dan “dehabitualisasi” ini. Strateginya mencitrakan kehendak nyata untuk meruntuhkan norma penafsiran yang sudah baku dan menawarkan jalan alternatif untuk membaca sebuah teks. Dia menginginkan para pembacanya agar memahami “seakan-akan Rasulullah baru saja wafat dan menyampaikan kitab ini kepada kita,”²⁹⁸ maksudnya seakan-akan para pembaca melihatnya (teks) atau menyaksikannya pertama kali. Hal ini merupakan sebuah program komprehensif untuk mengubah perspektif tradisional terhadap apa yang dinilainya telah dinodai oleh “warisan aksioma yang menyesatkan” (*al-musallamāt al-mauruṭah al-musykilah*) yang terdapat pada wacana keislaman. Muḥammad Syaḥrūr ingin menunjukkan bahwa kebalikan dari penafsiran yang telah “diresmikan” atau telah diterima dengan penuh kewajaran adalah justru yang benar. Sehingga tidak mengherankan, buku-bukunya terus-menerus menjadi objek perdebatan sengit dan sasaran kritik di dunia Arab muslim. Karya-karya Syaḥrūr juga mulai menarik perhatian lingkungan akademik Barat yang berkonsentrasi pada kajian pembaharuan Islam dan pemikiran liberal dalam Islam modern.²⁹⁹

²⁹⁷ Viktor Shklovsky, “Art as Technique”, 1965, 13.

²⁹⁸ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, (Damsyik: al-Ahali, 2000), 192.

²⁹⁹ Christmann, “Bentuk Teks (Wahyu) Tetap..., 17-18

Pada umumnya Formalisme Rusia dianggap sebagai pelopor bagi tumbuh dan berkembangnya teori-teori strukturalisme. Munculnya Formalisme Rusia tidak dapat dipisahkan dari gerakan Futurisme. Antara tahun 1910-1915 di Italia dan Rusia muncul gerakan *avant garde* yang dikenal sebagai gerakan Futurisme (masa depan). Secara nihilistis mereka menolak dan memberontak terhadap tradisi dan kebudayaan. Mereka memuja zaman modern dengan mesin-mesin yang bergerak cepat karena berperan dalam membebaskan rakyat tertindas. Gerakan ini sangat radikal sehingga mendorong ke arah kekerasan dan perang. Di Rusia ada kaitan gerakan ini dengan Revolusi Bolsyevik, di Italia dengan Fasisme.³⁰⁰ Menurut kaum futuris Rusia seperti Mayakovski dan Pasternak, sastra hendaknya menyesuaikan diri dengan zaman modern yang bergerak cepat dan bentuknya tidak mengenal ketenangan, baik dalam tema (teknik dan mesin) maupun dalam bentuknya (otonomi bahasa dan seni). Kaum futuris inilah yang mendorong studi sastra dengan meneliti ciri kesastraan dalam teks sastra secara otonom. Formalisme Rusia juga timbul sebagai reaksi terhadap aliran positivisme pada abad ke-19 yang terlalu memperhatikan data-data biografis dalam studi ilmiah dan cenderung menganggap yang Ilahi sebagai yang absolut. Mereka menawarkan materialisme abad mesin sebagai wilayah puisi yang mendukung revolusi. Para seniman (yakni kaum proletar) menduduki peranan sebagai penghasil kerajinan tangan (produk puisi dianggap kerja teknis). Bagi mereka, seniman benar-benar seorang pembangun dan ahli teknik, seorang pemimpin dan seorang pemuka.

³⁰⁰ Dick Hartoko, *Kamus Populer Filsafat* (Jakarta: CV Rajawali, 1986), 51.

Perlu diperhatikan bahwa para formalis Rusia bukan merupakan sebuah kelompok yang homogen dan kompak pandangannya. Namun demikian fokus utama mereka adalah meneliti teks-teks yang dianggap sebagai teks kesusastraan. Adapun unsur yang khas itu adalah bentuk baru yang menyimpang dari bentuk bahasa biasa. Otomatisme didobrak sehingga pembaca merasa heran dan asing terhadap bentuk menyimpang itu dan membuatnya memandang kenyataan dengan cara baru. Bahasa sehari-hari disulap, dimanipulasi dengan berbagai teknik metrum, irama, sintaksis, struktur gramatikal, dan sebagainya.

Para formalis membuat sejumlah besar analisis tentang karya-karya sastra untuk merumuskan pengertian dan dalil-dalil umum mengenai karya sastra. Beberapa pokok gagasan, istilah dan dalil utama formalisme antara lain sebagai berikut.

a. Defamiliarisasi dan Deotomatisasi

Menurut kaum formalis, sifat kesastraan muncul sebagai akibat penyusunan dan pengubahan bahan yang semula bersifat netral. Para pengarang menyulap teks-teks dengan efek mengasingkan dan melepaskannya dari otomatisasi. Proses penyulapan oleh pengarang ini disebut defamiliarisasi, yakni teknik membuat teks menjadi aneh dan asing.

Istilah defamiliarisasi dikemukakan oleh Sjklovski untuk menyebut teknik bercerita dengan gaya bahasa yang menonjol dan menyimpang dari biasanya. Dalam proses penikmatan atau pencerapan pembaca, efek deotomatisasi dirasakan sebagai sesuatu yang aneh atau defamiliar. Proses defamiliarisasi itu mengubah tanggapan kita terhadap dunia. Dengan teknik

penyingkapan rahasia, pembaca dapat meneliti dan memahami sarana-sarana (bahasa) yang dipergunakan pengarang. Teknik-teknik itu misalnya menunda, menyisipi, memperlambat, memperpanjang, atau mengulur-ulur suatu kisah sehingga menarik perhatian karena tidak dapat ditanggapi secara otomatis.

b. Teori Naratif

Dengan menerima konsep struktur, kaum formalis Rusia memperkenalkan dikotomi baru antara struktur (yang terorganisasi) dengan bahan material (yang tak terorganisir), menggantikan dikotomi lama antara bentuk dan isi. Jadi struktur sebuah teks sastra mencakup baik aspek formal maupun semantik. Kaum formalis Rusia memberikan perhatian khusus terhadap teori naratif. Untuk kepentingan analisis teks naratif, mereka menekankan perbedaan antara cerita, alur, dan motif.³⁰¹

Menurut mereka, yang sungguh-sungguh bersifat kesusastraan adalah alur, sedangkan cerita hanyalah bahan mentah yang masih membutuhkan pengolahan pengarang. Motif merupakan kesatuan terkecil dalam peristiwa yang diceritakan. Alur adalah penyusunan artistik motif-motif sebagai akibat penerapan penyulapan terhadap cerita. Alur bukan hanya sekedar susunan peristiwa melainkan juga sarana yang dipergunakan pengarang untuk menyela dan menunda penceritaan. Digresi-digresi, permainan-permainan tipografis, pemindahan bagian-bagian teks serta deskripsi-deskripsi yang diperluas merupakan sarana yang ditujukan untuk

³⁰¹ D.W. Fokkema & Elrud Kunne-Ibsch, *Theories of Literature in the Twentieth Century: Structuralism, Marxism, Aesthetics of Reception, Semiotics* (London: C Hurst, 1977), 26-30.

menarik dan mengaktifkan perhatian pembaca terhadap novel-novel. Cerita itu sendiri hanya merupakan rangkaian kronologis dari peristiwa-peristiwa yang diceritakan.

c. Analisis Motif

Secara sangat umum, motif berarti sebuah unsur yang penuh arti dan yang diulang-ulang di dalam satu atau sejumlah karya. Di dalam satu karya, motif merupakan unsur arti yang paling kecil di dalam cerita. Pengertian motif di sini memperoleh fungsi sintaksis. Bila motif itu dibaca dan direfleksi maka pembaca melihat motif-motif itu dalam keseluruhan dan dapat menyimpulkan satu motif dasarnya. Bila motif dasar tadi dirumuskan kembali secara meta bahasa, maka kita akan menjumpai tema sebuah karya. Misalnya dalam cerita Panji dijumpai tema cinta sejati mengatasi segala rintangan. Bila berkaitan dengan berbagai karya (pendekatan historis-komparatif), sebuah kesatuan semantis yang selalu muncul dalam karya-karya itu. Misalnya motif pencarian seorang ayah atau kekasih (motif Panji yang dijumpai dalam berbagai cerita di Asia Tenggara), atau motif Oedipus, dan sebagainya.³⁰²

Boris Tomashevsky menyebut motif sebagai satuan alur terkecil. Ia membedakan motif terikat dengan motif bebas. Motif terikat adalah motif yang sungguh-sungguh diperlukan oleh cerita, sedangkan motif bebas merupakan aspek yang tidak esensial ditinjau dari sudut pandang cerita. Meskipun demikian, motif bebas justru secara potensial merupakan fokus

³⁰² Hartoko, *Kamus...*, 291.

seni karena memberikan peluang kepada pengarang untuk menyisipkan unsur-unsur artistik ke dalam keseluruhan alurnya.

d. Fungsi Puitik dan Objek Estetik

Istilah fungsi mengacu pada penempatan suatu karya sastra dalam suatomodul komunikasi yang meliputi relasi antara pengarang, teks, dan pembaca. Istilah ini muncul sebagai reaksi terhadap studi sastra Formalisme yang terlalu terpaku pada aspek sarana kesusastraan tanpa menempatkannya dalam kontekstertentu. Menurut Jakobson, dalam setiap ungkapan bahasa terdapat sejumlah teori sastra teks fungsi, misalnya fungsi referensial, emotif, konatif, dan puitik, yang berkaitan dengan beberapa faktor seperti konteks, juru bicara, pengarang, penerima, pembaca, dan isi atau pesan bahasa itu sendiri. Dalam pemakaian bahasa sastra, fungsi puitis paling dominan. Pesan bahasa dimanipulasi secara fonis, grafis, leksikosemantis sehingga kita menyadari bahwa pesan yang bersangkutan harus dibaca sebagai karya sastra. Jan Mukarovsky, seorang ahli strukturalisme Praha, memperkenalkan istilah “objek estetik” sebagai lawan dari istilah “artefak”. Artefak adalah karya sastra yang sudah utuh dan tidak berubah. Artefak itu akan menjadi objek estetik bila sudah dihayati dan dinikmati oleh pembaca. Dalam pengalaman pencerapan pembaca, karya sastra dapat memiliki arti yang berbeda-beda tergantung pada harapan pembacanya.

Sumbangan penting kaum formalis bagi ilmu sastra adalah secara prinsip mereka mengarahkan perhatian kita kepada unsur-unsur kesastraan dan fungsi puitik. Sampai sekarang masih banyak dipergunakan istilah teori sastra dan analisis sastra yang berasal dari kaum formalis.

4. Metode Kajian: Historis-Ilmiah

Di antara metode pemikiran Muḥammad Syaḥrūr adalah metode *historis-ilmiah* (*al-manhaj al-tarikhi al-'ilmi*).³⁰³ Metode ini dipilihnya dalam pendekatan kebahasaan untuk menelaah ayat-ayat *al-Kitab* (Al-Qur'ān).

Pendekatan historis dalam penafsiran Al-Qur'ān yang digunakan Muḥammad Syaḥrūr adalah ingin melihat konteks masa lalu dan penerapannya pada masa kini. Muḥammad Syaḥrūr menekankan pada penggunaan pendekatan bahasa, tidak seperti kebanyakan pemikir lain semisal Fazlur Rahman yang menggukan *asbāb al nuzūl*.

Kebanyakan ulama menjadikan *asbāb al-nuzūl* sebagai syarat mutlak dalam penafsiran Al-Qur'ān yang berkaitan dengan historisitas Alqur'an. Di antara kitab-kitab yang memakai *asbab al nuzul* sebagai metode historis dalam menafsirkan Al-Qur'ān ialah tafsir *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*,³⁰⁴ tafsir *al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-mannan* karya 'Abd al-Rahman ibn Naṣir al-Sa'di,³⁰⁵ dan *Tafsir al-Misbah*.³⁰⁶

Muhammad Syaḥrūr menggunakan syair-syair Arab atau cerita-cerita Arab terdahulu sebagai kajian historis dalam pendekatan kebahasaan. Hal ini juga telah digunakan oleh ulama lainnya, misalnya kitab *al-Jami' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭhubi.

³⁰³ Syaḥrūr, *Al-Kitab wa al-Qur'an...*, 20.

³⁰⁴ Abu 'Abdillah Muhammad Ibn Ahmad al Anshari al Qurṭhubi, *al Jami' li Ahkam al Qur'an*, (Kairo: Dar al Katib al 'Arabi li al Thiba'ah wa al Nasyr, 1992).

³⁰⁵ 'Abdurrahman Ibn Nashir al Sa'di, *Tafsir al Karim al Rahman fi Tafsir Kalam al Manan*, (Beirut: Mu'assasah al Risalah, 2002).

³⁰⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al Misbah Pesan, Kesan, dan Keserasian al Qur'ani*, Cet. II, (Jakarta: Lentera Hati, 2005).

Metode penafsiran *al-Kitāb* selanjutnya yang ditawarkan oleh Syahrūr adalah metode ilmiah, untuk mengetahui konteks masa kini. Muhammad Syahrūr menggunakan metode ilmiah didasarkan atas ilmu eksakta, yaitu matematika.³⁰⁷

Muhammad Syahrūr dalam membaca ayat-ayat *al-Kitāb* tidak berpegang pada *ta'wil* (tafsir) *mufasssir* sebelumnya.³⁰⁸ Metode ini berbeda dengan ulama lain yang memperhatikan dan memakai penafsiran orang lain jika perlu, baik dari sahabat Nabi saw., *tabi'in*, atau yang lain untuk memperjelas dan mendukung pendapatnya, misalnya Muhammad 'Abd al-'Azim az-Zarqani³⁰⁹ yang menggunakan penafsiran orang lain, seperti *tafsir Ibn Kasir*, *as-Suyūfī*, dan *Ibn Jarir at-Ṭabarī* sebagai rujukan, keterangan, dan dukungan atas pendapatnya, Sa'id Hawwa memakai penafsiran Imam asy-Syafi'i,³¹⁰ al-Qurṭubi memakai penafsiran seperti pendapat az-Zahak dan at-Ṭabarī.³¹¹

Sesungguhnya, yang menjadi konsen para penyebar keagamaan adalah masalah-masalah kemanusiaan, hak asasi manusia, hubungan agama dengan negara, demokrasi, hubungan muslim dan non muslim, dan epistemologi atau fiqh baru. Jadi, Syahrūr, Arkūn, al-Jābirī, Abū Zaid, Soroush, Hanafi, Rahmān, dan al-Nā'im – sekedar menyebut nama - sebenarnya berada dalam satu gerbong. Yang menjadi pembeda di antara mereka adalah cara yang digunakan dalam menanggapi persoalan tersebut.

Ketika mereka melihat adanya permasalahan dalam kemanusiaan di tingkat nasional negara mereka masing-masing, mereka mencari sumber penyebab permasalahan itu, yang di antaranya disimpulkan bahwa hal itu akibat dari

³⁰⁷ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Bandung: Teraju Mizan, 2003), 253.

³⁰⁸ Syahrūr, *Al-Kitab wa al-Qur'an...*, 44

³⁰⁹ Muhammad Abdul 'Adzim al Zarqani, *Manahil al 'Irfanfi 'Ulum al Qur'an*, (Beirut: Dar al Kutub al 'Ilmiyah, 1996), 16.

³¹⁰ Sa'id Hawa, *al Asas fi al Tafsir*, Cet. V, (Kairo: Dar al Ma'arif, 1999), 991-992

³¹¹ al Qurthubi, *al Jami' li Ahkam al Qur'an...*, V: 376-377.

keterkungkungan umat oleh pemikiran masa lalu. Lalu, ramai-ramailah para pionir itu membongkar dimensi historis, ideologis dan epistemologis tradisi sambil sekaligus menawarkan epistem pilihannya. Adapun Syahrūr beserta dengan Rahmān dan al-Nā'im tidak mengkritik tradisi dengan cara membongkar kesakralannya, melainkan dengan cara melakukan penafsiran baru atas al-Kitab dengan metode-metode – yang sebenarnya - klasik yang telah dipilih dan dipoles hingga tampak baru.

Sama seperti para penyegar pemikiran lainnya, Syahrūr pun melihat bahwa dalam pemikiran Arab-Islam terdapat penyakit yang harus ditanggulangi dengan segera. Pertama, menurutnya, dalam pemikiran Arab tidak ada metode yang benar-benar ilmiah dan objektif yang digunakan dalam kajian-kajian ilmiah maupun dalam menelaah kitab suci. Padahal metode ilmiah itu penting agar pemahaman atas al-Kitab tidak dangkal dan fanatik akibat dari masuknya sentimen primordial kemazhaban dan aliran teologi. Kedua, karena tidak tersedia metode ilmiah maka tidak ada pula riset ilmiah atas berbagai permasalahan. Buku-buku agama yang menyatakan diri ilmiah kenyataannya adalah upaya justifikasi atas proyek memfanakan atau membaqakan Islam.

Ketiga, kebanggaan atas kebaqaan Islam dan keagungannya akan ketakutan akan propanisasi al-Kitab menjadikan umat Islam – jangankan memanfaatkan, ia malah - terisolasi dari filsafat dan pemikiran luar, khususnya tradisi Barat.

Keempat, isolasi diri dari luar berakibat pada kosongnya pemikiran Arab dari ilmu, filsafat dan epistem baru yang dapat koheren dengan – serta dapat digunakan untuk mengungkap – kandungan Al-Qur'ān (bagian dari al-Kitab yang menerangkan tentang hukum alam dan kemanusiaan), sehingga hasil-hasil pemikiran tetap terjebak pada mazhab *fiqh* (walaupun ada lima), aliran teologi dan saling tuduh.

Kelima, akhirnya, menurut Muḥammad Syahrūr, umat Islam hidup dalam krisis pemahaman yang serius (*azmah fiqhiyyah hādah*), sehingga benarlah bahwa umat ini membutuhkan fiqh baru dan pembacaan kontemporer atas sunnah Nabi.

Pendidikan menengah yang dilalui Muḥammad Syahrūr dan pendidikan tingginya berada pada rel yang sama, yakni rasionalisme. Diambilnya nama al-Kawākibî untuk menjadi nama sekolah tempat ia belajar paling tidak menunjukkan apresiasi para pendirinya pada pemikiran rasional dan modern. Al-Kawākibî adalah seorang modernis dan rasionalis dari Turki. Bahkan kalau kita pertanyakan lebih jauh, dimasukkannya Muḥammad Syahrūr ke lembaga tersebut mengindikasikan ia lahir dari keluarga yang rasional atau hidup di lingkungan itu atau paling tidak terpesona oleh kaum rasionalis. Pendidikan tingginya dalam bidang tehnik membutuhkan paradigma rasional. Bahkan menurut Soroush rasionalisasi adalah saudara teknikalisasi. Latar belakang rasionalisme dalam pemikiran Muḥammad Syahrūr mendapatkan dukungan dari kegemarannya membaca filsafat dan linguistik serta dialog intensnya dengan kawan yang ahli linguistik. Linguistik atau kajian kebahasaan merupakan ilmu rasional.

Dari uraian di atas tersirat bahwa basis epistemologi Muḥammad Syahrūr bersumber dari rasionalisme dan linguistik. Oleh karenanya, ketika menyebutkan prinsip-prinsip metodologi pembacaan kontemporeranya ia menyebutkan asumsi-asumsi rasional.

Pertama, adanya hubungan antara kesadaran dengan eksistensi material. Eksistensi material adalah sumber pengetahuan manusia yang karenanya pengetahuannya bersifat objektif. Dengan prinsip ini Syahrūr menolak pemikiran filosof yang mengatakan bahwa pengetahuan merupakan upaya pengingatan kembali alam ide yang tidak memperhatikan dialektika antara kesadaran dan realitas.

Kedua, Keharusan berpegang kepada pengetahuan rasional, yakni pengetahuan yang bertolak dari yang terindera menuju pengetahuan teoritis abstrak, dan menolak

pengetahuan yang didasarkan atas metode iluminasi (*isyraqiyah-ilhāmiyyah*) yang dikembangkan oleh kaum *irfān* (tasawuf). Bahkan, menurut Syaḥrūr, mengakui keberadaan ilmu laduni berarti berpartisipasi dalam menghancurkan tatanan masyarakat.

Ketiga, Kosmos atau alam semesta bersifat material dan akal manusia sanggup mempersepsi dan mengetahuinya tanpa ada batasan. Kemampuan akal manusia dalam berpikir bersifat kontinyu dan terus menerus meningkat dari masa ke masa. Setiap perkara yang terdapat di alam semesta bersifat material, bahkan ruang kosong sekalipun. Ilmu tidak mengenal eksistensi alam non material yang tidak sanggup dicerna oleh akal.

Keempat, pengetahuan bermula dari persepsi indra (*al-sama' dan al-baṣar*) atas alam nyata dan kemudian meningkat melalui persepsi itu kepada pemikiran teoritis abstrak sehingga ia dapat mengetahui alam “gaib”. Dengan demikian Alam nyata dan alam gaib itu sama-sama bersifat material, hanya saja alam gaib masih tertutup (*gāba*) dari persepsi indera kita sekarang karena perkembangan ilmu belum sampai kemungkinan mengetahuinya.

Kelima, tidak ada pertentangan antara apa yang terdapat dalam al-Qur’ān dengan apa yang terdapat dalam filsafat. Kenyataan ini hanya dapat diketahui oleh orang-orang yang mendalam ilmunya dengan menggunakan ta’wil, yaitu usaha untuk terus menerus mencari kesesuaian (*tasyābuh*) antara teks dengan akal dan realitas. Bagi Syaḥrūr inilah yang menjadi jembatan yang menghubungkan antara kebakaan dan kefanaan Al-Qu’rān. Dengan prinsip ini Syaḥrūr dapat menerima kesesuaian antara teori Darwin tentang evolusi; teori Einstein dan lain-lain.

Keenam, Alam semesta tidak diciptakan dari kekosongan melainkan dari materi lain yang memiliki sifat yang berbeda. Sesungguhnya fenomena alam material ini hasil dari ledakan besar (*Big Bang*) yang mengantarkannya pada perubahan karakter material. Ledakan besar yang lain akan terjadi lagi nanti yang akan menghancurkan

seluruh alam ini dan mengubah karakter materialnya serta memberi jalan akan kehadiran alam yang sama sekali lain yang memiliki hukum dan karakter yang berbeda. Inilah yang disebut “kehidupan akhirat”. Prinsip ini menjadi acuan Syahrur ketika ia mengkaji konsep peniupan terompet, kiamat, kebangkitan, pembalasan, surga dan nerakapembalasan dan lain-lain.

Prinsip-prinsip di atas yang berakar pada rasionalisme dan kekinian telah diletakkan Syahrūr sebagai alat untuk memprofankan Islam dan Kitab Sucinya dan prinsip ini menyampaikannya kepada kesimpulan-kesimpulan baru yang tidak ditemukan oleh dan dalam tradisi. Namun demikian, selain mengambil prinsip-prinsip metodologis modern, ia juga memperhatikan prinsip-prinsip klasik dalam upayanya memprofankan Kitab Suci. Ia mengambil, memilih dan memilah berbagai prinsip yang ditawarkan tradisi dan meramunya menjadi enam prinsip berikut ini.

- a. Mengacu kepada karakter khusus bahasa Arab berdasar teori bahasa yang dikembangkan oleh Abū ‘Alī al-Fārisī, Ibn Jinnī dan ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī dan bersandar pada puisi-puisi jahiliah. Adapun metode yang ditawarkan ketiga tokoh itu, menurut Ja’far Dāk Albāb dalam pengantar buku *al-Kitāb wa al-Qur’ān*, meliputi: (a) adanya keterkaitan antara bahasa dan pikiran; (b) bahasa tidak tumbuh secara sempurna dalam satu waktu melainkan berkembang sebagaimana berkembangnya pikiran manusia; (c) menolak adanya sinonimitas dalam bahasa; (d) bahasa adalah sebuah sistem; (e) memperhatikan hal-hal yang bersifat universal dan konstan, tanpa menafikan adanya pengecualian-kecualian.
- b. Kesimpulan awal dan mutakhir ilmu-ilmu modern menyatakan bahwa dalam setiap bahasa tidak ditemukan kata-kata yang sinonim, tetapi ditemukan antonim. Setiap kata (secara otonom) mengandung perubahan-perubahan historis baik yang merusak maupun yang melahirkan makna baru dengan tetap berkaitan dengan makna awalnya. Begitu pula dengan kata dalam bahasa Arab,

ia tidak mengenal sinonim namun mengalami perubahan makna. Untuk kepentingan itu dibutuhkan kamus bahasa yang memadai. Syahrūr menganggap kamus *Maqāyīs al-Lughah* karya Ibn Fāris menjawab kebutuhan itu, karena kamus ini tidak mengenal sinonim. Dengan prinsip tidak ada sinonim dalam bahasa dan bekal kamus inilah Syahrūr menganalisa ratusan kata dalam *al-Kitāb* yang melahirkan berbagai pengertian yang tidak biasa.

- c. Islam adalah agama yang sesuai dengan segala tempat dan waktu maka kitab sucinya (*al-Kitāb*) harus dianggap turun kepada kita pada zaman kita abad 20 masehi ini, seolah-olah Nabi SAW. baru saja meninggal dan menyampaikan kitab ini kepada kita. Menurut Syahrūr, pembacalah, dengan konteks zaman dan perangkat metodologi, yang paling tahu makna *al-Kitāb* untuk kehidupannya. Tafsir yang kita lakukan untuk abad kita menjadi sejajar dengan tafsir yang dilakukan Nabi untuk abadnya. Kesejajaran tafsir kita dengan tafsir nabi bukan terletak pada hasilnya melainkan pada proses interaksinya. Tentu saja, prinsip ini dapat membuat gerah para mufassir yang berpandangan bahwa tafsir terbaik adalah tafsir rasul, kemudian tafsir shahabat dan tabiin (*tafsīr bi al-ma'sūr*) dan yang mengharuskan kita mengikuti tafsir salaf.
- d. *Al-Kitāb* adalah petunjuk bagi manusia. Oleh karena itu akal manusia akan dapat memahami *al-Kitāb* atau ia dapat dipahami sesuai dengan kemampuan akal pembacanya. *Al-Kitāb* datang dengan bahasa yang dapat dipahami, yaitu bahasa arab yang jelas (*al-mubīn*). Syahrūr menolak pandangan yang menyatakan adanya kata-kata dalam Al-Kitab yang tidak bisa dipahami. Menurutnya, tidak ditemukan keterputusan antara bahasa dan pikiran, dan pemahaman bersifat historis, relatif dan temporer, maka bahasa *al-Kitāb* menyediakan ratusan milyar kemungkinan makna sesuai dengan perkembangan historis, dan sifat relatif dan temporer dari pikiran dan pemahaman manusia. Prinsip ini juga berarti *al-Kitāb* mengandung sifat kemanusiaan bukan

kearaban. Kesesuaiannya tidak untuk masyarakat Arab semata, melainkan untuk seluruh penjuru dunia; tidak hanya terbatas pada masa Nabi dan shahabat melainkan untuk seluruh masa.

- e. Allah telah memuliakan akal manusia sebagai lawan bicaranya, oleh karenanya (a) tidak mungkin ada pertentangan antara akal dengan wahyu dan (b) tidak ada pertentangan antara wahyu dan realitas. Karena kalau ada pertentangan berarti Allah telah bertindak sia-sia dengan mengirimkan wahyu. Karena Allah telah memuliakan akal manusia maka sepantasnyalah kita juga memuliakan dan menghormatinya. Dengan ini Syahrûr mengajak kita bersikap toleran dan demokratis.

BAB IV

KONSEP *MILK AL-YAMĪN* MUḤAMMAD SYAḤRŪR DAN HUBUNGAN SEKSUAL NON MARITAL

Bab ini membahas konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr dan keabsahan hubungan seksual non marital. Permasalahan pokok subyek ini, sebagaimana dikemukakan di awal bab pendahuluan adalah tentang bagaimana konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr dapat dijadikan sebagai justifikasi untuk keabsahan hubungan seksual nonmarital. Permasalahan pokok ini kemudian penulis rumuskan ke dalam lima permasalahan minor.

Untuk membahas permasalahan tersebut, penulis perlu membaginya ke dalam lima bagian. Yaitu, pertama, latar belakang penyebab munculnya konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr; kedua, hermeneutika hukum konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr; ketiga, ekstensitas hubungan seksual non marital dalam konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr; keempat, limitasi hubungan seksual nonmarital menurut konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr; kelima, signifikansi konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr terhadap hukum Islam; dan kritik dan tawaran atas konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr.

A. Latar Belakang Gagasan Konsep *Milk al-Yamīn* Muḥammad Syaḥrūr

Telah diuraikan pada bab III mengenai epistemologi pemikiran hukum (*maṣādir al-Aḥkām*) Muḥammad Syaḥrūr yang terdiri dari akal, realitas dan wahyu (ayat-ayat *muḥkamāt*). Berangkat dari epistemologi ini, ia menyimpulkan bahwa pendapat tentang telah cukupnya pembacaan pertama terhadap *at-Tanzīl al-Hakīm* yang telah selesai pada abad 7 dan 8 Masehi, dan tuntutan bahwa tafsir-tafsir bersifat mutlak-sakral sebagai cerminan kehendak Tuhan adalah masalah yang sangat berbahaya.

Salah satu masalah tersebut adalah term *milk al-yamīn* dalam *at-Tanzīl al-Ḥakīm*. Menurut Syaḥrūr, terdapat lima belas ayat dalam surat *an-Nisā'*, *an-Naḥl*, *al-Mu'minūn*, *an-Nūr*, *ar-Rūm*, *al-Ahzāb* dan *al-Ma'ārij* yang membahas tentang *milk al-yamīn* yang diturunkan ketika sistem perbudakan masih berlaku dan diakui dalam komunitas manusia secara umum, baik bangsa Arab, Romawi, Persia maupun India. Dengan demikian para ahli tafsir dan pendukung *asbāb an-Nuzūl* menetapkan dalam pembacaan pertama mereka terhadap ayat-ayat tersebut bahwa *milk al-yamīn* adalah budak. Pemahaman mereka ini sangat sesuai dengan realitas yang mereka hadapi saat itu. Tidak diragukan bahwa mereka berhenti pada problematika firman Allah:

وَلَا يُبَدِّلُ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ (31)

Ayat ini menjelaskan tentang bolehnya seorang wanita yang beriman memperlihatkan perhiasannya kepada *mā malakat aimanuhunna* sebagaimana diperbolehkannya pada para muhrimnya.⁴⁶³

Dan firman Allah:

لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ (55)

Lebih khusus dari ayat di atasnya, ayat ini menegaskan mengenai diperkenankannya istri-istri Nabi bertemu dengan *mā malakat aimanuhunna* seperti laiknya jumpa dengan para muhrimnya.⁴⁶⁴

⁴⁶³ Dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau *mā malakat aimanuhunna*. QS. an-Nūr (24): 31. Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: Toha Putra, 1990), 548.

⁴⁶⁴ Tidak ada dosa atas istri-istri Nabi (untuk berjumpa tanpa tabir) dengan bapak-bapak mereka, anak-anak laki-laki mereka, saudara laki-laki mereka, anak laki-laki dari saudara laki-laki mereka, anak laki-laki dari saudara mereka yang perempuan yang beriman dan *mā malakat aimanuhunna*. QS. al-Ahzāb (33): 55. *Ibid.*, 677-678.

Problemnya adalah bahwa sistem perbudakan memperbolehkan (memberikan hak) pada laki-laki untuk menyetubuhi *milk al-yamīn*-nya, tetapi tidak memberikan hak yang sama pada perempuan untuk menyetubuhi *milk al-yamīn*-nya. Hal ini karena hukum ditetapkan atas dasar sistem patriarkhis dalam masyarakat, dan berdasarkan stigma masyarakat pada perempuan.⁴⁶⁵ Tidak diragukan bahwa mereka masih berada dalam kebingungan hingga saat ini ketika dihadapkan pada masalah yang ditimbulkan pada kekukuhan mereka bahwa *milk al-yamīn* adalah budak dan tidak dapat diartikan yang lain.⁴⁶⁶

Tetapi masih terdapat masalah yang lebih besar bagi kita sekarang, tulis Muḥammad Syahrūr, yaitu bahwa sekarang ini sistem perbudakan telah lenyap dari muka bumi (tidak lagi diterapkan pada komunitas manapun), dan telah digulung oleh proses sejarah dalam lembaran ingatan, lalu apakah kita akan menggulung ayat yang dianggap berkaitan dengannya? Dengan demikian kita menetapkan bahwa *al-Tanzīl al-Ḥakīm* tunduk pada ketetapan sejarah (*al-ḥatmiyah at-Tārīkhiyah*) dan menolak pendapat bahwa Al-Qur’ān adalah sesuai untuk segala ruang dan waktu (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*) dan kita diam saja menyaksikan ayat-ayat *at-Tanzīl* satu persatu berjatuh dilenyapkan oleh perjalanan sejarah? Hanya karena kita

⁴⁶⁵ Muhammad Syahrūr memberi catatan: “Secara alami bahasa dan para ahli bahasa memberikan pengaruh terhadap tumbuhnya semangat patriarkhis dalam masyarakat Arab Jahiliyah. Sebagai contoh, kita mendapati kata kerja *wata’a* (bersetubuh) yang menetapkan bahwa pelakunya adalah selalu laki-laki, sedangkan perempuan selalu diposisikan sebagai obyek persetubuhan (*mauṭu’ah*). Pengaruh ini terus berlanjut hingga saat ini. Para ahli bahasa beranggapan bahwa penyebutan konteks pembicaraan jenis kelamin perempuan dengan kata ganti laki-laki adalah tanda penghormatan, adapun sebaliknya, penyebutan konteks pembicaraan laki-laki dengan kata ganti perempuan adalah tanda penghinaan, sehingga mereka secara khusus menyusun bab tersendiri berjudul *at-taglib* di mana digunakan *ṣigat at-taḥkīr* (lafaz laki-laki) untuk menunjuk (*khitāb*) kalangan perempuan jika di dalamnya terdapat seorang laki-laki, meskipun semua itu telah menghapus kesetaraan yang ditetapkan Tuhan dalam *al-tanzīl al-Ḥakīm*. Coba perhatikan!” Muhammad Syahrūr, *Nahw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi: Fiqh al-Mar’ah (al-wasiyah, al-irts, al-qawamah, al-ta’adudiyah, al-hijab)*, (Damsyiq: al-Aḥāli, 2000), 121.

⁴⁶⁶ Syahrūr, *Nahw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi*, 97.

tidak memperbolehkan pembacaan kedua pada kitab yang mulia ini, dan tidak memperbolehkan bagi siapa pun untuk keluar dari wilayah pembacaan pertama?⁴⁶⁷

Dengan begitu, tampak jelas bahwa konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr mengemuka karena dilatarbelakangi oleh adanya kegelisahan Syaḥrūr terhadap interpretasi Al-Qur’ān tentang term *milk al-yamīn*. Term sedemikian penting yang ditunjukkan dengan pengulangan sebanyak 15 kali dalam *at-Tanzīl al-Ḥakīm* terabaikan begitu saja oleh sejarah hanya lantaran dominasi pandangan sebagian kalangan ulama tradisional-konservatif yang mengharamkan ijtihad.

B. Hermeneutika Hukum Konsep *Milk Al-Yamīn* Muḥammad Syaḥrūr

Untuk membahas sub bab ini penulis membaginya ke dalam dua bagian, yaitu: deskripsi konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr dan prinsip hermeneutika hukum konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr.

1. Deskripsi Hermeneutika Hukum Konsep *Milk Al-Yamīn* Muḥammad Syaḥrūr

Untuk mendeskripsikan hermeneutika hukum konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr, penulis analisis dengan pendekatan hermeneutika yang ditawarkan oleh Gadamer. Terkait dengan kajian ini penulis analisis dengan teori kesadaran sejarah (*effective history*) dari aspek bahasa, pemahaman konteks, dan aplikasi.

a. Pendekatan Bahasa

Sebagaimana telah diuraikan bahwa menurut Ja’far dak al-Bab, untuk menganalisis struktur bahasa, Muḥammad Syaḥrūr berangkat dari metode linguistik historis. Syaḥrūr menyimpulkan bahwa, pertama, disiplin ilmu bahasa selalu dinamis, sesuai jaman dan kondisi masyarakat. Kedua, adanya hubungan antara pikiran manusia dan bahasa.

⁴⁶⁷ *Ibid.*

Implikasinya, pemikiran manusia beserta konteksnya merupakan sebab timbulnya setiap makna. Ketiga, menolak sinonimitas dalam bahasa.⁴⁶⁸

Berangkat dari kesimpulan tersebut, Syaḥrūr membedakan antara istilah “milk al-yamīn” dan “az-zaujiyah”, meskipun di dalam keduanya terdapat kesamaan dalam hal hubungan seksual. Menurut Syaḥrūr dalam *at-Tanzīl al-Hakīm*,⁴⁶⁹ az-zaujiyah (perkawinan) disebutkan dalam dua landasan pokok. Pertama adalah hubungan seksual (*miḥwar al-‘alāqah al-jinsiyyah*), sebagaimana firman Allah dalam Q.S. al-Mu‘minūn (23): 5-7:

وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (٥) إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ
فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (٦) فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (٧)

Ayat ini secara eksplisit memposisikan status hukum *mā malakat aiman* setara dengan para istri dalam hal seksual bagi seorang suami sebagai perbuatan yang mulia.⁴⁷⁰

Kedua adalah landasan hubungan kemanusiaan dan bermasyarakat (*miḥwar al-‘alāqah al-insāniyyah al-ijtimā‘iyyah*), sebagaimana firman-Nya dalam Q.S. al-Naḥl (16): 72 dan Q.S. al-Furqān (25): 54:

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

⁴⁶⁸ Amin Abdullah, *Neo Ushul Fiqih Menuju Ijtihad Kontekstual* (Yogyakarta: Fakultas Syariah Press dan Forum Studi Hukum Islam, 2004), 150.

⁴⁶⁹ Syaḥrūr menggunakan dua istilah *al-tanzīl* dan *al-inzāl* dalam mengemukakan konsepnya tentang wahyu. Istilah *al-tanzīl* merujuk kepada pengertian proses komunikasi yang obyektif kepada manusia lain (penerimaan informasi oleh manusia berlangsung tidak tentu, tidak mungkin dideteksi atau tanpa dikehendaki), sementara istilah *al-inzāl* mencerminkan “proses pengubahan materi di luar kesadaran manusia dari sesuatu yang tak bisa ditangkap (dipahami). Andreas Christmann, “Pengantar (2) ‘Bentuk Teks (wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (selalu) berubah’: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam *al-Kitāb wa al-Qur’ān* Karya Muhammad Syaḥrūr.” Sahiron Syamsuddin (ed.), *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, cet. ke-5 (Yogyakarta: eLSAQ, 2008), 36.

⁴⁷⁰ Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya. Kecuali terhadap istri-istri mereka atau *mā malakat aiman* mereka; maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela. Barangsiapa mencari yang di balik itu maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas. Departemen Agama RI, *Al Qur’an dan Terjemahnya*, 526.

Ayat ini menguraikan tentang perlunya kesadaran pada diri manusia bahwa manusia memang diciptakan dari satu pasangan dan membutuhkan sebuah kehidupan sosial yang damai, sejahtera dan harmonis.⁴⁷¹ Hal ini juga ditegaskan kembali di dalam ayat di bawah ini.⁴⁷²

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا (٥٤)

Berdasar landasan hubungan seksual, Syahrūr menemukan dua kemungkinan: pertama, antara suami dengan istri dan kedua antara suami dengan *milk al-yamīn*. Dalam dua kemungkinan tersebut terdapat hubungan seksual. Hal ini sangat jelas dalam firman-Nya: "...kecuali terhadap istri-istri mereka atau *milk al-yamīn*." di dalam ayat tersebut terdapat pembedaan antara *az-zaujiyah* (pasangan suami-istri) dan antara *milk al-yamīn* dari kedua jenis (laki-laki dan perempuan), akan tetapi yang mempersatukan di antara kesemuanya adalah hubungan seksual.⁴⁷³

Dari sini Syahrūr berpendapat bahwa terdapat hubungan seksual yang oleh *at-Tanzil al-Hakīm* ditunjukkan dengan adanya hubungan antara suami dan *milk al-yamīn* seperti dalam firman-Nya:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحَلَّلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ
مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ (٥٠)

⁴⁷¹ Allah menjadikan bagi kamu istri-istri dari jenis kamu sendiri dan menjadikan bagimu dari istri-istri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu, dan memberimu rezki dari yang baik-baik. Maka mengapakah mereka beriman kepada yang batil dan mengingkari nikmat Allah? *Ibid.*, 412.

⁴⁷² Dan Dia (pula) yang menciptakan manusia dari air lalu dia jadikan manusia itu (punya) keturunan dan *muṣaharah* dan adalah Tuhanmu Maha Kuasa. Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, 567. Istilah *muṣaharah* artinya hubungan kekeluargaan yang berasal dari perkawinan, seperti menantu, ipar, mertua dan sebagainya. *Ibid.*, foot note 1070.

⁴⁷³ Muhammad Syahrūr, *Naḥw Uṣul Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi: Fiqh al-Mar'ah (al-Waṣīyah, al-irts, al-Qawāmah, at-Ta'adudiyah, al-Libās)*, (Damsyik: Al-Ahali, 2000), 307-308.

Ayat ini menjelaskan mengenai keleluasaan Nabi untuk memiliki *milk al-yamīn* di samping sejumlah istrinya.⁴⁷⁴ Di dalamnya juga terdapat hubungan tentang tiadanya pemeliharaan kemaluan dan menampakkan perhiasan antara istri dan *milk al-yamīn*-nya secara jelas dalam firman-Nya: “*dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau milk al-yamīn yang mereka miliki*”,⁴⁷⁵ dan firman-Nya: *au mā malakat aimānuhunna* (atau kepemilikan tangan kanan mereka).⁴⁷⁶

Dengan demikian, di mana letak perbedaan antara “*milk al-yamīn*” dan “*az-zaujiyah*”? Untuk menjawab pertanyaan ini, pertama-tama Syahrūr menelusuri hukum yang terkandung di dalam konsep *az-zaujiyah* dan *milk al-yamīn*. Menurut Syahrūr, *az-zaujiyah* adalah:

حالة اجتماعية بين رجل وامرأة، الغاية منها الجنس والصحير والنسب، والرغبة في الأولد وتشكيل أسرة والعيش المشترك في الحياة. هذه الحالة تسمى الحياة الزوجية، من يدخل فيها فهو زوج وزوجة، تحكمها أحكام الصداق والطلاق والعدة والإرث.

Hal kesepakatan sosial antara seorang laki-laki dan perempuan, yang tujuannya adalah hubungan seksual, menjalin hubungan kekeluargaan, meneruskan keturunan, memohon karunia anak, membentuk keluarga, dan menempuh kehidupan bersama. Keadaan demikian dinamakan sebagai kehidupan suami-istri yang menyebabkan seorang perempuan menerima hukum-hukum maskawin, perceraian, *iddah* dan waris.⁴⁷⁷

Sementara tentang *milk al-yamīn*, Syahrūr tidak menemukan dalam *at-Tanzīl al-Hakīm* hukum-hukum yang demikian. Bahkan berkenaan dengannya,

⁴⁷⁴ Hai Nabi, sesungguhnya Kami telah menghalalkan bagimu istri-istrimu yang telah kamu berikan mas kawinnya dan *milk al-yamīn* yang termasuk apa yang kamu peroleh dalam peperangan yang dikaruniakan Allah untukmu. Q.S. al-Aḥzāb (33): 50. Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, 675-676.

⁴⁷⁵ Q.S. al-Mu'minūn (23): 5-6. *Ibid.*, 526.

⁴⁷⁶ Q.S. an-Nūr (24): 31. *Ibid.*, 548.

⁴⁷⁷ Syahrūr, *Nahw Uṣūl Jadīdah*, 308

Syahrūr menemukan hukum-hukum lain yang berbeda dengan hukum-hukum perkawinan.⁴⁷⁸

Dalam *at-Tanzīl al-Hakīm*, secara spesifik, Syahrūr menemukan tiga kategori fungsi *milk al-yamīn*. Pertama, sebagai pelayan dalam sebuah rumah tangga, sebagaimana Firman Allah dalam QS. an-Nūr (24): 58 :⁴⁷⁹

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (58)

Kedua, sebagai pelayan dalam suatu pekerjaan. Dalam kasus ini Syahrūr memberikan contoh tentang seorang pegawai. Misalnya, jika Anda seorang pegawai di sebuah negara, Anda adalah *milk al-yamīn* negara itu selama jam kantor. Hal ini berdasarkan Firman Allah dalam QS. an-Naḥl (16): 71:⁴⁸⁰

وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعِزَّةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ (71)

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ Hai orang-orang yang beriman, hendaklah *malakat aimānukum*, dan orang-orang yang belum balig di antara kamu, meminta izin kepada kamu tiga kali (dalam sehari) yaitu: sebelum sembahyang subuh, ketika kamu menanggalkan pakaian (luar)mu di tengah hari dan sesudah sembahyang 'Isyā'. (Itulah) tiga *aurāt* bagi kamu. Tidak ada dosa atasmu dan tidak (pula) atas mereka selain dari (tiga waktu) itu. Mereka melayani kamu, sebagian kamu (ada keperluan) kepada sebagian (yang lain). Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat bagi kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. (58). Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, 554.

⁴⁸⁰ Dan Allah melebihkan sebagian kamu dari sebagaian yang lain dalam hal rezki, tetapi orang-orang yang dilebihkan (rezkinya itu) tidak mau memberikan rezki mereka kepada *mā malakat aimānukum*, agar mereka sama (merasakan) rezki itu. maka mengapa mereka mengingkari nikmat Allah. (71). *Ibid.*, 412.

Ketiga, sebagai pelayan seksual. Menurut Syaḥrūr, kategori ini untuk konteks masa kini adalah perkawinan *misyār*, *'urfī* dan *mut'ah*, sesuai adat dan ketentuan hukum yang berlaku. Ini didasarkan pada Firman Allah dalam QS. an-Nūr (24): 33:⁴⁸¹

وَلَيْسَتَّغْفِبِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ
الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُواهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ
الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَىٰ الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ
الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (33)

Di sisi lain, Syaḥrūr juga menolak persamaan antara istilah “*milk al-yamīn*” dan “*ar-riq*” yang oleh kalangan ulama tradisionalis klasik maupun kontemporer dianggap identik. Menurut Syaḥrūr, dalam kitab-kitab tradisi (*turās*), *milk al-yamīn* telah menjadi identik dengan *ar-riqq* (budak), mengingat bahwa sistem perbudakan telah berlaku umum pada abad-abad yang lampau.⁴⁸²

b. Pemahaman Konteks

Dalam kajian hermeneutik, pemahaman terhadap konteks pada saat dan tempat di mana sebuah teks hadir menjadi syarat bagi setiap penafsir. Demikianlah Syaḥrūr memandang istilah “*milk al-yamīn*”.

Menurut Syaḥrūr, penyamaan istilah “*milk al-yamīn*” dengan “*ar-riq*” oleh sejumlah mufasir di masa klasik disebabkan oleh konteks masa itu adalah masa di mana sistem perbudakan menjadi bagian dari konvensi internasional.⁴⁸³

⁴⁸¹ Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian (diri)nya, sehingga Allah memampukan mereka dengan karunia-Nya. Dan *mā malakat aimānukum* yang menginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, dan berikanlah kepada mereka sebagian dari harta Allah yang dikarunikan-Nya kepadamu. Dan janganlah kamu paksa *fatayātikum* untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri menginginkan kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Dan barangsiapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa itu. (33). *Ibid.*, 549.

⁴⁸² Syaḥrūr, *Nahw Uṣūl Jadīdah*, 308.

⁴⁸³ Muhammad Qutb, *Islam the Misunderstood Religion* (Kuwait: Dār al-Bayān, t.t.), 26.

Sementara konvensi internasional di masa sekarang telah dengan tegas melarang adanya perbudakan.⁴⁸⁴

Bahkan, konvensi tersebut telah menjadi kovenan di sejumlah negara dan diratifikasi serta diperkuat dalam sebuah undang-undang.⁴⁸⁵ Di Indonesia misalnya, undang-undang tentang pelarangan perbudakan diatur dalam Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia (HAM). Pasal 4 UU HAM yang menyatakan bahwa terbebas dari perbudakan merupakan hak asasi manusia yang tidak dapat ditawar oleh siapapun.⁴⁸⁶

Kemudian, dalam Pasal 20 ayat (1) dan (2) UU HAM ditegaskan bahwa tidak ada pintu bagi siapapun untuk memperbudak orang lain dan segala bentuk perbudakan atau menyerupainya adalah terlarang.⁴⁸⁷

Semua fakta itu menjadi alasan yang tidak terbantahkan bahwa tradisi perbudakan telah berakhir di masa sekarang. Oleh karena itu, Syahrūr mengatakan:

Akan tetapi term ini (*milk al-yamīn*), dengan berakhirnya perhambaan dan perbudakan pada masa kini, menjadi sebuah dalil yang terdapat dalam *at-Tanzil al-Hakīm*, tetapi tidak memiliki maksud atau bukti dalam kenyataan

⁴⁸⁴ Lihat artikel 4 UDHR. United Nations, *Universal Declaration of Human Right*, Resolusi 217 A (III) (New York: United Nations, 2015).

www.un.org/en/udhrbook/pdf/udhr_booklet_en_web.pdf, diakses 31 September 2017.

⁴⁸⁵ Lihat Kovenan Internasional tentang Hak Sipil dan Politik pada artikel 8 bagian III. United Nations, *International Covenant on Civil and Political Rights* (New York: United Nations, 1976), 175.

⁴⁸⁶ Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kebebasan pribadi, pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi dan persamaan di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun dan oleh siapapun. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1999 Nomor 165. http://hukum.unsrat.ac.id/uu/uu_39_99.htm, diakses 31 September 2017.

⁴⁸⁷ (1) Tidak seorangpun boleh diperbudak atau diperhamba; (2) Perbudakan atau perhambaan, perdagangan budak, perdagangan wanita, dan segala perbuatan berupa apapun yang tujuannya serupa, dilarang. *Ibid*.

aktual, dan seakan-akan ia telah terhapus secara historis, meskipun ia terulang sebanyak 15 kali dalam *at-Tanzīl*.⁴⁸⁸

Untuk itu, menurut Syahrūr, harus dicari maksud yang tepat dari istilah tersebut pada masa sekarang ini, karena kalau tidak, maka akan datang kepada kita satu masa di mana kita akan mendapati sebagian ayat-ayat hukum terhapus secara historis.⁴⁸⁹

c. Aplikasi

Menurut Gadamer, pada dasarnya memahami sebuah teks hukum (interpretasi) adalah usaha untuk mengejawantahkan hukum pada kasus-kasus tertentu. Dengan kata lain interpretasi hukum adalah aplikasi (*aplication*) hukum.⁴⁹⁰

Dalam hal aktivitas aplikasi hukum, Gadamer membedakan antara hakim dan sejarawan hukum.⁴⁹¹ Dengan distingsi ini tampaknya aktivitas pembacaan Syahrūr tentang konsep *milk al-yamīn* lebih tepat diposisikan sebagai sejarawan hukum, mengingat perannya sebagai seorang pemikir.

Dalam proses pembacaan term “*milk al-yamīn*”, Syahrūr berusaha menyelesaikan permasalahan hukum mengenai aplikasi konsep *milk al-yamīn* di masa sekarang. Dengan cara mempelajari pandangan para mufasir tradisional-klasik dan yurisprudensi dalam fikih Islam⁴⁹² serta sejarah perbudakan,⁴⁹³ Syahrūr kemudian melakukan interpretasi terhadap konsep ini.⁴⁹⁴

⁴⁸⁸ Syahrūr, *Nahw Uṣūl Jadīdah*, 308.

⁴⁸⁹ *Ibid.*

⁴⁹⁰ Hans-George Gadamer, “Text and Interpretation”, dalam B.R. Wachterhauser (ed), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, (New York: Albany State University of New York Press, 1986), 325 .

⁴⁹¹ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Gadamer*, Makalah untuk kuliah terakhir Kelas Filsafat, Serambi Salihara, 25 Februari 2014, 19:00 WIB.

⁴⁹² Syahrūr, *Nahw Uṣūl Jadīdah*, 308.

Syahrūr melihat bahwa syarat-syarat sahnya perkawinan *misyār* (*zawāj al-misyār*) adalah bukan seperti syarat-syarat perkawinan resmi pada umumnya, karena tujuannya bukanlah menjalin hubungan kekeluargaan, meneruskan keturunan dan membina keluarga, tetapi murni hubungan seksual, dan ia tidak termasuk kategori perkawinan resmi meskipun pada saat yang sama ia tidak haram. Bagi Syahrūr, hal itu adalah salah satu kasus *milk al-yamīn* kontemporer, dan ia menyebutnya dengan ‘*aqd ihṣān*’⁴⁹⁵ sebagai ganti dari istilah “perjanjian perkawinan *misyār*” atau perkawinan mut’ah (*zawāj al-mut’ah*).⁴⁹⁶

Berdasarkan hal tersebut kemudian Syahrūr menginterpretasikan *milk al-yamīn* sebagai:

هو علاقة طوعية بين رجل بالغ عاقل وامرأة بالغة عاقلة ليس فيها صهر ولا نسب ولا نية في الإنجاب والاستمرار، وتقتصر على ممارسة الجنس بين الطرفين. وقد تكون المرأة ملكاً ليمين الرجل فينفق عليها، ومثاله زواج المتعة. وقد يكون الرجل ملكاً ليمين المرأة فلا تطلب منه أي نفقة أو سكن ومثاله زواج المسيار. وقد يكون ملك يمين متبادل بينهما، ومثاله زواج (الفرند)

Hubungan sukarela antara seorang pria dewasa dan seorang wanita dewasa, bukan hubungan kekerabatan, keturunan atau motivasi berkembang biak dan untuk selamanya, terbatas pada hubungan seks antara kedua belah pihak. Seorang wanita terkadang menjadi milik seorang pria kemudian menerima pemberian darinya, misalnya dalam kasus nikah *mut’ah*. Seorang pria terkadang menjadi milik seorang wanita di mana pihak wanitanya tidak menuntut nafkah atau rumah, misalnya dalam kasus nikah *misyār*. Atau ada kalanya saling memiliki di antara mereka, misalnya dalam kasus nikah *friend* (persahabatan).⁴⁹⁷

⁴⁹³ <https://ar-ar.facebook.com/Dr.Mohammad.Shahrour/posts/737659659684170>, diakses 09 September 2017

⁴⁹⁴ <http://shahrour.org>, diakses 09 September 2017.

⁴⁹⁵ Sahiron Syamsuddin dkk. menerjemahkan ‘*aqd ihṣān* sebagai ‘perjanjian integritas’ atau ‘perjanjian hubungan seks’ [?]. Lihat Syamsuddin (ed.), *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, 438.

⁴⁹⁶ Syahrūr, *Nahw Usūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi*, 308-309.

⁴⁹⁷ الموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور التعريفات والمصطلحات http://shahrour.org/?page_id=12, diakses 21-05-14.

Di kesempatan lain Syahrūr mengatakan:

لقد أحل الله سبحانه لنا نوعين من النكاح (العلاقة الجنسية) وهما: الزواج وملك اليمين. فالزوجة ليست ملك يمين ، وملك اليمين ليست زوجة أو زوجاً. ولا يوجد حالة ثالثة ابداً. ونكاح المتعة هو من حالات ملك اليمين ولا غبار عليه ابداً، ولكنه ليس بزواج وليس بحرام . وكذلك زواج المسيار هو ملك يمين وليس بزواج، وفيه الرجل ملك يمين للمرأة. أما نكاح المتعة ففيه المرأة ملك يمين الرجل، وكلاهما لا غبار عليه.⁴⁹⁸

Allah swt. telah menghalalkan dua bentuk pernikahan (hubungan seksual), yaitu: perkawinan dan *milk al-yamīn*. Perkawinan bukan *milk al-yamīn*. *Milk al-yamīn* bukan perkawinan. Tidak diketemukan bentuk hubungan seksual yang ketiga selamanya. Nikah *mut'ah* termasuk bagian dari *milk al-yamīn* adalah sangat jelas. Akan tetapi, *mut'ah* bukan perkawinan dan tidak dilarang. Demikian pula dengan nikah *misyār* ialah *milk al-yamīn* dan bukan perkawinan, dalam hal ini si laki-laki adalah *milk al-yamīn*-nya si perempuan. Adapun nikah *mut'ah* si perempuan adalah *milk al-yamīn*-nya si laki-laki. Keduanya sangat terang benderang. Sampai di sini, Syahrūr telah sampai pada aplikasi awal dalam proses

hermeneutika hukum. Yakni Syahrūr telah menemukan teks hukum *milk al-yamīn* dalam konteks kontemporer. Akan tetapi, tidak berhenti di sini, Syahrūr juga mempertimbangkan pengaruh selanjutnya dari lahirnya hukum *milk al-yamīn* baru ini. Hal ini tercermin dalam jawabanya ketika diajukan sebuah pertanyaan, bagaimana jika seorang laki-laki mendatangi tempat prostitusi dan melakukan transaksi seksual dengan perempuan pekerja seksual di tempat tersebut? Dalam hal ini Syahrūr tidak setuju. Ia mengatakan:

زواج المسيار يندرج تحت ملك اليمين. بالنسبة لملك اليمين فهو نكاح وليس زواج مكتمل الشروط، فالزواج أسرة و نسب وصهر، وشرط ملك اليمين ان لا يكون ذلك مسافحة وان لا يتعدد الناكحون لها (غير مسافحات ولا متخذات أخدان) فمن يذهب الى بيوت الدعارة ويمارس الجنس مع امرأة مقابل اجر فهذا ليس ملك يمين.⁴⁹⁹

⁴⁹⁸ Balasan Muhammad Syahrūr kepada seorang *netizen* yang bernama Mu'tašim pada tanggal 11 Januari 2009. <http://shahrour.org>, diakses 09 September 2017.

⁴⁹⁹ Balasan Muhammad Syahrūr kepada seorang *netizen* yang bernama Abu al-'Ulā' pada tanggal 22 Maret 2009. <http://shahrour.org>., diakses 09 September 2017.

Nikah *misyār* adalah termasuk bagian dari *milk al-yamīn*. Adapun *milk al-yamīn* adalah pernikahan tetapi bukan pernikahan yang sempurna persyaratannya. *Az-Ziwāj* adalah kesepakatan berkeluarga, melahirkan keturunan dan menjalin kekerabatan. Persyaratan *milk al-yamīn* adalah tidak ada tindak kekejian dan tidak lebih dari satu laki-laki bagi seorang perempuan (*gairu musāfihāti walā muttakhizāti akhdān*), maka siapapun yang pergi ke tempat prostitusi dan melakukan transaksi seksual dengan perempuan pekerja seksual di tempat tersebut adalah bukan *milk al-yamīn*.

Di kesempatan lain Syaḥrūr menjelaskan bahwa *milk al-yamīn* sebagai sebuah bentuk kontrak yang disepakati oleh para pihak, di dalam praktiknya tidak serta merta dapat dilakukan. Hal ini bergantung pada hukum dan adat kebiasaan masyarakat setempat, karena tidak setiap yang dihalalkan oleh syariat dengan sendirinya diterima oleh masyarakat. Dalam sebuah dialog dengan *netizen*, ia mengatakan:

الأخت لمى ملك اليمين عقد يتضمن الاتفاق على أمر ما، بحيث يلتزم طرفاه بما تعاقدا عليه، ويحفظوا أيمانهم بذلك، وفق قوانين وأعراف مجتمعاتهم، ونحن نبحث في الحلال والحرام، لا في المشاكل الناجمة عن هذا الحلال، فلكل مجتمع تنظيم الحلال وفق ما يراه مناسباً، علماً أنه ليس كل حلال مقبول.⁵⁰⁰

Saudari Luma, *milk al-yamīn* adalah sebuah kontrak yang mencakup kesepakatan tentang suatu hubungan seksual, sehingga para pihak akan mematuhi apa yang telah mereka sepakati. Mereka menjaga kepercayaan tersebut, sesuai hukum dan kebiasaan masyarakatnya. Kita membahas tentang halal dan haram, bukan permasalahan yang diakibatkan dari hal yang halal ini. Setiap masyarakat memiliki hak untuk mengatur perkara yang halal ini sesuai kehendaknya, meskipun tidak semua yang halal dapat diterima.

Semua jawaban ini menegaskan posisi Syaḥrūr sebagai seorang sejarawan hukum, bukan seorang hakim, sebagaimana pandangan hermeneutika hukum Gadamer.⁵⁰¹

⁵⁰⁰ Balasan Muhammad Syaḥrūr kepada seorang *netizen* yang bernama Luma pada tanggal 20 Januari 2017. <http://shahrour.org>., diakses 09 September 2017.

⁵⁰¹ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Gadamer*, *ibid.*

Memahami deskripsi hermeneutika hukum konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr, kemudian membandingkannya dengan konsep *milk al-yamīn* yang dipahami oleh kalangan ulama klasik maupun kontemporer, sebagaimana telah dipaparkan di bab terdahulu, kita akan menemukan beberapa persamaan dan perbedaan yang signifikan. Tabel komparasi (tabel 3) berikut ini dapat memperlihatkan dengan lebih jelas beberapa persamaan dan perbedaan tersebut.

Tabel 3

Komparasi antara Konsep *Milk al-Yamīn* Tradisionalis Klasik, Tradisionalis Kontemporer dan Muḥammad Syaḥrūr

<i>Milk al-Yamīn</i>	Tradisionalis Klasik	Tradisionalis Kontemporer	Muḥammad Syaḥrūr
Antologi	Budak domestik	Budak domestik	Partner Seksual
Epistemologi	al-Qur'ān as-Sunnah Tafsir asy-Syāfi'ī Tafsir at-Ṭabari Tafsir Ibnu Kaṣir	al-Qur'ān as-Sunnah Tafsir M. Asad Tafsir M. Yunus Tafsir al-Misbāḥ	<i>At-Tanzīl al-Hakīm</i> as-Sunnah Sejarah Hak Asasi Manusia
Aksiologi	Untuk memenuhi keperluan akan buruh atau kegiatan seksual	Untuk memenuhi keperluan akan buruh atau kegiatan seksual.	Untuk memenuhi kegiatan seksual
Kausalitas	Peperangan, pasar atau hibah	Peperangan, pasar atau hibah	Hak Asasi Manusia
Cara memperoleh	Tawanan perang, membeli atau hibah	Tawanan perang, membeli atau hibah	Melamar
Akad	Akad kepemilikan	Akad perkawinan	Akad <i>Iḥṣān</i>
Relasi	Tuan-budak	Tuan-budak	Konsensus
Gender	Bias	Bias	Setara
Obyek	Wanita	Wanita	Pria atau wanita
Tujuan	Pembebasan perbudakan secara evolutif	Pembebasan perbudakan secara evolutif	Delegalisasi perbudakan secara revolutif
Ekstensitas	Budak wanita	Budak wanita	<i>Nikāḥ al-mut'ah, nikāḥ al-muḥallil, nikāḥ al-'urfī, nikāḥ al-misyār, nikāḥ al-misfār, nikāḥ friend, al-musākanah, dan akad iḥṣān</i>

Implikasi	<ul style="list-style-type: none"> - Kriminalisasi hubungan seksual konsensual - Legalisasi perbudakan - Apresiasi perkawinan poligini - Stagnasi hukum keluarga Islam 	<ul style="list-style-type: none"> - Kriminalisasi hubungan seksual konsensual - Legalisasi perbudakan - Apresiasi perkawinan poligini - Stagnasi hukum keluarga Islam 	<ul style="list-style-type: none"> - Dekriminalisasi hubungan seksual konsensual - Delegalisasi Perbudakan - Depresiasi Perkawinan Poligini - Dekonstruksi Hukum Keluarga Islam
-----------	--	--	---

2. Prinsip Hermeneutika Hukum Konsep *Milk al-Yamīn* Muḥammad Syahrūr

Muḥammad Syahrūr memakai pendekatan hermeneutika dengan menekankan pada aspek filologi (*fiqh al-lughah*) ketika melakukan pembaruan interpretasi dalam studi Al-Quran.⁵⁰² Ia menggunakan prinsip anti sinonimitas (ketidaksamaan) istilah dalam Al-Quran. Hal ini tampak dalam karyanya, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, ia menggunakan metode klasifikasi istilah yang menjadi bahan awal teori interpretasinya. *Al-Kitāb* terbagi kepada *al-Qur'ān* dan *Umm al-Kitāb*.

Al-Kitāb ia gunakan untuk istilah umum yang mencakup pengertian seluruh kandungan teks tertulis (*mushaf*), yang dimulai dari surat al-Fatihah dan diakhiri surat an-Nās. Sedangkan *Al-Qur'ān* merupakan term tertentu yang meliputi sebagian saja dari *Al-Kitāb* yang terbagi menjadi ayat-ayat *mutasyābihāt* yang memiliki dimensi *an-nubuwwah* dan sifat *istiqāmah* (garis lurus, tidak berubah, tetap). *Al-Qur'ān* mengandung sejumlah informasi dan pengetahuan mengenai kealaman dan kesejarahan yang dapat membedakan antara benar dan salah yang ada di realitas empiris (alam wujud). Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *Al-Qur'ān* itu memiliki sifat obyektif.

⁵⁰² Abdullah, *Neo Ushul Fiqih...*

Adapun *Umm al-Kitāb* adalah bagian dari *al-Kitāb* yang meliputi ayat-ayat *muḥkamat* yang mempunyai dimensi *ar-risālah* dan sifat *ḥanifiyyah* (tidak tetap, elastis, berubah, dan lawan dari garis lurus). *Umm al-Kitāb* mengandung ajaran-ajaran yang menuntut ketaatan manusia seperti ibadah, muamalah, akhlak, dan ketentuan halal-haram. Sifat *Risālah* adalah subyektif, artinya himpunan ketentuan hukum yang mesti menjadi bagian kesadaran manusia dalam berperilaku.⁵⁰³ Terhadap beberapa pasangan term juga dibuat distingsi oleh Syaḥrūr, misalnya antara *inzāl* dan *tanzīl*, *furqān* dan *qur'ān*, *imām mubīn* dan *kitāb mubīn*, *ummul kitāb* dan *lauh al-mahfūuz*, *qaḍa'* dan *qadar*, *zamān* dan *waqt*, *mu'mīn* dan *muslīm*, *ulūhiyyah* dan *rubūbiyyah*, dan *manna* dan *salwa*. Semuanya didefinisikan secara terpisah.⁵⁰⁴

Selain itu, Syaḥrūr juga memisahkan antara istilah “*milk al-yamīn*” dengan istilah “*ar-riq (budak)*”.⁵⁰⁵ Pemisahan dua istilah inilah yang membedakan secara diametral antara konsep *milk al-yamīn* tradisional dengan konsep *milk yamīn* Syaḥrūr. Tradisionalis memandang identik terhadap dua istilah ini. Akibatnya, mereka menganggap bahwa perbudakan merupakan bagian penting dari ajaran Islam yang mesti dipertahankan eksistensinya. Menentang eksistensinya sama dengan menentang eksistensi Islam.⁵⁰⁶

⁵⁰³ Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, (Damaskus: Dar al-Aḥali, 1990), 54, 90, dan 103.

⁵⁰⁴ Andreas Chrismann, “Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya Dalam al-Kitab wa al-Qur'an” dalam Pengantar Muhammad Syahrur, *Dirasah Islamiyyah: Nahw Ushul Jadidah Li al-Fiqh al-Islami*, terjemah Sahiron Syamsuddin, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), 30.

⁵⁰⁵ Syaḥrūr, *Nahw Uṣūl Jadidah*, 308.

⁵⁰⁶ Ṣāliḥ bin Fauzan al-Fauzan, “Kitab al-Tauhid”. http://d1.islamhouse.com/data/ar/ih_books/single/ar_book_of_tawheed_fawzan.pdf, diakses tanggal 27 Januari 2015, 9.

Berdasarkan klasifikasi istilah-istilah tersebut, hermeneutika Muḥammad Syahrūr menghasilkan rumusan dalam menginterpretasi ayat-ayat hukum yang berbasiskan tiga teori filsafat. Pertama, *al-kainūnah* (kondisi berada, *dasein*, *being*). Kedua, *al-sairūrah* (kondisi berproses, *der prozess*, *the process*). Ketiga, *al-Ṣairūrah* (*das warden*, *becoming*, kondisi menjadi). Menurutnya, di dalam filsafat dan dasar substansi bagi setiap kajian teologis, naturalistik, dan antropologis senantiasa berpusat pada ketiga teori tersebut. Hal ini karena *kainūnah* merupakan permulaan dari sesuatu yang ada, *sairūrah* merupakan gerak perjalanan masa, dan *ṣairūrah* ialah yang menjadi tujuan bagi keberadaan pertama setelah melalui fase berproses.⁵⁰⁷ Sedangkan pusat *ṣairūrah* tersebut termanifestasikan pada sirkulasi dan perubahan dalam wujud. Hal ini menurut Syahrūr dapat dimengerti dari hubungan antara materi dengan masa dan bentuk baru dari materi.

Dalam bacaan Syahrūr, *Al-Qur'ān* sama sekali tidak memilah dengan tegas antara *kainūnah*, *sairūrah* dan *ṣairūrah*,⁵⁰⁸ namun ia menetapkan adanya saling keterkaitan yang tak terpisahkan di antara ketiganya itu, sebagaimana yang terdapat dalam QS. al-Ḥajj (22): 5:⁵⁰⁹

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ
ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّبَيِّنٍ لَّكُمْ^٥

⁵⁰⁷ Muḥammad Syahrūr, *Nahwa Usūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah (al-waṣīyah, al-irṣ, al-qawamah, al-ta'adudiyah, al-hijāb)*, (Damaskus: al-Aḥali, 2000), 27.

⁵⁰⁸ Konsep الكينونة (*being*), السيورة (*process*) والصيرورة (*becoming*) yang berasal dari bentuk kata kerja صار – سار – كان.

⁵⁰⁹ Hai manusia, jika kamu dalam keraguan tentang kebangkitan (dari kubur), maka (ketahuilah) sesungguhnya Kami telah menjadikan kamu dari tanah, kemudian dari setetes mani, kemudian dari segumpal darah, kemudian dari segumpal daging yang sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna, agar Kami jelaskan kepada kamu (5). Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, 51.

“Kondisi berada” (*kainūnah*) sangat jelas ditunjukkan pada ayat tersebut, yakni: “*Kami ciptakan kalian dari tanah*”. “Kondisi berproses (*sairūrah*) ditunjukkan dengan jelas dalam hal berubahnya tanah menjadi air sperma (*nuṭfah*). Sedangkan “kondisi menjadi” (*ṣairūrah*) tampak peranannya dengan jelas dalam hal berhentinya eksistensi tanah untuk berubah menjadi air sperma, dan memulai proses yang lain, di mana air sperma itu mengalami “kondisi berada”, di mana “kondisi berproses” itu berlangsung, sehingga air sperma itu berubah menjadi darah yang menggantung (*‘alaqah*) untuk memulai proses yang ketiga, di mana darah yang menggantung itu kemudian menjadi gumpalan daging (*mudḡah*) dan begitu seterusnya.⁵¹⁰

Keniscayaan antara tiga konteks itu memperlihatkan bahwa setiap konteks selalu berhubungan dengan konteks lainnya. Dengan relasi seperti ini, maka terkait dengan ayat-ayat hukum, dapat memproduksi hukum yang dinamis sesuai perkembangan zaman ke zaman. Dengan kata lain, yang menjadi pijakan hukum adalah kondisi khusus yang terbatas dalam seting sosial, bukan *naṣ* yang ada dalam ayat tersurat dalam *Al-Qur’ān*. Syahrūr menyebut kondisi perubahan hukum ini dengan hukum dialektika negatif (*qānūn an-naḥī wa naḥī al-naḥī*; hukum negasi dan penegasian negasi) atau disebut juga dengan dialektika internal.⁵¹¹ Ayat-ayat hukum dalam *Al-Qur’ān*, yang dalam bahasa Syahrūr disebut *Umm al-Kitāb*, meskipun bersifat *qaṭ’ī* dan dipahami secara *zahr* serta terang maknanya dengan proses perputaran waktu juga akan mengalami

⁵¹⁰ Syahrūr, *Nahwa Usūl Jadīdah*, *ibid.*, 30.

⁵¹¹ *Ibid*, 30

penegasian hukum, dan memunculkan hukum baru yang kompatibel dengan konteks masanya sehingga mempengaruhi keniscayaan relativitas penafsiran.⁵¹²

Pandangan Syaḥrūr tentang kategorisasi *al-Kitāb* tersebut berarti telah mendekonstruksi konsep ijtihad konvensional karena ajang ijtihad bukan berada di dalam *Al-Qur'ān* melainkan di dalam *Umm al-Kitāb* walaupun jelas *naṣ*-nya sudah dianggap *qaṭ'ī*. Baginya, ijtihad itu ada dalam teks suci saja. Dia tidak menerima klausul yang menyebutkan bahwa tidak ada ijtihad mengenai sesuatu yang sudah dinyatakan dalam teks.⁵¹³

Syaḥrūr menegaskan bahwa relevansinya dengan realitas adalah menjadi faktor penentu ketepatan sebuah ijtihad. Dengan demikian, hasil suatu ijtihad dapat dianggap benar apabila sejalan dengan realitas obyektif ketika mengadakan pembacaan historis. Pembacaan hermeneutika itu dianggap benar atau salah diukur berdasarkan pemahaman dan konsistensinya terhadap realitas obyektif.⁵¹⁴

As-Sunnah an-Nabawiyyah, baik *mutawātir* atau *aḥād*, yang terdapat di dalam seluruh kitab hadis maupun hanya satu kitab hadis, dinyatakannya bukan sebagai wahyu kedua,⁵¹⁵ melainkan hanya pemahaman awal terhadap ayat-ayat ahkam dalam al-Qur'ān (dalam istilah Syaḥrūr: *at-Tanzīl al-Ḥakīm*), yang berarti pemahaman Nabi saw. tersebut bersifat relatif dan dibatasi oleh situasi ketika itu.

⁵¹² Lihat karyanya seperti: Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qira'ah Mu'aṣirah* (Kairo dan Damaskus: Sina lil an- Nasr, 1992), 44, 47 dalam Wael B. Hallaq *Membaca Teori Batas* M. Shahrūr dalam M. Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'aṣirah*, terj. Sahiron Syamsuddin, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, cet. ke-2 (Jogyakarta: eLSAQ, 2007), 3.

⁵¹³ Seandainya ada seseorang yang mengatakan: Berijtihadlah (tentang sesuatu) yang berada di luar teks al-Qur'an (atau hadits)!, maka saya akan mengatakan: Mengapa saya harus berijtihad ketika tidak didapati satu teks (ayat) pun dalam al-Qur'an (atau hadits)? Ketika tidak adanya teks, seorang penetap hukum diperkenankan menetapkan hukum sesukanya. Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih...*, 97.

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ *Ibid*, 104.

Ketentuan hukum akan selalu dinamis sejalan dengan perubahan ruang dan waktu.⁵¹⁶ Dia menganggap sebuah pandangan bahwa hadis Nabi saw. sebagai wahyu Allah oleh sejumlah ulama dan penafsir adalah sebagai pendapat yang tidak argumentatif⁵¹⁷ dan meyakini hal tersebut merupakan perbuatan musyrik.⁵¹⁸

Di sisi lain pengingkarannya terhadap hadis dikarenakan di dalam hadis terdapat bahasan mengenai hal-hal gaib. Ia beralasan, bahwa hal-hal gaib hanya tercantum dalam Al-Quran saja. Ia mengatakan,

Saya tidak beriman kepada hadis Nabi, Allah berfirman, ‘Taatliah kalian kepada rasul.’ Maka ketaatan itu hanya kepada rasul, bukan kepada Nabi. Hadis-hadis Nabi adalah hal-hal gaib, seperti azab, gambaran kiamat, alam barzakh. Semua ini adalah kenabian, dan hal yang gaib di luar pengetahuan rasul. Bagi kita adalah cukup persoalan gaib yang ada dalam Al-Quran.⁵¹⁹

Sumber hukum Islam lainnya semisal *ijma'* juga tak luput dari dekonstruksinya, bukan merupakan konsensus para sahabat maupun ulama. Lebih jauh, keadilan dan konsensus sahabat bahkan diragukannya. Ia menegaskan bahwa cukuplah Kitabullah. Menurutnya, untuk memahaminya tidak membutuhkan tambahan hal lain, ada di dalam kuncinya, bukan di luar. Maka, para sahabat seperti Abu Hurairah atau Ibn ‘Abbas tidak urgen di sini.⁵²⁰

Berbeda dengan pengertian kalangan tradisional, Syaḥrūr mengartikan *ijmā'* sebagai konsensus orang-orang yang masih hidup dan sezaman yang berada di parlemen-parlemen. Konsensus mereka terhadap isu penting dalam kehidupan historis yang mereka alami merupakan sekumpulan orang yang kompeten dalam

⁵¹⁶ *Ibid*, 106.

⁵¹⁷ *Ibid*, 105.

⁵¹⁸ Syaḥrūr, *Nahwa Uṣūl Jadīdah*, 54.

⁵¹⁹ Situs berita al-‘Arabiya, dalam Thoriq, www.hidayatullah.com, publikasi 29 Januari 2008

⁵²⁰ *Ibid*.

memahami dan menangani berbagai permasalahan mereka sendiri. Oleh karena itu, para pendahulu semisal sahabat, tabi‘in, dan ulama tidak mereka perlukan.

Konsep *qiyās* juga ia tanggalkan, yang dianggapnya sebagai metode yang sama sekali tidak bermakna dan hanya mengacu dan membawa persoalan ke masa lalu. Ia beralasan bahwa implementasi hukum pada dunia realitas merupakan aplikasi relatif-historis. Prinsipnya hanyalah akal dan realitas obyektif. Pengertian *qiyās* menurutnya, yakni: Dalil yang diperoleh berdasarkan atas relevansi ijtihad mengenai isu dalam *naş* Al-Quran dengan realitas kehidupan yang obyektif.⁵²¹

Berdasarkan penelitiannya, Syaḥrūr berhasil menelorkan suatu teori yang aplikatif, yaitu *naẓariyyah al-hudūd* (*limit theory*/teori batas). Teori ini terdiri dari batas bawah (*al-hadd al-adnā*/minimal) dan batas atas (*al-hadd al-a’lā*/maksimal). Dalam kajiannya terhadap ayat-ayat hukum ada enam bentuk aplikatif pada teori ini, yaitu:

Pertama, yang hanya memiliki batas bawah. Hal ini berlaku pada perempuan yang boleh dinikahi (QS. an-Nisā [4]: 22-23), jenis makanan yang diharamkan (QS. al-Mā’idah [5]: 3), al-An’ām [6]: 145-156), hutang piutang (QS. al-Baqarah [2]: 283-284), dan pakaian wanita (QS. an-Nisā [4]: 31).⁵²²

Kedua, yang hanya memiliki batas atas. Berlaku pada tindak pidana pencurian (QS. al-Mā’idah [5]: 38) dan pembunuhan (QS. al-Isrā [17]: 33, al-Baqarah [2]: 178, an-Nisā [4]: 92).⁵²³

⁵²¹ Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih...*, 106-107

⁵²² Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān* (Damaskus: al-Aḥālī, 1992), 453-454.

⁵²³ *Ibid.*, 455.

Ketiga, yang memiliki batas atas dan bawah sekaligus. Berlaku pada hukum waris (QS. an-Nisā [4]: 11-14, 176) dan poligami (QS. an-Nisā [4]: 3).⁵²⁴

Keempat, ketentuan batas bawah dan atas berada pada satu titik atau tidak ada alternatif lain dan tidak boleh kurang atau lebih. Ini berlaku pada hukum zina dengan seratus kali dera (QS. an-Nūr [24]: 2).⁵²⁵

Kelima, ketentuan yang memiliki batas bawah dan atas sekaligus, tetapi keduanya tidak boleh disentuh, jika menyentuhnya berarti telah melanggar aturan Tuhan. Berlaku pada hubungan laki-laki dan perempuan. Jika antara laki-laki dan perempuan melakukan perbuatan mendekati zina tetapi belum berzina, maka keduanya belum terjatuh pada batas-batas *hudud* Allah.

Keenam, yang memiliki batas atas dan bawah, di mana batas atasnya bernilai positif dan tidak boleh dilampaui. Sedang batas bawahnya bernilai negatif dan boleh dilampaui. Berlaku pada hubungan kebendaan sesama manusia. Batas atas yang bernilai positif berupa riba, sementara batas bawahnya bernilai negatif berupa zakat.⁵²⁶

Tabel 4

MILK AL-YAMĪN DALAM TEORI ḤUDŪD⁵²⁷

No	<i>Hudūd</i>	Kasus	Ayat
1.	Batas minimal	<ul style="list-style-type: none"> - Perempuan yang haram dinikahi - Makanan yang terlarang - Hutang-piutang - Pakaian perempuan 	<ul style="list-style-type: none"> - QS. an-Nisā' (4): 22-23 - QS. al-Maidah (5): 3 - QS. al-Baqarah (2): 282-283 - QS. an-Nūr (24): 31

⁵²⁴ *Ibid.*, 456-462.

⁵²⁵ *Ibid.*, 463-464.

⁵²⁶ *Ibid.*, 467-468.

⁵²⁷ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LkiS, 2010), 257.

		- Sanksi pembunuhan tersalah	- QS. an-Nisā' (4): 92
2.	Batas maksimal	- Sanksi bagi pencuri - Sanksi pembunuhan disengaja	- QS. al-Maidah (5): 38 - QS. al-Baqarah (2): 178 - QS. al-Isra' (17): 33
3.	Batas minimal dan maksimal sekaligus	- Pembagian warisan - Poligini	- QS. an-Nisā' (4): 11-14, 176
4.	Batas minimal dan maksimal pada satu titik	- Sanksi pelaku zina	- QS. an-Nūr (24): 2
5.	Batas minimal dan maksimal sekaligus, tapi tidak ada persentuhan	- Hubungan fisik lawan jenis	- QS. al-Isrā' (17): 32 - QS. al-An'am (6): 151
6.	Batas maksimal positif yang tidak boleh dilampaui; batas minimal negatif yang boleh dilampaui	- Distribusi harta kekayaan - Riba (batas maksimal posisi positif) - Sadaqah - Zakat (batas minimal posisi negatif)	- QS. at-Taubah (9): 60 - QS. al-Baqarah (2): 275, 278; QS. Ali 'Imran (3): 130 - QS. al-Baqarah (2): 276 - QS. ar-Rūm (30): 39

Keenam bentuk teori batas yang diciptakan Muḥammad Syahrur tersebut berimplikasi pada *istinbāṭ*⁵²⁸ hukum Islam. Dalam kajian tentang hermeneutika konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syahrūr ini, penulis menganalisis berdasarkan Teori Batas kelima, yakni pada kasus relasi antara pria dan wanita.

Berdasarkan deskripsi konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syahrūr dapat disimpulkan bahwa hubungan seksual nonmarital adalah sah menurut interpretasi Muḥammad Syahrūr sebagaimana sahnya hubungan seksual marital. Bagi para kritikusny, pendapat ini dianggap tidak konsisten. Muḥammad Syahrūr dianggap telah melanggar teori batasnya sendiri, terutama teori yang kelima. Ijtihadnya tentang kehalalan *kumpul kebo (al-musakanah)* misalnya, dianggap oleh pengkritiknya sebagai kepicikan dalam metode berpikirnya. Syahrūr dianggap kurang sehat cara berpikirnya karena hanya menyerah pada realitas

⁵²⁸ Secara etimologis kata "istinbāṭ" berasal dari bahasa 'Arab dari masdar *intanbaṭa* (استنباط) yang berarti mengeluarkan pendapat dengan pemahaman yang sungguh-sungguh. Menurut istilah *fiqh* berarti mengeluarkan hukum-hukum syara' secara sungguh-sungguh dari *nāṣ-nāṣ* (*al-Qu'ān* dan *as-Sunnah*) dan dalil-dalil lain. Qāmūs 'Arabiyu, "Mu'jam al-Ma'anī al-Jāmi', al- Mu'jam al-Wasīt, al-Lughah al-'Arabiyah al-Mu'āṣir", *Ta'rif wa ma'nā kalimah istinbāṭ*, 1. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/استنباط/>; Lihat 'Abd al-Wahhab Khalāf, *Ilm Usūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah syabab al-Azhar, 1410 H./1990 M.), 232.

perselingkuhan dan pergaulan bebas di masa sekarang. Akhirnya, dia dituduh sebagai melegalkan perzinahan dan menegaskan sakralitas pernikahan.⁵²⁹

Kritik ini sekilas tampak masuk akal. Namun demikian, jika kita menengok definisi *zinā* yang dikemukakan oleh Muḥammad Syahrūr, tampaknya tidak ada pelanggaran terhadap teori batasnya. Bagaimana Muḥammad Syahrūr mendefinisikan *zinā*? Menurut Muḥammad Syahrūr *zinā* adalah hubungan badan yang dilakukan di muka umum atau melibatkan lebih dari satu laki-laki atau dilakukan oleh seorang wanita yang sudah bersuami. Dengan demikian menurut Muḥammad Syahrūr, hubungan intim yang dilakukan secara sukarela dan di tempat tertutup adalah halal, bukan *zinā*. Dalam sebuah wawancara di televisi di sebuah saluran satelit Arab Muḥammad Syahrūr mengatakan:

الزنا هو عندما تشارك أكثر من رجل واحد، وهذا يسمى الزنا أو عندما تكون المرأة المتزوجة يفعل ذلك
لا يجوز إلا في حالتين، الأولى واحد إذا كانت متزوجة، ثانية واحدة لو كان أي علنا لو كانوا في الحديقة⁵³⁰

Perzinahan adalah jika melibatkan lebih dari satu laki-laki. Atau jika ini dilakukan oleh seorang wanita yang sudah bersuami...

Ini (hubungan seksual non marital) tidak diijinkan hanya dalam dua kasus, pertama jika ia (wanita berstatus) menikah, kedua jika dilakukan didepan umum misalnya, mereka berada di taman.

⁵²⁹ Apalagi kekacauan pseudo ijtihadnya tentang *kumpul kebo* yang dilegalkannya, menjelaskan bagaimana kepicikan berpikir Syahrūr yang sangat lemah menggunakan akal sehatnya dengan pasrah begitu saja pada kenyataan dan realitas pergaulan bebas dan perselingkuhan, khususnya yang terjadi di Barat. Hal ini menjadi pemikiran Syahrūr yang sangat aneh dicerna, karena di satu sisi dia begitu kelihatan ilmiah dan bergairah ketika membahas ayat poligami, di sisi lain dia menegaskan sakralitas pernikahan dengan melegalkan perzinahan lewat *kumpul kebo*. Berulang kali juga dia melanggar teori batasnya, di mana pada bentuk kelima dikatakan batas bawah dan atas sekaligus, tetapi keduanya tidak boleh disentuh, jika menyentuhnya berarti telah melanggar aturan Tuhan. Bentuk ini berlaku pada hubungan laki-laki dan perempuan. Jika antara laki-laki dan perempuan melakukan perbuatan mendekati zina tetapi belum berzina, maka keduanya belum terjatuh pada batas-batas hudud Allah. Tetapi dengan statemen kumpul kebo dibolehkan sebagai ganti pernikahan, dia sendiri telah melanggar konsepnya tentang pergaulan bebas yang berujung perzinahan. Harda Armayant, *Mengenal Syahrūr dan Teori Batasnya*. <https://kajiantimurtengah.wordpress.com/2010/12/04/mengenal-syahrur-dan-teori-batasnya/>, diakses pada 18 Januari 2017

⁵³⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=LwgYcELramw>, diakses 14 Juni 2011.

Pada kesempatan lain, ia mengatakan:

الزنا هو نكاح علني ويحتاج أربعة شهود، والفاحشة غير العلنية لا تكون
زنا⁵³¹

Zinā adalah hubungan seks yang dilakukan secara terbuka yang disaksikan oleh (minimal) empat orang saksi, *fahisyah* tidak terbuka, maka bukan *zina*.

Berdasarkan definisi tersebut dapat dipahami mengapa Muḥammad Syahrūr seolah-olah menghalalkan seks bebas. Padahal, tidak demikian faktanya. Terbukti, ia masih mengenal konsep *zinā* dan konsep *muharamāt* (wanita yang haram disetubuhi). Hal ini dapat dijelaskan berdasarkan persetujuannya terhadap hukum-hukum yang berlaku pada nikah *misyār* dan nikah *mut‘ah* sebagai bentuk *milk al-yamīn* di masa kontemporer.

Pengakuan Muḥammad Syahrūr tentang konsep *muharamāt* pada pelaksanaan *milk al-yamīn* juga menunjukkan bahwa konsep *milk al-yamīn*-nya relevan dengan teori batasnya yang pertama, yang hanya mempunyai batas bawah. Hal ini berlaku pada wanita yang halal dikawini sebagaimana tercantum dalam QS. (4): 22-23. Dalam berbagai kesempatan, dia juga mengemukakan tentang perempuan atau laki-laki mana yang dapat dijadikan sebagai partner *milk al-yamīn*. Misalnya ketika membalas pertanyaan dari salah seorang *netter* tentang seputar definisi perzinahan dan definisi *milk al-yamīn*,

هل يجوز زواج المتعة من المتزوجة زواج دائم؟

Muḥammad Syahrūr menjawab:

كيف يمكن أن يصح زواج المتعة من متزوجة؟ لم أجد في التنزيل الحكيم
أن هناك تعدد الأُنكحة للنساء⁵³²

⁵³¹ <https://www.alarabiya.net/articles/2008/01/27/44810.html>, diakses 23 Agustus 2017.

⁵³² http://shahrour.org/?page_id=1208, dialog antara seorang *netter* yang bernama Sirāj (سراج) dengan Muḥammad Syahrūr pada tanggal 07 Februari 2009.

Bagaimana mungkin seorang laki-laki boleh nikah *mut'ah* dengan seorang perempuan berstatus menikah? Saya tidak pernah menemukan seorang perempuan dapat melakukan poliandri dalam *at-Tanzīl al-Ḥakīm*.

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa dalam konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syahrūr sebagai keabsahan hubungan seksual nonmarital memungkinkan beberapa hal berikut ini:

- a. Seorang laki-laki memiliki kemungkinan untuk melakukan hubungan seksual non marital dengan satu orang perempuan;
- b. Seorang laki-laki memiliki kemungkinan untuk melakukan hubungan seksual non marital dengan lebih dari satu orang perempuan (poligini);
- c. Seorang perempuan lajang memiliki kemungkinan untuk melakukan hubungan seksual non marital dengan satu orang laki-laki;
- d. Seorang perempuan lajang tidak memiliki kemungkinan untuk melakukan hubungan seksual non marital lebih dari satu orang laki-laki (poliandri);
- e. Seorang suami memiliki kemungkinan untuk melakukan hubungan seksual non marital dengan satu orang perempuan;
- f. Seorang suami memiliki kemungkinan untuk melakukan hubungan seksual non marital dengan lebih dari seorang perempuan (poligini);
- g. Seorang istri tidak memiliki kemungkinan untuk melakukan hubungan seksual non marital dengan seorang laki-laki.

C. Ekstensitas Keabsahan Hubungan Seksual Non-Marital dalam Konsep *Milk al-Yamīn* Muḥammad Syahrūr

Berdasarkan uraian di atas, ekstensitas keabsahan hubungan seksual nonmarital dalam konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syahrūr dapat mencakup sembilan bentuk,

yaitu: nikah *mut'ah*, nikah *al-muḥalil*, nikah *'urfī*, nikah *misyār*, nikah *miṣfār*, nikah *friend*, nikah *hibah*, *al-musākanah* (*samen leven*) dan atau akad *iḥṣān*.

1. *Nikāḥ al-Mut'ah*

Secara etimologis kata “mut'ah” berarti kenikmatan, kesenangan. Kata “nikāḥ al-mut'ah” berarti perkawinan yang hanya untuk waktu tertentu.⁵³³ Ja'far Murtadā al-Āmilī mendefinisikan perkawinan *mut'ah* sebagai ikatan pernikahan antara seorang pria dan seorang wanita untuk waktu tertentu, dengan mahar yang disepakati dan disebut dalam akad. Tidak ada proses perceraian dalam bentuk perkawinan ini. Jatuh tempo waktu yang disepakati atau sang pria mempersingkat masa kontraknya, dengan sendirinya berakhir hubungan ini. Syarat sah dalam model perkawinan ini adalah sebagaimana syarat sah dalam perkawinan permanen (*dāim*) kecuali dalam hal waktu.⁵³⁴

Bentuk nikah ini sebagaimana disebutkan Ibnu Hajar adalah bersifat temporer. Hal yang pasti adalah bahwa model nikah ini pernah diijinkan dalam Islam. Tetapi apakah nikah *mut'ah* juga memiliki asal yang bersumber pada kehidupan jahiliyah. Ini perlu penelusuran. Dalam sebuah riwayat, Ibnu Mas'ud berkata:

Suatu hari kami berperang bersama Rasulullah dan kami tidak memiliki perempuan. Kemudian kami berkata, ‘Apakah tidak (sebaiknya) kamiengebiri’. Rasulullah melarangnya. Kemudian Rasulullah memperbolehkan kami untuk

⁵³³ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1984), 1401.

⁵³⁴ Syarat sah perkawinan ini di antaranya: balig, berakal dan tidak ada suatu halangan *syar'i* untuk berlangsungnya perkawinan tersebut, seperti adanya hubungan nasab, saudara sesusu, masih menjadi istri orang lain, atau menjadi saudara perempuan istrinya (ipar) sebagaimana yang telah disebut dalam kitab-kitab fiqh. Ja'far Murtadā al-Āmilī, *al-Ziwāj al-Mu'aqat fī al-Islāmi: al-Mut'ah*, al-Tab'ah al-Ūlā, Matba'ah al-Hikmah, 1397 H., sahifah 29; Muhammad al-Tijānī al-Samāwī, *La akūna ma'a al-Sādiqīn*, al-Tab'ah al-Sāniyah, 1987 M., sahifah 162; Sachiko Murata, *Lebih Jelas tentang Mut'ah: Perdebatan Sunni & Syiah*, terj., Tri Wibowo Budi Santoso (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001), 41.

menikahi perempuan dengan (mahar) pakaian hingga waktu (yang disepakati kedua belah pihak yang menikah).⁵³⁵

Ini salah satu dari sekian banyak hadis sahih yang menceritakan ijin Rasulullah untuk melakukan nikah *mut'ah*. Selain Ibnu Mas'ud, ada Sabrah bin Ma'bad al-Juhanī, Jabir bin Abdullah dan Salamah bin al-Akwa' yang menceritakan ijin Rasulullah untuk nikah *mut'ah*. Beberapa sahabat juga ada yang pernah melakukan nikah *mut'ah*. Sabrah berkata:

Rasulullah mengizinkan kami melakukan *mut'ah*. Kemudian saya dan seorang teman mendatangi seorang perempuan dari Bani Amir. Tampaknya seorang gadis berleher jenjang. Kami menawarkan diri kami kepada perempuan tersebut (untuk nikah *mut'ah*). Perempuan itu pun berkata, 'apa yang akan kau berikan (sebagai imbalan)?'. Saya berkata 'selendangku'. Teman saya (juga) berkata, 'selendangku'. Selendang teman saya lebih bagus daripada selendangku, dan saya lebih muda darinya. Setiap kali memandangi selendang temanku ia merasa tertarik denganya dan setiap kali memandanguku ia tertarik kepadaku. Lalu ia berkata (kepada saya), 'kamu dan selendangmu cukuplah bagi saya'. Setelah itu kami menetap bersamanya selama tiga hari. Kemudian Rasulullah bersabda, 'barang siapa yang masih memiliki ikatan dengan perempuan yang dinikahi *mut'ah*, maka lepaskanlah (menyudahi ikatan *mut'ah*).'⁵³⁶

Sabrah bukan satu satunya sahabat yang melakukan *mut'ah*. Jabir menceritakan bahwa mereka, yaitu para Sahabat, melakukan *mut'ah* dengan imbalan segenggam kurma dan tepung.⁵³⁷

Kembali ke pertanyaan, apakah nikah *mut'ah* sudah dikenal pada masa jahiliyah? Jika Rasulullah mengijinka *mut'ah* itu berarti *mut'ah* sebelumnya telah ada hanya para sahabat perlu kepastian hukum dari Rasulullah. Dengan demikian ketika Islam datang *mut'ah* mendapat justifikasi dari Islam.

Hal lain yang menguatkan keyakinan ini adalah cerita Sabrah. Ketika Sabrah mengajak seorang perempuan untuk menikah *mut'ah*, perempuan tersebut

⁵³⁵ Abu Husain Muslim bin al-Hajjaj an-Naisaburi, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t.), No. 2493; Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah al-Ju'fi al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ Bukharī* (Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992), No. 4686.

⁵³⁶ *Ibid.*, No. 2500.

⁵³⁷ *Ibid.*, No. 2497.

langsung merespon dengan pertanyaan, apa yang akan diberikan Sabrah sebagai imbalan. Hal ini mengindikasikan bahwa perempuan tersebut sudah tahu apa itu nikah *mut'ah*. Dari mana ia tahu *mut'ah* kalau bukan dari masyarakat di sekitarnya. Dengan demikian jelaslah bahwa nikah *mut'ah* memang sudah dikenal pada masa Jahiliyah dan bukan inovasi baru dalam masyarakat Arab Islam.

Dalam perkembangannya, nikah ini kemudian dikenal sebagai salah satu bentuk nikah yang menjadi obyek kontroversi antara fiqh mazhab Sunni dan Syi'i. Fiqh Sunni dengan tegas mengharamkannya. Kalangan *fuqahā'* Sunni meyakini bahwa bentuk nikah ini memang pernah diperbolehkan oleh Nabi saw. Akan tetapi, telah dinasakh sehingga dilarang mempraktikkannya.

Mewakili kalangan ulama Sunni, Sayyid Sabiq mengemukakan lima alasan pelarangannya. Pertama, nikah *mut'ah* tidak sesuai dengan ketentuan-ketentuan hukum lain yang terkait seperti tersebut dalam Al-Quran, misalnya dengan ketentuan talak, waris, dan iddah. Kedua, teks-teks hadis secara tegas telah melarangnya, misalnya hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Ḥibbān tentang sabda Rasulullah yang melarang praktik nikah ini setelah sebelumnya mengijinkannya. Hadis serupa juga diriwayatkan oleh ad-Dāruqutnī dari Abū Hurairah. Ketiga, Umar ibn Khaṭṭab telah melarang nikah tersebut dengan tegas di masa kekhalifahannya. Keempat, *ijmā'* ulama (kecuali Syiah) menyatakan haramnya nikah *mut'ah*. Kelima, nikah *mut'ah* hanya bertujuan untuk penyaluran kebutuhan seksual. Tidak ada tujuan lain yang ingin dicapainya, seperti tujuan meneruskan keturunan, membina rumah tangga, mendidik anak. Nikah yang

hanya bertujuan untuk kepentingan biologis tidak lebih dari prostitusi yang dilegalkan.⁵³⁸

Meskipun Sunni dikenal sebagai mazhab yang mengharamkan nikah *mut'ah*, namun sebenarnya ada salah satu pakar mereka yang menghalalkannya, yaitu Syeikh Muḥammad Ṭahir ibn 'Āsyūr. Ia adalah seorang ulama besar dari kalangan Malikiyah dan mufti Tunis. Menurutny, *mut'ah* pernah diizinkan dua kali dan diharamkan dua kali oleh Rasulullah. Ibn 'Āsyūr berpendapat bahwa larangan itu bukan pembatalan, melainkan menyesuaikan dengan kondisi, kebutuhan yang mendesak atau darurat. *Mut'ah* – tulisya lebih jauh – terbukti dipraktikkan pada masa khalifah Abū Bakr dan 'Umar ibn Khaṭṭāb. Khalifah kedua inilah yang melarang nikah *mut'ah* untuk selamanya pada masa akhir jabatannya. Akhirnya Ibn 'Āsyūr menyimpulkan bahwa bikah *mut'ah* hanya diperbolehkan dalam keadaan darurat, seperti bepergian jauh atau perang bagi yang tidak membawa istri. Harus pula diingat bahwa untuk keabsahan nikah *mut'ah* diperlukan syarat-syarat sebagaimana pernikahan biasa, yakni wali, saksi, mahar, dan anak-anak yang lahir darinya adalah anak-anak yang sah. Adapun masa iddah wanita itu cukup sekali haid, menurut 'Āsyūr dan dua kali haid, menurut Ṭabaṭabā'i, kedua pasangan tidak saling mewarisi jika salah seorang meninggal pada masa pernikahan.⁵³⁹

Berbeda dengan Sunni, mazhab Ja'fari tidak mengakui adanya nasakh terhadap nikah *mut'ah* dan karenanya tetap memperbolehkan nikah tersebut. Menurut mereka, pada masa Rasulullah, Abu Bakar, dan paruh pertama kekhilafahan Umar ibn Khaṭṭāb, bentuk nikah ini masih dipraktikkan oleh

⁵³⁸ Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, jilid 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), 35-36..

⁵³⁹ Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbāḥ: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'ān*, vol. 2, cet. ke-3 (Jakarta: Lentera Hati, 2010), 486-488.

beberapa sahabat Nabi SAW. Di antaranya adalah Zubair ibn ‘Awwām yang melakukan nikah *mut’ah* dengan Asma’ binti Abū Bakr aṣ-Ṣidīq. Dari pernikahan tersebut lahir dua anak, Abdullah ibn Zubair (2-73 H.) dan ‘Urwah ibn Zubair (w. 92 H.). Landasan yang mereka gunakan adalah QS. an-Nisā’ (4): 24:

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً (24)

Maka istri-istri yang sudah kalian campuri, berikanlah maharnya sebagai suatu kewajiban. (24).⁵⁴⁰

Mazhab Ja’fari menyatakan bahwa pengharaman nikah *mut’ah* hanya terjadi pada masa Umar ibn Khaṭṭab. Umar melarangnya dan pelakunya diancam hukuman rajam. Sumber-sumber sejarah dalam mazhab Ja’fari, awalnya keputusan Umar itu ditentang oleh sebagian sahabat, tetapi diterima oleh sebagian lainnya. Menurut mazhab Ja’fari, larangan Umar itu hanya bersifat sementara secara politis. Mereka menyayangkan, karena kemudian larangan tersebut dilembagakan, sehingga kesannya sebagai ketentuan *syarā’*.⁵⁴¹

Pada masa jahiliyah, di samping bentuk nikah tersebut terdapat juga bentuk nikah permanen (*dāim*) yang merupakan lawan dari bentuk nikah *mut’ah*, yaitu nikah *bu’ūlah* (suami).⁵⁴² Bentuk pernikahan *bu’ūlah* sudah umum dilakukan masyarakat Arab, khususnya Makah dan sekitarnya, sebelum kelahiran Islam. Pernikahan ini merupakan bentuk pernikahan sebagaimana dilakukan orang zaman sekarang. Pernikahan ini didasarkan atas *khitbah* dan mahar, serta ijab dan kabul. Sebuah peristiwa penting sebagai awal yang menentukan keberlangsungan

⁵⁴⁰ Sayyid Muḥammad Ḥusain Faḍlullah, *Dunyā al-Mar’ah*, cet. ke-1 (Libanon: Dār al-Malak 1997), 297-298.

⁵⁴¹ *Ibid.*, 298-299; Murtaḍā al-Muṭaharī, *Niẓām Ḥuqūq al-Mar’ah fī al-Islāmi*, cet. ke-1 (Iran: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 2005), 45-46.

⁵⁴² Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 104; Kata “bu’ūlah” dalam QS. an-Nūr (24): 31 juga diterjemahkan sebagai “suami”. Lihat Departemen Agama RI, *Al Qur’an dan Terjemahnya*, 548.

bentuk pernikahan ini adalah *khitbah*.⁵⁴³ Secara bahasa kata *khitbah* berarti “pinangan, lamaran”.⁵⁴⁴ Secara istilah, makna *khitbah* ialah sebuah pernyataan kehendak dari seorang pria kepada pihak wanita untuk menikahinya. Pernyataan ini dapat dilakukan sendiri oleh sang laki-laki atau melalui perantara yang terpercaya. Tegasnya adalah ajakan untuk membangun rumah tangga. *Khitbah* tidak serta merta menandakan diterimanya kehendak laki-laki tersebut, tetapi masih menunggu jawaban dari pihak perempuan, menolak atau menerima. Jika diterima, wanita itu berstatus sebagai ‘*makhthubah*’, atau seorang wanita yang telah dilamar secara resmi.⁵⁴⁵

Menurut al-Zuhaili, pengertian *khitbah* adalah mengungkapkan rasa suka kepada seorang perempuan tertentu untuk maksud menikahi, dan memberitahukan kepada walinya tentang rasa sukanya itu. *Khitbah* ini dapat diwakili oleh wali pihak pelamar atau disampaikan sendiri. *Khitbah* dianggap sah jika pihak wanita menyetujuinya, yakni wanita itu sendiri atau walinya.⁵⁴⁶

Menurut El-Saadawi, nikah *mut’ah* adalah salah satu bentuk perkawinan yang asli yang dipraktikkan orang-orang Arab pada masa pra Islam. Tujuannya tidak lebih daripada memberi kesempatan yang resmi bagi kedua belah pihak untuk menikmati seks bersama. Laki-laki mengawini perempuan hanya selama beberapa hari tertentu – biasanya tiga, namun bisa lebih atau kurang – dan membayarnya sejumlah uang yang sesuai dengan kesepakatan keduanya. Ia tidak

⁵⁴³ Ḥamīdī Jāsīm, “al-Ḥayāt al-Usriyah ‘inda al-‘Arab fī ‘Aṣr al-Risālah”, *Majalat Ādāb al-Farāhīdī*, no. 15 (Juni 2013): 9.

⁵⁴⁴ Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 376.

⁵⁴⁵ Al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ al-Bukharī*, *ibid.*

⁵⁴⁶ Wahbah az-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa ‘Adillatuhu*, Juz 7 (Damsyiq: Dār al-Fikr, 2011), 9.

harus mengakui satu anak pun yang lahir sebagai hasil dari ikatan perkawinan singkat ini.⁵⁴⁷

Menurut Ruffle dalam pengantar tulisannya, praktik yang mendahului Islam, *mut'ah* adalah bentuk pernikahan sementara. Indikasi keberadaannya adalah bahwa perjanjian pernikahan Zoroastrian Iran serta berbagai bentuk pernikahan sementara yang dipraktikkan suku-suku Arab pra-Islam berkontribusi pada institusi pernikahan sementara Islam. Dalam menggambarkan *mut'ah*, para ilmuwan sering menggunakan analogi kontrak sewa-menyewa. Dalam konteks *mut'ah*, seorang pria dan seorang wanita setuju untuk menikah selama jangka waktu tertentu, dan suami tersebut membayar istrinya sebuah bentuk upah (*ajr*) sebagai imbalan atas hubungan seksual yang sah dengannya selama masa kontrak. Ketika kontrak berakhir, pernikahan sementara selesai, dan wanita tersebut bebas masuk ke *mut'ah* lain setelah masa tunggu empat puluh lima hari (*'iddah*). Setiap anak yang lahir dari pernikahan sementara dianggap sah secara hukum dan memiliki hak untuk mewarisi, meski dalam praktiknya beberapa ayah menolak anak dari keturunan yang lahir dari *mut'ah*. Tujuan utama *mut'ah* adalah pemenuhan kenikmatan seksual, dan prokreasi biasanya bukan tujuan pasangan.⁵⁴⁸

Menurutnya, *mut'ah* adalah yang membedakan aliran Syiah dengan aliran yang lain, dan ini diizinkan oleh mazhab Ja'fari. Mazhab Sunni melarang *mut'ah* berdasarkan Sunnah Nabi Muhammad SAW., yang diumumkan setelah perang Khaibar pada tahun 629 M., perkawinan sementara tidak berlaku lagi. Khalifah

⁵⁴⁷ Nawal el-Saadawi, "The Hidden Face of Eve", terj. Zuhilmiyasri, *Perempuan dalam Budaya Patriarki*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 259.

⁵⁴⁸ Karen Ruffle, *Mut'a*, <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0055.xml?rsk=0mBLTN&result=77&q=>

kedua menegaskan kembali pada larangan Muhammad SAW. terhadap *mut'ah*, yang menjadi hukum melalui proses konsensus (*ijmā'*) setelah masa perdebatan di kalangan komunitas Islam awal. Imam 'Ali (wafat tahun 661) menolak larangan *mut'ah*, yang oleh para Imam dipertahankan sebagai bentuk pernikahan yang sah. Setelah Revolusi Iran 1979, *mut'ah* menjalani kebangunan rohani, dan sebuah kampanye resmi untuk melegitimasi praktik di masyarakat Iran muncul.⁵⁴⁹

Sebuah situs resmi, Pusat Perkawinan Sementara di Tehran diluncurkan untuk kampanye konsep “sighe”, regulasi perkawinan sementara yang direkomendasikan oleh Syiah. Selama beberapa tahun terakhir, puluhan situs serupa lainnya bermunculan, semua dengan tujuan memfasilitasi perkawinan sementara, dan dengan izin hukum.⁵⁵⁰

Undang-undang tentang nikah *mut'ah* di Iran diatur dalam *The Civil Code of the Islamic Republic of Iran* pada Bab 6 Pasal 1075, 1076 dan 1077 yang berbunyi:

Article 1075: Marriage is called temporary when it is for a limited period of time.

Article 1076: The duration of the temporary marriage must be definitely determined.

Article 1077: In the case of temporary marriage, provisions concerning inheritance of the wife and her dowry are the same as fixed in the Chapter on inheritance and in the following Chapter.⁵⁵¹

(Pasal 1075: Perkawinan disebut sementara ketika perkawinan itu untuk jangka waktu tertentu.

Pasal 1076: Durasi perkawinan sementara harus ditentukan dengan pasti.

Pasal 1077: Dalam kasus perkawinan sementara, ketentuan tentang warisan dan mahar istri sebagaimana ditetapkan dalam Bab tentang warisan, dan dalam Bab berikut).

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ <http://www.payvand.com/news/12/jun/1029.html>, diakses 10 April 2012.

⁵⁵¹ *The Civil Code of the Islamic Republic of Iran*. <http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/ir/ir009en.pdf>, diakses 12 Maret 2018.

Memperkirakan frekuensi *mut'ah* di masyarakat Syiah sulit dilakukan, tulis Ruffle, karena banyak orang menganggapnya sebagai bentuk pelacuran yang berdasarkan agama, laki-laki dan perempuan yang mengontrak perkawinan sementara tersebut melakukannya secara rahasia. Meskipun *mut'ah* dilarang oleh mazhab Sunni, ada beberapa jenis pernikahan nonpermanen, termasuk pernikahan *misyār* (pelancong), yang secara resmi mendapat sanksi di Arab Saudi, dan pernikahan *'urfi* (adat), yang semakin populer di Mesir.⁵⁵²

Berbeda dengan pandangan Ruffle, sebuah koran di Iran, Shahrvand berhasil melaporkan bahwa 84% pemuda Iran telah mencoba nikah *mut'ah* di Iran. Koran itu menyebutkan bahwa hasil sebuah penelitian terhadap 216 orang tentang kawin kontrak menunjukkan bahwa 36,84 persen dari mereka yang disurvei berusia 18 tahun. Menurut Shahrvand, berdasarkan Statistik, 61% dari mereka yang mencoba kawin kontrak karena motivasi seksual.⁵⁵³

Studi yang dilakukan oleh koran Shahrvand menunjukkan, 31,1% dari mereka yang berpartisipasi dalam survey melakukan kawin kontrak karena hubungan emosional antara kedua belah pihak, dan 9,8% adalah karena alasan keuangan, karena faktor kebutuhan keluarga. Menurut Arab21, Shahrvand mengatakan bahwa penelitian tentang kawin kontrak berdasarkan pada studi 2016 kasus kawin kontrak, 35% kasus untuk pria, dan 65% untuk wanita. Penelitian tersebut dilakukan di tiga kota besar Iran, yaitu Masyhad, Teheran dan Isfahan.⁵⁵⁴

2. *Nikāḥ al-Muḥallil*

⁵⁵² *Ibid.*

⁵⁵³ <http://www.dd-sunnah.net/news/view/action/view/id/25181/>, diakses 15 Maret 2018.

⁵⁵⁴ *Ibid.*

Secara bahasa kata “muḥallil” berasal dari bahasa Arab: *ḥalala-yuḥalalu-tahlīlan* yang berarti “orang yang menjadikan halal”.⁵⁵⁵ Adapun *Nikāḥ al-muḥallil* maksudnya adalah nikah yang bertujuan untuk menghalalkan mantan istri yang telah ditalak tiga kali.⁵⁵⁶ Laki-laki lain yang mengawini mantan istri laki-laki tersebut disebut *muḥallil* (orang yang menghalalkan). Sedangkan laki-laki mantan suaminya disebut *muḥallal lah* (orang yang dihalalkan).⁵⁵⁷ Sayyid Sabiq mendefinisikannya sebagai,

زَوَاجُ التَّحْلِيلِ هُوَ أَنْ يَتَزَوَّجَ الْمُطَلَّقَةُ ثَلَاثًا بَعْدَ انْقِضَاءِ عِدَّتِهَا, أَوْ يَدْخُلَ بِهَا ثُمَّ
يُنْتَفِئَهَا لِجِلَّتْهَا لِرَّوَجِ الْأَوَّلِ

Perkawinan tahlil adalah seorang laki-laki mengawini seorang perempuan yang sudah ditalak tiga sesudah lepas masa iddahnyanya. Atau sesudah digaulinya, kemudian ditalak lagi untuk menghalalkan bagi suami pertama.

Dalam hukum Islam, diperbolehkan seorang suami melakukan rujuk kepada istrinya jika baru dua kali bercerai yang disebut “ṭalaq raj‘ī”. Adapun pada perceraian yang ketiga ia dilarang rujuk kepada istrinya meskipun dengan akad nikah dan mahar baru, kecuali mantan istrinya telah menikah lagi dengan laki-laki lain melalui pernikahan yang sah, dikehendaki, dan telah melakukan hubungan seksual, kemudian diceraikan atau meninggal dunia.⁵⁵⁸

Bentuk nikah tersebut merupakan aplikasi dari pemahaman firman Allah dalam QS. al-Baqarah (2): 230 yang menjelaskan bahwa seorang laki-laki haram kembali menikahi mantan istrinya setelah tiga kali mentalaknya, kecuali mantan

⁵⁵⁵ Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 315.

⁵⁵⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahnya*, 56.

⁵⁵⁷ Munawwir, *Kamus al-Munawwir*,

⁵⁵⁸ <https://islamqa.info/ar/answers/ما-هو-نكاح-التحليل>, diakses 12 September 2017.

istrinya tersebut telah dinikahi oleh laki-laki lain secara sempurna dan kemudian telah diceraikannya.⁵⁵⁹

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ۗ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (230)

Menurut Ibnu Munzir, para ulama sepakat bahwa seorang istri yang telah dicerai tiga kali, harus melakukan hubungan seksual dengan suami yang kedua sebelum kembali menikah dengan suami yang pertama.⁵⁶⁰ Akan tetapi Ibnu al-‘Arābi melaporkan pendapat berseberangan. Ia mengemukakan bahwa Sa‘id bin al-Musayab berpendapat bahwa seorang perempuan yang telah dicerai oleh suaminya tiga kali, maka dia menjadi halal lagi bagi suaminya yang pertama, jika sudah melakukan akad nikah dengan suami yang kedua, tanpa keharusan melakukan hubungan seksual dengannya berdasarkan zahir dari ayat QS. al-Baqarah (2): 230, kemudian Ibnu al-‘Arabi membantah pendapat tersebut.⁵⁶¹

Bagaimana cara mengaplikasikan bentuk pernikahan tersebut? Dapatkah dilakukan sebagai formalitas saja? Tidak bisa. Perkawinan antara laki-laki kedua (*muḥallil*) dengan mantan istri laki-laki pertama (*muḥallal lah*) tidak boleh hanya dilakukan secara formal semata, melainkan harus sampai berhubungan seksual.⁵⁶²

⁵⁵⁹ Kemudian jika suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan tersebut tidak halal baginya sehingga dia kawin dengan suami yang lain. Kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan istri) untuk kawin kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Itulah hukum-hukum Allah, diterangkan-Nya kepada kaum yang (mau) mengetahui. (230). QS. al-Baqarah (2): 230. Departemen Agama RI, *Al Quran dan Terjemahnya*, 56.

⁵⁶⁰ Muhammad Syamsul al-Ḥaq al-‘Azīm ‘Abadi, *‘Aun al-Ma‘bud Syarḥ Sunan Abī Dāwud*, juz 6, cet. ke-2 (tpp.: Dār al-Fikr, 1995), 301.

⁵⁶¹ Abū Bakr bin al-‘Arābi al-Māliki, *Aḥkām al-Qur‘ān*, juz 1 (Beirut: Dār al-‘Kutub al-‘Ilmiyah, 2003), 267.

⁵⁶² Fahmina, *Nikah Cina Buta*. <https://fahmina.or.id/nikah-cina-buta/>, diakses 12 September 2017.

Ketika menafsirkan kalimat: “sehingga dia menikah dengan laki-laki lain”, Ibnu Kaṣīr mengatakan: “sehingga dia disetubuhi laki-laki lain dengan pernikahan yang sah”.⁵⁶³ Hal ini berdasarkan sabda Nabi SAW.:

وَعَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : " أَنْ رِفَاعَةَ الْقُرَظِيِّ تَزَوَّجَ امْرَأَةً ثُمَّ طَلَّقَهَا
الطَّلَاقَ الثَّلَاثَةَ فَتَزَوَّجَتْ آخَرَ فَأَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَتْ لَهُ أَنَّهُ
لَا يَأْتِيهَا] أَي : لَا يَجَامِعُهَا ، وَفَهَمَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهَا تَرِيدُ
أَنْ تَعُودَ لِرِفَاعَةَ] فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : (لَا ، حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ
وَيَذُوقَ عُسَيْلَتَكَ] كِنَايَةٌ عَنِ الدُّخُولِ بِهَا وَالْجَمَاعِ) [

Dari ‘Aisyah RA.: Bahwa Rifa‘ah al-Quraẓī telah menikahi seorang perempuan lalu dia menceraikannya sampai talak tiga, kemudian dia menikah dengan laki-laki lain. Setelah itu dia menghadap Nabi SAW. dan menyampaikan bahwa dia belum mensetubuhinya. Maka Nabi SAW. bersabda: “Tidak, hingga kamu menikmati madunya dan dia menikmati madu kamu. (Kiasan berjima’ dengannya)”⁵⁶⁴

Menurut Malik nikah *muḥallil* dapat dibatalkan. Sementara bagi Abu

Hanifah dan Syafi‘ī nikah *muḥallil* itu sah. Perbedaan pendapat ini disebabkan oleh perbedaan dalam memaknai hadis Nabi SAW.:

لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَلِّلَ (أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ)

Allah mengutuk orang yang melakukan nikah *muḥallil*.

Bagi *fuqahā’* yang memahami kutukan tersebut hanya dosa semata mengatakan bahwa nikah *muḥallil* itu sah. Sebaliknya, bagi *fuqahā’* yang memahami kutukan tersebut sebagai batalnya akad nikah – karena disamakan dengan larangan yang menunjukkan batalnya perbuatan yang dilarang – mengatakan bahwa nikah *muḥallil* itu tidak sah.⁵⁶⁵

3. Nikah ‘*Urft*

⁵⁶³ Ismail bin Umar bin Kaṣīr, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, juz 1, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), 621-622.

⁵⁶⁴ Abu ‘Abd Allah Muḥammad Ibn Isma‘il Al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, juz II. (Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992), no. 5011; Muslim bin al-Ḥajaj, *Ṣahīh Muslim* (Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt.), no. 1433.

⁵⁶⁵ Ibnu Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid*, 43.

Secara etimologis kata “*urfi*” berarti kebiasaan yang dipelihara. Istilah “*ziwājun ‘urufiyun*” berarti “perkawinan civil”.⁵⁶⁶ ‘Alī bin Abdul Aḥmad Abū al-Biṣl menukil dari *Majalah Kuliyyah ad-Dirāsāt* mengemukakan bahwa “*ziwāj al-‘urfi*” berarti:

زواج يتم خارج المحكمة، وبعيداً عن رقابتها وإشرافها، وغالباً ما يكون دون ولي، وفي السر؛ ولهذا يكثر جوده ونكرانه في الغالب؛ مما يؤدي إلى ضياع حقوق المرأة، وتشتت أطفالها⁵⁶⁷

Perkawinan yang dilakukan secara ilegal, jauh dari kontrol dan pengawasan, biasanya tanpa wali dan dilakukan secara rahasia. Pelakunya seringkali menyangkal telah melakukan perkawinan ini, yang menyebabkan hilangnya hak perempuan dan terlantarnya anak-anak.

Menurut El-Saadawi, perkawinan jenis ini juga terdapat di Mesir. Menurutny perkawinan jenis ini tidak terdapat ikatan tertulis yang mengikat kedua belah pihak. Perkawinan jenis ini mengizinkan laki-laki untuk menyerahkan pembayaran pensiunnya kepada si istri jika si istri adalah ahli waris dari pensiun tersebut. Undang-undang mencabut pensiun seorang perempuan jika ia menikah padahal ikatan perkawinan tertulis adalah bukti yang tidak bisa disangkal. El-Saadawi menyaksikan banyaknya tetangga dan teman-temannya mencari jalan lain untuk meniadakan ikatan perkawinan ini. Seorang istri dalam situasi ini sering menjadi istri kedua yang dirahasiakan, terancam dalam ketidakamanan dan hidup dalam ketakutan terhadap pemerintah, takut terhadap

⁵⁶⁶ Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, .988.

⁵⁶⁷ “Nikāh al-Misyār”, *Majalah Kuliyyah ad-Dirāsāt*, no. 22 (Dubai: t.p., 2001), 310; ‘Alī bin Abdul Aḥmad Abū al-Biṣl, *min ṣuwari ziwāj as-Sirri: al-‘Urfi wa al-Misyāri wa al-Misfāri*, <http://www.alukah.net/sharia/0/90730/>, diakses 27 September 2017.

masyarakat serta takut kepada suaminya jika ia dijerumuskan ke dalam takdir yang tidak bisa ia kendalikan, tinggal sendiri tanpa perlindungan.⁵⁶⁸

Bentuk lain yang menyerupai perkawinan ini dalam hal kerahasiaannya adalah upaya seorang laki-laki mengakali aturan yang longgar tentang poligini. Menurut pengamatan El-Saadawi, cara ini dilakukan melalui sistem *iddah* yang memperbolehkannya menceraikan seorang perempuan selama tiga bulan, lalu memintanya pulang. Sementara itu si istri dapat digantikan oleh perempuan lain. Ini berarti bahwa seorang laki-laki dapat memiliki empat orang istri resmi yang dinikahi sekaligus dan empat lainnya pada saat *iddah*, yaitu perempuan-perempuan yang menjadi istrinya sampai saat tersebut tapi diceraikan sementara. Permainan ini dapat terus berlanjut tanpa henti dan merupakan bentuk lain dari *zawaj al-mut'ah* yang hanya mungkin terjadi karena keluasan yang berlebihan bagi laki-laki dalam perceraian. Melalui masa *iddah*, seorang laki-laki dapat memiliki sebanyak mungkin istri dan berpindah-pindah dari yang satu ke yang lain. Praktik-praktik seperti ini sudah sangat biasa di antara orang-orang kaya dalam masyarakat Islam Somalia, khususnya setelah penghapusan selir dan budak-budak perempuan.⁵⁶⁹

Pengamatan El-Saadawi menunjukkan, masih terdapat bentuk-bentuk lain dari apa yang disebut sebagai perkawinan transisi yang situasinya berada antara menikah dan tidak menikah, yang diizinkan oleh *fiqh* bagi laki-laki muslim. Salah satu di antaranya disebut *mahr syarti*, yaitu perkawinan yang berlangsung selama periode tertentu. Periode ini biasanya pendek dan keadaannya lagi-lagi menyerupai *zawaj al-mut'ah*. Bentuk lain adalah *khitbah as-siriyah*, yaitu

⁵⁶⁸ El-Saadawi, "The Hidden Face of Eve", 419.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, 418.

seorang laki-laki yang menikah diam-diam agar istrinya tidak marah atau tersinggung.⁵⁷⁰

4. Nikah *Misyār*

Istilah ”misyār” merupakan isim *musytaq* dari kata “at-tasyār” yang berarti banyak berjalan. Kata “al-misyār” maksudnya “banyak berjalan dan bepergian”. Dalam kamus *Lisan al-‘Arāb* dan *al-Muḥiṭ*, kata “at-tasyār” adalah masdar dari *fi‘il: sāra-yasīru* yang menunjukkan tentang banyak.⁵⁷¹

Nikah *misyār* (arab: المسيار) sering juga disebut dengan istilah nikah *īsār* (arab: الايثار), adalah pernikahan yang memenuhi segala rukun dan syaratnya, dilakukan karena suka sama suka, ada walinya, ada saksinya, dan ada maharnya. Hanya saja, sang istri merelakan beberapa haknya tidak dipenuhi oleh suaminya, misalnya hak nafkah, hak gilir, atau tempat tinggal.⁵⁷²

Dengan demikian, nikah *misyār* tidak ubahnya sama dengan poligini, hanya saja istri terbaru merelakan sebagian haknya, untuk tidak diberikan oleh suaminya. Karena itu, nikah ini sering juga disebut nikah *īsār*, yang artinya pernikahan, di mana sang istri lebih mendahulukan hak madunya, dari pada hak dirinya.

Sebagian orang memandang bahwa pernikahan *misyār* dapat memenuhi kebutuhan para pemuda yang kemampuannya terbatas untuk tinggal di rumah yang terpisah; perceraian, janda atau duda, yang memiliki tempat tinggal dan

⁵⁷⁰ *Ibid.*, 419.

⁵⁷¹ Muḥammad bin Ya‘qūb al-Fīrūz ‘Ābādī, *al-Qāmūs al-Muḥiṭ wa al-qābūs al-Wasīṭ*, (ttp.: Muasasah ar-Risālah, t.t.), 44.

⁵⁷² Kamal as-Sayyid Sālim Abū Mālik, *Ṣaḥīḥ Fiqh as-Sunnah*, Jilid 3 (ttp., al-Maktabah at-Taufiqiyah, 2002), 158.

kemampuan keuangan namun tidak bisa atau tidak mau menikah lagi dengan nikah biasa, dan orang-orang yang terlambat menikah.

Beberapa pembela Islam menambahkan bahwa jenis pernikahan ini sesuai dengan kebutuhan masyarakat konservatif yang menghukum zina dan hubungan seksual lainnya yang dilakukan di luar akad pernikahan. Oleh karena itu, beberapa orang Muslim asing yang bekerja di negara-negara Teluk Persia lebih memilih untuk melakukan pernikahan *misyār* daripada tinggal sendiri selama bertahun-tahun. Banyak dari mereka sebenarnya sudah menikah dengan istri dan anak-anak di negara asalnya, tapi mereka tidak bisa membawa keluarganya ke wilayah tersebut.⁵⁷³

Sheikh al-Azhar, Muhammad Sayyid Tantawi dan teolog Yusuf Al-Qardawi mencatat dalam tulisan dan ceramah mereka bahwa sebagian besar pria yang melakukan pernikahan *misyār* sudah menikah.⁵⁷⁴ Pernikahan *misyār* sesuai dengan peraturan pernikahan secara umum dalam hukum Salafi, dengan syarat hanya memenuhi semua persyaratan kontrak pernikahan secara syar'i yaitu: 1) Kesepakatan kedua belah pihak, 2) Dua orang saksi yang sah (shahidain), pembayaran *mahr* oleh suami kepada istri sesuai kesepakatan,⁵⁷⁵ 3) Tidak ada ketetapan jangka waktu dalam kontrak, 4) Ketentuan tertentu yang kedua belah pihak sepakat untuk disertakan dalam kontrak dan yang sesuai dengan hukum pernikahan Muslim

⁵⁷³ https://en.wikipedia.org/wiki/Misyar_marriage#cite_note-2

⁵⁷⁴ <http://www.arabnews.com/>

⁵⁷⁵ Yusuf al-Qaradawi, *Misyar marriage*, 11, <https://archive.islamonline.net/?p=1318>

Namun, ada beberapa ilmuwan Sunni dan organisasi yang menentang konsep Nikah *misyār* sama sekali. Mereka menuduh sebagai “legalisasi prostitusi”. Mereka mengatakan:

Wanita diperlakukan seperti komoditas dan wadah sekali pakai di masyarakat Salafi. Berbagai jenis peluang hukum telah diberikan kepada pria Salafi untuk mengeksploitasi wanita atas nama Islam di seluruh dunia. Para ulama Saudi/Salafi telah mengeluarkan banyak Fatwa demi mengizinkan beberapa jenis pernikahan yang menipu dan palsu untuk memanfaatkan wanita sebagai budak seks selama yang mereka inginkan. Kami memaparkan beberapa penjelasan tentang hal ini.⁵⁷⁶

Dalam pandangan pembela Islam Saudi dan anggota Majelis Tinggi Ulama Arab Saudi, Abdullah bin Sulaiman bin Menie, seorang istri dapat, setiap saat sesuai keinginannya, menarik kembali penolakannya atas hak finansialnya dan meminta suaminya agar memberikan semua haknya untuk menikah, termasuk agar dia tinggal bersamanya dan memenuhi kebutuhan finansialnya (nafkah). Suami kemudian bisa memenuhinya, atau memberinya perceraian.⁵⁷⁷

Untuk alasan ini, Yusuf al-Qardawi mengamati bahwa dia tidak mempromosikan jenis pernikahan ini, walaupun dia mengakui bahwa hal itu sah, karena memenuhi semua persyaratan kontrak pernikahan yang biasa.⁵⁷⁸ Dia menyatakan bahwa klausul penolakannya tidak termasuk dalam kontrak pernikahan, namun menjadi subjek kesepakatan verbal sederhana antara para

⁵⁷⁶ Women are treated like commodities and disposable containers in Salafi society. Different kinds of legal opportunities have been provided for Salafi men to exploit women in the name of Islam throughout the world. Saudi/Salafi scholars have issued many Fatawas to allow several kinds of deceptive and fake marriages to use women as sex slaves for as long as they wish. We are providing below some details in this regard. Cif International Association <http://www.cifiaonline.com/prostitutionlegalized.htm>

⁵⁷⁷ Mariam al-Hakeem, *Misyar marriage gaining prominence among Saudis*.

⁵⁷⁸ al-Qardawi, *Zawaj al-Misyār*, 8.

pihak.⁵⁷⁹ Dia menggarisbawahi fakta bahwa umat Islam berpegang pada komitmen mereka, apakah itu tertulis atau lisan.

Misyār telah disarankan oleh beberapa penulis agar menjadi pernikahan yang sebanding dengan nikah *mut'ah* (pernikahan sementara) dan mereka menemukannya untuk tujuan tunggal "kepuasan seksual yang sah".⁵⁸⁰ Menurut Karen Ruffle, asisten profesor agama di Universitas Toronto, meskipun *mut'ah* dilarang oleh mazhab Sunni, beberapa jenis pernikahan yang tidak kekal ada, termasuk pernikahan *misyār* dan pernikahan *'urfi* (adat), yang mendapatkan popularitas di dunia Sunni.⁵⁸¹ Menurut Florian Pohl, asisten profesor agama di Oxford College, pernikahan *misyār* adalah isu kontroversial di dunia Muslim, karena banyak yang menganggapnya sebagai praktik yang mendorong perkawinan untuk tujuan seksual semata, atau digunakan sebagai cover dari bentuk pelacuran.⁵⁸²

Sebuah media Islam, *al-Furqān*, mengabarkan bahwa Mufti Saudi Arabia tetap menghalalkan nikah *misyār*. Berita ini muncul menyusul isu tentang pengharaman nikah *misyār*. Mufti Kerajaan Saudi Arabia Syaikh Abdul Aziz Ali as-Syaikh membantah jika pihaknya telah mengeluarkan fatwa baru yang

⁵⁷⁹ *Ibid.*, 13-14.

⁵⁸⁰ Mushtaq K. Lodi, *Islam and the West: The Clash Between Islamism and Secularism* (t.p., t.p., 2011); Elie Elhadj, *The Islamic Shield: Arab Resistance to Democratic and Religious Reforms* (t.p., t.p., 2017).

⁵⁸¹ Karen Ruffle, *Mut'a*, <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0055.xml?rskey=0mBLTN&result=77&q=>

⁵⁸² Florian Pohl, *Muslim World: Modern Muslim Societies* (Marshall Cavendish, September 1, 2010), 52–53

mengharamkan nikah *misyār*. Ia menegaskan bahwa fatwanya tentang bentuk pernikahan tersebut adalah halal.⁵⁸³

Model pernikahan *misyār* ini biasanya marak terjadi di luar negeri, ketika keadaan kedua pasangan sama-sama sedang belajar dan pihak laki-laki memiliki halangan untuk mencari nafkah karena kesibukan belajar, atau sejenisnya. Alasan utama dibolehkannya model pernikahan *misyār* ini adalah lebih karena dikhawatirkannya terjerumus kepada perzinaan. Oleh beberapa pihak, pernikahan *misyār* juga dinamakan "pernikahan friend".

Meski demikian, banyak pihak yang menentang hukum dibolehkannya nikah *misyār* ini. Mereka memandang nikah *misyār* tidak ada bedanya dengan kawin kontrak, karena yang dituju lebih kepada kepuasan seksual dan mengesampingkan tujuan utama pernikahan itu, di samping kewajiban laki-laki untuk menafkahi istri dan tinggal seataap dengan pasangannya, bahkan tidak juga

⁵⁸³ As-Syaikh menerangkan, sudah menjadi kewajiban bagi seorang laki-laki untuk melindungi dan menghidupi kehidupan istrinya. Demikian pula, tidak diharamkan pernikahan *misyār* selama beberapa syarat *syara'* dapat terpenuhi. Meski demikian, as-Syaikh menegaskan kalau pernikahan model demikian kurang cocok bagi para perempuan yang menginginkan pernikahan yang normal dan langgeng.

Sebelumnya, kanal televisi Satu Saudi Arabia mengabarkan perihal diharamkannya model pernikahan *misyār* oleh sang Mufti. Berita tersebut juga dipublikasikan oleh surat kabar Saudi Arabia berbahasa Inggris "Arab News" pada edisi Selasa (23/6). Sang Mufti pun segera mengklarifikasi pemberitaan tersebut. Menurutnya, yang diharamkan itu adalah nikah yang dibatasi waktu dan diniati talak (*zawaj al-muaqqat bi an-niyyat at-talāq*). Pernikahan model demikian marak dilakukan oleh para laki-laki Saudi Arabia, salah satu wanita yang kerap dinikahi dengan model pernikahan demikian adalah wanita-wanita Indonesia.

"Pernikahan yang dibatasi waktu dan dengan adanya niat talak di belakangnya haram dalam Islam. Tujuan utama menikah adalah membangun keluarga dan hidup langgeng dengan pasangan. Adapun model pernikahan dengan diniatkannya talak setelahnya, maka hal tersebut adalah tidak boleh, karena akan menyisakan masa depan yang suram bagi sang istri dan anak-anak," kata as-Syaikh. Ditegaskannya, pernikahan *misyār* tidaklah demikian. Nikah model demikian adalah boleh dan termasuk salah satu model pernikahan yang legal secara hukum Islam. Semua syarat dan rukun nikah harus dipenuhi dalam pernikahan ini, hanya saja kedua pasangan mempelai tidak hidup satu rumah karena alasan material, dan pihak perempuan "boleh" tidak mendapatkan hak nafkahnya dari pihak lelaki. Atau dalam artian lain, pihak lelaki tidak dibebani kewajiban menafkahi istri.

diharuskan memiliki anak. Penolakan dilegalkannya nikah *misyār* juga dilakukan oleh para akademisi, cendekiawan, dan penulis Saudi Arabia sendiri.⁵⁸⁴

5. Nikah *Misfār*

Istilah “*Misfār*” berasal dari bahasa Arab “*safara*” yang artinya “bepergian”.⁵⁸⁵

Nikah *Misfār* maksudnya adalah akad pernikahan karena alasan bepergian. Abū al-Biṣl mengatakan:

عقد التزويج بدافع السفر؛ أي: عقد بين رجل وامرأة تحل له شرعاً؛ لتكوين
أسرة بدافع السفر، ويتم عقد الزواج في الوطن الأصلي قبل السفر، ولولا
السفر ونية الإقامة في بلد آخر، لمّا تم هذا الزواج، والعقد يعني الرضا
المعبر عنه بالإيجاب والقبول.⁵⁸⁶

Akad pernikahan karena alasan dalam perjalanan, yaitu akad antara pria dan wanita yang dihalalkan secara syariat untuk membentuk keluarga berdasarkan perjalanan. Pernikahan diadakan di negara asal sebelum perjalanan, jika bukan karena alasan perjalanan dan motivasi tinggal di negara lain, maka tidak sempurna pernikahan ini. Akadnya adalah kerelaan yang dinyatakan dengan *ijāb* dan *qabūl*.

Akad ini pertama-tama disepakati oleh kedua belah pihak di bawah pengawasan pengadilan yang berwenang dengan catatan mereka sendiri. Kemudian setelah melengkapi persyaratan administrasinya segera dicatatkan di pengadilan.⁵⁸⁷

⁵⁸⁴ <http://www.erasuslim.com/berita/dunia-islam/mufti-saudi-arabia-tetap-halalkan-nikah-misyar.htm#.VCPWmMKSywg>, 25/09/14

⁵⁸⁵ Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 678

⁵⁸⁶ Abū al-Biṣl, *Min Ṣuwari Ziwāj as-Sirri*, *ibid*.

⁵⁸⁷ Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abi Sahl as-Sarakhsi, *Al-Mabsūṭ*, jild. 4 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1331 H.), 193; Abū al-Walīd Muḥammad bin ‘Aḥmad bin Ruṣd, *Bidāyah al-mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, jild. 2, (Beirut: Dār al-Fikr li al-Tabā‘ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī‘, ttp.), 2.

Pada dasarnya pernikahan ini adalah sah secara syariat, karena merupakan pernikahan biasa yang terpenuhi syarat dan rukunnya menurut syariat.⁵⁸⁸ Akan tetapi adanya beberapa kasus terhadap bentuk pernikahan ini, yang terkadang dilakukan secara rahasia, para ulama berbeda pendapat dalam masalah ini.⁵⁸⁹

Sepintas nikah *misfār* mirip dengan nikah *misyār*. Akan tetapi, sebenarnya berbeda meskipun terdapat persamaan. Bagaimana persamaan dan perbedaan antara kedua nikah tersebut?

Persamaannya, baik nikah *misfār* maupun nikah *misyār*, seorang istri tidak membebani suami. Ia membebaskan suami dari tanggungjawab finansial dan melepaskan beberapa haknya. Perbedaannya, nikah *misfār* terkadang diumumkan terkadang dirahasiakan. Suami dalam nikah *misfār* tinggal bersama istrinya, sedangkan suami nikah *misyār* umumnya tinggal dengan istri lain.⁵⁹⁰

6. Nikah *Friend*

Kata “friend” berasal dari bahasa Inggris “friend” yang artinya “teman”, “kawan”, “sahabat”, “sobat”.⁵⁹¹ Adapun perkawinan *friend*, sebagaimana penulis pahami dari pernyataan Syaḥrūr, maksudnya adalah hubungan sukarela antara seorang pria dewasa yang berakal sehat dan wanita dewasa yang berakal sehat, bukan untuk berkeluarga, berketurunan dan berkembang biak, melainkan sebatas

⁵⁸⁸ Manṣūr Ibn Yunus al-Buḥuti al-Hambali, *Kasyāf al-Qanā‘ ‘an Matn al-Iqna’*, jild. 7 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah), 2355; *Syarah manḥ al-jalīl*, jild. 2 (), 2; *al-Bayān Syarah Kitāb al-Muḥāḍab*, jild. 9 (), 105

⁵⁸⁹ Abū al-Biṣl, *Min Ṣuwari Ziwāj as-Sirri*, *ibid.*

⁵⁹⁰ *Ibid.*

⁵⁹¹ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, cet. ke-19 (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), 258.

pada hubungan seksual antara kedua belah pihak⁵⁹² atas dasar persahabatan.

Pengertian ini juga penulis pahami dari pernyataan Syahrūr berikut ini:

أن ملك اليمين علاقة بالتراضي بين رجل وامرأة غير متزوجة قوامها الجنس، وتختلف عن الزواج بأنها لا تتضمن شروطه من عيش مشترك وأسرة ونسب وأولاد وإرث وما إلى ذلك، وتتمثل في عصرنا الحالي في زواج فرند والعرفي والمسيار والمتعة. ولكن يجب أن تكون العلاقة علنية ومجازة في القانون حتى لا يعطى المجال لاستغلال المرأة كما هو عليه في المجتمعات العربية، حيث تجري كل هذه الأمور خارج القانون. والقانون هنا لضمان الحقوق، لا لجعل الحرام حلالاً.⁵⁹³

Bahwasannya *milk al-yamīn* adalah kesepakatan antara seorang pria dan seorang wanita yang tidak menikah, untuk tujuan hubungan seksual. Ia berbeda dari kehidupan pernikahan pada umumnya, tidak untuk berkeluarga, melanjutkan keturunan, melahirkan anak-anak, warisan, dan lain sebagainya. Bentuknya di era sekarang adalah semisal pernikahan *friend*, *'urfī*, *misyār* dan *mut'ah*. Namun, terkait dengan kepentingan publik harus mendapatkan izin secara hukum sehingga tidak dapat memberi kesempatan untuk mengeksploitasi wanita di masyarakat Arab, di mana semua hal ini berlangsung secara ilegal. Undang-undang di sini untuk menjamin hak, bukan untuk membuat yang haram menjadi halal.

Nikah ini tampaknya relevan sebagai solusi terhadap problem seksual bagi kalangan remaja. Dalam hal ini Syahrūr mengemukakan contoh kasus yang umum dialami oleh remaja. Seorang anak laki-laki mencapai pubertas (*balig*) pada usia lima belas tahun dan menikah pada usia dua puluh lima tahun. Di sini menurutnya terdapat problem seksual yang besar selama jangka waktu 10 tahun. Akan tetapi, sepanjang sejarah para pakar Islam tidak mempelajari dan mencari solusi terhadap permasalahan ini.⁵⁹⁴

⁵⁹² http://www.shahrour.org/?page_id=12, diakses 21 Mei 2014.

⁵⁹³ Jawaban Syahrūr untuk seorang *netizen* yang bernama مهند الخطيب yang bertanya tentang subyek *milk al-yamīn* pada tanggal 2014-01-11. http://shahrour.org/?page_id=6059, diakses 26 September 2017.

⁵⁹⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=LwgYcELramw>, diakses 15 Juni 2014.

‘Abbas al-Aqqad (1964 M.), seorang cendekiawan Muslim Mesir yang diakui otoritas dan integritas pribadinya – ketika berbicara tentang problema yang dihadapi muda-mudi dewasa ini yang seringkali tidak dapat menikah kecuali setelah mencapai usia tiga puluhan karena berbagai faktor – menilai jalan keluar yang diusulkan oleh Bertrand Russel (1872-1970 M.) sebagai jalan keluar yang ideal, khususnya bagi muda-mudi yang sedang melanjutkan studi tanpa mampu menikah. Filosof Inggris itu mengusulkan agar pada saat orang tua muda-mudi itu tetap memberi mereka biaya studi, pada saat yang sama muda-mudi “menikah” sambil menghindari anak. Jika mereka telah selesai dalam studi, mereka dapat melanjutkan pernikahan mereka atau mengakhirinya dengan baik. Al-Aqqad berkomentar: “Islam telah memberi jalan keluar menyangkut problema semacam ini terhadap anggota militer, yakni dengan nikah *mut‘ah*, dengan mengizinkan mereka yang meninggalkan istrinya itu untuk nikah *mut‘ah*. Agaknya tidak keliru menganalogikan siapa yang melakukan studi dengan tentara yang terlibat dalam peperangan.”⁵⁹⁵

Sebelum Russel, Ketua Pengadilan Denver, Amerika Serikat – Lendsy – pernah mengusulkan hal serupa yang dinamainya pernikahan persahabatan (*friendly*). Akan tetapi, usulan tersebut ditolak dengan keras oleh agamawan dan moralis pada masanya karena dinilai lebih mementingkan “kebahagiaan muda-mudi” ketimbang menanamkan rasa berdosa pada mereka sehingga, pada akhirnya, hakim itu terdepak dari kedudukan yang dia tekuni bertahun-tahun.⁵⁹⁶

Menurut El-Saadawi, permasalahan remaja ini sesungguhnya merupakan korban dari masyarakat yang memisahkan jenis kelamin serta menganggap seks

⁵⁹⁵ Quraish Shihab, *Perempuan: dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut‘ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 219-228.

⁵⁹⁶ *Ibid.*

sebagai perbuatan dosa dan aib yang hanya boleh dilakukan dalam kerangka kontrak perkawinan yang sah (*marital*). Di luar cara berhubungan seks yang diperbolehkan ini, masyarakat melarang para remaja dan pemuda untuk melakukan hubungan seksual dalam bentuk apapun. Inilah yang hampir kata demi kata diajarkan kepada para remaja di sekolah-sekolah menengah Mesir dalam sebuah judul “Adat dan Tradisi”.⁵⁹⁷ Disebutkan juga bahwa masturbasi terlarang karena berbahaya, sama bahayanya dengan melakukan hubungan seksual dengan para pelacur.⁵⁹⁸ Para pemuda dengan demikian tidak mempunyai pilihan, selain menunggu sampai mereka sanggup mengumpulkan uang yang cukup di kantongnya yang mereka untuk menikah sesuai dengan ajaran Allah dan RasulNya,⁵⁹⁹ versi mereka.

Akan tetapi, untuk mengumpulkan sejumlah uang di kantong seorang pemuda, baik dalam jumlah relatif kecil atau besar, menghabiskan beberapa tahun untuk bersekolah dan bekerja – khususnya di kota-kota besar. Usia perkawinan semakin panjang terutama jika dibandingkan dengan daerah-daerah pedesaan. Anak laki-laki atau anak perempuan dari kalangan berada tentu saja dapat menikah lebih awal, tapi ini jarang terjadi. Bagi orang lain, faktor-faktor penghalang – selain pendidikan dan pekerjaan – adalah melonjaknya biaya hidup, amat langkanya perumahan dan uang sewa yang tinggi. Akibatnya adalah bertambahnya jumlah anak muda yang tidak sanggup menikah karena alasan-alasan ekonomi, yang ini berarti semakin lebarnya jurang antara seksual di satu pihak dengan kematangan biologis dan kebutuhan-kebutuhan seksual di satu

⁵⁹⁷ Muhammad Ibnu Saad, *Ṭabaqat al-Kubra*, vol. 8 (Kairo: Dār at-Taḥrīr, 1970), 172.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, 9.

⁵⁹⁹ el-Saadawi, “The Hidden Face of Eve”, 27.

pihak dengan kematangan ekonomi serta kesempatan untuk menikah di lain pihak. Jurang ini, rata-rata tidak kurang dari rentang sepuluh tahun.⁶⁰⁰

Dengan demikian muncul sebuah persoalan, ungkap El-Saadawi: bagaimana anak-anak muda itu bisa memenuhi kebutuhan-kebutuhan seksual alamiah mereka selama periode tersebut dalam sebuah masyarakat yang memerangi masturbasi karena menganggapnya sebagai hal yang membahayakan mereka secara fisik dan mental, juga tidak memperbolehkan hubungan seksual dengan para pelacur karena bahaya kesehatan terutama dengan sangat meluasnya penyakit-penyakit kelamin akibat pelacuran yang ilegal di negara-negara Arab. Hubungan-hubungan seks di luar perkawinan serta homoseksualitas benar-benar dikecam keras oleh masyarakat sehingga anak-anak muda itu sama sekali tidak punya jalan keluar.⁶⁰¹

Satu-satunya perempuan yang mungkin didapat dengan mudah adalah adik perempuannya, saudaranya, sepupunya, atau keponakannya.⁶⁰² Hubungan inses sewaktu-waktu mungkin saja datang mengancam. Dalam kondisi seperti ini maka *nikāḥ friend* menjadi semakin penting untuk dipertimbangkan sebagai jalan keluar terhadap problem seksual bagi remaja.

7. *Nikāḥ al-Hibah*

Secara etimologis kata “al-hibah” berarti “pemberian”.⁶⁰³ Secara terminologis, ad-Dimyāṭī mendefinisikan kata “al-hibah” sebagai menyerahkan hak milik tanpa

⁶⁰⁰ *Ibid.*, 27-28.

⁶⁰¹ *Ibid.*

⁶⁰² *Ibid.*, 28-29.

⁶⁰³ Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 1692.

imbalan dengan disertai ijab qabul; baik berupa ucapan maupun isyarat.⁶⁰⁴ Dalam pembahasan tentang hibah suatu benda, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa rukun hibah ada tiga, yakni: pemberi hibah (*al-wāhib*), penerima hibah (*al-mauhūb lahu*), dan perbuatan hibah. *Fuqahā'* sependapat bahwa setiap orang dapat memberikan hibah kepada orang lain, jika barang yang dihibahkan itu sah miliknya. Dan pemberi hibah itu dalam keadaan sehat dan sepenuhnya menguasai barang itu. Barang yang dihibahkan adalah segala sesuatu yang dapat dimiliki. *Fuqahā'* sependapat bahwa seseorang boleh menghibahkan seluruh hartanya kepada orang yang bukan ahl warisnya.⁶⁰⁵

Adapun maksud term “nikāh hibah” adalah sebuah perkawinan yang mana seorang perempuan menyerahkan dirinya kepada seorang laki-laki, tanpa mahar.⁶⁰⁶ El-Saadawi menyebutnya sebagai perkawinan pengorbanan, di mana seorang perempuan akan berkata kepada seorang laki-laki: “Aku menyerahkan diriku untukmu”, berarti bahwa tidak ada satu syarat pun yang menghubungkan perkawinan ini dan bahwa si perempuan tidak menikmati hak apapun terhadap laki-laki. Ini merupakan salah satu bentuk perkawinan asli pada masa pra Islam.⁶⁰⁷

Penulis belum pernah mendapati Syaḥrūr menyebut-nyebut bentuk perkawinan tersebut. Akan tetapi berdasarkan keumuman kriteria akad *iḥsān*

⁶⁰⁴ Abu Bakar Muhammad Syaṭā ad-Dimyāṭī, *Hāsyiyat I'ānat at-Ṭālibīn 'alā ḥal al-Faṣṣah al-Mu'īn*, juz 3 (Surabaya: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, t.t.), 142.

⁶⁰⁵ Abū al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad Ibnu Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, juz 2 (Libanon: Dār al-Fikr li al-Tabā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', t.t.), 245-246.

⁶⁰⁶ Islamweb.net, *Hukm Ziwāj al-Hibah, Raqm al-Fatwā: 37028*. <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=Fatwaid&Id=37028>, diakses 04 September 2017.

⁶⁰⁷ el-Saadawi, “The Hidden Face of Eve”, 259.

yang dikemukakan oleh Syaḥrūr, bentuk perkawinan ini dapat dikategorikan sebagai salah satu bentuk hubungan seksual non marital yang sah.⁶⁰⁸

Sesungguhnya bentuk *nikāḥ al-hibah* tidaklah asing dalam studi *fiqh an-nikāḥ*, karena ini merupakan salah satu bentuk pernikahan yang dilakukan oleh Nabi SAW. dan terekam dengan jelas dalam Al-Qur’ān.

Namun kemudian mayoritas ulama menyepakati keharamannya bagi selain Nabi SAW. Al-Bājī dalam karyanya, *syarḥ al-muwaṭā’* mengatakan bahwa tidak ada perbedaan pendapat bahwasannya pernikahan tanpa mahar adalah tidak diperbolehkan selain Nabi SAW. berdasarkan Firman Allah SWT..⁶⁰⁹

وَأَمْرًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ
مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (50)

Sementara itu berdasarkan as-sunnah diriwayatkan, bahwa suatu ketika seorang perempuan pernah berkata kepada Nabi SAW.: “Wahai Rasulullah sesungguhnya aku serahkan diriku untukmu”. Nabi tidak melarangnya. Jika hal itu dianggap praktik terlarang pasti Nabi menolaknya, dan tidak akan mendiamkannya, karena Nabi tidak mungkin menyetujui perbuatan batil. Kemudian ketika seorang sahabat berdiri memohon agar dinikahkan kepadanya jika Nabi tidak menghendaki perempuan itu. Nabi tidak menjadikannya sebagai alasan untuk tidak memberikan mahar meskipun hanya bacaan Al-Qur’ān lantaran miskinnya sahabat tersebut.⁶¹⁰

⁶⁰⁸ Lihat sub bab akad *iḥṣān*.

⁶⁰⁹ Dan perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya kepada Nabi kalau Nabi mau mengawininya, sebagai pengkhususan bagimu, bukan untuk semua orang mukmin. (50). QS. al-Ahzab (33): 50. Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahnya*, 675-676.

⁶¹⁰ Abū al-Walīd al-Bājī al-Andalusī, *Al-Muntaqā Syarḥ Muwaṭā’*, juz 3, cet. ke-2 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.t.), 275.

Al-Qurṭubī mengatakan dalam tafsirnya: para ulama telah sepakat tentang seorang perempuan yang menyerahkan dirinya adalah tidak boleh. Dengan lafaz hibah ini, pernikahan tidak sempurna, kecuali pendapat yang diriwayatkan dari Abu Hanifah dan murid-muridnya. Mereka berkata: jika seorang perempuan menghibahkan dirinya kepada seorang laki-laki, kemudian laki-laki itu mempersaksikan bahwa dirinya akan memberikan mahar kepada perempuan itu, maka hal ini dibolehkan.⁶¹¹

8. *Al-Musākanah*

Istilah “al-musākanah” menurut Munawwir berarti “(hal) tinggal serumah selaku istri suami dengan tidak sah.” Secara etimologis, istilah ini berasal dari bahasa Arab “sakana-yaskunu-sukūnan” yang berarti “diam”.⁶¹²

Di Barat, istilah *al-musākanah* identik dengan istilah *samen leven*, yang secara harfiah adalah berasal dari dua kata, yaitu: “samen” yang berarti “bersama” dan “leven” yang berarti “hidup”. Secara terminologis bermakna “hidup berdampingan dalam suatu masyarakat”. Dalam istilah bahasa Inggris disebut *coexistence*. Istilah ini dalam sejarahnya mengalami pengembangan makna menjadi “dua orang berlainan jenis yang hidup serumah tanpa ikatan perkawinan.” Di Indonesia istilah ini berkembang menjadi “kumpul kebo”.⁶¹³

⁶¹¹ Al-Qurṭubī, *al-Jamī‘ li Ahkāmī al-Qur’ān*, juz 14 (), 136.

⁶¹² Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 689-690; al-Fīrūz ‘Ābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīt*, 44.

⁶¹³ Istilah “kumpul kebo” membuat pikiran kita liar berfantasi ke mana-mana. Ada yang berasumsi bahwa kerbau adalah satwa yang paling tidak berakhlak dalam urusan kawin-mengawin ini. Ada pula yang berasumsi bahwa dua orang berlainan jenis yang serumah tanpa ikatan pernikahan ini tak ubahnya seperti dua ekor kerbau yang berkumpul dalam satu kandang. Tetapi selalu ada pertanyaan yang menggelitik: mengapa kerbau? Bukankah ada banyak binatang lainnya yang tak kalah 'pornonya' dalam perkara kawin-mengawin ini?

Ternyata kita sudah salah kaprah selama ini. Istilah yang asli dahulunya adalah 'koempoel gebouw', di mana 'gebouw' bermakna 'bangunan atau rumah' (bahasa Inggris: building). jadi 'koempoel gebouw' tentu maksudnya adalah 'kumpul di bawah satu atap rumah'. Mungkin telinga kita

Muḥammad Syaḥrūr mengelompokkan *al-musākanah* sebagaimana halnya nikah *misyār*, nikah *mut‘ah* dan nikah *friend* ke dalam salah satu bentuk *milk al-yamīn*. Karena itu *al-musākanah* halal dilakukan. Dia mengatakan:

أرى أن المساكنة حلال وليست زنا، وخلال عصر الرسول (ص) لم تكن هناك عقود وكان الزواج شفهيًا. المهم هو الإيجاب والقبول وبالتالي يصبح الجنس حلالاً، وأما الحقوق فهي شيء آخر ينظمه المجتمع.⁶¹⁴

Saya berpandangan bahwa *al-musākanah* (samen leven) itu halal, bukan perzinahan, dan selama era Nabi saw. tidak ada kontrak dan pernikahan secara verbal. Yang penting adalah penegasan dan penerimaan, dan karena itu hubungan seksual menjadi halal. Adapun tentang hak-hak para pihak adalah hal lain yang diatur oleh masyarakat.

9. Akad *Iḥṣān*

Sebagaimana telah penulis kemukakan dalam pembahasan di atas, Syaḥrūr berpandangan bahwa dua bentuk perkawinan, yaitu *misyār* dan *mut‘ah* tidak lain merupakan kasus *milk al-yamīn* kontemporer. Dia menyebutnya sebagai *aqd iḥṣān*.⁶¹⁵

mendengar kata 'gebouw' ini sebagai 'kebo', sehingga terciptalah istilah legendaris yang tak ada duanya di dunia yaitu 'kumpul kebo'. Dua istilah dari bahasa Belanda 'samen leven' dan 'koempool gebouw', telah mendapat stigma bahasa berpuluh-puluh tahun lamanya dan kini bahkan mau dimasukkan dalam undang-undang negara kita. Gustaaf Kusno, *Samenleven Bukan Bermakna Kumpul Kebo*. http://www.kompasiana.com/gustaafkusno/samenleven-bukan-bermakna-kumpul-kebo_551f8e26a333119941b659e6, diakses 02 Agustus 2017.

⁶¹⁴ Al-‘Arabiyah, Syaḥrūr: *ankara al-Hadīṣ an-Nabawī wa al-Jins baina al-‘Uzāb “Ḥalāl”*, <https://www.alarabiya.net/articles/2008/01/27/44810.html>, diakses 23 Agustus 2017.

⁶¹⁵ وإنما نرى أن الشروط التي يتم بها (زواج المسيار) حالياً هي ليست زوجية إطلاقاً. إذ ليس الهدف هو صهر ونسب وأسرّة، بل هو هدف جنسي أساساً ولا يعتبر زواجا وهو بنفس الوقت ليس حراماً، وهو برأينا حالة من حالات ملك اليمين المعاصرة، ونرى أن يطلق عليه اسم (عقد إحصان) عوضاً عن عقد (زواج مسيار) أو (زواج المتعة)

Kami melihat bahwa syarat-syarat sahnya perkawinan *misyār* adalah bukan seperti syarat-syarat perkawinan resmi pada umumnya, karena tujuannya bukanlah menjalin hubungan kekeluargaan, meneruskan keturunan dan membina keluarga, tetapi murni hubungan seksual, dan ia tidak termasuk kategori perkawinan resmi meskipun pada saat yang sama ia tidak haram. Menurut kami, hal itu adalah salah satu kasus *milk al-yamīn* kontemporer, dan kami menyebutnya dengan “*aqd iḥṣān*” sebagai ganti dari “perkawinan *misyār*” atau “perkawinan *mut‘ah*”. Syaḥrūr, *Naḥw Usūl Jadīdah*, 308-309.

Berdasarkan pernyataan ini, Sahiron Syamsuddin dkk. dalam bukunya, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, menerjemahkan ‘*‘aqd ihṣān*’ sebagai ‘perjanjian integritas’ atau ‘perjanjian hubungan seks’ (?).⁶¹⁶ Meskipun Sahiron masih membubuhkan tanda tanya dalam penterjemahan istilah tersebut, penulis dapat memahami dan sependapat dengan terjemahan tersebut. Hal ini juga karena didukung oleh apa yang tersirat dalam pernyataan Syaḥrūr pada sebuah dialog bahwa manusia akan selalu mencari inovasi dalam melakukan hubungan seksual sesuai kreatifitasnya masing-masing. Semua itu halal selama tercakup dalam lingkup *milk al-yamīn*. Syaḥrūr mengatakan:

زواج المسافر هو ملك اليمين. هذه كل الحالات هي ملك اليمين، لأن الدماغ البشري هو ماكرة ويريد حل المشكلة القائمة التي لا يمكن للعلماء، اخترع الدماغ البشري زواج المسيار، زواج الفرند، والزواج عطلة، وهناك أشكال كثيرة بعد اخترع في المستقبل.⁶¹⁷

Perkawinan *misyār* adalah *milk al-yamīn*. Semua kasus-kasus ini adalah *milk al-yamīn*, karena otak manusia itu memang cerdas dan ingin mengatasi masalah yang tidak bisa diatasi para pakar. Otak manusia menciptakan perkawinan *misyār*, perkawinan *friend* dan perkawinan selama liburan, dan ada berbagai bentuk yang masih akan diciptakan di masa mendatang.

Oleh karena itu, penulis dapat menyimpulkan bahwa di samping nikah-nikah sebagaimana telah penulis uraikan, bentuk-bentuk hubungan seksual *non marital* yang lain sepanjang memenuhi syarat sebagai *milk al-yamīn* yang digagas oleh Muḥammad Syaḥrūr dapat dikelompokkan ke dalam akad *ihṣān*.

Dalam sejarah, bentuk-bentuk pernikahan selain yang telah penulis uraikan di atas, masih banyak lagi. Hal ini membuktikan betapa inovatif dan kayanya manusia dalam budaya hubungan seksual, baik dalam bentuk *marital* maupun *non marital*. Aisyah R.A. meriwayatkan:

⁶¹⁶ Lihat Syamsuddin (ed.), *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, 438.

⁶¹⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=LwgYcELramw>, diakses 14 Juni 2011.

عَنْ عُرْوَةَ أَنَّ عَائِشَةَ أَخْبَرَتْهُ: أَنَّ النِّكَاحَ فِي الجَاهِلِيَّةِ كَانَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْحَاءٍ. فَنِكَاحٌ مِنْهَا نِكَاحُ النَّاسِ الْيَوْمِ. يَخْطُبُ الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ وَلَيْتَهُ أَوْ ابْنَتَهُ فَيُصَدِّقُهَا، ثُمَّ يَنْكِحُهَا.

وَ نِكَاحٌ آخَرٌ كَانَ الرَّجُلُ يَقُولُ لَامْرَأَتِهِ: إِذَا ظَهَرْتَ مِنْ طَمَثِهَا أَرْسَلِ إِلَى فُلَانٍ فَاسْتَبْضِعِي مِنْهُ وَ يَعْتَرِلُهَا رَوْجُهَا وَ لَا يَمَسُّهَا حَتَّى يَنْبَيِّنَ حَمْلُهَا مِنْ ذَلِكَ الرَّجُلِ الَّذِي تَسْتَبْضِعُ مِنْهُ، فَإِذَا تَبَيَّنَ حَمْلُهَا أَصَابَهَا رَوْجُهَا إِذَا أَحَبَّ. وَ إِنَّمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ رَغْبَةً فِي نَجَابَةِ الْوَلَدِ. فَكَانَ هَذَا النِّكَاحُ يُسَمَّى نِكَاحَ الْإِسْتِبْضَاعِ.

وَ نِكَاحٌ آخَرٌ يَجْتَمِعُ الرَّهْطُ دُونَ الْعَشْرَةِ فَيَدْخُلُونَ عَلَى الْمَرْأَةِ كُلِّهِمْ. فَيُصَيِّبُونَهَا. فَإِذَا حَمَلَتْ وَ وَضَعَتْ وَ مَرَّ لَيْالٍ بَعْدَ أَنْ تَضَعَ حَمْلَهَا أَرْسَلَتْ إِلَيْهِمْ، فَلَمْ يَسْتَطِعْ رَجُلٌ مِنْهُمْ أَنْ يَمْتَنِعَ حَتَّى يَجْتَمِعُوا عِنْدَهَا، فَتَقُولُ لَهُمْ. قَدْ عَرَفْتُمْ الَّذِي كَانَ مِنْ أَمْرِكُمْ، وَ قَدْ وُلِدْتُ فَهُوَ ابْنُكَ يَا فُلَانُ، فَتُسَمَّى مَنْ أَحَبَّتْ بِاسْمِهِ. فَيُلْحَقُ بِهِ وَ لَدَهَا لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمْتَنِعَ مِنْهُ الرَّجُلُ.

وَ نِكَاحٌ رَابِعٌ يَجْتَمِعُ النَّاسُ الْكَثِيرُ وَ يَدْخُلُونَ عَلَى الْمَرْأَةِ لَا تَمْتَنِعُ مِمَّنْ جَاءَهَا وَ هُنَّ الْبَعَايَا. يُنْصَبْنَ عَلَى أَبْوَابِهنَّ الرَّايَاتِ وَ تَكُونُ عَلَمًا. فَمَنْ أَرَادَهُنَّ دَخَلَ عَلَيْهِنَّ، فَإِذَا حَمَلَتْ إِحْدَاهُنَّ وَ وَضَعَتْ جَمَعُوا لَهَا وَ دَعَوْ لَهَا أَلْقَاةً، ثُمَّ أَحَقُّوا وَ لَدَهَا بِالَّذِي يَرُونَ. فَالْتَأَطُّ بِهِ وَ دُعَى ابْنُهُ لَا يَمْتَنِعُ مِنْ ذَلِكَ. فَلَمَّا بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا ص بِالْحَقِّ هَدَمَ نِكَاحَ الجَاهِلِيَّةِ كُلَّهُ إِلَّا نِكَاحَ النَّاسِ الْيَوْمِ.⁶¹⁸

Nikah di masa jahiliyah memiliki empat bentuk. Pertama, sebuah pernikahan yang mana seorang laki-laki melamar seorang perempuan melalui walinya untuk tujuan menikahnya. Kedua, nikah *istibdā'*, yakni seorang suami menyuruh istrinya yang berada dalam masa subur untuk berhubungan intim dengan pria lain. Setelah digauli pria lain, suami tidak akan menggauli istrinya sampai dipastikan ia hamil. Hal ini dilakukan dengan tujuan mendapatkan bibit unggul dari laki-laki lain. Ketiga, nikah *isytirāk*, yaitu sejumlah laki-laki tidak lebih dari sepuluh mengencani satu perempuan, kemudian setelah hamil dan melahirkan anak, perempuan tersebut akan menunjuk salah satu dari laki-laki yang mengencaninya sebagai bapak dari anak yang dilahirkannya. Keempat, nikah *sifāh* yaitu bentuk nikah yang praktiknya sama dengan prostitusi, seorang perempuan menerima siapapun laki laki yang datang untuk mengencaninya. Jika perempuan tersebut melahirkan anak, ia akan memanggil ahli nasab (*al-qiyaḥ*)⁶¹⁹ untuk menentukan siapakah yang menjadi bapak dari anaknya. Semua bentuk nikah ini dilarang setelah diutusnya Nabi Muhammad saw.

⁶¹⁸ Abu 'Abd Allah Muḥammad Ibn Isma'īl ibn Ibrahim ibn al-Mugirah al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ Bukharī*, No. 5127 (Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992); Abu Dawud, *Sunan Abu Daud*, No. 1934

⁶¹⁹ Secara etimologis, *al-qiyaḥ* berarti mengikuti jejaknya. Secara istilah adalah menghubungkan anak dengan orang tua dan kerabat mereka, berdasarkan tanda dan keserupaan mereka, dan identifikasi terhadap nasab bayi yang baru lahir dengan memperhatikan anggota tubuh bayi tersebut dan anggota tubuh ayahnya. Qāmūs 'Arabiyu, "Mu'jam al-Ma'anī al-Jāmi", al-Mu'jam al-Wasī, al-Lughah al-'Arabiyah al-Mu 'āsir", *Ta'rif wa ma'nā kalimah qiyaḥ*, 1. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/قيافة/>

Dengan demikian, berdasarkan hadis ini dan beberapa sumber lain, bentuk-bentuk pernikahan di masa Jahiliyah setidaknya adalah: nikah *bu'ūlah*, *mut'ah*, *hibah*, *istibḍa'*, *isytirāk*, *sifāh*, *maqt*, *jam'i*, *mut'ah*, *mubādalah*, *muḍāmidah* *syigār*, *muḥallil* dan *mukhādinah*.

D. Limitasi Hubungan Seksual non Marital dalam Konsep *Milk al-Yamīn* Muḥammad Syaḥrūr

Hubungan seksual non marital menurut konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr bukan tanpa batas (*unlimited*), melainkan terdapat batas-batas yang tidak boleh dilanggar. Batas-batas tersebut adalah setiap bentuk hubungan seksual yang tidak sampai melampaui kategori *al-fawāḥisy*.

Apakah *al-fawāḥisy*? Syaḥrūr menjelaskannya bahwa kata “Al-fawāḥisy” adalah jamak dari kata “fāḥisyah”. Yaitu segala sesuatu yang dibenci melakukannya atau mengatakannya. Artinya segala sesuatu yang bertentangan dengan fitrah manusia yang sehat dan normal, terkait dengan hubungan seksual, sebagaimana firman Allah dalam QS. Ali ‘Imran (3): 135:⁶²⁰

وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ اللَّهُ إِلَّا اللَّهُ (135)

Ini berbeda dengan penjelasan tradisional yang mengatakan bahwa *fāḥisyah* adalah dosa besar yang madaratnya tidak hanya menimpa diri sendiri tetapi juga orang lain, seperti zina, riba. Menganiaya diri sendiri adalah melakukan dosa yang madaratnya hanya menimpa diri sendiri baik yang besar atau yang kecil.⁶²¹

Allah mengharamkan *fawāḥisy* melalui firman-Nya:

⁶²⁰ Dan (juga) orang-orang yang apabila mengerjakan perbuatan *fāḥisyah* atau menganiaya diri sendiri, mereka ingat akan Allah, lalu memohon ampun terhadap dosa-dosa mereka dan siapa lagi yang dapat mengampuni dosa selain dari pada Allah? (135). Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 98.

⁶²¹ *Ibid.*, 98. Note 229.

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ (33)

Katakanlah: “Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan *fawāḥisy*, baik yang nampak ataupun yang tersembunyi,”(33).⁶²²

Menurut Syahrūr, *fawāḥisy* itu ada enam bentuk, yaitu:

نكاح المحارم، نكاح المتزوجة، الزنا (الجنس العلني)، السفاح (الجنس الجماعي)، المثلية الجنسية (الأخذان)، ونكاح ما نكح الآباء (الأصول من جهة الأب والأم مهما علت بمن فيهم الأعمام والأخوال). والفواحش قسمان ظاهرة وباطنة، فالظاهرة هي: نكاح المتزوجة والزنا والسفاح ونكاح ما نكح الأب. والباطنة هي: نكاح المحارم والمثلية الجنسية. والفواحش باطنة كلها حتى لو قوننتها المجالس التشريعية والبرلمانات.⁶²³

Melakukan hubungan seksual dengan 1) *muhrim*, 2) perempuan bersuami, 3) terbuka (*zinā*), 4) lebih dari seorang (*sifāḥ*), 5) sejenis (*akhdān*) dan 6) bekas istri bapak (termasuk ibu dan bibinya). *Fawāḥisy* terdiri dari dua bagian: *zāhirah* dan *bāṭinah*. Yang tergolong *zāhirah* adalah melakukan hubungan seksual dengan perempuan bersuami, terbuka, lebih dari seorang, dan bekas istri bapak. Sedangkan yang tergolong *bāṭinah* adalah melakukan hubungan seksual dengan *muhrim* (*incest*), dan sejenis (*homosexuality*). Semua *fawāḥisy* adalah batil meskipun seandainya ditetapkan oleh Majelis Syariah dan Parlemen.

1. *Nikāḥ al-Maḥārim*

Secara bahasa term “*nikāḥ al-maḥārim* (نكاح المحارم)” terdiri dari dua kata “*an-nikāḥ*” dan “*al-maḥārim*”. Kata “*an-nikāḥ*” berasal dari kata “*nakaḥa*” yang berarti setubuh.⁶²⁴ Sedangkan kata “*al-maḥārim*” adalah bentuk jamak dari kata “*al-maḥram*”, artinya yang haram, terlarang.⁶²⁵

Nikāḥ al-maḥārim maksudnya adalah hubungan seksual dengan seseorang yang terlarang karena sebab-sebab hubungan sebagaimana tercantum dalam QS. an-Nisā’ (4): 23:⁶²⁶

⁶²² QS. al-A’rāf (7): 33. *Ibid.*, 226.

⁶²³ http://shahrour.org/?page_id=12, diakses 03 September 2017.

⁶²⁴ Munawwir, *Kamus al-Munawwir...*, 1560.

⁶²⁵ Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 278.

⁶²⁶ Diharamkan atas kamu (menikah) ibu-ibumu, anak-anakmu yang perempuan, saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara ayahmu yang perempuan, saudara-saudara ibumu yang

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعُمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا (٢٣) وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ... (٢٤)

Mereka adalah:

- a. ibu-ibumu;
- b. anak-anak perempuanmu;
- c. saudara-saudara perempuanmu;
- d. saudara-saudara perempuan bapakmu;
- e. saudara-saudara perempuan ibumu;
- f. anak-anak perempuan dari saudara laki-lakimu;
- g. anak-anak perempuan dari saudara-saudara perempuanmu;
- h. ibu-ibumu yang menyusui kamu;
- i. saudara perempuan sepersusuan;
- j. ibu-ibu istrimu;
- k. anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan istrimu itu, maka tidak berdosa kamu menyeturubuhnya;
- l. istri-istri anak kandungmu;
- m. dua perempuan bersaudara secara bersamaan.

perempuan, anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan, ibu-ibumu yang menyusui kamu, saudara-saudara perempuanmu sesusuan, ibu-ibu istrimu (mertua), anak-anak perempuan dari istrimu (anak tiri) yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu campur dengan istrimu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu (menikahinya), (dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu), dan (diharamkan) menggumpulkan (dalam pernikahan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang (23). QS. an-Nisā' (4): 23. Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, 120.

2. *Nikāh al-Mutazawwijah*

Secara bahasa term “*nikāh al-mutazawwijah* (المتزوجة)” terdiri dari dua kata: “*nikāh*” dan “*al-mutazawwijah*”. Kata “*al-mutazawwijah*” berarti perempuan yang telah berkeluarga.⁶²⁷ Term *nikāh al-mutazawwijah* maksudnya adalah hubungan seksual dengan perempuan yang telah berkeluarga (menikah).

Menurut Syaḥrūr, hubungan seksual non marital dengan *al-mutazawwijah* merupakan batas yang terlarang berdasarkan surat an-Nisā’ (4): 24. Ketika seorang *netizen* bertanya kepada Syaḥrūr tentang hukum melakukan *milk al-yamīn* dengan *al-mutazawwijah*, Syaḥrūr menjawab dengan tegas:

لا يجوز أبداً، (حرمت عليكم أمهاتكم — * والمحصنات من النساء-)،
أي لا يوجد تعدد أنكحة للمرأة⁶²⁸.

Tidak diperbolehkan selamanya. (Diharamkan atas kalian ibu-ibu kalian – dan perempuan yang telah menikah), artinya tidak ada poliandri bagi seorang perempuan.

Pada masa Jahiliyah, *nikāh al-mutazawwijah* sesungguhnya merupakan tradisi masyarakat yang tidak pernah dipersoalkan. Bahkan, nikah itu tidak hanya menjadi tradisi sebagian masyarakat melainkan juga sebagai salah satu solusi mengatasi berbagai problem keluarga, misalnya problem ekonomi, anak dan lain sebagainya. Di antara tradisi nikah tersebut adalah bentuk *nikāh muḍāmidah*. Kata “*muḍāmidah*” berasal dari kata “*aḍ-ḍimād*” (الضِّمَادُ) yang berarti: “Seorang wanita memiliki dua atau lebih laki-laki pada masa paceklik demi untuk makan.”⁶²⁹ Menurut Ibnu ‘Asyur *ḍimād* adalah bentuk pernikahan di mana

⁶²⁷ *Ibid.*, 631.

⁶²⁸ Jawaban Syaḥrūr dari pertanyaan seorang *netizen* yang bernama ‘Umār ‘Alī pada 05 Januari 2017. http://shahrour.org/?page_id=6059, 28-09-17.

⁶²⁹ Qāmūs. الضِّمَادُ : أَنْ تَصَادِقَ الْمَرْأَةُ اثْنَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ فِي زَمَنِ الْقَحْطِ وَالْجَدْبِ لِتَأْكُلَ عِنْدَ هَذَا وَهَذَا لِتَشْبَعَ ‘Arabiyu, “Mu‘jam al-Ma‘anī al-Jāmi‘ al-Lughah al-‘Arabiyah al-Mu‘āṣir”, *Ta ‘rīf wa ma ‘nā kalimah ḍimād*, 1. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/ضماد/>

seorang istri pada masa paceklik mencari pria lain sebagai kekasih untuk mendapatkan tambahan nafkah.⁶³⁰

Bentuk lainnya adalah *nikāh istibdā'*. Secara etimologis, kata “istibdā’” berarti ‘barang dagangan’.⁶³¹ Maksudnya, seorang suami menyuruh istrinya yang berada dalam masa subur untuk berhubungan intim dengan pria lain. Setelah digauli pria lain suami tidak akan menggauli istrinya sampai dipastikan ia hamil. Hal ini dilakukan dengan tujuan mendapatkan bibit unggul dari laki-laki lain yang dikagumi keberaniannya atau ketangkasannya. Umumnya kepala suku yang terhormat dan mulia.⁶³²

Menurut riwayat Aisyah R.A., nikah ini dilakukan dengan cara seorang suami berkata kepada istrinya: “Jika engkau telah suci dari haid, hendaklah engkau pergi kepada si fulan. Bersetubuhlah dengan dia, sejak itu suami tidak mendekati istrinya – hingga tampak istrinya hamil atau melahirkan”. Kebiasaan melakukan nikah ini lantaran hasratnya yang besar untuk memperoleh anak laki-laki.⁶³³

Masih berpijak pada riwayat Aisyah, Nawal el-Saadawi⁶³⁴ menggambarkan *istibdā'* sebagai berikut. Seorang perempuan, bila selesai dari masa

⁶³⁰ Muḥammad at-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Qur’ān at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, (Tunis: Dār Saḥnūn, t.t.),

⁶³¹ Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 97.

⁶³² Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Baḥrī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Imām Abī Abdillāh Muḥammad bin ‘Ismā‘īl al-Bukharī*, Bab an-Nikāḥ, No. 5127, cet. ke-1, (ar-Riyāḍ: al-Amīr Sulṭān bin Abd al-‘Azīz as-Su‘ūd), 88.

⁶³³ Al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ Bukharī*, *ibid.*

⁶³⁴ Nawal el Saadawi, ditranslate dengan Nawāl as-Sa‘dāwī dari bahasa Arab “نوال السعداوي” lahir pada 27 Oktober 1931 di Kafr Tahlah, Mesir. Dia dikenal sebagai seorang dokter kesehatan masyarakat Mesir, psikiater, penulis, dan advokat hak-hak wanita. Ia adalah seorang feminis yang tulisan dan karir profesionalnya didedikasikan untuk hak-hak politik dan seksual bagi perempuan, yang kerap dijuluki sebagai “Simone de Beauvoir dari dunia Arab”. Nawal El Saadawi: Egyptian Physician, Psychiatrist, Author And Feminist. <https://www.britannica.com/biography/Nawal-El-Saadawi>, diakses 09 September 2017.

menstruasinya dan dengan demikian ia suci, meminta kepada suaminya untuk “mengirim” si fulan (nama seorang lak-laki) lalu tidur dengannya. Suaminya akan menjauh darinya sampai ada tanda-tanda sebagai bukti yang menunjukkan bahwa ia hamil dengan laki-laki yang tidur dengannya itu. Biasanya laki-laki yang dipilih adalah salah satu tokoh penting masyarakat, tujuannya adalah untuk mendapatkan anak yang akan mewarisi sifat-sifat besarnya. Namun bila bukti kehamilannya tidak diragukan lagi, si suami besar kemungkinan akan mengulangi hubungan seks dengan istrinya. Apabila si anak lahir, ia dianggap sebagai buah dari ayah yang resmi dan bukan dari “orang besar” yang pernah tidur dengan istrinya.⁶³⁵

Menurut El-Saadawi, *istibḍā'* adalah salah satu bentuk hubungan poliandri di antara orang-orang Arab dan masih dipraktikkan dalam beberapa masyarakat jika seorang perempuan yang steril boleh melakukan hubungan perkawinan tambahan supaya bisa hamil.⁶³⁶

El-Saadawi menuturkan sebuah kisah di masa kanak-kanaknya terkait dengan *istibḍā'* dalam konteks pengobatan tersebut. Ketika ia masih kanak-kanak, ia sering mendengar para perempuan di desanya, Kafr Tahla, memperbincangkan tentang perempuan-perempuan steril yang mengunjungi seorang syekh (seorang tokoh agama) dan meminta darinya sebuah “susuk” yang jika mereka pakai akan menjadikan mereka hamil. Ketika usianya bertambah, ia mempelajari bahwa “susuk” ini kadang-kadang berupa sepotong kain di mana perempuan itu disuruh memasukkannya ke dalam vagina. Saat ia mencoba

⁶³⁵ el-Saadawi, “The Hidden Face of Eve”, 256-257.

⁶³⁶ Adil Ahmad Sarkiss, *Az-Zawaj Tatawir al-Mujtama'* (Kairo: Arab Book Publishing House, 1967), 108.

menyelidiki rahasia yang tersembunyi pada potongan kain yang mampu mengubah perempuan steril menjadi subur, ia menemukan sesuatu yang sangat menarik. Menurutnya, tampaknya beberapa orang syekh membasahi potongan kain itu dengan air sperma dan meminta si perempuan untuk segera memasukkannya ke dalam vagina. Tempat bertemu antara syekh dan perempuan pun biasanya di sebuah ruang yang gelap sehingga perempuan itu tidak memperhatikan apa yang dilakukan oleh syekh itu atau kadang-kadang berpura-pura tidak memperhatikan.

Keinginannya untuk mendapatkan seorang anak dan menghapuskan noda yang disebabkan oleh ketidaksuburannya, sudah cukup membuatnya menutup mata dari apapun yang mungkin dilakukan oleh syekh itu, bahkan bila syekh itu sampai menghamilinya secara langsung tanpa menggunakan potongan kain tersebut. Sheikh tersebut meneruskan praktik-praktik semacam ini demi – seperti yang mereka katakan – untuk mengobati atau menyembuhkan perempuan yang mandul,⁶³⁷ padahal juga sebagai cara untuk memuaskan hasrat seksualnya. Dalam banyak kasus, ia menggunakan kedua tujuan itu karena sering suami si perempuan itulah yang mandul dan secara tidak adil menuduh istrinya untuk menutupi kelemahannya.⁶³⁸

Menurut El-Saadawi, pada masa sebelum Islam, orang-orang Arab juga mempraktikkan bentuk-bentuk perkawinan yang asli. Salah satu di antaranya disebut *zawaj al-mut'ah* (perkawinan sementara), yang tujuannya tidak lebih

⁶³⁷ Praktik-praktik serupa terjadi di beberapa wilayah India di dalam lingkungan kuil-kuil Hindu. Para perempuan menyerahkan dirinya kepada Rahib dan memintanya untuk menyembuhkan kemandulan mereka. Seorang penulis, Amrita Pritam, dalam salah satu novel terkenalnya yang berjudul *That Man*, menggambarkan bagaimana kejadian itu berlangsung secara rahasia sehingga hanya si perempuan dan Rahib itu saja yang mengetahui asal-usul sebenarnya dari anak yang mungkin kebetulan lahir. Lihat di *foot note* 12 dalam *Ibid.*, 337.

⁶³⁸ El-Saadawi, "The Hidden Face of Eve", *ibid.*, 257-258.

daripada memberi kesempatan yang resmi bagi kedua belah pihak untuk menikmati seks bersama. Laki-laki mengawini perempuan hanya selama beberapa hari tertentu – biasanya tiga, namun bisa lebih atau kurang – dan membayarnya sejumlah uang yang sesuai dengan kesepakatan keduanya. Ia tidak harus mengakui satu anak pun yang lahir sebagai hasil dari ikatan perkawinan singkat ini.⁶³⁹

Di samping itu, terdapat satu bentuk lagi, yaitu *nikāḥ mubādalah*. Secara etimologis, kata “mubādalah” berarti: ‘saling tukar’, atau ‘bergantian’.⁶⁴⁰ Nikah *mubādalah* adalah dua orang laki-laki nikah dengan dua orang perempuan. Tiap-tiap seorang dari keduanya boleh bertukar istri. Biasanya terdiri dari dua kakak beradik. Menurut Ibnu Hajar informasi ini diriwayatkan Daruqutnī dengan sanad yang sangat *ḥafīf*.⁶⁴¹ Daruqutnī menceritakan bahwa Abu Hurairah berkata:

كان البذل في الجاهلية أن يقول الرجل للرجل : تنزل عن امرأتك ،
وأنزل لك عن امرأتي ، وأزيدك ، قال : فأنزل الله تعالى : (لا يَحِلُّ لَكَ
النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ)
[الأحزاب : 52]

(nikah) *badal* di masa Jahiliyah ialah seorang laki-laki berkata kepada laki-laki lain ‘kau tinggalkan untukku istrimu dan aku tinggalkan untukmu istriku serta aku lebihkan’. Lalu Allah menurunkan ayat ini.⁶⁴²

⁶³⁹ *Ibid.*

⁶⁴⁰ Munawwir, *Kamus al-Munawwir, ibid.*, 1401.

⁶⁴¹ Mata rantai sanad ini adalah: Abu Bakar An-Nāṣaburī, Muhammad bin Yahya An-Nāṣaburī, Abu Ghossan Malik bin Ismail, Abd as-Salam bin Harb, Ishaq bin Abdullah bin Abi Farwah, Zaid bin Aslam, Aṭa’ bin Yasar dan berujung pada Abu Hurairah. Dalam Ibnu Kāṣir ditemukan riwayat yang sama dari Albazzar dengan mata rantai sanad yang bertemu pada Malik bin Ismail. Mata rantai sanad Albazzar adalah Ibrahim bin Nasr, Malik bin Ismail dan selebihnya sampai dengan Abu Hurairah sama dengan sanad Daruqutnī. Kemudian Al-bazzar mengatakah bahwa Ishaq bin Abdullah tidak kredibel. Ibnu Abi Hatim dalam *Al-Jarhu wa At-Ta’dil* juga menyebut Ishak bin bin Abdillāh bin Abi Farwah sebagai tidak kredibel. Ibnu Hajar sendiri dalam *Taqrīb at-Tahzīb* juga memiliki penilaian yang sama. Hal inilah yang menyebabkan Ibnu Hajar menyebut riwayat Daruqutnī di atas sebagai sangat lemah.

⁶⁴² Abū al-Ḥasan ‘Alī bin ‘Umar bin Aḥmad bin Maḥdī al-Bagdadī Ad-Dāruqutnī, *Sunan ad-Dāruqutnī*, Kitāb an-Nikāḥ, no. 3459, cet. ke-1 (ar-Riyāḍ, Dār al-Muayyad, 2001). Tidak halal bagimu (Muhammad) menikahi perempuan-perempuan lain setelah itu, dan tidak boleh (pula)

Selain Daruqutnī dan al-Bazzar, aṭ-Ṭabarī juga meriwayatkan nikah *badal*. Ibnu Zaid seperti dikutip aṭ-Ṭabarī mengatakan bahwa dulu orang-orang Arab Jahiliyah saling bertukar istri.

3. *Az-Zinā*

Menurut Al-Lahyani, kata “Zina” (dibaca pendek) adalah bahasa penduduk Hijaz, sedangkan kata “zinā” (dibaca panjang) adalah bahasa Bani Tamim.⁶⁴³ Secara bahasa dan syara’, kata ini didefinisikan sebagai seorang laki-laki yang menyetubuhi wanita melalui *qubul* (kemaluan), yang bukan miliknya (istri atau budaknya) atau yang berstatus yang menyerupai hak miliknya.⁶⁴⁴

Para ulama berbeda pendapat tentang definisi zina. Hanafiyah mendefinisikannya sebagai persetubuhan yang dilakukan seorang laki-laki terhadap seorang wanita yang bukan haknya di *qubūlnya*. Malikiyah, persetubuhan seorang mukalaf di *qubūl* wanita yang bukan haknya dengan kerelaan dan disengaja. Syafi’iyah, memasukkan zakar ke dalam *qubūl* wanita yang nyata-nyata diharamkan, dengan sengaja. Hanabilah, perbuatan keji di *qubūl* maupun di *dubūr*. Zahiriyah, persetubuhan dengan seseorang yang melihatnya saja tidak dihalalkan, dengan sengaja. Atau, persetubuhan yang jelas-jelas diharamkan. Zaidiyah, memasukkan farji (baik farji laki-laki maupun wanita) ke dalam farji, baik *qubūl* maupun *dubūrnya* orang hidup yang diharamkan.⁶⁴⁵

Dari berbagai pendapat tersebut, Ibnu Rusyd menyimpulkan bahwa *zinā* adalah setiap persetubuhan yang terjadi bukan karena pernikahan yang sah, bukan karena

mengganti mereka dengan istri-istri (yang lain), meskipun kecantikannya menarik hatimu.” (al-Aḥzāb [33]: 52). Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahnya*, 676.

⁶⁴³ Muḥammad bin Mukrim bin Ali al-Faḍl Jamaluddīn Ibnu Manzūr, *Mu’jam Lisan al-‘Arab fi al-Lughah*, juz 54 (tp., Dār an-Nawādir, tt.), 2.

⁶⁴⁴ ‘Alī bin Abī Bakr bin ‘abd al-Jalīl al-Fargānī al-Murginānī, *al-Hidayah syarḥ Bidayat al-Mubtadi*, juz 2 (Kairo: Dār al-Ḥarīṣ, tt.), 433.

⁶⁴⁵ Lihat Abdul Qādir ‘Audah, *al-Tasyrī‘ al-Jināi al-Islāmī: Muqāranān bi al-Qānūni al-Waḍ‘ī, Muasasah al-Risālah* (Beirut: Dār al-Kātib, 1416 H./1992 M.),

syubhat, dan bukan pula karena pemilikan (budak). Menurutny, secara umum, pengertian ini telah disepakati oleh para ulama Islam, meski mereka masih berselisih pendapat tentang mana yang dikatakan syubhat yang dapat menghindarkan hukuman *ḥadd* dan mana yang tidak dapat menghindarkan hukuman tersebut.⁶⁴⁶

Berbeda dengan kesepakatan ulama, Syaḥrūr mendefinisikan perzinaan sebagai hubungan seksual yang dilakukan di muka umum atau melibatkan lebih dari satu laki-laki atau dilakukan oleh seorang wanita yang sudah bersuami. Ia mengatakan:

الزنا هو نكاح علني ويحتاج اربعة شهود، والفاحشة غير العلنية لا تكون زنا.⁶⁴⁷

Zinā adalah hubungan seksual yang dilakukan secara terang-terangan dan memerlukan empat orang saksi, sedangkan *fāḥisyah* yang tidak terang-terangan, maka itu bukan *zinā*.

Bagaimana jika yang melakukan hubungan seksual secara terbuka itu sebagai suami-istri? Tindakan ini menurut Syaḥrūr tetap merupakan tindakan perzinaan yang patut mendapatkan sanksi. Ia mengatakan:

الزنا هو الفاحشة العلنية حتى لو كان بين رجل وزجته⁶⁴⁸

Zinā adalah tindakan keji yang dilakukan secara terang-terangan meskipun oleh suami-istri.

Dengan demikian menurut Syaḥrūr, hubungan seksual yang dilakukan secara sukarela dan di tempat tertutup, baik bersama istrinya maupun bukan adalah halal, bukan *zinā*. Syaḥrūr mendasarkan pendapatnya ini pada ayat-ayat tentang perzinaan,⁶⁴⁹ dengan mengatakan: Allah Ta'ala berfirman:

⁶⁴⁶ Ibnu Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid*, 323.

⁶⁴⁷ <https://www.alarabiya.net/articles/2008/01/27/44810.html>, diakses 23 Agustus 2017.

⁶⁴⁸ Jawaban Syaḥrūr ketika menjawab pertanyaan seorang *netizen* yang bernama Samīr pada tanggal 01 Maret 2017. Samīr mengajukan pertanyaan: هل كلمة الزنا تنطبق على المتزوج أم على العازب أم على الإثنين؟ (apakah kata *zinā* berlaku untuk orang yang menikah, lajang atau keduanya?). http://shahrour.org/?page_id=6059, diakses 28-09-17.

⁶⁴⁹ QS. an-Nisā' (4): 15-16; QS. al-Isrā (17): 32; QS. an-Nūr (24): 2-4; QS. al-Furqān (25): 68.

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ
فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْسَ لَهُمَا عَذَابٌ طَائِفَةٌ مِّنَ
الْمُؤْمِنِينَ (2)⁶⁵⁰

كما قال سبحانه: الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا
زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرَّمٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ (3)⁶⁵¹

Perzinaan, lanjut Syaḥrūr, adalah hubungan seksual yang dilakukan secara terbuka yang memerlukan empat orang saksi, dan *fahisyah* bukanlah perzinaan. Seorang wanita yang berstatus menikah yang melibatkan orang lain selain suaminya pada kemaluannya disebut sebagai *musyrikah*, dan itulah sebabnya kita berkata kepada kaum muda agar berhati-hati berdekatan dengan orang yang sudah menikah, meskipun tidak ada seorangpun yang melihat kalian.⁶⁵²

Menurut Syaḥrūr kata “syirk” pada istilah *musyrik* dan *musyrikah* terkadang berkaitan dengan persoalan ketuhanan, *syirk* (menyekutukan) Allah, terkadang berkaitan dengan permasalahan perdagangan, warisan, atau hak milik.⁶⁵³ Adapun kata *syirk* dalam surat an-nūr (24): 3 di atas bersangkutan dengan masalah perselingkuhan dalam sebuah perkawinan.

Syaḥrūr menafsirkan istilah *musyrik* dalam surat tersebut sebagai seorang suami yang melakukan hubungan seksual dengan perempuan yang bukan istrinya. Sementara, *musyrikah* sebagai seorang perempuan yang melakukan hubungan

⁶⁵⁰ Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman. (2). Q.S. an-Nūr (24): 2. Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahnya*, 543.

⁶⁵¹ Sebagaimana firman-Nya juga: “Laki-laki yang berzina tidak mengawini melainkan perempuan yang berzina, atau perempuan *musyrikah*; dan perempuan yang berzina tidak dikawini melainkan oleh laki-laki yang berzina atau laki-laki *musyrik*, dan yang demikian itu diharamkan atas orang-orang yang mukmin.” (3). Q.S. an-Nūr (24): 3. *Ibid*.

⁶⁵² Al-‘Arabiyah, Syaḥrūr: *ankara al-Ḥadīṣ an-Nabawī, ibid*.

⁶⁵³ Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Islām wa al-Īmān: Mazūmat al-Qiyam*, cet. ke-1 (Damsyiq: al-Aḥālī, 1996), 84.

seksual dengan laki-laki yang bukan suaminya. Dengan pemahaman demikian, Syaḥrūr mendapati lima kemungkinan berikut (Tabel 3):

Tabel 5
Kategorisasi Syirk dalam Q.S. an-Nūr (24): 3
menurut Muḥammad Syaḥrūr

No	Istilah	Penafsiran
a.	Zānī + Zāniyah	Hubungan seksual yang dilakukan secara terang-terangan antara laki-laki lajang dan perempuan lajang.
b.	Musyrik + Musyrikah	Laki-laki beristri dan perempuan bersuami, tanpa saksi.
c.	Zānī + Musyrikah	Laki-laki lajang yang melakukan hubungan seksual dengan perempuan bersuami sekalipun tidak ada saksi. Adanya bukti sudah cukup sebagai dasar penjatuhan hukum dera.
d.	Musyrik + Zāniyah	Perempuan lajang yang melakukan hubungan seksual dengan laki-laki beristri. Di sini perempuan tersebut dianggap Zāniyah, meskipun tidak ada saksi melainkan dengan bukti lain.
e.	Musyrik-Zānī + Musyrikah-Zāniyah	Perilaku keji yang dilakukan secara terang-terangan antara laki-laki beristri dengan perempuan bersuami, keduanya sah digelar zina dan syirik pada saat yang sama.

Dalam pandangan Syaḥrūr, itulah realitas yang terjadi di santero dunia. Tidak ada jenis yang keenam. Hal ini juga membuktikan kebenaran ayat dalam *Tanzīl al-Ḥakīm*.⁶⁵⁴

4. *As-Sifāḥ*

Syaḥrūr mendefinisikan *nikāḥ as-sifāḥ* sebagai *al-jins al-jamā'ī*, yaitu hubungan seksual yang dilakukan secara kelompok (*sex party*).⁶⁵⁵ Ini berbeda sama sekali dengan definisi yang dikemukakan oleh kalangan ulama klasik. Kalangan ulama klasik semisal Ibn Kasir menyamakan *as-sifāḥ* dengan *az-zinā* ketika menafsirkan firman Allah “gaira

⁶⁵⁴ *Ibid.*

⁶⁵⁵ http://shahrour.org/?page_id=12, diakses 03 September 2017.

musāfihātin” dalam ayat 25 surat an-nisā’.⁶⁵⁶ Hal yang sama juga diamini oleh asy-Syaukani yang menganggap kedua istilah tersebut sebagai sinonim.⁶⁵⁷

Ibnu Manzūr mengatakan bahwa kata “az-zinā” dibaca pendek maupun panjang berarti prostitusi (*al-bigā’*), baik dari pihak perempuan ataupun laki-laki. Kata “as-sifāh” adalah bagian “al-musāfihah”, yaitu tindakan seorang perempuan bersama orang lain untuk melakukan kerusakan tanpa perkawinan yang sah. Si laki-laki mengatakan: ia (*as-sifāh*) adalah kebiasaan orang-orang jahiliyah, salah satu dari mereka ketika menginginkan *zinā* dengan seorang perempuan ia mengatakan kepada si perempuan: *sāfihīnī*, maka si laki-laki disebut sebagai “musāfih” dan si perempuan sebagai “musāfihah”.⁶⁵⁸

Al-Munawwir dalam kamusnya, tampaknya mengikuti jejak yang sama dengan kalangan ulama klasik. Menurutnya kata “as-Sifāh” berasal dari bahasa Arab yang berarti: *az-zinā* (perzinahan), *safku dimāin* (penumpahan darah).⁶⁵⁹

Menurut riwayat Aisyah RA., di masa Jahiliyah terdapat satu bentuk pernikahan yang disebut sebagai *nikāh as-sifāh*. Yaitu bentuk nikah yang praktiknya sama dengan prostitusi, seorang perempuan menerima siapapun laki-laki yang datang untuk mengencaninya. Di depan pintu rumahnya dipasang bendera sebagai tanda. Jika perempuan tersebut melahirkan anak, ia akan memanggil ahli nasab (*al-qiyāfah*)⁶⁶⁰ untuk

⁶⁵⁶ Abū al-Fidā’ Ismā’īl bin ‘Umar bin Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, t.t.), 463.

⁶⁵⁷ Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad asy-Syaukānī, *Fath al-Qadīr*, juz 1 (Beirut: asy-Syirkat al-‘Aṣriyyat al-‘Arabiyat al-Mahdūdat li aṭ-Ṭabā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī‘, t.t.), 367.

⁶⁵⁸ Abū al-Faḍl Jamāl ad-Dīn Muḥammad bin Mukrim Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arāb* (Beirut: Dār Ṣādr, 2003), 195.

⁶⁵⁹ Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 678.

⁶⁶⁰ Secara etimologis, *al-qiyāfah* berarti mengikuti jejaknya. Secara istilah adalah menghubungkan anak dengan orang tua dan kerabat mereka, berdasarkan tanda dan keserupaan mereka, dan identifikasi terhadap nasab bayi yang baru lahir dengan memperhatikan anggota tubuh bayi tersebut dan anggota tubuh ayahnya. Qāmūs ‘Arabiyu, “Mu‘jam al-Ma‘anī al-Jāmi‘, al-Mu‘jam al-Wasīṭ, al-Lughah al-‘Arabiyah al-Mu‘āṣir”, *Ta’rīf wa ma’nā kalimah qiyāfah*, 1. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/قيافة/>

menentukan siapakah yang menjadi bapak dari anaknya. Kemudian, ahli nasab menyerahkan anak itu kepada laki-laki yang mirip dengan anak tersebut.⁶⁶¹

Selain pernikahan tersebut, terdapat satu bentuk pernikahan lagi yang mirip dengan *nikāḥ as-sifāḥ*, yaitu *nikāḥ isytirāk*. Secara etimologis, kata “isytirāk” berarti “bersekutu”, “berkongsi”.⁶⁶² Yaitu bentuk nikah di mana sejumlah laki-laki tidak lebih dari sepuluh orang mengencani satu orang perempuan. Setelah hamil dan melahirkan anak, perempuan tersebut menunjuk salah satu dari laki-laki yang mengencaninya sebagai ayah dari anak yang dilahirkannya.

Aisyah R.A. menjelaskan bahwa *nikāḥ isytirāk* adalah sekelompok laki-laki kurang dari sepuluh, nikah dengan seorang perempuan yang semuanya boleh berhubungan seksual dengan perempuan tersebut. Jika perempuan itu hamil, kemudian melahirkan anak, maka si perempuan mengundang semua laki-laki yang menikahnya. Laki-laki itu tidak dapat menolak undangannya. Di hadapan para laki-laki itu si perempuan berkata: “Sesungguhnya kalian telah mengetahui apa yang terjadi denganku, oleh sebab perbuatanmu, maka saya telah hamil dan melahirkan. Hai fulan (sambil menunjuk salah seorang laki-laki) inilah anakmu”. Kemudian diserahkan anak itu kepadanya. Pihak laki-laki tidak dapat menolaknya.⁶⁶³

Dengan demikian dalam pandangan Syaḥrūr, *as-sifāḥ* dan *az-zinā* adalah dua kasus hubungan seksual yang berbeda bentuknya. Keduanya tidak identik. Akan tetapi, keduanya adalah bagian dari tindakan *al-fawāḥisy*.

5. *Al-Akhdān*

⁶⁶¹ Abu ‘Abd Allah Muḥammad Ibn Isma‘il ibn Ibrahim ibn al-Mugirah al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ Bukharī*, No. 5127 (Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992); Abu Dawud, *Sunan Abu Daud*, no. 1934.

⁶⁶² Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 765.

⁶⁶³ al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ Bukharī*, no. 5127 (Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992).

Kata “al-akhdān” adalah bentuk plural dari “al-khidn”.⁶⁶⁴ Syaḥrūr mendefinisikan term “al-akhdān” sebagai “al-miṣliyah al-jinsiyah”, yaitu hubungan seksual yang dilakukan oleh pasangan yang sama jenis kelaminnya (*homosexual*).⁶⁶⁵ Syaḥrūr mendasarkan larangan *nikāḥ al-akhdān* pada firman Allah:

فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ
مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتٍ أَخْدَانٍ (25)⁶⁶⁶

Berbeda dengan Syaḥrūr, meskipun mendasarkan pada ayat yang sama, kalangan ulama klasik mendefinisikan *akhdān* sebagai hubungan seksual yang dilakukan dengan sembunyi-sembunyi (*backstreet*) oleh pasangan laki-laki dan perempuan. Ibnu Kaṣir menyebutkan tiga makna *khidn* yang dikutip dari *mufassirin*: pertama, *khidn* bermakna kekasih (*akhillā'* bentuk plural *khalīl*); kedua, bermakna teman (*ṣadīq*); ketiga, *khidn* adalah perempuan yang hanya mengencani satu laki laki tetapi secara sembunyi sembunyi, atau dalam bahasa yang lugas adalah pasangan kumpul kebo. Di sini Ibnu Kaṣir tidak menyebutkan sumber informasi. Tetapi, seperti Ibnu Hajar, Ibnu Kaṣir juga bergelar al-Hafīz. Beliau sangat berhati hati dalam mengutip suatu sanad. Kalaupun beliau mengutip sanad yang *za'īf*, maka beliau akan mengomentarkannya.⁶⁶⁷

6. *Nikāḥ Mā Nakaḥa al-Ābā'*

Term “nikāḥ ma nakaḥa al-ābā'” terdiri dari empat kata, yaitu “nikāḥ”, “mā” (apa),⁶⁶⁸ “nakaḥa” (telah menikah),⁶⁶⁹ “al-ābā'” (ayah).⁶⁷⁰ Maksudnya perempuan-perempuan

⁶⁶⁴ Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 353.

⁶⁶⁵ http://shahrour.org/?page_id=12, diakses 03 September 2017.

⁶⁶⁶ Maka kawinilah mereka dengan seizin tuan mereka, dan berilah maskawin mereka menurut yang patut, sedang merekapun wanita-wanita yang memelihara diri, bukan *musāfiḥātīn* dan tidak mengambil *akhdān*; (25). QS. an-Nisā' (4): 25. Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 121.

⁶⁶⁷ Aḥmad bin 'Alī bin Hajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Baḥrī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Imām Abī Abdillāh Muḥammad bin 'Ismā'īl al-Bukharī*, Bab an-Nikāḥ, No. 5127, cet. ke-1, (ar-Riyād: al-Amīr Sulṭān bin Abd al-'Azīz as-Su'ūd), 88.

⁶⁶⁸ Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 1398.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, 1560.

yang pernah dikawini oleh ayahnya. Menurut Syahrūr, melakukan hubungan seksual non marital terhadap mereka dilarang. Hal ini berdasarkan firman Allah:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا
وَسَاءَ سَبِيلًا ⁶⁷¹(22)

Pada masa Jahiliyah, hubungan seksual semacam itu telah menjadi tradisi yang dipraktikkan secara turun temurun, yang disebut sebagai *nikāḥ al-maqt*. Bahkan, para perempuan itu dijadikan istri resmi jikalau pihak laki-lakinya menghendaki. Secara bahasa kata “al-maqt” berarti “kebencian” atau “kemurkaan”. *Nikāḥ maqt* adalah seorang laki-laki menikah dengan seorang wanita bekas istri ayahnya (mengawini ibu tiri).⁶⁷²

Diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, ia berkata: Orang-orang Jahiliyah dahulu, jika seorang laki-laki meninggal dunia, maka keluarganya yang berhak mewarisi istrinya. Jika dia suka akan dinikahi sendiri, jika dia tidak suka akan dinikahkan dengan laki-laki lain, bahkan jika dia mau tidak akan dinikahkan untuk selamanya. Dialah yang lebih berhak atas segala-galanya daripada keluarganya sendiri.⁶⁷³

Dalam riwayat lain, di masa Jahiliyah dahulu, jika seorang laki-laki meninggal dunia, maka anak laki-lakinya dari perempuan lain atau walinya datang, lalu mewarisi perempuan yang ditinggal mati suaminya itu, sebagaimana ia mewarisi hartanya. Perempuan itu dilempari pakaian, jika ia mau dinikahinya

⁶⁷⁰ *Ibid.*, 4.

⁶⁷¹ Dan janganlah kamu mengawini perempuan-perempuan yang telah dikawini oleh ayahmu terkecuali pada masa yang telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh). QS. an-Nisā’ (4): 22. Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahnya*, 120.

⁶⁷² Munawwir, *Kamus al-Munawwir, ibid.*, 1447

⁶⁷³ Muḥammad Ibn Isma‘il Al-Bukhārī, *Sahīḥ al-Bukhārī*, juz 9. (Semarang: Toha Putra, tt), 27

sendiri tanpa mahar, atau dinikahkan dengan laki-laki lain dan maharnya ia ambil.⁶⁷⁴

Pernikahan seperti ini telah dilarang Islam sebagaimana disebutkan dalam firman Allah SWT dalam QS. Al-Nisa (4): 19 dan ditegaskan lagi pada ayat sebagaimana tersebut di atas:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِيَذْهَبُوا
بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ
كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا⁶⁷⁵(19)

E. Implikasi Konsep *Milk al-Yamīn* Muḥammad Syaḥrūr terhadap Hukum Islam

Di samping memiliki ekstensi yang cukup luas, sebagaimana tampak dalam paparan di atas, penulis menemukan sejumlah implikasi konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr terhadap hukum Islam. Namun demikian, dalam penelitian ini penulis membatasi pembahasan signifikansi konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr hanya terhadap perbudakan, delik perzinaan, perkawinan poligini, dan hukum keluarga Islam.

1. Delegalisasi Perbudakan

Apakah konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr mempunyai implikasi terhadap institusi perbudakan? Penulis berpandangan bahwa konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr mempunyai implikasi positif terhadap institusi perbudakan. Yakni mengakibatkan delegalisasi institusi perbudakan dalam hukum Islam. Hal ini relevan

⁶⁷⁴ Ibn Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-azim*, 454

⁶⁷⁵ Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai perempuan dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak. (19). QS. an-Nisā' (4): 19. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 119.

dengan hak asasi manusia sebagaimana tercantum dalam salah satu klausulnya di *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR).⁶⁷⁶ Kajian ini menunjukkan signifikansi tersebut.

Di bagian terdahulu telah diuraikan bahwa hubungan seksual yang dilakukan di luar kerangka perkawinan dan *milk al-yamīn*, yang mana *milk al-yamīn* dimaknai tunggal sebagai budak, adalah dipandang zina yang sanksinya berat bahkan mematikan. Akibatnya institusi perbudakan sulit diberantas dalam hukum Islam. Sejarah membuktikan, hingga institusi perbudakan telah dihapuskan di dunia melalui deklarasi universal hak asasi manusia, sejumlah dunia Islam masih tetap mempertahankan perbudakan atas nama hukum Islam.⁶⁷⁷ Hal ini lantaran kalangan ulama tradisional-konservatif memandang bahwa perbudakan adalah bagian dari Islam. Maka, barang siapa menentang institusi perbudakan dalam sistem hukum Islam dianggap sebagai penentang Islam.⁶⁷⁸ Dengan basis teologi seperti ini, siapapun, tak terkecuali deklarasi universal hak asasi manusia, tidak akan mampu memberantas institusi perbudakan di dunia Islam.

Kegagalan para ulama dalam memahami hakikat ajaran Islam telah menyebabkan tradisi perbudakan tetap dilestarikan oleh bangsa Arab. Kesalahan paling fatal ketika beberapa ulama di Timur Tengah masih melegalkan perbudakan atas nama hukum

⁶⁷⁶ Lihat United Nations, *Universal Declaration of Human Rights*, psl. 4, 1948.

⁶⁷⁷ Seorang orientalis, Robert C. Davis pernah menulis tentang sejarah perdagangan budak Muslim terhadap orang-orang Kristen Eropa dari tahun 1500-1800. Davis mengatakan bahwa meskipun ada upaya Muslim untuk menutupi fakta historis ini, tampaknya, penulis-penulis Muslim sekarangpun sudah berani mengangkat subyek ini. Misalnya, penulis Perancis-Aljazair, Malek Chebel, menulis tentang perbudakan dalam Darul Islam. Demikian pula penulis Maroko, Mohammed Ennaji dengan bukunya, *Le sujet et le mamelouk: esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*. Menurutnya, perbudakan bukan hanya bagian dari warisan kuno, tapi telah menginfiltrasi sampai ke bagian-bagian utama sebuah negara Islami dan menguasai cara berpikirnya. Dunia Arab masih terkekang dalam sebuah dunia yang belum menolak perbudakan. segala macam hubungan selalu dipandang dari sudut konteks tuan-budak. Robert C. Davis, *Esclaves chrétien, maîtres musulmans. L'esclavage blanc en Méditerranée (1500-1800)* (Perancis: Babel, 2006).

⁶⁷⁸ Khaled Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, cet. ke-1, terj., Helmi Musthafa (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006), 306.

Islam⁶⁷⁹ di masa terang benderang seperti sekarang ini, di mana dapat dibedakan dengan mudah mana tradisi biadab dan mana tradisi beradab.

Apa yang dipahami oleh para ulama tersebut dapat dimaklumi mengingat di sepanjang sejarahnya, sistem hukum Islam (*fiqh*) tidak pernah melarang institusi perbudakan. Sebaliknya, sistem hukum Islam justru melindungi kepemilikan budak, melindungi tuannya untuk memiliki, mengadili, membeli dan menjual budak.⁶⁸⁰

Sementara itu, kenyataan bahwa Al-Qur'an menganjurkan pembebasan perbudakan,⁶⁸¹ meskipun tidak sampai mengharamkannya, kurang direspon secara positif oleh para ulama tradisionalis-konservatif. Padahal, ini menunjukkan bahwa sesungguhnya ajaran Islam kompatibel dengan deklarasi universal hak asasi manusia yang juga mempunyai visi yang sama dalam pembebasan perbudakan.

Namun, berbeda dengan tradisi hukum Islam, deklarasi universal hak asasi manusia tidak hanya menganjurkan pembebasan perbudakan melainkan telah sampai melarangnya. Dalam pasal 1 deklarasi universal hak asasi manusia, secara umum dinyatakan bahwa semua orang di dunia ini berstatus merdeka dan memiliki martabat yang sama.⁶⁸² Secara khusus dalam pasal 4 deklarasi itu bahkan menyatakan dengan tegas pelarangan terhadap perbudakan dan perdagangan budak.⁶⁸³ Memang, dalam ranah hukum Islam, terdapat konsep *milk al-yamīn* yang diidentikkan dengan budak.⁶⁸⁴ Dalam perjalanan sejarah Islam, eksistensi konsep ini semakin mapan. Hal penting terkait

⁶⁷⁹ Mu'arif, "Redefinisi Raqabah", dalam *Republika*, 25 Nopember 2010.

⁶⁸⁰ Begum 'Aisyah Bawany, *Mengenal Islam Selayang Pandang*, cet. ke-1, terj. Machnun Husein (Jakarta, PT Bumi Aksara, 1994), 106-111.

⁶⁸¹ QS. al-Baqarah (2): 177; QS. al-Balad (90): 13. Lihat Syed Ameer Ali, *Api Islam: Sedjarah Evolusi dan Tjita2 Islam dengan Riwajat Hidup Nabi Muhammad s.a.w.*, cet. ke-2, terj. H.B. Jassin (Djakarta: P.T. Pembangunan, 1967), 127-133.

⁶⁸² "Semua orang dilahirkan merdeka dan mempunyai martabat dan hak-hak yang sama. Mereka dikaruniai akal dan hati nurani dan hendaknya bergaul satu sama lain dalam semangat persaudaraan." United Nations, *Universal Declaration*.

⁶⁸³ "Tidak seorang pun boleh diperbudak atau diperhambakan, perbudakan dan perdagangan budak dalam bentuk apapun mesti dilarang." United Nations, *Universal Declaration*.

⁶⁸⁴ Ibnu Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid* (Libanon: Dār al-Fikr li al-Tabā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', t.t.), II, 274.

dengan konsep ini adalah bahwa hubungan seksual merupakan salah satu dasar ikatan sosial.⁶⁸⁵ Kondisi ini terus bertahan hingga datang masa kontemporer di mana konsep perbudakan sudah tidak relevan lagi dan melembagakannya merupakan pelanggaran serius terhadap hak asasi manusia.⁶⁸⁶

Di tengah pemahaman konsep *milk al-yamān* tradisional seperti ini, hadir seorang pemikir baru, Muḥammad Syaḥrūr⁶⁸⁷ menawarkan sebuah konsep *milk al-yamān* baru untuk memecahkan problem *milk al-yamān* di masa kontemporer. Hasil pemikirannya berupaya membedakan antara terma *milk al-yamān* dan *al-raqabah* (budak) yang dalam pemahaman tradisional kedua term ini dianggap identik. Tegasnya, bagi Syaḥrūr, *milk al-yamān* adalah vis-a-vis budak. *Milk al-yamān* bukan budak dan budak bukan *milk al-yamān*.⁶⁸⁸

Dengan pemikiran tersebut, hemat penulis, kehadiran konsep *milk al-yamān* Syaḥrūr secara efektif mampu mendelegalisasi institusi perbudakan dalam sistem hukum Islam. Dengan demikian, misi Islam yang membebaskan manusia dari belenggu penindasan diharapkan dapat segera terealisasi.

⁶⁸⁵ Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiḥ al-Islāmī: Fiḥ al-Mar'ah: al-wasiyah, al-irts, al-qawamah, at-ta'adudiyah, al-hijāb*, cet. ke-1 (Suriah: Al-Ahali li al-thaba'ah wa al-nasyr wa al-tauzi', 2000), 308.

⁶⁸⁶ United Nations, *Universal Declaration*. Hampir 100 tahun setelah Presiden Abraham Lincoln mengeluarkan Proklamasi Emansipasi Amerika dan 130 tahun setelah semua budak dalam kerajaan inggris dibebaskan oleh UU parlemen, Saudi Arabia dan Yemen, ditahun 1962, dan Mauritania di tahun 1980, dengan berat hati menghilangkan perdagangan budak legal dari perundang-undangan mereka. Ini terjadi hanya setelah ada tekanan internasional yang hebat. Namun, sampai sekarangpun masih banyak terdapat bukti yang dikumpulkan organisasi-organisasi internasional bahwa perbudakan masih juga berlangsung di Negara-negara muslim, dengan istilah yang lebih baru lagi. Allan George Barnard Fisher and Humphrey J. Fisher, *Slavery and Muslim Society in Africa: The Institution in Saharan and Sudanic Africa, and the Trans-Saharan Trade*, cet. ke-1, (London: C. Hurst & Co. Publishers, 1970), 102; Sean O'Callaghan, *The Slave Trade Today* (Indiana University: Crown Publishers, 1962), 75; Human Right Watch, "Seolah Saya Bukan Manusia" *Kesewenangan-wenangan terhadap Pekerja Rumah Tangga Asia di Arab Saudi* (The United States of America, 2008), 41.

⁶⁸⁷ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirāah Muāṣirah* (Damaskus: al-Aḥālī, 1990), 823.

⁶⁸⁸ Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah*, *ibid*.

Karya Syaḥrūr yang mendekonstruksi tafsir Al-Qur'ān yang fenomenal, tampaknya dilandasi oleh semangat jihad⁶⁸⁹ demi menegakkan keadilan dan pembelaan terhadap kaum *muṣṭaḍ'afūn* di satu sisi dan perlawanan terhadap kaum *muṣṭakbirūn* di sisi lain. Kegigihan Syaḥrūr dalam menegakkan keadilan dan pembelaan terhadap kelompok perempuan dan budak misalnya, adalah sebagian keberpihakannya terhadap kaum *muṣṭaḍ'afūn* yang diserukannya dengan lantang dan tanpa beban masa lalu dalam karya-karyanya yang kontroversial. Ia mengatakan:

Poligini dapat dilihat sebagai suatu masalah sosial yang timbul dalam rentang perkembangan sejarah masyarakat tertentu di mana kesadaran perempuan masih lemah. Kondisi seperti inilah yang terjadi di dunia Arab ketika Rasulullah hidup. Apa yang dialami perempuan pada masa Rasulullah adalah sebuah awal pembebasan perempuan dan ini sangat jelas ketika Islam datang dan mulai membebaskan para budak. Karenanya, kebebasan perempuan dan budak harus berlanjut setelah kematian beliau Saw.⁶⁹⁰

Di situs resminya Muḥammad Syaḥrūr bahkan mengungkapkan keheranannya terhadap sikap para *fuqahā'* yang tidak pernah melarang perbudakan. Menurut Syaḥrūr mereka telah menolak banyak hal yang tidak ada dalam *at-Tanzīl al-Hakīm*. Akan tetapi, kenapa mereka tidak mengeluarkan fatwa yang melarang perbudakan sebagaimana mereka telah melarang musik, menggambar dan lain sebagainya?⁶⁹¹

Lebih jauh, Syaḥrūr menjelaskan bahwa mengubah sistem ekonomi dari setiap tahap sejarah menyebabkan bencana, perbudakan adalah salah satu periode dasar dalam

⁶⁸⁹ Secara harfiah, *jihād* berarti “berjuang”, “mendesak seseorang” atau “mengeluarkan energi atau harta”. *Jihād* memiliki makna lebih luas mencakup perjuangan untuk mengubah keadaan seseorang atau suatu kaum. Berbagai ayat yang berbicara *jihād* seperti QS. an-Nisā' [4]:90; al-Furqān [25]:52, at-Taubah [9]:4, dan lain-lain. Esack menerjemahkan *jihād* sebagai “perjuangan untuk praksis”. Praksis menurutnya didefinisikan sebagai tindakan sadar yang diambil suatu komunitas manusia yang bertanggungjawab atas tekad politiknya sendiri. Al-Qur'an mendasarkan teori juga berdasarkan praksis seperti dalam QS. al-'Ankabut [29]:69. Al-Qur'an menetapkan *jihād* sebagai jalan untuk menegakkan keadilan. Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oneworld Publications, 1996).

⁶⁹⁰ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, (Sahiron Syamsuddin, *Prinsip & Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, cet. ke 7, (294)]

⁶⁹¹ <https://ar-ar.facebook.com/Dr.Mohammad.Shahrour/posts/737659659684170>

[737659659684170](https://ar-ar.facebook.com/Dr.Mohammad.Shahrour/posts/737659659684170) diakses 09 September 2017

sistem ekonomi di seluruh dunia. Syahrūr tidak berbicara dalam ruang hampa. Perang saudara dan Revolusi Oktober terjadi setelah pesan Muhammadisme selama berabad-abad, dan kita tahu bahwa penyatuan kritik di Uni Eropa memakan waktu sekitar 40 tahun, walaupun sistem ekonomi *zona euro* itu homogen.

Sementara *at-Tanzīl al-Ḥakīm* sama sekali tidak menyebutkan istilah “ar-riq” (perbudakan), karena pendekatannya untuk tidak memasukkan istilah temporer, misalnya menjatuhkan hukuman penjara seumur hidup dengan hukuman maksimal, yaitu kita bisa menilai pencuri dari amnesti agar dipenjara seumur hidup dan di antaranya. Tapi di manakah ayat yang mendefinisikan pencurian dan pelarangannya?

Larangan pencurian telah dimasukkan ke dalam formula yang mencakup semua kemungkinan di dunia hingga waktu itu dan mendefinisikannya sebagai penjahat tanpa hak. Parlemen (*praorder*) memiliki hak untuk menentukan setiap insiden pencurian di bawah persyaratan kejahatan tanpa hak dan hukumannya. Dalam pengertian inilah, istilah “ar-riqāb” dalam *at-Tanzīl al-Ḥakīm*, di mana perbudakan adalah bentuk historis dari “ar-riqāb”, istilah ini telah berakhir secara historis. Adapun “ar-riqāb” masih ada sekarang, dan salah satu bentuk “ar-riqāb” itu adalah perdagangan budak kulit putih (*trafficking*), dan penyelundupan orang dari satu negara ke negara lain untuk bekerja dengan upah murah dengan merampas kebebasan mereka. Jadi posisi istilah (*wa fī ar-riqāb*) sebagaimana halnya bentuk zakat sampai sekarang. Dia tidak menyebutkan kata “pembebasan” kecuali dengan “ar-riqāb” (*taḥrīru raqabah*), yaitu pembebasan “ar-riqāb” lebih sakral daripada pembebasan tanah air, dan lebih dekat kepada Tuhan melalui hal itu, karena dengan demikian kita membela martabat dan kebebasan manusia.

Adapun kebebasan sebagai sebuah konsep adalah pada konsep *‘Ibādiyyah*, kebebasan memilih, yang merupakan firman Tuhan tertinggi bagi semua manusia di bumi. Kita adalah *‘ibādullah* di dunia ini, *‘abīd*-Nya pada hari perhitungan, dan *‘ubūdiyyah* (perbudakan) adalah penemuan manusia yang murni. Suatu periode waktu di mana fenomena perbudakan merayap ke seluruh dunia, karena ini adalah tahap

perkembangan ekonomi bagi kemanusiaan. Saat ini, di abad 21, kita mengutuknya. Kita membahasnya melalui logika zaman kita, tapi itu normal bagi generasi yang hidup di abad-abad yang lalu.

Ada sebuah pernyataan bahwa ketika seorang budak dibebaskan, dia tidak dapat menggunakan kebebasannya untuk beraktifitas karena dia hanya menjalankan perintah, sehingga dia tidak ragu membuat keputusan sendiri. Ini menegaskan bahwa pembebasan itu memerlukan tahap peralihan.

Pada tahun 1863, setelah pembunuhan Kennedy, hak-hak sipil orang-orang Negro diimplementasikan. Setelah 55 tahun, Obama menjadi presiden kulit hitam pertama Amerika, jadi tidak mengherankan bahwa Bilāl al-Ḥabsyī, salah satu sahabat pertama dan generasi pendahulu tidak menerima sebuah jabatan tinggi setelah wafatnya Nabi, karena Nabi mengemukakan asas non-diskriminasi, namun butuh waktu lama untuk sepenuhnya melaksanakan, dan identifikasi apapun (*ar-riqāb*) seperti pencurian, kebutuhan parlemen dan periode pelaksanaan dan hukuman bervariasi dari waktu ke waktu.

Mengenai masalah penanganan narapidana perang, *at-Tanzīl al-Ḥakīm* telah menetapkan peraturan "al-manna au al-fidā" (pelepasan atau penebusan), yaitu pelepasan tanpa kompensasi apapun atau penebusan, dan diterapkan pada hari ini sebagai bentuk pertukaran tahanan.⁶⁹²

Berdasarkan uraian tersebut, dapat diambil kesimpulan bahwa di dalam konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr ditemukan upaya delegalisasi perbudakan secara mendasar dalam sistem hukum Islam.

Kronologi delegalisasi tersebut dapat dilihat dari tahapan berikut. Pertama-tama Muḥammad Syaḥrūr mengatakan bahwa jika Islam bersifat relevan pada setiap ruang dan waktu, maka harus dipahami bahwa *al-Kitāb* juga diturunkan kepada kita yang hidup

⁶⁹² <https://ar-ar.facebook.com/Dr.Mohammad.Shahrouf/posts/737659659684170> diakses 09 September 2017

pada abad dua puluh ini, seolah-olah Nabi Muhammad baru saja wafat dan telah menyampaikannya sendiri kepada kita.⁶⁹³

Kedua, Muḥammad Syaḥrūr menunjukkan fakta kepada kita bahwa sekarang institusi perbudakan sudah tidak eksis.⁶⁹⁴

Ketiga, melalui bacaan kontemporeranya, Muḥammad Syaḥrūr membuktikan bahwa *at-Tanzīl al-Hakīm* tidak menetapkan adanya perbudakan (*ar-riqq*) atau penghambaan (*'ubūdiyyah*).⁶⁹⁵

Keempat, dalam penelusurannya Muḥammad Syaḥrūr menemukan bahwa term *milk al-yamīn* bukan bermakna “budak” (dalam arti dekat maupun jauh), karena ia merupakan persoalan mutakhir yang baru dimulai pada masa kenabian Muhammad, sementara budak (*ar-raqq*) telah dikenal sejak masa rasul-rasul terdahulu.⁶⁹⁶

Kelima, akhirnya Muḥammad Syaḥrūr menyimpulkan bahwa konsep *milk al-yamīn* tetap eksis hingga sekarang sebagaimana eksisnya ayat-ayat tentang *milk al-yamīn* di dalam *at-Tanzīl al-Hakīm*.

2. Dekriminalisasi Delik Perzinaan

Dalam tradisi hukum Islam, semua hubungan seksual di luar perkawinan (dan kepemilikan) yang sah dipandang sebagai suatu kejahatan yang disebut sebagai *zina*. Dewasa ini, hukum *zina* serta penyusunan berbagai ketentuan untuk pelanggaran-pelanggaran baru yang mengkriminalisasikan hubungan seksual konsensual kembali digalakkan.⁶⁹⁷ Dalam penelitian ini, penulis menunjukkan bagaimana konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr dapat berdampak positif

⁶⁹³ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, (Damaskus: al-Ahali, 1990), 44.

⁶⁹⁴ Syaḥrūr, *Islam dan Iman*, 172; Syaḥrūr, *Nahw Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islāmi*, 150-151

⁶⁹⁵ Syaḥrūr, *Islam dan Iman*, 192.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, 180.

⁶⁹⁷ Ziba Mir-Hosseini and Vanja Hamzić, *Control and Sexuality The Revival of Zina Laws in Muslim Contexts* (London: Women Living Under Muslim Laws, 2010), 21.

terhadap upaya kriminalisasi tindakan seksual konsensual, yakni dekriminalisasi⁶⁹⁸ delik perzinaan.

Untuk mengkaji signifikansi konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr terhadap delik perzinaan, penulis batasi pada dua permasalahan pokok. Pertama, terkait dengan sanksi delik perzinaan dalam hukum pidana Islam (*jināyat*). Kedua, terkait dengan hubungan seksual konsensual menurut hukum Islam. Pertanyaannya adalah: pertama, apakah sedemikian keras dan kejamnya sanksi terhadap pelaku zina dalam hukum pidana Islam?; Kedua, benarkah hubungan seksual konsensual merupakan delik perzinaan dalam hukum pidana Islam?

Fiqh klasik membagi kejahatan dalam tiga kategori berdasarkan bentuk hukuman: *ḥudūd*, *qiṣās*, dan *ta'zīr*.⁶⁹⁹ *Ḥudūd* (bentuk tunggal dari *ḥadd*: batas, pembatasan, pelarangan) adalah kejahatan dengan hukuman mandatoris dan tetap yang diturunkan dari sumber-sumber tekstual (al-Qur'ān dan as-Sunnah).

⁶⁹⁸ Dalam KBBI, kriminalisasi diartikan sebagai proses yang memperlihatkan perilaku yang semula tidak dianggap sebagai peristiwa pidana, tetapi kemudian digolongkan sebagai peristiwa pidana oleh masyarakat. (<https://kbbi.web.id/kriminalisasi>). Akan tetapi menurut Damang, dari segi terjemahan “kriminalisasi” di KBBI ini, terjadi kekeliruan mendasar. KBBI memberikan defenisi kriminalisasi seolah-olah mengidentikkan antara makna “peristiwa pidana” dengan “perbuatan pidana.”

Padahal mereka yang mengerti “Dasar-dasar Hukum Pidana” kedua peristilahan tersebut memiliki makna dan kandungan yang berbeda. Tidak setiap peristiwa atau kejadian dapat disebabkan oleh perbuatan manusia, karena ada saja peristiwa seperti kematian disebabkan oleh peristiwa alam (misalnya karena tertimpa pohon, orang bersangkutan langsung mengalami kematian ataukah orang itu tertimpa tanah longsong lalu tiba-tiba meninggal). Oleh karena itu dari semua peristilahan untuk dapat mencelanya kelakuan itu sebagai tindakan melawan hukum atas kesalahan si pembuat, hanya istilah “perbuatan pidana” paling tepat untuk digunakan.

Di samping istilah kriminalisasi, dalam kajian kriminologi juga dikenal istilah dekriminalisasi sebagai antonim dari kriminalisasi. Yaitu penggolongan suatu perbuatan yang pada awalnya oleh perundang-undangan menggolongkan sebagai perbuatan pidana, tetapi kemudian dianggap bukan sebagai perbuatan pidana lagi. Sebagai contoh yang paling sering dikemukakan dalam “bangku kuliah” adalah perbuatan memperagakan alat kontrasepsi di depan umum diancam pidana paling lama dua bulan (vide: Pasal 534 KUHP). Tetapi untuk konteks sekarang, dengan adanya program Keluarga Berencana (KB) yang digalakkan oleh pemerintah, maka perbuatan mempertunjukan alat kontrasepsi itu di depan umum bukan lagi tergolong sebagai perbuatan pidana. <http://www.negarahukum.com/hukum/meluruskan-makna-kriminalisasi.html>, diakses 05 Agustus 2017.

⁶⁹⁹ Abdul Qādir ‘Audah, *al-Tasyrī' al-Jināi al-Islāmī: Muqāranān bi al-Qānūni al-Wadl'ī, Muasasah al-Risālah*, Beirut, 1416 H./1992 M., hal. 78.

Terdapat lima bentuk kejahatan *ḥudūd*; dua merupakan kejahatan terhadap moralitas: hubungan seksual terlarang (*zinā*) dan tuduhan tak berdasar atas perbuatan *zinā* (*qazf*). Tiga kejahatan lainnya adalah kejahatan terhadap asset pribadi dan ketertiban umum: pencurian (*sarīqah*), perampokan di jalan (*qaṭ ‘al-ṭarīq/ḥirābah*) dan mengkonsumsi minuman beralkohol (*syurb al-khamr*); beberapa mazhab memasukkan pemberontakan (*bagī*) dan murtad (*riddah*) dalam kejahatan *ḥudūd*. Para ahli hukum (*fuqahā’*) menyebut kejahatan-kejahatan tersebut sebagai pelanggaran terhadap batasan (yang dibuat) Allah (*ḥudūd al-Allah*), seperti pelanggaran terhadap kepentingan publik.

Kategori kedua, *qiṣās* (pembalasan) mencakup kejahatan terhadap orang lain, misalnya tindakan yang menyebabkan cedera tubuh dan pembunuhan. Hukuman atas kejahatan kategori ini ditentukan dan diterapkan oleh negara, namun, tidak seperti *ḥudūd*, *qiṣās* bergantung pada tuntutan pribadi. Dengan kata lain, hukuman *qisas* hanya dapat diterapkan hanya bila individu korban – atau kalau dalam kasus pembunuhan, ahli waris dari korban – meminta diterapkan *qiṣās* secara utuh. Korban atau ahli waris juga dapat memaafkan si pelanggar, atau meminta hukuman yang lebih ringan yakni *diyah* (kompensasi), atau menghapuskan semua tuntutan. Dalam kasus pembunuhan, baik disengaja atau tidak, uang ganti rugi atau kompesasi yang diberikan untuk korban perempuan separuh dari kompensasi yang diberikan bagi korban laki-laki.

Kategori ketiga, *ta‘zīr* (disiplin, sanksi), mencakup semua pelanggaran yang tidak termasuk dalam dua kejahatan di atas. Hukuman untuk kejahatan *ta‘zīr* tidak ditetapkan dalam sumber-sumber tekstual dan tidak tetap, tapi terbuka

untuk diputuskan oleh hakim. Pada umumnya, hukuman *ta'zīr* lebih ringan daripada hukuman *ḥudūd*.⁷⁰⁰

Untuk menelusuri pertanyaan, apakah sedemikian keras dan kejamnya sanksi terhadap pelaku zina dalam syariat Islam. Di bagian ini, penulis paparkan uraian Ziba Mir Hosseini dalam *Criminalizing Sexuality: Zina Laws as Violence Against Women in Muslim Contexts*, yang mencoba membuktikan bahwa ternyata sanksi bagi pelaku zina tidak sekeras dan sekejam sebagaimana dipahami dalam hukum pidana Islam modern. Para fuqaha bahkan tampak berupaya melakukan dekriminialisasi terhadap sanksi bagi delik perzinaan.⁷⁰¹

Terdapat banyak perbedaan di kalangan mazhab dan para fuqaha tentang definisi, unsur, syarat pembuktian, pembelaan hukum, kondisi yang dapat membebaskan seseorang dari tuduhan, dan hukuman yang dapat diterapkan untuk ketiga kategori kejahatan tersebut dan untuk tiap-tiap kejahatan dalam setiap kategori. Batasan antara yang ilahi (*sacred*) dan yang legal menjadi kabur terutama berkenaan dengan kejahatan *ḥudūd*, yang dipandang sebagai memiliki dimensi keagamaan karena landasan tekstualnya. Hal ini pula yang terjadi dengan *zinā*, yang terkadang lebih dipandang sebagai suatu dosa yang (pelakunya) akan dihukum di akhirat, dan bukan sebagai kejahatan. Selalu ada ruang untuk pertaubatan dan pemberian maaf dari Allah. Jadi, tujuannya bukanlah penghukuman melainkan perubahan diri dan menjauhkan diri dari jalan yang sesat.⁷⁰²

⁷⁰⁰ *Ibid.*, 78-81.

⁷⁰¹ Ziba Mir Hosseini, *Criminalizing Sexuality: Zina Laws as Violence Against Women in Muslim Contexts* (ttp.: The Global Campaign to Stop Killing and Stoning Women and Women Living Under Muslim Laws, 2010), 11-17.

⁷⁰² Mohammad Hashim, *Punishment in Islamic law: A critique of the Hudud Bill of Kelantan, Malaysia*, 1998. Arab Law Quarterly, 13 (3):203-234; Mohammad Hashim Kamali. *Punishment in*

Namun, terdapat konsensus tertentu dalam fiqh tentang definisi *zinā*, dan keputusan-keputusan hukum berkenaan dengan hal ini sudah jelas. *Zinā* didefinisikan sebagai persetubuhan antara laki-laki dan perempuan di luar pernikahan yang sah, nikah syubhah, atau kepemilikan sah terhadap seorang budak perempuan (*milk yamīn*). *Zinā* dapat dibuktikan dengan pengakuan ataupun kesaksian dari empat saksi yang harus melihat tindakan penetrasi tersebut, dan kesaksian mereka haruslah berkesesuaian satu sama lain. Hukuman antara pelaku perempuan dan laki-laki sama, namun para pelaku dibedakan menjadi dua kelas: *muḥṣan* – didefinisikan sebagai perempuan dan laki-laki bebas (bukan budak), telah cukup umur dan pemahaman – yang telah berada dalam posisi untuk menikmati pernikahan yang sah; dan *gairu muḥṣān*, yakni mereka yang tidak memenuhi kondisi seperti pada *muḥṣan*. Hukuman bagi kelas pertama adalah kematian dengan dirajam, sementara untuk yang kedua adalah 100 cambukan. Namun, hanya hukum cambuk itu yang memiliki dasar dalam al-Qur’ān; dan sebagaimana yang akan kita lihat, hukuman rajam berbasis hanya pada Sunah.⁷⁰³

Konsensus para ahli hukum berakhir di sini. Terdapat perbedaan penting antar mazhab dan para fuqaha dalam tiap mazhab tentang persyaratan yang dibutuhkan agar suatu pengakuan dan bukti kesaksian dianggap sah. Perbedaan ini, berdasarkan argumen-argumen yang didukung oleh referensi dari sumber-sumber tekstual, memiliki akibat hukum yang praktis dan penting. Misalnya, sementara fuqaha dari madzhab Hanafi, Hanbali dan Syi’ah menentukan bahwa

Islamic Law: An Inquiry into the Hudud, 2000; Fazlur Rahman, *The concept of hadd in Islamic law*, *Islamic Studies*, 1965, 4:237–52.

⁷⁰³ Lihat Ibn Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtasid*, juz 1 (Libanon: Dār al-Fikr, t.t.), 324-328.

pengakuan harus diutarakan di empat waktu yang terpisah, fuqaha dari madzhab Maliki dan Syafi‘i menyatakan bahwa satu pengakuan cukup untuk membuktikan pelanggaran. Hanya madzhab Maliki (yang merupakan pandangan mayoritas) yang mengizinkan kehamilan seorang perempuan yang belum menikah digunakan sebagai bukti *zinā*, kecuali ada bukti perkosaan atau pemaksaan; dalam mazhab lain, kehamilan tidak secara otomatis menjadi bukti dan perbuatan *zinā* harus dibuktikan dengan pengakuan atau kesaksian dari saksi mata. Namun, masih menurut madzhab Maliki, berdasarkan pandangan mayoritas, bahwa lamanya suatu kehamilan dapat mencapai tujuh tahun, di mana pandangan ini dengan jelas mencerminkan keprihatinan para fuqaha madzhab Maliki dan usaha mereka untuk melindungi perempuan dari tuduhan *zinā*, dan anak-anak dari stigma anak haram. Dengan kata lain, para fuqaha Maliki, sebagaimana fuqaha dari mazhab lain, berusaha sebaik mungkin untuk memastikan putusan bersalah terhadap perbuatan *zinā* menjadi tidak mungkin.⁷⁰⁴

Hasil kajian yang lebih mendalam terhadap hukum *zinā* yang dibuat para fuqaha klasik menguatkan penilaian bahwa mereka berusaha sekeras-kerasnya untuk mencegah putusan bersalah, dan memberikan perlindungan bagi perempuan terhadap tuduhan dari suami atau komunitasnya. Dalam hal ini, mereka menggunakan dasar ayat-ayat Al-Qur’ān dan contoh-contoh dari Nabi SAW. dalam mengutuk pelanggaran terhadap privasi dan kehormatan individu, khususnya perempuan, dan membuka pintu untuk pertaubatan. Ayat-ayat tersebut menentukan syarat bukti yang sah untuk *zinā* dengan sangat ketat, sehingga pada

⁷⁰⁴ Gagasan “fetus yang tidur” (*raqqad*) masih dipercaya secara meluas di Afrika Utara dan Barat. Menurut kepercayaan ini, embrio tersebut dengan alasan yang tidak diketahui tidur di dalam kandungan ibunya, dan tetap berada di sana dalam keadaan tidak aktif sampai ia terbangun oleh, misalnya ramuan ajaib atau intervensi seorang wali. Malik ibn Anas, pendiri mazhab Malikiyah, dinyatakan dulunya sebagai “fetus yang tidur”. Hosseini, *Memidanakan Seksualitas...*, 13.

prakteknya pembuktian dan putusan bersalah atas suatu pelanggaran hampir tidak mungkin. Membuat tuduhan yang tak beralasan (*qazf*) sendiri didefinisikan sebagai kejahatan hadd, yang dapat dihukum 80 kali cambukan.⁷⁰⁵ Bila seorang istri hamil dan sang suami mencurigainya telah berzina, namun tidak memiliki bukti, dan ia mau menghindari pelanggaran *qazf*, maka satu-satunya jalan yang dapat ia lakukan adalah menyangkal hubungan orang tua-anak (paternitas) terhadap bayi dalam kandungan tersebut dan menceraikan sang istri dengan prosedur *li'an* – saling mengutuk dengan bersumpah; bila sang iseri bersumpah untuk menolak tuduhan itu, maka ia dibebaskan dari tuntutan *zinā*.⁷⁰⁶ Lebih jauh, suatu pengakuan *zinā* dapat ditarik kapanpun, dan doktrin syubhat (keraguan, ambigu)⁷⁰⁷ mencegah putusan bersalah bagi perbuatan *zinā* ketika salah satu pihak menganggap bahwa hubungan seksual tersebut sah, misalnya ketika seorang laki-laki melakukan hubungan seksual dengan seorang perempuan yang disangka istri atau budaknya, atau ketika seorang perempuan bersetubuh dengan seorang laki-laki yang dikira suaminya. Para cendekiawan berpendapat bahwa hukuman yang disebutkan dalam al-Qur'ān – 100 cambukan untuk laki-laki dan perempuan – dimaksudkan untuk memperkuat satu bentuk pernikahan dan

⁷⁰⁵ QS. an-Nūr [24]: 33. Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 549.

⁷⁰⁶ QS. an-Nūr [24]: 6-7. *Ibid.*, 544.

⁷⁰⁷ Doktrin syubhat berdasarkan pada kata-kata Nabi SAW.: “Sanksi Allah tidak akan diterapkan pada kasus yang mengandung keraguan”.

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ادْرَأُوا الْخُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنْ كَانَ لَهُ مَخْرَجٌ، فَخَلُّوا سَبِيلَهُ، فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُحْطَى فِي الْعَفْوِ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُحْطَى فِي الْعُقُوبَةِ»

Abu Dawud Sulaiman bin Al-Asy'ats As-Sijistani, *Sunan Abū Dāwud* (Kairo: Dār al-Hadīs); Abu Isa Muhammad bin Isa bin Saurah bin Musa bin ad-Dahhak as-Sulami at-Tirmizī, *Sunan at-Tirmizī*, no. 55 (Kairo: Dār al-Hadīs); <http://shamela.ws/browse.php/book-31304/page-116>, diakses 28 September 2017; *Hadd* dihentikan ketika ada ketidakjelasan tentang fakta dan bukti. Lihat Maribel Fierro, *Idra al-Hudud bi al-Syubhat: When lawful violence meets doubt*. *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 2007.

melarang bentuk hubungan yang lain dan hubungan seks tanpa ikatan (promiskuitas). Hal ini dapat dilihat dari ayat berikut ini,

الرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَ الزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَ
حُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ⁷⁰⁸.

Demikian juga, hukuman bagi budak (baik itu laki-laki maupun perempuan) adalah setengah dari hukuman orang merdeka, yang berarti Al-Qur'ān dalam cara apapun tidak mengajarkan kematian sebagai hukuman bagi perbuatan *zinā*.

Dalam masyarakat Arab pra-Islam, terdapat beberapa bentuk hubungan seksual, termasuk hubungan seksual temporer; budak perempuan dilacurkan oleh pemiliknya, perempuan – sebagaimana juga laki-laki – dapat memiliki lebih dari satu pasangan, dan *zinā* tidak dianggap sebagai dosa, melainkan tindakan yang melanggar hak kepemilikan dari sesama anggota suku – pihak laki-laki akan membayar denda, sementara pihak perempuan akan dihukum dengan dikurung di dalam rumah selama hidupnya⁷⁰⁹. Al-Qur'ān jelas tidak menyetujui tata cara moral dan seksual yang berkembang dalam masyarakat Arab, dan memperkenalkan langkah-langkah untuk mereformasi hal tersebut; Al-Qur'ān melarang pelacuran budak perempuan (Q.S. an-Nūr [24]: 23); menyebut hubungan seksual di luar nikah sebagai dosa yang akan dihukum di akhirat (Q.S. al-Isrā' [17]: 32; Q.S. al-Furqan [25]: 68-71) dan memodifikasi praktek-praktek yang berkembang saat itu untuk mendorong kesucian dan bentuk pernikahan

⁷⁰⁸ Laki-laki yang berzina tidak mengawini melainkan perempuan yang berzina, atau perempuan yang musyrik; dan perempuan yang berzina tidak dikawini melainkan oleh laki-laki yang berzina atau laki-laki musyrik, dan yang demikian itu diharamkan atas orang-orang yang Mukmin (24). Q.S. an-Nūr (24): 3. Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, 543.

⁷⁰⁹ H.Gibb and J.Kramers, *Zina*, dalam *Shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden: Brill. 1961), 658.

yang terstandarisasi. Delapan ayat dalam Q.S. an-Nūr (24): 2-9 membahas persoalan terkait hukum bagi hubungan seksual yang diharamkan dan menjadi dasar bagi aturan *fiqh* tentang *zinā*. Ayat-ayat ini memperkenalkan sanksi-sanksi baru untuk melindungi pernikahan, mengenakan hukuman yang sama kepada laki-laki dan perempuan bila melakukan hubungan seksual di luar nikah, dan melindungi perempuan saat menghadapi tuduhan terkait dengan kesuciannya. Ada dua ayat yang menentukan hukuman bagi hubungan seksual yang tidak sah. Ayat pertama menyatakan:

وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (15)
710.

Ayat ini tidak menggunakan istilah *zinā*, namun *fāḥisyah* (perbuatan keji, keburukan), yang dipahami oleh mayoritas mufasir sebagai *zinā*. Namun Yusuf Ali, salah satu penerjemah Al-Qur’ān terkemuka, dalam suatu catatan menyatakan bahwa *fāḥisyah* “merujuk pada kejahatan yang tidak alamiah antar perempuan, yang setara dengan kejahatan yang tidak alamiah antar laki-laki”⁷¹¹, yang berhubungan dengan ayat selanjutnya (Q.S. an-Nisa [4]: 16) yang menyatakan, “Tidak ada hukuman yang khusus ditentukan bagi laki-laki, sebagaimana bila seorang laki-laki terlibat di dalam kejahatan itu.” Terdapat juga argumentasi bahwa terminologi *fāḥisyah* dalam Q.S. an Nur [4]:15 mengacu pada tindakan seksual di tempat umum dan prostitusi, bukan hubungan seksual konsensual privat, baik heteroseksual ataupun bukan. Ayat ini menentukan hukuman

⁷¹⁰ Dan (terhadap) para perempuan yang mengerjakan perbuatan keji (keburukan), hendaklah ada empat orang saksi di antara kamu (yang menyaksikannya). Kemudian apabila mereka telah memberi persaksian, maka kurunglah mereka (perempuan-perempuan itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan yang lain kepadanya (15). Q.S. an-Nisā’ (4): 15. Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahnya*, 118.

⁷¹¹ Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of the Holy Qur’an*. (Maryland: Amana Publications, edisi ke-10, 1999), 189 dengan terjemahan yang direvisi, komentar and edisi index komprehensif yang baru disusun.. Untuk studi yang penting, lihat Kugle, S. S. a.-H., “Sexuality, diversity, and ethics in the agenda of progressive Muslims,” dalam Safi, O., editor, *Progressive Muslims: One Justice, Gender, and Pluralism*, (Oxford: Oneworld (2003, 2010), 190–234.

yang dapat dikenakan untuk tindakan *fāhisyah* – kejahatan yang sepertinya hanya dapat dituduhkan pada perempuan. Mereka harus dikurung di dalam rumah seumur hidup, atau dipermalukan dengan tampil di hadapan umum dengan badan dilumuri kotoran binatang. Meski demikian, ayat tersebut, walaupun tidak menghapuskan hukuman ini, menyatakan pembuktian kejahatan ini memerlukan empat saksi, dan yang mungkin lebih penting lagi adalah, menjanjikan jalan keluar bagi kaum perempuan. Bagaimanapun, para fuqaha sepakat bahwa hukuman tersebut digantikan dengan Q.S. an-Nur (24): 2 yang mendera setiap pezina laki-laki atau perempuan 100 kali deraan.⁷¹²

Tampak jelas, simpul Ziba Mir-Hosseini, bahwa tidak hanya ayat-ayat Al-Qur’ān namun juga para fuqaha, dengan aturan mereka yang rumit tentang pembuktian *zina*, berkeinginan untuk mereformasi praktik-praktik yang berkembang saat itu ke arah keadilan, sebagaimana yang dipahami pada saat itu. Namun, baik spirit ayat maupun aturan fuqaha hilang kekuatannya ketika putusan fiqh klasik dikodifikasi dan dimasukkan ke dalam sistem hukum yang terpadu, dan diterapkan secara paksa melalui mesin-mesin yang diciptakan dari negara-bangsa modern (*modern nation state*)⁷¹³. Karena itu, tidaklah cukup untuk menarik hukum *zinā* klasik secara literal sebagaimana yang dilakukan beberapa orang. Para pembela hukum *zinā* sekarang ini seringkali bersembunyi di belakang pemastian bahwa sebenarnya hukum ini pada praktiknya tidak dapat ditegakkan; mereka tidak peduli bagaimana hukum *zina* diterapkan dan bahwa kaum perempuan dan orang miskin yang paling sering menjadi korbannya.⁷¹⁴

Delik perzinaan di beberapa negara Barat banyak yang telah dihapuskan dari hukum pidana positifnya, seperti Belanda sebagai sumber KUHP Indonesia, Perancis dan

⁷¹² Q.S. an-Nūr (24): 2. Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahnya*, 543.

⁷¹³ Misalnya, Republik Islam Iran menggunakan apa yang disebut sebagai *elm-e qazi* (intuisi/keyakinan hakim) yakni informasi pribadi yang tidak dipaparkan atau diperiksa oleh pengadilan. Pada praktiknya, hal ini memungkinkan hakim untuk memutuskan apakah suatu pelanggaran telah terjadi; terkadang perempuan dijebak agar mengaku. Lihat Terman, R., *The Stop Stoning Forever Campaign: A report*, 2007. http://stopkilling.org/files/Terman_stoning.pdf.

⁷¹⁴ Hosseini, *Control and Sexuality*, 27-31.

Inggris, alasannya antara lain adalah: pertama, mempertahankan perzinaan sebagai delik pidana merupakan tindakan yang tidak berguna; kedua, menikmati seks merupakan hak bagi setiap orang tak terkecuali bagi suami maupun istri; dan ketiga, seks adalah kebutuhan orang dewasa.⁷¹⁵

Berbeda dengan negara-negara tersebut, di negara-negara muslim masih menerapkan delik perzinaan dalam hukum positifnya bahkan masih mengkatagorikan hubungan seksual konsensual sebagai delik perzinaan. Di Indonesia misalnya, telah mengajukan tindakan hubungan seksual konsensual ini sebagai delik perzinaan melalui RUU KUHP Pasal 485 tentang Kumpul Kebo⁷¹⁶ dan Pasal 483 Bagian Keempat tentang Zina dan Perbuatan Cabul.⁷¹⁷

Dalam RUU KUHP Pasal 485 dan Pasal 483 ayat (1) bagian [e] tersebut, tampak secara eksplisit bahwa hubungan seksual konsensual dianggap sebagai kejahatan yang dikenai pidana perzinaan. Meskipun dari aspek sanksi terdapat perbedaan dengan sanksi

⁷¹⁵ (1) Perbuatan zina merupakan perbuatan tercela tetapi jika tujuannya untuk melindungi perkawinan yang sah sehingga diberi sanksi pidana, maka hal tersebut tidak dapat dipertahankan karena rumusan hukumnya mewajibkan bagi mereka bercerai. Kalau akan bercerai, sia-sia memberi pidana yang bersangkutan; (2) Penegakan hak asasi manusia yang telah berpengaruh luas sehingga kesamaan hak untuk menikmati seks dianggap milik manusia yang telah dewasa. Kesamaan antara pria dan wanita berakibat pula pada kesamaan antara suami dan istri. Suami istri hidup berdampingan tanpa ada yang merasa lebih tinggi atau berkuasa; (3) Dengan perkembangan ilmu pengetahuan, maka seks telah dianggap sebagai kebutuhan orang dewasa. Menyadari hal tersebut maka pasukan perang dibagikan kondom dan narapidana diberi kesempatan untuk itu. Leden Marpaung, S. H., *Kejahatan terhadap Kesusilaan dan Masalah Prevensinya* (Sinar Grafika, Jakarta, 1996), 43.

⁷¹⁶ Setiap orang yang melakukan hidup bersama sebagai suami istri di luar perkawinan yang sah, dipidana penjara paling lama 1 tahun atau pidana paling banyak Rp 30 juta.

⁷¹⁷ (1) Dipidana karena zina, dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun: a) laki laki yang berada dalam ikatan perkawinan melakukan persetubuhan dengan perempuan yang bukan istrinya; b) perempuan yang berada dalam ikatan perkawinan melakukan persetubuhan dengan laki laki yang bukan suaminya; c) laki laki yang tidak dalam ikatan perkawinan melakukan persetubuhan dengan perempuan, padahal diketahui bahwa perempuan tersebut berada dalam ikatan perkawinan; d) perempuan yang tidak dalam ikatan perkawinan melakukan persetubuhan dengan laki laki, padahal diketahui bahwa laki laki tersebut berada dalam ikatan perkawinan; atau e) laki-laki dan perempuan yang masing-masing tidak terikat dalam perkawinan yang sah melakukan persetubuhan.

(2) Tindak pidana sebagaimana dimaksud pada ayat (1) tidak dilakukan penuntutan kecuali atas pengaduan suami, istri, atau pihak ketiga yang tercemar.

(3) Terhadap pengaduan sebagaimana dimaksud pada ayat (2) tidak berlaku ketentuan Pasal 25, Pasal 26, dan Pasal 28.

(4) Pengaduan dapat ditarik kembali selama pemeriksaan di sidang pengadilan belum dimulai <http://fokus.news.viva.co.id/news/read/399285-ada--kumpul-kebo--di-rancangan-kuhp>, diakses pada 21-05-2014.

perzinaan pada hukum pidana Islam, jelas bahwa ini merupakan konsep *zinā* dari hukum pidana Islam klasik yang telah mapan selama berabad-abad.

Dari berbagai pendapat tentang pengertian *zinā*, Ibnu Rusyd menyimpulkan bahwa *zinā* adalah setiap persetubuhan yang terjadi bukan karena perkawinan yang sah, bukan karena syubhat, dan bukan pula karena kepemilikan (budak). Menurutny, secara umum, para ulam telah sepakat dengan definisi ini, meskipun mereka masih bersilang pendapat mengenai mana yang disebut syubhat yang dapat menghindarkan hukuman *ḥadd* dan mana yang tidak dapat menghindarkan hukuman tersebut.⁷¹⁸

Berdasarkan definisi ini terlihat, *zinā* tidak membedakan antara persetubuhan konsensual dan persetubuhan nonkonsensual (pemeriksaan). Konsekuensinya, persetubuhan antara laki-laki dan perempuan (di luar pernikahan yang sah, nikah *syubhah*, atau kepemilikan budak perempuan) yang dilakukan secara sukarela akan mendapat sanksi sama sebagaimana yang dilakukan dengan paksa (pemeriksaan). Berdasarkan definisi ini pula dapat dipahami bahwa pemeriksaan dalam kerangka pernikahan atau kepemilikan yang sah tidak dikenai sanksi tindak perzinaan. Dengan kata lain, hukum pidana Islam mengesahkan pemeriksaan sepanjang dalam bingkai pernikahan atau kepemilikan. Sementara, tindakan persetubuhan sukarela dikenai sanksi *zinā* hanya lantaran tidak dibingkai dalam ikatan pernikahan atau kepemilikan yang sah. Ini tentu bertentangan dengan hak asasi manusia.⁷¹⁹

Di masa sekarang ini, tindak pemeriksaan terhadap istri atau suami (*marital rape*) bahkan terhadap anggota keluarga telah digolongkan sebagai tindakan kriminal. Oxford Dictionaries mendefinisikan *marital rape* sebagai pemeriksaan yang dilakukan seseorang

⁷¹⁸ Abū al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad Ibnu Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, juz 2 (Libanon: Dār al-Fikr li al-Tabā‘ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī‘, t.t.), 323.

⁷¹⁹ *Universal Declaration of Human Right* menyatakan bahwa setiap orang berhak atas kehidupan, kebebasan dan keselamatan sebagai individu (*everyone has the right to life, liberty and security of person*, article 03); dan tidak seorangpun boleh disiksa atau diperlakukan secara kejam, diperlakukan atau dihukum secara tidak manusiawi atau dihina (*no one shall be subjected to torture or to cruel, inhuman or degrading treatment or punishment*, article 05)). United Nation, *Universal Declaration of Human Right*, http://www.un.org/en/udhrbook/pdf/udhr_booklet_en_web.pdf, diakses 22 Oktober 2017.

kepada korban yang sudah dinikahinya (*rape committed by the person to whom the victim is married*).⁷²⁰ Bergen mendefinisikan *marital rape* sebagai hubungan seksual melalui vagina, mulut, maupun anus yang dilakukan dengan paksaan, ancaman, atau saat istri dalam keadaan tidak sadar.⁷²¹

Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB) mengategorikan *marital rape* sebagai *intimate sexual violence*, yaitu kekerasan yang terjadi dalam sebuah pranata pernikahan yang dilakukan salah satu pasangan terhadap pasangannya sendiri.⁷²² Sementara, Farha Ciciek mengelompokkan *marital rape* ke dalam tiga bagian, yaitu hubungan seksual secara paksa saat istri belum siap, hubungan seksual yang dibarengi penyiksaan, dan hubungan seksual secara paksa dengan cara-cara yang tidak dikehendaki istri.⁷²³

Berdasarkan pengertian dari para ahli tersebut, dapat dipahami bahwa *marital rape* ialah hubungan seksual antara pasangan suami-istri dengan cara-cara kekerasan, paksaan, ancaman atau dengan cara lain yang tidak dikendaki pasangan masing-masing.⁷²⁴ Dalam hukum positif di Indonesia, tidak dikenal istilah *marital rape*, melainkan menggunakan istilah “kekerasan seksual”.⁷²⁵

Konsep *zinā* yang diusulkan oleh Syahrūr hemat penulis relevan dengan hak asasi manusia dan perkembangan hukum tentang kejahatan seksual di masa kontemporer ini.

⁷²⁰ https://en.oxforddictionaries.com/definition/marital_rape, diakses 01 Januari 2018

⁷²¹ Milda Marlia, *Marital Rape: Kekerasan Seksual terhadap Istri* (Yogyakarta: PT Lkis Pelangi Aksara, 2007),

⁷²² United Nations, *Ending Violence Against from Words to Action, Study of the Secretary General* (New York: United Nations Publication, 2006), 43. http://www.un.org/womenwatch/daw/public/VAW_Study/VAWstudyE.pdf, diakses 01 Januari 2018.

⁷²³ Farha Ciciek, *Ikhtiar Mengatasi Kekerasan dalam Rumah Tangga: Belajar dari Kehidupan Rasul* (Jakarta: LKAJ, Solidaritas Perempuan dan The Ford Foundation, 1998),

⁷²⁴ Boris Tampubolon, *Bisakah Suami Dituntut Karena Memperkosanya Sendiri?* <https://konsultanhukum.web.id/bisakah-suami-dituntut-karena-memperkosanya-sendiri/>, diakses 02 Januari 2018.

⁷²⁵ Dalam Pasal 1 angka 1 Undang Undang Kekerasan Dalam Rumah Tangga (UUKDRT) disebutkan bahwa kekerasan dalam rumah tangga adalah setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan/atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga, Pasal 1.

Oleh karena itu, ini dapat menjadi konsep *zina* alternatif bagi hukum pidana Islam kontemporer. Semangat sebagian dunia Islam kontemporer untuk menghidupkan kembali konsep *zina* yang tidak lain hanya mengadopsi secara mentah-mentah dari hukum pidana Islam tradisional dengan demikian dapat dipertanyakan kerelevansiannya. Konsep RUU KUHP tentang *kumpul kebo* dan perzinaan (lajang) serta praktik-praktik hukum rajam yang merebak di sebagian dunia Islam misalnya, jelas merupakan contoh kasus terbaik yang mengadopsi konsep *zinā* dari hukum pidana Islam tradisional secara mentah-mentah. Tampak ia tidak melihat konsep *zinā* yang berkembang saat ini sebagaimana yang digagas oleh Muḥammad Syahrūr.⁷²⁶

Berdasarkan uraian tersebut di atas, dapat disimpulkan bahwa baik ayat-ayat Al-Quran maupun para *fuqahā'*, dengan aturan mereka yang rumit tentang pembuktian *zina*, tampak berkeinginan untuk mereformasi praktik-praktik yang berkembang saat itu ke arah keadilan, sebagaimana yang dipahami pada saat itu. Kini, pemikir Islam kontemporer semisal Muḥammad Syahrūr semakin melengkapi keinginan Alqur'ān dan para *fuqahā'* dengan gagasan barunya tentang konsep *zinā*. Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa hal ini merupakan upaya dekriminalisasi delik perzinaan dari jantung hukum Islam sendiri. Namun, baik spirit ayat, aturan *fuqahā'* maupun konsep Muḥammad Syahrūr hilang kekuatannya ketika putusan fiqh tradisional dikodifikasi dan dimasukkan ke dalam sistem hukum yang terpadu, dan diterapkan secara paksa melalui mesin-mesin yang diciptakan dari negara-bangsa modern (*modern nation state*).⁷²⁷

Oleh karena itu, setiap upaya menghidupkan kembali hukum *zinā* ala hukum pidana Islam tradisional secara literer oleh dunia Islam kontemporer adalah sebagai sebuah upaya yang kontra produktif. Hal ini lantaran sesungguhnya mereka telah

⁷²⁶ Abdul Aziz, "Delik Kumpul Kebo dan Perzinaan dalam RUU KUHP dalam Perspektif Hukum Pidana Islam Kontemporer", Paper dipresentasikan pada *Forum Diskusi Dosen Fakultas Syariah IAIN Surakarta*, 22 Mei 2014, 12.

⁷²⁷ *Ibid.*, 13.

menyalahi prinsip mereka sendiri, bahwa sebenarnya suatu hukum atau praktik alternatif lebih sesuai dengan prinsip mereka sendiri dan prinsip dari orang lain – termasuk hukum HAM internasional.⁷²⁸

3. Depresiasi Perkawinan Poligini

Dengan beragamnya ekstensitas hubungan seksual nonmarital dalam konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syahrūr sebagaimana tersebut di atas, konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syahrūr mengandaikan terjadinya ekspansi hubungan seksual ekstramarital bagi kaum laki-laki. Dengan demikian, kaum laki-laki yang memiliki potensi melakukan perkawinan poligini hanya untuk tujuan memenuhi kebutuhan seksual memungkinkan melakukan tindakan eksodus dari pola perkawinan poligini ke pola hubungan seksual ekstramarital. Akibatnya diperkirakan bakal terjadi depresiasi (penyusutan)⁷²⁹ perkawinan poligini. Hal ini menjadi relevan dengan konsep perkawinan poligini Muḥammad Syahrūr yang membatasinya dengan sangat ketat.⁷³⁰ Ini juga relevan dengan hukum perkawinan di Indonesia yang menganut asas monogami.⁷³¹

Menurut Syahrūr poligini merupakan permasalahan yang unik, terutama bagi perempuan, serta menjadi permasalahan yang tak kunjung selesai dibicarakan oleh masyarakat dunia pada umumnya. Bagi Syahrūr, ayat poligini mempunyai ikatan yang erat antara dimensi kemanusiaan dan dimensi sosial.

⁷²⁸ *Ibid.*, 13

⁷²⁹ Istilah depresiasi atau penyusutan lazim dipakai dalam peristilahan akuntansi, yaitu alokasi sistematis jumlah yang dapat disusutkan dari suatu aset selama umur manfaatnya. Penerapan depresiasi akan mempengaruhi laporan keuangan, termasuk penghasilan kena pajak suatu perusahaan. <https://id.wikipedia.org/wiki/Depresiasi>, diakses 04 Agustus 2017.

⁷³⁰ Muḥammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Suriah: Al-Aḥali li al-ṭaba'ah wa al-nasyr wa at-tauzi', 1990), 598.

⁷³¹ Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan Pasal 3 (1).

Berikut ini QS. an-Nisā' (4): 3 yang menjadi rujukan dalam persoalan poligini dalam Islam:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي
وَتِلْكَ أَدْنَىٰ
أَلَّا تَعُولُوا⁷³²(3)

Memahami ayat tersebut, melalui teori batasnya (*nazariyah hudūdiyah*) Syahrūr berpendapat bahwa dalam ayat tersebut terkandung dua macam batasan. Yaitu *hadd fi al-kamm* (batas secara kuantitas) dan *hadd fi al-kaif* (batas secara kualitas).⁷³³

Pertama, *hadd fi al-kamm*. Ayat itu menjelaskan bahwa *hadd al-adnâ* atau jumlah minimal istri yang diperbolehkan syara' adalah satu, karena tidak mungkin seseorang beristri setengah. Adapun *hadd al-a'la* atau jumlah maksimum yang diperbolehkan adalah empat. Ketika seseorang beristri satu, dua, tiga atau empat orang, maka dia tidak melanggar batasan-batasan yang telah ditetapkan oleh Allah. Tapi jika seseorang beristri lebih dari empat, maka dia telah melanggar batasan Allah. Pemahaman ini yang telah disepakati oleh sejumlah ulama (tradisional) selama empat belas abad yang silam, tanpa memperhatikan konteks dan dalam kondisi bagaimana ayat tersebut memberikan batasan (*hadd fi al-kaif*).

Kedua, *hadd fi al-kaif*. Yang dimaksud di sini adalah apakah istri tersebut masih dalam kondisi *bikr* (perawan) atau *armalah* (janda)? Menurut Syahrūr, untuk istri pertama tidak disyaratkan adanya *hadd fi al-kaif*, maka diperbolehkan perawan atau janda, sedangkan pada istri kedua, ketiga dan keempat dipersyaratkan dari *armalah* (janda yang mempunyai anak yatim). Maka seorang suami yang menghendaki istri lebih dari satu itu akan menanggung istri dan anak-

⁷³² Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap hak-hak perempuan yatim (bila kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi; dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau *mā malakat aimānukum*. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.(3). Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, 115.

⁷³³ Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 598.

anaknyanya yang yatim. Hal ini, menurut Syahrur, akan sesuai dengan pengertian ‘*adl*’ yang harus terdiri dari dua sisi, yaitu adil kepada anak-anaknya dari istri pertama dan anak-anak yatim dari istri-istri berikutnya.⁷³⁴

Maka ditegaskan kembali oleh Syaḥrūr, bahwa ajaran Islam tentang poligini, bukan sekedar hak atau keleluasaan seorang suami untuk beristri lebih dari satu, akan tetapi yang lebih esensial dari itu adalah pemeliharaan anak-anak yatim. Maka dalam konteks poligini di sini tidak dituntut *adālah* (keadilan) antar istri-istrinya.⁷³⁵

Dengan demikian terkait dengan konteks ‘*adalah*’ tersebut, konsep *milk al-yamīn* Syaḥrūr menjadi semakin relevan dalam mempengaruhi tingkat depresiasi perkawinan poligini. Orang-orang tertentu tidak perlu mempermainkan hukum, terlebih mempertaruhkan keutuhan keluarga hanya untuk melampiaskan kegemarannya memburu perempuan, seperti pada kasus mempermainkan sistem *iddah* sebagaimana telah penulis singgung di sub bab di atas.⁷³⁶

Orang juga tidak perlu menyelenggarakan Poligami Award kalau hanya sekedar untuk melampiaskan hasrat seksualnya, sebagaimana pernah digelar oleh tokoh poligami Indonesia, Puspo Wardoyo.⁷³⁷ Dalam sebuah wawancara dengan *Gatra*, ia secara terang-terangan mengakui bahwa tujuannya berpoligami adalah untuk memenuhi kebutuhan hasrat seksualnya. Menurutnya istri dua atau tiga

⁷³⁴ Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān...*, 598.

⁷³⁵ Q.S. an-Nisā’(4): 129. Departemen Agama RI, *Al Qur’an dan Terjemahnya*, 143.

⁷³⁶ Lihat sub bab *Nikāḥ al-‘Urfī*.

⁷³⁷ Tim Liputan 6 SCTV, *Poligami Award 2003 Ditentang Aktivis Perempuan*. <http://www.liputan6.com/news/read/59131/poligami-award-2003-ditentang-aktivis-perempuan>, diakses 14 April 2017.

saja masih kurang apalagi cuma satu. Ia menegaskan bahwa kalau dirinya tidak menikah lagi khawatir berbuat zina.⁷³⁸

Sebaliknya, orang tidak pula perlu membenci poligini dengan alasan telah ada sarana *mikl al-yamīn* Syaḥrūr ini, terlebih menyalahgunakannya demi kesenangan diri sendiri dengan mengorbankan kepentingan publik. Morteza Mutahhari menggambarkan orang seperti ini sebagai orang yang korup. Pria modern, tulisnya, dengan dalih memerlukan seorang sekretaris, seorang juru ketik, atau dengan ratusan alasan lainnya, melampiaskan nafsunya terhadap perempuan, sementara beban keuangannya dipikul oleh kas negara, atau perusahaan, atau lembaga di mana dia bekerja, tanpa harus mengeluarkan sepeserpun dari sakunya sendiri.⁷³⁹

Moise Tshombe, seorang pria yang pernah menjadi Presiden Republik Katanga dan pernah menduduki jabatan Perdana Menteri Kongo dalam waktu singkat, mungkin dapat diangkat sebagai contoh yang tepat untuk menggambarkan seorang pria yang korup demi bergelimang dalam sensualitas. Ia selalu memiliki seorang sekretaris wanita yang muda, cantik mempesona di sisinya, yang digantinya setiap tahun. Ia memang terkenal sebagaimana pernah mengatakan dalam suatu wawancara di surat kabar bahwa baginya satu orang istri sudah cukup selama dia dapat mengganti sekretaris wanitanya setiap tahun.⁷⁴⁰

⁷³⁸ Taufik Alwie, Asrori S. Karni, Mujib Rahman, Rachmat Hidayat, dan Joko Syahban, "Poligami: Bukan Sekedar Melepas Hasrat Seks", *GATRA*, Nomor 23 Beredar Senin 21 April 2003. <http://arsip.gatra.com/2003-04-21/artikel.php?id=27372>, diakses 14 April 2017.

⁷³⁹ Morteza Mutahhari, *Wanita dan Hak-Haknya dalam Islam*, terj. M. Hashem (Bandung: Pustaka, 1985), 345

⁷⁴⁰ *Ibid.* 345, 350.

4. Dekonstruksi Hukum Keluarga Islam

Atas dasar ekstensitas hubungan seksual nonmarital dalam konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr sebagaimana tersebut dalam sub bab C di atas, *milk al-yamīn* dapat dilakukan dengan cara nikah *mut'ah*, *muḥallil*, *'urfī*, *misyār*, *misfār*, *friend*, *hibah*, *al-musākanah*, dan atau akad *iḥṣān*. Masing-masing cara penerapan konsep *milk al-yamīn* ini dapat dilakukan dengan dua alternatif, yaitu dengan monogami atau poligini.

Konsep *milk al-yamīn* Syaḥrūr menciptakan distingsi yang tegas antara *milk al-yamīn* dan budak; dan antara *milk al-yamīn* dan keluarga. Dengan kata lain *milk al-yamīn* vis-a-vis budak dan *milk al-yamīn* vis-a-vis keluarga.

Selama ini hubungan seksual hanya dapat dilakukan dalam kerangka perkawinan konvensional (*marital sexuality*). Di luar lembaga ini hubungan seksual tidak sah menurut hukum Islam. Pelanggaran terhadap ketentuan ini dapat dikenai hukuman *zinā*.

Dengan adanya konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr, kini ekstensitas hubungan seksual seorang muslim menjadi lebih luas, tidak hanya dalam kerangka perkawinan tetapi lebih dari itu termasuk hubungan seksual nonmarital. Bahkan, ekstensitas hubungan seksual ini memungkinkan hingga *unlimited* bagi seorang laki-laki.

Akan tetapi, masalahnya adalah bahwa hubungan seksual nonmarital akan dianggap liar selama hukum Islam hanya mengakui hubungan seksual dalam kerangka perkawinan. Para pelakunya dipandang sebagai penjahat yang dapat dijatuhi hukuman *zinā*.

Sesungguhnya fenomena mencari terobosan untuk memenuhi desakan akan kebutuhan naluri seksual adalah merupakan realitas yang benar-benar terjadi saat ini. Terbukti dengan adanya berbagai praktek hubungan seksual di luar perkawinan yang sah, semisal Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974.⁷⁴¹

⁷⁴¹ Abdul Aziz, "Menelaah Kembali Pro dan Kontra Mut'ah: Tanggapan atas Tulisan Islam Haramkan Kawin Kontrak", *Solopos*, Jumat Wage, 21 Juli 2006.

Meskipun telah dilakukan berbagai kampanye terhadap keyakinan umum agar menentanginya, hubungan seks yang tidak sah tetap saja dilakukan.⁷⁴² Bahkan sebuah penelitian tentang kehidupan seks mahasiswi di kota pelajar Yogyakarta yang dilakukan oleh LSCK PUSBIH⁷⁴³ sangat mengejutkan.⁷⁴⁴ Dalam penelitian tersebut ditemukan hampir 97,05 persen mahasiswi di Yogyakarta sudah hilang keperawanannya saat kuliah.⁷⁴⁵

Semua ini merupakan bukti yang paling baik bahwa satu bentuk perkawinan, sebagaimana yang diakui dan diatur dalam Undang-undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 misalnya, tidaklah cukup untuk menjawab desakan akan kebutuhan naluri seksual pada orang-orang tertentu dan suatu solusi untuk persoalan ini harus ditemukan.⁷⁴⁶

Konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr, hemat penulis dapat mengatasi persoalan ini. Hanya saja dalam tatanan hukum Islam bentuk *milk al-yamīn* semacam ini tidak diakui dan dilindungi, sehingga keberadaannya dianggap liar. Atas dasar hal ini, tuntutan terhadap dekonstruksi dan rekonstruksi hukum Islam, kiranya mendesak untuk dilakukan. Dengan demikian, kebutuhan akan kepastian dan perlindungan hukum terhadap tindakan hubungan seksual nonmarital pada orang-orang tertentu dapat terakomodasi.

Bagaimana bentuk konkrit dekonstruksi hukum Islam ini? Dalam hal ini dapat diambil contoh kasus pada Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan CLD KHI (*Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam). Pertama, dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, tidak menyebutkan pasal atau ayat yang berkaitan dengan hubungan seksual nonmarital. Akan tetapi, jika terdapat anak yang

⁷⁴² *Ibid.*

⁷⁴³ Kependekan dari Lembaga Studi Cinta dan Kemanusiaan serta Pusat Pelatihan Bisnis dan Humaniora.

⁷⁴⁴ [Dudung.net, 97,05% Mahasiswi di Yogyakarta Hilang Kegadisannya](http://www.dudung.net/artikel-bebas/9705-mahasiswi-di-yogyakarta-hilang-kegadisannya.html), diakses 20 Juli 2006, <http://www.dudung.net/artikel-bebas/9705-mahasiswi-di-yogyakarta-hilang-kegadisannya.html>

⁷⁴⁵ Aziz, "Menelaah Kembali", *Ibid.*

⁷⁴⁶ *Ibid.*

dilahirkan dari hasil hubungan seksual nonmarital, ia mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya. Ini sebagaimana tercantum dalam Pasal 43 ayat (1).⁷⁴⁷

Pasal tersebut jelas merupakan sebutan lain dari anak zina dalam hukum Islam (*fiqh*). Dengan kata lain pasal ini mendefinisikan hubungan seksual nonmarital sebagai perzinaan dalam pemahaman hukum Islam tradisional. Maka, pasal ini dapat diamandemen agar tidak mengesankan bahwa hubungan seksual nonmarital sebagai hubungan perzinaan. Bahkan, pasal ini dapat dihapus agar tidak menimbulkan diskriminasi terhadap anak di kemudian hari.

Sebagai jalan tengah untuk menghindari diskriminasi terhadap anak luar kawin, pasal tersebut misalnya dapat ditambahkan klausul sebagaimana pernah dilakukan *judicial review* (uji materi) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Pokok-pokok Perkawinan di Mahkamah Konstitusi (MK) melalui putusan nomor 46/PUU-VIII/2010 oleh Macica Mochtar yang merasa kepentingan dirinya dirugikan dengan Pasal 43 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974. Dalam pasal ini dijelaskan bahwa anak di luar nikah dapat diakui sebagai anak dari ibu dan ayahnya sepanjang dapat dibuktikan secara ilmiah.⁷⁴⁸

Akan tetapi, klausul pada putusan tersebut masih tetap belum dapat menghilangkan kesan bahwa hubungan seksual nonmarital sebagai tindak perzinaan. Oleh karena itu, putusan itu hemat penulis hanya bersifat darurat untuk mengantisipasi kekosongan hukum dan kemandaratan akibat diundangkannya pasal 43 (1) tersebut.

Kedua, tradisi perkawinan tertentu yang dipandang tidak kompatibel dengan undang-undang perkawinan di Indonesia tidak mungkin terakomodasi di bawah naungan

⁷⁴⁷ Ayat tersebut berbunyi: “Anak yang dilahirkan dari luar perkawinan hanya mempunyai hubungan keperdataan dengan ibunya dan keluarga ibunya”.

⁷⁴⁸ Putusan MK itu berbunyi: “Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya.”

undang-undang tersebut karena dianggap tidak sesuai dengan hukum Islam. Misalnya tradisi perkawinan dalam masyarakat Suku Samin di Jawa.⁷⁴⁹

Tradisi perkawinan masyarakat Suku Samin cukup unik. Dalam prosesnya, terdapat satu tradisi yang disebut sebagai magang kawin. Yaitu suatu proses peminangan, baik karena keinginan sendiri atau orang tuanya, seorang calon suami melakukan prosesi *ngawula* (mengabdi) dengan cara menetap dan tinggal di rumah calon istri serta membantu pekerjaan keluarga tersebut selama waktu tertentu sesuai kesepakatan kedua belah pihak. Dalam tradisi ini, hubungan seksual menjadi salah satu syarat yang wajib dilakukan sebelum suatu perkawinan dapat disahkan.⁷⁵⁰ Jika dalam masa magang ini mereka tidak dapat melakukan hubungan seksual lantaran pihak perempuan tidak suka, perkawinan batal dilaksanakan.⁷⁵¹

Tradisi tersebut tentu bertentangan dengan hukum Islam yang memandang bahwa hubungan seksual hanya sah dilakukan setelah akad pernikahan yang dilaksanakan secara benar. Yaitu memenuhi syarat dan rukunnya, seperti adanya ijab-kabul yang jelas dengan kata *nikāh* atau *tazwīj*.⁷⁵² Dalam kajian usul fiqh, tradisi ini termasuk *'urf fāsīd* (adat yang rusak), yaitu suatu tradisi yang tidak dapat diterima karena tidak memenuhi syarat dan rukun perkawinan dalam hukum Islam, yakni menghalalkan yang haram.⁷⁵³ Dengan demikian, tradisi magang kawin ini bertentangan dengan KHI Bab II Pasal 4 yang menyatakan:

Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum Islam sesuai dengan pasal 2 ayat (1) Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.⁷⁵⁴

⁷⁴⁹ Stefanus Laksanto Utomo, *Budaya Hukum Masyarakat Samin*, cet. ke-1 (Bandung: P.T. Alumni, 2013), 219-221.

⁷⁵⁰ T. Mumfangati, et al., *Kearifan Lokal di Lingkungan Masyarakat Samin Kabupaten Blora Jawa Tengah* (Yogyakarta: Jarahnitra, 2004), 29.

⁷⁵¹ Utomo, *Budaya Hukum*, 220.

⁷⁵² Muhammad bin Ahmad asy-Syarbīnī Syamsuddin al-Khatib, *Mugnī al-Muhtāj ila Ma'rifati Ma'ani al-Faḍl al-Minhāj*, juz 3 (Kairo: Dār al-Fikr, t.t.), 123.

⁷⁵³ Abdurrahman al-Jazirī, *al-Fiqh 'ala Mazāhib al-Arba'ah*, juz 4 (Surabaya: Dār at-Taqwā, 2003), 118.

⁷⁵⁴ Dalam pasal 6-12 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 ini diatur tentang syarat-syarat perkawinan. Prawirohamidjojo membaginya ke dalam dua kelompok, yaitu: syarat-syarat intern (materiil) dan syarat-syarat ekstern (formal). Syarat intern berkaitan dengan para pihak yang akan melangsungkan perkawinan. Semntara, syarat-syarat ekstern berhubungan dengan formalitas-

Akan tetapi, jika ruang lingkup hukum Islam diperluas sehingga konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr termasuk di dalamnya, maka tradisi magang kawin dalam masyarakat suku Samin dapat memperoleh payung hukumnya. Hal ini juga relevan dengan teori *receptie exit*, sebuah teori yang menyatakan bahwa hukum adat baru berlaku jika tidak bertentangan dengan hukum Islam.⁷⁵⁵

Penting dicatat bahwa karena ketentuan-ketentuan hukum Islam itu, hukum perkawinan di Indonesia bukan hanya tidak dapat menerima tradisi magang kawin, tetapi juga tidak dapat menerima pencatatan perkawinan Suku Samin. Meskipun demikian, mereka sesungguhnya mengikuti tradisi Islam, namun seolah-olah mereka bukan beragama Islam sehingga pencatatan perkawinan mereka dilakukan di Catatan Sipil. Hal ini dapat dilihat dari perkawinan mereka yang dilaksanakan di masjid, hanya mereka menolak pembayaran mas kawin dengan alasan mereka penganut “agama adam”. Apalagi pembayaran untuk menyelenggarakan upacara perkawinan dianggap melanggar ajaran mereka.⁷⁵⁶

Ketiga, CLD KHI yang mengusulkan tentang bentuk perjanjian perkawinan model baru.⁷⁵⁷ Dalam Bab V Pasal 22 tentang perjanjian perkawinan disebutkan:

Perjanjian perkawinan dapat meliputi pembagian harta, perwalian anak, jangka masa perkawinan, dan perlindungan dari kekerasan.

Dalam pasal 22, menurut penulis, dapat ditambahkan satu klausul tentang keabsahan hubungan seksual nonmarital, yaitu: “bentuk hubungan seksual”. Dengan demikian bunyi pasal tersebut misalnya menjadi:

formalitas yang harus dipenuhi dalam melangsungkan perkawinan. Lihat R. Soetjo Prawirohamidjojo, *Pluralisme dalam Perundang-undangan Perkawinan di Indonesia* (Surabaya: Airlangga University Press, 1988), 39.

⁷⁵⁵ Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario* (Jakarta: Bina Aksara, 1982), 65.

⁷⁵⁶ T. Mumfangati, *Kearifan Lokal*, 29.

⁷⁵⁷ Dalam CLD KHI Bab I Pasal 1 (7) disebutkan bahwa perjanjian perkawinan adalah kesepakatan tertulis berkaitan dengan perkawinan dan akibat-akibatnya yang dibuat oleh calon suami atau calon istri di hadapan pejabat berwenang dan disaksikan dua orang saksi. Adapun syarat perjanjian tersebut dijelaskan dalam Pasal 21 Bab V bahwa sebelum perkawinan dilangsungkan, calon suami dan calon istri dapat mengadakan perjanjian perkawinan tertulis yang disahkan oleh Pegawai Pencatat Perkawinan selama tidak bertentangan dengan undang-undang ini.

Perjanjian perkawinan dapat meliputi pembagian harta, perwalian anak, jangka masa perkawinan, bentuk hubungan seksual, dan perlindungan dari kekerasan.

Dengan penambahan klausul tersebut, maka sebuah perkawinan dapat mensyaratkan bentuk hubungan seksual lain selain hubungan seksual dalam kerangka perkawinan. Misalnya bentuk *mut'ah*, *misyār*, *friend* atau bentuk-bentuk lain yang disepakati oleh kedua belah pihak. Contoh seorang istri dapat mengajukan syarat bahwa selama perkawinannya ia tidak menghendaki dipoligami, tetapi masih memperbolehkan suami melakukan nikah *mut'ah* dengan perempuan lain.

Tabel 6
Isu Penting dalam Dekonstruksi
Hukum Keluarga Islam

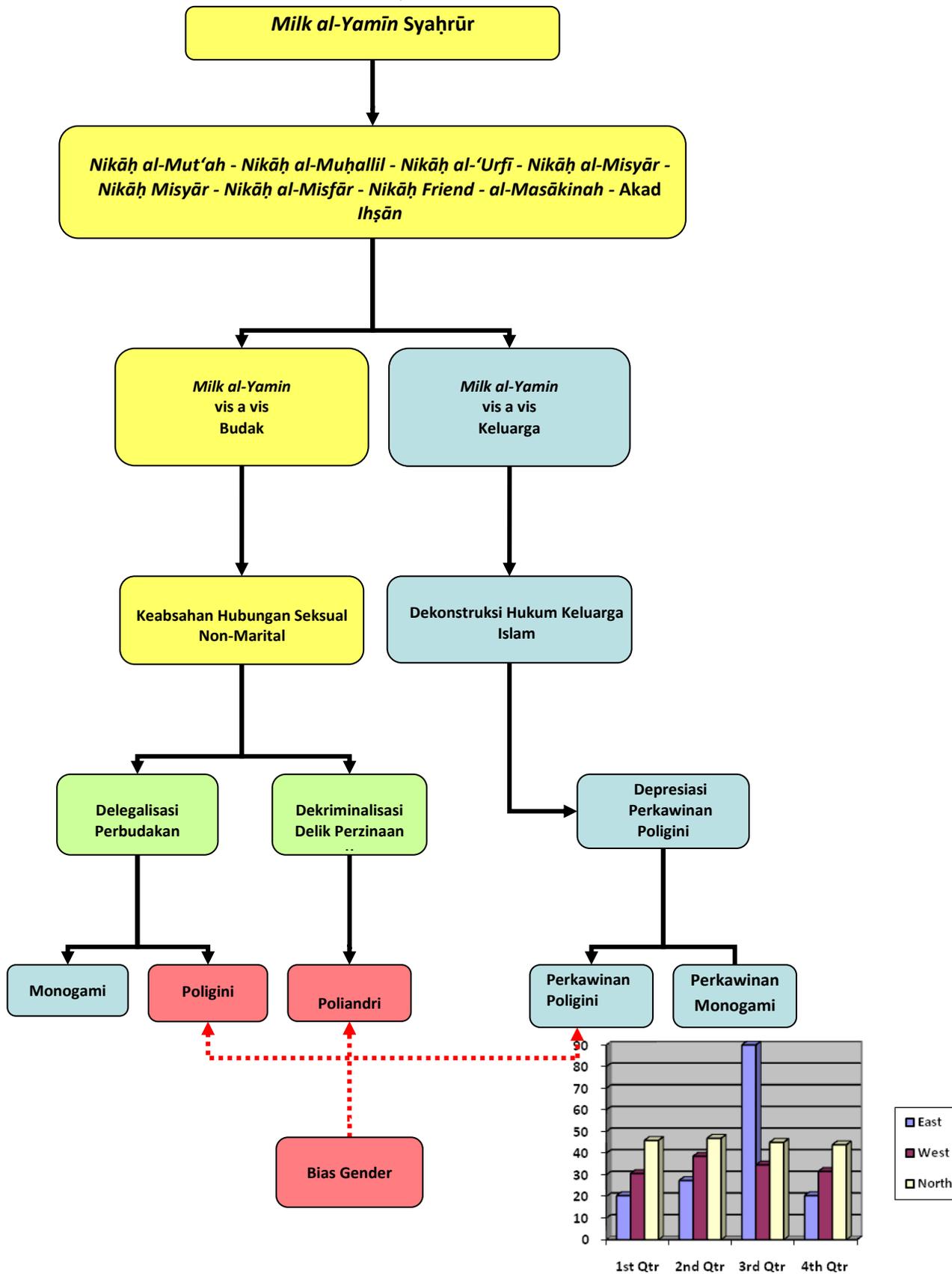
No	Isu Penting	UU No. 1/74	CLD KHI	Dekonstruksi
		KHI 1991		
1.	Anak luar kawin	Stigmatisasi hubungan seksual nonmarital sebagai zina ⁷⁵⁸	Mengurangi stigmatisasi ⁷⁵⁹	Menghapus stigmatisasi
2.	Hubungan seksual masa peminangan	Tidak diatur	Tidak diatur	Diatur
3.	Bentuk hubungan seksual	Tidak diatur	Tidak diatur	Diatur

Dalam bagan kerangka analisis konsep *milk al-yamīn* Syahrūr sebagai hubungan seksual nonmarital dan signifikansinya terhadap hukum Islam terkait perbudakan, delik perzinahan, perkawinan poligini, dan hukum keluarga Islam (bagan 5) berikut ini dapat dilihat kemungkinan tersebut.

⁷⁵⁸ Anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan saling mewaris dengan ibunya dan keluarga dari pihak ibunya. KHI Pasal 186.

⁷⁵⁹ Jika ayah biologisnya diketahui, si anak tetap memiliki hak waris dari ayah biologisnya. CLD KHI Pasal 16.

Bagan 5
Kerangka Analisis Konsep *Milk Al-Yamīn*
 Muḥammad Syaḥrūr dan Signifikansinya terhadap Hukum Islam



F. Kritik dan Tawaran atas Konsep *Milk al-Yamīn* Muḥammad Syaḥrūr

Sebagaimana dikemukakan di uraian terdahulu, pemikiran hermeneutika Muḥammad Syaḥrūr dalam studi Al-Qur’ān dapat disimpulkan. Pertama, Muḥammad Syaḥrūr melandasi pemikirannya dari konsep triadik (*kainūnah*, *sairūrah*, dan *ṣairūrah*) yang mana ia meletakkan segala sesuatu di dunia ini, termasuk Al-Qur’ān, dalam konsep ini. Hal ini berimplikasi bahwa Al-Qur’ān akan selalu berada dalam proses dinamis, dan bersifat relatif, karena ia akan selalu mengikuti perkembangan zaman. Kedua, dalam mendasari kajian linguistiknya terhadap Al-Qur’ān, ia menolak adanya konsep sinonimitas di dalam bahasa, termasuk dalam Al-Qur’ān. Dari sinilah ia menolak adanya kesamaan makna dan definisi antara istilah *al-Kitāb*, *al-Qur’ān*, *al-Furqān*, dan *Az-Žikr*, di mana ia memberikan penjelasan dan konsep tersendiri untuk masing-masing istilah itu. Dalam *al-Kitāb* misalnya, ia membagi ayat-ayat dalam *al-Kitāb* menjadi empat bagian, yaitu: *al-Qur’ān*, *as-Sab’ al-Maṣani*, *Tafsīl al-Kitāb* dan *Umm al-Kitāb*. Sebagai sebuah pemikiran, konsep-konsep pemikiran Muḥammad Syaḥrūr, tidak terkecuali tentang konsep *milk al-yamīn*-nya, tentu terbuka untuk dianalisis dan dikritisi.

Pemikiran Muḥammad Syaḥrūr tentang konsep *milk al-yamīn*, tampaknya mengalami kontradiksi internal. Ia melakukan hermeneutika hukum terhadap istilah *milk al-yamīn* dalam *at-Tanzīl al-Ḥakīm* atas dasar dialektika: akal, realitas dan ayat *muhkamāt* sebagai *masādir al-aḥkām* (sumber hukum) nya, untuk mendapatkan kebenaran yang bebas dari unsur subyektif sehingga menghasilkan kebenaran obyektif-ilmiah. Akan tetapi, faktanya, ia memiliki kepentingan subyektif. Ia menggagas konsep *milk al-yamīn* yang bercorak patriarkis. Ditinjau dari hermeneutika dialogis, Gadamer, hermeneutika hukum seperti ini jelas dipengaruhi oleh *pre-understanding* (prapemahaman) yang membentuk horison pemikiran

seseorang.⁷⁶⁰ Bagaimana prapemahaman Syahrūr terbentuk? Ini dapat dilihat dari lingkungan dan sistem masyarakat, ilmu pengetahuan dan teknologi, *prior knowledge*, subyektivitas serta kecenderungan⁷⁶¹ Syahrūr. Sementara ditinjau dari hermeneutika kritis, Habermas,⁷⁶² hal ini tentu dapat dipahami mengingat setiap bentuk penafsiran dipastikan ada bias-bias dan unsur-unsur kepentingan politik, ekonomi, sosial, termasuk bias strata kelas, suku, dan gender.⁷⁶³ Pertanyaannya, sejauh mana bias-bias dan kepentingan subyektif Syahrūr dalam konsep *milk al-yamīn*-nya? Di sub bab ini penulis berupaya mengkaji dan menemukan bias-bias dan kepentingan subyektif tersebut. Selanjutnya, penulis juga berusaha menawarkan konsep *milk al-yamīn* deliberatif untuk meminimalisirnya.

1. Bias dan Kepentingan Subyektif dalam Konsep *Milk Al-Yamīn* Muḥammad Syahrūr

Pada bagian ini penulis mencoba melakukan analisis kritis terhadap konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syahrūr yang boleh jadi mengandung bias dan kepentingan subyektif pencetusnya dari aspek gender, bahasa, dan strategi.

a. Bias Gender

Berdasarkan uraian terdahulu, tampak bahwa dalam konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syahrūr, seorang laki-laki memiliki peluang yang lebih luas untuk melakukan hubungan seksual nonmarital dibanding seorang perempuan.

⁷⁶⁰ Hans-Georg Gadamer, *Das Problem des historischen Bewußtseins* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 5.

⁷⁶¹ Sahiron Syamsuddin, “Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulūm al-Qur’ān dan Pembacaan al-Qur’ān pada Masa Kontemporer” dalam Syafa’atun Almirzanah & Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur’ān dan Hadīs: Teori dan Aplikasi*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011), 51.

⁷⁶² Rick Roderick, *Habermas and Foundations of Critical Theory* (New York: St. Martin’s Press, 1986), 50-59.

⁷⁶³ Mudjia Raharjo, *Dasar-dasar Hermeneutika antara Intersionalisme dan Gadamerian*, (Jogjakarta: Ar-Ruzmedia, 2008), 64.

Dengan konsep ini, seorang laki-laki memungkinkan melakukan hubungan seksual nonmarital, baik secara premarital maupun ekstra marital. Dalam dua kemungkinan ini, seorang laki-laki juga memungkinkan melakukannya secara monogami atau poligini. Sebaliknya, seorang perempuan memungkinkan melakukan hubungan seksual nonmarital, hanya secara premarital dan monogami. Kondisi ini tentu bias ditinjau dari aspek kesetaraan gender.

Pertanyaannya, mengapa hal ini (bias gender) dapat terjadi pada pandangan seorang Muḥammad Syahrūr? Padahal, ia termasuk salah seorang pemikir Islam kontemporer yang gigih memperjuangkan hak-hak wanita? Ini tercermin dalam berbagai gagasannya yang tidak hanya berdiri di atas spirit kesetaraan gender, melainkan lebih dari itu, tertuang secara konkrit pembelaannya terhadap hak-hak wanita dalam beberapa karyanya. Sekedar contoh, bukunya yang berjudul *Naḥwa uṣūl jadīdah li al-fiqh al-Islāmī: fiqh al-mar'ah (al-waṣīyah - al-irs - al-qawāmah - al-ta'addudīyah - al-libās)* sebagaimana tampak dalam judulnya ia didedikasikan untuk hak-hak wanita. Bahkan, terhadap kasus praktik *milik al-yamīn* dalam sejarah, ia pernah menggugatnya secara gender. Ia mengatakan:

إشكالية أن نظام الرق يعطي الحق للرجل بأن يظأ ملك يمينه، لكنه لا يعطي ذات الحق للمرأة بأن يظأها ملك يمينها، إنطلاقاً من ذكورية المجتمعات التي تتبنى هذا النظام، ومن نظرة الدونية التي تنتظر بها هذه المجتمعات الى المرأة.⁷⁶⁴

⁷⁶⁴ Syahrūr memberi catatan: “Secara alami bahasa dan para ahli bahasa memberikan pengaruh terhadap tumbuhnya semangat patriarkhis dalam masyarakat Arab Jahiliyah. Sebagai contoh, kita mendapati kata kerja *wata’a* (bersetubuh) yang menetapkan bahwa pelakunya adalah selalu laki-laki, sedangkan perempuan selalu diposisikan sebagai obyek persetubuhan (*mauṭu’ah*). Pengaruh ini terus berlanjut hingga saat ini. Para ahli bahasa beranggapan bahwa penyebutan konteks pembicaraan jenis kelamin perempuan dengan kata ganti laki-laki adalah tanda penghormatan, adapun sebaliknya, penyebutan konteks pembicaraan laki-laki dengan kata ganti perempuan adalah tanda penghinaan, sehingga mereka secara khusus menyusun bab tersendiri berjudul *at-taglib* di mana digunakan *ṣigat at-taḥkīr* (lafaz laki-laki) untuk menunjuk (*khiṭāb*) kalangan perempuan jika di dalamnya terdapat seorang laki-laki, meskipun semua itu telah menghapus kesetaraan yang ditetapkan Tuhan dalam *al-*

Problemnya adalah bahwa sistem perbudakan memperbolehkan (memberikan hak) pada laki-laki untuk menyetubuhi *milk al-yamīn*-nya, tetapi tidak memberikan hak yang sama pada wanita untuk menyetubuhi *milk al-yamīn*-nya. Hal ini karena hukum ditetapkan atas dasar sistem patriarkhis dalam masyarakat, dan berdasarkan pandangan negatif masyarakat pada perempuan.

Jika dibanding dengan konsep *milk al-yamīn* yang dipahami oleh kalangan tradisionalis, konsep *milk al-yamīn* Muhammad Syahrūr memang jauh lebih relevan dengan realitas masa kontemporer. Akan tetapi, jika kita mau membuka mata dan mengamati lebih jauh lagi terhadap realitas hubungan seksual nonmarital seorang perempuan yang dilakukan; baik secara premarital maupun ekstramarital; dan secara monogami maupun poliandri, akan terpampang dengan jelas bahwa realitas tersebut telah menjadi tradisi sebagian penduduk bumi ini hingga kini.

Wikipedia mencatat sejumlah wilayah yang terdapat tradisi poliandri misalnya, orang Eskimo (Esquimaux),⁷⁶⁵ Markesas (Oceania),⁷⁶⁶ Toda di India Selatan⁷⁶⁷ dan beberapa bangsa di Afrika Timur⁷⁶⁸ dan Tibet.⁷⁶⁹ Apakah

Tanzīl al-Hakīm. Coba perhatikan!" Muhammad Syahrūr, *Nahw Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'ah (al-wasiyah, al-irts, al-qawamah, al-ta'adudiyah, al-hijab)*, (Suriah: Al-Ahālī, 2000), 97 dan 121.

⁷⁶⁵ Eskimo adalah istilah yang digunakan untuk orang-orang yang mendiami daerah kutub bumi, tidak termasuk Skandinavia dan sebagian besar Rusia, tetapi termasuk bagian paling timur Siberia. Ada dua kelompok besar Eskimo, yaitu Inuit (di utara Alaska, Kanada, dan Greenland) dan Yupik (di barat Alaska dan Timur Jauh Rusia). Orang Eskimo memiliki hubungan dengan etnis Aleut dan Alutiiq dari Kepulauan Aleutian di Alaska dan juga Sug'piak dari Kepulauan Kodiak hingga Prince William Sound di selatan tengah Alaska. Yup'ik. <https://id.wikipedia.org/wiki/Eskimo>

⁷⁶⁶ Oseania (bahasa Inggris: Oceania) adalah istilah yang mengacu kepada suatu wilayah geografis atau geopolitis yang terdiri dari sejumlah kepulauan yang terletak di Samudra Pasifik dan sekitarnya. Oseania merupakan wilayah di Bumi (sering dianggap benua) dengan luas area daratan terkecil dan jumlah populasi terkecil kedua setelah Antartika. <https://id.wikipedia.org/wiki/Oseania>

⁷⁶⁷ Republik India (bahasa Hindi: भारत गणराज्य; Bhārat Gaṇarājya) adalah sebuah negara di Asia yang memiliki jumlah penduduk terbanyak kedua di dunia, dengan populasi lebih dari satu miliar jiwa, dan adalah negara terbesar ketujuh berdasarkan ukuran wilayah geografis. Jumlah penduduk India tumbuh pesat sejak pertengahan 1980-an. Ekonomi India adalah terbesar keempat di dunia dalam PDB, diukur dari segi paritas daya beli (PPP), dan salah satu pertumbuhan ekonomi

Muhammad Syahrūr tidak melihat realitas ini? Tentu saja ia melihat dan memperhatikannya. Akan tetapi, tampaknya Muhammad Syahrūr berdiri di persimpangan jalan antara epistemologi yang dibangunnya (akal, realitas dan wahyu) dan budaya patriarkis yang masih melekat di dalam kehidupannya. Bagaimanapun, secara historis, Muhammad Syahrūr lahir, dibesarkan dan hidup di sebuah wilayah negara Arab yang kental sebagai budaya patriarkis, meskipun ia telah melanglang buana ke berbagai penjuru dunia. Hal ini ditinjau dari hermeneutika Gadamer, jelas mempengaruhi pemikirannya tentang konsep *milk al-yamān*.

Dalam berbagai kesempatan, Muhammad Syahrūr memang menyandarkan pandangannya ini pada ayat *muhkamāt*. Ini dapat dilihat misalnya, ketika salah seorang *netizen*⁷⁷⁰ bertanya tentang hukum melakukan hubungan seksual dengan wanita berstatus kawin.

tercepat di dunia. India, negara dengan sistem demokrasi liberal terbesar di dunia, juga telah muncul sebagai kekuatan regional yang penting, memiliki kekuatan militer terbesar, dan memiliki kemampuan senjata nuklir. <https://id.wikipedia.org/wiki/India>

⁷⁶⁸ Afrika Timur adalah sebuah kawasan yang mencakup wilayah: Djibouti, Eritrea, Ethiopia, Kenya, Somalia, Tanzania, dan Uganda. Burundi, Rwanda, Madagaskar, Malawi, Mozambik, Sudan, dan Sudan Selatan kadang-kadang juga digolongkan sebagai bagian dari Afrika Timur. Wilayah Somalia, Djibouti, Ethiopia dan Eritrea secara keseluruhan dijuluki Tanduk Afrika, sesuai bentuknya.

Komunitas Afrika Timur (East African Community/EAC) adalah sebuah organisasi antar-pemerintah sekaligus blok dagang, yang meliputi Kenya, Uganda dan Tanzania. https://id.wikipedia.org/wiki/Afrika_Timur

⁷⁶⁹ Tibet (bahasa Tibet: བོད, Bod, dilafalkan pö menurut dialek Lhasa; Hanzi : 西藏, pinyin: Xizang) adalah provinsi dari Republik Rakyat Tiongkok, yang merupakan Daerah Otonomi Khusus RRT yang juga diberi nama oleh Cina Xizang, yang berada di pegunungan Himalaya yang sering dikatakan sebagai puncak dunia, berbatasan dengan Nepal, Bhutan dan India serta Xinjiang, Qinghai dan Sichuan di Tiongkok. Mayoritas penduduknya adalah beragama Buddha, dengan Lhasa sebagai ibu kotanya. Bertahun-tahun yang lalu, sebelum dibuka oleh Cina, Tibet merupakan daerah yang dikatakan menyimpan misteri bagi para petualang, mengingat pada saat itu tidak semua petualang bisa memasuki daerah itu dan merupakan wilayah tertutup, seperti halnya Mekkah dan Madinah di Arab Saudi yang hanya dimasuki oleh orang Islam. <https://id.wikipedia.org/wiki/Perkawinan>, diakses 03 September 2017.

⁷⁷⁰ Kata “Netizen” terdiri dari dua kata Internet dan citizen (warga), netizen adalah istilah yang seringkali diartikan sebagai “warganya internet”. Jadi, yang biasanya disebut sebagai netizen adalah orang-orang yang secara aktif terlibat di komunitas online, atau Internet secara umum. Ini dapat dipahami dari pernyataan salah satu pelopor internet, Michael Hauben berikut:

أرجو المعذرة على جرأتي بالسؤال عن الدليل القرآني على أن نكاح
المتزوجة هو فاحشة-شكرا أستاذي
الأخ عصام اقرأ قوله تعالى {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ —*
وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ —} (النساء 23-24)⁷⁷¹

Dalam dialog tersebut seorang *netizen* mempertanyakan tentang dalil Alqurān yang menyatakan bahwa hubungan seksual dengan seorang perempuan yang berstatus kawin itu sebagai perbuatan keji (*fahisyah*). Muḥammad Syahrūr menunjukkan dalilnya, yaitu QS. an-Nisā (4): 23-24. Surat ini berisi daftar wanita yang haran dinikahi, salah satunya adalah wanita bersuami.

Terlepas dari ketidaksetujuan Muḥammad Syahrūr terhadap hubungan seksual nonmarital secara poliandri; baik pada kasus premarital maupun ekstramarital, yang hal ini merupakan hak prerogatif dia sebagai seorang mujtahid. Seandainya konsep *milk al-yamān* Muḥammad Syahrūr diaplikasikan begitu saja sebagai hukum positif misalnya, menurut hemat penulis masih akan banyak menimbulkan kerugian terutama bagi perempuan. Terlebih, seandainya hukum pidana *zinā* ditegakkan, dapat dipastikan pertama-tama dan

“Welcome to the 21st Century. You are a Netizen (a Net Citizen), and you exist as a citizen of the world thanks to the global connectivity that the Net makes possible. You consider everyone as your compatriot. You physically live in one country but you are in contact with much of the world via the global computer network. Virtually you live next door to every other single Netizen in the world. Geographical separation is replaced by existence in the same virtual space.” (Selamat datang di abad ke-21. Anda adalah Netizen (seorang penduduk Net) dan anda hadir sebagai warga di dunia ini, semua karena konektifitas global yang bisa diwujudkan oleh Net. Anda memandang semua orang sebagai warga senegara anda. Secara fisik mungkin anda sedang hidup di satu negara, tapi anda sedang berhubungan dengan sebagian besar dunia melalui jaringan komputer global. Secara virtual, anda hidup bersebelahan dengan setiap Netizen di seluruh dunia. Perpisahan secara geografis sekarang diganti dengan keberadaan di dunia virtual yang sama.) Michael Hauben, *The Net and Netizens: The Impact the Net Has on People's Lives.*, <http://www.columbia.edu/~rh120/ch106.x01>, diakses 02 Agustus 2017.

⁷⁷¹ Dialog antara seorang *netter* (عصام عادل) dan Muḥammad Syahrūr pada 22 Pebruari 2017. <http://shahrour.org/?forum=الأسئلةوالأجوبة&paged=13>.

terbanyak yang mejadi korban hukuman *zinā* adalah kaum perempuan. Meskipun jika dibandingkan dengan konsep *zinā* kalangan tradsionalis, konsep *zinā* Muḥammad Syahrūr jauh lebih longgar dan rasional. Akan tetapi, masih saja ini kontra produktif dengan visi-misi Muḥammad Syahrūr sendiri yang selalu berupaya ingin memmanifestasikan Islam yang *ṣāalih likuli zamān wa makān* (relevan untuk setiap zaman dan tempat).

b. Inkonsistensi Bahasa

Pada uraian di atas telah dijelaskan bahwa Muḥammad Syahrūr menyandarkan ketidaksetujuannya terhadap hubungan seksual nonmarital bagi seorang wanita secara poliandris; baik dalam status premarital maupun ekstrarital, pada ayat tentang *muḥaramāt* (wanita-wanita yang haram dinikahi) dalam Q.S. an-Nisā' (4): 24 yang berbunyi:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ط

Dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali *milk al-yamīn* yang kamu miliki.⁷⁷²

Dalam memahami ayat tersebut tampak Syahrūr tidak konsisten. Pertama, Syahrūr berpandangan bahwa *milk al-yamīn* memiliki ketentuan hukum yang berbeda dengan ketentuan hukum dalam perkawinan (*az-Ziwāj*) sebagaimana pernyataannya:

أما ملك اليمين فلم نجد في التنزيل الحكيم احكاما تحكمه من هذا النوع . بل وجدنا له احكاما أخرى غير احكام الزواج،⁷⁷³

Adapun tentang *milk al-yamīn*, kami tidak menemukan dalam *at-Tanzīl al-Ḥakīm* hukum-hukum yang demikian (hukum-hukum perkawinan).

⁷⁷² Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, 120-121.

⁷⁷³ Syahrūr, *Nahw Uṣūl*, 309.

Bahkan berkenaan dengannya, kami menemukan hukum-hukum lain yang berbeda dengan hukum-hukum perkawinan.

Sementara, ia menyandarkan larangannya terhadap seorang wanita yang melakukan hubungan seksual nonmarital secara poliandri meskipun dalam status premarital pada ayat tersebut.

Kedua, dalam ayat tersebut terdapat lafal *istiṣnā'*, yakni: “illā” yang berarti “kecuali”. Kata “kecuali” tidak berarti harus menghilangkan status kata sebelumnya. Contoh: “Semua mahasiswa telah datang kecuali Badrun.” Dalam contoh ini tidak menghilangkan status Badrun sebagai mahasiswa meskipun dia belum datang.

Istilah “al-muḥsanāt” dalam beberapa kitab tafsir dimaknai sebagai “istri”. Maka dalam konteks *milk al-yamīn* Syahrūr, ayat tersebut seharusnya dapat dipahami sebagai: “*Diharamkan melakukan hubungan seksual terhadap wanita yang bersuami, kecuali wanita tersebut menghendaknya.*” Artinya jika seorang wanita berstatus sebagai istri dan pada saat yang sama ia menjalin hubungan seksual dengan laki-laki lain secara *milk al-yamīn*, tidak berarti statusnya sebagai istri menjadi hilang.

Ketiga, sebagai bahan perbandingan kita dapat menengok tafsir kalangan tradisionalis terhadap ayat ini. Sebagaimana telah diuraikan di bab II, meskipun konteksnya berbeda, yakni tradisionalis memahami *milk al-yamīn* sebagai budak wanita, namun dalam memahami lafal “illā” lebih masuk akal secara bahasa. Imam Syafi’ī misalnya, ketika menjelaskan tafsir ayat tersebut mengatakan:

Rasulullah SAW tidak pernah menanyakan perempuan yang bersuami atau perempuan yang tidak bersuami. Lagi pula beliau pasti mengetahui bahwa ada di antara perempuan-perempuan itu yang bersuami, karena di

antara mereka ada yang hamil. Beliau mengizinkan mereka dicampuri setelah mereka melahirkan, sedang sebagian suami mereka turut ditawan bersama mereka. Yang jelas, penawanan bisa memutus kesucian.”⁷⁷⁴

Pertanyaannya, mengapa Syaḥrūr tampak tidak konsisten secara bahasa?

Hal ini boleh jadi karena latar belakang akademik Syaḥrūr yang tidak ada sangkut pautnya dengan ranah studi Islam ataupun bahasa. Menurut pengkritiknya, hal ini ternyata membawa dampak bahwa ia kurang menguasai kedua aspek tersebut, terutama dalam aspek bahasa. Yusuf Ṣaidawī, dalam bukunya “*Baiḍatu ad-Dīk*” misalnya, mengungkapkan kritik secara terperinci dan sistematis mengenai kesalahan-kesalahan bahasa dalam buku “*Al-Kitāb wa al-Qur’ān*”nya Muḥammad Syaḥrūr. Menurut Ṣaidawī, di antara kesalahannya adalah pemaknaan kata *al-Kitāb*, yang menunjukkan Syaḥrūr tidak menguasai sejarah dan perkembangan bahasa Arab.⁷⁷⁵ Di bagian lain, Syaḥrūr juga membagi ayat Alqur’an dalam dua bagian utama: ayat *muhkām* dan *mutasyabih*. Menurut Yusuf Ṣaidawī, pengklasifikasian ini tidak didasari oleh ilmu *naḥwu* dan *ṣarf* yang kuat, sehingga Syaḥrūr keliru memahami susunan makna ayat ini dari aspek tatanan bahasanya.⁷⁷⁶

Selain beberapa kritikan Ṣaidawī terhadap ketidak cakapan Syaḥrūr dalam kajian bahasa Arab, Ṣaidawī juga menyampaikan kritik kerasnya terhadap penolakan Syaḥrūr akan penolakan teori sinonimitas. Menurut Ṣaidawī, penolakan Syaḥrūr akan sinonimitas dalam bahasa merupakan hal yang tidak berdasar. Sebaliknya, Ṣaidawī dengan lantang mengatakan akan

⁷⁷⁴ Syaikh Ahmad Mustafa al-Farran, *Tafsīr al-Imām asy-Syāfi’i* (Riyad: Dar at-Tadmuriyyah, 2006), 96.

⁷⁷⁵ Yusuf Ṣaidawī, *Baiḍatu ad-Dīk* (Damaskus: al-Matba’ah at-Ta’awuniyyah, tt.), 14.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, 51

adanya sinonimitas dalam bahasa, bukan hanya dalam bahasa arab saja, tetapi juga dalam semua bahasa. Hal ini menurutnya ialah sebuah keniscayaan di dalam sebuah bahasa. Şaidawi memberikan contoh dalam bukunya beberapa kata yang memiliki makna yang sama. Misalnya kata *as saif* dan *al-hisam* yang keduanya merujuk kepada satu makna yaitu pedang. Kemudian ada juga kata *'uqūl* dan *albāb* yang keduanya bermakna sama yaitu orang yang berakal. Contoh lain terdapat pada kata *da'a* dan *nāda* yang keduanya juga bermakna sama yaitu memanggil, serta banyak lagi contoh lainnya.⁷⁷⁷

Kritikan lain tentang kesalahan Syaḥrūr dalam argumentasi kebahasaannya datang dari Munajjid. Dalam hal ini, Munajjid memberikan contoh tentang pembedaan kata “al-Furqān” dari “al-Qur’ān” oleh Syaḥrūr di dasarkan pada QS. al-Baqarah (2): 185:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ

merupakan hal yang salah. Dalam ayat itu, Syaḥrūr menganggap bahwa karena kata *al-Furqān* pada ayat itu di-*aṭaf*-kan pada kata *al-Qur’ān* maka dapat dipahami bahwa *al-Furqān* bukanlah *al-Qur’ān*. Sesuatu yang sama tidak mungkin di-*aṭaf*-kan. Menurut Munajjid, ini merupakan bukti ketidakpahaman Syaḥrūr dalam bahasa Arab. Menurut Munajjid, dalam ayat di atas, *al-Furqān* tidak di-*aṭaf*-kan pada *al-Qur’ān* karena *al-Furqān* dibaca *jar* yang ditandai dengan *kasrah* karena ia di-*aṭaf*-kan pada *al-hudā*. Sedangkan *al-Qur’ān* dibaca *rafa'* yang ditandai dengan *ḍammah*. Dari segi *i'rāb*, *al-Furqān* jelas tidak mungkin di-*aṭaf*-kan pada *al-Qur’ān*. Kesalahan lain yang juga dibuktikan oleh Munajjid, mengartikan *al-barakah* sebagai tambahan dalam

⁷⁷⁷ *Ibid*, 71

kebaikan. Ketetapan oleh semua kamus dinyatakan dengan *baraka-yabraku-burūkan*, bukannya *baraka-yabraku-barkatan*. Berdasarkan atas hal ini, Munajjid menyimpulkan bahwa Syaḥrūr tidak menguasai cara pembacaan kamus dan ilmu *ṣaraf*.⁷⁷⁸

Secara keseluruhan, menurut pengkritiknya, kesalahan Syaḥrūr dalam studi hermenutika Al-Qur’ānya bermuara pada kedangkalannya terhadap bahasa. Wahbah Zuhaili, seorang pakar usul fiqh, mengatakan bahwa pendapat-pendapat Muḥammad Syaḥrūr sesat dan menyesatkan. Ia beralasan: “Bagaimana mungkin, seorang yang berlatar belakang teknik sipil memiliki kapasitas yang memadai untuk menafsirkan Al-Qur’ān”.⁷⁷⁹ Latar belakang pendidikannya yang berasal dari jurusan teknik tidak ada sangkut pautnya dengan studi Keislalamanan, apalagi studi akan bahasa Arab. Memang ia sempat mempelajari secara otodidak tentang studi bahasa bersama gurunya Dr. Ja’far al-Bab, tetapi itu semua tidaklah cukup. Ketidcakapan Syaḥrūr dalam aspek bahasa tercermin dalam bukunya *al-Kitāb wa al-Qur’ān*. Yusuf Ṣaidawi menemukan lebih dari 80 kesalahan Syaḥrūr dalam melakukan analisis studi bahasa dalam proyek hermeneutika Al-Qurannya. Selain itu penerapan konsep triadiknya terhadap posisi Al-Quran, yang mana ia memposisikan Alqur’ān sebagai hal yang bersifat relative-dinamis, tidak bisa dibenarkan begitu saja. Salah satu karakter Al-Quran ialah kebenarannya di semua waktu dan kondisi. Sehingga pendapat yang mengatakan bahwa kebenaran Al-Quran bersifat

⁷⁷⁸ al-Munajjid, *Munāqasyāt*, 171-173.

⁷⁷⁹ Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Islām wa al-Īmān: Manẓūmat al-qiyam*, terj. M. Zaid Sudi (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015), 418.

relatif dan dapat dimaknai ulang, apalagi sampai mengubah hukum dan ketentuan, seperti pendapat Syaḥrūr di atas, tak bisa dibenarkan.

Kembali ke konsep *milk al-yamīn*-nya Muḥammad Syaḥrūr. Dengan mengkomparasikan antara konsep *milk al-yamīn*-nya Muḥammad Syaḥrūr dan konsep nikah *mut'ah*-nya dari sejumlah ulama Syiah Imamiah, tampaknya Muḥammad Syaḥrūr tidak bisa lepas dari kerangkeng tektualisme. Semua penawarannya, terutama teori batas berangkat dari teks. Permasalahan pokok atas bahasa, menjadikan teori ini tetap terpenjara dalam aksara *al-Kitāb*. Ia hanya bermain dalam kata-kata *al-Kitāb*. Menganalisis kalimat dan ayat lalu memasukannya dalam teori. Boleh jadi ini akibat dari keahliannya dalam ilmu eksak yang bersifat kaku.

c. Eklektisme Konsep Nikah *Mut'ah*

Dalam melakukan kategorisasi bentuk-bentuk *milk al-yamīn*-nya, tampaknya Syaḥrūr menggunakan strategi eklektisme.⁷⁸⁰ Terbukti, ia melakukan tindakan selektif dalam pengambilan definisi salah satu bentuk pernikahan yang dikategorikannya sebagai bagian dari kasus *milk al-yamīn*. Hal ini dapat dicermati misalnya dalam kasus nikah *mut'ah*.

Untuk itu, penulis akan bergerak lebih jauh dengan coba membandingkan konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr dengan konsep nikah *mut'ah* dari para pengawal dan pembelanya. Umumnya mereka adalah ulama dari kalangan Syiah Imamiyah. Mengapa penulis perlu membandingkan

⁷⁸⁰ Eklektisisme adalah sikap berfilsafat dengan mengambil teori yang sudah ada dan memilah mana yang disetujui dan mana yang tidak sehingga dapat selaras dengan semua teori itu. Hal ini dilakukan agar dapat mengambil nilai yang berguna dan dapat diterima. Dari sana diciptakan sistem terpadu. Para filsuf dengan sikap semacam ini membatasi usaha berpikirnya dengan menguji hasil karya intelektual orang lain, mengadakan penggabungan kebenaran-kebenaran tanpa usaha yang serius dalam berfilsafat. Eklektisisme mengarah kepada sinkretisme, dan dalam menggabungkan ide-ide yang ada kurang melihat konteks dan kesahihan ide. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), 181-182,

dengan konsep nikah *mut'ah* dari mereka? Hal ini lantaran merekalah yang gigih mempertahankan, membela dan mendakwahkan konsep nikah *mut'ah* dari sejak kemunculannya hingga kini. Sementara, mazhab-mazhab Islam lain terus menggempur dan menyatakan keharamannya hingga hari kiamat. Kini, Muḥammad Syahrūr justru memasukkan nikah *mut'ah* sebagai salah satu bentuk *milk al-yamīn* di antara bentuk-bentuk nikah yang lain.

Di kalangan ulama Syiah *mainstream*, nikah *mut'ah* secara poliandri; baik dalam status premarital maupun ekstramarital memang dilarang. Status perempuan seperti ini tergolong sebagai perempuan yang haram dinikahi (*muḥaramāt*) baik secara *dā'im* maupun *mut'ah*. Akan tetapi, dalam beberapa kasus, sumber-sumber Syiah Imamiyah, baik riwayat maupun fatwa menyebutkan sebaliknya, yakni nikah *mut'ah* secara poliandri diperbolehkan.

Salah seorang tokoh Syiah Imamiyah, Shaikh Mohsen al-Asfoor, yang juga seorang hakim di Mahkamah Agung Bahrain,⁷⁸¹ pernah berfatwa bahwa seorang perempuan berstatus kawin boleh melakukan nikah *mut'ah*. Ia mengatakan:

يجوز للمتزوجة ان تتمتع من غير أذن زوجها ، وفي حال كان بأذن زوجها فأن نسبة الأجر أقل ، شرط وجوب النية انه خالصاً لوجه الله .

Diperbolehkan bagi seorang istri melakukan *mut'ah* tanpa izin suaminya, jika *mut'ah* dengan seizin suaminya maka pahala yang didapatkan lebih sedikit, syaratnya harus dengan niat yang ikhlas untuk wajah Allah.⁷⁸²

⁷⁸¹ <http://suarakomunitas.net/baca/4410/51.html>, 18/04/15; Syaikh Mohsen al-Asfoor juga dikenal sebagai seorang Ulama (syiah) dan peneliti Islam, Kepala Penelitian Ilmiah di Bahrain dan seorang profesor di kompleks seminari (hauzah) dan anggota asosiasi dari kelompok *Ahl al-Bait*. <https://www.nahimunkar.com/inilah-fatwa-gila-wanita-bersuami-boleh-nikah-mutah-dengan-lelaki-lain-dan-dijanji-pahala/>

⁷⁸² Mohsen al-Asfoor, *Fatawa* 12/432; Lihat Ali al-Kash, *Jadaliyah al-Fauḍī al-Fiqhiyah wa Tasfiyah al-Aqallu al-Muslim*, cet. ke-1 (London: E-Kutub Ltd., 2016), 249; Lihat juga: <https://twitter.com/ShMohsnAlAsfor/status/338237275194400768>

Ini adalah fatwa mutakhir. Sebelumnya Imam Khomeini⁷⁸³ juga pernah berfatwa tentang keabsahan nikah *mut'ah* dengan perempuan berstatus kawin.

Ia berkata:

يستحب أن تكون المتمتع بها مؤمنة عفيفة ، و السؤال عن حالها قبل
التزويج و أنها ذات بعل أو ذات عدة أم لا ، و أما بعده فمكروه، و ليس
السؤال و الفحص عن حالها شرطا في الصحة

Wanita yang dinikahi secara *mut'ah* dianjurkan seorang wanita beriman yang menjaga kesucian, dianjurkan juga menanyakan statusnya sebelum menikahinya apakah bersuami atau tidak dan sedang menjalani iddah atau tidak. Adapun menanyakan statusnya setelah melakukan nikah *mut'ah* maka makruh hukumnya. Menanyakan hal tersebut dan menyelidiki statusnya bukan merupakan syarat sahnya nikah *mut'ah*.⁷⁸⁴

Berdasarkan fatwa Imam Khomeini ini dapat dipahami bahwa, Pertama, jika perempuan ternyata telah bersuami, maka menanyakan status perempuan itu tidak diperbolehkan bagi laki-laki yang me-*mut'ah*-nya. Tanpa perlu bertanya, ia hanya meneruskan nikah *mut'ah*-nya saja. Kedua, bertanya tentang status perempuan tersebut sebelum dilangsungkannya nikah *mut'ah* hukumnya tidak wajib, hanya sebatas sunah. Dengan demikian, sah hukumnya nikah *mut'ah* dengan perempuan bersuami karena sunah menanyakan statusnya sebelum menikahinya. Ketiga, sebaliknya makruh hukumnya bagi seorang laki-laki menanyakan status perempuan *mut'ah*-nya itu setelah dilangsungkan akad nikah meskipun terbukti telah bersuami. Hal ini lebih menegaskan mengenai sahnya nikah *mut'ah* bagi perempuan bersuami. Keempat, menanyakan status seorang perempuan bukan merupakan bagian dari syarat

⁷⁸³ Sayyid Ayatollah Ruhollah Khomeini (lahir di Khomein, Provinsi Markazi, 24 September 1902 – meninggal di Tehran, Iran, 3 Juni 1989 pada umur 86 tahun) ialah tokoh Revolusi Iran dan merupakan Pemimpin Agung Iran pertama. https://id.wikipedia.org/wiki/Ruhollah_Khomeini

⁷⁸⁴ As-Sayyid Khomeini, *Tahrīr al-Wasīlah*, “Masalah ke-17”, cet. ke-2 (t.p.: t.p., 1390 H.), 906.

sahnya nikah *mut'ah*. Maka, sah hukumnya bagi seorang laki-laki menikahi seorang perempuan bersuami secara *mut'ah* tanpa mengetahui statusnya.

Jauh sebelum Imam Khumaini, Imam utama dan pakar ilmu fikih, Imam Ja'far Aş-Şadiq (702-765 M.)⁷⁸⁵ telah menegur seseorang karena dia memeriksa status wanita *mut'ah*-nya yang telah memiliki suami.

قال: قلت اني تزوجت امرأة متعة فوقع في نفسي أن لها زوجا ففتشت
عن ذلك فوجدت لها زوجا قال: ولم فتشت؟

Seseorang berkata: Aku berkata: sesungguhnya aku menikahi seorang wanita secara *mut'ah*, maka terbesit dalam pikiranku bahwasanya dia memiliki seorang suami. Maka aku memeriksa hal tersebut dan aku mendapatkannya dia masih memiliki seorang suami. Maka Ja'far berkata: "Kenapa engkau malah memeriksa statusnya?"⁷⁸⁶

Berdasarkan uraian tersebut, tampak jelas bahwa Syaḥrūr hanya mengambil konsep nikah *mut'ah* dari kalangan ulama Syiah *mainstream*, yang mana nikah *mut'ah* secara poliandri; baik dalam status premarital maupun ekstramarital memang dilarang. Di sisi lain, Syaḥrūr mengabaikan konsep nikah *mut'ah* sebagaimana dikemukakan oleh ulama-ulama Syiah kenamaan, yang memperbolehkan seorang perempuan melakukan nikah *mut'ah* secara

⁷⁸⁵ Ja'far aş-Şadiq (جعفر الصادق), nama lengkapnya adalah Ja'far bin Muhammad bin Ali bin Husain bin Ali bin Abu Ṭalib, adalah Imam ke-6 dalam tradisi Syi'ah. Ia lahir di Madinah pada tanggal 17 Rabiul Awwal 83 Hijriyah / 20 April 702 Masehi (M), dan meninggal pada tanggal 25 Syawal 148 Hijriyah / 13 Desember 765 M. Ja'far yang juga dikenal dengan julukan Abu Abdillah dimakamkan di Pekuburan Baqi', Madinah. Ia merupakan ahli ilmu agama dan ahli hukum Islam (fiqih). Aturan-aturan yang dikeluarkannya menjadi dasar utama bagi mazhab Ja'fari atau Dua Belas Imam; ia pun dihormati dan menjadi guru bagi kalangan Sunni karena riwayat yang menyatakan bahwa ia menjadi guru bagi Abu Hanifah (pendiri Mazhab Hanafi) dan Malik bin Anas (pendiri Mazhab Maliki). https://id.wikipedia.org/wiki/Ja%27far_ash-Shadiq; Syed Husain Mohammad Jafri. *The Origins and Early Development of Shee'a'h Islam*. (New York: Longman, 1979), 347-350.

Abu Hanifah berkata, "Aku tidak pernah melihat seorang ahli fiqih yang paling alim selain Ja'far bin Muhammad." Al-Muwafaq bin Aḥmad bin Muḥammad Ibn Sa'id al-Makī, *Manāqib al-Imām Abi Hanīfah li al-Muwaffaq al-Makī wa Manāqib al-Kardirī* (t.p.: t.p., t.t.), Juz I, 173; Syams ad-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin Usmān bin Qāyimās az-Zāhabī, *Taẓkirat al-Huffāz* (Damsyiq: t.p., t.p.), Jilid I, 157.

⁷⁸⁶ Abu Ja'far Muḥammad bin al-Ḥasan at-Ṭawusī, *Tahẓib al-Ahkām* (t.p.: t.p., t.t.), 218/13 dan Muḥammad bin al-Ḥasan al-Ḥurī al-Āmilī, *Tafṣīl Wasā'il Asy-Syi'ah ilā Tahṣīl asy-Şyarī'ah* (t.p.: t.p., t.t.), 246/6.

poliandri. Hal ini tidak diragukan lagi merupakan sikap eklektisisme dalam pemikirannya. Kelemahan sikap ini, menurut Lorens, ialah cenderung pada sinkretisme dan kurang memperhatikan konteks serta kesahihan ide dalam menggabungkan gagasan-gagasan yang ada.⁷⁸⁷ Meminjam istilah Yudian, Syaḥrūr sebenarnya mendukung konsep nikah *mut'ah* ala Syiah Imamah, tetapi masih canggung.⁷⁸⁸ Karena kecanggungannya itulah, Syaḥrūr memilih sikap eklektisisme dalam mengadopsi konsep nikah *mut'ah* ke dalam konsep *milk al-yamīn*.

2. Deliberasi Konsep *Milk al-Yamīn* Muḥammad Syaḥrūr

Dari uraian di atas, tampak bahwa konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr secara umum tetap bermuara pada corak patriarki.⁷⁸⁹ Hasil hermeneutika hukumnya yang bias gender, inkonsistensinya dalam bahasa, dan strategi eklektik dalam konsep nikah *mut'ah*-nya semakin mengukuhkan corak tersebut. Akibatnya, ia tampak canggung dalam melakukan hermeneutika hukum. Penulis sependapat dengan Fanani yang menyarankan Syaḥrūr agar semestinya justru mengedepankan metodologi ilmu-ilmu humaniora, terutama metode hermeneutika yang secara tegas membiarkan subjek meleburkan diri dengan objek dan memperbanyak dialog dan partisipasi masyarakat dalam penciptaan hukum⁷⁹⁰ setelah konsep *milk al-yamīn*-nya ditemukan. Oleh karena

⁷⁸⁷ Bagus, *Kamus Filsafat...*

⁷⁸⁸ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, cet. ke-5 (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), 62.

⁷⁸⁹ Menurut Sylvia Walby, patriarki tidaklah konstan secara historis. Modifikasi pada relasi jender sepanjang kurang lebih satu abad terakhir telah diinterpretasikan secara beragam sebagai kemajuan, sebagai kemunduran, dan termasuk juga sebagai situasi di mana tidak ada perubahan yang menyeluruh. Sylvia Walby, "Theorizing Patriarchy", terj., Mustika K. Prasela, *Teorisasi Patriarki* (Yogyakarta: Jalasutra, 2014), 261.

⁷⁹⁰ Fanani menyarankan untuk teori *ḥudūd* Syaḥrūr. Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern* (Yogyakarta: LkiS, 2010), 357.

itu, konsep ini perlu dilengkapi dengan logika ideografis⁷⁹¹ dan refleksi diri.⁷⁹² Dalam istilah Dilthey, konsep ini perlu dilengkapi dengan *verstehen* (memahami), yaitu dengan menafsirkan makna tindakan-tindakan sosial, dan bukan dengan *erklaren* (menjelaskan menurut sebab-akibat).⁷⁹³

Untuk itu, meminjam istilah dalam teori diskursus Habermas,⁷⁹⁴ penulis mengusulkan deliberasi konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr. Konsep ini mengandaikan sebuah hubungan seksual nonmarital berdasarkan kesepakatan dari pihak-pihak yang saling berkepentingan satu sama lain. Konsep *milk al-yamīn* Syaḥrūr yang telah berjasa melakukan justifikasi terhadap keabsahan hubungan seksual nonmarital yang bercorak patriarkhis, penulis usulkan menjadi bercorak emansipatoris.⁷⁹⁵ Ia tidak perlu lagi dibatasi oleh sekat-sekat yang bersifat patriarkhis. Semua kembali pada kepentingan dan kebutuhan seksual para pihak sepanjang dilakukan dengan cara menimbang-nimbang hingga mencapai kesepakatan bersama. Dalam bahasa hadis Nabi, masing-masing individu hanya perlu meminta fatwa pada diri sendiri. Yang paling mengetahui kebutuhan seksual diri sendiri hanyalah dirinya sendiri.

قَالَ: "جِئْتُ تَسْأَلُنِي عَنِ الْبِرِّ وَالْإِيمِ", قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَجَمَعَ أَصَابِعَهُ فَجَعَلَ يَنْكُتُ بِهَا فِي صَدْرِي وَيَقُولُ: "يَا وَابِصَةَ اسْتَفْتِ قَلْبَكَ اسْتَفْتِ نَفْسَكَ، الْبِرُّ

⁷⁹¹ Ideografis adalah pengetahuan yang menyoroti gejala-gejala individual dan historis dalam rangka mencari spesifikasi gejala. Lihat Heru Nograho, *Menumbuhkan Ide-Ide Kritis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 8.

⁷⁹² Fanani, *Fiqh Madani*, *ibid.*

⁷⁹³ F. Budi Hardiman, "Positivisme dan Hermeneutik: Suatu Usaha untuk "Menyelamatkan "Subjek", dalam *Basis*, XL-3, Maret 1991, 92; F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jürgen Habermas*, cet. ke-6 (Yogyakarta: Kanisius, 2009), 182

⁷⁹⁴ F. Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang 'Negara Hukum' dan 'Ruang Publik' dalam Teori Diskursus Jürgen Habermas*, cet. ke-8 (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2009), 128.

⁷⁹⁵ Habermas berpandangan bahwa ilmu manusia memiliki tiga kategori, yaitu ilmu empiris-analitis, ilmu historis-hermeneutis, dan ilmu kritis. Menurut Habermas, hanya tipe ilmu yang ketiga saja yang mampu menghasilkan emansipasi manusia sebab ilmu empiris-analitis hanya menghasilkan penguasaan teknis manusia atas alam, sementara ilmu historis-hermeneutis hanya menghasilkan tindakan-interaktif untuk memahami manusia. Rick Roderick, *Habermas and Foundations of Critical Theory* (New York: St. Martin's press, 1986), 50-53.

مَا أَطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ وَأَطْمَأَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ."

Hadis ini mengisahkan tentang seseorang yang bernama Wabiṣah yang datang berkonsultasi kepada Nabi saw. tentang etika. Nabi menjelaskan bahwa sumber etika itu telah ada dalam tiap jiwa seseorang. Oleh karena itu, setiap orang dapat bertanya pada dirinya sendiri tentang baik dan buruk. Apa yang dapat membuat damai jiwanya itulah kebaikan dan apa yang dapat menyebabkan gelisah jiwanya itulah keburukan, sekalipun ada fatwa yang membenarkannya.⁷⁹⁶

Dalam praktiknya, seorang perempuan misalnya, dapat mengekspresikan kebutuhan hubungan seksual nonmaritalnya sebagaimana seorang laki-laki. Ia tidak dibatasi oleh statusnya sebagai perempuan marital atau nonmarital. Dengan demikian ia hanya perlu menimbang-nimbang antara etika dan moral⁷⁹⁷ yang dipahami oleh lingkungan di mana dia berada. Dalam pendekatan Sigmund Freud, ia perlu menimbang-nimbang antara kepentingan *id*, *ego* dan *super ego*.⁷⁹⁸ Sesungguhnya fleksibilitas

⁷⁹⁶ Nabi saw. bersabda: "Kamu datang untuk bertanya mengenai kebaikan dan keburukan (dosa)." Saya berkata, "Benar." Beliau lalu menyatukan ketiga jarinya dan menepukkannya ke dadaku seraya bersabda: "Wahai Wabiṣah, mintalah petunjuk dari jiwamu. Kebaikan itu adalah sesuatu yang dapat menenangkan dan menenteramkan hati dan jiwa. Sedangkan keburukan itu adalah sesuatu yang meresahkan hati dan menyesak dada, meskipun manusia membenarkanmu dan manusia memberimu fatwa (membenarkan). Ahmad bin Hanbal, *Musnad Imām Ahmad bin Hanbal* (t.tp.: Maktabah Rahmānīyah, tt), no.17648. Riwayat ini daif menurut Ibnu Rajab al-Hanbali. Lihat Ibn Rajab al-Hanbali, *Jāmi' al-Ulūm wā al-Hikam*, jilid 2, (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ), 93-94.

⁷⁹⁷ Terdapat perbedaan antara etika dan moral. Etika berasal dari bahasa Yunani, *ethikos*, yang berarti kebiasaan, adat atau watak. Secara umum etika berarti aturan atau prinsip atau cara berpikir pada sebuah kelompok tertentu yang menuntun tindakan kelompok tersebut. Etika juga dikaitkan pada perilaku sebuah golongan atau kelas tertentu yang menganut budaya tertentu pula. Cakupan etika ini hanya menjangkau pada sebuah kelompok tertentu. Misalnya etika yang dianut para profesional seperti dokter dan pengacara. Sumber hukum etika adalah akal pikiran pribadi atau aturan dari sebuah kelompok.

Sementara moral berasal dari bahasa latin yaitu *moralis*. Arti istilah ini adalah karakter, tata cara atau perilaku yang tepat. Bisa disimpulkan jika moral ini merupakan penilaian terhadap suatu hal yang baik dan buruk. Keputusan baik dan buruknya suatu hal ini merupakan kesepakatan bersama dalam sebuah masyarakat atau kelompok tertentu. Landasan dalam penilaian tersebut biasanya adalah agama dan budaya yang dianut. Singkatnya, moral merupakan aturan untuk menjalani kehidupan yang baik. *Etika dan Moral*, <https://apaperbedaan.com/etika-dan-moral/>, diakses 03 Juli 2018.

⁷⁹⁸ *Id*, *ego* dan *super-ego* adalah struktur psikis yang terpisah tetapi saling berinteraksi. Konsep ini dirumuskan oleh Sigmund Freud. *Id*, *ego* dan *super-ego* merupakan konstruksi teoretis yang mendeskripsikan aktivitas dan interaksi mental manusia. Menurut konsep ini, *id* adalah sejumlah tren insting yang tidak terkoordinasi; *super-ego* memainkan peran kritis dan moral; sementara *ego* adalah

hubungan seksual nonmarital ini dapat dipahami dari pengakuan Muḥammad Syahrūr sendiri yang menyatakan bahwa konsep *milk al-yamīn*, tidak ditemukan dalam *al-Tanzil al-Hakīm* hukum-hukum sebagaimana kehidupan suami-istri yang menyebabkan seorang perempuan menerima hukum-hukum maskawin, perceraian, *'iddah* dan waris. Bahkan terkait dengannya, ditemukan ketentuan lain yang berbeda dengan ketentuan dalam perkawinan.⁷⁹⁹

Kemerdekaan seksual merupakan bagian dari hak asasi manusia. Oleh karena itu hak-hak seksual yang berlandaskan pada keadilan, bebas dari pemaksaan dan jauh dari stigma sosial mestinya dilindungi dan dijunjung tinggi.⁸⁰⁰

bagian yang terorganisasi dan realistis yang menengahi hasrat *id* dan *super-ego*. Ferdinand Zaviera, *Teori Kepribadian Sigmund Freud*, cet. ke-2 (Jogjakarta: Prismsophie, 2009), 92-95.

⁷⁹⁹ Muḥammad Syahrūr, *Naḥw Uṣul Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi: Fiqh al-Mar'ah (al-Waṣīyah, al-irts, al-Qawāmah, at-Ta'adudiyah, al-Libās)*, (Damsyik: Al-Ahali, 2000), 308.

⁸⁰⁰ Hak-hak Seksual: Deklarasi IPPF, https://www.ippf.org/sites/default/files/ippf_sexual_rights_declaration_bahasa.pdf, diakses tanggal 02 Oktober 2018.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan kajian terhadap konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr sebagaimana telah diuraikan, dapat dikemukakan bahwa melalui bacaannya terhadap istilah *milk al-yamīn* dalam *at-Tanzīl al-Hakīm*, Muḥammad Syaḥrūr telah menemukan landasan hukum yang kokoh yang berasal dari sumber hukum Islam sendiri tentang permasalahan hubungan seksual nonmarital di masa kontemporer.

Latar belakang ketertarikan Muḥammad Syaḥrūr melakukan bacaan ulang terhadap istilah *milk al-yamīn* dalam *at-Tanzīl al-Hakīm* adalah lantaran ia mendapati istilah *milk al-yamīn* dimaknai sebagai budak wanita oleh kalangan tradisional. Dalam hal ini halal tuannya melakukan hubungan seksual dengannya. Sementara, realitasnya sistem perbudakan telah terhapus dalam sejarah.

Oleh karena itu, melalui pendekatan hermeneutika hukum dari aspek filologi (*fiqh al-lughah*) dengan prinsip anti sinonimitas istilah, Muḥammad Syaḥrūr melakukan interpretasi terhadap istilah *milk al-yamīn* dalam *at-Tanzīl al-Hakīm*. Maka, *milk al-yamīn* tidak lagi berarti budak wanita melainkan suatu hubungan sukarela antara seorang pria dewasa dan seorang wanita dewasa, bukan hubungan kekerabatan, keturunan atau motivasi berkembang biak dan untuk selamanya, terbatas pada hubungan seks antara kedua belah pihak. Seorang wanita terkadang menjadi milik seorang pria kemudian menerima pemberian darinya, misalnya dalam kasus perkawinan *mut'ah* (sementara). Seorang pria terkadang menjadi milik seorang wanita di mana pihak wanitanya tidak menuntut nafkah atau rumah,

misalnya dalam kasus perkawinan *misyār*. Atau ada kalanya saling memiliki di antara mereka, misalnya dalam kasus perkawinan *friend* (persahabatan).

Ekstensitas keabsahan hubungan seksual non marital dalam konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr meliputi: *nikāḥ al-mut‘ah*, nikah *al-muḥallil*, *nikāḥ al-‘urft*, *nikāḥ al-misyār*, *nikāḥ al-misfār*, *nikāḥ friend*, *nikāḥ al-hibah*, *al-musākanah* (*samen leven*) dan atau akad *iḥṣān*. Namun demikian, dalam konsep *milk al-yamīn* Syaḥrūr tidak berarti merekomendasikan kebebasan hubungan seksual secara mutlak. Konsep pembatasan hubungan seksual seperti *al-muḥaramāt* (wanita yang haram dinikahi) dan *zinā* (hubungan seksual secara paksa dan atau secara eksibionis) masih diberlakukan.

Limitasi hubungan seksual nonmarital menurut konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr adalah: *nikāḥ al-maḥārim* (hubungan seksual dengan perempuan yang terlarang), *nikāḥ al-mutazawwajah* (hubungan seksual dengan perempuan bersuami), *az-zinā* (hubungan seksual yang dilakukan secara terang-terangan atau di tempat terbuka, eksibisionis), *as-sifāh* (hubungan seksual dengan lebih dari seorang), *al-akhdān* (hubungan seksual sesama jenis, homo seksual), dan *nikāḥ mā nakaha al-abā’* (hubungan seksual dengan bekas istri ayah).

Implikasi konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr terhadap dinamika hukum Islam adalah meniscayakan adanya delegalisasi perbudakan, dekriminialisasi delik perzinaan, depresiasi perkawinan poligini, dan dekonstruksi hukum keluarga Islam.

Bentuk konkrit dekonstruksi hukum Islam ini misalnya dapat dilakukan pada kasus Pasal 43 ayat (1) Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Pasal ini tidak mengakui anak hasil hubungan seksual nonmarital dapat diusulkan menjadi mengakui anak hasil hubungan seksual nonmarital melalui alat bukti yang

cukup. Selain itu, rekonstruksi juga dapat dilakukan sebagaimana telah dilakukan oleh Tim CLD KHI Pasal 22 tentang perjanjian perkawinan dan ditambah satu klausul yang mengakomodasi hubungan seksual nonmarital.

Kritik penulis terhadap konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr adalah bahwa tampaknya konsep ini menyimpan bias-bias dan kepentingan subyektif pencetusnya. Bentuknya adalah: pertama, bias gender; kedua, inkonsistensi dalam bahasa; dan ketiga, adanya strategi eklektik terhadap konsep-konsep lain, semisal konsep nikah *mut'ah*.

Oleh karena itu, untuk meminimalisir bias-bias dan kepentingan subyektif tersebut, penulis mengusulkan gagasan deliberasi terhadap konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr. Gagasan ini mengandaikan sebuah hubungan seksual nonmarital yang bercorak emansipatoris, sebuah hubungan yang berdasarkan atas kesepakatan dari pihak-pihak yang saling berkepentingan satu sama lain.

Penelitian ini berkesimpulan bahwa konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr dapat dijadikan sebagai justifikasi untuk keabsahan hubungan seksual nonmarital. Dengan kata lain, hubungan seksual nonmarital adalah sah secara syariat sebagaimana sahnya hubungan seksual marital. Dengan demikian, konsep ini menawarkan akses hubungan seksual yang lebih luas dibanding dengan konsep *milk al-yamīn* tradisional. Meskipun demikian, ditinjau dari perspektif emansipatoris keluasan akses seksual dalam konsep ini tampak timpang, karena hanya dapat dinikmati oleh laki-laki sementara bagi perempuan cenderung stagnan.

B. Saran-Saran

Berdasarkan hasil penelitian tentang konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr sebagai keabsahan hubungan seksual nonmarital ini, penulis mengajukan beberapa saran, sebagai berikut.

1. Hendaknya hukum Islam (*fiqh*) di masa sekarang sudah tidak lagi mengakomodir klausul tentang konsep *milk al-yamīn* tradisional. Hal ini di satu sisi karena institusi perbudakan telah dihapus dari muka bumi melalui Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia, sementara di sisi lain konsep *milk al-yamīn* baru yang digagas oleh Muḥammad Syaḥrūr menunjukkan bahwa Islam sesungguhnya tidak melestarikan institusi perbudakan. Bahkan, dalam konsep *milk al-yamīn*-nya, secara meyakinkan Muḥammad Syaḥrūr membuktikan keberpihakan *at-Tanzīl al-Hakīm* terhadap upaya delegalisasi perbudakan di muka bumi ini.
2. Dengan ditemukannya implikasi dari konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syaḥrūr terhadap hukum Islam, yakni: delegalisasi perbudakan, dekriminalisasi delik perzinaan, depresiasi perkawinan poligini, dan dekonstruksi hukum keluarga Islam, maka hendaknya segera dilakukan pembaharuan terhadap hukum Islam. Hal ini dirasa sangat mendesak mengingat hukum Islam telah lama stagnan sementara tuntutan akan dinamika hukum terus berkembang seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.
3. Hukum Keluarga Islam di Indonesia hendaknya mengakomodasi secara maksimal segala bentuk perkawinan adat yang beraneka ragam bentuk dan tradisinya itu dengan cara memperluas wilayah teori *receptie exit* sepanjang mereka mengaku sebagai penganut Islam atau mengikuti tradisi Islam.

4. Dalam rangka mengatur, melindungi dan menjaga dari tindak kriminalisasi dan segala macam bentuk stigma sosial terhadap praktik hubungan seksual nonmarital dipandang perlu secara teoritis dirumuskan *Fiqh dan adab Seksual Non-Marital* (Hukum dan etika Seksualitas Islam) dan secara hukum perlu adanya legalisasi hubungan seksual nonmarital.
5. Untuk membentuk, memajukan dan mengaplikasikan hukum dan etika seksualitas Islam tersebut secara cepat, perlu kiranya dibentuk lembaga penelitian dan pengembangan (*research and development*) hukum dan etika seksualitas Islam.

DAFTAR PUSTAKA

Karya Berbahasa Indonesia

- Abdullah, Abdul Gani. *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Gema Insani Press, 1994.
- Abdullah, M. Amin. *Antara al-Gazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*. Terj. Hamzah. Cet. ke-2. Bandung: Mizan, 2002.
- _____, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- _____, M. Amin. *Neo Ushul Fiqih Menuju Ijtihad Kontekstual, Fakultas Syari'ah Press dan Forum Studi Hukum Islam*. Yogyakarta, 2004.
- Abou el-Fadl, Khaled. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan* Terj. Helmi Musthafa. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Ali, Mohammad Daud. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993.
- Ali, Syed Ameer. *Api Islam: Sedjarah Evolusi dan Tjita2 Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad s.a.w.* cet. ke-2. Terj. H.B. Jassin. Djakarta: P.T. Pembangunan, 1967.
- Almirzanah, Syafa'atun & Sahiron Syamsuddin (ed.). *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qu'ān dan Hadīs: Teori dan Aplikasi*, cet. ke-2, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011.
- Arfa, Faisar Ananda. *Sejarah dan Pembentukan Hukum Islam; Studi Kritis tentang Hukum Islam di Barat*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- Arifin, Bustanul. *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- _____, Busthanul. *Sejarah dan Peranan Hukum Islam di Indonsia*. Jakarta: Panitia Seminar Integrasi Hukum Islam ke dalam Kurikulum Fakultas Hukum, 1995.
- As-Shiddieqie, Jimli. "Hukum Islam di Indonesia Dilema Legislasi Hukum Agama di Negara Pancasila". Dalam majalah Pesantren No. 2, vol. 7, 1990.
- Aziz, Abdul. "Menelaah Kembali Pro dan Kontra Mut'ah: Tanggapan atas Tulisan Islam Haramkan Kawin Kontrak". *Solopos*, Jumat Wage, 21 Juli 2006.
- _____. "Delik Kumpul Kebo dan Perzinaan dalam RUU KUHP Perspektif Hukum Pidana Islam Kontemporer". Paper dipresentasikan pada *Forum Diskusi Dosen Fakultas Syariah IAIN Surakarta*, 22 Mei 2014

- Bawany, Begum Aisyah. *Mengenal Islam Selayang Pandang*. Terj. Machnun Husein. Jakarta, PT Bumi Aksara, 1994.
- Christmann, Andreas. “Pengantar (2) ‘Bentuk Teks (wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (selalu) berubah’: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam al-Kitāb wa al-Qur’ān Karya Muḥammad Syaḥrūr”. Dalam Sahiron Syamsuddin (ed.). *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. Cet. ke-5, Yogyakarta: eLSAQ, 2008.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur’an dan Terjemahnya*. Semarang: CV. Toha Putera, 1989.
- Dirdjosisworo, Soedjono. *Pengantar Ilmu Hukum*. Cet. ke-4. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994.
- Djamali R, Abdoel. *Pengantar Hukum Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993.
- Eickelman, Dale F. “Pengantar Bagi karya Muḥammad Syaḥrūr ‘Nahw Usūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi” Dalam Sahiron Syamsuddin (ed.). *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. Cet. ke-5. Yogyakarta: eLSAQ, 2008.
- Echols, John M. dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris-Indonesia*. Cet. ke-19. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993.
- El-Fadl, Khaled Abu. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Terj., Helmi Mustofa. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Fanani, Muhyar. *Pemikiran Muḥammad Syaḥrūr dalam Ilmu Usul Fikih: Teori Hudud sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Usul Fikih*. Yogyakarta, PhD Thesis UIN Sunan Kalijaga, 2005. <http://digilib.uin-suka.ac.id/15169/>. Diakses 30 Mei 2014.
- _____, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern Modern*. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- D.W. Fokkema & Elrud Kunne-Ibsch, *Theories of literature in the Twentieth Century : structuralism, Marxism, aesthetics of reception semiotics* (London : C. Hurst & Co, 1995), 26-30.
- Gibb, H. A.R. *Muhammedanism, Islam dalam Lintasan Sejarah*. Terj. Abusalamah. Cet. ke-4. Jakarta: Bharatara Karya Aksara, 1983.
- Grondin, Jean. *Sejarah Hermeneutik, Sejarah Hermeneuti : dari Plato sampai Gadamer*. Terj. Inyik Ridwan Muzir. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.
- HAMKA. *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- Hardiman, F. Budi. *Filsafat Fragmentaris*. Yogyakarta: Kanisius, 2007.
- _____. *Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jürgen Habermas*. Cet. ke-6. Yogyakarta: Kanisius, 2009.

- _____. *Demokrasi Deliberatif: Menimbang 'Negara Hukum' dan 'Ruang Publik' dalam Teori Diskursus Jürgen Habermas*. Cet. ke-8. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2009.
- _____. "Positivisme dan dan Hermeneutik: Suatu Usaha untuk "Menyelamatkan "Subjek", dalam *Basis*, XL-3, Maret 1991.
- _____, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutika dari Scheleiermacher sampai Gadamer*. Makalah untuk Kuliah Terakhir Kelas Filsafat, Serambi Salihara, 25 Februari 2014, 19.00 WIB.
- Tjahyadi, Sindung "Teori Kritis Jürgen Habermas: Asumsi-Asumsi Dasar menuju Metodologi Kritik Sosial", *Jurnal Filsafat*, jil. 34, no. 2 (Agustus 2003).
- Harjono, Anwar. *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya*. Jakarta: PT Bulan Bintang, 1987.
- Hartono, C.F.G Sunaryati. *Penelitian Hukum di Indonesia pada Akhir Abad ke-20*. Bandung: Alumni, 1994.
- Hasan, M. Ali. *Perbandingan Mazhab*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995.
- Hashem, O. *Saqifah: Awal Perselisihan Umat*. Jakarta: Almuntazhah, 1994.
- Kerlinger, Fred &. *Asas-Asas Penelitian Behavioral*. Terj. Landung R. Simatupang. Cet. ke-6. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2006.
- Koentjaraningrat & Donald K. Emmerson. *Aspek Manusia dalam Penelitian*. Jakarta: Masyarakat, PT Gramedia, 1982.
- Laer, Henry van. *Filsafat Sain: Ilmu Pengetahuan secara Umum*. Terj. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Lembaga Penerjemah & Penulis Muslim Indonesia (LPMI), 1995.
- Lowy, Michael. *Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Mahendra, Yusril Ihza. "Kedaulatan Negara dan peradilan Agama". Dalam Zuffran Sabrie, *Peradilan Agama dalam Wadah Negara Pancasila: Dialog tentang RUUPA*. Jakarta: PT Pustaka Antara, 1990.
- al-Maududi, Abu A'la al-Maududi. *Hak Asasi Manusia dalam Islam*. Jakarta: Yapi, 1998.
- Mumfangati, T, et al. *Kearifan Lokal di Lingkungan Masyarakat Samin Kabupaten Blora Jawa Tengah*. Yogyakarta: Jarahnitra, 2004.

- Mutahhari, Morteza. *Wanita dan Hak-Haknya dalam Islam*. Terj. M. Hashem. Bandung: Pustaka, 1985.
- Moeljatno. *KUHP: Kitab Undang-undang Hukum Pidana*. Jakarta: Bumi Aksara, 1994.
- Moussawi, Muḥammad. *Teori Wilayah Faqih: Asal Mula dan Penampilannya dalam Literatur Hukum Syi'ah*. Dalam Mumtaz Ahmad (ed.). *Masalah-Masalah Teori Politik Islam*. Bandung: Mizan, 1993.
- Mu'arif. "Redefinisi Raqabah". Dalam *Republika*, 25 Nopember 2010.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1992.
- Mulia, Siti Musdah. *Islam Menggugat Poligami*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- _____. *Membangun Surga di Bumi: Kiat-Kiat Membina Keluarga Ideal dalam Islam*. Jakarta : Elex Media Komputindo, 2011.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1984.
- Murata, Sachiko. *Lebih Jelas tentang Mut'ah: Perdebatan Sunni & Syiah*. Terj. Tri Wibowo Budi Santoso. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001.
- al-Muzaffar, Muḥammad Riḍa. *Akidah Syi'ah Imamiah*. Terj. Muḥammad H. Acango. Jakarta: Abu Dzarr Press, t.t.
- Nasution, Khoiruddin. *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*. Cet. ke-1. Yogyakarta: ACAdEMIA+TAZZAFA, 2009.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional*. Bandung: Mizan, 1995.
- Nasution, Harun. "Tinjauan Filosofis tentang Pembentukan Kebudayaan dalam Islam", dalam Abdul Basir Solisa dkk. (ed.), *Al-Qur'an dan Pembinaan Budaya: Dialog dan Transformasi*. Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam (LESFI), 1996.
- _____, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisis Perbandingan*. Cet. ke-5. Jakarta: Universitas Indonesia, 1986.
- Nawawi, Hadari. *Metode Penelitian Bidang Sosial*. Cet. ke-6. Jakarta: Gadjah Mada University Press, 1993.
- Nitiprawiro, Wahono. *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*. Yogyakarta: LkiS, 2000.

- Nogroho, Heru. *Menumbuhkan Ide-Ide Kritis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Pengarusutamaan Depag RI. *Draft Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta: Departemen Agama RI, 2004.
- Prawirohamidjojo, R. Soetojo. *Pluralisme dalam Perundang-undangan Perkawinan di Indonesia*. Surabaya: Airlangga University Press, 1988.
- al-Qardawiy, Yusuf. *Jtihād dalam Syariat Islam: Beberapa Pandangan Analisis tentang Ijtihād Kontemporer*. Terj. Achmad Syathori. Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1987.
- Raharjo, Mudjia. *Dasar-dasar Hermeneutika antara Intersionalisme dan Gadamerian*. Jogjakarta: Ar-Ruzmedia, 2008.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 2003.
- Rahmat, Jalaluddin, *Ijtihād: Sulit Dilakukan Tetapi Perlu*, dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basir (ed.), *Ijtihād dalam Sorotan*. Cet. II; Bandung: Mizan, 1992.
- Rofiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*. Cet. ke-1. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995.
- A. Reid, *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES, 2004.
- Shihab, M. Quraish. *Membumuhkan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Cet. ke-2. Bandung: Mizan, 1992.
- _____. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2011.
- _____. *Perempuan: dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Sjadzali, Munawir. *Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Sulastomo dkk. *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*. Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia dan Paramadina, 1995.
- Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar*. Jakarta Pustaka Sinar Harapan, 1995.
- Suseno SJ, Franz Magnis. "Otoritas Negara dalam Pelaksanaan Hukum Islam bagi Pemeluknya, Konsekwensi Obyektif Negara Pancasila". Dalam Zuffran Sabrie. *Peradilan Agama dalam Wadah Negara Pancasila: Dialog tentang RUUPA*. Jakarta: Pustaka Antara, 1990.

- Syaḥrūr, Muḥammad. “Applying the Concept of ‘Limits’ to the Right of the Rights of Muslim Women”, dalam Syamsuddin, Sahiron (ed.). *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. Cet. ke-2. Yogyakarta: eLSAQ, 2007.
- Syamsuddin, Amir. *Pembaharuan, Pemikiran dalam Hukum Islam*. Cet. ke-2. Padang: Angkasa Raya, 1993.
- Syamsuddin, Sahiron. *Muḥammad Šahrūr Koranhermeneutik und die Debatte um sie bei muslimischen Autoren*. Jerman, Otto-Fredrich-Universität Bamberg, 2006.
- _____, Sahiron (ed.). *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. Cet. ke-2. Yogyakarta: eLSAQ, 2007.
- _____, Sahiron (ed.). *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. Cet. ke-5. Yogyakarta: eLSAQ, 2008.
- _____, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009).
- Al-Syak'ah, Mustofa Muḥammad. *Islam Tidak Bermazhab*. Terj. A. M. Basalamah. Cet. ke-1. Jakarta: Gema Insani Press, 1994.
- Thalib, Sajuti. *Receptio A Contrario*. Jakarta: Bina Aksara, 1982.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan & Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Cet. ke-2. Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
- Tim Penyusun. *Pedoman Penulisan Disertasi*. Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2015.
- Tjahyadi, Sindung. “Teori Kritis Jurgen Habermas: Asumsi-Asumsi Dasar menuju Metodologi Kritik Sosial”. *Jurnal Filsafat*. jil. 34, no. 2 (Agustus 2003).
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan: Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Utomo, Stefanus Laksanto. *Budaya Hukum Masyarakat Samin*. Cet. ke-1. Bandung: P.T. Alumni, 2013.
- Undang-Undang Perkawinan*. Bandung: Carya Remadja, 1974
- Wahab, Yusron. *Reading al-Kitab Versi Shahrur*. Makalah tidak diterbitkan.
- Wahjono, Padmo. “Budaya Hukum Islam dalam Perspektif Hukum di masa datang”. Dalam Amrullah Ahmad. *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Wahyudi, Yudian. *Ushul Fikih Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Cet. ke-5. Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2007.

Yafie, Alie. "Pembahasan Utama atas Tulisan qat'ī dan zanni dalam Kaitannya dengan As-Sunnah". Dalam *USWAH*, Majalah, no. 4/1993.

Yenne, Bill. *100 Pria Pengukir Sejarah Dunia*. Terj. Didik Djunaedi, t.tp.: PT. Pustaka Delapratasa, 2002.

Zayd, Nasr Hamid Abu. *Al-Qur'an, Hermetika dan Kekuasaan*. Terj. Dedi Iswandi, dkk. Bandung: RqiS, 2003.

Zayd, Naṣr Ḥamid Abu. *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul* *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khairon Nahdiyyin, Yogyakarta: LkiS, 2003

Zaviera, Ferdinand. *Teori Kepribadian Sigmund Freud*. Cet. ke-2. Jogjakarta: Prismsophie, 2009.

Karya Berbahasa Arab

'Ābādī, Muḥammad bin Ya'qūb al-Fīrūz. *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ wa al-qābūs al-Wasīṭ*. ttp.: Muassasah ar-Risālah, t.t..

Ad-Daruqūṭni. *Ṣaḥīḥ Daruqūṭnī*, no. 3561. Beirut: Dār el-Marefah, 2001.

Amin, Ahmad. *Zuhr al-Islām*. Kairo: Al-Nahdah, Jild. 4. 1965.

'Audah, Abdul Qādir. *al-Tasyrī' al-Jinā'ial-Islāmī: Muqāranān bi al-Qānūn al-Wad'ī*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1412H./1992M.

Al-'Amīdī, Saif al-Dīn Abū al-Hasan 'Alī ibn 'Alī Muḥammad. *al-Ihkām fi Usūl al-Ahkām*, Juz IV. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Al-'Āmilī, Ja'far Murtadā. *Al-Ziwāj al-Mu'aqat fi al-Islāmi: al-Mut'ah*. Qom: Matba'ah al-Hikmah, 1397 H.

Al-Bagdādī, 'Abd. al-Qāhir bin Tāhir. *Al-Farq bayn al-Firaq wa Bayan al-Firqat al-Najiyati Minhum*. cet. ke-1, Bairut: Dār al-Haq al-Jadidah, 1993H./1973 M.

Al-Baqī, Muḥammad Fuad 'Abd. *Al-Mu'jām al-Mufahras li al-Fāz al-Quran al-Karim*. Cet. ke-3. Dār al-Fikr, t.th.

Al-Bīqa'i, "Nazm al-Durar", manuskrip, Perpustakaan al-Azhar. Kairo: Mesir No. 590- Jild. 2.

Al-Bukhārī, Abu 'Abd Allah Muḥammad Ibn Isma'il ibn Ibrahim ibn al-Mugirah. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, juz I. Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992..

Ad-Darimī, 'Abdullah ibn 'Abd al-Rahmān ibn al-Fadl. *Sunan al-Darimī*, juz 1. t.tp.: Dar al-Fikr: t.t.

- Badrān, Badrān Abū al-‘Ainain, *Usūl al-Fiqh al-Islāmi*, Iskandariyah: Muasasah Syabab al-Jami’at bi al- Iskandariyah, t.t.
- Bek, Ahmad Ibrahim, *‘Ilm Usūl al-Fiqh Wilāyat Tārikh al-Tasyri’ al-Islāmiy*, Kairo: Dār al-Ansar, t.t.
- Bultajā, Muḥammad, *Manhaj Umar ibn al-Khattāb fī al-Tasyri’*. Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 1970.
- Ad-Daruqūṭni, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin ‘Umar bin Aḥmad bin Maḥdī al-Bagdadī. *Sahih Daruqūṭnī*, no. 3561. Beirut: Dar El-Marefah, 2001.
- Echols, John M. dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*. cet. ke-19, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993.
- Faḍlullah, Sayyid Muḥammad Ḥusain. *Dunyā al-Mar’ah*. cet. ke-1. Libanon: Dār al-Malak 1997.
- Al-Gazālī, Abu Hamid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad, *al-Mustasyfā min ‘Ilm al-Usūl*. Mesir: Syirkat al-Taba‘at al-Fanniyyat al-Muttahidah, t.th.
- Al-Jazirī, Abdurrahman. *Al-Fiqh ‘ala Mazāhib al-Arba‘ah*. Juz 4. Surabaya: Dār at-Taqwā, 2003.
- Hanafī, Hassan. *Min al-Naql ila al-Ibda` Al-Tahawwul*, Kairo: Dar al- Qoba, 2002.
- Hisyam, Abu Muḥammad Abdul Malik bin. *as-Sīrat an-Nabawyyah*, juz 2. ttp., tp., tt.
- Hanbal, Ahmad bin. *Musnad ibn Hanbal*, juz 5. Bairut: Dar al-Fikr, t.t.
- Ibn Rusyd, Abū al-Walīd Muḥammad bin ‘Aḥmad. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, juz 1. Libanon: Dār al-Fikr li al-Tabā‘ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī‘, t.t.
- Ibn Saad, Muhammad. *Ṭabaqat al-Kubra*. vol. 8. Kairo: Dār at-Taḥrīr, 1970.
- Ibn Manzūr, Muḥammad bin Mukarram bin`Alī ibn Ahmad. *Lisan al- ‘Arab*, juz 10. Mesir: al-Dar al- Misriyah li ta’lif wa al Tarjamah, t.t.
- Zakariya, Abū al-Husair Ahmad bin Fāris bin. *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, juz 5. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Jāsim, Ḥamīdī. “al-Ḥayāt al-Usriyah ‘inda al-‘Arab fī ‘Aṣr al-Risālah”, *Majalat Ādāb al-Farāhīdī*, no. 15 (Juni 2013): 9.
- Kaṣir, Ismail bin Umar bin. *Tafsīr ibn Kaṣir*. cet. ke-1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.

- Abu al-Fida' Isma'il bin Umar bin Kasir. *Tafsir al-Qur'a, al-Azim*. Beirut: dar IbnHazm, t.t.
- Khalāf, 'Abd al-Wahhab. *Ilm Usūl al-Fiq*. Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah syabab al-Azhar, 1410 H./1990 M.
- Khan, Hasan Sadiq. *Mukhtasar Husul al-Ma'mūl min 'Ilm al-Usūl*. Kairo: Dar al-Sahwah, 1406 H./1985 M.
- Al-Khatīb, Muḥammad 'Ajjaj. *Usūl al-Hadīs 'Ulūmuhu wa Mustalahuhu*. Bairut: Dār al-Fikr, 1395 H./1975 M.
- Al-Madanī, Muḥammad, *Muwaṭan al-Ijtihād fī as-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, t.t.: Maktabat al-Manar, t.th.
- Al-Mawardi, Abu Hasan, *al-Ahkām as-Sultāniyah wa al-Wilāyah ad-Dīniyah*, Mesir: Musthafa al-Bab al-Halabi.
- Ma'luf, Louis, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām*, cet. ke-27, Bairūt: Dar al-Masyriq, 1975.
- Mazkur, Muḥammad Salam, *al-Ijtihād fī al-Tasyri' al-Islāmī*, cet. ke-1, 'Abd al-Khaliq sarwt: Dar al-Nahdat al-'Arabiyyah, 1404 H /1984 M.
- Mughniyah, Muḥammad Jawad, *Ilm Usūl al-Fiqh fī saubihi al-Jadīd*, cet. ke-1, Bairut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1975.
- An-Nisābūrī, Muslim bin Al-Ḥajaj al-Qusyairī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- Al-Qardawī, Yusuf, *Fiqh az-Zakah*, cet. ke-4, Mu'assasat al-Risalah, t.th. Jilid I.
- Qowana, Muḥammad Musa, *al-Ijtihād mā zā Hajatinā Ilaih fī Haza al-'Asr*, Kairo: Dar al-Kutub al-Hadrah, 1972
- Ar-Rāzī, Al- Imām al-Fakhr al-Dīn. *at-Tafsīr al-Kabīr*, jild. 9.
- As-Sab, al-Sayyid 'Abd al-Latif. *Adwā' Haul Qadiyyat al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. T.tp.: t.p., 1404 H./1984 M.
- Sabīq, Sayyid. *Fiqh as-Sunnah*. Jilid 2. Beirut: Dār al-Fikr, 1983.
- As-Samāwī, Muḥammad al-Tijānī. *La akūna ma'a as-Sādiqīn*. T.tp.: al-Tab'ah al-Sāniyah, 1987.
- As-Siba'i, Mustafā. *As-Sunnah wa Makānatuhu fī at-Tasyri' al-Islāmī*. Ttp.: Dār al-Qaumiyyah, 1966.

Asy-Syāfi‘i, Muḥammad bin Idris. *Ar-Risālah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.

_____, Muḥammad bin Idris. *al-Umm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.

Asy-Syarbīnī, Muḥammad bin Aḥmad. *Mugnī al-Muḥtāj ila Ma‘rifati Ma‘ani al-Faḍi al-Minhāj*. Juz 3. Kairo: Dār al-Fikr, t.t.

Asy-Syātībī, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa. *al-Muwāfaqat fi Uṣūl al-Syarī‘ah*. Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t.

_____, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsa. *al-Muwāfiqāt fi Uṣūl al-Syarī‘ah*. Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, t.t.

Asy-Syaukani, Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad. *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Haq min ‘Ilm al-Uṣūl*. T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.

Asy-Syaukani, Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad

Syaḥrūr, Muḥammad. *Al-Kitāb wa al-Qur‘ān: Qirā‘ah Mu‘āshirah*. Damaskus: al-Ahalī, 1992.

_____, Muḥammad. *Al-Islām wa al-Īmān: Mazūmat al-Qiyam*. Cet. ke-1, Damsyiq: al-Ahalī, 1996.

_____, Muḥammad. *Nahw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar‘ah (al-waṣīyah, al-irs, al-qawamah, al-ta‘adudiyah, al-hijāb)*. Damaskus: al-Ahalī, 2000.

Syaltut, Mahmud. *al-Islām ‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah*. Cet. ke-3. Dār al-Qalam, 1966.

Subhani, Ja‘far. *Al-Iṭīṣam bi al-Kitāb wa as-Sunnah: Dirasah Mubassitah fi Masā‘il Fiqhiyah Muhimmah*, Teheran: Rabithah al-Tsaqafah wa al-Alaqaṭ, 1994.

At-Ṭabari, Abu Ja‘far Muḥammad Ibn Jarīr. *Tārīkh at-Ṭabarī*, juz 4. Kairo: Dār al-Ma‘arif, 1963.

_____. *Tafsīr at-Ṭabarī*, cet. Ke-1, juz 5. Kairo: al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1335 H.

At-Ṭaḥḥan, Maḥmūd. *Taisir Mustalah al-Ḥadīṣ*. Bairut: Dār al-Qur‘ān al-Karim, 1399 H./1979 M.

Aṭ-Ṭawab, ‘Ali ‘Abd dan ad-Ḍasuqī, Ṭaha ‘Abd Allah. *Mabāhiṣ fi Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*. Mesir: Lajnah al-Bayan al-Arabiyy, 1962.

The Organisation of the Islamic Conference. *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*. Kairo: The Organisation of the Islamic Conference, 1990.

Al-Wāhīdī, al-Imām aṣ-Ṣaiḥ Abi al-Ḥasan Abi Ibn Aḥmad. *Asbāb al-nuzūl*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.

Yusuf, Abu. *Kitāb al-Kharaj*. Kairo: al-Matba'ah al-Salafiyyah, 1962-1963 M/1302 H.

Zadah, Tasy Kubra. "Miftāh al-Sa'ādah", Jild. 2. Dalam Mustafa Abd al-Raziq, *Tamhid li Tarikh al-Falsafat al-Islamiyah*. Kairo: t.p., 1959.

Karya Berbahasa Inggris

Asad, M. *The Message of The Qur'an*. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.

Bodgan, Robert & Biklen, Sari Knopp. *Qualitative Research for Education An Introduction to Theory and Methods*, Inc. Boston: Allyn and Bacon, 1982.

Bodgen, Robert & J. Taylor, Steven. *Introduction to Qualitative Research Method*. New York: John Wiley & Sons, 1975.

Donald, Mc. Development of Muslim Theology. *Jurispundence and Constitutional Theory*, no. 10. Bairut: Khayats Oriental Repiuts, 1965.

Eliash, Joseph, "The Itsna'ashari Shi'i Juristic Theory Of Political and Legal Authority", *Studia Islamica* 29. T.tp.: t.p., 1969.

Esack, Farid. *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. T.tp.: Oneworld Publications, 1996.

Engineer, Asghar Ali, "Governance and Religion: An Islamic and Religion: An Islamic Point of View". In C. Muzaffar. *Religion and Governance*. Selangor: Darul Ehsan Arah Publications, 2009.

_____. *Islam and Its Relevance to Our Age*. Kuala Lumpur: Ikraq, 1987.

_____. *The Rights of Women in Islam*. In A. I. Alwee, & M. I., 2006.

_____. *The Muslim Communities of Gujarat*. Delhi: Ajanta Publications, 1989.

Evans, Bergen & Evans, Cornelia. *A Dictionary of Contemporary American Usage*. New York: Random House, 1957.

Fadhullah, Sayid Muḥammad Husain. *Dunya al-Mar'ah*. Lebanon: Dar al-Malak, 1997.

Fisher, Allan. *Slavery and Muslim Society in Africa*; Sean O'Callaghan. *The Slave Trade Today*.

- Fyzee, A.A. "Shi'i Legal Theory", dalam Madjid Khadduri & Herbertt Liebesny. *Law in The Middle East*. Washington D.C.: Middle East Institute, 1955.
- Gadamer, Hans-Georg. *Das Problem des historischen Bewußtseins*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- _____, "Text and Interpretation", dalam B.R. Wachterhauser (ed). *Hermeneutics and Modern Philosophy*. New York: Albany State University of New York Press, 1986.
- _____. *Truth and Method*. London: Continuum, 2006.
- Grondin, Jean. *Einführung zu Gadamer*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Goitien, S. D, "The Birth-Hour of Muslim Law". *Muslim World*. 50, 1, 1960.
- Hallaq, Wael B., "From Fatwa to Furu", dalam *Islamic Law and Society*. 1, 1, 1994.
- Harvard University Press. October 30, 2010.
- Hasan, Ahmad, *Early Development of Islamic Jurisprudence*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1970.
- Hornby, A.S., *The Advanced Learner's of Current English*, 3rd ed. London: Oxford University Press, 1983.
- Hosseini, Ziba Mir-, Kari Vogt, Lena Larsen & Christian Moe (ed), *and Quality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*. London: I.B. Taurus, 2013.
- Hirsch, E.D. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.
- Kattsoff, Louis O. *Element of Philosophy*. New York: The Ronald Press Company.
- Khadduri, Madjid." *Nature & Sources Of Islamic Law*. [t.d.].
- Al-Mahbubi, Sard al-Syari'ah. "Al-Tawhid", dalam *Th. W.Juyboll, Handleiding tot de Kennis van De Mohammedaansche Wet*. Leiden: t.p., 1930.
- Mahmasanī, Subhī. *The Philosophy of Legislation in Islam*. terj., Farah Ziadah Leiden: E.J. Brill, 1961.
- Mas'ud, Muḥammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syatibi's Life Thought*. Delhi: Internastional Islamic Publishers, 1989.
- Mc Leod, W.T. (editor). *Collins Gem English Leanner's Dictionary*. cet. ke-3, London: Colliens Sons & Co. Ltd., 1980.

- Miles, Matthew B. & A. Michael Huberman. *Qualitative Data Analysis*. Sage Publication, Inc.
- Muṭahhari, Morteza. *The Rights of Women in Islam*. Teheran: World Organization for Islamic services, 1981.
- Noah Webster, *Webster New Twentieth Century of The English Language Unabridged, 2nd print*.
- New Twentieth Century Dictionary of The English Language Unabridged*, cet. ke-2, Mexico: William Collins Publishing Inc., 1980.
- An-Na‘īm, ‘Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Law: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1990.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Northwestern University Press, Evanston, 1969.
- Procter, Paul. *Longman Dictionary of Contemporary English*. London: Longman Group Limited, 1978.
- Qutb, Muhammad. *Islam the Missunderstood Religion*. Kuwait: Dār al-Bayān, t.t.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Cet. ke-2, Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- _____. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- Roderick, Rick. *Habermas and Foundations of Critical Theory*. New York: St. Martin’s Press, 1986.
- Syamsuddin, Sahiron. *Muḥammad Šahrūr Koranhermeneutik und die Debatte um sie bei muslimischen Autoren*. Jerman ; Otto-Fredrich-Universität Bamberg, 2006.
- Sigmund, Paul E. *Liberation Theology and The Crossroad*. New York: oxford University Press, 1990
- Asy-Syaidawi, Yusuf. *Baiṣah ad-Dik: Naqd Lugawi li Kitāb “Al-Kitāb wa al-Qu’ān”*. Damaskus: al-Matba‘ah at-Ta‘awuniyyah, t.t.
- Tahir, Mahmood. *Personal Law in Islamic Countrie*. New Delhy: Academy of Law and Religion, 1987.
- The Heritage Illustrated Dictionary of The English Languge*. Vol. I. Boston: Houghton Mifflin Company, 1979.
- The Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief*. Oslo Norwegia: Norwegian Center for Human Rights, 2013.

- The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*. Kairo: The Organisation of The Islamic Conference, 1990.
- Tyrus, Hilway. *Introduction to Research*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1956.
- United Nations. *Universal Declaration of Human Rights*. New York: United Nations, 1948.
- Vogt, Kari, Lena Larsen & Christian Moe (ed). *New Directions in Islamic Thought*. London: I.B. Taurus, 2009.
- Viktor Shklovsky, "Art as Technique", 1965
- Wachterhauser, B.R. (ed.). *Hermeneutics and Modern Philosophy*. New York Albany State University of New York Press, 1986.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspective*. New York, Oxford University Press, 1999.
- Watt, Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburg: Edinburgh University Press, 1962.

Sumber Internet

- Al-Qur'an Digital Versi 2.0, 2004, <http://www.Al-Qur'an-digital.com>
- Al-'Arabiyah, *Syahrūr: ankara al-Ḥadīṣ an-Nabawī wa al-Jins baina al-'Uzāb "Ḥalāl"*, <https://www.alarabiya.net/articles/2008/01/27/44810.html>, diakses 23 Agustus 2017.
- Al-'Arabiya, dalam Thoriq, www.hidayatullah.com, publikasi 29 Januari 2008
- Lembaga Studi Cinta dan Kemanusiaan serta Pusat Pelatihan Bisnis dan Humaniora. <http://www.dudung.net/artikel-bebas/9705-mahasiswa-di-yogyakarta-hilang-kegadisannya.html>, diakses 20 Juli 2006.
- Sagala. R., Valentina. <http://www.institutperempuan.or.id/?p=25>
- http://d1.islamhouse.com/data/ar/ih_books/single/ar_book_of_tawheed_fawzan.pdf, diakses 27 Januari 2015.
- <http://www.wnd.com/?pageId=21700>, diakses 22 September 2011.
- <http://www.gatestoneinstitute.org/3655/islam-raping-women>, diakses 18 Nopember 2013.
- http://www.shahrour.org/?page_id=12, diakses 21-05-14.
- <http://www.cnsnews.com/news/viewstory.asp?Page=/ForeignBureaus/archive/200803/FOR20080306a.html>,
- http://d1.islamhouse.com/data/ar/ih_books/single/ar_book_of_tawheed_fa_wzan.pdf, diakses 27 Januari 2015.

- <http://www.wnd.com/?pageId=21700>, diakses 22 September 2011.
- <http://www.gatestoneinstitute.org/3655/islam-raping-women>, diakses 18 Nopember 2013.
- http://www.shahrour.org/?page_id=12, diakses 21 Mei 14.
- <http://www.cnsnews.com/news/viewstory.asp?Page=/ForeignBureaus/archive/200803/FOR20080306a.html>,
- <http://www.tempointeraktif.com/hg/timteng/2011/06/08/brk.20110608-339481.id.html>, diakses tanggal 13 Juni 2011
- <http://www.suara.com/news/2014/10/13/095548/ini-alasan-isis-jadikan-perempuan-sebagai-budak-seks>, diakses 27 Nopember 2014
- <http://hukum.kompasiana.com/2011/01/11/perbudakan-tkw-di-arab-saudi-332205.html>, diakses tanggal 07 September 2013.
- <http://www.merriam-webster.com/dictionary/deduction>, diakses 03 April 2015.
- https://id.wikipedia.org/wiki/Hak_asasi_manusia#CITEREFNickel2010
- <https://www.americanrhetoric.com/speeches/eleanorrooseveltdeclarationhumanrights.htm>
- <http://arsip.gatra.com/2003-04-21/artikel.php?id=27372>, diakses 14 April 2017.
- <http://www.liputan6.com/news/read/59131/poligami-award-2003-ditentang-aktivis-perempuan>, diakses 14 April 2017.
- <https://www.youtube.com/watch?v=LwgYcELramw>, diakses 15 Juni 2014.
- Qāmūs ‘Arabiyu, “Mu‘jam al-Ma‘anī al-Jāmi‘, al- Mu‘jam al-Wasīt, al-Lughah al-‘Arabiyah al-Mu ‘āšir”, *Ta ‘rīf wa ma ‘nā kalimah qiyāfah*, 1. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/قيافة/>
- Qāmūs ‘Arabiyu, “Mu‘jam al-Ma‘anī al-Jāmi‘, al- Mu‘jam al-Wasīt, al-Lughah al-‘Arabiyah al-Mu ‘āšir”, *Ta ‘rīf wa ma ‘nā kalimah istinbat*, 1. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/استنباط/>
- Ruebenacker, Oliver, *sex slavery*. http://www.averroes-foundation.org/articles/sex_slavery_addendum.html, diakses 20 Agustus 2010.

LAMPIRAN-LAMPIRAN

Lampiran 1: Ayat-Ayat *Milk al-Yamīn*

QS. an-Nisā' (4): 3

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ
وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً -أَوْ- مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil^[265], maka (kawinilah) seorang saja^[266], atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

QS. an-Nisā' (4): 24

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ
ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ
أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ
عَلِيمًا حَكِيمًا

dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki^[282] (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian^[283] (yaitu) mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina. Maka isteri-isteri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna), sebagai suatu kewajiban; dan tiadalah mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu telah saling merelakannya, sesudah menentukan mahar itu^[284]. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

QS. an-Nisā' (4): 25

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ
أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ
بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ
أَحْدَانٍ فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ

الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Dan barangsiapa diantara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini wanita merdeka lagi beriman, ia boleh mengawini wanita yang beriman, dari budak-budak yang kamu miliki. Allah mengetahui keimananmu; sebahagian kamu adalah dari sebahagian yang lain^[285], karena itu kawinilah mereka dengan seizin tuan mereka, dan berilah maskawin mereka menurut yang patut, sedang merekapun wanita-wanita yang memelihara diri, bukan pezina dan bukan (pula) wanita yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraannya; dan apabila mereka telah menjaga diri dengan kawin, kemudian mereka melakukan perbuatan yang keji (zina), maka atas mereka separo hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami. (Kebolehan mengawini budak) itu, adalah bagi orang-orang yang takut kepada kemasyarakatan menjaga diri (dari perbuatan zina) di antara kamu, dan kesabaran itu lebih baik bagimu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

QS. an-Nisā' (4): 36

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا

Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatupun. Dan berbuat baiklah kepada dua orang ibu-bapa, karib-kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh^[294], dan teman sejawat, ibnu sabil^[295] dan hamba sahayamu. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membangga-banggakan diri,

QS. an-Nahl (16): 71

وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِي رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعِزَّةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ

Dan Allah melebihkan sebahagian kamu dari sebagian yang lain dalam hal rezki, tetapi orang-orang yang dilebihkan (rezkinya itu) tidak mau memberikan rezki mereka kepada budak-budak yang mereka miliki, agar mereka sama (merasakan) rezki itu. Maka mengapa mereka mengingkari nikmat Allah^[832]?

QS. al-Mu'minū (23): 6

إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ – أَوْ – مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ

kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki^[994]; maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela.

QS. an-Nūr (24): 31

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاؤِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung.

QS. an-Nūr (24): 33

وَلَيْسَتَغْفِبِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْزِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرَهُوا فَتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِنَبْتِغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهَنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian (diri)nya, sehingga Allah memampukan mereka dengan karunia-Nya. Dan budak-budak yang kamu miliki yang meminginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka^[1036], jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, dan berikanlah kepada mereka sebahagian dari harta Allah yang dikaruniakan-Nya kepadamu^[1037]. Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Dan barangsiapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa itu^[1038].

QS. an-Nūr (24): 58

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ

Hai orang-orang yang beriman, hendaklah budak-budak (lelaki dan wanita) yang kamu miliki, dan orang-orang yang belum balig di antara kamu, meminta izin kepada kamu tiga kali (dalam satu hari) yaitu: sebelum sembahyang subuh, ketika kamu menanggalkan pakaian (luar)mu di tengah hari dan sesudah sembahyang Isya'. (Itulah) tiga 'aurat bagi kamu^[1047]. Tidak ada dosa atasmu dan tidak (pula) atas mereka selain dari (tiga waktu) itu^[1048]. Mereka melayani kamu, sebahagian kamu (ada keperluan) kepada sebahagian (yang lain). Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat bagi kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

QS. ar-Rūm (30): 28

ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Dia membuat perumpamaan untuk kamu dari dirimu sendiri. Apakah ada diantara hamba-sahaya yang dimiliki oleh tangan kananmu, sekutu bagimu dalam (memiliki) rezeki yang telah Kami berikan kepadamu; maka kamu sama dengan mereka dalam (hak mempergunakan) rezeki itu, kamu takut kepada mereka sebagaimana kamu takut kepada dirimu sendiri? Demikianlah Kami jelaskan ayat-ayat bagi kaum yang berakal.

QS. al-Aḥzāb (33): 50

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يُكَونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا

Hai Nabi, sesungguhnya Kami telah menghalalkan bagimu isteri- isterimu yang

telah kamu berikan mas kawinnya dan hamba sahaya yang kamu miliki yang termasuk apa yang kamu peroleh dalam peperangan yang dikaruniakan Allah untukmu, dan (demikian pula) anak-anak perempuan dari saudara laki-laki bapakmu, anak-anak perempuan dari saudara perempuan bapakmu, anak-anak perempuan dari saudara laki-laki ibumu dan anak-anak perempuan dari saudara perempuan ibumu yang turut hijrah bersama kamu dan perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya kepada Nabi kalau Nabi mau mengawininya, sebagai pengkhususan bagimu, bukan untuk semua orang mukmin. Sesungguhnya Kami telah mengetahui apa yang Kami wajibkan kepada mereka tentang isteri-isteri mereka dan hamba sahaya yang mereka miliki supaya tidak menjadi kesempitan bagimu. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

QS. al-Aḥzāb (33): 52

لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا

Tidak halal bagimu mengawini perempuan-perempuan sesudah itu dan tidak boleh (pula) mengganti mereka dengan isteri-isteri (yang lain), meskipun kecantikannya menarik hatimu kecuali perempuan-perempuan (hamba sahaya) yang kamu miliki. Dan adalah Allah Maha Mengawasi segala sesuatu^[1227].

QS. al-Aḥzāb (33): 55

لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءَ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءَ أَخَوَاتِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ وَاتَّقِينَ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا

Tidak ada dosa atas isteri-isteri Nabi (untuk berjumpa tanpa tabir) dengan bapak-bapak mereka, anak-anak laki-laki mereka, saudara laki-laki mereka, anak laki-laki dari saudara laki-laki mereka, anak laki-laki dari saudara mereka yang perempuan yang beriman dan hamba sahaya yang mereka miliki, dan bertakwalah kamu (hai isteri-isteri Nabi) kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Menyaksikan segala sesuatu.

QS. al-Ma‘ārij (70): 30

إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ

kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak-budak yang mereka miliki^[1512], maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela.

Lampiran 2: Hadis- Hadis Nikah *Mut'ah*

حَدَّثَنَا عَلِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ عَمْرُو عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَسَلْمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ قَالَا كُنَّا فِي جَيْشٍ فَأَتَانَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنَّهُ قَدْ أُذِنَ لَكُمْ أَنْ تَسْتَمْتِعُوا فَاسْتَمْتِعُوا وَقَالَ ابْنُ أَبِي ذَنْبٍ حَدَّثَنِي إِيَّاسُ بْنُ سَلْمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّمَا رَجُلٍ وَامْرَأَةٍ تَوَافَقَا فَعِشْرَةٌ مَا بَيْنَهُمَا ثَلَاثَ لَيَالٍ فَإِنْ أَحَبَّ أَنْ يَتَزَايِدَا أَوْ يَتَّارَكَ تَتَّارَكَ فَمَا أُدْرِي أَشَيْءٌ كَانَ لَنَا خَاصَّةً أَمْ لِلنَّاسِ عَامَّةً قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَبَيْنَهُ عَلِيُّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ مَنْسُوحٌ

Telah menceritakan kepada kami Ali Telah menceritakan kepada kami Sufyan Telah berkata Amru dari Al Hasan bin Muhammad dari Jabir bin Abdullah dan Salamah bin Al Akwa' keduanya berkata; Ketika kami berada dalam suatu pasukan perang, Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam mendatangi kami dan bersabda: "Sesungguhnya telah dizinkan bagi kalian untuk melakukan nikah *Mut'ah*, karena itu lakukanlah." Ibnu Abu Dzi'b berkata; Telah menceritakan kepadaku Iyas bin Salamah bin Al Akwa' dari bapaknya dari Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, "Bilamana seorang laki-laki dan perempuan telah bersepakat, maka batas maksimal antara mereka berdua adalah tiga malam. Jika keduanya suka, maka keduanya boleh menambah, atau pun berpisah." Aku tidak tahu, apakah perkara itu adalah khusus bagi kami, ataukah juga orang lain secara umum. Abu Abdullah berkata; Dan Ali menjelaskan dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, bahwa perkara tersebut telah Mansukh (dihapus).

Sumber : *Ṣaḥīḥ Bukharī*
 Kitab : *an-Nikāh*
 Bab : Rasulullah SAW. melarang nikah *mut'ah*
 No. Hadis : 4725

و حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَمْرُو بْنِ دِينَارٍ قَالَ سَمِعْتُ الْحَسَنَ بْنَ مُحَمَّدٍ يُحَدِّثُ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَسَلْمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ قَالَ أَخْرَجَ عَلَيْنَا مُنَادِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أُذِنَ لَكُمْ أَنْ تَسْتَمْتِعُوا يَعْنِي مُنْعَةَ النِّسَاءِ

Dan Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Basyar telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Ja'far telah menceritakan kepada

kami Syu'bah dari Amru bin Dinar ia berkata, saya mendengar Al Hasan bin Muhammad menceritakan dari Jabir bin Abdullah dan Salamah bin Al Akwa' ia berkata; utusan Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam datang kepada kami, lalu dia berkata, "Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam telah mengizinkan kalian untuk nikah mut'ah.

Sumber : *Ṣaḥīḥ Muslim*
Kitab : *an-Nikāh*
Bab : *Nikah al-mut'ah*
No. Hadist : 2494

Lampiran 3: Ayat-Ayat Pembebasan Budak

QS. al-Baqarah (2): 177

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ
وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا^ط وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ^ق
أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا^ط وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (177)

Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa. (177)

QS. an-Nisā' (4): 92

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً
فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ
كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ
مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ
مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِدْيَاً شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ
عَلِيمًا حَكِيمًا (92)

92. Dan tidak layak bagi seorang mukmin membunuh seorang mukmin (yang lain), kecuali karena tersalah (tidak sengaja)^[334], dan barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diat^[335] yang diserahkan kepada

keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah^[336]. Jika ia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang ada perjanjian (damai) antara mereka dengan kamu, maka (hendaklah si pembunuh) membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh) serta memerdekakan hamba sahaya yang beriman. Barangsiapa yang tidak memperolehnya^[337], maka hendaklah ia (si pembunuh) berpuasa dua bulan berturut-turut untuk penerimaan taubat dari pada Allah. Dan adalah Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

QS. al-Māidah (5): 89

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ
الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ
أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ
ذَلِكَ كَفَّارَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ۚ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ
لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (89)

Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kaffarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. Barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kaffaratnya puasa selama tiga hari. Yang demikian itu adalah kaffarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar). Dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya). (89)

QS. at-Taubah (9): 60

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ
قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۖ
فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (60)

Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang

diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. (60)

QS. Muhammad (47): 4

فَإِذَا لَقِيْتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَتَّخَذْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا
الْوَتَّاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۗ ذَٰلِكَ
وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرْنَا مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ ۗ وَالَّذِينَ
قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ (4)

Apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir (di medan perang) maka pancunglah batang leher mereka. Sehingga apabila kamu telah mengalahkan mereka maka tawanlah mereka dan sesudah itu kamu boleh membebaskan mereka atau menerima tebusan sampai perang berakhir. Demikianlah apabila Allah menghendaki niscaya Allah akan membinasakan mereka tetapi Allah hendak menguji sebagian kamu dengan sebagian yang lain. Dan orang-orang yang syahid pada jalan Allah, Allah tidak akan menyia-nyiakan amal mereka. (4)

QS. al-Balad (90): 11-13

فَلَا افْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (11) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ (12) فَكُ رَقَبَةٍ (13)

Tetapi dia tiada menempuh jalan yang mendaki lagi sukar (11) Tahukah kamu apakah jalan yang mendaki lagi sukar itu?(12) (yaitu) melepaskan budak dari perbudakan, (13)

Lampiran 4: Ayat-Ayat Penindasan

QS. an-Nisā' (4): 97

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ ۖ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ ۗ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا ۗ فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ ۗ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (97)

Sesungguhnya orang-orang yang diwafatkan malaikat dalam keadaan menganiaya diri sendiri^[342], (kepada mereka) malaikat bertanya : "Dalam keadaan bagaimana kamu ini?." Mereka menjawab: "Adalah kami orang-orang yang tertindas di negeri (Mekah)." Para malaikat berkata: "Bukankah bumi Allah itu luas, sehingga kamu dapat berhijrah di bumi itu?." Orang-orang itu tempatnya neraka Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali. (97)

QS. an-Nisā' (4): 98

إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا (98)

kecuali mereka yang tertindas baik laki-laki atau wanita ataupun anak-anak yang tidak mampu berdaya upaya dan tidak mengetahui jalan (untuk hijrah), (98)

Kaum Al-A'rāf (7): 129

قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ (129)

Musa berkata: "Kami telah ditindas (oleh Fir'aun) sebelum kamu datang kepada kami dan sesudah kamu datang^[556]. Musa menjawab: "Mudah-mudahan Allah membinasakan musuhmu dan menjadikan kamu khalifah di bumi (Nya), maka Allah akan melihat bagaimana perbuatanmu. (129)

QS. al-A'rāf (7): 137

وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ

Dan Kami pusakakan kepada kaum yang telah ditindas itu, negeri-negeri bahagian timur bumi dan bahagian baratnya yang telah Kami beri berkah

padanya. Dan telah sempurnalah perkataan Tuhanmu yang baik (sebagai janji) untuk Bani Israil disebabkan kesabaran mereka. Dan Kami hancurkan apa yang telah dibuat Fir'aun dan kaumnya dan apa yang telah dibangun mereka. (137)

QS. al-Anfāl (8): 26

وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ
وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (26)

26. Dan ingatlah (hai para muhajirin) ketika kamu masih berjumlah sedikit, lagi tertindas di muka bumi (Mekah), kamu takut orang-orang (Mekah) akan menculik kamu, maka Allah memberi kamu tempat menetap (Madinah) dan dijadikan-Nya kamu kuat dengan pertolongan-Nya dan diberi-Nya kamu rezeki dari yang baik-baik agar kamu bersyukur. (26)

QS. al-Qaṣaṣ (28): 4

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدَبِّحُ
أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُمْ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ (4)

Sesungguhnya Fir'aun telah berbuat sewenang-wenang di muka bumi dan menjadikan penduduknya berpecah belah, dengan menindas segolongan dari mereka, menyembelih anak laki-laki mereka dan membiarkan hidup anak-anak perempuan mereka^[1111]. Sesungguhnya Fir'aun termasuk orang-orang yang berbuat kerusakan. (4)

QS. al-Qaṣaṣ (28): 5

وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً
وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ (5)

Dan Kami hendak memberi karunia kepada orang-orang yang tertindas di bumi (Mesir) itu dan hendak menjadikan mereka pemimpin dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi (bumi). (5)

Piagam Madinah

(كِتَابُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَمُؤَادَعَةَ يَهُودَ)

المرجع: السيرة النبوية لابن هشام

العهد: المدني

المكان: المدينة

الموضوع: هِجْرَةُ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: وَكَتَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كِتَابًا بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ، ...

وَادَعَ فِيهِ يَهُودَ وَعَاهَدَهُمْ، وَأَقْرَهُمْ عَلَى دِينِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ، وَشَرَطَ لَهُمْ، وَاشْتَرَطَ عَلَيْهِمْ :

“بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَثْرِبَ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ، فَلَحِقَ بِهِمْ، وَجَاهَدَ مَعَهُمْ، إِنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النَّاسِ، الْمُهَاجِرُونَ مِنْ قُرَيْشٍ عَلَى رُبْعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ، بَيْنَهُمْ، وَهُمْ يَفْدُونَ عَانِيَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَبَنُو عَوْفٍ عَلَى رُبْعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، كُلُّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَبَنُو سَاعِدَةَ عَلَى رُبْعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، وَكُلُّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَبَنُو الْحَارِثِ عَلَى رُبْعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَبَنُو جُشَمٍ عَلَى رُبْعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، وَكُلُّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَبَنُو النَّجَّارِ عَلَى رُبْعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، وَكُلُّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَبَنُو عَمْرٍو بْنِ عَوْفٍ عَلَى رُبْعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَبَنُو النَّبَيْتِ عَلَى رُبْعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَبَنُو

الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها
 بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن
 يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.

Lampiran 5: Transkrip Wawancara antara Amr Adeeb dan Muḥammad Syahrūr⁸⁰¹

Marriage and the Right Hand Possession in Islam.

- Amr Adeeb : Hello and welcome Dr. Shahrour.
 Dr Shahrour : Good evening and welcome.
 Amr Adeeb : Welcome Sir.
 Dr Shahrour : Hello and welcome.
 Amr Adeeb : Happy to have you with us today.
 Dr Shahrour : Thank you, Allah's willing.
 Amr Adeeb : We have Sheikh Khaled El Gendi here as well.
 Dr Shahrour : Yes
 Amr Adeeb : May be you don't see him on the screen.
 Dr Shahrour : No I don't see him.
 Amr Adeeb : we have Sheikh Khaled el-Gendi also here.
 Dr Shahrour : Welcome to him.
 Amr Adeeb : We need you to explain to us your interpretation and views on the verse (what your right hands may posses).
 Amr Adeeb : A right hand possession I mean.
 Dr Shahrour : Yes .. Yes, We have here two cases of religiously allowed sexual relations .. First case is the marriage, the second is a right hand possession, Marriage is not a right hand possession and vis-a vis. In both cases sexual intercourse is allowed (halal). Marriage is a kind relationship and the family ie when a man marries a woman seeking a joint living, to make family, meaning to stay together forever, having children this woman is called a wife. A right hand possession is the case that does not apply to all what I have just mentioned which are the conditions of marriage; this is a right hand possession. 4 wives allowed and an unlimited number of right hand possessions. Lord of mankind didn't say in the Qur'an that a right hand possession is slavery. In the Qur'an slavery was mentioned as in freeing slaves. However, historically people believed that a right hand possession is the slavery. A right hand possession is mentioned and explained 13 times in Allah's book as well as marriage, not only marriage but also right hand

⁸⁰¹ Pembicaraan ini merupakan bagian dari sebuah acara televisi di salah satu satelit Arab “al-Qāhirah al-Yaum” tentang subyek *milk al-yamīn* (Kepemilikan Tangan Kanan). Melalui sambungan telepon, Amr Adeeb dan Shekh Khaled mewawancarai Muhammad Syahrūr sebagai narasumber yang menggagas konsep *milk al-yamīn* baru. <http://youtu.be/PzCRbgcXEhM>, diakses tanggal 25 Pebruari 2014.

possession has been explained in the book of Allah. Suppose that a man reaches adolescent in the age of 15 and marries in the age of 25. There are young men having a real sexual problem during those 10 years difference, the Islamic scholars didn't study and resolve this problem as it does exist, for example, the traveller's marriage and right hand possession since it doesn't apply to joint living, a right hand possession it is and not a marriage. Secondly, the marriage for pleasure is a case of right hand possession. Third, traveller's marriage is a right hand possession. All these cases are a right hand possession, since the human brain is crafty and wants to solve an existing problem which the scholars could not, The human brain invented the traveller's marriage, the friend marriage and the holiday marriage, there are many forms yet to be invented in the future.

- Amr Adeeb : Mr Shahrour, suppose I have a 15-16 years old kid and I'm worried he commits adultery?
- Dr Shahrour : I'm telling you that there is an existing sexual problem during 10 years of a man's life.
- Sheikh Khaled : Do you believe that a right hand possession is still exists nowadays?
- Dr Shahrour : Of course, no doubt about it
- Dr Shahrour : For example, in Europe, a man lives with a woman in free will, facing people and neighbours, they have a joint living and everybody knows including their families
- Dr Shahrour : This is a 100% allowed (halal) and is a right hand possession
- Sheikh Khaled : What is adultery then?
- Dr Shahrour : I'm telling you it's a right hand possession because it has been publicly declared
- Dr Shahrour : Did the prophet's companions (Sahaba) have a registered marriage contracts?
- Sheikh Khaled : If the ruler permits it...
- Dr Shahrour : This is the civil law now you're talking about, I'm talking about the case not the law, It's not about the law, I'm talking about the sexual relation in bed.
- Sheikh Khaled : Taking bank interest was allowed in the beginning of Islam but not now, clear? Drinking alcohol was allowed in the beginning of Islam but not now.
- Dr Shahrour : Sir, I'm talking about two cases, the first is a right hand possession and the second is marriage?
- Sheikh Khaled : Answer the question please sir, what is adultery?
- Sheikh Khaled : Define adultery?

- Amr Adeeb : Let's first get your definition of a right hand possession.
Dr Shahrour : A right hand possession is a case that doesn't apply to the conditions of marriage and is religiously allowed relationship with a free will.
- Amr Adeeb : Like what you mean?
Dr Shahrour : Allah's prophet explained this in Bukhary
Sheikh Khaled : Where? What did he say?
Dr Shahrour : Whomever a man and a woman agreed they live together for 3 nights, if they decide to carry on so be it, if they decide to break up so be it. Open Bukhary and read it.
- Sheikh Khaled : Wasn't this the marriage for pleasure?
Dr Shahrour : It's in the Bukhary.
Sheikh Khaled : I know it's in the Bukhary, isn't this the marriage for pleasure?
Dr Shahrour : Did the prophet of Allah show a third form of marriage?
Sheikh Khaled : This is the marriage for pleasure sir.
Dr Shahrour : Did the prophet of Allah show a third form?
Sheikh Khaled : Ok please
Dr Shahrour : Did the prophet of Allah show a third form? My question is clear; in Allah's book there is marriage and a right hand possession.
- Sheikh Khaled : The prophet (PBAH) permitted taking pleasure and then forbid it, also mentioned in the Bukhary and the Hadith.
Dr Shahrour : Why did he allow taking pleasure?
Sheikh Khaled : For military reasons, anything, what's important now is there is an abrogation in the share'a law.
- Dr Shahrour : There is abrogate and abrogated which I don't believe in.
Sheikh Khaled : It's up to you.
Amr Adeeb : Dr shahrour please.
Dr Shahrour : The abrogate and abrogated don't exist in the first place.
Amr Adeeb : Let's go logically.
Amr Adeeb : Again, let me ask you a simple question, me as a man, what is my right hand possession, is she my servant?
- Dr Shahrour : I'll tell you, traveller marriage in Saudi is not a marriage at all.
Sheikh Khaled : What is the traveller marriage?
Dr Shahrour : It's when the man visits the woman upon her request, It's when the man visits the woman upon her request, he's not responsible for either her or the children's expenses, he just gives them his name. This is not a marriage it's a right hand possession.
- Sheikh Khaled : You're deluded sir.
Dr Shahrour : This is a right hand possession; this is a right hand possession.
Amr Adeeb : Do you mean that any man and a woman decide to have a sexual relationship; this is called a right hand possession?

- Dr Shahrour : Yes, willingly and according to the traditions.
- Amr Adeeb : Adultery is by free will, does any one force an adulteress woman?
- Dr Shahrour : Adultery is when more than one man is involved, this called adultery or when a married woman does it.
- Sheikh Khaled : Do you mean when he pays her? What if it was for free?
- Dr Shahrour : Besides, Adultery needs four witnesses to prove it.
- Sheikh Khaled : No, no, no, we're not talking about proving it, what is adultery?
- Amr Adeeb : Dr Shahrour, lets go step by step please, for example, I met my next-door girl, and decided to have a sexual relationship
- Dr Shahrour : If the society doesn't forbid it there is no adultery in this.
- Sheikh Khaled : This is getting serious now. Allah! Allah! Allah! . Go brother may Allah bless your parents. Meaning if the society forbids this the story is over?
- Dr Shahrour : Sir, it's not up to you or me, a right hand possession is a free will case. Let me tell you about the Islamic scholars, they always like using force; sadly, wherever using force exists they are there, a right hand possession to them is the slavery, a woman is taken to slavery by force, goes to slavery market by force, gets shown up by force, get bought by force, the buyer takes her home and sleeps with her by force, the scholars believe that after 5 times of forcing, it becomes OK (halal). On the other hand if a man and an unmarried woman get willingly together they say it's forbidden!!
- Amr Adeeb : Again Dr shahrour, if a man and a woman...
- Dr Shahrour : To Islamic scholars forcing is the right form.
- Amr Adeeb : Beautiful, lets explain to the people. A right hand possession is when a man and a woman agreed to have a sexual relationship.
- Dr Shahrour : Yes if she wasn't married
- Amr Adeeb : Yes if she wasn't married!
- Dr Shahrour : Of course
- Amr Adeeb : Halal (allowed)!
- Dr Shahrour : Of course, of course, of course, of course
- Sheikh Khaled : What about her father?
- Dr Shahrour : Of course, It's down to the traditions. In France if the society, their families, she and him all know, the relation is ok, the relation is ok.
- Amr Adeeb : Suppose it's an Arabic country if their families know and ok with them having a relation without a what's called a religious marriage?
- Dr Shahrour : It's not allowed only in two cases, first one if she was married, second one if it's publicly ie if they were in the garden.

- Amr Adeeb : He's happy
- Sheikh Khaled : And her father?
- Dr Shahrour : I told you if the society knows it's ok, this is now a social case. For example, it's ok in Europe.
- Sheikh Khaled : I'm really happy, say again, carry on.
- Amr Adeeb : No sir, let Europe aside, I'm talking about Islam and Muslims.
- Dr Shahrour : You're talking about Arabs not Islam, Arabic traditions not Islam.
- Amr Adeeb : I'm talking about Islamic society, never mind Arabs.
- Dr Shahrour : Now you're talking about the Arabic society.
- Amr Adeeb : No I'm asking about the Islamic society.
- Dr Shahrour : In the Islamic society, Whomever a man or a woman agreed together, without numerous they stay for 3 nights, if she wasn't married its OK. Full stop, that's it.
- Amr Adeeb : This is in addition to the 4 wives?
- Dr Shahrour : What is the relation here?
- Amr Adeeb : In addition to the 4 wives!
- Dr Shahrour : Even if it's a 100, Abdul Rahman Bin Ouf had 90 right hand possessions, 90 he had.
- Amr Adeeb : You mean it's unlimited.
- Dr Shahrour : Of course It's open, but not more than one man.
- Amr Adeeb : Not more than one man?
- Dr Shahrour : Yes, Not more than one man.
- Amr Adeeb : No pregnancy you mean?
- Dr Shahrour : No, no numerous, I mean he should not share her with a friend.
- Sheikh Khaled : Again Dr Shahrour, a right hand possession between a man and a woman without any payments involved is ok.
- Dr Shahrour : You mean without contract? The contract is a social tradition.
- Sheikh Khaled : Social tradition?
- Dr Shahrour : Of course, it's a civil law now.
- Sheikh Khaled : If she wrote consent that she is ok with that, it's nobody's problem!!
- Dr Shahrour : Nobody has any business with it.
- Amr Adeeb : And is not forbidden !
- Dr Shahrour : Absolutely
- Amr Adeeb : Can I ask you something sir.
- Dr Shahrour : Yes
- Amr Adeeb : Your references, give me Qur'an and Sunna.
- Dr Shahrour : Adultery needs 4 witnesses and Qur'an says if you gave them their due dowers and desire chastity, not lewdness, nor secret intrigues.

- Sheikh Khaled : Dr shahrour, this is to prove adultery, 4 witnesses are needed when we need to prove adultery, and we don't want to prove it now. I'm asking what is adultery? So that we learn.
- Dr Shahrour : Adultery is, if it was a married woman, or having sex publicly.
- Sheikh Khaled : But in a house is not adultery?
- Dr Shahrour : If with conformity and with unmarried woman
- Sheikh Khaled : Student, Employed anything?
- Dr Shahrour : Not married has nothing to do with her job, am I clear
- Sheikh Khaled : Clear yes
- Dr Shahrour : If she were married it's fornication therefore adultery. \
- Sheikh Khaled : Payable or for free?
- Dr Shahrour : It's up to them, if he clears her she is his right hand possession, if she clears him he is her right hand possession.
- Sheikh Khaled : What if there was pregnancy?
- Dr Shahrour : According to what was agreed, just like the traveller's marriage in Saudi.
- Sheikh Khaled : We're talking about adultery.
- Dr Shahrour : I've been telling you this; right hand possession is not marriage.
- Sheikh Khaled : Our professor. What happens if there was pregnancy out of adultery? In case the relationship is behind closed doors, nobody is watching and the rest of the conditions you told us do not apply.
- Dr Shahrour : Yes, it's her fault then.
- Sheikh Khaled : Then what?
- Dr Shahrour : It's her fault that she agreed to that.
- Sheikh Khaled : What do we tell her now; throw away your baby in the basket?
- Dr Shahrour : It's her fault I'm saying, her fault. I'm telling you that 80% of the relationships on earth are allowed (halal).
- Amr Adeeb : 80%? Question again, talk to me from Qur'an and Sunna...
- Dr Shahrour : It's all from Qur'an I'm telling you
- Dr Shahrour : When ye give them their due dowers (wages), and desire chastity not lewdness, nor secret intrigues. (If any of you have not the means wherewith to wed free believing women, they may wed believing girls from among those whom your right hands possess)
- Sheikh Khaled : What does it mean (nor secret intrigues) Dr Shahrour?
- Dr Shahrour : This case refers to the right hand possession. You have two cases there shouldn't be clear fornication because the right hand possession is for men and women.
- Sheikh Khaled : What does it mean (nor secret intrigues) Dr Shahrour?
- Dr Shahrour : Yes means that she is not his friend, meaning that he should respect her as well, Which makes a relationship between a man

and a woman different from marriage, the wife is a relationship and a family, the wife is a relationship and a family, the conditions that don't apply to this, is the right hand possession. Clear, perfectly clear.

Amr Adeeb : Dr Shahrour, thank you.
Dr Shahrour : You're welcome.

MILK AL-YAMĪN

Amr Adeeb : Hallo dan selamat datang Dr. Syahrur.
Dr. Syahrur : Selamat malam
Amr Adeeb : Senang anda bisa bersama kami hari ini.
Dr Syahrur : Terima kasih, insya Allah.
Amr Adeeb : Kami juga ditemani oleh Sheikh Khaled el-Gendi
Dr. Syahrur : Ya ... selamat malam ...
Amr Adeeb : Dr. Syahrur, bisakah anda menjelaskan kepada kami fatwa dan interpretasi anda terhadap ayat tentang *mā malakat aimānukum*, yaitu *milk al-yamīn*.
Dr. Syahrur : Ya .. Ya, kami di sini memiliki 2 kasus tentang hubungan seksual yang diijinkan syariat. Kasus pertama adalah *az-zawāj* (perkawinan), dan kedua adalah *milk al-yamīn*. Perkawinan bukan *milk al-yamīn* dan *milk al-yamīn* bukan perkawinan. Dalam kedua hal, hubungan seksual adalah halal. Perkawinan adalah hubungan di mana laki-laki mengawini perempuan untuk hidup bersama, membentuk keluarga, bersatu untuk selama-lamanya, mendapatkan anak-anak dari wanita yang dinamakan istrinya. *Milk al-yamīn* tidak mengandung persyaratan seperti yang saya sebutkan di atas itu.

Misalnya, yang diijinkan adalah 4 istri dan sejumlah *milk al-yamīn* yang tidak terbatas. Allah tidak mengatakan dalam Al-Qur'ān bahwa *milk al-yamīn* adalah perbudakan. Dalam Al-Qur'ān, perbudakan disebut dalam hal membebaskan perbudakan. Namun, dalam sejarah orang percaya bahwa *milk al-yamīn* adalah perbudakan. *Milk al-*

yamīn disebut dan dijelaskan 13 kali dalam kitab Allah sebagaimana juga perkawinan dijelaskan dalam kitab Allah.

Contoh : seorang laki-laki mencapai pubertas pada usia 15 dan menikah pada usia 25. Ada laki-laki muda yg memiliki masalah besar dalam hal seksual selama jangka waktu 10 tahun itu, para pakar Islam tidak mempelajari dan mengatasi masalah ini seperti yang ada, contoh, perkawinan *misyār* dan *milk al-yamīn* (karena *milk al-yamīn* tidak mensyaratkan hidup bersama dan *milk al-yamīn* memang bukan perkawinan).

Kedua, perkawinan *mut‘ah* adalah kasus *milk al-yamīn*.

Ketiga, perkawinan *misyār* adalah *milk al-yamīn*. Semua kasus-kasus ini adalah *milk al-yamīn*, karena otak manusia itu memang lihai dan ingin mengatasi masalah yang tidak bisa diatasi fuqaha. Otak manusia menciptakan perkawinan *misyār*, perkawinan *friend* dan perkawinan *misyār*, memang ada berbagai bentuk yang masih akan diciptakan di masa mendatang.

- Sheikh Khaled : Mr. Syahrur, misalnya saya memiliki anak berusia 15-16 tahun dan saya khawatir ia berzina?
- Dr. Syahrur : Memang ada problem seksual yang eksis selama 10 tahun kehidupan seorang laki-laki.
- Sheikh Khaled : Jadi, anda percaya bahwa *milk al-yamīn* masih eksis di jaman sekarang?
- Dr. Syahrur : Jelas, tidak diragukan! Contoh, di Eropa, seorang laki-laki hidup dengan seorang wanita secara suka rela. Mereka hidup bersama dan siapapun, termasuk keluarga mereka tahu. Ini 100% halal dan merupakan *milk al-yamīn*.
- Sheikh Khaled : Kalau begitu, apa dong perzinaan?
- Dr. Syahrur : Saya katakan kepada anda, ini *milk al-yamīn* karena dinyatakan secara umum. Apakah sahabat-sahabat nabi memiliki kontrak perkawinan yg didaftarkan?
- Sheikh Khaled : Kalau memang diijinkan penguasa, mengapa tidak ...
- Dr. Syahrur : Anda sekarang membicarakan hukum perdata. Saya tidak

- bicara tentang hukumnya, tetapi tentang kasusnya. Ini bukan masalah hukum, tetapi hubungan ranjang.
- Sheikh Khaled : Riba pada mulanya diijinkan, tetapi sekarang tidak, bukan?
- Amr Adeeb : Meminum *khamr* diijinkan pada mulanya diijinkan, tetapi sekarang tidak.
- Dr. Syahrur : Pak, maaf. Saya bicara tentang dua kasus, yang satu adalah *milk al-yamīn* dan yang kedua adalah perkawinan. Begitu !
- Amr Adeeb : Tolong jawab pertanyaannya pak, apa itu perzinahan? Tolong terlebih dahulu berikan definisi anda tentang *milk al-yamīn*.
- Dr. Syahrur : *Milk al-yamīn* adalah hubungan seksual yang tidak menuntut persyaratan seperti dalam pernikahan dan agama mengijinkan hubungan macam ini yang dilakukan secara suka rela.
- Sheikh Khaled : Maksud anda?
- Dr. Syahrur : Rasulullah menjelaskan ini dalam Bukhari
- Sheikh Khaled : Di mana? Apa yang dikatakannya?
- Dr. Syahrur : Jika seorang laki-laki dan seorang perempuan setuju untuk hidup bersama selama 3 malam, jika mereka memutuskannya, maka terjadilah. Jika mereka memutuskan untuk pisah, maka terjadilah. Bukalah Bukhari dan bacalah sendiri.
- Sheikh Khaled : Bukankah ini perkawinan untuk kenikmatan ?
- Dr. Syahrur : Ini ada di Bukhari.
- Sheikh Khaled : Saya tahu ini memang ada di Bukhari, bukankah ini perkawinan untuk kenikmatan ?
- Dr. Syahrur : Bukankah Rasulullah menunjukkan bentuk ketiga sebuah perkawinan?
- Sheikh Khaled : Ini perkawinan *mut'ah*, pak.
- Dr. Shahrour : Benarkah Rasulullah menunjukkan bentuk perkawinan ketiga ?
- Sheikh Khaled : Ok silahkan...

- Dr. Syahrur : Benarkah Rasulullah menunjukkan bentuk perkawinan ketiga? Pertanyaan saya jelas; dalam kitab Allah ada perkawinan dan ada *milk al-yamīn*.
- Sheikh Khaled : Rasul saw. mengizinkan *mut'ah* dan lalu melarangnya, inipun disebut dalam Bukhari dan hadis.
- Dr. Syahrur : Mengapa ia mengizinkan perkawinan *mu'ah*?
- Sheikh Khaled : Untuk alasan militer, apapun, yang penting sekarang adalah bahwa sekarang ada *nasakh* (pembatalan) dalam syariah.
- Dr. Shahrour : Ada *nasakh* dan *mansukh* yang saya tidak percaya.
- Sheikh Khaled : Terserah Anda.
- Amr Adeeb : Dr. Syahrur silahkan.
- Dr. Syahrur : *Nasakh* dan *mansukh* memang tidak eksis !
- Amr Adeeb : Mari kita bahas secara logis. Sekali lagi, saya melemparkan pertanyaan mudah: siapa *milk al-yamīn* saya? Pembantu saya?
- Dr. Syahrur : Saya katakan kepada Anda, perkawinan *misyār* di Saudi bukanlah sebuah perkawinan.
- Sheikh Khaled : Apa itu perkawinan *misyār*?
- Dr. Shahrour : Itu adalah di mana seorang laki-laki mengunjungi seorang wanita atas permintaan wanita itu. Sang laki-laki tidak bertanggung jawab atas dirinya ataupun kebutuhan anak-anaknya, ia hanya memberikan mereka namanya. Ini bukan perkawinan, ini *milk al-yamīn*.
- Sheikh Khaled : Anda menyesatkan, pak.
- Dr. Shahrour : Ini *milk al-yamīn*; ini *milk al-yamīn*.
- Amr Adeeb : Jadi maksud Anda, jika seorang laki-laki dan seorang wanita memutuskan untuk mengadakan hubungan seksual, ini disebut *milk al-yamīn*?
- Dr. Syahrur : Ya, kalau dilakukan secara suka rela dan menurut tradisi.
- Amr Adeeb : Perzinaan, bukankah juga atas dasar suka rela? Apakah ada seorang laki-laki yang memaksa istri orang lain berzina?

- Dr. Syahrur : Perzinaan adalah jika melibatkan lebih dari satu laki-laki. Atau jika hal ini dilakukan oleh seorang wanita yang sudah bersuami.
- Sheikh Khaled : Maksud Anda, kalau ia membayar sang wanita? Bagaimana kalau gratis?
- Dr. Syahrur : Apalagi, perzinaan perlu dibuktikan oleh 4 orang saksi.
- Sheikh Khaled : Bukan, bukan, bukan, kami tidak membahas tentang bagaimana membuktikannya, tetapi apa sebenarnya yang disebut dengan perzinaan?
- Amr Adeeb : Dr. Syahrur, tolong kita maju tahap demi tahap. Contoh, saya ketemu tetangga wanita saya dan memutuskan untuk mengadakan hubungan seksual...
- Dr. Syahrur : Jika masyarakat tidak melarangnya, maka tidak ada unsur perzinaan.
- Sheikh Khaled : Ini jadi serius sekarang. Allah! Allah! Allah! Semoga Allah meridai orang tuamu. Maksud anda, jika masyarakat melarangnya, maka tamatlah ceritanya ?
- Dr. Syahrur : Pak, ini bukan terserah saya atau Anda. *milk al-yamīn* adalah kasus suka rela. Para pakar Islam selalu senang menggunakan paksaan. Sayangnya, di manapun ada paksaan, di sanalah mereka. *milk al-yamīn* bagi mereka adalah perbudakan; seorang wanita dibawa ke dalam perbudakan secara paksa, diseret ke pasar budak secara paksa, dibeli secara paksa, sang pembeli membawanya pulang dan menidurinya secara paksa, para pakar percaya bahwa setelah pemaksaan sebanyak 5 kali, ini menjadi ok (halal). Di lain pihak jika seorang laki-laki dan wanita yang tidak menikah bersatu secara suka rela mereka mengatakan ini dilarang !
- Amr Adeeb : Coba saya ulangi Dr. Syahrur, jika seorang laki-laki dan seorang wanita...
- Dr. Shahrour : Bagi para pakar Islam, pemaksaan adalah bentuk yg benar.
- Amr Adeeb : Bagus, mari jelaskan kepada pemirsa. Sebuah *milk al-yamīn* adalah saat wanita dan laki-laki setuju mengadakan hubungan seksual.

- Dr. Syahrur : Ya, jika wanita itu tidak menikah.
- Amr Adeeb : Ya, jika wanita itu tidak menikah !
- Dr. Syahrur : Tentu.
- Amr Adeeb : Halal !
- Dr. Syahrur : Tentu, tentu, tentu, tentu.
- Sheikh Khaled : Bagaimana dengan ayahnya?
- Dr. Syahrur : Tentu, ini tergantung tradisi. Di Perancis, jika masyarakat, keluarga mereka tahu, hubungannya ok, ya ok.
- Amr Adeeb : Sekarang contohnya sebuah negara Arab, para keluarga setuju dan ok mereka mengadakan hubungan seksual tanpa nikah agama?
- Dr. Syahrur : Ini tidak diijinkan hanya dalam 2 kasus, pertama jika ia menikah, kedua jika dilakukan di depan umum misalnya mereka berada di taman.
- Amr Adeeb : Tapi sang laki-laki senang.
- Sheikh Khaled : Dan ayahnya?
- Dr. Syahrur : Sudah saya katakan, jika masyarakatnya ok, maka ini sebuah masalah sosial. Contoh: ini ok di Eropa.
- Sheikh Khaled : Saya benar-benar bahagia, tolong teruskan.
- Amr Adeeb : Bukan pak, lupakan Eropa. Saya berbicara tentang Islam dan Muslim.
- Amr Adeeb : Saya bicara tentang masyarakat Islam, bukan masyarakat Arab.
- Dr. Syahrur : Sekarang kau bicara tentang masyarakat Arab.
- Amr Adeeb : Bukan, saya ingin bertanya tentang masyarakat Islam.
- Dr Syahrur : Dalam masyarakat Islam, kalau wanita atau laki-laki setuju untuk bermalam selama 3 malam, kalau ia tidak menikah maka ini ok. Titik. Selesai.
- Amr Adeeb : Ini di samping ke empat istrinya?
- Dr. Shahrour : Apa hubungannya?

- Amr Adeeb : Ini di samping ke empat istrinya !
- Dr. Syahrur : Bahkan kalau sampai 100, Abdul Rahman bin Ouf memiliki 90 *milk al-yamīn*, dia punya 90 !
- Amr Adeeb : Maksud Anda, ini tak terbatas ?
- Dr. Syahrur : Jelas ! Asal tidak dilakukan oleh lebih dari satu laki-laki.
- Amr Adeeb : Tidak lebih dari satu laki-laki ?
- Dr. Syahrur : Ya, tidak lebih dari satu laki-laki.
- Amr Adeeb : Maksud anda tidak ada kehamilan?
- Dr. Syahrur ; Tidak tidak. Maksud saya, sang perempuan tidak juga digilir oleh teman sang laki-laki.
- Sheikh Khaled : Saya ulangi Dr. Syahrur, *milk al-yamīn* adalah antara laki-laki dan perempuan, tanpa pembayaran, dan ini ok.
- Dr. Syahrur : Maksudmu tanpa kontrak? Kontraknya adalah tradisi sosial.
- Sheikh Khaled : Tradisi sosial?
- Dr. Syahrur : Jelas, ini sekarang hukum perdata.
- Sheikh Khaled : Jika sang wanita menulis persetujuannya bahwa ia ok, maka ini bukan urusan orang lain !
- Dr. Shahrour : Bukan urusan orang lain.
- Amr Adeeb : Dan ini tidak dilarang !
- Dr. Syahrur : Absolut !
- Amr Adeeb : Saya boleh tanya lagi?
- Dr. Syahrur : Ya
- Amr Adeeb : Referensi anda pak dari al-Qur'an dan Sunnah ?
- Dr. Syahrur : Perzinaan diperlukan 4 saksi dan al-Qur'an mengatakan jika kau memberikan upah mereka dan menginginkan keperawanan, dan bukan tindakan tidak senonoh, ataupun intrik-intrik rahasia.
- Sheikh Khaled : Dr. Syahrur, ini untuk membuktikan perzinahan, 4 saksi diperlukan bagi pembuktian perzinahan, kami di sini tidak ingin membuktikan perzinaan. Saya hanya bertanya apa itu

perzinaan? Agar kita bisa belajar.

- Dr. Syahrur : Perzinaan adalah, kalau wanitanya sudah menikah atau mereka mengadakan seks di muka umum.
- Sheikh Khaled : Tapi dalam rumah ini bukan perzinaan?
- Dr. Syahrur : Kalau sesuai dengan kepantasan dan dengan wanita tidak menikah
- Sheikh Khaled : Mahasiswa, bekerja atau apa?
- Dr. Syahrur : Tidak menikah tidak ada hubungannya dengan pekerjaannya. Jelas tidak?
- Sheikh Khaled : Jelas ya
- Dr. Syahrur : Kalau sang wanita menikah, maka ini perzinaan.
- Sheikh Khaled : Bayar atau gratis ?
- Dr. Syahrur : Terserah mereka, jika si laki-laki yang membayar, maka si wanita menjadi *milk al-yamīn*-nya, jika si wanita yang membayar maka si laki-laki adalah *milk al-yamīn*-nya.
- Sheikh Khaled : Bagaimana kalau ada kehamilan?
- Dr. Syahrur : Sesuai dengan apa yang disetujui, seperti perkawinan *misyār* di Saudi.
- Sheikh Khaled : Kita berbicara tentang perzinaan.
- Dr. Syahrur : Saya katakan kepada Anda; *milk al-yamīn* bukan perkawinan.
- Sheikh Khaled : Bagaimana kalau perzinaan menghasilkan kehamilan? Kalau hubungannya dilangsungkan di belakang pintu tertutup, tidak ada yang menonton, dan persyaratan lain yang Anda katakan tidak berlaku.
- Dr. Syahrur : Ya, itu menjadi salahnya.
- Sheikh Khaled : Lalu apa?
- Dr. Syahrur : Ini salahnya karena ia menyetujuinya.
- Sheikh Khaled : Lalu, apa yg terjadi dengan anaknya, harus dibuangkah?
- Dr. Syahrur : Saya katakan, ini salahnya, salah si wanita. Saya katakan

bahwa 80% hubungan di bumi ini adalah halal.

- Amr Adeeb : 80% ? Tanya lagi, mana ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnahnya?
- Dr. Syahrur : Saya katakan, ini semua dari al-Qur'an
- Dr. Syahrur : Jika kau memberikan upah mereka, dan menginginkan keperawanan dan bukan kelakuan tidak senonoh ataupun 'intrik-intri rahasia'. (Jika kau tidak memiliki kemampuan untuk menikahi wanita-wanita bebas dan beriman, maka kau boleh menikahi wanita-wanita beriman dari antara mereka yang dimiliki tangan kananmu)
- Sheikh Khaled : Apa yang dimaksudkan dengan 'intrik-intri rahasia', Dr Syahrur?
- Dr. Syahrur : maksudnya, sang wanita bukan temannya, artinya ia harus menghormati sang wanita juga. Sehingga terbentuk hubungan antara laki-laki dan wanita berbeda dengan perkawinan. Istri adalah sebuah hubungan dan sebuah keluarga. Persyaratannya tidak dipenuhi, oleh karena itu ia *milk al-yamīn*. Ini jelas, sangat jelas.
- Amr Adeeb : Dr. Syahrur, terima kasih.
- Dr. Syahrur : Terima kasih kembali.

Lampiran 6: Dialog antara Muhammad Syaḥrūr dan Netizen

الزنا هو الفاحشة العلنية، أي وجود أربعة شهود. ملك اليمين هو عقد بالتراضي بين

طرفين، بحيث يكون الثاني ملك يمين الأول لتأدية خدمات، لها ثلاثة أشكال:

—خدمة منزلية {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا

الْحُلْمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ

بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثَ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ

عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ} (النور 58)

—خدمة في العمل {وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا

بِرَادِي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعِزَّةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ} (النحل 71)

فمثلاً إذا كنت موظفاً في الدولة فأنت ملك يمين الدولة خلال ساعات الوظيفة.

—خدمة جنسية {وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحاً حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ

يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً وَآتُوهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ

الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تَكْرَهُوا فَتَبَايَعُوا عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ تَحْصِناً لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ

الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْنَهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} (النور 33) وينطبق في

عصرنا على زواج المسيار والعرفي والمتعة، وتحدده أعراف وقوانين

المجتمعات⁸⁰².

⁸⁰² <http://shahrou.org/?forum=الأسئلة-والأجوبة&paged=4>

• دكتور شحرور اولا احب ان اشكرك على المجهود الجبار

سؤالي عن العبيد و ملك اليمين لماذا لم يحرم الله الرق زيادة على ذلك كيف

يحق للسيد ان ينكح ملك اليمين من غير الزواج

الأخ الرق في التنزيل الحكيم أمر مختلف تماماً عن ملك اليمين، والإسلام لم يحرم

الرق لأن العلاقات الانتاجية كانت قائمة عليه، وتحريمه في حينها يعني انهيار

النظام الاقتصادي، وهذا ما حدث عندما تم تحرير الرق على يد لينكولن بعد 1200

عام من الرسالة المحمدية، والتنزيل وضع حجر الأساس لإلغاء الرق عن طريق

تحرير ما هو موجود ضمن مخارج عدة {فك رقبة}، إضافة لتقديم نظام اقتصادي

بديل يقوم على عقود ملك اليمين، وهي عقود بالتراضي تنظم علاقات العمل

والخدمة إضافة للعلاقة الجنسية خارج الزواج. أما أن ينكح "السيد" "الأمة" فهذا لا

وجود له في كتاب الله⁸⁰³

الدكتور محمد شحرور - الصفحة الرسمية

• 21 يناير، 2015

تعليقاً على بعض الملاحظات على المنشور السابق، نوضح ما يلي :

1- سأل أحدهم لماذا تقول أن الفقهاء لم يحرموا الرق وأنت تقول أن التحريم لله

فقط؟ أقول له:

⁸⁰³ <http://shahrour.org/?forum=الأسئلةوالأجوبة&paged=18>, dialog antara seorang netter yang bernama Marthad dengan Muhammad Syahrūr pada tanggal 11/01/2017

صدقته ولكنني أخاطب الفقهاء بلغتهم، أي أنهم حرّموا أموراً كثيرة غير موجودة في التنزيل، وأسألهم لماذا لم يصدرُوا فتوى بتحريم الرق كما حرّموا الموسيقى والتصوير وغيرها؟

2- كان المنشور السابق جواباً محصوراً بسؤال عن الرق، وأقول أن تغيير النظام الاقتصادي لأي مرحلة تاريخية يؤدي إلى كوارث، والرق كان بعهد من العهود الأساس في النظام الاقتصادي في كل المعمورة، ولا أتكلّم من فراغ، فقد عرفنا الحرب الأهلية الأمريكية، وثورة أكتوبر خاصةً قامت بتغيير منظومة اقتصادية كاملة وبشكل سريع، علماً أن الحرب الأهلية وثورة أكتوبر جاءتا بعد الرسالة المحمدية بقرون، ونعلم أن توحيد النقد في الاتحاد الأوروبي استغرق حوالي 40 عاماً، مع أن النظام الاقتصادي لدول اليورو متجانس.

3- أما ما يخص التنزيل الحكيم فإنه لم يذكر مصطلح الرق إطلاقاً، لأن منهجه عدم وضع مصطلحاً مؤقتاً، فمثلاً وضع عقوبة السرقة السجن المؤبد كحد أعلى، أي نستطيع أن نحكم على السارق ابتداءً من العفو وحتى السجن المؤبد وما بينهما. ولكن أين الآية التي تعرف السرقة وتحرمها؟ لقد وضع تحريم السرقة في صيغة تغطي جميع الاحتمالات في الكرة الأرضية حتى قيام الساعة ووضع لها تعريفاً هو البغي بغير الحق، ويبقى للبرلمانات (أولي الأمر) تعريف كل حادثة سرقة تحت مصطلح البغي بغير الحق وعقوبتها. وبهذا المفهوم جاء مصطلح الرقاب في التنزيل الحكيم، حيث كان الرق شكلاً تاريخياً من أشكال الرقاب، وهذا الشكل انتهى

تاريخياً، أما (الرقاب) فما زالت إلى اليوم، وأحد أشكال الرقاب تجارة الرقيق الأبيض، وتهريب الناس من بلد لآخر ليعملوا بأجور زهيدة مع حجز حريتهم، لذا وضع (وفي الرقاب) كشكل من أشكال الزكاة حتى تقوم الساعة. ولم يذكر كلمة (تحرير) إلا مع الرقاب (تحرير رقبة) أي أن تحرير الرقاب مقدس أكثر من تحرير الأوطان، ويتم التقرب الى الله من خلاله، لأننا بذلك ندافع عن كرامة وحرية الإنسان.

أما الحرية كمفهوم فهو في العبادية، أي حرية الاختيار، وهي كلمة الله العليا لكل أهل الارض، ونحن عباد الله في الدنيا، وعبيده يوم الحساب، والعبودية هي اختراع إنساني بحت .

ومرت فترة زمنية شملت خلالها ظاهرة العبودية كل الكرة الارضية، لأنها مرحلة تطور اقتصادي للبشرية، ونحن اليوم في القرن 21 نستنكرها، وناقش الأمر من خلال منطق عصرنا، لكنها كانت أمراً طبيعياً للأجيال التي عاشت في القرون الماضية .

وهناك ملاحظة وردت بأنه عندما تم تحرير الرق لم يستطع من أخذ حريته أن يمارسها لأنه اعتاد على تنفيذ الأوامر فقط، ولم يعتد على اتخاذ قرار بنفسه، وهذا يؤكد أن التحرير كان بحاجة إلى مراحل انتقالية .

ومثال على ذلك تم اتخاذ قرار تحرير الرق في أمريكا عام 1863 وبعد قرن كامل، وبعد اغتيال كينيدي، تم تنفيذ الحقوق المدنية للزواج، وبعد 55 عاماً صار أوباما أول رئيس أسود لأمريكا، لذا فلا أستغرب أن بلال الحبشي وهو من أوائل الصحابة ومن السابقين لم يستلم أي منصب رفيع بعد وفاة الرسول، لأن الرسول طرح مبدأ عدم التمييز، ولكن هذا الأمر يحتاج إلى وقت طويل لتنفيذه كاملاً، وتمييز أي بند من بنود (الرقاب) مثل بنود السرقة، يحتاج إلى برلمانات وجدول تنفيذ وعقوبات تختلف من زمن لآخر.

أما قضية التعامل مع أسرى الحروب، فقد وضع التنزيل الحكيم قاعدة (المن أو الفداء) أي إطلاق السراح بدون أي مقابل، أو الفداء، وهو معمول به إلى اليوم كأحد أشكال تبادل الأسرى.

أرجو أن أكون قد أوضحت⁸⁰⁴.

الاسم	ليلى ابراهيم	التاريخ	01-01-2014 19:01:26
<p>السلام عليكم دمحم شحورور نعلم ان الاسلام ليس دين طبقي والناس فيه سواسيه الرجاء ايضاح معنى الايه (وَمَنْ لَّمْ يَسْتَنْطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصَيْتُمْ فَإِنَّ أَيْتِينَ بِفَاحِشَةٍ</p>			

⁸⁰⁴ <https://ar-ar.facebook.com/Dr.Mohammad.Shahrour/posts/737659659684170>,

فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (النساء:25) هل الامه اذا اتت الفاحشه وهي متزوجه تكون عقوبتها نصف عقوبة الزوجه الحره اي الزوجه المعلن زواجها حسب فهمي لشرحك لملك اليمين مع الشكر الجزيل لك يا دكتور واطال الله في عمرك ونفع بك وبعلمك

الأخت ليلي الإسلام ليس دين طبقي لكنه يراعي التطور التاريخي للمجتمعات، وفي السابق كانت ملك اليمين هي الأمة واليوم المعنى مختلف، والفتاة هي التي لا تملك زمام أمرها وإنما يتولى مسؤوليتها أحد ما، أي أنها لا تملك كامل إرادتها، وأرى أن تخفيف عقوبتها للنصف يراعي وضعها ويأخذ بالإعتبار ظروفها الاجتماعية فلا تحاسب كما المرأة الحرة التي تملك أمورها.

الاسم	راضي حمداوي	التاريخ	2014-01-02 09:42:56
-------	-------------	---------	---------------------

السلام الدكتور محمد شحرور المحترم نشكر لك هذا الفكر الحر لقد لفت انتباهي الكثير من الأمور التي أثارت في داخلي تساؤلات فيما يخص منهجكم. لكن هناك موضوع استوقفني كثيرا، وأردت أن أستفسر بشأنه: لقد قرأت تعريفاتكم للزنا، والفاحشة، والزواج وملك اليمين.. وما إلى ذلك. واضح أن الزنا الذي يقصده المصحف بحسب وجهة نظركم أنه الزنا العلني، وبهذا فإن الزنا العلني محرم ويوجب العقاب الدنيوي أيضا. أما الزنا الفاحش، كالمثلية، وزنا المحارم فهو من الفواحش الباطنية، محرمة وعقابها أخروي. لكن لاحظت أنه عند سؤالك عن مشاهدة الأفلام الإباحية، فأنت ترى أن مشاهدتها لا يوقع بالإثم، وهي ليست من الفواحش! سؤالي، أليست الأفلام الإباحية هي أكبر مثل للزنا العلني، أي علنية أكبر من هذه؟؟؟ كيف توفق بين تحريم الزنا العلني ووجوب العقاب عليه وبين إخراج مشاهدة الأفلام الإباحية من دائرة

الإثم والفاحشة؟؟ أعلم أننا نتحدث عن المشاهدة لا عن الممارسة. لكن شرعنة المشاهدة هي بالضرورة شرعنة الفعل والتشجيع له، بالتالي ها نحن بدل من معاقبة فاعلي الزنا المعلن، نعطيهم أجورهم، ونستمتع بمشاهدتهم!!!!

الأخ راضي هل من رأى فعل الفاحشة مثل من ارتكبه، أنا لا أقول من يدفع لهؤلاء لا يرتكب إثماً ومن ينشر هذه الأفلام كذلك، وفي حالة الزنا العلني من يرى الزناة لا يعاقب و إنما الزناة أنفسهم، والله تعالى طلب منا غض البصر لئلا نخرج من يقع عليه نظرنا في وضع مخجل، لكن إن كان هذا الشخص لا يخجل مما يفعل فالحرج لا يقع. لا تفهم من كلامي أنني أشجع على رؤية الأفلام الإباحية، لكن لا أجد ما يحرم ذلك. لاحظ أن الحرام أبدي شمولي وبيد الله وحده.

11-01-2014 19:36:08	التاريخ	مهد الخطيب	الاسم
---------------------	---------	------------	-------

الأخ محمد شحورور ما هي الامور التي تعتقد انك لم تستطع تفسيرها في موضوع ملك اليمين

الأخ مهد ما وجدته هو أن ملك اليمين علاقة بالتراضي بين رجل وامرأة غير متزوجة قوامها الجنس، وتختلف عن الزواج بأنها لا تتضمن شروطه من عيش مشترك وأسرة ونسب وأولاد وإرث وما إلى ذلك، وتتمثل في عصرنا الحالي في زواج فرند والعرفي والمسيار والمتعة. ولكن يجب أن تكون العلاقة علنية ومجازة في القانون حتى لا يعطى المجال لاستغلال المرأة كما هو عليه في المجتمعات العربية، حيث تجري كل هذه الأمور خارج القانون. والقانون هنا لضمان الحقوق، لا لجعل الحرام حلالاً. فإذا كان هناك ما قد غاب عني فليتك تفيدني به.

11-01-2014 19:36:08	التاريخ	مهد الخطيب	الاسم
---------------------	---------	------------	-------

الاخ محمد شحورر ما هي الامور التي تعتقد انك لم تستطع تفسيرها في موضوع ملك اليمين

الأخ يحيى الفواحش التي وردت في التنزيل الحكيم هي الزنا {وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا} (الإسراء32) وهو يشمل نكاح المحارم والعلاقة الجنسية العلنية والعلاقة مع امرأة متزوجة، والمثلية الجنسية: (اللاتي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا} {15} وَاللَّذَانَ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا} {16}). أي أن الفواحش لها علاقة بالجنس فقط.

2014-02-07 21:03:18	التاريخ	يحي سالم	الاسم
اين تحديد واضح لها ,, لان كل من هب ودب يقول براي لا يدخل ذهني,,ومع الشكر لكم كثيرا جدا			

الأخ يحيى الفواحش التي وردت في التنزيل الحكيم هي الزنا {وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا} (الإسراء32) وهو يشمل نكاح المحارم والعلاقة الجنسية العلنية والعلاقة مع امرأة متزوجة، والمثلية الجنسية: (اللاتي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا} {15} وَاللَّذَانَ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا} {16}). أي أن الفواحش لها علاقة بالجنس فقط.

2014-02-09 14:02:13	التاريخ	وصال	الاسم
السلام عليكم دكتور انا ألتقي بشاب خفية عن الجميع و نمارس الجنس و لا يوجد في مجتمعنا ايا من الانكحة الرائجة في المشرق لا مسيار و لا متعة و لا			

شيء فقط الزواج الشرعي الذي اصبح متعسراً جدا الآن وانا دائما أتساءل كيف يخلق الله هذه الغريزة و الشهوة فينا ثم يحرمها علينا إلا في حدود الزواج الذي قد يتعسر احيانا ..هل هذه العلاقة حلال ، ملك يمين ؟ علما انه لا ينفق عليّ شيئاً و انا لا انفق شيئاً و هو لا يعرف عن موضوع ملك اليمين شيئاً فهو لا يحب المطالعة و انا لا استطيع ان أخبره عن هذا الرأي لحضرتكم فانا اعلم انه لن يفهمني و لن يقتنع و هو يضمن أننا نمارس محرّما و لا اعلم ان كان وفيا لي ام انه مسافح و على علاقات بأخريات فماذا تقصدون بشرط الايجاب و القبول هل ان هذه العلاقة يجب ان تكون برضا الطرفين و دون اكراه ام تقصدون انه يجب ان نصرّح و نتفق بأن هذه العلاقة هي ملك يمين و يجب الالتزام بالوفاء و عدم المسافحة ؟ عذرا على هذه الصراحة لكني بحاجة الى الاجابة و شكرا لكم.

الأخت وصال ليس كل حلال مقبول ولكن كل حرام مرفوض، فإذا كانت المرأة غير متزوجة وبالغة وعاقلة وراشدة وتملك كامل إرادتها وحريتها فعلاقتها مع الآخر حتى بدون شهود بإيجاب وقبول فهي عقد فاسد. والعقد الفاسد يعني أن حقوقها غير مضمونة، وهو لا يعتبر زنا عند الفقهاء. حتى زواج المتعة عند فقهاء السنة لا يستدعي العقوبة ولا الجلد. ولكن على الجميع أن ينتبه إلى حفظ الحقوق. فالقانون والتسجيل لا يجعل الحرام حلالاً، وإنما هو لحفظ حقوق الطرفين، وأكرر ليس كل حلال مقبول اجتماعياً.

2014-02-10 18:04:09	التاريخ	djamel	الاسم
---------------------	---------	--------	-------

في الآية الثانية و العشرين من النساء يخبرنا الله سبحانه و تعالى بالمحرمات على الرجال فنستنبط منها المحرمين من الرجال بالنسبة للنساء _ الئ ان يصل الئ قوله _ و المحصنات من النساء _ نستنبط من هذا ان الرجال المحصنين محرمون على النساء و ان تعدد الزوجات محرم كتحريم تعدد الازواج للنساء _

فما تعليقك يا دكتور			
الأخ جمال برأيي الآية واضحة، ولا يوجد ما يدل على الرجال المحصنين، وهذا لا يعني أنه تصريح بتعدد الزوجات، فهو حصره بحالة معينة وهي الأرامل ذوات الأيتام فقط . أما في حالات ثانية فلا تعدد {وإذا أردتم استبدال زوج مكان زوج..... } {			
2014-02-10 18:04:09	التاريخ	djamel	الاسم
في الاية الثانية و العشرين من النساء يخبرنا الله سبحانه و تعالى بالمحرمات على الرجال فنستنبط منها المحرمين من الرجال بالنسبة للنساء _ الئ ان يصل الئ قوله _ و المحصنات من النساء _ نستنبط من هذا ان الرجال المحصنين محرمون على النساء و ان تعدد الزوجات محرم كتحريم تعدد الازواج للنساء _ فما تعليقك يا دكتور			
الأخ جمال برأيي الآية واضحة، ولا يوجد ما يدل على الرجال المحصنين، وهذا لا يعني أنه تصريح بتعدد الزوجات، فهو حصره بحالة معينة وهي الأرامل ذوات الأيتام فقط . أما في حالات ثانية فلا تعدد {وإذا أردتم استبدال زوج مكان زوج.... } {			

805

16 أبريل 2017	التاريخ	فاسجد شكراني	الاسم
السلام عليكم ورحمة الله.... شكرا علي إجابتكم يا الدكتور محمد شحرور.. ان نهى النبي عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها هو جواب لحالة معينة، ويبقى ضمن تنظيم الحلال. والدكتور محمد شحرور يقول; ولا تؤخذ من			

الأحاديث أي أحكام. و في الأحاديث هناك حالات تدخل ضمن الظروف الزمانية والمكانية وحالات صالحة دائماً.

السؤال:

1. هل الدكتور محمد شحرور يأخذ هذا الحديث (تنظيم الحلال من النبي) “نهى رسول الله (ص) أن يجمع الرجل بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها” كالحكم الثابت المؤبد (الحكم الصالح و الدائم) أم كالحكم المؤقت؟ ثم، ما المقصود بقول الدكتور “لا تؤخذ من الأحاديث اي الأحكام؟ لماذا الأحاديث ليست مصدرا لشريعة الإسلام؟ حسبما قول الدكتور محمد شحرور؛ أليس في الأحاديث هناك حالات تدخل ضمن الظروف الزمانية والمكانية وحالات صالحة دائماً؟ إذا، هل في الأحاديث الإجتهدية بمقام محمد النبي موجود في مجال الطاعة المتصلة؟

2. هل نستطيع أن نندرج الحديث “نهى رسول الله (ص) أن يجمع الرجل بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها” تحت تحريم نكاح المحارم قياسا من الآية “وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف؟” هل يندرج الدكتور محمد شحرور حديث “نهى رسول الله (ص) أن يجمع الرجل بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها” تحت تحريم نكاح المحارم قياسا من الآية “وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف؟” ثم أريد ان أسأل عن القياس، مثلا؛ بضرب الوالدين لا يجوز وهو يدخل حرام يقاس عن الآية “و لا تقل لهما أف”. حسب رؤيكم، هل معني القياس كذلك صواب؟ أظن لا يندرج تحت قياس شاهد على شاهد على توفر البيئات المادية.

3. ما علة إجتهد النبي في الحديث “نهى رسول الله (ص) أن يجمع الرجل بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها”؟ هل لتجنب قطع صلة الرحيم فقط؟

4. إذا، هل يجوز أن يجمع الرجل بين المرأة و عمته و بين المرأة وخالته
(مثلا العمه/الخالة هي أرملة عندها يتامى)؟
عفوا،
إشرح لي بوضوح كل أسئلتي رقم فى رقم يا الدكتور محمد شحرو
شكرا كثيرا

الحديث الذي ذكرته هو حكم مؤقت، والحديث النبوي ليس مصدراً للتشريع،
ومجال الطاعة المتصلة هو للشعائر فقط، مع الرسالة (ما جاء في أم الكتاب)
2- محرمات النكاح في التنزيل الحريم واضحة وليس من بينها عمه الزوجة
وخالتها، ويمكن للمشرع إدراج قوانين تمنع الزواج منهما ضمن تنظيم الحلال
ليس إلا، بينما ضرب الوالدين يجعل التعامل معهما ضمن عدم الإحسان
{وبالوالدين إحسانا} وهو خروج عن الصراط المستقيم.
3- لكي لا يسبب خلل في العلاقات الأسرية.
4 - لا يوجد تحريم، إلا إذا أراد الإنسان الاقتداء بما شرع الرسول لعصره

لاسم	فاسجد شكرا التاريخ	أبريل 2017
السلام عليكم ورحمة الله....		
ما هو رأيكم عن الرجل الذي كان له زوجة تزوج فتاة اليتيمة(ليس الأرملة)، هل الرجل مخالف امر الله حسب الآية : 4 من سورة النساء أم لا؟ شكرا كثيرا يا الدكتور		
إذا كانت زوجة ثانية فهو مخالف لأمر الله لكن لا يمكننا القول أنه ارتكب محرمًا أو فاحشة		

الاسم	kawtar	التاريخ	أبريل 2017 14
-------	--------	---------	---------------

<p>السلام عليكم ورحمة الله دكتور محمد شحرور. لدي سؤال لأعلم هل فهمي خاطئ لكن سمعت منك ان التبني حلال و النسب للأب ولكن إذا فتردنا ذلك وكان هناك ولد دون السنين تبناه شخص وشاءة الأقصار وتزوج لكن إتضح أن تلك الفتات أخته أليس هذا خطأ؟ و سؤالي الآخر إذا تبني شخص هل عليه أن يخبر ذلك الإبن أنه متبنى وليس إبنه البيولوجيوشكرا</p>
<p>التبني حلال على أن يكون الطفل المتبنى دون العامين، وغير معروف الأبوين، أما موضوع أن يتزوج أخته فهذا احتمال ضئيل جداً، وهناك فحص الحمض النووي يمكنه أن يكون شطاً لعقود الزواج. وعلى المتبني ألا يخبر الطفل إلا بعد أن يبلغ سن الرشد إن أراد ذلك.</p>

الاسم	فكرى	التاريخ	أبريل 2017 13
<p>و سؤالي الآخر إذا تبني شخص هل عليه أن يخبر ذلك الإبن أنه متبنى وليس إ البيولوجيوشكرا</p>			
<p>الزنا هو الفاحشة العلنية، أي وجود أربعة شهود ملك اليمين هو عقد بالتراضي بين طرفين، بحيث يكون الثاني ملك يمين الأول لتأدية خدمات، لها ثلاثة أشكال خدمة منزلية {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ</p>			

وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ {
(النور) 58)

—خدمة في العمل {وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ} (النحل 71) فمثلاً إذا كنت موظفاً في الدولة فأنت ملك يمين الدولة خلال ساعات الوظيفة.
—خدمة جنسية {وَلَيْسَتَغْفِبِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحاً حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً وَأَتَوْهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنَ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} (النور 33)
وينطبق في عصرنا على زواج المسيار والعرفي والمتعة، وتحدده أعراف وقوانين المجتمعات.

الاسم	اسم التاريخ	أبريل 2017
<p>حابة أسأل سؤال مهم بالنسبة لي ولغيري كثيرا وهو عن الزواج من شخص ذو ديانة مختلفة (مسيحي، يهودي، بوذي،... إلخ)، هل هو محرم كما هو متعارف عليه، العلم أنه في آيات كثيرة يستند عليها تحريم هذا النوع من الزواج وتعتبره محرماً : المحرمات وأن الزواج باطل من</p> <p>وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ) - وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ) أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۗ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۗ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ</p> <p>[سورة البقرة 221]</p>		

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مَهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ ۗ اللَّهُ أَعْلَمُ -
 بِإِيمَانِهِنَّ ۗ فَإِنْ عَلَّمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ۗ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا
 هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۗ وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا ۗ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ
 أَجُورَهُنَّ ۗ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ ۗ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ۗ ذَلِكُمْ
 (حُكْمُ اللَّهِ ۗ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

[سورة الممتحنة 10]

وغيرها من الآيات، مع العلم أنه أحل الزواج للذكور من أتباع محمد بالكتابات
 : (أهل الكتاب) كما جاء في الآية

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

[سورة المائدة 5]

يتنافى هذا مع المساواة ويجعل النهج المحمدي نهج عنصري ضد أتباع الملل
 خرى و يجعل السلام والسماحة فيه مزيفة

لا يوجد ما يمنع زواج المسلمة المؤمنة بالرسالة المحمدية من كتابي، وقد أجمت
 بنفسك على السؤال، إذ كيف يحل الفقه الذكوري الحالة المعاكسة، ثم يعتبر أن
 الآيات (البقرة 221) و (الممتحنة 10) تخص المرأة فقط، فأهل الكتاب ليسوا
 مشركين ولا كفار {لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى
 تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ} (البينة 1) أي هناك من أهل الكتاب كافرين كما هناك من أتباع
 محمد كذلك، والزواج مودة ورحمة بين الزوجين بغض النظر عن دينهما، المهم
 ألا يكون أحدهما (الرجل أو المرأة) معلناً عدائه لله ورسوله

الاسم	جهول	التاريخ	مارس 2017 28
<p>لا دكتور هل سبق لك ان كتبت مقال عن زواج المسلمين من غير المسلمين فقد ثت و لم اجد فالتحليلات التي اجدها لا يتقبلها العقل بان المسلمة لا يجوز لها زواج من غير مسلم بحجة ان الابناء يميلون لدين ابيهم بينما يجوز للرجل المسلم ما القصد في اية الله ” وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ نَّكَاحٍ كَرِهَ اللَّهُ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ بَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ” فمادا يقصد بالشرك في هذه الاية جوا ان تقدم تحليلا مدققا للموضوع تور اية ضرب الزوجة ((واضربوهن واهجروهن في المضاجع)) انفرتني عن بين صراحة قرأت شرحك للاية عن ان معنى الضرب في الاية لا يقصد به الضرب جسدي و الا كان الله قد استعمل كلمة ادق , لكن كلما اقرا الاية المعنى الوحيد الذي همه هو الضرب الجسدي , ادا كان كما تقول لا يقصد به الضرب الجسدي فمادا ادن صد الله . تفسير الاخرين لن يقنعني ابا ان هذا لصالح الزوجة لكي تعتدل و كان سواء هن دائما المخطئات الذي يجب تصحيحهن و عبر الضرب اما الرجل المخطئ يوجد من يعاتبه لانه رجل رغم انه يستطيع جر عائلته للهلاك اكثر من المراءة , لطة اخرى عن عيد الاضحى لم ابحت في الموضوع للان لكن لا يستطيع تقبل فكرة الله امر بدبح كائنات كتضحية اليه كانت صورتي عن الله دائما انه اعظم من ان بل ارواح كائنات مغلوب عليها كتضحية, فهل الخلاصة من قصة سيدنا اسماعيل بيقة هي ان ندبح دبيحة لكي نتذكر ان الانسان كان ليذبح مكانها, فمادا لو قرر مثلا بة كبيرة من افراد مجتمع ما ان يصبحوا نباتيين كاجتهاد او نظرا لتدهور حقوق حيوان بسبب كثرة الاستهلاك فمادا يضحون لله</p>			

الأخت السائلة

بالنسبة لزواج المسلمة على ملة محمد من مسلم على ملة عيسى أو موسى فلا يوجد ما يمنع، إذ لا يعتبر أهل الكتاب مشركون، والله تعالى قال {لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ} (البينة 1)، والآية التي ذكرتها تتحدث عن المشركين الواضحين في عصر النبوة. أما عن ضرب الزوجة فالضرب غير فيزيائي حتماً، والضرب الفيزيائي في التنزيل الحكيم جاء مع ذكر الأداة {فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا} (البقرة 60) أو بغير مفردة بما يخص نوع الضرب مثل الوكز {فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ} (القصص 15)، وقوله تعالى {اضْرِبُوهُنَّ} هو خاص بأية القوامة تحديداً، حيث يتم سحب القوامة من المرأة في حال كانت بيدها ونشزت.

بالنسبة لتقديم الأضاحي فهي سنة غير ملزمة، بعد أن كان الناس يقدمون قرابين بشرية، ومع قصة إسماعيل أنهى الله تعالى هذا، واستبدلها بذبائح من الإبل، وقوله تعالى عن الأضحية في الحج {وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاَهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} * لَنْ يَبَالَ اللَّهُ لِحُومِهَا وَلَا دِمَائِهَا وَلَكِنْ يَبَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ} (36- 37) فالعبرة منها إطعام الفقراء لا أكثر، والله تعالى إذ أحل لنا لحوم بعض الحيوانات قد سخر كل ما على الأرض كي نستفيد منه، معتبراً الإنسان أكرم مخلوقاته.

27 مارس 2017	محمد عطعو التاريخ	الاسم
السلام عليكم		
دكتور محمد الفاضل لدي صديق فتن بحب امرأة وهو متزوج وله اولاد		

من ناحية دينية ما هو الصواب ان يفعله؟ هل يتزوجها كزوجة ثانية ام ان يطلق زوجته الاولى؟ علما انه عزم زواجه من حبيبته.....

هذه الحالة اوجهها مع كثير من محيطي.... يجدون الحب في شخص اخر بعد

الزواج ويخرجون من هذا الموقف اما

١ - خيانة وتبقى العلاقة سرية

٢ - زواج عرفي ليهدأ ضميرة حسب مفاهيمنا الشرعية الحالية

٣ - يطلق ويتزوج حبيبته ويصبح هنالك دمار على الاولاد.

أرجو من حضرتك تنويرنا بخصوص الزواج والعلاقات الزوجية وماذا يأمرنا الله في هذه الحالات لأننا عرضه لها وما السبب لوصول الكثير من مجتمعنا لهذه الحالات؟ ما الذي غفلنا عنه في دين الله لزواج متين؟

الأخ محمد للأسف ما لا يدركه الكثيرون أن الزواج هو ميثاق غليظ، يمنحه الرجل لامرأته، أمام الله وأمام الناس، بحيث يرعاهما في كل الظروف ولا يقدم على خيانتها، وبالتالي من ينقض الميثاق هو ينقض عهد الله ويخرج عن الصراط المستقيم، وكل الحلول التي طرحتها تنطلق من أنانية الرجل ولا تأخذ بالاعتبار ما يترتب على أفعاله من هدم للأسرة وللزواج القائم على العيش المشترك والود والرحمة. ومن يريد ألا يلتزم فالأولى به ألا يقدم على الزواج، ويكتفي بعلاقات ملك اليمين كالعرفي وغيرها، وأغلب الزيجات في مجتمعاتنا للأسف هي عقود نكاح وليست موثيق، لا يتحقق فيها ما أراد الله لها، ولو أن الرجل قاس على نفسه ما يقوم به بحق زوجته لما أقدم على خيانتها، فهل يقبل هو أن يكون لزوجته علاقة مع رجل آخر؟

الاسم	رملة	التاريخ	مارس 2017 26
-------	------	---------	--------------

- السلام عليكم دكتور .. في البداية أود شكرك على اجتهادك في تقديم هذه النظرة المعاصرة للقرآن الكريم

أود سؤالك دكتور عن الحديث بين الرجل والمرأة الغير متزوجين عن الجنس ما يؤدي الى الاستمناء دون ممارسة الجنس .. هل هو من الفواحش؟ وما الذي يمكن أن نعتبره؟

الأخت رملة الفواحش ست، ليس من بينها ما ذكرت

الاسم	مؤيد	التاريخ	مارس 2017.14
السلام عليكم دكتور محمد لقد قرأت تفسيرك لآيات ملك اليمين وان النكاح بالاتفاق وعلم الأهل فهو مباح فذلك ايسر للشباب لكني توقفت عند هذه الآية (وَلَيْسَتَغْفِرِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا) ما تفسيرها وكيف يمكن ان نربط بينها وبين هذه الآية (وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَاذْكُرُونَهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّهُنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) 25			
الأخ مويد قد لا يمتلك جميع الشباب المقدرة على عقد ملك اليمين، ربما لأسباب مادية أو اجتماعية أو غيرها، والاستغفاف من العفة وهي حفظ النفس عن ارتكاب الفاحشة			

الاسم	سمير	التاريخ	مارس 2017 1
-------	------	---------	-------------

بالله عليك يا أستاذ شحروور أجبني على هذين السؤالين

- 1 .هل صلاة الجمعة فرض؟
- 2 .هل الصلاة في البيت حرام؟
- 3 .كم من صلاة فرض اله في كتابه؟
- 4 .هل كلمة الزنا تنطبق على المتزوج أم على العازب أم على الإثنين؟

الأخ سمير نعم صلاة الجمعة فرض، لكن ليس بالضرورة كما اعتدنا عليها في المسجد وبخطبة وما إلى ذلك، وأرى فيها اجتماع للمؤمنين، ونحن نؤدي الصلاة كما أداها الرسول عملاً بقوله تعالى {وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلكم ترحمون} (النور 56). الزنا هو الفاحشة العلنية حتى لو كان بين رجل وزجته

الاسم	عصام عادل	التاريخ	مارس 2017
<p>سيدي الدكتور..حفظك الله وركاك تابع لسوالي أعلاه عندما نقرأ ... حرمت عليكم أمهاتكم.....والمحصنات من النساءنقرأ (بعدها مباشرة الاستثناء ... إلا ما ملكت أيمانكم ..(أي من المحصنات هذا ما يشغل فكري ...؟؟؟ معذرة منكم عن اللاحاح ولكن القصد هو الفهم ..وشكرا سيدي</p>			
<p>الأخ عصام لا يمكن للرجل الزواج من مطلقة بعد طلاقها مرتين، لكن هذا لا ينطبق على ملك اليمين، أي يمكن العقد مرة أخرى أو الزواج منها</p>			

26 فبراير 2017	التاريخ	جواد كاتب	الاسم
<p>السؤالين..</p> <p>اجاباتكم اعرفها سابقا من خلال قراءتي لكتاباتكم و انا مقتنع بها تماما و لكن السؤال كان مختلف قليلا و احاول هنا طرحه مرة ثانية:</p> <p>- هل كان الرسول (ص) يفهم اية القوامة كما نفهما نحن الآن من خلال تفسيرك لها</p> <p>- هل حادث نعرفه عن النبي بأن زوجا اشتكى للرسول نشوذ زوجته فضرب الرسول (ص) على قوامتها.</p> <p>- هل كان الرسول (ص) يفهم قطع اليد على انه كف اليد كما نفهمه نحن الآن من خلال تفسيرك لها</p> <p>يعني انا وافقكم الرأي بأن آيات القرآن (القصص و الوجود) لا يمكن لمحمد (ص) ان يفهمها في ذلك الوقت بسبب السقف المعرفي المحدود و كما اوضحتم سابقا سوف يتيسر لنا تأويلها كلما زادت معرفتنا بعلوم الطبيعة. و لكن سؤالي هو عن آيات الكتاب (الاحكام) فالمفروض انها نزلت واضحة في دلالتها و ثابتة و ابدية فلا تتغير المحرمات و لا النواهي و لا الاحكام حتى مع تقدم المعرفة.</p> <p>يعني بالتالي ان الرسول كان يفهم قطع اليد على انه كف اليد و كان يفهم الضرب على انه الضرب على القوامة وكان يفهم الزنا على انه الجماع العلني فقط وكان يفهم ملك اليمين على انه المساكنة الخ... و الا لكان الرسول قد قطع يد سارق و تسبب بضرب امرأة والخ لانه لم يفهم الآيات بشكل صحيح.</p> <p>ارجو منكم الاجابة على هذه الاسئلة او بالاحرى التساؤلات.</p> <p>و شكرا لكم</p>	<p>على</p> <p>الاجابة</p> <p>على</p>	<p>شكرا</p>	<p>الأخ جواد في المحكم (الرسالة) ما هو ثابت الآيات المحكمات، أما في تفصيلها فيأتي دور الاجتهاد الإنساني، وإلا لا نستطيع القول أن الرسالة صالحة لكل</p>

زمان ومكان

الاسم	عصام عادل	التاريخ	فبراير 2017 22
<p>سيدي الدكتور ..السلام عليكم أرجو المعذرة على جرأتي بالسؤال عن الدليل القرآني على أن نكاح المتزوجة هو فاحشة شكرا أستاذي</p>			
<p>الأخ عصام اقرأ قوله تعالى {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ —* وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ —} (النساء 23- 24)</p>			

الاسم	عبد الرزاق الحاج سعيد	التاريخ	فبراير 2017 3
<p>ذكرت في كتاب نحو أصول جديدة الفقه الاسلامي قاعدة فقهية و لكن دون ذكر كيفية استنتاج القاعدة من القرآن و هي: يصبح الحكم جائزا حتى في حال عدم تحقق الشرط. مثال: الله اشترط أن تكون الزوجة الثانية و الثالثة و الرابعة من الارامل بهدف رعاية الأيتام .. ثم تابعت الحديث قائلًا و مع ذلك يجوز التعدد حتى لو كانت باقي النساء ليست ارامل؟!؟!؟ كيف تفسر وجهة نظرك بالاستناد الى كتاب الله عز و جل</p>			
<p>الأخ عبد الرزاق الله تعالى وضع لنا شروط تعدد الزوجات، وحرّم الفواحش وعدها لنا، وليس من بينها تعدد الزوجات، لذا لا يمكنني القول لمن يتزوج ثانية دون تحقق الشروط أنك قد ارتكبت فاحشة، لكن أقول له خالفت أوامر الله تعالى</p>			

الاسم	عبدالرحمن	التاريخ	فبراير 2017 2
<p>السلام عليكم</p> <p>لَا جُنَاحَ عَلَيْهِمْ فِي آبَائِهِمْ وَلَا أَبْنَائِهِمْ وَلَا إِخْوَانِهِمْ وَلَا أبنَاءِ إِخْوَانِهِمْ وَلَا أَبْنَاءِ أَخَوَاتِهِمْ وَلَا نِسَائِهِمْ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ۗ وَاتَّقِينَ اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا (55) الاحزاب</p> <p>ما المقصود ب (نساين) ؟ وهل (ولا ما ملكت ايمانهن) عائدة الى نساين او فئة ممن يسكن بيوت النبي ؟ وما موضع (واتقين الله) ؟</p> <p>الأخ عبد الرحمن “نساين” هنا ذكور، أي ما تأخر من أبناء إخوانهن وأخواتهن نزولاً، أما “ما ملكت أيمانهن” فهم فئة ممن يتواجدون في البيت، و”اتقين الله” تعود على ما قبلها: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرٍ نَاطِرِينَ إِنَاءُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْسِينَ لِحَدِيثٍ إِنْ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ} —</p>			

الاسم	لمى	التاريخ	يناير 2017 20
<p>السلام عليكم دكتور</p> <p>أرجو من حضرتك شرح مفهوم المساكنة من وجهة نظرك لأنها نقطة ينتقدك الجميع بها ولا أجد لها ردا ، سؤالي تحديدا:</p> <p>١ - كيف تضمن البنت أن من تساكنته وحملت منه بطفل بأنه سيعترف بهذا الطفل طالما لا يوجد أي شيء رسمي يثبت إلزام الطرفين ببعض ومسؤوليتهم عن بعض بالتراضي؟؟؟؟فأنا أن هذا الموضوع سيفتح للبنات مشاكل واستغلال هذه النقطة من الشباب بطريقة مرعبة..</p>			

٢- لماذا لانحصر العلاقات الجنسية كما ذكرت في القرآن الكريم وتفضلت حضرتك بشرحها بأسلوب مبسط في كتابك فقه المرأة وهو الزواج العادي وملك اليمين (حيث أعطيت أمثلة عن ملك اليمين بالعصر الحديث بزواج المسيار وزواج المتعة) ولو أن عندي تحفظاً على زواج المتعة إن كان هذا الزواج محدد بمدة معينة قليلة أو أسبوع ... إلح أرجو يادكتور شرح موضوع المساكنة وموضوع ملك اليمين.. لمی

الأخت لمی ملك اليمين عقد يتضمن الاتفاق على أمر ما، بحيث يلتزم طرفاه بما تعاقدا عليه، ويحفظوا أيمانهم بذلك، وفق قوانين وأعراف مجتمعاتهم، ونحن نبحث في الحلال والحرام، لا في المشاكل الناجمة عن هذا الحلال، فلكل مجتمع تنظيم الحلال وفق ما يراه مناسباً، علماً أنه ليس كل حلال مقبول

الاسم	وسام مختار	التاريخ	يناير 2017 14
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته			
عندي سؤال اختلفت فيه الآراء و خصوصاً في زمننا الحالي بعد غلاء المعيشه و كثرة مستلزماتها ومتطلباتها فسؤالي هو هالزواج المتعه يجوز او لا يجوز في عصرنا الحالي ؟ لتجنب الزنا.			
الأخ وسام زواج المتعة برأيي يدخل ضمن عقد ملك اليمين، وهو يتبع لقوانين وأعراف المجتمع			

الاسم	Marthad	التاريخ	يناير 2017 11
<p>دكتور شحرور اولا احب ان اشكرك على المجهود الجبار سؤالي عن العبيد و ملك اليمين لماذا لم يحرم الله الرق زيادة على ذلك كيف يحق للسيد ان ينكح ملك اليمين من غير الزواج</p>			
<p>الأخ الرق في التنزيل الحكيم أمر مختلف تماماً عن ملك اليمين، والإسلام لم يحرم الرق لأن العلاقات الانتاجية كانت قائمة عليه، وتحريمه في حينها يعني انهيار النظام الاقتصادي، وهذا ما حدث عندما تم تحرير الرق على يد لينكولن بعد 1200 عام من الرسالة المحمدية، والتنزيل وضع حجر الأساس لإلغاء الرق عن طريق تحرير ما هو موجود ضمن مخارج عدة {فك رقبة}، إضافة لتقديم نظام اقتصادي بديل يقوم على عقود ملك اليمين، وهي عقود بالتراضي تنظم علاقات العمل والخدمة إضافة للعلاقة الجنسية خارج الزواج. أما أن ينكح "السيد" "الأمة" فهذا لا وجود له في كتاب الله</p>			

الاسم	علي بلال	التاريخ	يناير 2017 10
<p>والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين . فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون) شيخنا الجليل ماهو تفسير هذه الايه. رغم قولك ان النكاح بالتراضي ليس حرام الا المحصنات و السفاح فقط. ولك مني جزيل الشكر</p>			
<p>الأخ علي ملك اليمين في التنزيل الحكيم لا تعني الرق، وإنما هي نوع آخر من العلاقات الخدمية، من بينها العلاقة بين الرجل والمرأة غير المتزوجة،</p>			

بالتراضي ووفق قوانين وأعراف مجتمعاتهم

الاسم	فاطمة	التاريخ	يناير 2017 8
لدي سؤال ما حكم زواج المسلمة من هندوسي علما انا الله لم يستعمل صيغة التحريم في زواج المسلمة من مشرك بل استعمل صيغة النهي ممكن استفسار دقيق وشكرا يادكتور			
الأخت فاطمة إذا كان لا يتخذ موقف عدائي من الإسلام أو تعاليمه الأخلاقية فلا يوجد مانع			

الاسم	آمنه	التاريخ	يناير 2017 6
<p>ذكرت يا أستاذ أنك لا تحبذ أن تمنع التعددية من الأرامل ذوات الأيتام في حالة مُنعت الدولة التعددية الزوجية و سألك المذيع وأخبرته أنك لا تمنع أو تخبرنا بتحريم التعددية من المطلقات و البكر</p> <p>وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا (3)</p> <p>أعلم أن الأصل قبل الإسلام كان التعددية الزوجية لكن فالنفرض التعدد حلال من البكر والمطلقة وأنت الأيه لعلاج مشكلة اليتامى وقد يقول البعض التعددية أنت لعلاج اليتامى لكن العلاج ليس حرام في حالة عدم اليتامى.</p> <p>ما إستوقفني (في الآية فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة) طبعاً المقصود العدل بين الأبناء</p> <p>كيف يجعل الله شرط في صحة التعددية وهو العدل بين الأبناء في حالة أن التعددية حلال في الأصل هذا غير منطقي</p>			

مثلاً مات عمي ولديه زوجه وصغار وتزوج أبي أرملة عمي ولم يعدل بيننا وبين
أبناء عمي

وهنا أخبرنا الله فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة وكان من المفترض من أبي من البداية
ألا يتقدم للنكاح منها لمعرفته بنفسه وعدم العدل.

لكن لو كانت التعددية في الأصل حلال وأتت علاج لمشكلة وحلال أيضا كغير
علاج لم يكن الله ليقول فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة لأنه من الممكن أن أبي تزوج
أرملة عمي من باب أن التعددية حلال

وليس من باب القسط باليتامى فلا يكون لأبناء عمي حق بأبي لأنه زوج والدتهم
لأن أبي تزوج زوجة عمي من باب التعددية الحلال وليس القسط باليتامى.

ونقطة ثانية لو كانت التعددية حلال وأتت كعلاج ولكنها جائزة في حالة غير
الأرامل ذوات الأيتام

كان من الممكن أن يكون أبي تزوج من إثنين بكر وأنجب أبناء وأخذ الثالثة مثلا
كانت أرملة عمي ذات أيتام

أي أبي لديه أبناء من الأولى والثانية أما الثالثة فلديها أيتام من زوجها المتوفي
كيف يخبرنا الله فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة

كيف يخبرنا بواحدة و قد يكون الشخص في الأساس لديه زوجتين وأخذ الثالثة من
باب القسط بالأيتام

فراي يا أستاذ أن التعددية تشترط الزواج بالأرامل ذوات الأيتام وأيضا أعتقد والله
أعلم أنها تشترط من أخذ الأحقية

بتربية اليتامى لأنه هو من يكون لديه مال اليتيم ويحذره الله أن يضيف أموال اليتيم
لأنه الخطاب من البداية كان وأتوا اليتامى أموالهم أي الخطاب موجه إلى أمواله

إلى الوالي على اليتامى

رأيك يا أستاذ وصح لو كان يوجد خطأ بكلامي

الأخت أمّنة رأبي واضح، والآية واضحة، شرط التعددية الزوجية هو من الأرملة ذوات الأيتام فقط لا غير. لكن لا يمكن القول لمن تزوج زوجة ثانية دون تحقق الشرط (أرملة ذات أيتام) أن علاقتهما حرام، لأنها لم تورد مع المحرمات، لكن تبقى مخالفة لأوامر الله تعالى

الاسم	آمنه	التاريخ	يناير 6 2017
<p>السلام عليكم يا أستاذ , إستفدت منك الكثير جداً وتحسن لدي الإيمان بالله لكن ويؤسفني كثيراً جداً بأنني لن أقول أرى بل أستشعر بوجود عدم عدل بكتاب الله أتمنى بأنه يكون شعور وليس حقيقة</p> <p>في تقسيم الورث في حالة عدم وجود الوصية قلت بأن الله سبحانه عدل -1 ونصف بين المجموعات وليس الأفراد</p> <p>لكن ما يحز في نفسي في حالة وجود ذكر واحد مقابل أنثيين يُضاعف نصيب الذكر . وكما تضاعف عدد الإناث عن الذكور يضاعف نصيب الذكر وفي النهاية تصبح النسبة بين نصيب مجموعة الإناث والذكور 50/50 لكن في حالة أصبحت أنثى واحدة وتضاعف عدد الذكور لا يوجد مضاعفة لنصيب الأنثى ولا حتى الزيادة</p> <p>!فأين العدل بين المجموعات ؟</p> <p>وإن كنت لم تتوصل لحل لهذه الإشكالية فما هو شعورك إتجاهها يا أستاذ ؟ *</p> <p>التعددية الزوجية أو بما تسميه أحيانا تعدد الأنكحة أي زوجة واحدة وعدة من 2- ملك الإيمان أو زواج المتعة أو العلاقة الجنسية برضا الطرفين وهذا كله مختص بالرجل لكن المرأة لا تملك تعدد الأنكحة أبداً لا قبل الزواج ولا بعد الزواج</p>			

فخلقنا الله بخلق جسدي و أوجدَ المشاعر , مشاعر خير و مشاعر شر و مشاعر
(ليس من هذا أو من هذا (طبيعية

فحينما يوجد الله بي في هذا الكون ويوجد بي كإمرأة بمشاعر الحب و التملك و
الغيرة الغيرة الغيرة الغيرة يا أستاذ
لما لم يراعي الله هذا بي عند خلقي؟! لما لم يراعي الله هذا في شرعة . أليس
!هذا ظلم؟

الآن .. علي بن أبي طالب حينما أراد الزواج على فاطمة الزهراء لم يرضى
الرسول عليه السلام أبداً

(وقال (يؤذيني ما يؤذيها

رفض الرسول عليه السلام أعتقد لم يأتي من باب الرسالة أو النبوة إنما من
الأبوة حسب ظني

وهنا نقول محمد (الإنسان) لم يرضى على إبنته وماتت فاطمة الزهراء بدون
”أن يكون لها“ضرة

وأنا إنسانة مثلي مثل محمد لا أتحمل هذا أبدا ولا يتحمله أبي فلما يشرع الله ما
يحزن الناس؟

وإن كنت لم تتوصل لحل لهذه الإشكالية فما هو شعورك إتجاهها يا أستاذ؟ *

دائماً يجب على المرأة أن تتأكد من خلو الرحم قبل عقد نكاح سواء ميثاق *
زواج أو عقد مؤقت أو علاقة بالتراضي

هل ممكن تعدد الأنكحة للمرأة في حالة المرأة المستأصلة لرحمها؟

المداعبات والمباشرات الجنسية من غير علاقة كاملة هل تدخل في النكاح؟*

أي لو مثلاً فعلت هذا الفعل مع أكثر من شاب في نفس الفترة (ليس في نفس

الوقت) بالتراضي سواء بأجر أو بدون

هل أدخل في ذنب الزنا؟ هل يجوز هذا لي؟

أخيراً هل تتوقع أن يأتي إنسان مستقبلاً يوضح الحقيقة ويشفي غليلي في تساؤلاتي؟

أشكرك يا أستاذ

هذا السؤال تم تعديله في قبل 1 شهر بواسطة

الأخت آمنة في موضوع انتقال الثروة الوصية هي الأساس، فإن لم توجد نلجأ للتوزيع كما ورد في آيات الإرث، علماً أنه للأنتى حصة الذكر نفسها فيما عدا إذا تزايد عدد الإناث بحيث تكون نسبة عدد الإناث إلى عدد الذكور أكبر من (2) فتصبح حصة الإناث الثلثين وحصة الذكور الثلث، وعندما قلت أن المساواة في المجموعات أي على مستوى المجتمعات، إذ ينتج غالباً أن نصيب الذكور مجتمعين يساوي نصيب الإناث مجتمعين، وما يريحني في الموضوع أن الأفضلية للوصية والله تعالى لم يلزم بما جاء في آيات الإرث. بالنسبة لتعدد الزوجات أو ملك اليمين، فيفترض بميثاق الزوجية أن يمنع التعدد، أي التزام الزوج بالميثاق الغليظ يعني عدم الخيانة الزوجية من طرفه كما من طرف الزوجة، وبالتالي لا يوجد ملك يمين هنا، وقوانين المجتمعات هي التي تفرض التعددية أو تمنعها، ولاحظي أن الإنسانية تسير نحو التطور، فكم من المجتمعات التي فيها تعددية زوجية؟ وفي الغرب حين يكون للرجل علاقة أخرى خارج إطار الزواج غالباً ينتهي زواجه بالانفصال. أما الفواحش فهي ستة وقد سبق أن عرفتها مراراً، وكل ما عداها يدخل في إطار الذوق الشخصي وما تقبلينه لنفسك وأعراف وقوانين المجتمع

الاسم	عمار علي	التاريخ	يناير 2017 5
هل يجوز ملك يمين المتزوجة او ان المتزوجة تملك يمين رجل ؟			
هذا السؤال تم تعديله في قبل 1 شهر بواسطة admin.			

الأخ عمار			
لا يجوز أبداً، {حرمت عليكم أمهاتكم —* والمحصنات من النساء—}، أي لا يوجد تعدد أنكحة للمرأة.			
ديسمبر 25 2016	التاريخ	جواد كاتب	الاسم
<p>الدكتور محمد شحرور المحترم،</p> <p>لقد فهمت تفسيرك للآية 34 من سورة النساء بان الرجال و النساء لا تعني الذكر و الانثى و انما الطرف الفعال ماديا و قد يكون هذا الزوج او الزوجة و انا متقنع بهذا التفسير على الرغم من انه المرء يختار لماذا اختار الله هذين اللفظين اللذين يصعب على القارئ فهمها على النحو الذي تفضلت به. و تزداد الحيرة في اختيار الله للالفاظ عند كلمة اضربوهن التي فهما الكثير بمعنى الضرب.</p> <p>هناك نقطتين احب ان اذكرهما لكم ربما كانتا تفيدان في تفسير الآية. الاولى هل من الممكن فهم معنى الضرب على انه آت من فرض ضريبة على اموال المرأة القائمة على الاسرة. النقطة الثانية هي ان تسلسل الاجراءات التي يفرضها التنزيل الحكيم بغية انهاء مشكلة النشوز و العودة للحياة الزوجية المنشودة لا يمكن ان تتضمن في آخر اجراء عملية الضرب لان المشكلة عند ذلك سوف تزداد تفاقمًا و سوف تؤدي الى الطلاق.</p> <p>شكرا دكتور على كل المجهود الذي تبذله و انا معجب بشخصك و مقتنع بصحة منهجك و ما اسهم اليه من تصحيح لكثير من التفسيرات الخاطئة. لكنني اريد ان اقول لك بان تفسير هذه الآية حتى الآن غير مقنع 100 بال100 مع انني متأكد ان الله لا يمكن ان يطلب منا ضرب المرأة.</p> <p>نعرف انه ليس بإمكانك الرد على كل هذه الاسئلة و لكن احببت ان انوه الي</p>			

الموضوع لانني اقيم في المانيا منذ اكثر من عشرين سنة و هذه احد المماسك التي تمنع الالمانى من احترام القرآن اذا كان مستعد لذلك او تسمح له بمهاجمته اذا كان في الاصل يبحث عن حجة لذلك.

مع التحية

هذا السؤال تم تعديله في قبل 1 شهر بواسطة

الأخ جواد

{وَاضْرِبُوهُنَّ} لا تعني إطلاقاً الضرب الفيزيائي سواء كان مبرحاً أو غير مبرح، ففعل (ضرب) له عدة معان: منها الضرب في سبيل الله {إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ} وهناك الضرب في الأرض {وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ}، والضرب بالأرجل ويعني العمل، وهناك ضرب في الأمثال، وأي معنى فيزيائي للضرب ذكره التنزيل الحكيم بمعناه المباشر مثال (هش، وكز، صك، تل) وعندما استعمل ضرب، استعمل الأداة {أَنْ اضْرِبْ بَعْصَاكَ الْبَحْرَ}، وإن كان يقصد بالضرب مفهومه الفيزيائي فهو كل أنواع الضرب التي ذكرت ونضيف إليها (صفع، ركل، رفس).

وما نفهمه من "اضربوهن" أي اتخذوا موقفاً صارماً منهن. ولا علاقة للضريبة بالموضوع.

Lampiran 6: Definisi Istilah dalam *at-Tanzīl al-Ḥakīm* menurut Bacaan Kontemporer

تعريف المصطلحات الواردة في التنزيل الحكيم

وفق القراءة المعاصرة⁸⁰⁶

الكتاب

1- بالنسبة للنبي محمد (ص): هو مجموعة المواضيع التي جاءت إلى النبي محمد (ص) وحيّاً على شكل آيات وسور وهو ما بين دفتي المصحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس، وفيه الرسالة والنبوة، وهو ما نطلق عليه التنزيل الحكيم.

2 - بالنسبة لموسى وعيسى (ع): هو آيات الأحكام فقط أو ما يقال عنها الشريعة، فكتاب موسى هو شريعة موسى وأوحى إلى محمد (ص) منطوقاً لا مخطوطاً وتم خطه من قبل الناس.

القرآن

هو مجموع الآيات المتشابهات التي تتحدث عن القوانين الكونية التي تحكم النجوم والكواكب والزلازل والرياح والمياه في الينابيع والأنهار والبحار، وعن قوانين التاريخ والمجتمعات التي تحكم نشوء الأمم وهلاكها، وعن غيب الماضي من خلق الكون وخلق الإنسان وأنباء الأمم البائدة (القصص القرآني)، وعن غيب المستقبل كقيام الساعة والنفخ في الصور والحساب والجنة والنار.

السبع المثاني

وهي مقاطع صوتية وردت في فواتح السور، مثل: (ألم - ألمص - كهيعص - حم - طسم) تتألف من أحد عشر مقطعاً صوتياً هي القاسم المشترك في الكلام الإنساني، أشار إليها النبي باسم "جوامع الكلم"، والتنزيل الحكيم باسم "أحسن الحديث"، وتشكل مع الآيات المتشابهات (القرآن) كتاب النبوة، وبهما وقع الإعجاز والتحدي.

⁸⁰⁶ الموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور التعريفات والمصطلحات http://shahrour.org/?page_id=12, diakses 21-05-14.

التوراة

كتاب نبوة موسى، فيه الكونيات والقصص دون أحكام، فالأحكام نزلت مستقلة في ألواح (الوصايا العشر) والكتاب (شريعة موسى).

الإنجيل

كتاب نبوة عيسى. لا توجد فيه أحكام، لأن الشريعة عند عيسى هي ذات أحكام الشريعة عند موسى معدلة. (القرآن والتوراة والإنجيل كتب نبوات).

الفرقان

هو الوصايا العشر عند موسى ومحمد (ص) والحكمة عند عيسى، وهو الصراط المستقيم في التنزيل الحكيم، وورد في الآيات / 151 - 152 - 153 / في سورة الأنعام.

أهل الكتاب

هم اليهود والنصارى، فالكتاب المقدس بقسميه العهد القديم والعهد الجديد يتألف من: الكتاب (الشريعة) + الحكمة (الوصايا) + التوراة (نبوة موسى) + الإنجيل (نبوة عيسى).

الحديث

هو أبناء مجموعة آيات الأحداث الكونية والإنسانية سواء ما غاب منها في طيات الماضي، أو ما حصل في زمن النبي (ص) من حروب وهجرة، هذه الآيات لا توجد فيها أحكام ولا تشريعات.

الذِكْر

هو الصيغة اللغوية المنطوقة والمتعبد بها لكل آيات التنزيل الحكيم بغض النظر عن فهم محتواها، وهي الصيغة التي تعهد الله بحفظها.

الآيات المحكمات

هي آيات كتاب الرسالة، فيها الأحكام والحدود والشعائر والقيم - التشريعات التي وردت في التنزيل الحكيم باسم (أم الكتاب)، بها أصبح محمد (ص) رسولاً. وهي الآيات التي تخضع للإجتهد، وتحتل الطاعة والمعصية.

الآيات المتشابهات

هي آيات القرآن + السبع المثاني، الشارحة للقوانين الكونية والإنسانية، بها أصبح محمد (ص) نبياً. وهي الآيات التي تخضع للتأويل. وتحتل التصديق والتكذيب.

تفصيل الكتاب

وهو مجموع الآيات اللا محكمات (أي التي ليس فيها أوامر ونواه) والآيات اللا متشابهات (أي التي ليس فيها قوانين)، وفيها وصف تفصيلي للتنزيل الحكيم، كقوله تعالى (ذلك الكتاب لا ريب فيه..) البقرة 2، وقوله (إنا أنزلناه قرآناً عربياً..) يوسف 2، جاءت من عند الله مباشرة، لا من اللوح المحفوظ شأن المتشابهات ولا من الكتاب المبين شأن القصص القرآني.

الكتاب المبين

هو مجموع آيات القصص القرآني سواء أكانت من أنباء غيب الماضي أم من أخبار زمن النزول في العصر النبوي.

الإنزال

هو نقل المعلومة من شكل غير قابل للإدراك الإنساني إلى شكل قابل للإدراك. وقد تم هذا الإنزال دفعة واحدة بالنسبة للقرآن.

التنزيل

هو نقلة موضوعية خارج الوعي الإنساني، تم فيها تنزيل الإنزال على مدى ثلاثة وعشرين عاماً. وفي الرسالة تلازم الإنزال والتنزيل لأنها من عند الله مباشرة.

ليلة القدر

هي الليلة التي تم فيها إنزال القرآن بعد جعله عربياً، أي أصبح قابلاً للإدراك والإشهار (ليلة القدر خير من ألف شهر).

الربوبية

هي أحد مقامين لا ثالث لهما للذات العلية، فرب الناس هو مالكهم وخالقهم ورازقهم شأوا أم ابوا. والعلاقة بينهم وبينه علاقة صارمة لا خيار فيها. ومن هذا المقام جاء

كتاب النبوة (القرآن) بقوانينه الكونية والإنسانية. ومنه أيضاً جاءت الأسماء الحسنى، كالرزاق والمحيي والمميت، وأولها الرحمن. والرب هو المخصص للدعاء والسؤال لأنه المالك.

الألوهية

هي المقام الآخر للذات العلية. وإذا كان مقام الربوبية للخلق جميعاً، فإن مقام الألوهية خاص بالإنسان العاقل، منه جاءت الرسالة (الأحكام) وفيها الطاعة والمعصية. ومنه أيضاً جاءت الأسماء الحسنى كالغفور والغفار والتواب، وهي علاقة من الإنسان إلى الله وعلى الإنسان أن يقبل بها. فالله هو رب محمد (ص) ورب أبو لهب، ولكنه إله محمد (ص) لأن (أبو لهب) لم يعترف بألوهيته.

الرحمن

اسم الربوبية وفيه الأضداد، فالرحمن هو الرؤوف الرحيم وهو الجبار المنتقم في أن معاً. والله (رأس الألوهية) والرحمن (رأس الربوبية) هما مناط الدعاء عند الإنسان (قل أدعوا الله أو أدعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى..). الإسراء 110.

اللوح المحفوظ

هو برنامج القوانين الصارمة الناظمة للكون، هذا البرنامج لا ينفع فيه الدعاء ولا يتغير من أجل أحد.

الإمام المبين

هو أرشيف الأحداث التاريخية والإنسانية الفردية والجماعية، ومنه جاء الكتاب المبين (القصص القرآني). وتتم أرشفة الأحداث فيه بعد حدوثها وتحولها إلى واقع، وإنما سمي القرآن قرآناً لأنه قرن معلومات الإمام المبين بمعلومات اللوح المحفوظ.

العرش

أوامر الله ونواهيه ولا يحمل معنى مكانياً إطلاقاً.

الكرسي

هو معلومات رب العالمين، والعرش فوق الكرسي، إذ لا يمكن الأمر والنهي إلا في شيء يدخل ضمن معلومات الأمر والناهي.

نفخ الصور

هو تسارع التغير في صيرورة النظام الكوني.

الساعة

هي انفجار الكون نتيجة تسارع التغير في صيرورته، ولحظة حدوثها عند رب العالمين فقط، فهي غير مبرمجة في اللوح المحفوظ.

الفؤاد

هو الإدراك المشخص الناتج عن الحواس وعلى رأسها السمع والبصر، وهو المادة الخام للفكر.

الفكر

هو عملية تحليل المدركات الآتية من الفؤاد.

العقل

هو عملية الربط بين المدركات واستخلاص نتائج منها بعد تحليلها.

العدم

هو الدال بدون المدلول، فخلق الوجود من العدم، أي أن الوجود كان في علم الله دالات بدون مدلولات. وكلمات الله هي الوجود وهو تطابق الدال مع المدلول وكمال المعرفة عند الله هو كلية التطابق بين كل احتمالات الدالات والمدلولات، لذا فالله يرى بدون عين ويسمع بدون أذن. فالعين والأذن أدوات معرفة. وكامل المعرفة لا يحتاج إلى أدوات معرفية إطلاقاً. وأن الرياضيات البحتة هي التعبير الأمثل عن العدم، وبما أن علوم الرياضيات البحتة متقدمة على علوم الفيزياء وبالتالي فإن هذا يؤكد أن العدم سبق الوجود وأن الوجود الكوني ليس أزلياً ولا أبدياً بل هو حديث.

القلب

هو آلة العقل، وهو الدماغ، ولا يوجد في كل آيات التنزيل الحكيم ما يشير إلى العضلة القلبية التي تضخ الدم في أنحاء الجسم.

القضاء

هو حركة واعية بين نفي وإثبات في قرار إرادي واع، وهذا لا نجده إلا في كتاب الأحكام (الرسالة).

القدر

هو الوجود الموضوعي للأشياء والقوانين خارج الوعي الإنساني، وهذا لا نجده إلا في القرآن (علوم النبوة) وهو كلمات الله.

الإسلام

هو الإيمان والتسليم بوجود الله وبالיום الآخر. هذا الإيمان هو رأس التقوى، وشهادة أن لا إله إلا الله هي تذكرة الدخول إلى عالم الإسلام. أركانه هي المحرمات الواردة نصاً في التنزيل الحكيم، ومن بينها الوصايا العشر (الفرقان) المذكورة في سورة الأنعام.

الإيمان

هو التصديق بنبوات الأنبياء ورسالات الرسل كل في زمنه. فهناك مسلمون صدقوا بنبوة نوح أو هود أو موسى أو عيسى أو محمد (ص) وكلهم يؤمن بالله واليوم الآخر، رأس هذا التصديق بنبوة محمد (ص) هو شهادة أن محمداً رسول الله. أركانه هي الشعائر (الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج).

المسلمون المؤمنون

هم من ينطقون بالشهادتين. بالأولى صاروا مسلمين، وبالثانية صاروا مؤمنين.

المجرمون

هم من قطعوا كل صلة لهم بالله، وأنكروا اليوم الآخر. وهم من نسميهم اليوم (الملحدون) (قالوا لم نك من المصلين).

الكفر

هو موقف علني واعٍ ضد أمر ما، شاع استعماله على الأغلب في مجال العقائد، فالكافر بالله هو الملحد المنكر لوجود الله، والكافر بنبوة محمد (ص) ورسالته هو من اتخذ موقفاً علنياً عدائياً منه فكذبه وأمر عليه. والكفر لسان مقال. وفي الحروب كل طرف يطلق على الطرف الآخر كافراً.

الشرك

هو أن يجعل الإنسان لله شريكاً في العبادة والدعاء. ولا يلزم في الشرك أن يكون علنياً، وللشرك أنواع أسوأها شرك التجسيد الذي أشار إليه تعالى بقوله (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً) النساء 48. والشرك لسان حال أكثر منه لسان مقال.

الأمة

هي المجموعة من المخلوقات عاقلة أو غير عاقلة يجمعها سلوك موحد مثالها الأمة المحمدية.

القومية

هي علاقة ارتباطية تجمع بين مجموعة عاقلة من الناس لها لغة واحدة ولسان واحد، الأمر الذي يخلق تجانساً بينهم في طريقة التفكير. مثالها: القومية العربية فالعرب هم قوم محمد (ص)، وبنو إسرائيل هم قوم موسى. والمؤمنون هم أمة محمد (ص).

الشعب

هو مجموعة عاقلة من الناس يجمعها نظام سياسي ومعاشي واحد. وقد يتألف أحياناً من أمم متعددة وقوميات مختلفة. إنما في وطن واحد ودولة واحدة. وهو مفهوم أعم من الأمة ومن القومية فهناك أمة محمد (ص) وهناك قومية عربية، ولكن هناك 22 شعباً عربياً.

الناسخ والمنسوخ

النسخ كما عرّفه تعالى في البقرة 106 هو استبدال حكم ورد في رسالة سابقة بآخر أيسر منه في رسالة لاحقة، مثاله حكم الزنا بالرجم عند موسى تحول إلى جلد وتعذيب عند محمد (ص). أي أن النسخ لا يكون إلا في الأحكام ولا يكون إلا بين الرسائل. فقد ينتقل بند من بنود شريعة ما كما هو إلى شريعة تالية، أو يتم تعديله، أو يجري إلغاؤه. أما في آيات التنزيل الحكيم فلا ناسخ ولا منسوخ.

الحرام (SIN)

هو حكم شامل أبدي ثابت بالمنع الذي لا رخصة فيه، خص به الله نفسه حصراً. والمحرمات في حقيقتها قيود تكبل السلوك الإنساني، كانت في رسالة موسى أكثر من ستمائة، ثم صارت في رسالة محمد (ص) ثلاثة عشر محرماً لا غير، مصداقاً لقوله تعالى (..يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر..) البقرة 185.

النهي

ظرفي وهو ضد الأمر، فقد يمنع لبس الذهب والحريز على الرجال دون النساء في ظرف معين، وغير الأبدي الثابت، لأنه يتغير حسب الظروف الموضوعية كنهى النساء عن زيارة القبور. والنهي قد يأمر به الله، أو يأمر به النبي، أو تأمر به التشريعات الإنسانية. وهو لا يحمل صفة الإكراه. فإن حمل صفة الإكراه يصبح منعاً. فالطبيب ينهى عن التدخين والسلطة تمنع التدخين في الأماكن العامة.

التبذير

هو تجاوز حدود الإنفاق في الوجوه المشروعة المباحة، مثاله رجل أوصى ب 90% من ثروته للجمعيات الخيرية. ورجل دعا ثلاثة من أصحابه إلى مأدبة فصنع لهم طعاماً يكفي ثلاثين. والتبذير لا يكون إلا في الكم ضمن الحلال.

الإسراف

هو الاشتطاط والإيغال في الخروج من الحلال إلى الحرام ولا علاقة للإسراف بزيادة أو نقصان. فكثيره وقليله سواء. وانظر في قوله تعالى (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل..)

الإسراء 33، فقتل القاتل حلال، أما قتل كل أسرته أو عشيرته فإسراف محرم. وانظر في قوله تعالى (وكذلك نجزي من أسرف ولم يؤمن بآيات ربه..) طه 127. فالإسراف في الآية كفر بآيات الله. وقل مثل ذلك في اللواط وإخلاف الموعد والغش في المواصفات وغيرها. والإسراف لا يكون إلا في الكيف.

الذنب

هو كل عمل يرتكبه الإنسان بحق الله تعالى شرط ألا تكون فيه إساءة للغير من أي نوع كان. مثاله الإقطار في رمضان دون عذر، والصلاة بغير وضوء، أو تفويت الصلاة في وقتها.

السبئية

هو كل عمل يلحق بالآخرين ضرراً قل أم كثر، ولا تكون بحق الله تعالى فالله لا يساء له ولا تضره أعمال الخلق. مثالها: السرقة والافتراء والتطيف أو الإخسار في الكيل والميزان.

الحق

هو الوجود الموضوعي بنوعيه: الشهادة والغيب، خارج الوعي الإنساني. مثال الشهادة: الشمس والقمر والرياح والجبال والقوانين الناظمة لها، ومثال الغيب: الله واليوم الآخر، فالله حق لأن وجوده لا علاقة بالوعي الإنساني له، والكون حق لأنه قائم موجود سواء وعاه الإنسان أم لا. والحق وجود لا علاقة له بالحسن أو القبح. (ذلك بأن الله هو الحق) لقمان 30، (وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق) الأنعام 73.

الباطل

هو الوهم، فالاعتقاد بأن النجوم تضر وتنفع وأن الأحجار تضر وتنفع هو باطل ولا نقول عنه أنه خطأ، أي هو تصور في عقل الإنسان لا وجود موضوعياً له.

كلمات الله

هي الوجود الموضوعي للأشياء والظواهر خارج الوعي الإنساني. فالشمس والقمر هي كلمات الله والمسيح كلمة الله، بها يحق الله الحق أي يجعله موجوداً في الحقيقة والواقع، مثالها كلمة كن فيكون التي بها تتحول إرادة الله إلى واقع ملموس، وقرأ قوله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) يس 82، وقوله تعالى: (قلنا يانار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم) الأنبياء 69.

مواقع النجوم

هي الفواصل بين آيات التنزيل الحكيم، سواء جاز الوقف عندها أم لم يجز.

الزواج

هو علاقة صهر ونسب بين رجل بالغ عاقل وامرأة بالغة عاقلة، غايتها إقامة أسرة وحياء مشتركة وإنجاب ذرية وقوامها الإيجاب والقبول والعزم على الاستمرار. ولهما أن يفترقا بالطلاق بعد الزواج ضمن شروط بيّنها تعالى تضمن حق المرأة في النفقة والعدة.

ملك اليمين

هو علاقة طوعية بين رجل بالغ عاقل وامرأة بالغة عاقلة ليس فيها صهر ولا نسب ولا نية في الإنجاب والاستمرار، وتقتصر على ممارسة الجنس بين الطرفين. وقد تكون المرأة ملكاً ليمين الرجل فينفق عليها، ومثاله زواج المتعة. وقد يكون الرجل ملكاً ليمين المرأة فلا تطلب منه أي نفقة أو سكن ومثاله زواج المسيار. وقد يكون ملك يمين متبادل بينهما، ومثاله زواج (الفرند).

الخمير

هي كل شراب وصل بشاربه إلى درجة السكر، بحيث لا يعلم ما يقول ولا يميز ما يفعل. وإنما سميت الخمير خمراً لأنها تغطي بخمارها على العقل. والسكر لا علاقة له بالكمية المشروبة وبعدهد الكؤوس لاختلاف البشر بعضهم عن بعض. والسكر هو رجس الخمير المنهي عنه في التنزيل الحكيم.

الشهيد

هو سامع الحدث ومبصره وحاضره، فالذي يحضر ويسمع عقد بيع بين متبايعين فهو شهيد وليس شاهداً. والذي رأى بعينه واقعة زنا بين طرفين هو شهيد أيضاً فشهداء بدر هم من حضروا بدرأ، الذين قتلوا والذين بقوا أحياء من المؤمنين والمشركين. والصحفيون كلهم شهداء لأنهم يحضرون الحدث وينقلونه لنا. سواء من مات منهم وهو يؤدي عمله أم من بقي حياً. وقوله تعالى (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون) آل عمران 169 لا علاقة له مطلقاً لا بالشهادة ولا بالشهداء كما يتوهم كثيرون. والشهيد مفرد جمعه شهداء.

الشاهد

هو من علم ودرى بالخبر من دون حضور. ثم حلله واستنتج منه بفضل خبراته نتائج. فالصحفيون كما قلنا شهداء، أما الذين يشاهدون التلفزيون ويسمعون الخبر فهم شاهدون. فلا بد لوجود الشاهدين أن يسبقه وجود شهداء. مثاله قوله تعالى (..وشهد شاهد من أهلها إن كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين) يوسف 26.

العباد

هو جمع مفردة عبد، والعبد من الأضداد، لأنه يطلق على الطائع والعاصي. والعبد هو الذي يختار أعماله بملء إرادته دون إكراه. وعبادها هم من يطيع الله بإرادته ويعصيه بملء إرادته، وعبادية الناس لله هي حرية الاختيار.

العبيد

هو جمع مفردة عبد مملوك، أي الرق، والعبد المملوك لا يملك من أمره شيئاً ويكون مكرهاً في جميع أحواله. فنحن عباد الله في الدنيا وعبيده يوم الحساب لا نملك من الأمر شيئاً. ونرى أن العبودية لله في الحياة الدنيا غير مطلوبة. وإن كانت موجودة فعلاً فهي حكماً لغير الله.

الوالد

هو صاحب الحيوان المنوي (Biological Father) وقد يكون هو الأب المربي وقد لا يكون.

الوالدة

هي صاحبة البويضة وقد تكون الوالدة أماً وقد لا تكون (Biological Mother). والذي يحدد الوالد والوالدة هو فحص الحمض النووي. DNA

الأب

هو من يقوم على رعاية الولد ويربيه. وقد يكون والداً وقد لا يكون، إنما في الحالتين له الحرمة والبر والإرث والنسب. والإنسان يكون له والد واحد وأب واحد. وقد يكونان في شخص واحد أو في شخصين.

الأم

هي من ترعى الولد ابتداءً من كونه جنيناً في رحمها، وقد تكون هي صاحبة البويضة الأولى وقد لا تكون. فهناك الأم الوالدة والأم الحاضنة والأم المرضعة والأم المربية وهناك أم المؤمنين، وكل هؤلاء الأمهات لهن حرمة، إنما هناك أم واحدة لها الحرمة والإرث والبر وهي التي دخلت في وعي الطفل على أنها أمه. والوالدان مفهوم بشري بيولوجي، والأبوان مفهوم إنساني اجتماعي.

القلم

هو تمييز الأشكال بصفات بعضها من بعض والتعرف عليها، (Identification) فالعين تقلم الأشكال والألوان. والأذن تقلم الأصوات. واللسان يقلم الطعوم. والقلم هو وسيلة اكتساب المخلوقات للمعارف سواء العاقل منهم أو غير العاقل بما فيهم الملائكة. والمعرفة الإنسانية خط صاعد إلى الأعلى ومحوره القلم (التمييز) لا تخرج عنه إطلاقاً.

البشر

هو كائن حي ينتمي إلى الفصيلة العليا من الكائنات الحية من الثدييات وهو وجود بيولوجي صرف. ومن هنا جاءت تسمية كلية الطب البشري، لأنها تدرس الإنسان ككائن حي.

الإنسان

هو كائن بشري نفخ الله فيه من روحه، فتحول إلى كائن عاقل واعٍ، يستحق أن يخلف الله في الأرض، وحين يتجمع أفراد الإنسان تتشكل المجتمعات الإنسانية، أما الحيوانات فتتجمع في أسراب كالطيور أو في قطعان كالبهائم.

الروح

هي العقل الذي يعقل به الإنسان الأشياء والأحداث وهو ما يميزه عن البهائم وهو مناط التكليف وهو نتاج نفخة الروح. وهذه النفخة عبر عنها باللغة، لأن اللغة هي حامل الفكر. فالبشر يمثل الوجود الموضوعي المادي للإنسان. والروح تمثل الوجود المدرك الواعي الإنساني للبشر والمعرفة والتشريع هي نتاج الروح وجاءت من الله مباشرة. هي قانون عدم التناقض الذي يقوم عليه الفكر الإنساني ويعبر عنها باللغة. فاللغة هي حامل الفكر. والبشر هو الجانب المادي للإنسان.

إنسان = بشر (الموضوعي) + روح (الذاتي).

روح = (معرفة + تشريع) بحامل لغوي.

النفس

هي كل كائن حي يتنفس ويحتاج إلى الأوكسجين، وهي التي يصيبها الموت. وهي مجموعة المعلومات والأحاسيس التي تشكل الأنا الإنسانية منذ الطفولة وحتى الموت مع وجود التغير البيولوجي للخلايا، وهي التي تتوفى.

آدم

هو أبو الإنسان وبه بدأ التاريخ الإنساني الواعي، وقد اختير من البشر وليس من الضروري أن يكون سكان الأرض من ذرية آدم، فهم أبناء آدم وليسوا أولاده، أي أن الإنسان العاقل المتكلم ينتسب إلى آدم.

الشيطان

له معنيان، الأول: يجري في الإنسان مجرى الدم في العروق، وهو الجانب الآخر في العملية الفكرية، وكل إنسان له شيطانه وهو القرين الذي يحاول أن يوقعه في الخطأ والوهم. والثاني: شيطان الأخلاق وهو الذي يحاول أن يوقع الناس في الحرام ويقعد لهم على الصراط المستقيم (الوصايا).

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri :

1. Nama Lengkap : Drs. Abdul Aziz, M.Ag.
2. Tempat, tanggal lahir : Batang, 05 April 1968
3. NIP. : 196804051994031004
4. Pascasarjana : Program Doktor (S3) UIN Sunan Kalijaga
5. Program Studi : Studi Islam
6. NIM. : 09.31.740/S3
7. Alamat Sekarang : Sanggir Permai No. 27 RT.02 RW. IX Paulan
Colomadu Karanganyar Surakarta HP.
081390418845; email.
abdulaziz_rahman@yahoo.co.id
8. Ayah : H. Fatchurrochman, B.A.
9. Ibu : Hj. Hanifah
10. Isteri : Umi Furoidah
11. Anak : - Ihza Sabila Rasyada
- Muhammad Tsaqifa Mahasina
- Muhammad Husain

B. Riwayat Pendidikan :

1. Pendidikan Formal
 - a. MI Raudlatul Huda Batang, 1981
 - b. SMP N 1 Batang, 1984
 - c. SMA N 1 Batang, 1987
 - d. IAIN Walisongo, 1992
 - e. IAIN Alauddin, 2000
 - f. UIN Sunan Kalijaga
2. Pendidikan Non-Formal
 - a. Majelis Ta'lim Raudlatul Huda di Batang, 1970-1987
 - b. Madrasah Diniyah di Batang, 1974-1977
 - c. Pondok Pesantren "al-Khairiyah" di Pekalongan, 1987-1992

B. Riwayat Pekerjaan :

1. Pegawai di Fakultas Syariah IAIN Surakarta sejak 1994
2. Dosen di Fakultas Syariah IAIN Surakarta sejak 1998
3. Sekretaris Jurusan Dakwah STAIN Surakarta, 1998-2002
4. Ketua Jurusan Dakwah STAIN Surakarta, 2002-2006
5. Anggota Senat STAIN Surakarta, 2001-2006
6. Anggota Senat IAIN Surakarta (wakil Fakultas Syariah), 2014
7. Wakil Dekan Bidang Kerjasama dan Kemahasiswaan Fakultas Syariah IAIN Surakarta, 2014-2015
8. Anggota Senat IAIN Surakarta (wakil Fakultas Syariah), 2016- ...

C. Prestasi/Penghargaan :

1. Satya Lancana Karya Satya X Tahun dari Presiden Republik Indonesia, Kepres RI No. 52/TK/Tahun 2013, Jakarta, 26 Juli 2013.
2. Sertifikat Nomor: In.15/SEI-0/PP.00.9/1146A/2013 dari Fakultas Syariah IAIN Surakarta, 2013.
3. Sertifikat Nomor: In/15/R-0/KP.02.3/03/2013 dari Fakultas Syariah IAIN Surakarta, 2013.
4. Sertifikat Nomor: In.15/F.II-0/KP.02.3/170/2014 dari Fakultas Syariah IAIN Surakarta, 2014. Satya Lancana Karya Satya XX Tahun dari Presiden Republik Indonesia, Kepres RI No. 49/TK/Tahun 2014, Jakarta, 06 Agustus 2014.

D. Pengalaman Organisasi :

1. IPNU, Batang, 1981-1984
2. ANSOR, Batang, 1984-1987
3. PMII, Pekalongan, 1987-1992
4. Pramuka, Pekalongan, 1987-1992
5. Nahdlatul Ulama, Katib Syuriah, Sukoharjo, 2003
6. MUI, Komisi Dakwah, Sukoharjo, 2005

E. Minat Keilmuan

1. Hukum Islam
2. Hak Asasi Manusia

F. Karya Ilmiah :**1. Buku :**

- a. *Relasi Jender Dalam Islam*, "Takhrij Hadis Bernuansa Jender", 2002
- b. *Jelajah Dakwah: Klasik-Kontemporer*, 2006
- c. *Konsep Qat'i-Zanni dan Implikasinya terhadap Dinamika Hukum Islam di Indonesia*, 2013
- d. *Fiqh Munakahat*, 2014
- e. *Paradigma Baru Pendidikan Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani*, 2011

2. Artikel Dipublikasikan :

- a. *Mahabah: Suatu Pemikiran Tasawuf Zunun al-Misri*, Jurnal Dinika, 2000
- b. *Dinamika Hukum Islam di Indonesia*, Jurnal al-Ahkam, 2003
- c. *Nikah al-Mut'ah fi Tasyri' al-Islam: Baina al-Ibahah wa al-Tahrim*, Jurnal al-Ahkam, 2004
- d. *Posisi Hukum Islam di Indonesia dalam Sistem Hukum Nasional*, Jurnal Dinika, 2004
- e. *Dakwah Nabi*, Jurnal Nadya, 2005
- f. *Menelaah Kembali Pro dan Kontra Mut'ah (Tanggapan atas Tulisan Islam Haramkan Kawin Kontrak)*, Solopos, 21/07/2006
- g. *Etika Dakwah*, Jurnal Nadya, 2006
- h. *Poligami dalam Perspektif Fikih*, Solopos, 15/12/2006

- i. *Pluralitas Agama dan Implikasinya terhadap kehidupan Berbangsa*, Jurnal Dinika, 2009
- j. *Gejala Otoritarianisme dalam Fatwa*, Solopos, 22/01/2010
- k. *Hermeneutika sebagai Pendekatan Alternatif dan Kontribusinya terhadap Studi Keislaman (Pemikiran Khaled Abou el-Fadl)*, Jurnal al-Afkar, 2010.
- l. *Ateisme sebagai Kritik Agama (Kajian terhadap Pemikiran Sigmund Freud)*, DINIKA: Journal of Islamic Studies, Juli-Desember 2012
- m. *Perbudakan Seksual dalam Tradisi Hukum Islam sebagai Kekerasan terhadap Perempuan*, Jurnal al-'Adalah, Desember 2013

3. Artikel Tidak Dipublikasikan :

- a. *Legalisasi Perkawinan Mut'ah dalam Undang-undang Perkawinan Nasional (Suatu Pemikiran Awal)*, 1995.
- b. *Al-Mu'tazilah (Sejarah Timbul, Wasil dan Pemikiran)*, 1995
- c. *Dinasti Salajik (Pembentukan, Kemajuan, Kemunduran dan Kehancuran)*, 1995
- d. *Pemikiran Hegel (Ide dan Sejarah)*, 1995
- e. *Qat'ī dan Zannī*, 1995
- f. *Zū an-Nūn al-Misrī*, 1995
- g. *Iblis dan Setan*, 1996
- h. *Tafsīr Ijmālī*, 1996
- i. *Tinjauan Pustaka dan Kerangka Pikir*, 1996
- j. *Reaktualisasi dan Hukum Islam dalam Sorotan*, 1996
- k. *Munawir Sjadzali (Reaktualisasi Ajaran Islam)*, 1996
- l. *Kualitas Hadīs Aḥad (Permasalahan Hadīs Ṣaḥīḥ dan Ḥasan)*, 1996.
- m. *Islam di Spanyol (Kemajuan Ilmu dan Peradaban)*, 1996.
- n. *Napoleon (Ide-ide Baru yang Dibawa)*, 1996.
- o. *Sayyid Amīr 'Alī (Islam Rasional)*, 1997
- p. *Muhammad Amin Rais (High Politics, Suksesi dan Strategi Perjuangan)*, 1997
- q. *Iblis dan Setan (Hakekat, Fungsi, Perilaku, dan Nasibnya menurut Al-Qur'ān)*, 1998.
- r. *Fiqh Seksual (Sebuah Solusi bagi Penanggulangan Masalah Prostitusi)*, 2000.
- s. *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Ijma'*, 2001.
- t. *Retorika dan Khutbah (Kiat Sukses Dakwah di Masyarakat)*, 2001.
- u. *Remaja dalam Pandangan Islam (Perlakuan terhadap Remaja menurut Tinjauan Fiqh)*, 2002
- v. *Hubungan Qat'i-zanni dengan Dinamika Hukum Islam di Indonesia*, 2002
- w. *Bom Syahid menurut Syariah*, 2002.
- x. *Pandangan Islam tentang Hukum*, 2003.
- y. *Prospek Hukum Islam di Indonesia Dalam Sistem Hukum Nasional*, 2003
- z. *Nikah Mut'ah: Solusi atau Tragedi*, 2008.
- aa. *Pluralitas (Etnis, Ras dan Agama)*, 2009.
- bb. *Deliberative Democracy as Citizens Political Empowerment in Indonesia (The Political Thought of Habermas)*, 2009.

- cc. *Relasi dalam Penelitian*, 2009.
- dd. *Ritual Laku Ziarah di Gunung Kemukus dalam Perspektif Agama menurut Mircea Eliade*, 2009.
- ee. *Pluralitas Agama dan Implikasinya terhadap kehidupan Berbangsa*, 2009.
- ff. *Menghindari Otoritarianisme dalam Fatwa*, 2010.
- gg. *Kepribadian dan Agama (Studi Pemikiran Sigmund Freud tentang Psikoanalisa)*, 2010.
- hh. *Pendidikan Anti Korupsi di PTAI*, 2010.
- ii. *Essay Bibliografi tentang Hermeneutika dalam Studi Keislaman*, 2010
- jj. *Antara Agama dan Sains (Kajian Pemikiran Ian G Barbour tentang Metode)*, 2010.
- kk. *Islam and Democracy*, 2011.
- ll. *Pandangan Ulama tentang Aksi Bom Bunuh Diri*, 2011.
- mm. *Hukum Islam dan Kekuatan Hukumnya di Indonesia*, 2011
- nn. *Signifikansi Qat'ī-Zannī dalam Metodologi Hukum Islam*, 2011.
- oo. *Perbudakan Seksual dalam Hukum Islam sebagai Kekerasan terhadap Perempuan*, 2013.
- pp. *Delik Kumpul Kebo dan Perzinaan dalam RUU KUHP dalam Perspektif Hukum Pidana Islam Kontemporer*, 2014.

4. Penelitian :

- a. *Selisih Waktu dari Beda Penetapan Jadwal Waktu Shalat dan Hubungannya dengan Hukum Dukkulul Waqti*, 1992
- b. *Gerakan Wahabiyah dan Pengaruhnya terhadap Gerakan Pembaharuan di Abad Modern*, 2000
- c. *Konsep Qat'i-Zanni dan Implikasinya terhadap Dinamika Hukum Islam di Indonesia*, 2000
- d. *Hukum Islam di Indonesia dalam Sistem Hukum Nasional (Esensi, Eksistensi, Pelembagaan, Pembaruan dan Pengembangan)*, 2003
- e. *Poligami dan HAM: Konsep Poligami Muhammad syahrur dan Relevansinya dengan HAM*, 2012
- f. *Konsep Jihad Abdullah Bin al-Mubarak [118-181/736-797] dan Jihad Global*, 2013
- g. *Studi Fiqh di International Islamic University Malaysia*, 2013
- h. *Perkawinan, Keluarga Sakinah dan Masyarakat Madani (Studi Analisis tentang Hukum Keluarga Islam Perspektif UU No. 1 Tahun 1974)*, 2014
- i. *Epistemologi Fikih Seksual (Studi Komparatif antara Fikih Klasik dan Kontemporer)*, 2015.
- j. *Konsep Masādir Al-Ahkām (Studi Komparasi Antara Pemikiran Al-Syāfi'i dan Muhammad Syahrūr)*.
- k. *Konsep Milk al-Yamīn Muḥammad Syahrūr sebagai Keabsahan hubungan Seksual Non Marital dalam Hukum Islam*, 2017.
- l. *Tradisi Magang Kawin Masyarakat Sedulur Sikep dalam Perspektif Hukum Islam (Studi Kasus di Kecamatan Sukolilo Kabupaten Pati)*, 2017.

5. Pengabdian kepada Masyarakat :

- a. *Pemberdayaan Pedagang Kecil Tegalrejo Melalui Dakwah dan Ekonomi Humanis*, 2013.

- b. *Pembinaan Keluarga Sakinah Jamaah Musala Al-Muhajirin di Perumahan Sangir Permai Desa Paulan Kecamatan Colomadu Kabupaten Karanganyar, 2014.*
- c. *Pengamalan Syariah dalam Pembentukan Keluarga Sakinah di Perumahan Sangir Permai Desa Paulan Kecamatan Colomadu Kabupaten Karanganyar, 2015.*
- d. *Perkawinan sebagai Landasan Pembentukan Keluarga Sakinah di Desa Wirogunan Kecamatan Kartasura Kabupaten Sukoharjo, 2016.*
- e. *Kajian Tafsir al-Qur'an di Majelis Taklim Musala an-Nur Tegalrejo Paulan Colomadu Karanganyar, 2018*

Surakarta, 30 Juli 2018

Yang Menyatakan,

Drs. Abdul Aziz, M.Ag.
NIM. 09.31.740/S3