



El-Umdah:

Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an Tafsir

Vol. 7, No. 1, 2024

DOI:10.20414/El-Umdah.v5i2

<https://journal.uinmataram.ac.id/index.php/el-umdah>

HASSAN HANAFI'S QURANIC HERMENEUTICS: ANALYSIS OF THE INTERPRETATION OF THE TERMS *AL-ARD* AND *AL-MĀL*

Taufiqurrahman¹

Abstract: *This article questions the extent to which Hassan Hanafi's phenomenological hermeneutical ideas can be applied in understanding the text of the Quran. The research adopts a literature approach in critically examining the hermeneutics of the Quran by Hassan Hanafi, with a focus on the interpretation application regarding land (al-ard) and property (al-māl). The primary data sources primarily come from several of Hasan Hanafi's works. The research findings indicate that Hassan Hanafi's phenomenological hermeneutics is fundamentally based on the maudhu'i interpretation method. His interpretations do not apply the principle of hermeneutics in the sense of verstehen, where the interpreter is subjective and intervenes in the meaning of the text, but rather erklaren, by objectively explaining the text. This can be seen in the understanding of the terms al-ard and al-māl, where their interpretations are obtained from the sound of the text or a series of scattered texts in the Quran. Regarding the phenomenology he uses as an approach, it is evident that he takes natural and social phenomena as an explanation of the meaning of the text. This is certainly different from Fazlurrahman, Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, who elaborate and seem to drift in the vortex of Western thought*

Keywords: *Hassan Hanafi, hermeneutics, Qur'anic interpretation, phenomenology, liberator.*

Abstrak: Artikel ini mempertanyakan sejauh mana ide hermeneutika fenomenologis Hassan Hanafi dapat diterapkan dalam memahami teks al-Qur'an. Penelitian mengadopsi pendekatan kepustakaan dalam melakukan telaah kritis terhadap hermeneutika Al-Qur'an Hassan Hanafi, dengan fokus pada aplikasi penafsiran mengenai pertanahan (*al-ard*) dan properti (*al-māl*). Sumber data primer utama berasal dari beberapa karya Hasan Hanafi. Hasil penelitian menemukan bahwa hermeneutika fenomenologis Hassan Hanafi pada dasarnya berpijak pada metode tafsir maudhu'i. Penafsiran yang dilakukannya tidak menerapkan prinsip hermeneutika dalam arti verstehen, di mana penafsir bersifat subjektif yang cenderung mengintervensi makna teks, melainkan bersifat erklaren dengan menjelaskan teks secara objektif. Hal ini terlihat pada pengertian lafadl *al-ard* dan *al-māl* yang penafsirannya diperoleh dari bunyi teks atau rangkaian teks yang tersebar dalam Al-Qur'an. Terkait dengan fenomenologi yang digunakannya sebagai pendekatan terlihat Ketika ia mengambil fenomena alam dan sosial sebagai penjelas makna teksnya. Hal ini tentunya berbeda dengan Fazlurrahman, Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid yang mengelaborasi dan seolah hanyut dalam pusaran pemikiran Barat.

Kata Kunci: *Hassan Hanafi, hermeneutika, penafsiran al-Qur'an, fenomenologi, pembebas*

¹The State Islamic Institute of Kediri. Email : rtaufiq@gmail.com

A. Introduction

Hassan Hanafi, as contemporary Islamic figure, has a desire to reinterpret the text of al-Qur'an, with the jargon *ṣāliḥun fī kullī makānin wa zamanin*. For this reason, he tried to adopt the methods and knowledge developed and used by the West to understand the problems of its society, by trying to re-examine what is in their texts. This choice has indeed developed in contemporary Islamic thinkers because of their interaction with Western methods and sciences that are considered capable of solving Western problems, which according to him, are due to a reinterpretation of their scriptural texts. The hermeneutical method he offers is expected to provide breakthroughs to the problems that the community has long felt, where interpretations mostly speak about the text without being correlated with the contextual events affecting the community. This approach ultimately leads to Hanafi being referred to as an interpreter who liberates through emancipatory criticism.²

To improve the interpretation of the Qur'an so that it can be grounded, Hassan Hanafi offers several approaches, namely the approach of *ushul fiqh*, phenomenology, Marxism, and hermeneutics. *Ushul fiqh* is taken from the tradition of Islamic methods, phenomenology is taken from the thought of Husserl, Marxism is taken because of the case of injustice felt in Egypt, and hermeneutics is taken from the thought of Poul Ricoure. Therefore, what is proposed by Hasan Hanafi is interesting to discuss as part of the development of contemporary methodologies for interpreting the Quran. This article further examines a topic rooted in a question, whether Hassan Hanafi can be considered as someone who attempts to interpret the Quran using hermeneutical methods, or whether such methods have ever been practiced to interpret the Quran in search of solutions for the issues of the ummah? And when interpreting the Quran, is it appropriate to label his interpretation as emancipatory and liberating tafsir?

Hasan Hanafi's thoughts regarding the methodology of interpreting the Quran have attracted the attention of many people. This is evident from the abundance of writings discussing it. For example, Hermanto Halil examined Hanafi's thematic method as an effort to understand how the text is read by involving the events happening at that time, especially those occurring in Egyptian society under the regime of Anwar Sadat.³ Meanwhile, Ilham B. Saenong concluded in his research that Hanafi's proposed method of interpretation is a practical method that

² Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Penafsiran Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002).

³ Hermanto Halil, "Hermeneutika Al-Qur'an Hassan Hanafi; Memadukan Teks Pada Realitas Sosial Dalam Konteks Kekinian," *Al-Thiqah: Jurnal Ilmu Keislaman* 1, no. 02 (2018): 54–74.

addresses the needs of the Muslim community at that time.⁴ On the other hand, Taufiqurrahman, in his writings, discusses new ideas about the procedures and processes of interpreting the Quran by Hassan Hanafi. However, he is more focused on the ontology of the Quran, the sources of interpretation, the method of interpretation, and the approach to interpretation, with less emphasis on the hermeneutical aspect.⁵

In this study, the author wants to examine other aspects that are different from previous studies, which focus more on the aspects of the truth of the use of hermeneutics and consistency as a method used by Hassan Hanafi, so that he is known as an emancipatory liberationist *mufasssir*. In addition to the desire to compare with applicable interpretations in the history of interpretation that seek answers to the problems of the ummah. and the object of study is the interpretation of the meaning of *al-arḍ* (land), and *al-māl* (property).

B. Results and Discussion

This research adopts a literature approach in critically examining the hermeneutics of the Quran by Hassan Hanafi, focusing on the interpretation applications regarding land (*al-arḍ*) and property (*al-māl*). The primary data sources primarily come from several of Hanafi's direct writings, such as *Islam In Modern World: Religion, Ideology, Development*, *Min al-Naql ila al-'Aql: 'Ulūm al-Qur'ān*, *al Dīn wa al-Šaurah fi Miṣr*, and *Hermeneutics of the Quran*, which has been translated into Indonesian. Additionally, secondary data sources refer to several literature pieces that study Hanafi's thoughts, particularly those related to his hermeneutical ideas. Data collection is conducted through documentary study and descriptive-analytical analysis to provide a comprehensive understanding of Hanafi's approach and contributions in the context of Quran interpretation.

1. Hassan Hanafi and His Thought

Hassan Hanafi's thinking cannot be separated from two things that influenced him, namely first, related to the locus of his intellectual tendency, Eastern heritage, and Western heritage, and secondly related to the socio-political situation in which he lives and interacts. Hassan Hanafi⁶ was born on February 13, 1935, in Cairo, in the al-Azhar neighborhood, near the Saladin fortress. His basic education was completed in 1948, after which he continued his secondary education at the Khalil Agha Madrasa and finished in 1952. In his

⁴ Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Penafsiran Hassan Hanafi*.

⁵ Taufiqurrahman, "Epistemology Ta'wil: A Study of Hassan Hanafi's Ideas in Interpreting Al-Qur'an," *QOF: Jurnal Studi al-Qur'an Dan Tafsir* 7, no. 2 (December 30, 2023): 225–44, <https://doi.org/10.30762/qof.v7i2.1376>.

⁶ He was born from a blend of Egypt and Morocco, because his grandfather was from Morocco while his grandmother was from the bani Mur tribe. selengkapnya baca Riza Zahriyal Falah and Irzum Farihah, "Pemikiran Teologi Hassan Hanafi," *Fikrah* 3, no. 1 (2015): 203.

spare time, used to join in small discussions on the organization al-Ikhwan al-Muslimun, which was then growing. Participation in these discussions was inspired by the thoughts of Sayyid Quthb, a phenomenal figure at that time.⁷ Higher education was taken at Cairo University by majoring in philosophy and was able to complete in 1956, with a bachelor's degree (BA). After completing his undergraduate education, he continued his studies in France at the University of Sarbone by concentrating on the study of pre-modern to modern Western thought.

His interaction with various scholarly circles is what led Hassan Hanafi to master various disciplines, which later influenced his thinking. His method of thinking and the history of philosophy were influenced by Jean Gitton, who sharpened his dialectical thinking through the process of mastering historical criticism of the scriptures developed by Spinoza. Meanwhile, Paul Ricœur⁸ contributed to teaching consciousness analysis and hermeneutics. With this, he attempted to develop a way of thinking in interpreting the Quran, which he later poured into the agenda of the project he proposed, *al-Turaṣ wa al-Tajdīd*. He wrote in his book about three renewal agendas he proposed for the advancement of Islam: *first*, to reconstruct the Islamic tradition by critically interpreting the classical heritage; *second*, to criticize and reconstruct Western culture; *third*, to build a theory of Quranic interpretation as liberation in all aspects, religious and cultural, by making Islam the ideological foundation of humanity in facing contemporary realities and issues.⁹

In relation to the renewal of Ushul Fiqh, he was greatly influenced by the thinking of Massignon and also influenced his master's thesis, "Les Mothodes d'Exeges: Essei Sur La Science des Fondament de La Conprehension Ilmu Ushul Fiqh" ("Methodology of Interpretation: An Attempt to Reconstruct the Science of Ushul Fiqh"). Meanwhile, the phenomenological approach he used was greatly influenced by Edmund Husserl. This is particularly evident in his dissertation entitled "L'exeges de La Phenomenologie, L'etat actuel de La Methode Phenomenologie et Sonoplication au Phenomene Religiux" ("Phenomenological Interpretation: The Current State of Phenomenological Method and Its Application to Religious Phenomen"a). Edmund Husserl had a

⁷ See Marzuqi Agung Prasetyo, "Model Penafsiran Hassan Hanafi," *Jurnal Penelitian* 7, no. 2 (Agustus 2015): 366, <http://dx.doi.org/10.21043/jupe.v7i2.819> His encounter with Sayyid Quthb changed his thinking to focus more on religious thought and social change.

⁸ Falah and Farihah, "Pemikiran Teologi Hassan Hanafi," 223–24, Husserl also influenced the formation of consciousness analysis.

⁹ The term commonly used is al-ana, as the position of the Muslim Ummah to progress, then he must dialogue with three aspects, where all three are challenges as well as sources of progress, namely al-Turats al-Qadim, al-Turats al-Gharb, and al-Waqaiq al-Basyariyah. See the comparison with the writing of Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Penafsiran Hassan Hanafi*, 71–75.

significant influence on Hassan Hanafi's phenomenological analysis, which he used to discover the essence of reality, where phenomena are allowed to speak for themselves without being influenced by prejudice. The process of capturing the essence of an object is done using reduction, which eliminates anything that disturbs it, subjective but obtained from other sources, and objective, as well as from knowledge itself.¹⁰

When he returned to Egypt from his intellectual formation process in France, Hassan Hanafi found the condition of Egypt and generally the Arab nation in chaotic conditions and lost the war against Israel. Especially for Egypt, the chaos occurred because of the formation of extremist groups that were getting stronger, and ended with the death of Anwar Saddat in 1981 in a bloody incident at a military parade, which was carried out by military members of al-Ikhwan al-Muslimun sympathizers with indiscriminate shooting, strafing the stage of honor and the emergence of conflict between Islamist groups and the government.

At that time, Hassan Hanafi tried to build the idea of uniting religion with the state, religion with general science and campus with the state. At that time Hassan also did a lot of scientific intellectual activities and was active in scientific service, such as being a guest lecturer in France, Belgium, the United States, Kuwait, Japan and Morocco, being an advisor to the UN university program in Tokyo, and also secretary of the Egyptian philosophical society, and in the forum of writers and solidarity of the Asian-African Movement. *Qadaya Mu'asirat fi Fikrina al-Mu'asir* (1976), is an article written by him with content about the reality of Arab society at that time by revealing an analysis of the task of a thinker in facing its problems, and efforts to renew Islamic thought to revive the traditional cultural richness of Islam.

When Egypt was in a stable condition, Hassan Hanafi moved a lot to express his ideas in many writings, such as *al-Turas wa al-Tajdid*, talking about the basic ideas of renewal and its steps. *Dirasah Islamiyah*, talks about the description and analysis of renewal in classical sciences, such as ushul fiqh, ushuluddin, philosophy, where Hanafi tries to adapt it to contemporary discourse. *Al-Din wa al-Tsaurah 1952-1981*, talks about the struggle that must be carried out to get the Arab nation out of weakness, decline and decline by building the idea of building national culture in the relationship between Islam, the Islamic left movement and national integrity. *Muqaddimah fi ilm al-*

¹⁰ Henry Hermersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Batar Modern* (Jakarta: Gramedia, 1983), 117.

Istighrab, talks about Western civilization by inviting Muslims to respond back to the orientalist attacks on Islam.¹¹

2. Hasan Hanafi's Hermeneutics of Qur'anic Texts

For Hassan Hanafi, hermeneutics is a comprehensive method for interpreting the Qur'an in accordance with the needs of society, where he includes various theories of interpretation of both text and reality.¹² In interpreting the text of the Qur'an with the hermeneutic method, Hassan Hanafi puts five premises to get the expected interpretation. The premises are: 1). Revelation must be placed in a space, *apoche*, without questioning the status of the text. 2). Al-Qur'ān is considered as an ordinary text such as literary works, philosophical texts, historical documents, although sacred, it is only a transfiguration of human language. 3). The interpretations that occur are not judged as wrong or right, but only as differences due to different points of view. 4). Plurality of interpretations is common due to differences in understanding the text. 5). Differences and conflicts in interpretation are not theoretical conflicts, but reflections of socio-political differences, group interests.¹³

According to Hassan Hanafi, understanding the Qur'an cannot be separated from the long history of interpretation in its various versions, because it cannot be separated from the environment in which a tafsir was written. But the most important significance and spirit of the Qur'an can be explored. In this case there are two, namely the spirit of al-Qur'an is divine, and sacred, called *al-mahmūl*, while other interpretations are called *al-hawāmīl*, profane which is praxis following social conditions also related to language (Arabic), geographical conditions, social, civilization. *Al-hawāmīl* is divided into three: *first*,

¹¹ Hassan Hanafi's thought can be periodized into three periods, namely: First, the period as a scientist who thinks more philosophically, starting when he was a student in France until the defeat of Arabia and especially Egypt from Israel (1956-1970). Second, the dialogical critical period, where he tried to combine two forces that were always in conflict upon his return to Egypt, namely religious groups and the government. He tried to integrate religion and state, campus and state, and religion and science. Third, the period of building a new ideology to get Muslims out of their backwardness, which was recorded in *al-Turats wa al-Tajdid*, See Ahmad Hasan Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam* (Ittaqa Press, 1998), 129–31; and compare to the writing of Taufiqurrahman Taufiqurrahman, *Pemikiran Dan Gerakan Pembaruan Islam Modern Dan Kontemporer* (Surabaya: Pustaka Islamika, 2014), 160.

¹² Hassan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea, 2005), 8–18 Hermeneutics is the science of the process of revelation from letters to reality, from logos to reality, and the transformation of God's mind to human life. In its application, hermeneutics performs deduction as well as induction, where in the interpretation of the text, it performs explanation, understanding and realization. The interpreter receives the meaning while placing it in a rational structure and reality.

¹³ Hassan Hanafi, *Islam In Modern World: Religion, Ideology, Development* (Kairo: Anglo Egyptian, 1995), 417–18.

maudhuiyyah, related to geographical, sociological, and periodization; *al-maudhuiyyah al-zattiyah*, related to the subject or actor when al-Qur'an was revealed, which consists of narration, qira'at and rasm; and *al-zattiyaah*, related to the text which includes lexology, balaghah and tafsir itself.¹⁴

The step of interpretation of al-Quran text, Hassan Hanafi in this case uses the thematic method, to find a rational identity between revelation, rationality and nature through efforts to analyze, synthesize and assemble parts that are identical to the object so as to give birth to a new interpretation in an individual-personal awareness. Because Hassan Hanafi lives in social reality, he uses a social approach when reading texts. In his view, reading the text means understanding and interpreting, as a form of interpretation and takwil, where perception must be avoided. Understanding the text uses the logic of language and text orientation, namely the social context and spirit of the times. The significance of the text, the needs of the times and the spirit of the times are very important to be the object of ta'wil, when the logic of language cannot be used.¹⁵

The thematic method which is the procedure for Hassan Hanafi's interpretation of the Qur'an begins by determining a certain theme while collecting verses that have a connection with that theme. Then proceed with classifying the form of words, whether verbs, nouns. Verbs in this case are related to time, past, present or future singular, plural words; pronouns and subjects. The next step is to build the structure by applying meaning to the subject. The next procedure is to analyze the factual situation experienced by the social community with its various problems, as a social phenomenon. This is followed by a comparison between the ideal and the real. In this case, it is done through deduction of ideal structures from the text and others through induction of factual social situations into the text. And finally, the description of action models, where the interpreter moves from text to action, from theory to practice, where logos and praxis come together to bridge the gap between the ideal and the real.¹⁶

3. The Application of Hassan Hanafi's Hermeneutics Related to Land (al-Arḍ) and Property (al-Māl)

This discussion aims to present the application of Hanafi's Quranic hermeneutics ideas to be easier and clearer to understand. The author takes one of the themes discussed, namely the topic related to land (al-arḍ) and property

¹⁴ See Hassan Hanafi, *Min Al-Naql Ila al-'Aql: 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Makbulu, 2014), 19.

¹⁵ Hassan Hanafi, *Dirasah Falsafiyah* (Kairo: Maktabah Anglo Mishriyah, n.d.), 526–27.

¹⁶ The steps of Hassan Hanafi's interpretive process can be seen in his book *Islam in The Modern World*, in the fourth sub chapter.

(al-māl). In interpreting the issue of al-arḍ (land), Hanafi starts from the problems that occurred in Egypt at that time, where there was perceived injustice among the people due to oppression and abuse of political power by the government under the totalitarian political regime of Anwar Saddam. At that time, there were events that harmed the community due to land confiscation and occupation that they had been living on for cultivation.¹⁷

The root of this issue is what triggers Hassan Hanafi to interpret the text of the Quran according to the issues felt by the Egyptian society, namely land. The term "land" is what is sought as its equivalent from the wording of the Quran, and is found with the term "*al-arḍ*". After examining this term (al-arḍ), 462 related verses were found. Some of the related verses include QS. al-Baqarah:17, QS. Ali Imran: 109, QS. al-Maidah: 120, QS. al-A'raf: 158, QS. al-Taubah: 116, QS. al-Ankabut: 56, QS. al-Zumar: 63, and so on. The term *al-arḍ* found has various forms of expression. The term *al-arḍ* in 454 verses is expressed in the form of a noun. While 8 verses express the term *al-arḍ* in the form of possessive pronouns, which only occur in one place associated with its Creator, Allah. This is as stated in QS. al-'Ankabut: 56, "*O My servants who have believed, indeed, My earth is spacious, so worship only Me*". Such an understanding is a form of linguistic analysis expression to achieve a meaning that the land belongs to Allah.

After analyzing the meaning of lafadz *al-arḍ* in 462 verses, Hanafi concluded that there are five orientations of the meaning of the land, namely: 1). Allah is the only owner of the land and at the same time the heir. The meaning of *al-arḍ* here means the earth and all the land that lies on it, where it is not permissible for someone to claim to be the owner. 2). *Al-arḍ* has the connotation of land inhabited by humans and all His creatures with all the problems faced by humans as inhabitants. This land has many functions, such as peaceful land as a place to live, agricultural land that produces food sources for survival. It can even be a land of conflict, because it is a place of struggle and even war, a land of immigration and exile and a land of experimentation and a land of attraction because of the specifications that the land has in various different spaces. 3). *Al-arḍ* is also defined as the place of action and activity of human beings who are assigned as *khalifatullah* on earth. 4). *Al-arḍ* is defined as Allah's inheritance to humans to be managed, preserved, protected, not defiled or destroyed. 5). *Al-arḍ*

¹⁷ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam (Antara Modernisme Dan Postmodernisme): Telaah Kritis Atas Pemikiran Hassan Hanafi* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 96.

is also defined as a universal covenant offered to each individual in the form of a moral covenant, not material, unilateral or unilateral.¹⁸

The process of interpretation of the Qur'anic text, the stage of analyzing the structure of meaning is continued by analyzing the factual situation by building a conclusion that the connotation of *al-arḍ* is God's land, which cannot be contested, let alone by oppression. In the meaning of reality, Allah is the only owner of the land and its heirs, where ideally the land means natural land, green land and beauty. From here it can be seen that Hassan Hanafi tries to interpret the text of the Qur'an with the social situation he experiences with a social approach.¹⁹

Regarding the issue of *al-māl* (treasure), Hassan Hanafi tries to understand it by giving an initial explanation that the lafadz connotes more wealth or ownership in general, not meaning money in the literal sense. And in his study of the lafadz found in the Qur'an 86 times in two forms of nouns. A total of 32 times the lafadz is mentioned, in the form of *ghairu mudhaf ila dhamir*, seperti *al-māl*, *malan*, *al-amwal*, *amwalan*. A total of 54 times the lafadz is mentioned in the form of *mudhaf ila dhamir*, which connotes that wealth can be outside private ownership.²⁰

Etymologically, the word *mal* is not a noun, but a relative pronoun. When *mal* is connected to the article (*li*), it means that it belongs to me. The mention of *mal*, also found in the form of *nakirah* 17 times and *ma'rifah* 15 times, means that wealth can be known and can be unknown. The word *mal* itself, when understood in the context of the verse, has three meanings: 1) as a reproach for the person who binds himself to the property, as stated in QS. al-Fajr [89]:20, QS. al-Humazah [104]: 2, QS. al-Balad [90]:6, QS. Maryam [19]:71, QS. al-Taubah [9]:69, QS. al-Kahf [18]:34, QS. Saba [34]: 35. 2). As a prohibition to approach it, as stated in QS. al-An'am [6]:34, QS. al-Nisa' [4]:10, 161, QS. al-Taubah [9]:34, and 3. As an order to give wealth to those who need it, as stated in QS. al-Baqarah [2]:177 and QS. Hud [11]:29. The word *al-māl*, in the negative nominative form, when connected with the adjective ownership, means

¹⁸ Hanafi, *Islam In Modern World: Religion, Ideology, Development*, 506 . This is a form of Hassan Hanafi's commitment as an interpreter who is sensitive to socio-political issues that exist in his environment, restless over the oppression of power over his people.

¹⁹ Compare this with Farid Esack who made South Africa with its apartheid government the focus of his interpretation. His interpretation is based on the lafadz *mustadh'afin*, to explain the position of humans as equal, so that later an egalitarian, just and non-racial society will be built. See Achmad Khudori Soleh, "Mencermati Hermeneutika Humanistik Hasan Hanafi," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 11, no. 1 (2010): 101,; dan Hasan Basri Marwah, *Farid Esack: Hermenutika al-Qur'an: Demi Liberalisme Dan Pluralisme* (Jakarta: Lembaga Studi Islam Progresif, 2005), 1.

²⁰ Hassan Hanafi, *Al Dīn Wa Al-Ṣaurah Fī Miṣr 1952-1981*, n.d., 123.

that the wealth is a collective ownership of those who do not have, including those who are deprived of their rights, the poor and orphans.²¹

In his study of the entire meaning of lafadz *māl* which is expressed in the text of the Qur'an has three content orientations, namely: *First*, Allah is the sole owner of the *mal* and He is the heir and giver of the *māl*. *Second*, humans are only recipients of the *māl* in accordance with His choice, where he is just a trust in humans who only have the right to use with no permissible misuse. *Māl* is not allowed to be hoarded, but ordered to be invested, used for the benefit of goodness, development and defense. *Third*, *Māl* becomes a simple tool for human perfection, because wealth is for human, not otherway around, human for wealth.²²

From the interpretation put forward by Hassan Hanafi related to this wealth, it is also likely due to the conditions of poverty, underdevelopment of Egyptian society at that time which was experienced by the majority of the people, while a small percentage of others controlled property assets, becoming rich people with lots of property. Hassan Hanafi seems to want to awaken the Egyptian people, especially those who have to care about the environment by making such an interpretation, reminding that the property belongs to Allah which is given according to His will, to anyone, and at any time Allah can revoke it again. On the other hand, Hassan Hanafi also provides awareness that wealth will humiliate its owner, and harm, so it is necessary to that part of the wealth (*treasure*), there is a process of share (*tasharuf*) to those who need it. These two examples of Hassan Hanafi's interpretation can represent to be analyzed related to his interpretative approach using phenomenological hermeneutics

4. The Originality and Contribution of Hassan Hanafi's Hermeneutical Ideas

In this section, researchers will examine the ideas and applications of Hassan Hanafi in using hermeneutics to interpret the Al-Qur'an. In this study, researchers will answer the problems raised, namely related to how much commitment Hassan Hanafi has in using hermeneutics in interpreting the Al-Qur'an, including also questioning whether what Hanafi has done, has been done and has something in common with what interpreters did before. It also provides an answer to the problem that Hassan Hanafi is widely regarded as a liberating interpreter, an emancipatory interpreter.

Regarding the application of the hermeneutic approach in interpreting Al-Qur'an related to the issue of land, *al-ard*, for example, as exemplified by the interpretation of Hassan Hanafi, in essence, the same as the form of

²¹ Hanafi, 127–30.

²² Hanafi, 130.

interpretation that has been done by previous interpreters. The difference lies only in the methodology, where the method of previous interpreters in revealing the meaning of the Qur'an is more oriented to the exposure of *juz'iyat*, *tahlili*, while Hassan Hanafi uses more thematic methods, by collecting verses according to certain themes and then interpreting what is the point of the whole verses. The consequence of the *maudhu'i* method²³ being thematic in interpreting the text of Al-Qur'an has an impact on the breadth, depth of discussion, because it will assemble the entire text of the Qur'anic verse according to the theme to be able to provide a complete understanding, where all perspectives are also used to understand the meaning of the theme.

When viewed from the hermeneutic method itself which is used as an alternative to understanding the text of the Qur'an adopted from the use of Bible hermeneutics, in fact there have been methodological differences in its application. This is due to differences in what definitions and limits are called hermeneutics, not to mention when viewed from the history of the hermeneutic journey itself, until this moment it can be said that it is still in process, not yet fixed and still looking for its identity.

Historically, hermeneutics was first introduced by Plato as *various types of understanding*, then in the hands of Thomas Aquinas it developed into *meaning theories about how texts should be interpreted in order to understand their meaning*, then in Schleiermacher it became a method of understanding texts objectively by understanding the grammatical and psychological authors and in the hands of Dilthey, hermeneutics is a method of understanding texts subjectively where the interpreter participates in it. And even in the hands of Heidegger, hermeneutics developed radically by saying that it is a *mode of being* characterized by *dasein* ontologianism, humans are the center, who have the freedom to interpret according to human nature. By definition, there are simply two, namely *erklaren* and *verstehen*.²⁴ *Erklaren* means explaining objectively what the text says, without intervention, while *verstehen*, on the other hand, explains the text based on the subjectivity of the interpreter, in which he or she participates.

When examined from this angle by paying attention to Hassan Hanafi's interpretation of the issue of *al-ard* with the explanation that it belongs to Allah,

²³ Hassan Hanafi criticism of the *tahlili* method, because it is explained partially, rambling, mixed up with one another, repetition occurs, does not have a rational theme structure, loses a coherent ideology, a global worldview and is uprooted from the needs of the soul and the needs of contemporary society, so he raises the idea of the need for thematic interpretation. Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an*, 7–8.

²⁴ *Erklaren* is more widely and closely used to understand something according to its objectivity and that is in the natural sciences, while *verstehen* is more used to study human sciences, and is usually accompanied by the subjectivity of the interpreter.

which humans inhabit to be able to live, as managers and *khalifah fi al-ard*, who must protect and maintain it, for mutual prosperity, is a form of ordinary interpretation and means more *erklaren*, not a form of hermeneutics. Hassan Hanafi's interpretation is *thus* like many of the previous scholars of interpretation by referring to the behavior of the prophet and companions in carrying out the function of being the leader of the Muslim ummah in the past. In fact, if we refer to the words of the prophet related to land, there are words of the prophet Muhammad not to abandon the land, and if the land is not used, not planted within a certain period, other people can have it and utilize it. Of course, the behavior of grabbing land that does not belong to someone or the state is also not allowed. Social justice and democracy in the reign of Khulafa' al-Rashidun, means understanding the Qur'anic text about land as interpreted by Hassan Hanafi. In the perspective of *mafmun mukhalafahnya*, it means that when the government has practiced not like the salaf generation did, it must be criticized. Hassan Hanafi in this case only repeats the understanding of the practice of the early generations in the history of government, which is practical, which can be a frame of understanding of the status of the land. However, because humans are creatures who naturally forget and are wrong because of their orientation towards power, the practice of land grabbing arises, so Hassan tries to provide interpretations as described above.

Researchers did not find anything in Hasan Hanafi's interpretation of the Qur'anic text using hermeneutics in *verstehen* understanding, where the text is understood subjectively by the interpreter and participates in it.²⁵ Clear evidence is obtained in the interpretation of *al-ard*, all explanations are explanations through the content of the text itself, or through the explanation of a series of other verses. This means that Hassan Hanafi only provides conclusions from certain themes, from all of his verses. The shortcomings of Hassan's application in interpreting Al-Qur'an which researchers found were only found in three objects, *al-ard*, *al-māl*, and *al-insan*, this is what makes his ideas imperfect and can be considered unfinished.

From the study above, researchers concluded that Hassan Hanafi is not included in the category of contemporary-liberal interpreters. Hassan Hanafi's thinking as described above is what led to criticism of him from liberal groups, such as Nasr Hamid Abu Zaid and Ali al-Harb. Hassan Hanafi is considered by Abu Zaid to ignore religious texts as autonomous entities, internal relationship systems and their own discourse contexts. Ali al-Harb criticized Hanafi as

²⁵ In the view of researchers, Hassan Hanafi still makes the tradition of classical to modern interpretation such as Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Dilal al-Qur'an*, his reference, by emphasizing Arabic language, and because the problem is related to the condition of the oppressed ummah, the orientation is on alleviation and defense of them.

tendentious because of the motives inherent in his theoretical thinking, suffering from mental intellectual narcissism.²⁶

When viewed from the phenomenological hermeneutic approach, if it is understood by an interpretation of the text by interacting it with phenomena,²⁷ according to researchers, what Hassan Hanafi did, something natural and must be done so that there is a relationship with facts that always occur throughout time, both natural and social phenomena. The phenomenon continues to develop, where a text in order to maintain its truth, then the phenomenon can be an explanation. And that is the nature of the Qur'an which is maintained its authenticity, always in accordance with the developments and changes that exist in life, because it comes from the true God, a guide to life and a mercy for the entire universe. And this can be proven from Hassan Hanafi's interpretation of the issue of *al-māl* as an example. Hassan Hanafi interprets *al-māl*, wealth.

Hassan's weakness in trying to build interpretive ideas by offering a phenomenological hermeneutic approach is the absence of applicable supporters who are poured in interpreting many themes, so that it can be known that he is able to prove this approach as a new idea in interpreting the Al-Qur'an. Examples in his interpretation are limited, and to the researcher's knowledge, there are only three objects, namely *al-arḍ*, *al-māl*, and *al-insan*. According to researchers, these three objects.

Related to the nickname received by Hassan Hanafi as an emancipatory interpreter, humanist, liberator and other nicknames, something that is not wrong, because his concentration is on the problematic life of the marginalized Egyptian people, not getting a sense of justice, where he is able to provide a breakthrough idea. But the defense of oppressed groups experienced by the Egyptian people because of the actions of the ruler, because of the case of land grabbing, by building an understanding of the text of Al-Qur'an, is an incidental case right when Hassan Hanafi was in Egypt in the conditions of the political behavior of the ruler like that. But in essence, giving the nickname is not

²⁶ Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Penafsiran Hassan Hanafi*, 12–13.

²⁷ According to researchers, there is a difference between phenomenological hermeneutics and phenomenological interpretation. Phenomenological hermeneutics gives more space to the interpreter to interpret based on his subjectivity, and is *verstehen*, while phenomenological interpretation is objective and *erklären*. Still according to researchers, social phenomena, such as for example the equality of men and women in social life, when approached with phenomenological hermeneutics, will give rise to a different interpretation from the sound of the text, where the text of the Qur'an states that men get two parts compared to women only one part. The interpretation can be one compared to one between men and women, because of the emergence of a community phenomenon where men and women have the same position. Only Hassan Hanafi did not touch on this, so it was not found that he used phenomenological hermeneutics, but phenomenological interpretation. This, according to him, is also due to the fact that the Qur'an is valid and authentic, descending from God through angels received by Muhammad who is passive, being a recorder, so that revelation is *verbatim*.

appropriate, this is because he only relies on interpreting the text of the Al-Qur'an in the land issue. Maybe it is only considered better (afdhal) and appropriate, if it is able to provide interpretation of the text of the Qur'an related to many problems that exist in society.²⁸

C. Conclusion

From the above explanation related to the position and application of Hassan Hanafi in interpreting the text of Al-Qur'an, it can be concluded that, first, Hassan Hanafi's idea of interpreting Al-Qur'an with a phenomenological hermeneutic method is built in the maudhu'i methodology building, from which he will apply it to understand the Qur'anic text. Second, in the interpretation through the phenomenological hermeneutic approach, it turns out that what happens in practice is more prominent interpretation such as the interpretation used by previous interpretation scholars, where the hermeneutic is thicker *erklaren* than *verstehen*, which is objective. Third, related to phenomenology as an approach to understanding the text is still in the *erklaren* frame, where natural and social phenomena become explanatory to the understanding of the text, such as the interpretation of *al-arḍ*, which is taken from the context of the text, which is understood as Allah's property, inhabited by humans to live and seek life, as managers as well as caliphs, to be taken advantage of not to be destroyed. Fourth, the nickname pinned on Hassan Hanafi as an emancipatory interpreter, humanist and liberator, is valid, but not on point, because there are not many interpretations he did and it was limited to three objects, *al-arḍ*, *al-māl*, and *al-insan*

Bibliography

Falah, Riza Zahriyal, and Irzum Fariyah. "Pemikiran Teologi Hassan Hanafi." *Fikrah* 3, no. 1 (2015): 201–20.

Halil, Hermanto. "Hermeneutika Al-Qur'an Hassan Hanafi; Memadukan Teks Pada *Realitas Sosial Dalam Konteks Kekinian*." *Al-Thiqah: Jurnal Ilmu Keislaman* 1, no. 02 (2018): 54–74.

Hanafi, Hassan. *Al Dīn Wa Al-Šaurah Fī Miṣr 1952-1981*, n.d.

———*Dirasah Falsafiyah*. Kairo: Maktabah Anglo Mishriyah, n.d.

²⁸ For mere comparison, Sayyid Qutb who was able to produce the interpretation of the Qur'an that was recorded in *Tafsir Fi Dīlāl al-Qur'an*, in essence had similarities as a liberating interpretation, because his views were related to the behavior of political power that was not in favor of the ummah, which at that time al-Ikhwan al-Muslimun who had followers became enemies of the government.

- Hermeneutika Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawasea, 2005.
- Islam In Modern World: Religion, Ideology, Development*. Kairo: Anglo Egyptian, 1995.
- Min Al-Naql Ila al-'Aql: 'Ulūm al-Qur'Ān*. Kairo: Maktabah Makbulu, 2014.
- Hermersma, Henry. *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*. Jakarta: Gramedia, 1983.
- Marwah, Hasan Basri. *Farid Esack: Hermeneutika al-Qur'an: Demi Liberalisme dan Pluralisme*. Jakarta: Lembaga Studi Islam Progresif, 2005.
- Prasetyo, Marzuqi Agung. "Model Penafsiran Hassan Hanafi." *Jurnal Penelitian* 7, no. 2 (Agustus 2015): 17–24. <http://dx.doi.org/10.21043/jupe.v7i2.819>.
- Ridwan, Ahmad Hasan. *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*. Ittaqa Press, 1998.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Penafsiran Hassan Hanafi*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam (Antara Modernisme Dan Postmodernisme): Telaah Kritis Atas Pemikiran Hassan Hanafi*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Soleh, Achmad Khudori. "Mencermati Hermeneutika Humanistik Hasan Hanafi." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 11, no. 1 (2010): 41–60.
- Taufiqurrahman. "Epistemology Ta'wil: A Study of Hassan Hanafi's Ideas in Interpreting Al-Qur'an." *QOF: Jurnal Studi al-Qur'an Dan Tafsir* 7, no. 2 (December 30, 2023): 225–44. <https://doi.org/10.30762/qof.v7i2.1376>.
- Taufiqurrahman, Taufiqurrahman. *Pemikiran Dan Gerakan Pembaruan Islam Modern Dan Kontemporer*. Surabaya: Pustaka Islamika, 2014.



El-Umdah:

Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an Tafsir

Vol. 7, No. 1, 2024

DOI:10.20414/El-Umdah.v5i2

<https://journal.uinmataram.ac.id/index.php/el-umdah>

THE QUR'AN'S SOLUTION TO EFFORTS TO PREVENT SEXUAL VIOLENCE (QS ANALYSIS. AN- NŪR [24]: 30-31 IN THE TAFSIR AN-NŪR)

Rikayaturohimi,¹ Zulyadain², Maliki³

Abstract:

This research is motivated by the rampant cases of sexual violence that continue to increase and become a major problem in people's lives, which can have an impact on the physical and psychological suffering of the victims, and if not followed up, it will cause suffering to many people. The patriarchal culture that is deeply rooted in society makes women always blamed for sexual violence. The focus of this research is the solution provided by the Qur'an to this problem in QS. An-Nūr [24]: 30-31. The research method used in this study is a qualitative method with the type of library research. The main source of data in this study is the Book of Tafsir An-Nūr by Hasbi Ash-Shiddiqie. The results of this study stated that there is a relationship between the concepts of ghaddhul bashar (lowering the gaze), hifzhul farj (maintaining the genitals), and covering the aurah mentioned in QS. An-Nūr [24]:30-31 as a measure to prevent the occurrence of sexual violence that must be carried out by men and women as a form of self-care to avoid sexual violence.

Keywords:

Abstrak: Penelitian ini dilatarbelakangi oleh maraknya kasus kekerasan seksual yang terus meningkat dan menjadi problematika besar dalam kehidupan masyarakat, yang dapat berdampak pada penderitaan fisik hingga psikis korban, dan apabila tidak ditindaklanjuti maka akan memberikan penderitaan kepada banyak orang. Budaya patriarki yang mengakar kuat dalam masyarakat menjadikan perempuan selalu disalahkan sebagai penyebab terjadinya kekerasan seksual. Fokus penelitian ini adalah solusi yang diberikan Al-Qur'an terhadap permasalahan ini dalam QS. An-Nūr [24]: 30-31. Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan jenis penelitian library research (penelitian pustaka). Sumber data utama dalam penelitian ini adalah Kitab Tafsir An-Nūr karya Hasbi Ash-Shiddiqie. Hasil penelitian ini menyebutkan bahwa terdapat keterkaitan antara konsep ghaddhul bashar (menundukkan pandangan), hifzhul farj (memelihara kemaluan), dan menutup aurat yang disebutkan dalam QS. An-Nūr [24]:30-31 sebagai langkah pencegahan terjadinya kekerasan seksual yang harus dilakukan oleh laki-laki dan perempuan sebagai bentuk penjagaan diri guna menghindari terjadinya kekerasan seksual.

Kata Kunci: Al-Qur'an, Tafsir An-Nūr, Kekerasan Seksual.

¹ Rikayaturohimi, Mahasiswi UIN Mataram Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama Prodi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir, Email: ryaturrohimi@gmail.com

² Zulyadain, Dosen Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama, Email: zulyadain@uinmataram.ac.id

³ Maliki, Dosen Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama, Email: malicarabia12345@gmail.com

A. Introduction

Sexual violence is a form of damage and a major problem in people's social life. The development of science and technology does not guarantee that this era will be a time with a high level of security. In Indonesia, cases of sexual violence are an issue that is constantly discussed among the community. According to data from the Ministry of Women's Empowerment and Child Protection (Kemen-PPPA), there were 19,593 cases recorded throughout Indonesia from January 1 to September 27, 2023. 17,347 cases from the total data were female victims and 2,246 male victims. Meanwhile, 15 cases of sexual violence in the world of education during January-April 2023 were reported with a total of 124 victims.⁴

The high number of cases of sexual violence in this day and age is influenced by the element of coercion due to power relations or patriarchal culture that is deeply rooted in society. In addition, the increasingly free social system, seamless integration between men and women and the lack of knowledge about the boundaries that must be avoided in the lives of men and women make this kind of behavior even easier.

Perpetrators of sexual violence are increasingly barbaric and do not look at feathers in determining their targets, even children and women who are considered weak and helpless become objects or targets of sexual violence.⁵ Starting from this heinous act, it will spread to other inhumane acts such as murder and abortion. Other negative impacts on the psychology of victims of sexual violence include loss of confidence, excessive anxiety, aggressive and anti-social behavior, mental health disorders, depression and even suicidal thoughts.⁶

Perpetrators of sexual violence can come from men against women, men against men, and women against men. However, from all the cases that have been described above, most of the perpetrators of sexual violence are men. The problem then arises, because in fact, the author feels that so far the one who has always been blamed for the many cases of sexual violence is women. Women are often blamed for not being able to take care of themselves and the clothes they wear are not covered, even though in the pesantren environment where women only wear closed clothes, there are still cases of sexual violence. Meanwhile, men are less highlighted as the cause of many cases of sexual violence. Departing from this case, the author is interested

⁴ Nikita Rosa, HARDIKNAS 2023, *FSGI: 46.67% of Sexual Violence Occurs in Elementary Schools*, in <http://detik.com> accessed on Tuesday, October 09, 2023 at 19.30 WITA.

⁵ Euggelia C.P Rumetor, et al, Legal Protection for Victims of Electronic-Based Sexual Violence According to Law Number 12 of 2022 concerning the Crime of Sexual Violence, *Lex Privatum Vol.XI No.5 June 2023*, p. 1.

⁶ Irfawandi, et al, Analysis of the Types and Causes of Sexual Violence in the Campus Environment, *Journal of Indonesia Education Vol. 4 No. 04 April 2023*, p. 384.

in researching more about this theme and the solution that the Qur'an provides to this problem.

The Qur'an is a book of guidance that has been revealed to mankind to provide guidance in all questions of faith, *tasyri'*, the study of science and morals, for the sake of happiness in this world and the hereafter.⁷ One of the functions of the Qur'an is as a source of law, be it in the field of *aqidah*, *shari'a* or morals. The Qur'an as the source of *shari'a* law regulates all human actions in his life, whether related to Allah, his relationship with fellow humans or with other creatures around him. The purpose of the legal provisions in the Qur'an is to realize justice, create benefits and avoid life from destruction and damage.⁸ One of the social concepts of society in the ethics of getting along between the opposite sex regulated in the Qur'an is QS. An-Nūr verses 30-31.

Several previous studies discussed the concept of *ghaddhul bashar* (keeping the view) in the Qur'an and the essence of *ghaadhul bashar* in the Qur'an, which is to get closer to Allah and avoid harm.⁹ Other research focuses on the implementation of moral values contained in QS. An-Nūr [24]: 30-31 is about keeping the view of something that is forbidden to be seen and guarding the genitals from being seen by others and guarding it from adultery. In addition to keeping the view and guarding the genitals, this verse also stipulates the command to women not to *tabarruj* and to cover all limbs except the face and palms and to stick out her hijab until it covers the chest and not to show it to people who are not her mahrams.¹⁰

Based on several previous studies, this research will focus on the solutions provided by the Qur'an related to the problem of sexual violence which is still very common in the community in QS. An-Nūr [24]: 30-31 in Tafsir An-Nūr by Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqie, an Indonesia mufassir of the modern-contemporary era, who wrote his tafsir book from 1952-1956 AD.

B. Results and Discussion

1. Biografi T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie

The book of Tafsir Al-Qur'an Al-Majīd An-Nūr or better known as Tafsir An-Nūr was written by a Ulama' or contemporary mufassir of the archipelago named Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqie. Nisbat Ash-Shiddiqie is

⁷ M. Quraish Shihab, *Grounding the Qur'an (The Function and Role of Revelation in Community Life)*, Bandung: Mizan, 1994, p.13.

⁸ Agus Salim Syukran, *The Function of the Qur'an for Humans, Al-I'jaz : Vol. 1 No.1*, June 2019, p. 105.

⁹ Akbar HS, "*Gad al-Bashar (Holding the View) in the Perspective of the Qur'an (Tahlili's Study of QS. An-Nūr/24:30dan 31)*", (Thesis, UIN Alauddin Makassar, 2016).

¹⁰ Mia Lestari, "*The Implementation of Moral Values in QS. An-Nūr [24]:30-31 at the Indonesia Muslim Student Action Unit Organization (KAMMI) Commissariat Ashabul Kahfi UIN Mataram (Study of Living the Qur'an)*", (Thesis, UIN Mataram, 2022).

pinned to his name because he is the thirtieth descendant of one of the Prophet's companions, Abu Bakr Ash-Shiddiq. He began to add the nisbat of Ash-Shiddiqie to his name on the advice of his teacher, Ash-Shaykh Muhammad bin Salim Al-Kalili in 1925, when he was 21 years old.

Hasbi Ash-Shiddiqie was born in Lhouksuemawe, North Aceh on March 10, 1904. His father was a Qadhi Chik in Simeleuk named Tengku Muhammad Husein Ibn Muhammad Su'ud or also known as Tengku Kadi Sri Maharaja Mangkubumi Hussein bin Mas'ud, and his mother was named Tengku Amrah, who was the daughter of an incumbent Qadhi Chik Maharaja Mangkubumi named Tengku Abdul Aziz.¹¹

His mother, Tengku Amrah died when he was 6 years old in 1910.¹² After his mother died, T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie was taken care of by his sonless aunt, Tengku Syamsiah for 2 years, because the aunt also died in 1912. After her aunt died, she did not return to her father's care because her father had remarried and was taken care of by her brother named Tengku Maneh, until finally she lived a life of moving from one pesantren to another.¹³

In 1926, on the advice of his teacher, Shaykh Muhammad bin Salim Al-Kalili escorted him to study at the Al-Irsyad Islamic Boarding School which was founded by Shaykh Ahmad As-Surkati and managed by the Al-Irsyad wa Ishlah movement and was accepted at the takhasshush level. Hasbi Ash-Shiddiqie studied at the Al-Irsyad Islamic boarding school for two years then returned to Lhouksuemawe in 1928, and was the last formal education he took, then Hasbi Ash-Shiddiqie continued the process of self-taught learning and continued his struggle in his hometown.¹⁴

Tengku Hasbi Ash-Shiddiqie married a girl named Siti Khadijah who was the choice of his parents and still had a kinship relationship with his family at the age of nineteen. However, the marriage did not last long, because his wife died when giving birth to his first child, Nur Jauharah. Not long after, her first daughter with Siti Khadijah also died. Then after a few years, Hasbi Ash-Shiddiqie married a woman who was the niece of his mother named Tengku

¹¹ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir Nusantara*, (Yogyakarta: PT. Kaukaba, 2013), cet.1, p.158.

¹² Muhammad Khoiril Anwar and Wely Dozan, *Tafsir Nusantara "A Comprehensive Study of Tafsir Methodology"*..., p.53.

¹³ Ahmad Zainal Abidin and Thoriquil Aziz, *Khazanah Tafsir Nusantara*, (Yogyakarta: IRCiSoD Diva Press, 2023), cet.1, p.129.

¹⁴ Mohammad Khoiril Anwar and Wely Dozan, *Tafsir Nusantara "A Comprehensive Study of Tafsir Methodology"*..., p.54.

Nyak Aisyah binti Tengku Haji Hanum. From this marriage, Hasbi Ash-Shiddiqie was blessed with four children, two boys and two girls.¹⁵

In January 1951 Hasbi Ash-Shiddiqie moved to Yogyakarta because he was called by the Minister of Religion, namely K.H. Ahmad Hasyim and was appointed as a lecturer at PTAIN to be established. Then he was appointed as the Dean of the Faculty of Sharia IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta for twelve years based on the decree of the Minister of Religion NO.5 of 1960 to 1972.¹⁶ Then in 1962 he was also appointed Dean of the Faculty of Sharia IAIN Ar-Raniry, Aceh, Dean of the Faculty of Sharia of Sultan Agung University of Semarang, and Rector of Al-Irsyad University Surakarta in 1963-1968 and in several other universities in Indonesia.¹⁷

Tengku Hasbi Ash-Shiddiqie died on Tuesday, December 9, 1975 at the Jakarta Islamic Hospital and was buried at the UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Cemetery, Ciputat, South Jakarta. Hasbi Ash-Shiddiqie died leaving behind a wife, four children, and seventeen grandchildren.¹⁸

1. Characteristic Kitab Tafsir An-Nūr

Hasbi Ash-Shiddiqie wrote the book of Tafsir Al-Qur'an Al-Majīd An-Nūr from 1952 to 1956 AD. In writing this book of Tafsir, Hasbi Ash-Shiddiqie dictated the manuscript of his tafsir book to a typist so that it immediately became a manuscript ready to print.¹⁹ The first and second editions of this book of Tafsir were printed in 1956 and published by CV. Bulan Bintang, Jakarta. The second edition was printed in 2000 after editing by his two sons, Dr.H.Nouruzzaman Shiddiqie, M.A. and H.Z. Fuad Hasbi, S.H., MPIA and published by PT. Rizki Putra Library, Semarang.²⁰

Some of his motivations for compiling the book of tafsir An-Nūr that Hasbi has mentioned in *the muqaddimah* of his book of tafsir include:²¹

1. The development of universities in Indonesia in an effort to develop and expand Islamic culture.

¹⁵ Nourouzzaman Shiddiqie, *Lima Tokoh IAIN Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2000), hlm.153.

¹⁶ Ibid, p.171.

¹⁷ Ahmad Zainal Abidin Dan Thoriqul Aziz, *Khazana Tafseer Nausantra*, Hallam.134.

¹⁸ Muhammad Mutawali, *Figures of Islamic Law Reform in Indonesia "Prof.Dr. Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqie"* (Bandung: CV. Media Sains Indonesia, 2022), p.37.

¹⁹ Hasbi Ash-Shiddiqie, *Tafsir An-Nūr* Jilid 1 (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2000), hlm.ix.

²⁰ Rio Andre Saputra son of Syarifah Rahmah, *Dinamika Kajian Tafsir Al-Qur'an di Indonesia (Tafsir Al-Qur'an Al-Qur'an Majīd An-Nūr karya T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie)* (Yogyakarta: Zahir Publishing, 2021), hlm.52.

²¹ Hasbi Ash-Shiddiqie, *Tafsir An-Nur* Jilid 1 (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2000), hlm.xii.

2. Tafsir books and other Islamic books use Arabic, while the majority of Indonesia people do not understand Arabic. So according to him, a book of tafsir in Indonesian is needed.
3. To add references and scientific treasures for the people of Indonesia, especially in the field of Qur'an interpretation so that it can be used as a guideline in daily life.

The method of tafsir used in Tafsir An-Nūr is the *ijmāli* method, as Hasbi Ash-Shiddiqie explains in the preface to the book of tafsir An-Nūr, that he explains briefly and presents the essence of the opinions of the commentators regarding the verses being explained.²² As far as the author's investigation is concerned, it is concluded that the style of tafsir used by T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie in Tafsir An-Nūr is Adabi 'ijtima'i, because Hasbi Ash-Shiddiqie tries to answer several problems or social problems that exist in Indonesia in various aspects and according to the views of the Qur'an. In addition to the adabi 'ijtima'i pattern, Hasbi Ash-Shiddiqie also tends to the fiqhi pattern, because he focuses on the discussion of the legal verses in the Qur'an and explains them extensively to provide sufficient understanding to the reader.

The systematics of interpretation that Hasbi Ash-Siddiq uses, as explained in the preface to Tafsir An-Nūr, is as follows:²³

- a. Mention the verses according to the order of mushafi.
- b. Translate the meaning of verses into Indonesian according to the desired meaning of each verse.
- c. Interpret these verses concisely and directly to the essence of the meaning of the verse.
- d. Explaining other verses as an interpretation of the verse being interpreted, or finding a reasonable (relationship) between verses that have the same meaning.

1. Sexual Violence in Indonesia

In the Great Dictionary of the Indonesian Language, the term violence is an adjective of the word "hard" which is interpreted as the act of a person or group of people that causes injury or death to another person or causes physical damage or other people's property. This term is then widely used for an act that can hurt others, both physically, psychologically, and mentally, which can cause suffering and misery. Meanwhile, the word sexual is an adjective of the word "sex" which is often interpreted as biological sex. Sexual is a trait related to sex or sex and intercourse between men and women, as well as other things that

²² Hasbi Ash-Shadiqi, *Tafseer in-Noor*, Vol. 1, Hallam.

²³Ibid, hlm.xii.

contain elements of sexual desire or lust. From the meaning of these two words, it can be concluded that sexual violence according to KBBI is an act of violence that can harm others who attack other people's sexual parts.

In the Law of the Republic of Indonesia on the Elimination of Sexual Violence, sexual violence is defined as any act of degrading, insulting, attacking or other acts against a person's body, sexual desire, or reproductive function, forcibly and contrary to the will of a person who is unable to give consent in a free state, due to inequality in power relations or gender relations, which can result in physical, psychological, sexual, and economic, social, cultural, or political suffering or misery.²⁴ Thus, it can be concluded that sexual violence is any form of sexual act that is carried out by force and unilateral threats.

Talking about the phenomenon of sexual violence in Indonesia, it is still a topic that continues to be discussed every year. This problem is still a big task for the government and all citizens considering the increasing number of sexual violence. Based on CATAHU (Annual Record) violence against women in 2023 released directly by KOMNAS women, there was an increase in the number of direct complaints about sexual violence against women, from 4322 cases to 4371 cases, with an average of 17 complaints per day received by Komnas Perempuan. This number has almost doubled per day from 2020, where the number of case complaints responded to by Komnas Perempuan was 9 cases per day.²⁵

In general, data from service institutions and Komnas Perempuan recorded that there were 13,428 cases. The most common form of violence is physical violence, which is around 6,784 cases, then sexual violence as many as 5,831 cases, where this number has increased from 2021, which is 2,204 cases. The third most common form of violence is psychological violence, which is 5,137 cases. In addition, reports of sexual violence in educational institutions have also increased sharply, from 12 cases previously reported to 37 cases.²⁶

From this data, it can be seen that cases of sexual violence in Indonesia continue to increase and further increase concern for victims of sexual violence. The state provides protection to everyone who is a victim of sexual violence. However, in fact, the protection and accountability are not given an explanation but are aimed at men as perpetrators by providing punishment regulated in the

²⁴ UIN Care, State Islamic University of Mataram, *Pocket Book of Sexual Violence*, (Mataram: Secretariat of UIN Care UIN Mataram), p.3.

²⁵ Komnas Perempuan, *Violence against Women in the Public and State Sphere: Lack of Protection and Recovery* in CATAHU 2023: Annual Record of Violence against Women in 2022, p.xxiii.

²⁶ Ibid, hlm.xxiv.

Law and do not provide a deterrent effect to perpetrators of sexual violence so that there is no decrease in sexual violence cases.

The number of complaints continues to increase due to the birth of the TPKS Law and the strengthening of policies related to sexual violence such as Permendikbudristek Number 30 of 2021 and PMA Number 73 of 2022 concerning the prevention and handling of sexual violence cases and the many campaigns and socialization about the prevention and handling of sexual violence so as to give confidence to the public to dare to report their cases.

The forms of sexual violence include all acts that are carried out verbally, non-physically, physically, or through information and communication technology. These forms of sexual violence include:

1. Conveying remarks that harass or discriminate against the victim's physical appearance, body shape, or gender identity.
2. Seduction, making jokes or whistling at the victim and being sexually suggestive.
3. Promising something, threatening, persuading, or forcing the victim to engage in sexual activity.
4. Giving a gaze that makes someone feel uncomfortable or sexually nuanced.
5. Peeping or looking deliberately when the victim performs a private activity.
6. Intentionally showing genitals either in the real world or through social media.
7. Touching, stroking, groping, holding, hugging, kissing, and attaching or rubbing his body against the victim's body.
8. Attempted rape.
9. Rape.
10. Showing or practicing a culture that has sexual nuances.
11. Forcing or deceiving the victim to perform an abortion.
12. Allowing sexual violence to occur.
13. Providing punishment or sanctions that are sexually nuanced.
14. Sending messages, images, videos, audio, photos, or jokes that are sexually suggestive.
15. Take, record, or upload and disseminate recordings, photos, audio, or videos of victims that are sexually suggestive.

16. Committing other acts of sexual violence that are in accordance with the provisions of the law and can harm or cause suffering to the physical or psychological of the victim.²⁷

1. **Analysis of T.M. Hasbi Ash-Siddiqie's Interpretation of QS. An-Nu'r [24]: 30-31 as an Effort to Prevent Sexual Violence**

Based on the results of the author's review of QS. An-Nūr verses 30-31, it can be seen that the two verses have a correlation of the meanings they contain. In verse 30, the command specifically covers men, while verse 31 specifically applies to women. Based on the results of the analysis of Hasbi Ash-Shiddiqie's interpretation of QS. An-Nūr verses 30-31 in Tafsir An-Nūr, can be summarized as follows:

1. The commandment to subdue the view for men

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ

*"Say to those who believe, let them close some of their eyes"*²⁸

According to T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie, what is meant by closing your eyes in this verse is not to see the parts of a woman's aurah that are haram to see. Then Hasbi Ash-Shiddiqie mentioned that a woman's aurat is the entire body except the face, palms, and soles of the feet. Hasbi also argues that the aurat of female servants is the same as the aurat of independent women, although some scholars stipulate that the aurat of female servants is the same as the aurat of men.

T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie is of the opinion that the meaning of Allah's words in this verse is to forbid us to look at the awrahs of women when they are open. If the part of the awrah happens to be in an open state and is accidentally visible to the eyes, then you should look away and not repeat to see it again.

Hasbi Ash-Shiddiqie also performed a little pentahqiqan that the intention of closing his eyes is to distance himself from all things and circumstances that can cause fitnah. That is, men and women should maintain general ethics or good manners, by staying away from everything that violates general ethics such as looking at women in a glaring way or in an inappropriate way.

²⁷ Minister of Religion of the Republic of Indonesia, *Regulation of the Minister of Religion of the Republic of Indonesia Number 73 of 2022 concerning the Prevention and Handling of Violence*, (Jakarta: Law and Human Rights, 2022), p.5.

²⁸ QS. An-Nūr [24]: 30. Departemen Agama Republik Indonesia, *Mushaf Al-Qur'an dan Terjemah...*, hlm.353.

As-Sayyid Rasyid Ridha who argues that closing the eyes means not looking constantly at the open aura of women. Closing your eyes does not mean walking down and not looking at women or men who are passing by.²⁹ In his Tafsir, Hasbi Ash-Shiddiqie also mentioned that the meaning of the hadith "*Yours is the first view and do not repeat the view*" is a view on the basis of accident, it is forgiven but it is not permissible to repeat the view.

1. Commandment to keep the genitals for men

وَيَحْفَظُوا أَرْوَاجَهُمْ.....

"and keep his genitals"³⁰

T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie explained that the command to keep the genitals in this verse means to cover the genitals so that they are not seen by others, and to protect themselves from adultery.

"ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ" = "It is more sacred to them"

The meaning is to keep the view from the forbidden, cover the limbs that are forbidden to be seen, and distance oneself from adultery are good deeds that will distance oneself from immorality.

إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ

"Indeed, Allah knows what they are doing."³¹

This means that Allah knows every movement of the human senses.

- a) Just as men are commanded to bow their eyes, women are also commanded to bow their eyes.

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ

"And say to the women of the believers, let them close their eyes".³²

Women believers are also instructed to keep their eyes by not looking at the forbidden body parts of both the man who is not his mahram and the body parts of his fellow women. This prohibition applies when the body parts of the opposite sex are exposed, and it is not forbidden to see other parts of a woman's body between the belly and the knees if they are completely covered.³³

- b) The commandment to keep the genitals for women

وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ.....

²⁹ T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie, *Tafsir An-Nūr* Jilid 4, (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1986), hlm.2813.

³⁰ QS. An-Nūr [24]:30. Departemen Agama Republik Indonesia, *Mushaf Al-Qur'an dan Terjemah*..., hlm.353.

³¹ QS. An-Nūr [24]: 30. Departemen Agama Republik Indonesia, *Mushaf Al-Qur'an dan Terjemah*..., hlm.353.

³² QS. An-Nūr [24]: 31. Departemen Agama Republik Indonesia, *Mushaf Al-Qur'an dan Terjemah*..., hlm.353.

³³ T.M. Hasbi Ash-Shadiqi, *Tafseer in-Nūr* Vol. 4, Hallam.2814.

“and let them (believing women) keep their genitals”³⁴

Just like the command to keep the genitals for a man, women are also commanded to keep it by covering it completely so that it is not visible to others and to protect themselves from adultery.³⁵

- c) As an effort to protect the self-protection of a woman, Allah SWT. commanding not to show the ornaments (his aurat) except that which can be displayed.

...وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا...

“And let them not show their jewelry, except the parts that are usually visible”³⁶

It is forbidden for women believers to show their jewelry which is usually used on exposed parts of the body. This verse also prohibits the appearance of body parts that are the usual place where jewelry is used, such as the place where necklaces, earrings, bracelets, and others are worn.

Ibn Abbas, Ibn Umar, and Aisha argue that the part that is usually seen is the face and palm, and there are some scholars who add the soles of the feet are also not awrah. This determination is the proof that the face and palm are not a woman's aurah and are not obliged to cover it if it makes it difficult to close.

As-Sayyid Rasyid Ridha explained that what is meant by the parts that are usually seen are the face, palms, and outer clothes.

The majority of scholars are of the opinion that the face and palms are not aurah because women who perform ihram also show their faces and palms. With their faces and palms open, women can go to public places and have freedom of movement and action, as well as have rights in political, economic, and social matters.

Other scholars such as Imam Nawawi and the Shafi'iyah group who stipulate that the face and palm are part of a woman's awrah do not consider this on the grounds that they are afraid of slander and do not carry evidence from *the Qur'an* and Sunnah.

Scholars who allow looking at women's faces and palms argue that what is meant by “*what is usually seen*” in this verse is clothing

³⁴ QS. An-Nūr [24]: 31. Departemen Agama Republik Indonesia, *Mushaf Al-Qur'an dan Terjemah...*, hlm.353.

³⁵ T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie, *Tafsir An-Nūr* Jilid 4, hlm. 2815.

³⁶ QS. An-Nūr [24]: 31. Departemen Agama Republik Indonesia, *Mushaf Al-Qur'an dan Terjemah...*, hlm.353.

According to Hasbi Ash-Shiddiqie, if the face and palms are not included in the aura of women, then shaking hands with women is not prohibited.³⁷

f. The order to stretch the hijab to the chest, as an effort to maintain and take care of herself for women

...وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُورِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ

*"And let them put the veil over their breasts"*³⁸

Women believers are ordered to stretch their hijab or veil to their chests to cover the body. Az-Zamakhshari mentioned that the clothes of ancient Arab women had a wide size so that the chest was exposed, then they were ordered to cover it with their veil so that it was covered.

The meaning of the word "*juyub*" in this verse is chest. So what is commanded in this verse to be closed is the chest. Covering the chest can be done by stretching out the hijab that stretches up to the chest or with clothes that can cover the body³⁹, so that it does not cause orgasm for the person who sees it.

g. A believing woman can reveal her jewelry (her aurat) to certain people

وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاؤِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ

*"Let them not show their adornment except to their husbands, their fathers, their husbands' fathers, their sons, their husbands' sons, their brothers, their brothers' sons, their sisters' sons, their women's (fellow Muslims), their sahaya servants, their (old) servants who have no desire (towards women), or children who do not understand women's awrah...."*⁴⁰

If in the previous provision, women were forbidden to show their aurat, then in this provision, it is permissible to show jewelry (their aurat) to several people. T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie mentioned in his commentary:⁴¹

1) Husband;

Husbands are allowed to see the part of the body where they are decorating because it is their husband who is the one they are

³⁷ T.M. Hasbi Ash-Shadiqi, *Tafseer in-Nūr* Vol. 4, Hallam. 2816-2817.

³⁸ QS. An-Nūr [24]: 31. Departemen Agama Republik Indonesia, *Mushaf Al-Qur'an dan Terjemah...*, hlm.353.

³⁹ T.M. Hasbi Ash-Shadiqi, *Tafseer in-Nūr* Vol. 4, Hallam. 2817.

⁴⁰ QS. An-Nūr [24]: 31. Departemen Agama Republik Indonesia, *Mushaf Al-Qur'an dan Terjemah...*, hlm.353.

⁴¹ T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie, *Tafsir An-Nūr* Jilid 4, hlm. 2818-2819.

commanded to decorate. So the husband is allowed to see all the limbs of his wife, without exception.

- 2) Their father, their husband's father (in-laws), their sons, their husband's children (stepchildren), brothers, brothers' children, or sisters' children (nephews);

All of those mentioned above are allowed to see the parts of the woman's body that are the place of jewelry except between the navel and the knees. This ability is due to their association that is too frequent and too close or close, so there is no fear of slander.

- 3) Other women;

Women are allowed to see other women's body parts that are ornaments because they are fellow women, whether they are believers or not..

It was narrated by Ibn Abi Hatim from Atha' that the midwives who became midwives when they gave birth were Jewish and Christian women.

- 4) The slaves they had;

The ability of a believing woman to reveal the part of the body that is a decoration for the female slaves, while for the male slaves, the scholars have a difference of opinion.

Ibn Mas'ud, Al-Hasan, and Ibn Sirin argued that it is permissible to show the limbs that are ornaments to male slaves, this opinion is followed by T.M. Hasbi Ash-Siddiqie.

As for another group of Ulama', equating the law between male slaves and female slaves in terms of their ability to see women's aurah.

- 5) Male (old) maids who no longer have a need (lust) for women;

T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie is of the opinion that male servants who are old or who do not understand anything are allowed to see the awrah of women.

- 6) Young children who have not yet reached puberty;

T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie argues that it is permissible to show aurah to young children who cannot distinguish between parts of the body that are included in aurah or not, that is, children who do not know anything about sexual intercourse, such as young children, or children who are still under five years old.

h. In addition to being prohibited from showing their jewelry (their aurat), women are also prohibited from showing temptations that come from the jewelry.

تِهِنَّ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينِ

“...Nor should they stomp their feet so that the ornaments they hide are known..”⁴²

A woman is forbidden to stomp her feet when walking so that the sound of jewelry (bracelets) that they are wearing can be heard. Because of this, it will arouse the attention of men who hear it and can cause prejudice that the act gives a certain signal.⁴³

Then Allah SWT commanded:

وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“And repent to Allah, O all believers, that you may be lucky”⁴⁴

At the end of this verse, Allah SWT. commands all believers to repent to Him, to practice all His commandments, and to shun all His prohibitions. Because all of this is a requirement of faith in order to be able to obtain happiness in this world and the hereafter.⁴⁵

2. Relevance of QS. An-Nu?r [24]: 30-31 as an Effort to Prevent Sexual Violence

Sexual violence is a form of violence that still occurs widely in Indonesia. The differences between men and women, which should be a means of complementing each other, instead become a means to show who is superior to the two. The patriarchal cultural system makes men always feel stronger and have more power than women. A man is not superior to a woman just because he is a man, and a woman is not inferior just because she is a woman, because the position of a man and a woman in the sight of Allah is the same, the only difference between the two is their piety.

There are still many people who think and often blame women who do not wear closed clothes and invite male lust as the cause of sexual violence. Based on the explanations that have been explained earlier, sexual violence does not only come from the clothes used by women as victims who are less closed and invite male lust, but there are many other reasons that cause sexual violence such as inequality in power relations, technological developments, and

⁴² QS. An-Nūr [24]: 31. Departemen Agama Republik Indonesia, *Mushaf Al-Qur'an dan Terjemah...*, hlm.353.

⁴³ T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie, *Tafsir An-Nūr* Jilid 4, hlm. 2819.

⁴⁴ QS. An-Nūr [24]: 31. Departemen Agama Republik Indonesia, *Mushaf Al-Qur'an dan Terjemah...*, hlm.353.

⁴⁵ T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie, *Tafsir An-Nūr* Jilid 4, hlm.2819.

patriarchal culture that are still deeply rooted in society. Problems then arise when society often blames women who are victims, and lacks warnings and punishments for men who are perpetrators of sexual violence. With the excuse that the clothes worn by women are not covered, it is often a reason for society to blame women, even though many women who wear closed clothes are victims of sexual violence. This means that sexual violence does not only come from the clothes worn but also from the intention of the perpetrator to commit acts of violence. The intention that exists in the heart starts from the view, and by lowering the gaze can be an effort to guard the heart to commit immorality. In his Tafsir, T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie stated that subduing the view in question is to keep the view from seeing the woman's aurat and from everything that can arouse orgasm and cause fitnah. In addition, keeping a view is not looking at women in an inappropriate way, such as glaring.⁴⁶ This means that regardless of what clothes the victim is wearing, sexual violence will not occur if the perpetrator is able to subdue his gaze from the opposite sex which causes the rise of orgasm and the intention of the perpetrator so as to cause forcible sexual violence against the victim.

In QS. An-Nūr [24]:31, it is stated that women should not show their jewelry (their awrah) except those that are usually visible. T.M. Hasbi Ash-Siddiqie agrees with Abdul Rasyid Ridha's opinion that what is usually seen is the face, palms, and clothes that are visible from the outside, such as outer clothes. So that the face and palms can be open when women are doing various daily activities, and closed clothes can better protect women from men's malicious intentions.

If a woman has worn closed clothes as one of her efforts to protect herself, but sexual violence can still occur, then it is certain that the act of sexual violence occurred because the perpetrator was unable to lower her gaze and protect her genitals. Maintaining a view does have a very big impact as a form of caution from the emergence of behaviors that are not in accordance with religious rules. Therefore, in this case, the roles and cooperation of men and women must be strongly intertwined in order to avoid acts that are prohibited by religion.

⁴⁶ T.M. Hasbi Ash-Shadiqi, *Tafseer in-Nūr* Vol. 4, Hallam.2813.

The cooperation in question is cooperation in carrying out the mandate as a caliph on earth in doing good and keeping away from unlawful deeds. Men carry out their role in terms of lowering their gaze and guarding their genitals, and women also do so, coupled with their guard by covering their awrah and not using clothes that can arouse the orgasm of those who see it as a form of self-protection from acts of sexual violence both as perpetrators and victims.

If both parties between men and women are able to carry out their roles and duties well, the man by not looking at something that is forbidden will arouse lust and is able to maintain his genitals by refraining himself from committing adultery and the woman also does so by keeping her gaze, maintaining her honor and covering her awrah perfectly and not using or doing things which can arouse the orgasm of those who look at it, so according to the author, in this way the occurrence of sexual violence can be avoided.

C. Conclusion

Based on the discussions that have been presented in the previous chapters, it can be concluded that:

1. The number of sexual violence cases in Indonesia is still very high and continues to increase every year and it is necessary to handle both from the state and the color of the state or personal self-protection. Handling for the state can be done by determining appropriate punishments and providing a deterrent effect to perpetrators of sexual violence as well as providing maximum treatment to victims of sexual violence.
2. Personal self-care as a form of effort to prevent sexual violence can be done by implementing solutions that have been provided by the Qur'an, including:
 - a. Self-care by applying the concept of *ghaddhul bashar* in daily life. T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie in his commentary states that maintaining the view can be done by maintaining the view from seeing things that are forbidden and can cause fitnah, such as seeing the aura of women.
 - b. Self-care by preserving the genitals. T.M. Hasbi Ash-Shidiiqie said that maintaining the genitals can be done by covering it perfectly so that it is not visible to others and protecting yourself from adultery.
 - c. Covering the aurah perfectly.
3. Commands in QS. An-Nūr [24]:30-31 is addressed to women and men as a form of caution and self-protection from the views and ill intentions of the opposite sex. The role of both parties, namely men and women, is needed in these self-preservation efforts. If a woman is already dressed in closed clothes but sexual violence still occurs, then it can be ascertained that the

act of sexual violence comes from a man who is unable to subdue his gaze and maintain his lust.

Bibliography

- Agus Salim Syukran, Fungsi Al-Qur'an Bagi Manusia, Al-I'jaz : Vol. 1 No.1 , Juni 2019.
- Ahmad Zainal Abidin dan Thoriqul Aziz, Khazanah Tafsir Nusantara, Yogyakarta: IRCiSoD Diva Press, 2023.
- Akbar HS, "Gad Al-Bashar (Menahan Pandangan) Dalam Perspektif Al-Qur'an "Kajian Tahlili Terhadap QS. An-Nūr/24:30 dan 31", Skripsi, UIN Alauddin Makasar, 2016.
- Departemen Agama Republik Indonesia, Mushaf Al-Qur'an dan Terjemah, Jakarta Timur: PT.Insan Media Pustaka, 2013.
- Euggelia C.P Rumetor, Perlindungan Hukum Terhadap Korban Kekerasan Seksual Berbasis Elektronik Menurut UU Nomor 12 Tahun 2022 Tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual, Lex Privatum Vol.XI No.5 Juni 2023.
- Irfawandi, Analisis Jenis-Jenis dan Penyebab Kekerasan Seksual di Lingkungan Kampus, Jurnal Pendidikan Indonesia Vol. 4 No. 04 April 2023.
- Komnas Perempuan, Kekerasan Perempuan di Ranah Publik dan Negara: Minimnya Perlindungan dan Pemulihan dalam CATAHU 2023: Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan Tahun 2022.
- M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an "Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat", Bandung : Mizan, 1994.
- Menteri Agama Republik Indonesia, Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 73 Tahun 2022 Tentang Pencegahan dan Penanganan Kekerasan, Jakarta: Hukum dan Hak Asasi Manusia, 2022.
- Mia Lestari, "Implementasi Nilai-Nilai Akhlaq Dalam QS. An-Nūr [24]:30-31 di Organisasi Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI) Komisariat Ashabul Kahfi UIN Mataram: Studi Living the Qur'an, Skripsi, UIN Mataram, 2022.
- Muhammad Khoiril Anwar dan Wely Dozan, Tafsir Nusantara "Kajian Komprehensif Metodologi Tafsir", Mataram: UIN Mataram Press, 2022.
- Muhammad Mutawali, Tokoh-Tokoh Pembaharu Hukum Islam di Indonesia "Prof.Dr. Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqie", Bandung: CV. Media Sains Indonesia, 2022.
- Nabilah Muhamad, 19 Ribu Kasus Kekerasan Seksual di Indonesia, dalam <http://databoks.katadata.co.id> diakses pada 10 Oktober 2023 Pukul 14.45 WITA.
- Nikita Rosa, HARDIKNAS 2023, FSGI : 46,67% Kekerasan Seksual Terjadi di Sekolah Dasar, dalam <http://detik.com> diakses pada Selasa, 09 Oktober 2023 pukul 19.30 WITA.
- Nourouzzaman Shiddiqie, Lima Tokoh IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2000.

- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Indonesia, Kamus Bahasa Indonesia, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Rio Andre Saputra dan Syarifah Rahmah, *Dinamika Kajian Tafsir Al-Qur'an di Indonesia " Tafsir Al-Qur'anul Majīd An-Nūr karya T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie"*. Yogyakarta: Zahir Publishing, 2021.
- Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir Nusantara*, Yogyakarta: PT.Kaukaba, 2013.
- Tengku Muhammad Hasbiey Ash-Shiddieqy, *Tafsir An-Nūr*. Semarang : PT. Pustaka Rizki Putra, 1986.
- UIN Care Universitas Islam Negeri Mataram, *Buku Saku Kekerasan Seksual*, Mataram: Sekretariat UIN Care UIN Mataram.



El-Umdah:

Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an Tafsir

Vol. 7, No. 1, 2024

DOI: 10.20414/El-Umdah.v5i2

<https://journal.uinmataram.ac.id/index.php/el-umdah>

HALAL INDUSTRY FROM THE QUR'AN PERSPECTIVE (ANALYSIS OF Q.S AL-BAQARAH VERSES 168-169 AS A BASIS FOR HALAL PRODUCTS)

Muhsin¹ Agam Royana²

Abstract: *This article wants to respond to halal products based on Q.S al-Baqarah verses 168-169. The author wants to show that society's understanding is directly proportional or not? by using Q.S al-Baqarah verses 168-169 which contain halal and haram foods. In explaining this article the author uses a comparative method, be it interpretation or other research opinions. In his conclusion, the author concludes that people do not pay much attention to Q.S al-Baqarah verses 168-169 when consuming a product, it is enough to know that the product is halal and guaranteed by the seller, so people will use it, even products that are not labeled halal are still consumed with local environmental requirements believe the product is halal.*

Keywords: Produk Halal, Exegesis dan QS. Al-Baqarah ayat 168-169.

Abstrak: Artikel ini ingin merespon terhadap produk-produk halal yang didasari oleh Q.S al-Baqarah ayat 168-169. Penulis ingin menunjukkan bahwa pemahaman Masyarakat berbanding lurus atau tidak ? dengan penggunaan Q.S al-Baqarah ayat 168-169 yang isinya terkait makanan halal dan haram. Dalam menjelaskan artikel ini penulis menggunakan metode komparatif baik itu tafsir atau pendapat-pendapat penelitian lainnya. Dalam kesimpulannya penulis menyimpulkan bahwa Masyarakat pada dasarnya tidak terlalu memperhatikan Q.S al-Baqarah ayat 168-169 ketika mengkonsumsi sebuah produk, cukup mengetahui bahwa produk tersebut halal dan dijamin oleh penjualnya maka Masyarakat akan menggunakannya, bahkan terhadap produk yang tidak berlabel halal pun tetap dikonsumsi dengan syarat lingkungan setempat meyakini produk tersebut halal.

Kata Kunci: Produk Halal, Tafsir dan QS. Al-Baqarah ayat 168-169

A. Introduction

Life in the digital age today has made many changes that have occurred in humans, including lifestyle. With all digital, all information is open from cities to rural areas, even those in villages have followed fashion abroad. Therefore, with a lot of information about food, drinks, clothes, and possibly other things outside of all of them can become unclear halal and haram. Even non-Muslims are interested in using products with halal labels.

¹ Muhsin

² Agam Royana

Why halal is the main discussion is because several factors include that we as the majority of people, namely Islam, must to know the status of the product, in addition to that, there are many requests for several Indonesia products with halal status that can be consumed by Muslims out there.

In this case, many examples can be taken, namely the number of Muslim people in the world is estimated to continue to increase. This makes the demand and expenditure of halal-based products and services also continue to grow, especially in the food and beverage sector. According to the State of the Global Islamic Economy 2022 report, the total expenditure of 1.9 billion Muslims on halal food and beverages reached US\$1.27 trillion in 2021. The value increased by 7% compared to the same period the previous year.³

Expenditure on halal food is expected to continue to rise with a compound *annual growth rate (CAGR)* of 7% in 2022/2023 and 2023/2024. Halal food expenditure is also projected to increase again by 7.2% to US\$1.67 trillion in 2025. Meanwhile, the value of expenditure on halal food globally is the largest compared to other halal products in 2021. Its position is followed by the halal fashion sector whose expenditure reaches US\$295 billion. Muslim spending in the media and recreation sector was recorded at US\$231 billion. After that, there are the tourism and pharmaceutical sectors with a value of US\$102 billion and US\$100 billion, respectively.⁴

The problem that arises today is that many halal and haram problems have not been studied in full and whether they have met the requirements for product development because there are many products in circulation so there needs to be a filter on this. For example, some foods have been tested, especially new products.

For example, in the case of the issuance of Halal Certification in Indonesia, the MUI handled it after the establishment of the Institute for the Assessment of Food, Drugs, and Cosmetics (LPPOM-MUI) in 1989. The birth of LPPOM-MUI was motivated by the outbreak of lard cases which at that time disturbed the community.

This has increased, namely from the beginning of pigs and then increased to alcohol, meaning that all products containing alcohol can be labeled haram. According to the opinion of one of the researchers of Halal products, Syifa Fauzi.⁵

³Monavia Ayu Rizaty, 'Konsumsi Makanan Halal di Dunia Diproyeksi Naik dalam *Harian DataIndonesia* tanggal edisi 24 November 2022 diakses pada tanggal 12 Oktober 2023 pada website. <https://dataindonesia.id/varia/detail/konsumsi-makanan-halal-di-dunia-diproyeksi-terus-naik>

⁴Ibid.

⁵Elisa Dwi Ratnasari, "Revealing the Halal Meaning of Market Products" in CNN Online accessed on October 15, 2023 at the link. <https://www.cnnindonesia.com/gaya-hidup/20180521114413-284-299928/mengungkap-makna-halal-produk-produk-pasaran>

In addition, there are other cases, for example, one of the studies conducted by Teti Indrawati, a lecturer at IAIN Mataram in 2015, said that the number of cases related to the uncertainty of halal products that occurred in a number of regions of Indonesia actually caused great losses to business actors and the Indonesia business world. For example, the case of the issue of lard in the Ajinomoto flavoring and in the meningitis vaccine for pilgrims. In her dissertation entitled "Regulation of Forms of Consumer Protection in the Implementation of Halal and Tayiban Product Assurance in Indonesia", Teti said that the protection of consumers related to halal and Tayib products in Islamic law and halal certification by MUI has been realized through the regulation of the application of the principles of sharia maqashid, the principle of honesty, and the absolute principle in the implementation of the halal and Tayib product assurance system. The determination of halal and haram of a product is carried out based on the postulates of the Qur'an and the hadith of the Prophet Muhammad PBUH and the MUI fatwa.⁶

Some of these cases have revealed that the lack of strict regulations for halal certification in Indonesia, coupled with the use of verses of the Qur'an, is in accordance with the interpretation or not. Or is there still another verse that talks about the same thing so as to strengthen the argument against a product that can be categorized as halal?

Basically, a lot of research on halal products has been done, the author will look at some of the research that has been done so that it does not become a plagiarized research.

Like the research on the Fatwa of the Majelis Ulama Indonesia (MUI) on Clothing Products by Afifatul Munawiroh and Khoirul Hadi, in this study, I want to explain that the development of halal clothing products from the Indonesia Ulema Council, after also explain the history of MUI clothing in Indonesia in the conclusion of this study, the impact caused by the inclusion of halal labels is detrimental to manufacturers who are still beginners to engage in the clothing business. Even though it has been labeled halal by the Indonesia Ulema Council.

In addition, there is also a research by Achmad Rofiki entitled "Traders' Perception of Halal Certification Policy" this study concluded that the halal label embedded in the production of the Tanjung market in Jember Regency adds more value to the products produced, even though for small traders it is very difficult to obtain this because the process is too long so that it is burdensome for the trader.⁷

⁶ UGM Online, "Banyak Produk Belum Bersertifikat Halal" diakses pada 15 Oktober 2023 pada link : <https://ugm.ac.id/id/berita/10777-banyak-produk-belum-bersertifikasi-halal/>

⁷Achmad Rofiki, Traders' Perception of Halal Certification Policy "Case Study of Chicken Meat Traders in Tanjung Market, Jember Regency" in Thesis of UIN Achmad Shiddiq, p. 85.

In addition, there is also an article entitled Tafsir Qs. Al-Baqarah Verse 168 and its Correlation with Law Number 33 of 2014 concerning Halal Product Assurance made by Anisa Scientifica and Ahmad Hasan Ridwan in his conclusion Undang-Undang No. 33 Tahun 1994 tentang Jaminan Produk Halal has a fairly comprehensive correlation in interpreting Al-Baqarah verse 168 and several hadiths related to the concept of halal. This law has covered almost all aspects needed to provide halal guarantees. Not only the halal aspect of the ingredients used but also the aspect of the product manufacturing process starting from the preparation of ingredients to the presentation of the product so that it still ensures halal. In addition, there are several Government Regulations, Ministerial Decrees, and other policies that are derivatives of this Law that regulate more specifically regarding the various criteria for regulating halal products in Indonesia.⁸

Based on the results of the author's reading and search, there is a fundamental difference between the writing of this article with the research mentioned by the author above. In this case, the author only wants to see the extent of the interpretation and correlation with the use of Q.S al-Baqarah verses 168 -169 towards Indonesia's halal industry. And whether the use of the halal label is directly proportional to the public's understanding of Q.S al-Baqarah verses 168-169, meaning that they know the use of labels on halal products themselves based on that verse.

B. Results and Discussion

In carrying out this research, the author uses a literature study (Library Research) by looking at several interpretations associated with the reception of the community, in this case, the author uses a phenomenological approach by looking at several events that occur in the community related to the use of halal labels attached to these products.

To explain the verse, the author will use a comparative method in expressing Q.S al-Baqarah verses 168-169. By taking several interpretations as a comparison and looking at his Asbab Nuzul.

Meanwhile, the primary data used in this study include Modern and Contemporary Classical Tafsirs by taking only one of them as a representative of the interpretation scholars. In this case, the author will take the opinion of several Tafsir scholars such as Ibn Jarir al-Tabari, Zamakhsyari, Ibn Assyria, and Quraish Shihab. The researcher will try to describe and elaborate in detail the content contained in the QS. Al-Baqarah 168-169 will then look for its correlation with the

⁸ Anisa Ilmiah, Ahmad Hasan Ridwan,

community's understanding of halal products. This means the extent to which the community understands halal food, halal labels, and Q.S. al-Baqarah 168-169.

Before entering into the discussion of the relationship between the understanding of society, the author should explain why it is important to use this analytical method, the reason is that Tafsir Muqarin is an interpretation that uses the method of comparison or comparison. Commentators do not disagree on the definition of this method. From various existing literature, what is meant by the comparative method is: 1) comparing the texts of the verses of the Qur'an that have similarities or similarities in redaction in two or more cases, or have different redactions in the same case, 2) comparing the verses of the Qur'an with hadiths that are contradictory at birth, and 3) comparing various opinions of interpretation scholars in interpreting the Quran.

As for the benefits that can be taken from this method, there are general benefits and special benefits, the general benefit of this method is to obtain the most appropriate and complete understanding of the problem being discussed, by looking at the differences between the various elements being compared.⁹

Meanwhile, to see the correlation between the verses of the Qur'an and the understanding of the community, the author uses the phenomenological method. However, the author will not conduct interviews with the public, but the author only sees the phenomenon in various articles and concludes the results of the conclusions of the articles found by the author.

1. Penjelasan Tafsir Q.S al-Baqarah ayat 168-169

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (168) إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (169)

O humans, eat some of the halal and healthy parts of the earth and do not follow the steps of Satan. Indeed, he is a real enemy to you. (168) Indeed, (Satan) only tells you to do evil and vile and to say about Allah what you do not know. (169)

To see this, the author takes the opinions of several commentators who interpret this verse, including Tafsir Al-Tabari, Tafsir Zamakhsyari, Tafsir Ibn Asyur and Tafsir Quraish Shihab.

In the Tafsir Al-Tabari in Jami Al-Bayan 'A Tawil Al-Qur'an, it is explained that Abu Ja'far said, meaning that Allah reminded him of it, "O man, eat the food that I have permissible" which was said on the tongue of the Prophet

⁹Thamem Ushama, Methodologies of the Quranic Exegesis Translation of Hasan Basri and Amroeni (Jakarta: Riora Cipta Karya, 2000), p. 56.

PBUH. So I saved him from him. Manna, blood, pork, and what the Hebrews contained, and forsake the steps of Satan that will destroy you and bring you many sources of harm, and forbid you, brothers, to judge, then do not follow and practice them. is Satan and ha in his words that Satan's return to judge.

So do not counsel him, O man, when he has explained to you his enmity, and forsake what he has commanded you, and commit to obey me what I have commanded you and what I forbid you to do. And what I have made lawful unto you and unlawful unto you, and not what ye have forbidden unto yourselves and lawful forbidden, because of your obedience to Satan and your obedience to his commandments.¹⁰

According to Zamakhshari, "Halal" is the result of "eating, or eating from what is on the earth, which is good and clean from all doubts, and not following in the footsteps of Satan and entering into what is forbidden, or doubtful, or forbidden, or permissible what is forbidden." And "from" refers to food because everything on earth is inedible. Khutawat which is recited with two Dhammah, Khutawat with two Dhammah and one breadfruit, Khutawat with two Dhammah and one Hamzah, makes Dhammah on Ta' as if on Waw, Khutawat with two Fathahs, and Khutawat with two Fathah and one breadfruit. Step: the time it takes the step. The step: what is between the sinner's feet? They are like rooms and rooms, and fists and fists. It says: Follow his steps and step on his heels.

If he follows his example and follows his Sunnah, then it is clear that hostility is visible and there is nothing hidden in it. His command to you is simply an explanation of the need to refrain from following him and show his hostility. That is, He never commands you to do good, but He commands you to do bad, including evil, fornication, and other great deeds that exceed the limits of evil. It is said that evil is something that knows no bounds. Indecentness: what should be restricted and what you say about Allah what you do not know, that is, your words: This is lawful and this is haram, without knowledge. This includes everything that is associated with God Almighty and is not lawful for Him. If you say: How does Satan give commands when he says: (you have no power over them)?¹¹

According to Ibn Assyria, this is a disclosure that is of concern, defamation on the grounds that it is permissible and this is a disclosure that is of concern, defamation on the grounds that it is permissible and this is their exposure to obey what has upset them, deprive them of good favors, slander against God,

¹⁰Ibn Jarir Al-Tabari, *Jami Al-Bayan 'An Ta'wil al-Qur'an Jilid 1* (Beirut: Mutabah Dar Salam, 2005), h. 234.

¹¹Zamakhshari, *Tafsir al-Kasyaf Jilid 1* (Beirut: Dar al-Salam, 2009), h. 239.

and this is an allusion to the reason why it is permissible in Islam. the basis is allowed and prohibited. What is meant is to cancel their differences of opinion about the prohibition of eating Buhaira, Al-Sa'ibah, Al-Wasila, and Al-Haami, and what Allah says about them in Surah Al-An'am, when He says: And they say: This is a cattle and a hot animal, a stone that is not eaten by anyone except whomever he wills, according to their confession (QS. Al-An'am 138). This verse is said to have been revealed during the time of Thaqif and the Banu Aamir bin Sa'sa, the Banu Khuza'ah, and the Banu Mudlij were forbidden for themselves from livestock, i.e. from what is mentioned in Surah Al-An'am.

In his words: "What exists on this earth for distinction, then the distinction is caused because the food it eats is of various types, and not because the food is of different types. Without the types, because it is not in accordance with the purpose of the verse, because what is on the earth is a general description by saying: halal and good, then what is haram is still haram, whether according to the Book or the Sunnah.

In his saying: "Halal and good", there are two parables that are connected, the first to explain the law and the second to explain the reason because goodness is the same nature. If the perfume is proven, then so is the jewelry, because Allah is good to His servants and does not prevent them from doing things that are beneficial, etc.¹²

As for M. Quraish Shihab as a contemporary interpreter, he said that halal food is the opposite of food that is not haram, that is, when eating it is not prohibited by religion. There are two types of haram food, namely: a. haram because of its substance (such as pigs, carcasses, and blood), b. haram because something is not in its substance (such as food that is not allowed by the owner to eat). Halal food is food that does not fall into these two categories.¹³

Based on these four interpretations, it can be concluded that halal and good food is food that is adjusted to the commands of the Qur'an and Al-Sunnah, and the process is also halal, even though the goods are halal, but the process is not halal, so it is not a halal category.

1. The Cause of the Descent of the Verse

. This verse came down because of the Banu Tsaqif, Banu Mudhi, Kuza'ah, and Banu Amir bin Sa'ah who with their limitations forbade what Allah has allowed. These people forbid according to their will various foods derived from livestock such as Bahirah (a female camel who has a fifth and a fifth male calf), Sabi'ah (a female camel that roams), and Washilah (a sheep that has 2 male

¹² Thohair Abno Asyur, *Tafsir al-Tareer wa Tanvir*, (Beirut: Dar-e-Kiro, 2009), h. 364.

¹³ Quraish Shahab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 1, (Jakarta: Lentera Hati, 2000), h. 360.

cubs). In addition, they also forbid sea fish even though the animal is not forbidden by Allah.¹⁴

If you look at the reason for this verse, there is actually no correlation between producing a halal product, but this verse talks about the affirmation that there are halal foods and haram foods, and do not prohibit foods that are not forbidden by religion.

1. Public Understanding of Q.S al-Baqarah 168-169 and Its Correlation with Halal Products

In this section, the author will look at some cases from the results of research by several academics to see the existing phenomenon, namely whether the public knows the verse Q.S al-Baqarah 168-169 or only looks at the halal label on food without needing to know the foundation. This means that people do not need to know the basis of the verse, just looking at the halal logo is enough for them to consume a product.

First, the research conducted by Nurma Tri Amalia et al., in her research on "Community Reception about Freshcare advertisements" after reading the results of her research, it was concluded that the public did not pay attention to the verses of the Qur'an that underlie a halal product, but the artists used were more concerned in this case. The first advertisement brought by Agnes did not receive a response to Indonesia Muslims, on the other hand, when the advertising character is replaced by Dewi Sandra, a positive response appears and indirectly gives a halal slogan to the product.¹⁵

In addition, the research conducted by Siti Fajrianti with the title "Community Response to Non-Halal Food Products in Mattiro Sompe District, Pinrang Regency" in its conclusion explained that the response of the people of Mattiro Sompe District to food without halal labels in doing business is dangerous, they understand that every ingredient they use is safe. Regarding the determination of prices at food traders without halal labels in Mattiro Sompe District, it depends on the quality of the food ingredients used, because the food without halal labels offered is different, according to the cost of production, sellers and buyers know each other what is being traded so that there is no tyranny or lies.

Based on the results of an interview with Fadilah, one of the buyers of unlabeled food in Mattiro Sompe District stated: "Indeed, food should be labeled halal, especially since we are the majority of Muslims. At least the halal

¹⁴Anisa Ilmia, et al. *"Tafsir Q.S Al-Baqarah verse 168 and its Correlation with Law Number 3 of 2014 concerning Halal Assurance of Halal Products"*.

¹⁵Nurma Tri Amalia, "Public Reception of Halal Messages in Freshcare Advertisements" in *Jurnal Medialog: Journal of Communication Sciences* Vol. 3 of 2020., p. 25-34

label can give us a sense of security and confidence in consuming something that is right. Based on the results of the interview with Fadilah, food without a halal label should be labeled halal because it can provide a sense of security to Muslims and confidence in consuming *food*".¹⁶

Third, one of the studies conducted by Diasti Eka Wulandari with the title *Public Response Certification of Lp POM MUI and Its Legal Implication* in its conclusion explained that the public response to halal product certification is low due to various factors, namely :P first, the factor of religious moral belief. In fact, not all Muslims are able to grasp and apply the text of revelation as a living law, so a change in human attitudes is needed. Second, the economic consideration factor, is the most dominant factor for producers and consumers in influencing changes in attitudes towards halal product certification.¹⁷

Third, one of the studies conducted by Diasti Eka Wulandari with the title *Public Response Certification of Lp POM MUI and Its Legal Implication* in its conclusion explained that the public response to halal product certification is low due to various factors, namely :P first, the factor of religious moral belief. In fact, not all Muslims are able to grasp and apply the text of revelation as a living law, so a change in human attitudes is needed. Second, the economic consideration factor, is the most dominant factor for producers and consumers in influencing changes in attitudes towards halal product certification.¹⁸ According to the authors, these 3 data have illustrated that the response of the community is very diverse and it has been seen that the discussion of the

C. Conclusion

Based on the author's findings, this article concludes that Q.S al-baqarah is used as the basis for determining the law to make a halal product, but the community does not know that the verse is used as a basis, even the community only believes according to other consumers without finding out the halal and haram of a food. If in an environment it is believed that the food is halal, or the product does not pay attention to the halal logo, then the community is ready to consume the product. In addition, the nuzul asbab related to Q.S al-Baqarah verses 168-169 is very unrelated to giving a halal label to a halal product.

¹⁶Siti Fajriani, "Community Response to Non-Halal Food Products in Mattiro Sampe District, Pinrang Regency" in IAIN Pare-Pare Thesis for the Year of the Sharia Department in 2020., p. 89.

¹⁷Diasti Eka Wulandari, *Public Respon Certification of Lp POM MUI and Its Legal Implication* dalam Jurnal Iltizamat : Journal Of Economic Sharia law and Business Studies Vol. 2 No. 1 Tahun 2022.

¹⁸Diasti Eka Wulandari, *Public Respon Certification of Lp POM MUI and Its Legal Implication* dalam Jurnal Iltizamat : Journal Of Economic Sharia law and Business Studies Vol. 2 No. 1 Tahun 2022.

Bibliography

- Al-Tabari, Ibn Jarir. *Jami Al-Bayan 'An Ta'wil al-Qur'an Jilid 1*. Beirut: Maktabah Dar Salam, 2005.
- Anisa Ilmia, dkk. "*Tafsir Q.S Al-Baqarah ayat 168 dan Korelasinya dengan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2014 Tentang Jaminan Halal Produk Halal*".
- Asyur, Thohir Ibnu. *Tafsir al-Tarir wa Tanwir*. Beirut: Dar Kairo, 2009.
- Fajriani, Siti. "Respon Masyarakat Terhadap Produk Makanan Tanpa Halal di Kecamatan Sampe Kabupaten Pinrang" dalam Skripsi IAIN Pare-Pare Tahun Jurusan Syariah Tahun 2020.,
- Nurma Tri Amalia, "Resepsi Masyarakat Terhadap Pesan Halal Pada Iklan Frescare" dalam Jurnal Medialog: Jurnal Ilmu Komunikasi Vol. 3 Tahun 2020.
- Ratnasari, Dwi Elisa. "Menguak Makna Halal Produk-Produk Pasaran" dalam Harian CNN online diakses pada 15 Oktober 2023 pada link. <https://www.cnnindonesia.com/gaya-hidup/20180521114413-284-299928/menguak-makna-halal-produk-produk-pasaran>
- Rizaty, Monavia Ayu. 'Konsumsi Makanan Halal di Dunia Diproyeksi Naik dalam Harian DataIndonesia tanggal edisi 24 November 2022 diakses pada tanggal 12 Oktober 2023 pada website. <https://dataindonesia.id/varia/detail/konsumsi-makanan-halal-di-dunia-diproyeksi-terus-naik>
- Rofiki, Ahmad. Persepsi Pedagang Atas Kebijakan Sertifikasi Halal "Studi Kasus Para Pedagang Daging Ayam di Pasar Tanjung Kabupaten Jember" dalam Skripsi UIN Achmad Shiddiq.
- Shihab, Quraish. *Tafsir al-Misbah Jilid 1*. Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- UGM Online, "Banyak Produk Belum Bersertifikat Halal" diakses pada 15 Oktober 2023 pada link : <https://ugm.ac.id/id/berita/10777-banyak-produk-belum-bersertifikasi-halal/>
- Ushama, Thamem. *Methodologies of the Quranic Exegesis Terjemahan Hasan Basri dan Amroeni*. Jakarta: Riora Cipta Karya, 2000.

Wulandari, Eka Diasti. *Public Respon Certification of Lp POM MUI and Its Legal Implication* dalam Jurnal Iltizamat : Journal Of Economic Sharia law and Business Studies Vol. 2 No. 1 Tahun 2022.

Zamakhshari, Tafsir al-Kasyaf Jilid 1. Beirut: Dar al-Salam, 2009.



El-Umdah:

Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an Tafsir

Vol. 7, No. 1, 2024

DOI: 10.20414/El-Umdah.v5i2

<https://journal.uinmataram.ac.id/index.php/el-umdah>

PENGUATAN *ISLAMIC VALUES* (NILAI ISLAM) SEBAGAI UPAYA PEMBERANTASAN KORUPSI DI INDONESIA

Lalu Ahmad Zaenuri¹

Abstract: *Indonesia, as the largest Muslim country in the world, still faces very high corruption problems. Almost every day we are presented with news of corrupt arrests carried out by public officials from the ASN and private sector. The question is where is the position of religion and understanding of religion so that this problem is difficult to overcome? This is where the relevance of this research is to the problems to be discussed. This research method uses a liberal research approach, namely by examining the Koran's views on corruption and solutions to prevent it. It can be concluded that Islam is a comprehensive religion covering all aspects of life. So in handling corruption cases in Indonesia, strengthening Islamic values, both strong understanding and practice, will be able to prevent these acts of corruption.*

Keywords: *Islam, values, Corruption, Indonesia*

Abstrak: Indonesia Sebagai Negara muslim terbesar di dunia, masih menghadapi permasalahan korupsi yang sangat tinggi. Hampir setiap hari kita disuguhkan dengan berita penangkapan koruptor yang dilakukan oleh pejabat publik dari kalangan ASN maupun dari kalangan swasta. Pertanyaannya dimana posisi agama dan pemahaman terhadap agama sehingga permasalahan ini sulit diatasi? Di sinilah relevansi penelitian ini dengan permasalahan yang akan dibahas. Metode penelitian ini menggunakan pendekatan library research yaitu dengan mengkaji pandangan al-Quran terhadap korupsi dan solusi pencegahannya. Dapat disimpulkan, bahwa Islam agama komprehensif meliputi semua aspek kehidupan. Maka dalam menangani kasus korupsi di Indonesia, penguatan terhadap nilai-nilai Islam (*islamic values*) baik pemahaman dan pengamalan yang kuat, akan dapat mencegah tindakan korupsi tersebut.

Kata Kunci: *Islamic, values, Korupsi, Indonesia*

A. Introduction

Indonesia adalah salah satu negara dengan kasus korupsi tertinggi di dunia. Korupsi telah masuk ke dalam berbagai elemen masyarakat, baik pejabat publik, lembaga legislatif dan bahkan lembaga agama dan peradilan sekalipun. Korupsi agaknya telah menjadi persoalan yang amat kronis. Ibarat penyakit, korupsi dikatakan telah menyebar luas ke seantero negeri dengan jumlah yang dari tahun ke tahun cenderung semakin meningkat.

Korupsi merupakan salah satu kejahatan publik dan pengkhianatan terhadap hak-hak orang lain. Saat ini, korupsi tidak lagi bersifat individual, tetapi telah teroganisir dengan rapi dan berubah menjadi kejahatan sistemik. Hal ini berakibat

¹ Lalu Ahmad Zainuri, UIN MATARAM

pada sulitnya upaya pemberantasan korupsi. Kejahatan korupsi seakan membentuk suatu jaringan kompleks, sehingga ketika satu mata rantai terputus muncul mata rantai lain yang lebih kokoh.

Korupsi di alam demokrasi saat ini telah merasuk ke setiap instansi pemerintah (eksekutif), parlemen/wakil rakyat (legislatif), peradilan (yudikatif), dan juga swasta. Islam sebagai agama yang sempurna memiliki aturan yang jelas untuk semua aspek kehidupan, termasuk hukum yang mengatur mengenai kehidupan bermasyarakat. Syariat islam sebagai mana yang disampaikan dalam Al Quran telah mengatur mengenai larangan untuk mengambil hak milik orang lain dengan jalan bathil dan juga melarang untuk melakukan pengkhianatan terhadap amanah.

B. Results and Discussion

Islam adalah agama sempurna yang memiliki perspektif jelas untuk semua aspek hukum dalam kehidupan manusia, termasuk persoalan korupsi. Tindak pidana korupsi sejatinya adalah salah satu tindak pidana yang cukup tua usianya. Hal ini dapat ditelusuri melalui sejarah klasik Islam yaitu pada masa Rasulullah sebelum turunnya surat Ali Imran ayat 161. Saat itu, kaum muslimin kehilangan sehelai kain wol berwarna merah pasca perang. Kain wol yang sebagai harta rampasan perang itu pun diduga telah diambil sendiri oleh Rasulullah Saw. Untuk menghindari keresahan kalangan muslim saat itu, maka turunlah ayat al-qur'an :

“Tidak mungkin seorang Nabi berkhianat dalam urusan harta rampasan perang. Barangsiapa yang berkhianat dalam urusan rampasan perang itu, Maka pada hari kiamat ia akan datang membawa apa yang dikhianatkannya itu, kemudian tiap-tiap diri akan diberi pembalasan tentang apa yang ia kerjakan dengan (pembalasan) setimpal, sedang mereka tidak dianiaya.”² (Al-Imron : 161).

Tindak pidana korupsi sangat identik dengan penyalahgunaan jabatan yang didefinisikan sebagai perbuatan khianat dalam perspektif Islam. Karena jabatan yang telah disandang oleh seseorang adalah sebuah kepercayaan dari rakyat yang telah terlanjur menaruh harapan padanya. Atau jabatan yang langsung dibebankan atas nama negara yang tentunya bertujuan untuk menjalankan berbagai program yang bermuara kepada kesejahteraan rakyat. Terlebih lagi jika amanat itu menyentuh pada ranah hukum seperti pegawai pada bidang kepolisian, kejaksaan, kehakiman dan lain-lain yang berbasis kepada keadilan yang diinginkan oleh semua pihak. Amanat yang telah diemban itulah yang tentunya wajib untuk dilaksanakan sebaik-baiknya. Allah swt berfirman dalam beberapa ayat mengenai keajiban menjalankan amanat, yaitu

² Departemen Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Perkata dan Asbabun Nuzul*, (Jakarta: Magfirah Pustaka, 2006).

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengkhianati Allah dan Rasul (Muhammad) dan (juga) janganlah kamu mengkhianati amanat-amanat yang dipercayakan kepadamu, sedang kamu mengetahui (Al-Anfal 27).³

Amanat tentunya adalah sebuah kepercayaan yang wajib untuk dipelihara dan disampaikan kepada yang berhak menerimanya. Allah swt berfirman

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha melihat (An-Nisa 4).⁴

Ayat-ayat tersebut menunjukkan adanya kewajiban menyampaikan amanat dan memelihara amanat yang telah dibebankan kepada orang yang dipercayanya sehingga apabila kewajiban yang tidak ditunaikan, tentunya terdapat keharaman dan hukuman yang mengiringinya. Hal inilah yang menjadi landasan keharaman dari perbuatan korupsi yang semakin merajalela saat ini.

Islam mengistilahkan korupsi dalam beberapa terminologi sesuai jenis atau bentuk korupsi yang dilakukan, diantaranya adalah risywah, al-Ghasbu, dan al-ghurur.

a. Risywah

menurut bahasa adalah sesuatu yang dapat menghantarkan tujuan dengan segala cara agar tujuan tersebut dapat tercapai singkat sogok menyogok. Dr. Yusuf Qaradhawi mendefinisikan risywah yaitu sesuatu yang diberikan kepada seseorang yang memiliki kekuasaan atau jabatan (apa saja) untuk menyukkseskan perkaranya dengan mengalahkan lawan-lawannya sesuai dengan apa-apa yang diinginkan atau untuk memberikan peluang kepadanya (seperti tender) atau menyingkirkan lawan-lawannya.

Dari definisi yang diungkapkan di atas, bahwa risywah adalah bagian dari tindak pidana korupsi yang berkaitan dengan suap menyuap kepada seseorang yang memiliki kekuasaan atau wewenang agar tujuannya dapat tercapai atau memudahkan kepada tujuan dari orang yang menyuapnya tersebut.

Salah satu bagian dari bentuk korupsi inilah yang telah merusak moral dan struktur keadilan dalam setiap lini kehidupan masyarakat sebab dengan suap menyuap, keadilan dalam proses hukum tidak dapat tercapai atau dapat memengaruhi keputusan seorang hakim dengan nominal uang yang dapat menggetarkan iman seorang penegak hukum. Bahkan, suap menyuap yang dikenal oleh masyarakat sebagai tindakan “menyogok” sudah biasa dilakukan,

³ Mahally, Jalaluddin. *Tafsirul Qur'an Jalalain*, (Surabaya: Mahkota, 1992).

⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*, (Jakarta: Cahaya Qur'an, 2004),

misalnya dalam kasus pengendara sepeda motor yang kerap kali terkena tilang dari petugas kepolisian lalu lintas. Maka dengan beberapa lembar uang, perkara pun telah selesai. Hal inilah yang mengindikasikan bahwa risywah telah merasuk dalam berbagai struktur masyarakat. Nabi Bersabda :

الرَّاشِي وَالْمُرْتَشِي فِي النَّارِ (ابو داود)

“ Penyuaap dan penerima suap itu di neraka ”⁵

b. Al-Ghulul

yaitu perbuatan menggelapkan kas negara atau baitul mal atau dalam literatur sejarah Islam menyebutnya dengan mencuri harta rampasan perang atau menyembunyikan sebagiannya untuk dimiliki sebelum menyampaikannya ke tempat pembagian. Oleh karena itu, perbuatan yang termasuk kepada kategori al-ghulul ialah mencuri ghanimah (harta rampasan perang), menggelapkan kas negara dan menggelapkan zakat. Nabi bersabda :

رُدُّوا الْمَخِيطَ وَالْخِيَاطَ. مَنْ غَلَّ مَخِيطًا أَوْ خِيَاطًا كُفَّتْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ يَجِيَ بِهِ وَلَيْسَ بِجَاءٍ. (رواه الطبراني)

Artinya : *Kembalikanlah jarum dan benang jahit yang kamu ambil sebelum dibagi dari ghanimah, baik jarum atau benang yang diambil sebelum dibagi, pasti akan dipaksa untuk mengembalikannya pada hari qiyamat, tidak dapat mendatangkannya. (H.R. Atthabrani).*

c. Al-Gasbhu

Perbuatan mengambil barang orang lain dengan cara merampas yakni mengambil apa yang bukan haknya dan memberikan kepada yang bukan haknya pula. Perbuatan ini diidentikan kepada pungutan liar yang biasanya terjadi ketika seseorang akan mengurus sesuatu yang kemudian dibebankan sejumlah bayaran oleh pelaku pemungut cukai dengan tanpa kerelaan dari orang yang dipungutnya tersebut. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, bahwa apabila pungutan tersebut tidak dipenuhi oleh korbannya, maka urusan orang tersebut akan dipersulit oleh pelaku pemungut cukai. Inilah yang kemudian disebut dengan al-gasbhu dalam hadits lain nabi bersabda :

آتَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْطِعُ مِنَ الْغَنِيمَةِ فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا لَكَ تَسْتَظِلُّ بِهِ مِنَ الشَّمْسِ قَالَ أَتَحِبُّونَ أَنْ يَسْتَظِلَّ نَبِيُّكُمْ بِظِلِّ مَنْ نَارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. (رواه ابو داود والطبراني)

⁵ Dawud, Abu. *Sunan abu dawud*, (Baerut: Darul Hadits,1998).

Artinya : *Nabi s.a.w. diberi kain (seprei) yang diambil dari ghanimah yang belum dibagi, dan orang-orang berkata : Ya Rasulullah ini dapat kamu gunakan pelindung dari panas matahari. Maka Nabi s.a.w. bersabda : Apakah kamu suka nabi bernaung dengan api pada hari qiyamat. (H.R. Abu Dawud dan Atthabrani).*⁶

1. Praktek Korupsi di Indonesia dan implikasinya bagi Kemajuan Bangsa

Korupsi adalah bentuk penyakit masyarakat yang merupakan produk dari lemahnya sistem pemerintahan saat ini. Korupsi tidak muncul secara spontan, tetapi lebih banyak diakibatkan oleh sistem yang salah dalam perekrutan atau pemilihan figur pimpinan atau pengembal amanah untuk jabatan tertentu. Diantara faktor-faktor yang menyebabkan maraknya praktek korupsi adalah karena lemahnya iman dan penghayatan para pejabat Negara terhadap ajaran-ajaran agama, serta ketidak mengertian mereka tentang hukum korupsi.⁷

Banyak pakar sudah melakukan analisis mengenai hal ini juga menyatakan bahwa sebab-sebab terjadinya korupsi adalah Gaji yang rendah, kurang sempurnanya peraturan perundang-undangan, administrasi yang lamban dan sebagainya; Warisan pemerintahan kolonial dan sikap mental pegawai yang ingin cepat kaya dengan cara yang tidak halal, tidak ada kesadaran bernegara serta tidak ada pengetahuan pada bidang pekerjaan yang dilakukan oleh pejabat pemerintah.⁸ Faktor lain yang menyebabkan terjadinya korupsi diantaranya faktor politik, dan ekonomi. Kekuasaan politik merupakan aspek paling dominan bagi tumbuh suburnya perbuatan korupsi. Negara bisa berubah dari institusi yang melayani masyarakat menjadi institusi yang dilayani. kekuasaan bisa menjadi sumber korupsi, nepotisme yang menguntungkan orang-orang yang memiliki kedekatan atau sengaja mendekat dengan kekuasaan.

Dari aspek ekonomi, ketika kebutuhan semakin tinggi, sementara uang yang dimiliki tidak mencukupi kebutuhan tersebut, korupsi akan semakin mudah tumbuh dan berkembang. Bukan hal yang mengagetkan jika ternyata korupsi bukan hanya dilakukan oleh para pejabat pemerintahan atau para pengusaha, namun juga dilakukan oleh tukang parkir sepeda motor dan lain sebagainya. Selain itu lemahnya penerapan hukum terhadap kasus korupsi membuat kasus-kasus korupsi berkembang seperti jamur dimusim hujan. Pemberian hukuman

⁶ Al-Malibary. *Irsyadul Ibad*, (Surabaya: Darussagga.1991)

⁷ Rasyid, Hamdan. *Fiqih Indonesia Himpunan Fatwa - Fatwa Aktual*, (Jakarta: Almajidi Prima, 2003). H. 317

⁸ Revida, Erika. *Korupsi di Indonesia. Masalah dan Solusinya*, (Medan: USU Digital Library, 2003).h. 3

yang ringan bagi koruptor atau bahkan pembebasan mereka justru membuat pejabat semakin berani melakukan kejahatan ini.⁹

Berdasarkan kajian dan pengalaman yang ada, setidaknya ada 8 penyebab terjadinya korupsi di Indonesia yaitu :

- a) Sistem penyelenggaraan Negara yang keliru.
- b) Kompensasi PNS yang rendah.
- c) Pejabat yang serakah.
- d) Law enforcement tidak berjalan.
- e) Hukuman yang ringan terhadap koruptor.
- f) Pengawasan yang tidak efektif.
- g) Tidak ada keteladanan pemimpin dan
- h) Budaya masyarakat yang kondusif KKN.

Praktek korupsi terjadi karena adanya motif pelaku. Beberapa motif di bawah ini biasanya mendasari para pelakunya, antara lain : keinginan untuk menumpuk harta sebanyak-banyaknya materialisme, keinginan untuk memenuhi seluruh kebutuhannya, takut terhadap kemiskinan, dan ingin cepat kaya dalam waktu cepat.¹⁰

Akar permasalahan korupsi sebenarnya ada dua yakni orangnya dan sistemnya, dimana keduanya harus ada secara bersamaan. Hanya orang yang amanah yang bisa menghindarkan diri dari tindak pidana korupsi dan berani menindak orang yang korupsi. Namun demikian, orang yang amanah saja tidak cukup jika mereka berada di sistem yang rusak. Sudah banyak contoh dimana orang-orang yang baik yang kemudian menjadi berakhlak tidak baik karena dipaksa oleh sistem yang buruk.

Secara moral korupsi akan mendidik masyarakat untuk bermoral munafik, memperluas budaya menjilat, memasyarakatkan penipuan, penyuapan dan sebagainya. Sangat menyedihkan ketika korupsi bukan lagi terjadi kalangan elit, melainkan sudah merambah ke tingkat yang lebih rendah bahkan sampai ke pedesaan. Alih-alih menjadikan masyarakat yang mandiri, kuat, berkepribadian, siap menghadapi tantangan global, dan lain-lain, korupsi justru akan menghancurkan masyarakat sehingga menjadi masyarakat yang lumpuh dan tentu tidak akan mampu bersaing di tingkat global

Mc Mullan (1961) menyatakan bahwa akibat korupsi adalah ketidak efisienan, ketidakadilan, rakyat tidak mempercayai pemerintah, memboroskan sumber-sumber negara, tidak mendorong perusahaan untuk berusaha terutama perusahaan asing, ketidakstabilan politik, pembatasan dalam kebijaksanaan

⁹ Baidowi, Ahmad. *Pemberantasan Korupsi Dalam Perspektif Islam*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2009). H. 144-145

¹⁰ Rafi, Abdur. *Terapi Penyakit Korupsi*, (Jakarta: Penerbit Republika, 2006). H. 12.

pemerintah dan tidak represif. Secara umum akibat korupsi adalah merugikan negara dan merusak sendi-sendi kebersamaan serta memperlambat tercapainya tujuan nasional seperti yang tercantum dalam Pembukaan (Undang-undang Dasar 1945) dan tentunya akan sangat berdampak terhadap kemajuan bangsa Indonesia (Revida, 2003 : 3).¹¹

2. Menyorot Lemahnya Sistem Sanksi Terhadap Pemberantasan Korupsi Di Indonesia

Sanksi hukum dalam pemberantasan korupsi di Indonesia tercantum dalam pasal 28 UU No. 3 tahun 1971:

“Barangsiapa melakukan tindak pidana korupsi yang dimaksud pasal 1 ayat 1 dan ayat 2 UU ini dihukum dengan hukuman penjara seumur hidup atau penjara selama-lamanya 20 tahun/denda setinggi-tingginya tiga puluh juta rupiah.”

Tentu secara sanksi dapat dikatakan masih ringan, dibanding dengan apa yang sudah *dicontohkan* dalam ajaran agama Islam. Sebagai contohnya adalah hukuman bagi koruptor yang pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW:

إِذَا وَجَدْتُمْ الرَّجُلَ قَدْ غَلَّ فَأَخْرِقُوا مَتَاعَهُ وَاضْرِبُوهُ. (رواه ابو داوود والحاكيم)

*Artinya : Jika kamu melihat seorang yang khianat (korupsi) mengambil sesuatu yang belum dibagi dan bukan haknya, maka bakarlah barang itu dan pukullah orangnya. (H.R. Abu Dawud dan Hakim)*¹²

Korupsi makin merajalela karena undang-undang dan lembaga hukum telah gagal *melaksanakan* tugasnya. Termasuk di dalamnya lemahnya sistem peradilan, karena tidak ada kemauan untuk memperkuat sistem itu. Bila kita bicara undang-undang anti korupsi, kita tidak hanya bicara soal hukum pidana dan hukum pembuktian. Ada banyak undang-undang lain yang berkaitan erat dengan undang-undang anti korupsi. Berbeda dengan tindakan pidana lainnya, tindak pidana korupsi biasanya tidak memiliki korban yang jelas-jelas melapor. Karena itu bukti-bukti tindak pidana korupsi sangat sulit diperoleh. Walau demikian bukti-bukti dapat dicari dengan melakukan uji integritas yang dilakukan oleh petugas khusus. Kemudian pihak-pihak yang diduga telah melakukan korupsi didorong untuk memberikan bukti. Sebelum hukum pidana baru diaktifkan sebaiknya dipastikan bahwa hukum itu mudah dimengerti dan tidak menimbulkan perdebatan teknis antar pengacara yang dapat mengagalkan maksud pembuatan undang-undang.

¹¹ Revida, Erika. *Korupsi di Indonesia. Masalah dan Solusinya*, (Medan: USU Digytal Library, 2003).

¹² Al-Malibary. *Irsyadul Ibad*, (Surabaya: Darussagaff.1991)

Lemahnya sistem sanksi terhadap koruptor juga dipengaruhi oleh praktek korupsi banyak dilakukan oleh para politisi, juga para pejabat Negara untuk mendapatkan dana guna membiayai proses-proses politik mereka dalam meraih jabatan politik. Memang masih ada pejabat public yang dalam meraih jabatannya tidak banyak mengeluarkan dana, tapi itu hanya satu dua saja. Kebanyakan harus dengan dana besar. Bila itu dilakukan oleh para pemimpin, bagaimana praktik korupsi ini bisa diberantas? Ada kemungkinan sebagian besar orang yang berusaha memberantas korupsi sudah patah semangat, tidak percaya pada praktek demokrasi dan kembali mendambakan pemerintahan yang otoriter. Di pihak lain semangat internasional mungkin juga sudah mulai luntur, karena kasus korupsi adalah masalah yang sangat kompleks dan membutuhkan waktu lama untuk menyelesaikannya. Sebagai upaya dalam memberantas korupsi hingga ke akarnya di Indonesia, maka penguatan Islamic Value (nilai Islam) merupakan salah satu solusi yang bisa diadopsi.

3. Solusi islam dalam Upaya Pemberantasan Korupsi

Korupsi adalah perbuatan untuk mencari keuntungan pribadi atau golongan dengan merugikan keuangan Negara. Di dalam kaidah ushul fiqih disebutkan bahwa tiada suatu peristiwa pun di dalam islam, melainkan disitu ada hukum Allah. Oleh karena itu bentuk-bentuk korupsi apabila ditinjau dari sisi syariat islam dapat diklasifikasikan dengan nama sebagai berikut: suap menyuap (ar-risywah), pungutan-pungutan liar secara paksa (al-ghasbu), dan penipuan (al-ghurur).

Dengan mengetahui nama-nama yang telah termaktub dalam sistematika syariat islam tersebut, maka akan berguna sebagai acuan seorang muslim agar menjauhi segala bentuk praktik korupsi yang kotor dan keji. Banyak kaum muslimin yang menganggap dosa korupsi ini sebagai dosa kecil, buktinya korupsi dinegara kita menduduki peringkat sepuluh besar di dunia, padahal mayoritas penduduk Indonesia beragama islam dan ternyata koruptor-koruptornya juga yang beragama islam. Harapan bebas dari korupsi hanya bisa terjadi jika pemberantasan korupsi dilakukan menggunakan sistem lain, sebab sistem yang ada justru menjadi faktor muncul dan langgengnya korupsi.

Sistem yang bisa diharapkan itu tidak lain adalah syariah islam dengan alasan sbb :

1. Dasar akidah islam melahirkan kesadaran senantiasa diawasi oleh Allah.
2. Sistem politik islam termasuk dalam hal pemilihan pejabat dan kepala daerah tidak mahal.
3. Politisi, dan proses politik, kekuasaan dan pemerintahan tidak tergantung oleh parpol.

4. Struktur dalam sistem islam semuanya berada dalam satu kepemimpinan
5. Praktek korupsi bisa diberantas dengan sistem hukum syariah, bahkan dicegah agar tak terjadi, sebab Allah SWT telah menjelaskan didalam qur'an

“Tidak mungkin seorang Nabi berkhianat dalam urusan harta rampasan perang. Barangsiapa yang berkhianat dalam urusan rampasan perang itu, Maka pada hari kiamat ia akan datang membawa apa yang dikhianatkannya itu, kemudian tiap-tiap diri akan diberi pembalasan tentang apa yang ia kerjakan dengan (pembalasan) setimpal, sedang mereka tidak dianiaya.”¹³ (Al-Imron : 161)

Penerapan nilai-nilai Islam telah dibuktikan pada masa pemerintahan khalifah Umar bin Khattab ra dan disetujui para sahabat sehingga menjadi ijmak sahabat. Harta pejabat dan pegawai dicatat. Jika ada kelebihan yang tak wajar, maka yang bersangkutan wajib membuktikan hartanya diperoleh secara legal. Jumlah yang tidak bisa dibuktikan, bisa disita seluruhnya atau sebagian dan dimasukkan ke kas baitul mal. Islam memandang bahwa kepribadian (syakshyah) para pejabat Negara yang melayani kepentingan masyarakat, mengelola keuangan Negara, menjaga harta kekayaan milik kaum muslimin dan menjalankan sistem hukum islam di tengah-tengah masyarakat harus amanah. Orang yang benar-benar muslim tidak akan melakukan korupsi sebab ia amat paham bahwa Allah senantiasa mengawasi dirinya dan menuntut pertanggung jawaban atas tindakan yang dilakukannya. Jadi jika seorang pejabat tidak lagi mempunyai sifat takwa, tidak takut terhadap pengawasan Allah SWT, maka dapat dipastikan ia memiliki sifat zalim dan menindas rakyat.

Untuk memberantas korupsi diperlukan seorang pemimpin yang amanah dan tegas menjadi figur pejabat paling bersih di negeri ini, dimana jika dia bebas dari korupsi maka pasti akan bisa bersikap tegas terhadap bawahan dan pemimpin lain untuk tidak melakukan korupsi.

Ismail menjelaskan, harus ada dua dua pembenahan sekaligus bagi negeri ini jika ingin lepas dari korupsi, yakni pemilihan pemimpin yang amanah dan penerapan system yang baik.

Rakyat butuh keteladanan seorang pemimpin. Namun, pemimpin yang baik pun tidak akan bisa terbebas dari korupsi jika sistemnya memang memicu dan memacu korupsi. Oleh karena itu, harus ada ada penguatan system. Apalagi Indonesia adalah mayoritas Islam, maka adopsi nilai agama menjadi system yang baik. System ini dibangun berdasarkan keimanan, dimana suasana iman

¹³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*, (Jakarta: Cahaya Qur'an, 2004), h. 26.

melekat dalam setiap orang sehingga ini menjadi kontrol yang melekat untuk tidak mengkhianati amanat rakyat. Sistem ini memiliki perangkat hukum yang tegas bagaimana menghukum para koruptor dan menciptakan suasana keimanan ditengah-tengah aparat Negara sehingga mereka takut berbuat maksiat.

(المائدة : 50)

Berdasarkan pemaparan diatas maka peran nilai agama sangat relevan dengan hal tersebut di lingkungan bangsa Indonesia. Walaupun sesungguhnya dalam UU Anti korupsi juga ada sanksi seperti pada ajaran agama. Akan tetapi yang menjadi nilai plus dalam penguatan nilai Islam adalah ketika akan diterapkan ada nilai takwa. Sistem islam menanamkan iman kepada seluruh warga Negara, terutama para pejabat Negara. Dengan iman, setiap pegawai merasa wajib untuk taat kepada aturan allah swt. Masing- masing sadar akan konsekuensi dari ketaatan atau pelanggaran yang dilakukannya, karena tidak ada satu pun perbuatan didunia yang lepas dari hisab (perhitungan) Allah SWT. Dengan iman akan tercipta mekanisme pengendalian diri yang handal. Dengan iman pula, para birokrat, juga semua rakyat akan berusaha mencari rezki secara halal dan memanfaatkannya hanya di jalan yang di ridhai Allah.

C. Conclusion

Berdasarkan uraian diatas maka dapat disimpulkan penyebab maraknya praktek korupsi dan solusinya dalam perspektif Islam :

1. Lemahnya iman dan penghayatan para pejabat Negara terhadap ajaran- ajaran agama, serta ketidak mengertian mereka tentang hukum korupsi. Selain itu , korupsi telah begitu berurat berakar, sementara sistem pengendalian begitu lemah. Akibatnya korupsi akan mendidik masyarakat untuk bermoral munafik dan akan menghancurkan masyarakat sehingga berdampak pada kemajuan suatu Negara.
2. Lemahnya sistem sanksi terhadap koruptor dipengaruhi oleh praktek korupsi banyak dilakukan oleh para politisi, juga para pejabat Negara untuk mendapatkan dana guna membiayai proses-proses politik mereka dalam meraih jabatan politik.
3. Harapan bebas dari korupsi hanya bisa diwujudkan jika pemberantasan korupsi dilakukan dengan penguatan nilai-nilai islam mengingat dasar akidah islam melahirkan kesadaran senantiasa diawasi oleh Allah sebagai landasan dalam membuat hukum tersebut.
4. Fiqih anti korupsi ini merupakan upaya para ulama islam untuk memandang dan memberantas korupsi di Indonesia. Walaupun sesungguhnya dalam UU Anti korupsi juga ada sanksi seperti pada fiqih

anti korupsi ini. Akan tetapi yang menjadi nilai plus dalam fiqih anti korupsi adalah ketika akan diterapkan ada nilai takwa di dalamnya.

Bibliography

- Mahally, Jalaluddin. *Tafsirul Qur'an Jalalain*, (Surabaya: Mahkota, 1992).
- Departemen Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Perkata dan Asbabun Nuzul*, (Jakarta: Magfirah Pustaka, 2006).
- Al-Malibary, Muhaddits. *Irsyadul Ibad / Petunjuk ke jalan yang lurus*, (Surabaya: Darussaggaff, 1991).
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*, (Jakarta: Cahaya Qur'an, 2004), h. 26.
- Baidowi, Ahmad. *Pemberantasan Korupsi Dalam Perspektif Islam*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2009).
- Fuad, Abu. *36 Soal Jawab Tentang Ekonomi, Politik, dan Dakwah Islam*, (Jakarta: Pustaka Thariqul Izzah, 2003).
- Marpaung, Leden. *Tindak Pidana Korupsi Masalah dan Pemecahannya Edisi Kedua*, (Jakarta: Sinar Grafika, 1992).
- Pope, Jeremy. *Strategi Memberantas Korupsi Edisi Ringkas*, (Jakarta: Transparency International Indonesia, 2008).
- Rafi, Abdur. *Terapi Penyakit Korupsi*, (Jakarta: Penerbit Republika, 2006).
- Rasyid, Hamdan. *Fiqih Indonesia Himpunan Fatwa - Fatwa Aktual*, (Jakarta: Almarwardi Prima, 2003).
- Revida, Erika. *Korupsi di Indonesia. Masalah dan Solusinya*, (Medan: USU Digytal Library, 2003).



El-Umdah:

Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an Tafsir

Vol. 7, No. 1, 2024

DOI:10.20414/El-Umdah.v5i2

<https://journal.uinmataram.ac.id/index.php/el-umdah>

QADHA DAN QADAR MANUSIA DALAM AL-QUR'AN

M. Fathi Dikla¹, Abdul Rasyid Ridho²

Abstract: *The intellectual conflict of the mutakallimin was related to qadha and qadar, one of which was caused by differences in interpretation of verses and habits related to qadha and qadar. Understanding qadha and qadar in Islam greatly influences the process of human life, both worldly life and the hereafter. Differences in understanding of qadha and qadar or destiny gave birth to three different groups of understanding. The first group believes that everything humans do is forced by God, humans do not have any role in their actions. This group is led by Jabbariyah. The second group holds the view that all human actions are the free will of humans themselves, without God's intervention. This group is represented by the Qadariyyah and Mu'tazilah. These two groups are 180 degrees opposite. Then a mediating group emerged who held the view that destiny is God's provision which humans must accept and still prioritize God's will. If humans will, then God's will is the main thing. These three theological schools have a strong basis in the Koran in their defense of their opinions. This research wants to analyze the meaning of qadha and qadar in the Koran in a comprehensive manner. This research uses literature review techniques and maudhu'i (thematic) methods in analyzing verses related to qadha and qadar. The researcher expressed the views of several commentators in interpreting the words qadha and qadar, including the opinions of Buya Hamka, M. Quraish Shihab, Fakhruddin Ar-Razi, Sayyid Qutub, and Muhammad Husain Thabathaba'i. They have slight differences in the meaning of qadha and qadar, but they are the same in interpreting qadha and qadar as everything that happens in the universe is the provisions, regulations, levels and measurements that Allah SWT has set for His creatures.*

Keywords: *Qadha, Qadar, Takdir, al-Qur'an.*

Abstrak: Konflik intelektual para mutakallimin terkait dengan qadha dan qadar, salah satunya disebabkan oleh perbedaan interpretasi terhadap ayat-ayat dan habits yang berhubungan dengan qadha dan qadar. Pemahaman terhadap qadha dan qadar dalam Islam sangat mempengaruhi proses kehidupan manusia, baik kehidupan dunia maupun akhiratnya. Perbedaan pemahaman terhadap qadha dan qadar atau takdir melahirkan tiga kelompok pemahaman yang berbeda. Kelompok pertama berkeyakinan bahwa semua yang dilakukan manusia adalah paksaan oleh Tuhan, manusia tidak memiliki peran apapun terhadap perbuatannya. Kelompok ini dimotori oleh Jabbariyah. Kelompok kedua berpandangan bahwa semua perbuatan manusia adalah kehendak bebas (free will) manusia itu sendiri, tanpa campur tangan Tuhan. Kelompok ini diwakili oleh Qadariyyah dan Mu'tazilah. Kedua kelompok ini berseberangan 180 derajat. Muncullah kemudian kelompok penengah yang berpandangan bahwa takdir itu merupakan ketentuan Allah yang harus diterima manusia dan tetap mengutamakan kehendak Allah. Jika manusia berkehendak, maka kehendak Allah merupakan yang

¹ M. Fathi Dikla fathidikla80@gmail.com Mahasiswa Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Pascasarjana Universitas Islam Negeri Mataram Jln. Pendidikan No. 35 Kota Mataram

² Abdul Rasyid Ridho, rasyidalridho@uinmataram.ac.id Dosen Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Pascasarjana Universitas Islam Negeri Mataram Jln. Pendidikan No. 35 Kota Mataram.

utama. Ketiga aliran teologis ini memiliki dasar yang kuat dalam al-Qur'an dalam pembelaan mereka terhadap pendapat mereka. Penelitian ini ingin menganalisa makna qadha dan qadar dalam al-Qur'an secara komprehensif. Penelitian ini menggunakan teknik kajian pustaka dan metode maudhu'i (tematik) dalam menganalisa ayat-ayat terkait qadha dan qadar. Peneliti mengemukakan pandangan beberapa mufassir dalam memaknai kata qadha dan qadar, diantaranya pendapat Buya Hamka, M. Quraish Shihab, Fakhruddin Ar-Razi, Sayyid Qutub, dan Muhammad Husain Thabathaba'i. Mereka memiliki perbedaan tipis dalam memaknai qadha dan qadar, tetapi sama dalam mengartikan qadha dan qadar sebagai semua yang terjadi di alam raya ini adalah ketentuan, ketetapan, kadar dan ukuran yang telah ditetapkan Allah swt terhadap makhluk-Nya.

Kata Kunci: *Qadha, Qadar, Takdir, al-Qur'an.*

A. Introduction

Sebagai agama, Islam menjadi pedoman hidup bagi ummatnya yang diterapkan melalui ajaran-ajarannya, yang secara garis besar dapat dibagi dua bagian. Sebagian berada di bidang *aqidah* (keyakinan), dan *kedua*, berada di bidang '*amal* (perbuatan). Bidang *aqidah* bertujuan mendorong dan membimbing manusia mengembangkan diri mencapai kesempurnaan pandangan (teoritis), yaitu kesempurnaan wawasan, pengetahuan, pemahaman, *aqidah*, dan atau iman. Sedangkan bagian *amal* bertujuan mendorong dan membimbing umat manusia demi mengembangkan perbuatan-perbuatan baik sehingga tercapai kesempurnaan *amaliah*.³

Dalam ajaran Islam, konsep tentang *qadha* dan *qadar* adalah salah satu aspek paling fundamental yang membentuk keyakinan seorang muslim, yang sejak adanya Islam sudah menjadi perbincangan para ulama. *Qadha* dan *qadar* merupakan dua konsep yang saling terkoneksi yang membahas tentang ketetapan dan penentuan Allah terhadap segala hal dalam alam semesta. Pemahaman tentang *qadha* dan *qadar* sebagian masyarakat muslim terkesan salah kaprah, terutama dalam aplikasinya. Mereka memandang Allah swt telah menetapkan semua perkara bagi manusia terkait segala perbuatannya⁴ tanpa manusia punya peran dalam perbuatannya sendiri.

Pemahaman ini melahirkan sikap teosentris dan *fatalism*, yakni semua yang dilakukan manusia adalah paksaan. Manusia seperti robot yang bergerak berdasarkan perintah remot. Jadi, manusia tidak memiliki kekuasaan untuk melakukan perbuatannya sendiri. Paham ini dipelopori oleh kelompok

³ Dahlan, A. A., *Teologi dan Aqidah dalam Islam*, (Padang : IAIN IB-Press, 2001), hal. 136

⁴ Syukroni, Fasjud, *Membaca Kodrat Perempuan dalam Perspektif Qada' dan Qadar M. Syahrur*, (Refleksi : Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol.17, No. 1, 2018) hal. 23-36.

Jabbariyah.⁵ Pemahaman ini membuat orang malas untuk berusaha, hidup menunggu nasib baik. Kelompok ini berpandangan bahwa perbuatan baik dan buruk manusia merupakan *qadha* dan *qadar* Allah, dan ini melegitimasi perbuatan maksiat, bahwa semua perbuatan manusia –baik dan buruk- merupakan *qadha* dan *qadar* atau takdir Allah.⁶ Sikap dan pandangan kelompok ini kemudian melahirkan kelompok yang menentang dan menolak takdir.

Manusia memiliki kebebasan melakukan (*free will*), karena Allah telah memberikan kebebasan kepada manusia untuk memilih apa yang hendak dilakukan.⁷ Jika manusia tidak menginginkan sesuatu, maka perbuatan itu tidak akan terjadi, dan artinya tidak ada campur tangan Allah dalam perbuatan manusia. Inilah yang kemudian dikenal dengan antroposentris⁸ atau *free will* (keinginan bebas) manusia yang dianut oleh kaum Mu'tazilah dan Qadariyyah.⁹

Menengahi konflik intelektual dalam interpretasi *qadha* dan *qadar* manusia, maka melahirkan kelompok penengah yang dimotori oleh Asy'ariyah yang berpandangan bahwa manusia tidak memiliki kuasa untuk menciptakan sesuatu, tetapi manusia memiliki kekuasaan melakukan perbuatannya.¹⁰ Ketiga aliran teologi di atas menjadi dasar utama pemahaman dan pandangan ummat Islam terhadap makna *qadha* dan *qadar*, yang masih banyak salah kaprah. Penelitian ini dimaksudkan untuk mengembangkan pemahaman umat Islam terhadap takdir yang berlandaskan al-Qur'an agar bisa memberikan pemahaman yang komprehensif yang dasar intelektualnya adalah ayat-ayat *qadha* dan *qadar* dalam al-Qur'an.

Penelitian ini bertujuan untuk mempersepsikan makna sebenarnya *Qadha* dan *Qadar* manusia dalam al-Qur'an. Sebelum itu akan dielaborasi secara teoritis makna dan sejarah konflik intelektual terkait *qadha* dan *qadar*, dan ayat-ayat yang berkaitan. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik *library research* yaitu penelitian yang difokuskan pada kajian teoritis, pengumpulan

⁵ M. Amin Nurdin dan Afifi Fauzi Abbas, *Sejarah Pemikiran Islam* (Jakarta : Amzah, 2011), hal. 235.

⁶ Jaiz, Hartono Ahmad, *Rukun Iman Digoncang*, (Jakarta : Azmy Press, 1997), hal. 2.

⁷ Admizal, Iril, *Takdir dalam Islam (Suatu Kajian Tematik)*, (Ishlah : Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah, Vol. 3 No. 1, Juni 2021), hal. 89.

⁸ Konsep antroposentrisme adalah konsep kemerdekaan manusia yang menjadi pusat segala sesuatu. Akan tetapi, kenyataan saat ini derajatnya sudah turun menjadi bagian dari mesin raksasa teknologi modern. Karena proses modernisasi inilah kemudian pandangan tentang manusia mulai mengalami reduksi. Manusia menjadi bagian produksi teknologi modern yang otomatis dan mekanis. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung : Mizan, 1998), hal. 156.

⁹ M. Amin Nurdin dan Afifi Fauzi Abbas, *Sejarah ...*, hlm. 244.

¹⁰ Arnesih, *Konsep Takdir dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik)*, (Diya al-Afkar : Jurnal Studi al-Qur'an dan al-Hadis, Vol. 4, No. 1, 2016), hal. 124.

referensi serta literatur ilmiah terkait problematika yang menjadi topik penelitian untuk selanjutnya dianalisis dan dielaborasi hingga dapat diambil kesimpulan.

Penelitian ini juga menggunakan metode *tafsir maudhu'i* (tematik), yang mengarahkan fokus kajian pada satu tema tertentu, kemudian mencari pandangan al-Qur'an tentang tema tersebut dengan jalan mengumpulkan semua ayat yang berkaitan, menganalisis, dan memahami ayat demi ayat, lalu mengumpulkannya dalam benak ayat yang bersifat umum, dikaitkan dengan yang khusus dan sebagainya.¹¹ Selain itu, analisa yang dilakukan diperkaya dengan hadits, *atsar*, pendapat para mufassir, ulama, sehingga hasil akhirnya dapat diambil kesimpulan tentang makna kemprehensif *qadha* dan *qadar* manusia dalam al-Qur'an.

B. Results and Discussion

1. Terminologi Qadha dan Qadar

Qadha secara etimologi berarti hukum, ketentuan, keputusan, ketetapan terhadap suatu perkara. Isim fa'ilnya adalah *Qhadi* yang berarti orang yang memutuskan perkara hukum. Bentuk jamaknya adalah *qadhaya*.¹² Ketika menafsirkan kata *qadha* dalam QS. Al-Isra' [17] : 23, Fakhrudin Ar-Razi memaknainya sebagai hukum pasti yang tidak bisa dirubah.¹³ Memahami kata *qadha*, bisa dilakukan secara tekstual dan kontekstual. Secara tekstual, di dalam al-Qur'an langsung disebut kata *qadha* seperti dalam QS. Al-Isra' [17] : 23:

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...﴾ ٢٣

“Tuhanmu telah memerintahkan agar kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah berbuat baik kepada ibu bapak.”

Secara kontekstual, ayat dalam al-Qur'an mungkin tidak menyebutkan kata *qadha*, tetapi substansinya berisi ketentuan Allah, yang ayat-ayatnya akan disebutkan belakangan dalam artikel ini.

Sedangkan *Qadar* berasal dari *Qudrah* dan bisa juga dari *Taqdir*. *Qadar* adalah ukuran, takaran, pembagian dari ketentuan yang sesuai dengan *qadha*. Ada ungkapan *قَدَّرَ الرِّزْقَ أَي قَسَمَهُ* (Ia qadar-kan rizki, artinya ia membagikannya, mengaturnya).¹⁴ Kejadian-kejadian di alam semesta yang keberadaannya dalam lingkup pengetahuan dan kehendak Allah disebut *qadha*. Sedangkan terjadiannya dalam bentuk takaran, ukuran, waktu, dan tempat tertentu disebut

¹¹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an*, (Tangerang : Lentera Hati, 2013), hal. 385.

¹² Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab*, (Mesir : Dar al-Ma'arif, tt), hal. 3665.

¹³ Fakhrudin Ar-Razi, *Tafsir al-Fakhr al-Razi (Mafatih al-Ghaib)*, Jilid 20, (Beirut-Libanon : Dar al-Fikr, 1981), hal. 185.

¹⁴ Ibnu Manzhur, *Lisan ...*, hal. 3571-3573.

qadar.¹⁵ *Qadha* dan *qadar* tidak bisa dipisahkan, bahkan dalam perspektif umum sering disamakan maknanya dengan *Takdir*.¹⁶

Takdir merupakan *iradah* Allah untuk mewujudkan sesuatu sesuai dengan takaran, ukuran makhluk yang menjadi objek *iradah*-Nya.¹⁷ Beriman kepada takdir merupakan *statement* pengakuan terhadap hukum kausalitas, adanya keterkaitan apa yang ada saat ini dengan yang akan datang. Dalam hal ini manusia memiliki hasrat pribadi atau kehendak bebas, dengan tidak melepas kebebasan pribadi itu dari ruang kebebasan Allah swt.¹⁸ Satu contoh, jika seseorang mendapat ancaman pembunuhan, maka ia tidak akan menyerah dengan alasan ‘sudah takdir’, tetapi berusaha menghindar, lari atau melawan agar terlepas dari kematian.¹⁹ Dalam hal ini, takdir bukan pasrah terhadap apa yang dihadapi, tetapi memperlakukan apa yang dihadapi dengan kewajaran sifat *insaniyah*. Ikhtiar manusia itu jika selaras dengan kehendak Allah maka ia akan selamat dari pembunuhan. Tetapi jika setelah berikhtiar menyelamatkan diri, ternyata ia terbunuh, maka itulah kehendak Allah.

Dapat disimpulkan bahwa segala peristiwa atau kejadian yang terjadi di jagat raya ini, baik menyangkut waktu, tempat dan ruang disebut takdir. Tiada suatu kejadian yang terjadi di jagat raya ini yang terlepas dari takdir, termasuk manusia. Peristiwa yang terjadi selalu berada dalam hukum dan ketentuan Allah, atau dalam bahasa ulama merupakan *sunnatullah*, atau dalam penyebutan yang kurang tepat menjadi ‘hukum alam’.²⁰ Berarti, takdir itu merupakan Ketetapan Tuhan yang harus diterima manusia dan masuk dalam ilmu Allah menyangkut perbuatan manusia. Dalam fakta kehidupan manusia, banyak sekali ditemukan perkara-perkara di luar kemampuan dan kodrat kemanusiaan, dan itu tidak bisa ditolak atau dilawan. Dan jika sikap percaya kepada takdir diposisikan secara salah dan tidak pada tempatnya, maka ia akan melahirkan sikap mental negatif seperti fatalisme.²¹ Nurkholis Madjid dalam Khairunnas Rajab dan Wan Muhammad Fariq²² terkait dengan ketentuan Ilahi *memberikan* pandangan terkait takdir sebagai sesuatu yang tidak boleh

¹⁵ Murthada Muthahari dalam Quraish Shihab, *Pemikiran Muthahari di Bidang Teologi*, (Jurnal Al-Hikmah, No. 7 (November-Desember), 1992), hal. 96.

¹⁶ Noorthaibah, *Pemikiran Pembaharuan Jamaluddin Al-Afghani : Studi Pemikiran Kalam tentang Takdir*, (Fenomena, : Jurnal Penelitian, Vol. 7, No. 2, 2015), hal. 270.

¹⁷ Mulyana Abdullah, *Implementasi Iman kepada Al-Qadha dan Al-Qadar dalam Kehidupan Umat Muslim*, (Jurnal Pendidikan Islam : Ta’lim, Vol. 18, No. 1, 2020), hal. 5

¹⁸ Noorthaibah, *Pemikiran...*, hal. 268.

¹⁹ Hamka, *Said Jamaluddin Al-Afghani*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1996), Hal. 73

²⁰ Shihab, *Quraish, Wawasan Al-Qur’an : Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Ummat*, (Bandung : Mizan, 2007), hal. 63

²¹ Harsa, T., *Takdir Manusia dalam Pandangan Hamka : Kajian Pemikiran Tafsir Al-Azhar*, (Banda Aceh : Yayasan Pena, 2008), hal. 44.

²² Khairunnas Rajab dan Wan Muhammad Fariq, *Psikologi Qadha dan Qadar*, (Universiti Kebangsaan Malaysia : Jurnal Hadhari 6 (1) 2013), hal. 15.

dilawan, tidak bisa berubah, dan tanpa ada pilihan. Takdir merupakan ketetapan Tuhan yang harus diterima, baik maupun buruknya.

Dari beberapa pemaknaan di atas dapat disimpulkan secara konseptual. *Pertama*, takdir adalah suatu hukum, ketentuan yang sudah ditetapkan Allah sejak zaman azali, yang berlaku untuk semua makhluk ciptaan-Nya. Ketentuan dan ketetapan itu termasuk apa yang akan didapat dan bersifat konstan, tidak bisa dirubah, baik berupa kebaikan, kejahatan, ganjaran pahala dan siksaan. *Kedua*, interpretasi takdir mengarah kepada adanya ikhtiar manusia untuk melakukan suatu perbuatan yang tidak bisa terlepas dari hukum sebab-akibat berlakunya takdir itu.²³

Konsep pertama tentu tidak bisa disalahkan, karena banyak hal-hal di luar nalar yang tidak bisa ditolak manusia. Hanya saja, jika konsep ini yang menjadi dasar aktualisasi ummat Islam, maka akan melahirkan mental anti kreativitas, fatalistik, dan pasrah tidak mau berusaha memperbaiki dan merubah keadaan. Kemunduran dunia Islam dapat diprediksi akan mengalami akselerasi. Sementara konsep kedua dapat mendorong kreativitas, *attitude* dan perilaku progresif, karena takdir selalu terkait dengan hal-hal yang sesuai dengan ketentuan Allah. Ikhtiar terhadap sesuatu yang sudah ditentukan menjadi peluang manusia untuk berlaku kreatif.

2. Qadha dan Qadar Manusia dalam Al-Qur'an

Kata *qadar* dalam al-Qur'an memiliki berbagai bentuk, dan disebutkan sebanyak 132 kali. Sementara kata *qadha* disebutkan sebanyak 63 kali dalam bentuk kata yang berbeda-beda.²⁴ Dalam QS. Al-Isra' [17] : 30 Allah berfirman :

﴿ إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا ۝ ٣٠ ﴾

“Sesungguhnya Tuhanmu melapangkan rezeki bagi siapa yang Dia kehendaki dan menyempitkan (-nya bagi siapa yang Dia kehendaki). Sesungguhnya Dia Maha Teliti lagi Maha Melihat hamba-hamba-Nya.”

Ayat yang memiliki makna sama dengan QS. Al-Isra' [17] : 30 disebutkan sebanyak 11 kali : QS. Al-Ra'd [13] : 26, al-Nahl [16] : 75 dan 76, al-Qhashash [27] : 82, al-Ankabut [39] : 62, al-Rum [30] : 37, Saba' [34] : 36 dan 39, al-Zumar [39] : 52, al-Syura [42] : 12, dan al-Balad [90] : 5.²⁵

Imam Al-Thabari dalam menafsirkan QS. Al-Isra' [17] : 30 menjelaskan bahwa Allah swt menyampaikan kepada nabi Muhammad saw, “Sesungguhnya Tuhanmu meluaskan rezki bagi siapa saja yang dikehendaki-

²³ Admizal, Iril, *Takdir ...*, hal. 91-92.

²⁴ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-Qur'an*, (Beirut-Libanon : Dar al-Fikr, 1987), hal. 536-538.

²⁵ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Mu'jam...*, hal. 536.

Nya, sehingga ada yang kaya, dan menyempitkan rezki kepada siapa yang Dia kehendaki, sehingga menjadi miskin.²⁶

Al-Qur'an secara luas menyentuh konsep *Qadha* dan *Qadar*, mengajarkan bahwa semua hal, peristiwa, perkara, urusan yang terjadi di dunia ini telah ditetapkan Allah swt. Tidak ada ayat yang menyebutkan secara verbal bergandengan tentang *qadha* dan *qadar* dalam al-Qur'an, tetapi dari segi makna banyak. Dalam surat Al-Hadid [57] : 22-23 Allah swt berfirman :

﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَاهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ۚ لَّكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۚ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ۝﴾

“Tidak ada bencana (apa pun) yang menimpa di bumi dan tidak (juga yang menimpa) dirimu, kecuali telah tertulis dalam Kitab (Lauhulmahfuz) sebelum Kami mewujudkannya. Sesungguhnya hal itu mudah bagi Allah. (Yang demikian itu kami tetapkan) agar kamu tidak bersedih terhadap apa yang luput dari kamu dan tidak pula terlalu gembira terhadap apa yang diberikan-Nya kepadamu. Allah tidak menyukai setiap orang yang sombong lagi membanggakan diri.”

Dalam ayat di atas, tidak disebutkan secara tekstual kata “qadha”, “qadar” atau “takdir”, tetapi secara intrinsik mengandung makna takdir. Jadi, ayat-ayat yang menyebutkan tentang takdir dalam al-Qur'an cukup banyak.

Ayat-ayat dalam al-Qur'an yang menyebutkan, menerangkan tentang takdir terbagi menjadi tiga jenis. *Pertama*, ayat-ayat yang terkait dengan kekuasaan mutlak Allah. *Kedua*, ayat-ayat yang berhubungan dengan takdir Allah yang memerlukan usaha manusia dalam mewujudkannya. *Ketiga*, ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan jagat raya.²⁷

Adapun ayat yang berhubungan dengan kekuasaan mutlak Allah cukup banyak, diantaranya :

a. QS. Ali 'Imran [3] : 26 :

﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مِلْكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ ۚ بِيَدِكَ الْخَيْرُ ۚ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝٢٦﴾

“Katakanlah (Muhammad), “Wahai Allah, Pemilik kekuasaan, Engkau berikan kekuasaan kepada siapa pun yang Engkau kehendaki dan Engkau

²⁶ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Al-Thabari, *Jami' al-Bayan min al-Ta'wil Aayi al-Qur'an : Tafsir Al-Thabari*, (Mesir : Dar al-Hadits, 2010), hal. 342.

²⁷ Sukma Jaya Asy'ary dan Rosi Yusuf, *Indeks Al-Qur'an*, (Bandung : Pustaka, 1994), hal. 19.

cabut kekuasaan dari siapa yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan siapa yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan siapa yang Engkau kehendaki. Di tangan-Mulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu.”

b. QS. Al-An'am [6] : 59

﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ٥٩ ﴾ (الانعام/6:59)

“Kunci-kunci semua yang gaib ada pada-Nya; tidak ada yang mengetahuinya selain Dia. Dia mengetahui apa yang ada di darat dan di laut. Tidak ada sehelai daun pun yang gugur yang tidak diketahui-Nya. Tidak ada sebutir biji pun dalam kegelapan bumi dan tidak pula sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan (tertulis) dalam kitab yang nyata (Lauhulmahfuz).”

c. QS. Al-Anfal [8] : 17

﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ١٧ ﴾

“Maka, (sebenarnya) bukan kamu yang membunuh mereka, melainkan Allah yang membunuh mereka dan bukan engkau yang melempar ketika engkau melempar, melainkan Allah yang melempar. (Allah berbuat demikian untuk membinasakan mereka) dan untuk memberi kemenangan kepada orang-orang mukmin dengan kemenangan yang baik.”²⁸ Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.”

d. QS. Ali 'Imran [3] : 145

﴿ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَمْرُؤُا إِنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ لَكَ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّرِينَ ٤٥ ﴾

²⁸ Peristiwa ini terkait Perang Badar sebagaimana diriwayatkan oleh Ibnu Abbas. Dia bercerita bahwa ketika Perang Badar berkecamuk, Nabi Muhammad saw. berkata kepada Ali, “Ambilkan aku segenggam pasir!” Ali segera mengambil pasir tersebut dan menyerahkannya kepada Beliau. Lalu, Beliau melemparkan pasir itu ke muka para musuh sehingga tidak seorang pun yang matanya luput darinya. Oleh karena itu, hancurlah mereka.” (Riwayat at-Tabrani). Al-Imam al-Hafiz Abi al-Fida' Ismail Ibnu Katsir al-Qurasy al-Dimasqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim (Tafsir Ibnu Katsir)*, (Beirut-Libanon, Dar al-Kitab al-'Arabi, 2011), hal. 818.

“(Ingatlah) ketika Malaikat (Jibril) berkata, “Wahai Maryam, sesungguhnya Allah menyampaikan kabar gembira kepadamu tentang (kelahiran anak yang diciptakan) dengan kalimat dari-Nya, namanya Isa Almasih putra Maryam, seorang terkemuka di dunia dan di akhirat serta termasuk orang-orang yang didekatkan (kepada Allah).”

Adapun ayat-ayat al-Qur’an yang mengisyaratkan bahwa jagat ini sudah diatur dan ditata rapi, serta berjalan dengan sunnatullah yang telah ditetapkan sebelumnya juga banyak, di antaranya :

1) QS. Al-Hijr [15] : 19

﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ ۝١٩﴾

“Kami telah menghamparkan bumi, memancangkan padanya gunung-gunung, dan menumbuhkan di sana segala sesuatu menurut ukuran(-nya).”

2) QS. Yaa Siin [36] : 40

﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ۝٤٠﴾

“Tidaklah mungkin bagi matahari mengejar bulan dan malam pun tidak dapat mendahului siang. Masing-masing beredar pada garis edarnya.”

3) QS. Al-Thalaq [65] : 12

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ۝١٢﴾

“Allahlah yang menciptakan tujuh langit dan (menciptakan pula) bumi seperti itu. Perintah-Nya berlaku padanya agar kamu mengetahui bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu dan ilmu Allah benar-benar meliputi segala sesuatu.”

3. Pandangan para Mufassir tentang Qadha dan Qadar

Para mufassir berbeda pendapat tentang *Qadha* dan *Qadar* (takdir) dalam al-Qur’an. Pendapat para mufassir mengikuti paham, sekte dan kualifikasi keilmuan mereka. Perbedaan penilaian dan pandangan mereka terhadap konsep takdir dalam al-Qur’an terutama disebabkan oleh latar sejarah, lokus dimana mereka hidup, situasi dunia saat itu, dan kecenderungan sektarian mereka, termasuk dalam bidang teologi, karena berbicara takdir berarti mengikutkan teologi di dalamnya.

Buya Hamka berpendapat bahwa takdir adalah semua perkara yang terjadi di jagat ini, atau yang terjadi pada diri manusia, baik dan buruk, naik dan jatuh, senang dan sakit, dan semua gerak hidup manusia tidak bisa terlepas dari takdir.²⁹ Secara tegas dan jelas dapat disimpulkan pandangan ini menyatakan bahwa Allah Mahakuasa terhadap segala sesuatu, dan segala sesuatu diatur Allah swt.

Sementara Quraish Shihab berpanangan, takdir adalah peristiwa-peristiwa yang terjadi di jagat raya ini, dan sisi kejadiannya, dalam ukuran tertentu, pada tempat dan waktu tertentu.³⁰ Jika orang berkata, “Allah telah mentakdirkan demikian”, maka itu berarti, “Allah telah memberi kadar/ukuran/ batas tertentu dalam diri, sifat atau kemampuan maksimal makhluk-Nya.”³¹ Istilah takdir mirip dengan *sunnatullah*³² atau hukum alam. Bagi alam dan isinya, matahari, bulan, bintang, dan seluruh jagat raya telah ditetapkan takdirnya oleh Allah dan tidak bisa ditawar. Akan tetapi bagi manusia tidak sepenuhnya sama.

Manusia memiliki *kemampuan* terbatas kompatibel dengan kadar yang diberikan Tuhan kepadanya. Manusia, misalnya, punya ukuran, punya batas yang diberikan Tuhan yaitu tidak bisa terbang. Manusia tidak akan mampu melampaui batas kemampuan itu, kecuali jika manusia menghidupkan akalanya untuk membuat alat terbang. Namun, akalanya pun mempunyai ukuran yang tidak mampu dilampaui manusia. Di sisi lain, manusia berada dalam hukum-hukum Allah sehingga segala yang dilakukannya tidak terlepas dari hukum-hukum yang telah memiliki ukuran tertentu.³³ Berarti takdir itu tidak terjadi secara spesifik pada alam atau manusia saja, tetapi semua jagat raya, termasuk sosial kemasyarakatan.

Sayyid Qutub dalam tafsirnya *Fi Zhilal al-Qur'an* yang bercorak *adabi ijtima'i*³⁴ mengatakan bahwa kekuasaan Allah dalam proses penciptaan

²⁹ Buya Hamka, *Pelajaran Agama Islam*, (Jakarta : PT. Bulan Bintang, 1984), hal. 332.

³⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung : Mizan, 1996), hal. 62-63.

³¹ M. Qurasih Shihab, *Wawasan...*, hal. 61.

³² M. Quraish Shihab tidak sepenuhnya cenderung mempersamakan *sinnatullah* dengan takdir. Karena *sunnatullah* yang digunakan oleh Al-Qur'an adalah untuk hukum-hukum Tuhan yang pasti berlaku bagi masyarakat, sedang takdir mencakup hukum-hukum kemasyarakatan dan hukum-hukum alam. M. Qurasih Shihab, *Wawasan...*, hal. 63.

³³ M. Qurasih Shihab, *Wawasan...*, hal. 64.

³⁴ Mufassir dalam corak *adabi ijtima'i* banyak membahas dan mencari solusi pemecahan atas problematika dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Ia akan senantiasa menggali makna ayat al-Qur'an yang menurutnya bisa menjadi penyembuh dan pemberi solusi masalah atau fenomena sosial yang sedang terjadi dan berkembang di tengah-tengah

manusia tidak terlepas dari campur tangan manusia, karena sebelum proses penciptaan manusia di dalam rahim, terdapat proses pertama yaitu pertemuan air mani dan ovum, dan proses itu dilakukan oleh sepasang manusia.³⁵ Simpulan dari pemaknaan takdir oleh Sayyid Qutub ini sama seperti Quraish Shihab, yaitu saat manusia berkehendak, maka ia menjadi sebab terjadinya takdir, yang akhirnya kehendak Allah yang lebih utama.

Imam Fakhruddin Ar-Razi berpendangan bahwa takdir adalah suatu gambaran, konsepsi, keputusan, ketentuan dan ketetapan serta batas. Baik itu pada sesuatu yang sudah *real*, atau masih dalam pikiran saja. Takdir adalah setiap sesuatu yang benar-benar ada dan pasti yang sudah ditetapkan Allah. Semua ketetapan Allah harus diterima manusia, dan tidak akan terjadi perubahan keadaan tanpa sepengetahuan Allah, dan itu mustahil.³⁶

Muhammad Husain Thabathaba'i berpendapat bahwa Allah memiliki kekuasaan penuh atas segala yang terjadi di jagat ini. Semua dalam hukum pengaturan Allah sesuai dengan fungsi dan kadarnya. Tetapi tidak berarti manusia hanya pasrah pada takdir. Takdir terjadi didahului oleh hukum kausalitas. Tanpa usaha manusia, takdir yang diinginkan manusia tidak akan tercapai. Thabathaba'i mengatakan bahwa ketika manusia memohon untuk dilepaskan dari kesulitan, kesempitan hidup, maka Allah akan mengabulkan doa itu, dengan syarat bahwa dalam berdoa manusia harus benar-benar mengingat Allah dengan ikhlas.³⁷ Peran doa dalam pengejawantahan *qadha* dan *qadar* Allah dalam pandangan Thabathaba'i sangat besar, sampai-sampai mempengaruhi takdir itu sendiri.

Dari pendapat para mufassir di atas, penulis dapat menyimpulkan bahwa *qadha* dan *qadar* manusia dalam al-Qur'an merupakan ketentuan, keputusan, ketetapan Allah terhadap makhluk-Nya, yang perwujudannya itu sesuai dengan ukuran, takaran, dan kemampuan makhluk-Nya. Takdir merupakan perwujudan dari keputusan yang telah ditetapkan Allah swt terhadap makhluk-Nya, baik berupa kejadian, perkara, atau menyangkut tempat, waktu, dan sebagainya.

masyarakat. Iyazi dalam Kusroni, *Mengenal Tafsir Tashlili Ijtihadi Corak Adabi Ijtima'i*, (Hermeneutika : Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Vol. 10, No. 1, 2016), hal. 125.

³⁵ Sayyid Qutub, *Fi Zhilal al-Qur'an, Jilid VI*, (Beirut : Dar Al-Syuruq, 2003), hal. 3467.

³⁶ Samih Dgheim, *Mushthalahan Imam Fakhruddina Al-Razi*, (Libanon : Maktabah Libanon Nasyirun, 2001), hal. 185.

³⁷ Muhammad Husain Thabathaba'i, *Inilah Islam; Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam secara Mudah*, (Jakarta : Pustaka Hidayah, 1992), hal. 15.

C. Conclusion

Mengumpulkan pendapat para mufassir tentang qadha dan qadar tidak terlalu rumit, karena sebagian besar mufassir satu persepsi tentang makna takdir. Kalaupun terjadi perbedaan bukan pada definisi dasar, tetapi pada pengembangan makna, contoh dan kasus yang disuguhkan. Ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara secara teks dan konteks tentang qadha dan qadar menunjukkan bahwa qadha dan qadar itu sama dengan takdir, dan merupakan peraturan-peraturan Allah yang bersifat universal yang berlaku bagi seluruh alam, termasuk manusia dan makhluk hidup lainnya. Allah menetapkan dan memutuskan suatu perkara, manusia kemudian dianugerahi akal pikiran sebagai alat kreatifitas dalam mewujudkan perbuatannya. Manusia, dalam mewujudkan perbuatannya memiliki kebebasan dan kewenangan privasi dalam memilih dan menentukan jenis perbuatan yang akan ia lakukan. Bukan sekedar itu, manusia juga diberikan bekal kemampuan intelektual sebagai konsekuensi dari kebebasannya dalam memilih perbuatannya sendiri, tetapi cara, aturan, dan rambu-rambu dalam mewujudkan perbuatannya, Allah telah menurunkan pedoman berupa al-Qur'an.

Takdir dalam kesimpulan al-Qur'an memiliki tendensi kepada adanya konsep manusia produktif dan aktif, agar pantas diberikan peran penting. Manusia diberikan tugas, sekaligus instrumen yang perlu dipakai dalam melaksanakan tugasnya dalam berbagai bentuk perbuatannya. Tugas yang diberikan disertai dengan syarat-syarat untuk aktualisasinya, seperti tangan, akal, pilihan, putusan, kekuatan dan kemampuan. Inilah yang lebih dikenal dengan hukum kausalitas. Ada hal yang sangat fundamental yang dibutuhkan manusia diluar dari qadha dan qadar Allah, yaitu pertolongan, inayah Allah yang bisa saja terjadi pada manusia tanpa hukum kausalitas. Dalam melaksanakan iradah-Nya, Allah tidak membutuhkan instrumen seperti syarat dan daya dukung lainnya. Itulah tawakkal, menyerahkan sepenuhnya kepada Allah swt.

Bibliography

- Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Al-Thabari, *Jami' al-Bayan min al-Ta'wil Aayi al-Qur'an : Tafsir Al-Thabari*, (Mesir : Dar al-Hadits, 2010).
- Admizal, Iril, *Takdir dalam Islam (Suatu Kajian Tematik)*, (Ishlah : Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah, Vol. 3 No. 1, Juni 2021).
- Al-Imam al-Hafiz Abi al-Fida' Ismail Ibnu Katsir al-Qurasy al-Dimasqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim (Tafsir Ibnu Katsir)*, (Beirut-Libanon, Dar al-Kitab al-'Arabi, 2011).
- Arnesih, *Konsep Takdir dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik)*, (Diya al-Afkar : Jurnal Studi al-Qur'an dan al-Hadis, Vol. 4, No. 1, 2016).
- Buya Hamka, *Pelajaran Agama Islam*, (Jakarta : PT. Bulan Bintang, 1984).

- Buya Hamka, *Said Jamaluddin Al-Afghani*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1996).
- Dahlan, A. A., *Teologi dan Aqidah dalam Islam*, (Padang : IAIN IB-Press, 2001).
- Harsa, T., *Takdir Manusia dalam Pandangan Hamka : Kajian Pemikiran Tafsir Al-Azhar*, (Banda Aceh : Yayasan Pena, 2008).
- Jaiz, Hartono Ahmad, *Rukun Iman Digoncang*, (Jakarta : Azmy Press, 1997).
- Khairunnas Rajab dan Wan Muhammad Fariq, *Psikologi Qadha dan Qadar*, (Universiti Kebangsaan Malaysia : Jurnal Hadhari 6 (1) 2013).
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung : Mizan, 1998).
- Kusroni, *Mengenal Tafsir Tashlili Ijtihadi Corak Adabi Ijtia'i*, (Hermeneutika : Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Vol. 10, No. 1, 2016).
- M. Amin Nurdin dan Afifi Fauzi Abbas, *Sejarah Pemikiran Islam* (Jakarta : Amzah, 2011).
- Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-Qur'an*, (Beirut-Libanon : Dar al-Fikr, 1987)..
- Muhammad Husain Thabathaba'i, *Inilah Islam; Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam secara Mudah*, (Jakarta : Pustaka Hidayah, 1992).
- Mulyana Abdullah, *Implementasi Iman kepada Al-Qadha dan Al-Qadar dalam Kehidupan Umat Muslim*, (Jurnal Pendidikan Islam : Ta'lim, Vol. 18, No. 1, 2020).
- Murthada Muthahari dalam Quraish Shihab, *Pemikiran Muthahari di Bidang Teologi*, (Jurnal Al-Hikmah, No. 7 (November-Desember) 1992).
- Noorthaibah, *Pemikiran Pembaharuan Jamaluddin Al-Afghani : Studi Pemikiran Kalam tentang Takdir*, (Fenomena, : Jurnal Penelitian, Vol. 7, No. 2, 2015).
- Samih Dgheim, *Mushthalahan Imam Fakhruddina Al-Razi*, (Libanon : Maktabah Libanon Nasyirun, 2001).
- Sayyid Qutub, *Fi Zhilal al-Qur'an, Jilid VI*, (Beirut : Dar Al-Syuruq, 2003).
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an*, (Tangerang : Lentera Hati, 2013).
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Qur'an : Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Ummat*, (Bandung : Mizan, 2007).
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung : Mizan, 1996).
- Sukma Jaya Asy'ary dan Rosi Yusuf, *Indeks Al-Qur'an*, (Bandung : Pustaka, 1994).
- Syukroni, Fasjud, *Membaca Kodrat Perempuan dalam Perspektif Qada' dan Qadar M. Syahrur*, (Refleksi : Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol.17, No. 1, 2018).



El-Umdah:

Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an Tafsir

Vol. 7, No. 1, 2024

DOI:10.20414/El-Umdah.v5i2

<https://journal.uinmataram.ac.id/index.php/el-umda>

STUDI KOMPARATIF HERMENEUTIKA KONTEKSTUAL DAN QIRA'AH MUBADALAH TENTANG “DUA BANDING SATU” HARTA WARISAN

Yusran Djama¹ Siti Zulaikha²

Abstract: *This paper discusses the expression two to one listed in QS al-Nisa>' 11. This paper seeks to record the views of the two figures, namely Abdullah Saeed and Faqihuddin Abdul Kodir, which according to the author, there is a re-reading of religious texts, especially in QS al-Nisa>' 11. This paper uses qualitative research with the type of library research (literature) by referring to primary sources, namely the book Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach and Faqihuddin Abdul Qadir's book entitled Qirā'ah mubādalah. The results of the study show that in understanding inheritance, both of them view that "two to one" must be interpreted contextually, which according to Saeed needs to be adjusted to the needs of today's society and adhere to the principles of justice. Meanwhile, Faqihuddin thinks that the verse must adhere to the principle of equality between men and women. Both views boil down to one idea, namely that the Quran is a holy book that protects the equality of women and men as humans who complement each other.*

Keywords: *QS al-Nisa>' 11, Qira'ah Mubadalah, Contextual Hermeneutics*

Abstrak: Tulisan ini membahas tentang ungkapan dua banding satu yang tercantum dalam QS al-Nisa>' 11. Dalam tulisan ini berupaya mencatutkam pandangan dari kedua tokoh yaitu Abdullah Saeed dan Faqihuddin Abdul Kodir yang menurut penulis ada pembacaan ulang dari teks agama terkhusus pada QS al-Nisa>' 11. Tulisan ini menggunakan penelitian kualitatif dengan jenis library research (kepuustakaan) dengan merujuk pada sumber primer yaitu buku Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach dan buku Faqihuddin Abdul Qadir yang berjudul Qirā'ah mubādalah. Hasil dari penelitian menunjukkan bahwasanya dalam memahami waris, keduanya berpandangan bahwa “dua banding satu” harus ditafsirkan secara kontekstual yang mana menurut Saeed perlu disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat saat ini dan berpegang pada prinsip keadilan. Sedangkan Faqihuddin beranggapan bahwa ayat itu harus berpegang pada prinsip kesalingan antara laki-laki dan perempuan. Kedua pandangan tersebut bermuara pada satu gagasan yaitu Alquran adalah kitab suci yang melindungi kesetaraan perempuan dan laki-laki sebagai manusia yang saling melengkapi antara satu dengan yang lain.

Kata Kunci: QS al-Nisā' 11, Qira'ah Mubadalah, Hermeneutika Kontekstual

¹ Yusran Djama yusrandjama@gmail.com UIN Sunan Kalijaga

² Yusran Djama szulaikha664@gmail.com Universitas KH Abdul Chalim

A. Introduction

Pemaknaan surat al-Nisā':11 tentang harta waris dewasa ini telah mendapatkan perhatian dikalangan akademisi disebabkan oleh arus perubahan sosial dalam konteks budaya, dimana semula perempuan menduduki posisi yang dianggap inferior atas laki-laki, kini perjuangan akan hak-hak kesetaraan telah banyak diupayakan baik dilingkup perseorangan maupun masyarakat pada umumnya. Pembacaan ulang ayat ini dilakukan oleh sarjawanawan Faqihuddin Abdul Qadir dan Pemikir Islam Abdullah Saeed. Meski memiliki tujuan yang sama, yakni berdasar pada prinsip kontekstual dan fungsional, namun keduanya memiliki perbedaan-perbedaan metodologi dalam menafsirkan Alquran. Lebih lanjut, terkait dengan pemaknaan ayat “dua banding satu” kedua tokoh tersebut memiliki pemahaman yang berbeda. Jika Faqihuddin menggunakan *qiraah mubadalah* dengan pendekatan tafsir berbasis kesetaraan gender, Saeed menggunakan metode interpretasi kontekstual dengan pendekatan kontekstual dan nilai-nilai hierarkis. Hal inilah yang pada gilirannya meniscayakan konsekuensi tertentu dalam pembacaan teks al-Quran, terlebih disebabkan adanya pergeseran paradigma dalam melihat eksistensi perempuan dimasa kini.

Selain itu, menyadari perkembangan yang semakin pesat, penafsiran terhadap Alquran tidak hanya berhenti pada boleh dikritisi, namun perlu terus digali dan dilakukan pengkajian ulang tanpa henti untuk melahirkan pemikiran dan metodologi baru yang selaras dengan perkembangan zaman sehingga dapat memenuhi tuntutan kebutuhan masyarakat. Begitupun sama berlakunya dengan pemahaman dalam persoalan hukum waris. Sejauh ini, penulis menemukan beberapa penelitian tentang warisan diantaranya, *pertama*, konsep dua banding satu dalam QS. An-Nisa [4]: Perspektif *Qiraah Mubadalah* Faqihuddin Abdul Qadir ³, *kedua*, kontekstualisasi pemikiran waris abdullah saeed dalam hukum kewarisan di indonesia ⁴, *ketiga*, isu gender dalam al-Quran: studi penafsiran kontekstual abdullah saeed terhadap ayat-ayat warisan ⁵.

Ketiga penelitian di atas mewakili topik yang akan dibahas untuk dijadikan sebagai sumber penelitian sebelumnya yang pada dasarnya penelitian tersebut memfokuskan kajiannya pada masing-masing tokoh. Dengan begitu melalui tulisan ini berupaya untuk mengkomparasikan argumentasi dari kedua tokoh tersebut agar menemukan persamaan dan perbedaan metodologisnya, akar-akar pemikirannya, serta implikasinya. Adapun alasan penulis memilih kedua tokoh

³ Rindiani Putri Junieta, 'Konsep Dua Banding Satu Dalam QS. Anisa [4]: 11 Perspektif Qiraah Mubadalah Faqihuddin Abdul Kodir' (unpublished skripsi, universitas islam negri sunan kalijaga, 2023).

⁴ Afriadi Putra, 'Isu Gender Dalam Al-Qur'an: Studi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed Terhadap Ayat-Ayat Warisan', *Kafaah Journal*, 7.2 (2017).

⁵ Putra.

ialah sebab melihat *background* akademik sehingga membentuk pemikiran yang kebarat-baratan dan ketimuran. Faqihuddin yang memfokuskan pada *mubadalah* yaitu tentang relasi antara perempuan dan laki-laki sedangkan Abdullah Saeed memfokuskan pada hermeneutik-kontekstualnya.

Tulisan ini beragumen bahwa pemaknaan teks al-Nisā' 11-12 dari kedua tokoh melalui argumentasinya yang kemudian berimplikasi pada hukum saat ini. Setidaknya dalam tulisan ini melihat apakah dari kedua tokoh atau salah satunya masih mempertahankan budaya hukum waris 2:1 yang masih mempertahankan pada makna teks asli atau merubah makna pada kontekstual.

B. Results and Discussion

1. Biografi Abdullah Saeed dan Faqihuddin Abdul Qadir

Abdullah Saeed merupakan seorang sarjanawan terkemuka dalam lingkungan mayoritas Islam. Lahir dan besar pada tanggal 25 September 1964 di Maldives, sebuah negara Republik dibagian utara lautan India. Sebagian penduduknya berasal dari Srilanka, India, dan Arab.⁶ Memasuki usia remaja, ia kemudian hijrah ke Saudi Arabia dan memasuki beberapa pendidikan formal diantaranya, yaitu: Institut Bahasa Arab Dasar dan Institut Bahasa Arab Menengah Madinah, serta Universitas Islam Saudi Arabia. Setelah selesai menyelesaikan pendidikannya di Saudi Arabia, Abdullah Saeed melanjutkan rihlah keilmuannya menuju ke Australia. Disana, ia menjadi profesor dalam studi Arab dan Islam di University of Melbourne sekaligus menduduki jabatan sebagai Direktur Pusat Nasional Excellence dalam bidang studi islam. Meraih gelar Ph.D di Universitas Melbourne, Australia, dan gelar MA dalam bidang studi linguistik terapan di Universitas Melbourne, Australia.⁷

Namun kemudian, ia hijrah meninggalkan tanah kelahirannya menuju Saudi Arabia untuk menuntut ilmu. Disana ia belajar bahasa Arab dan memasuki beberapa lembaga pendidikan formal diantaranya, yaitu: Institut Bahasa Arab Dasar dan Institut Bahasa Arab Menengah Madinah, serta Universitas Islam Saudi Arabia. kemudian ia meninggalkan Arab Saudi dan melanjutkan studinya di Australia. Pada tahun 1993 ia mulai berkecimpun dalam dunia akademik hingga tahun 2003 ia berhasil meraih gelar professor.⁸ sejak masuk dalam dunia akademik Abdullah Saeed melakukan peletakan pondasi Studi Islam khususnya di Australia dan berkembang pesat dari srata satu sampai doktor.

⁶ Kurdi, *Hermeneutika Al-Qur'an & Hadis* (Yogyakarta: elsaq press, 2010).

⁷ Edi A.H. Iyubenu, *Berhala-Berhala Wacana* (Banguntapan Yogyakarta: IRCisoD, 2015), p. 178.

⁸ 'Curriculum Vitae of Abdullah Saeed' <<http://www.abdullahsaedd.org>>.

Sedangkan Faqihuddin Abdul Kodir lahir di Cirebon, Jawa Barat pada 31 Desember 1971. Ia merupakan seorang penulis sekaligus dosen di IAIN Syekh Nurjati Cirebon, Institut Studi Islam Fahmina (ISIF). Dalam perjalanan pendidikannya, “Kang Faqih” panggilan akrabnya pernah mondok di pesantren Dar al-Tauhid Arjawinangan, Cirebon (1983-1989). Kemudian melanjutkan pendidikan S1 di Damaskus Syria mengambil *double degree*, Fakultas Dakwah Abu Nur (1989-1995) dan Fakultas Syariah Universitas Damaskus (1990-1996). Ketika di Damaskus, ia belajar kepada Syekh Ramadhan al-Buthi, Syekh Wahbah, dan Muhammad Zuhaili, serta setiap hari jumat mengikuti zikir dan pengajian Khalifah Naqsyabandiyah, Syekh Ahmad Kaftaro. Ia melanjutkan jenjang S2 di International Islamic University Malaysia, di Fakultas Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences pada bidang pengembangan fiqh zakat (1996-1999).⁹

Sepulang dari Malaysia, tepatnya pada tahun 2000, ia bergabung dengan organisasi Rahima di Jakarta dan Forum Kajian Kitab Kuning (FK3) di Ciganjur. Ditahun berikutnya, Kang Faqih bersama Buya Husein, Kang Fandi, dan Zeky mendirikan Fahmina Institute, dan memimpin eksekutif selama sekitar antara tahun (2000-2009). Sejak tahun 2016, ia mulai menulis di blog untuk tulisan-tulisan ringan tentang hak-hak perempuan dalam islam, di alamat www.mubaadalah.com dan www.mubaadalahnews.com yang saat menjadi menjadi salah satu platform gerakan narasi dalam mencapai perdamaian yang adil gender. Kini, ia aktif sebagai dosen di IAIN Syekh Nurjati Cirebon pada jenjang Sarjana dan Pascasarjana dan aktif mengajar di Pondok Pesantren Al-Islami Babakan Ciwaringin. Selain aktif mengajar, ia juga menduduki posisi sebagai Wakil Direktur Ma’had Aly Kebon Jambu, *takhashshush* fiqh ushul fiqh, dengan konsentrasi perspektif keadilan relasi laki-laki dan perempuan.

2. Konstruksi Pemikiran Abdullah Saeed dan Faqihuddin

Dalam beberapa penelitian, banyak yang mengklaim bahwa teori hermeneutika yang dibangun oleh Saeed dipengaruhi oleh Hermeneutika Fazlur Rahman, tentu dalam makna kritis untuk mengembangkan teori ini. Metodologi pemikiran Saeed berangkat dari keresahannya atas fenomena maraknya pembacaan teks Alquran secara tekstual, yang mana mereka cenderung fokus terhadap makna harfiah tanpa melihat konteks dan bagaimana asal sejarah penulisan teks tersebut. Saeed beranggapan bahwa perlu adanya cara pandang baru dalam memahami teks al-Qur’an yaitu dengan memahami historisitas ayat, mengenai kapan dan bagaimana ayat tersebut diturunkan, kemudian menyesuaikan dengan konteks masa kini dengan tetap

⁹ Faqihuddin Abdul Kadir, *Qiraah Mubadalah* (Banguntapan Yogyakarta: IRCisoD, 2019).

memperhatikan substansi ayat agar dapat dilakukan gerakan rekonstruksi sesuai dengan kebutuhan dewasa ini.

Dalam metodologinya, Saeed mengklasifikasikan aya-ayat Alquran yang menurut isinya menjadi empat, yaitu: *pertama*, ayat-ayat teologis. *Kedua*, ayat-ayat kisah. *Ketiga*, ayat-ayat perumpamaan. *Keempat*, ayat-ayat *ethico-legal*. Model yang keempat ini menjadi fokus utama dari Abdullah Saeed sebab menurutnya, ayat-ayat inilah yang paling tidak siap ketika berhadapan dengan realitas, padahal pada saat yang sama ayat-ayat tersebut justru paling banyak muncul dalam kehidupan sehari-hari. Ayat-ayat *Ethico-legal* yang dimaksud Saeed adalah ayat-ayat Alquran yang memuat tentang kajian hukum yang sesuai dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai dan moral kemanusiaan. Beberapa ayat yang masuk ke kategori ini diantaranya, yaitu: ayat-ayat tentang iman kepada Tuhan, Nabi, ayat-ayat terkait praktik ibadah: perintah sholat, zakat, haji; aturan dalam pernikahan, perceraian, warisan, dll.

Sebelum penulis menjelaskan teori penafsiran hermeneutika Saeed, perlu pemahaman mengenai pondasi bangunan interpretasi pemikiran kontekstual Saeed yang ketiganya meliputi: *pertama*, pengakuan atas kompleksitas makna. Saeed beranggapan bahwa pada hakikatnya, bahasa yang dipakai dalam ayat-ayat *ethico-legal* menunjukkan belum adanya teori yang mencukupi dalam memahami teks ayat tersebut, sehingga dalam memahami Alquran, diperlukan langkah-langkah *ijtihadi* untuk menemukan makna yang sesuai dan relevan dengan konteks masa kini. Lebih lanjut, ada beberapa poin penting yang perlu diperhatikan yaitu terkait legitimasi keragaman interpretasi, sosio-historis, budaya, maupun konteks linguistik. *Kedua*, perhatian terhadap konteks yang meliputi keterkaitan antara wahyu dan konteks sosio-historis. *Ketiga*, hirarki nilai teks dalam *Ethico-legal* teks.

Berbeda dengan Saeed, konsep Mubadalah berangkat dari kegelisahan Faqih terhadap fenomena kesenjangan relasi hubungan antara laki-laki dan perempuan. Ia menganggap perlu adanya gerakan-gerakan penyempurnaan atas permasalahan ini dengan memberikan landasan teologis dan sosial sekaligus mengambil argumentasi dari dalil-dalil Alqur'an dan Al-Hadis. Pada dasarnya, Qiroah Mubadalah mengambil prinsip kesalingan yang mana pada sisi keduanya memiliki hak yang setara sebagai subjek dalam-teks-teks keimanan, amal shalih, ibadah shalat, hijrah, jihad, puasa, keberadaan di ranah publik baik dalam ekonomi maupun kerja sosial, serta posisi keduanya di ruang domestik.¹⁰ Qiroah Mubadalah menawarkan gerakan dalam memahami Alquran dengan tidak mengabaikan kesetaraan relasi hubungan keduanya.

¹⁰ Kadir, p. 50.

Terdapat dua faktor yang melatarbelakangi adanya metode mubadalah. Faktor *Pertama*, sosial. Selama ini, penafsiran atas teks-teks agama lebih cenderung disuarakan dengan cara pandang laki-laki. Sebaliknya, pembacaan teks yang dilakukan oleh perempuan sangat minim memperoleh apresiasi padahal jelas dalam Alquran disebutkan mengenai asas-asas kerjasama dan relasi manusia diantaranya dalam surat al-Hujurat ayat 13 yang artinya, “Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha mengetahui, Maha teliti.” (Q.S al-Hujurat: 13). *Kedua*, factor kebahasaan. Bahasa Arab yang menjadi sumber utama bahasa dalam Islam, seringkali menggunakan tatanan yang membedakan posisi laki-laki dan perempuan utamanya dalam penggunaan kata kerja, kata benda, kata ganti, penggunaan jamak maupun tunggal.¹¹

Dalam metodologinya, terdapat tiga premis dasar yaitu *pertama*, Islam yang hadir untuk laki-laki dan perempuan sehingga seluruh teks dan ajarannya secara prinsip hadir untuk menyapa laki-laki dan perempuan. *Kedua*, Relasi antara keduanya tidak didasarkan dengan relasi hegemoni melainkan berprinsip pada relasi sinergi yang artinya relasi kerjasama dan kesalingan. *Ketiga*, Berangkat dari kesadaran atas pemaknaan dan interpretasi yang terus digarap, dikritisi, dan berubah. Hal ini sebab problematika yang semakin beragam sehingga perlu adanya pembacaan teks ulang yang sesuai dengan konteks realita masyarakat saat ini.¹²

Relasi hubungan antara laki-laki dan perempuan didasari dengan prinsip mu'asyaroh bil ma'ruf bukan saling menghegemoni menunjukkan tertang pentingnya pemahaman yang sesuai atas teks Alquran. Faqih membagi ayat-ayat Alquran dalam perspektif Qiroah Mubadalah menjadi tiga: 1). Al-Mabadi yaitu teks alquran yang membahas mengenai hal-hal pokok seperti ketauhidan, keadilan, kerahmatan, kemaslahatan, dan termasuk relasi kesalingan. Ayat-ayat ini yang kemudian menjadi pondasi atas keseluruhan teks-teks yang lain. 2). Al-qowaid yaitu ayat-ayat yang memiliki makna prinsip namun sudah bersifat tematik seperti contohnya tentang ayat-ayat jual beli yang memiliki prinsip kejujuran, rela, dan adil, lalu kemudian pernikahan yang didasari atas prinsip kemaslahatan, dan lain-lain. 3). Al-juz'iyah, atau ayat-ayat yang bersifat parsial. Ayat ini hadir sesuai dengan konteks saat itu

¹¹ Kadir, p. 104.

¹² Zaimatuz Zakiyah and Zainal Arifin, 'Pendekatan Mubādalāh Perspektif Faqihuddin Abdul Kodir Dalam Pemaknaan Hadis Kepemimpinan Perempuan', *Riwayah : Jurnal Studi Hadis*, 7.2 (2021), 347 (p. 354).

untuk memberikan solusi atas problematika tertentu. Kerja interpretasi metode Mubadalah bertujuan agar teks Alquran selaras antara *al-mabadi'*, *al-qowaid*, serta *al-juz'iyah*. Adapun dalam hal ini, ayat-ayat *al-mabadi'* dan *al-qawaid* diposisikan sebagai landasan serta inspirasi atas makna teks yang bersifat parsial (*juz'iyah*)¹³.

3. Tinjauan Umum Waris

a. Pengertian Mawaris

Warisan dalam bahasa Arab disebut *al-miras* yang berasal dari bentuk masdar kata *warisa-yarisu-irsan-mirasan* yang menunjukkan makna berpindahnya sesuatu dari seseorang kepada orang lain.¹⁴ Sedangkan secara istilah, mawaris merupakan ilmu yang membahas mengenai keseluruhan pengaturan peralihan baik berupa harta, ilmu, maupun kemuliaan, serta apa saja baik hak milik legal sesuai dengan ketentuan syariat yang diberikan oleh orang tua yang meninggal kepada ahli warisnya.¹⁵ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) kata waris artinya Orang yang berhak menerima harta pusaka dari orang yang meninggal dunia. Ilmu tentang waris atau mawaris disebut juga dengan ilmu faraidh. Ilmu Faraidh yakni ilmu yang membahas tentang pembagian harta warisan yang mencakup keseluruhan orang yang berhak menerima warisan, bagian-bagian perolehan warisan, serta cara pelaksanaan pembagian warisan¹⁶.

Terdapat beberapa istilah dalam Islam yang menjelaskan makna kewarisan diantaranya: *pertama*, waris. Yakni orang yang berhak menerima warisan atas dasar pertalian darah dan hubungan perkawinan. *Kedua*, muwaris, yaitu orang yang memberikan atau meninggalkan harta warisnya disebabkan karena telah meninggal dunia. *Ketiga*, tirkah, adalah harta keseluruhan yang ditinggalkan muwaris sebelum diambil sebagian guna perawatan jenazah, pelunasan hutang, dan pengaturan wasiat. *Keempat*, *al-irs*, merupakan istilah harta sebagian yang diambil sebagai keperluan perawatan jenazah, pelunasan hutang, dan pelaksanaan wasiat. *Kelima*, *warasah*, yaitu harta yang telah dibagi dan diterima oleh masing-masing ahli waris.¹⁷

b. Dasar Hukum Mawaris

Terdapat beberapa ayat dalam Alquran yang membahas mengenai Mawaris diantaranya: QS. Al-Nisa' ayat 7:

¹³ Kadir, pp. 196–97.

¹⁴ Muhibbussabry, *Fikih Mawaris* (Medan: CV. Pusdikra Mitra Jaya, 2020), p. 1.

¹⁵ Luky Nugroho, *Siapa Ahli Waris* (Kita? Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing, 2018), p. 7.

¹⁶ Gisca Nur Assyafira, 'Waris Berdasarkan Hukum Islam Di Indonesia', *Al-Mashlahah: Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial Islam*, 08.01 (2020), p. 70.

¹⁷ Maimun Nawawi, *Pengantar Hukum Kewarisan Islam* (Surabaya: Pustaka Radja, 2016).

لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۖ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, dan bagi perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan. Dalam QS. Al-Nisa ayat 11

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوُهُ فَلِلْمِثْلِثِ ۚ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلْمِثْلِثِ السُّدُسُ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا ۖ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan. Dan jika anak itu semuanya perempuan yang jumlahnya lebih dari dua, maka bagian mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Jika dia (anak perempuan) itu seorang saja, maka dia memperoleh setengah (harta yang ditinggalkan). Dan untuk kedua ibu-bapak, bagian masing-masing seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika dia (yang meninggal) mempunyai anak. Jika dia (yang meninggal) tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh kedua ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga. Jika dia (yang meninggal) mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) setelah (dipenuhi) wasiat yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) utangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih banyak manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan Allah. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana

Dalam QS. Al-Nisa':12 disebutkan bahwa

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَّةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ ۚ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ۚ وَصِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ

Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika isteri-isterimu itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. Para isteri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka para isteri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah dibayar hutang-hutangmu. Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris). (Allah menetapkan yang demikian itu sebagai) syari'at yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنْ ابْنِ صُلَيْيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ :
أَلْحَقُوا الْفَرَائِضَ بِبَنِي هَلْهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوَّلِ رَجُلٍ ذَكَرَ

“Dari Ibnu Abbas radiyallahuanhuma, dari Rasulullah SAW bersabda :
Bagikan lah harta warisan kepada mereka yang berhak, maka (jikalau ada)
sisanya, menjadi pihak laki-laki yang utama (terdekat).¹⁸

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : إِذَا اسْتَهَلَ الصَّبُّ،
صَلَّى عَلَيْهِ وَوَرِثَ

“Dari Jabir bin Abdillah beliau berkata, bersabda Rasulullah SAW :
Apabila bayi yang dilahirkan bersuara, maka dia disholatkan (jika kemudian meninggal) dan berhak mendapatkan bagian warisannya.

c. Rukun Waris

Rukun waris adalah sesuatu yang harus dipenuhi untuk mewujudkan bagian harta waris, apabila tidak dilakukan secara benar dan terdapat

¹⁸ Muhammad Ibn Ismael Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari* (Riyadh: Maktaba Darussalam, 1997).

beberapa kekurangan bisa menyebabkan kurang sempurna dan tidak sahnya pembagian waris. Berikut beberapa ketentuan rukun dalam waris:¹⁹

- 1) *Al-Mawaris* (pewaris), yakni orang yang mewariskan harta, dalam hal ini telah meninggal dunia baik secara hakiki (sebenarnya) maupun yang dinyatakan meninggal secara hukum.
- 2) *Al-Waris* (ahli waris), yakni orang yang masih hidup dan berhak menerima warisan
- 3) *Al-Mawarus* (harta warisan), yakni harta yang menjadi warisan. Harta warisan yang diberikan oleh pewaris kepada ahli waris mencakup harta bergerak maupun tidak bergerak; kendaraan, perhiasan, tabungan, dan lain sebagainya, serta, tanah dan bangunan. Termasuk juga hak dan kewajiban yang dapat diwariskan, seperti hak *qisas* (perdata), hak menahan barang yang belum dilunasi pembayarannya, dan hak menahan barang gadaian.²⁰

d. Syarat-syarat Warisan

Syarat waris merupakan segala sesuatu sebab ketiadaannya maka tidak akan ada proses pembagian warisan. Terdapat beberapa ketentuan mengenai syarat-syarat waris antara lain: ²¹

- 1) Meninggalnya pewaris. Hukum waris hanya berlaku pada pemilik harta yang telah meninggal dunia.
- 2) Hidupnya ahli waris. Ketika pewaris meninggal, ada beberapa aturan pengalihan harta kepada ahli waris baik dalam hal ini diberikan kepada orang tua ke anak, sebab hubungan kekerabatan, dan lain sebagainya.
- 3) Mengetahui seluruh aturan dalam pembagian warisan baik secara pertalian hubungan antara pewaris dan ahli waris, bagian perolehannya sesuai harta yang ada, maupun sebab-sebab yang menghalangi adanya perilaku hukum waris. ²²

e. Sebab-sebab Memperoleh Harta Warisan

Dalam kajian hukum Islam, ada dua hal yang menjadi sebab-sebab perolehan waris diantaranya: Sebab hubungan pernikahan dan Hubungan kekerabatan. Berikut penjelasannya:

- 1) Hubungan Pernikahan

¹⁹ Endang Sriani, 'Fiqh Mawaris Kontemporer: Pembagian Waris Berkeadilan Gender', *Tawazun: Journal of Sharia Economic Law*, 1.2 (2018), p. 140.

²⁰ Muhammad Ajib, *Fiqh Hibah & Waris* (Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing, 2019).

²¹ Fuad Abdul Jalil, 'Bagian Harta Warisan Perempuan Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Al-Misbah)' (Universitas Raden Intan, 2019).

²² Luky Nugroho, *Siapa Ahli Waris Kita?* (Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing, 2018).

Penyebab yang pertama yakni hubungan perkawinan dimana ketika terjadinya perkawinan maka secara otomatis berhak saling mewarisi antara suami dan istri. Hal ini selaras dengan ayat Alquran surat An-Nisa (4): 12.²³

Lebih lanjut, syarat saling mewarisi sebagaimana disebutkan di atas haruslah telah memenuhi syarat dan rukun pernikahan menurut syariat, juga keduanya tidak bercerai sebelum salah satunya meninggal dunia.²⁴

2) Hubungan Kekerabatan

Hubungan kekerabatan juga termasuk sebab hak diperolehnya warisan. Hubungan kekerabatan (*qarabah*) atau juga disebut dengan hubungan *nasab* (darah) yaitu hubungan antara tiap individu atau sekelompok orang yang memiliki silsilah atau asal-usul yang sama (dibaca: kelahiran atau keturunan) baik yang dekat maupun yang jauh²⁵ Beralihnya harta oleh orang yang telah meninggal kepada ahli waris ini meliputi anak turun, kedua orang tua pewaris, saudara-saudara pewaris baik laki-laki maupun perempuan, paman pewaris baik dari pihak ayah maupun pihak ibu²⁶.

4. Pandangan Abdullah Saeed dan Faqihuddin terhadap Warisan 2:1

Sebagai patokan hukum awal dengan upaya menjelaskan hikmah dan pedoman hidup, konsekuensi adalah manusia menjelaskan apa kandungan ayat Alquran sesuai dengan kebutuhan zamannya. Menenanggapi permasalahan hukum yang fleksibel para mufassir pun berbeda-beda dalam menafsirkan ayat Alquran termasuk tentang warisan. Misal model penafsiran klasik yang masih tekstual seperti ath-Thabari mengatakan bahwa apabila jika salah seorang di antara kalian meninggal dunia dan meninggalkan anak laki-laki dan perempuan, maka semua anak berhak atas warisannya. Bagian laki-laki sama dengan bagian dua bagian anak perempuan sebab syariat ini turun ketika kondisi Arab jahiliyah yang pada saat itu membagi harta warisannya kepada orang yang menghalau musuh (berperang) bukan kepada anak keturunannya.²⁷

Lebih lanjut dalam tafsiran Ibnu Katsir menjelaskan bahwa merubah tradisi orang Jahiliyah yang memberikan warisan hanya kepada laki-laki, tidak untuk

²³ Abdul Ghofur Anshori, *Hukum Kewarisan Islam Di Indonesia Eksistensi Dan Adaptabilitas* (yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2012).

²⁴ Ghofur Anshori.

²⁵ Ali Zainuddin, *Hukum Perdata Islam Di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), p. 111.

²⁶ Muhibbussabry, p. 17.

²⁷ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir ath-Thabari Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, trans. by Ahmad Abdurraziq al-Bakri and others, Surah Huud dan Yusuf vols (Pustaka Azzam), VI, p. 533.

Wanita. Maka dari itu, pembagian warisan ialah 2:1 diukur karena laki-laki lebih banyak membutuhkan pemenuhan tanggung jawab nafkah, kebutuhan, serta beban dagangan usaha dan resiko tanggung jawab, maka sudah sesuai harta warisan dua kali lipat diberikan kepada laki-laki dibanding diberikan pada perempuan.²⁸ Interpretasi yang cenderung patriakal tersebut menimbulkan reinterpretasi dari pemikir muslim. Dalam menghadirkan tafsir dengan konteks historis ke dalam pemahaman Alquran masa ini, Abdullah Saeed mengatakan melalui tahapan-tahapan dalam teorinya bahwa dalam masalah *h}udu>d*, warisan, pernikahan dan lain-lain, yang selama ini dipahami sebagai hukum yang harus dilaksanakan secara legal, juga harus dibangun berdasarkan nilai moral yang menyertai esensi kontruksi hukumnya, sehingga hukum dalam Islam dibangun dari *instructional value* ayat-ayat *ethico legal*, dapat dipertimbangkan lagi berdasarkan keempat nilai, yaitu ; nilai wajib, nilai fundamental, nilai proteksional, dan nilai implementasi.

Abdullah Saeed menanggapi ayat warisan khususnya yang kaitan erat dengan Perempuan menempatkan ayat-ayat waris dalam konteks budaya Hijaz yang lebih luas, untuk mengeksplorasi dalam aspek sosial budaya yang terjadi dalam penafsiran waris. Makna ayat warisi bagi umat Islam abad kedua puluh satu dapat ditentukan dengan melihat konteks kontemporer. Realitas saat ini, banyak komunitas muslim, Perempuan sudah mandiri secara ekonomi berkat kesempatan pendidikan dan pekerjaan. Mereka bersekolah dan universitas seperti laki-laki dan sering memainkan peran penting di masyarakat. Gagasan awal tentang inferioritas intelektual Perempuan terbukti tidak berdasar; faktanya, perempuan lebih unggul dibandingkan laki-laki dalam berbagi bidang dalam pencapaian pendidikan. Di banyak negara perempuan justru dapat menjadi kepala negara atau menduduki posisi yang lebih atas dibandingkan dengan lainnya. Hal ini terlepas dari argument yang dikemukakan oleh sebagian umat Islam yang berpendapat bahwa Perempuan tidak boleh mengambil posisi seperti itu. Maka dari itu transformasi peran dan status perempuan harus diubah dan tidak terjebak atau mempertahankan satu-satunya ayat waris dari argument cendekiawan muslim selama 1.400 tahun terakhir.²⁹

Pendapat ini Abdullah Saeed selalu ditentang oleh para sarjanawan muslim lainnya khususnya pada golongan tekstualis. Mereka menganggap manusia tidak punya otoritas untuk mengubah apapun yang ada di dunia atau menafsirkannya kembali. Menurut Saeed, argumen semacam ini tidak dapat

²⁸ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, trans. by M. Abdul Ghofar, Yusuf (Bogor: Pustaka Imam Syafi'i, 2003), II, p. 244.

²⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), pp. 121–22.

dipertahankan sebab penafsiran ulang bukanlah hal yang baru dalam Islam. Ia berkaca pada masa sahabat yang dipraktikkan oleh banyak ahli hukum dan teolog terkemuka. Misalnya Umar bin Khattab yang menolak untuk membagikan tanah Irak sebagai rampasan kepada tantara Muslim setelah penaklukkannya, padahal ada petunjuk dari Alquran yang tampaknya memerintahkan umat Islam untuk membagikan barang rampasan tersebut. Dengan kata lain, jika suatu praktik atau peraturan memenuhi fungsi sosial tertentu, penafsiran ulang dapat dilakukan jika konteks peraturan tersebut berubah.³⁰

Dalam penerapan teori kontekstual dari Abddullah Saeed sudah banyak dilakukan oleh para sarjanawan, dalam hal isu pembagian 2:1 selain ia beragumen yang sudah disebutkan di atas dalam tulisannya. Penelitian yang dilakukan oleh Suqiyah Musafa'ah berasumsi melalui pendekatan teorinya, Saeed menghasilkan hirarki nilai dalam merespon pembagian waris khususnya dalam konteks keindonesiaan dapat diklasifikasi dalam 5 nilai; nilai wajib (pelaksanaan waris), nilai fundamental (jaminan ekonomi hak keturunan), nilai proteksional (bagian anak turun tidak boleh dikurangi), nilai intruksional (ketentuan bagian waris dalam teks ayat pada saat pewahyuan), nilai implementaional (penerapan pembagian waris sesuai prinsip keadilan). Dalam penerapan nilai (implementaional) boleh diganti sesuai dengan perkembangan kebutuhan Masyarakat muslim dalam menerapkan prinsip keadilan, sehingga 2:1 boleh disesuaikan untuk konteks masa kini dengan pertimbangan peran perempuan yang sudah mengalami perubahan, tidak seperti eksistensi-nya pada masa teks itu diturunkan dan diinstruksikan.³¹

Selanjutnya, dalam pandangan faqih tentang konteks ungkapan “dua banding satu” tersapat dalam dua sisi yaitu kesaksian dan warisan. Persoalan waris sebagaimana konteks Arab yang diturunkan pada waktu itu dimana secara sosial laki-laki berkewajiban memberi nafkah kepada istri dan keluarga, semetera perempuan tidak demikian dalam artian perempuan tidak dibebankan kewajiban tersebut. Sehingga, secara teoretis, perempuan justru seharusnya mendapat dari dua sisi, pembagian waris dan penerimaan nafkah. Menurut Faqihuddin persoalan “dua banding satu” adalah sesuatu yang kontekstual dan fungsional, bukan sesuatu yang prinsipal dan sama sekali tidak menegaskan superioritas laki-laki atas perempuan. Ia tidak bisa dijadikan sebagai simbol dari ajaran Islam untuk merendahkan, mengusai, dan menghegemoni perempuan. Sehingga dengan mengatasmakan Islam, perempuan tidak bisa diposisikan sebagai inferior dibanding laki-laki. Tidak

³⁰ Saeed, p. 124.

³¹ Suqiyah Musafa'ah, 'Kontekstualisasi Pemikiran Waris Abdullah Saeed Dalam Hukum Kewarisan Di Indonesia', *JURNAL ISLAMIKA: Jurnal Studi Keislaman*, 9.2 (2015), pp. 467–68.

juga atas nama Islam, segala fatwa yang dikeluarkan untuk membiarkan tindakan-tindakan yang memarginalkan perempuan. Artinya, hal yang perlu diperhatikan adalah Upaya yang memanusiakan perempuan dengan tidak meminggirkan dan menghalangi hak-hak perempuan dari yang seharusnya.³²

Faqihuddin menagatakan ayat-ayat tentang kesaksian dan waris sebagaimana dalam ayat QS. al-Baqarah [2]: 282, an-Nuur [24]:6-9, al-Nisa' [4]: 11 merekam bagaimana “dua banding satu” adalah bagian dari fungsi-fungsi yang diperankan laki-laki dan perempuan dalam konteks tertentu, yang semestinya tidak dipahami sebagai mekanisme yang kaku, melainkan fleksibel dan kontekstual. Ada saat dimana Alquran menegaskan saksi atau waris itu sama bagian yaitu satu banding satu. Asbabun Nuzul yang ditekam oleh beberapa kitab tafsir begitu keliatan menunjukan bagaiman Alquran hadir untuk memastikan orang-orang yang dilemahkan terutama perempuan dan anak-yang memperoleh harta waris yang awalnya dengan kondisi Arab saat itu tidak memperoleh bagian sama sekali.

Langkah orang Arab pada saat itu merupakan langkah revolusioner, dengan momposisikan laki-laki diberi kewajiban untuk menanggung nafkah perempuan dan anak-anak. Sehingga, ketika kenyataan sosial berubah, apalagi dengan kewajiban sosial yang relatif sama, maka warisan bisa sesuaikan dan dipertimbangkan. Sebagaimana dalam konteks keindonesiaan saat ini MUI telah mengenalkan konsep “harta sepencaharian”. Apa pun itu, menurut Faqihuddin “dua banding satu” sama sekali tidak menegaskan superioritas laki-laki, itu tidak lebih dari soal fungsi dan kewajiban yang berbeda. Dalam artian fungsi dan kewajiban bisa saja berlaku bagi perempuan. sementara, soal eksistensi dan jati diri perempuan sebagai manusia sama terhormat dan martababt seperti halnya laki-laki.³³

Penulis melihat dari kedua tokoh dari sisi metodologis yang hampir sama terutama pada ayat-ayat hukum. Keduanya berupaya untuk pembacaan ulang terhadap teks-teks agama. Dalam hal tentang waris keduanya berpandangan bahwa “dua banding satu” harus kontekstual yaitu menurut Saeed harus sesuai dengan kebutuhan Masyarakat saat ini dan berpegang pada prinsip keadilan. Kemudian faqihuddin bahwa ayat itu harus berpegang pada fungsi laki-laki dan perempuan saat ini dalam artian laki-laki tidak boleh menganggap superioritas laki-laki. Kedua pandangan tersebut melihat eksistensi perempuan dan derajat laki-laki dan perempuan sebagai manusia.³⁴

³² Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah mubādalāh*, Cetakan IV (Banguntapan, Yogyakarta: IRCiSoD, 2021), pp. 266–67.

³³ Kodir, pp. 272–73.

³⁴ Kodir.

C. Conclusion

Dari seluruh uraian tersebut di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa ada beberapa persamaan, yang mana kedua tokoh memiliki perspektif yang sama dalam memahami Alquran yakni secara kontekstual, sedangkan letak perbedaannya ada pada metodologi. Saeed dalam hal ini, menggunakan pendekatan Alquran dengan hermeneutika kontekstualnya yang terbangun dari tiga tahapan yakni; pengakuan atas kompleksitas makna, perhatian terhadap konteks yang meliputi keterkaitan antara wahyu dan konteks sosio-historis, dan hirarki nilai teks dalam Ethico-legal teks. Sementara Faqih dikenal dengan gagasan Qiroah Mubadalah yang menitikberatkan pada konsep kesalingan antara laki-laki dan perempuan. Menurutnya, ada beberapa cara pandang Alquran yang dianggap keliru ketika seringkali menempatkan posisi laki-laki lebih superior atas posisi perempuan. Maka perlu pemahaman lebih untuk menampilkan Alquran yang ramah laki-laki dan perempuan.

Bibliography

- Abdul Jalil, Fuad, 'Bagian Harta Warisan Perempuan Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Al-Misbah)' (Universitas Raden Intan, 2019)
- Ajib, Muhammad, *Fiqh Hibah & Waris* (Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing, 2019)
- Al-Bukhari, Muhammad Ibn Ismael, *Shahih Al-Bukhari* (Riyadh: Maktaba Darussalam, 1997)
- Ath-Thabari, Abu Ja'far Muhammad Bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, Trans. By Ahmad Abdurrazik Al-Bakri, Muhammad Adil Muhammad, Muhammad Abdul Lathif Khalaf, And Mahmud Mursi Abdul Hamid, Surah Huud Dan Yusuf Vols (Pustaka Azzam), VI
- 'Curriculum Vitae Of Abdullah Saeed' <[Http://Www.Abdullahsaedd.Org](http://www.abdullahsaedd.org)>
- Ghofur Anshori, Abdul, *Hukum Kewarisan Islam Di Indonesia Eksistensi Dan Adaptabilitas* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2012)
- Iyubenu, Edi A.H., *Berhala-Berhala Wacana* (Banguntapan Yogyakarta: Ircisod, 2015)
- Junieta, Rindiani Putri, 'Konsep Dua Banding Satu Dalam Qs. Anisa [4]: 11 Perspektif Qiraah Mubadalah Faqihuddin Abdul Kodir' (Unpublished Skripsi, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2023)

- Kadir, Faqihuddin Abdul, *Qiraah Mubadalah* (Banguntapan Yogyakarta: Ircisod, 2019)
- Katsir, Ibnu, *Tafsir Ibnu Katsir*, Trans. By M. Abdul Ghofar, Yusuf (Bogor: Pustaka Imam Syafi'i, 2003), II
- Kodir, Faqihuddin Abdul, *Qirā'ah Mubādalāh*, Cetakan Iv (Banguntapan, Yogyakarta: Ircisod, 2021)
- Kurdi, *Hermeneutika Al-Qur'an & Hadis* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010)
- Muhibbussabry, *Fikih Mawaris* (Medan: Cv. Pusdikra Mitra Jaya, 2020)
- Musafa'ah, Suqiyah, 'Kontekstualisasi Pemikiran Waris Abdullah Saeed Dalam Hukum Kewarisan Di Indonesia', *Jurnal Islamika: Jurnal Studi Keislaman*, 9.2 (2015)
- Nawawi, Maimun, *Pengantar Hukum Kewarisan Islam* (Surabaya: Pustaka Radja, 2016)
- Nugroho, Luky, *Siapa Ahli Waris* (Kita? Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing, 2018)
- , *Siapa Ahli Waris Kita?* (Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing, 2018)
- Nur Assyafira, Gisca, 'Waris Berdasarkan Hukum Islam Di Indonesia', *Al-Mashlahah: Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial Islam*, 08.01 (2020)
- Putra, Afriadi, 'Isu Gender Dalam Al-Qur'an: Studi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed Terhadap Ayat-Ayat Warisan', *Kafaah Journal*, 7.2 (2017)
- Saeed, Abdullah, *Interpreting The Qur'an: Towards A Contemporary Approach* (London And New York: Routledge, 2006)
- Sriani, Endang, 'Fiqh Mawaris Kontemporer: Pembagian Waris Berkeadilan Gender', *Tawazun: Journal Of Sharia Economic Law*, 1.2 (2018)
- Zainuddin, Ali, *Hukum Perdata Islam Di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2009)
- Zakiyah, Zaimatuz, And Zainal Arifin, 'Pendekatan Mubādalāh Perspektif Faqihuddin Abdul Kodir Dalam Pemaknaan Hadis Kepemimpinan Perempuan', *Riwayah : Jurnal Studi Hadis*, 7.2 (2021), 347



El-Umdah:

Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an Tafsir

Vol. 7, No. 1, 2024

DOI:10.20414/El-Umdah.v5i2

<https://journal.uinmataram.ac.id/index.php/el-umda>

ISLAM DALAM BINGKAI HANIF: ANALISIS PENAFSIRAN AYAT-AYAT HANIF DALAM AL- QUR'AN

(Studi Tafsir Tematik)

Rindi Andika¹ Muh. Fathoni Hasyim²

Abstract: *Islam comes with good values and encourages people to adorn themselves with them, and instructs people to fight for and defend religious values, so that they can take the straight path (hanif). But all of that cannot be accomplished except by following the laws that have been established in Islam. In the context of the Qur'an, to indicate a straight religion is by using the word Hanif. Our guidance is to always follow the hanif millah of Ibrahim, by always monotheizing Allah and not associating partners with Him. Hanif describes a heart that is free from envy and jealousy, a heart that is inclined towards monotheism and away from shirk, a heart that loves the hereafter and can make the world as a provision for the benefit of the hereafter, a heart that is clean from desires that can prevent himself from Allah's prohibitions. Therefore, this paper will refer to the interpretation of the verses of the Qur'an that might explain the true meaning of hanif and hopefully we can all embrace the true religion of Islam and can practice and apply it in everyday life.*

Keywords: *Religion, Hanif, Qur'an*

Abstrak: Agama Islam datang membawa nilai-nilai kebaikan dan menganjurkan manusia agar menghiasi diri dengannya, serta memerintahkan manusia memperjuangkan dan mempertahankan nilai-nilai agama, agar dapat menempuh jalan yang lurus (hanif). Namun semua itu tidak dapat terlaksana kecuali dengan mengikuti syariat yang telah ditetapkan dalam agama islam. Dalam konteks al-Qur'an, untuk menunjukkan agama yang lurus adalah dengan menggunakan kata Hanif. Pedoman kita agar selalu mengikuti millah Ibrahim yang hanif, dengan selalu mentauhidkan Allah dan tidak menyekutukan-Nya. Hanif menggambarkan hati ya hasad, hati yang condong kepada tauhid dan jauh kepada syirik, hati yang cinta terhadap akhirat dan dapat menjadikan dunia sebagai bekal untuk kepentingan akhirat, hati yang bersih dari syahwat yang dapat menghalangi dirinya dari larangan Allah. Dengan metode penelitian kualitatif dan studi yang bersih dari dengki dan library risech. Oleh karenanya dalam tulisan ini akan merujuk pada penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang mungkin bisa menjelaskan makna hanif yang sebenarnya. dan semoga kita semua dapat memeluk agama Islam serta dapat mengamalkan dan mengaplikasikannya dalam kehidupan sehari-hari.

Kata Kunci: Kemiskinan , Agama, Hanif, Al-Qur'an

A. Introduction

Setiap manusia memiliki kebutuhan akan rasa ber-Tuhan, yang akan membimbing seorang hamba kepada jalan yang lurus. Dalam agama Islam

¹ Rindi Andika rindiandika4444@gmail.com Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

² Muh. Fathoni Hasyim Universitas islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

seseorang memiliki tahapan menjadi manusia yang memiliki keyakinan yang lurus kepada Tuhan. Dalam terjemahan sebuah hadis Rasulullah bersabda, saat malaikat jibril mendatangi Rasulullah dan mengajarkannya tentang Islam terlebih dahulu kemudian Iman dan yang terakhir Ihsan.³ dengan kata lain seseorang yang telah mempunyai rasa keberTuhanan akan terus menyerahkan pilihan dan urusannya kepada Allah SWT, dan mengikuti jalan lurus seperti nabi Ibrahim yang hanif.

Kata hanif timbul dari kata *hanafa yahnifu hanīfan*, artinya condong atau cenderung dan adapun kata bendanya adalah kecenderungan terhadap kebenaran. Hanif adalah lurus, teguh yang artinya bersungguh-sungguh dan sedikitpun tanpa ada sesuatu yang menyimpang. Dalam kamus KBBI hanif adalah bepegang teguh terhadap agama (Islam), serta bersikap istiqamah.⁴ Cenderung dari sifat syirik kepada tauhid, berarti ikhlas dalam ibadah dengan membersihkannya dari selain Allah, dan bersih dalam aqidah dengan tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu.⁵ Oleh karena itu bagi agama Islam semuanya adalah orang-orang yang hanif atau muslim dan sebagai Nabi mereka memperoleh wahyu dari Allah.⁶

Mujahid dan al-Rabi' ibn Anas mengatakan, "kata hanif bermakna mengikuti". Sedangkan Abu Qilabah mengatakan al-hanif adalah orang yang beriman kepada semua Rasul, dari yang pertama sampai yang terakhir.⁷ Selain pendapat itu menurut Abu al-Aliyah mengatakan, "bahwa al-Hanif artinya orang yang menghadap ke Baitullah dalam shalatnya, dan ia berpendapat bahwa melakukan haji ke Baitullah hanyalah diwajibkan bila orang yang bersangkutan sanggup mengadakan perjalanan kepadanya.⁸ Tulisan ini berusaha menjelaskan makna hanif yang difokuskan terhadap agama Islam, dengan harapan menambah wawasan baru dalam mengetahui terhadap makna Islam sebagai agama yang hanif, serta melengkapi kajian keilmuan al-Qur'an dan tafsir. Tulisan ini termasuk penelitian pustaka yang bersifat kualitatif, yaitu penelitian yang bertujuan menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis yang diamati. Jenis penelitian ini adalah kualitatif dengan metode penelitian pustaka (library research), yakni penelitian yang melakukan kegiatan membaca, mencatat serta mengkategorikan data dalam sub-sub masalah. Adapun metode yang digunakan

³ Lihat hadis tentang Islam, Iman dan Ihsan, bab pertanyaan malaikat Jibril tentang iman, islam dan ihsan. Al-Iman al-hafidh Ahmad ibn Ali ibn Hajar al-Asqalani, *Fathu al-Bukhari*, (al-Azhar: Dar al-Bayan al-Azabi, 852-733), 139.

⁴ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2018), 573.

⁵ Harun Nasution, *Ensiklopedia Islam Indonesia*, Jilid 1, (IAIN Syarif Hidayatullah), (Jakarta: Djambatan, 2002), 573

⁶ M Dawam Rahardjo, *Exsiklopedi Al-Qur'an*, (Tafsir sosial berdasarkan konsep-konsep kunci), (Jakarta: PT. Temprint, 1996), 64.

⁷ Syafiyurrahman al-Mubarakfuri, *Tafsir ibn Kathir*, jilid 1, (Bogor: Pustaka ibn Kathir, 2006), 476

⁸ Ibnu Kathir, *al-Misbah al-Munir fii tahzibi tafsir ibn kathir*, jilid 1, terj. Ahmad syaikh, (Jakarta: Pustaka ibn kathir, 2016), 476.

penulis untuk menganalisis data adalah tematik, yakni mengumpulkan ayat-ayat yang berbicara tentang hanif dalam al-Qur'an dan menganalisisnya secara interpretatif dengan cara memahami secara kritis dan mengungkap makna dan maksud dari setiap ayat-ayat tentang hanif dalam al-Qur'an.

B. Results and Discussion

1. Perspektif Ulama Terhadap Kata Hanif

Kata hanif (hani>f) dalam al-Qur'an terdapat pada 12 tempat; dua di antaranya dalam bentuk jamak, yakni *hunafa>*. Kata tersebut terdapat pada Q.S al-Baqarah (2): 135; Yunus (10): 105; Ali 'Imran (3): 67 dan 95; an-Nisa' (4): 125; al-An'am (6): 79 dan 161; an-Nahl (16): 120 dan 123; al-Hajj (22): 31; ar-Rum (30): 30; al-Bayyinah (98): 5. Beberapa ayat yang menyebutkan kata hanif di antaranya adalah sebagai berikut:

وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصْرَى تَهْتَدُوا ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Mereka berkata, "Jadilah kamu (penganut) Yahudi atau Nasrani, niscaya kamu mendapat petunjuk." Katakanlah, "(Tidak.) Akan tetapi, (kami mengikuti) agama Ibrahim yang lurus dan dia tidak termasuk orang-orang musyrik". Dalam surat Ali Imran ayat 67

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Ibrahim bukanlah seorang Yahudi dan bukan pula seorang Nasrani, melainkan dia adalah seorang yang hanif lagi berserah diri (muslim). Dia bukan pula termasuk (golongan) orang-orang musyrik. Hanif berarti jauh dari syirik (mempersekutukan Allah) dan jauh dari kesesatan. Dalam surat Yunus ayat 105

وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

(Aku juga diperintah dengan firman-Nya), "Hadapkanlah wajahmu kepada agama (Islam) dengan lurus dan janganlah sekali-kali engkau termasuk orang-orang musyrik.

Ketika menafsirkan Q.S al-Baqarah ayat 135 di atas, Abu 'Ubaydah menyatakan, bahwa setiap orang yang mengikuti agama Nabi Ibrahim adalah hanif dalam pandangan orang-orang Arab. Para penyembah berhala pada zaman *Jahiliyah* pun mengklaim bahwa mereka adalah orang-orang hanif (cenderung) pada agama Nabi Ibrahim. Lalu, ketika Islam datang, orang Muslimlah yang disebut dengan hanif. Al-Akhfas juga menyatakan, bahwa pada zaman *Jahiliyah* sering dikatakan bahwa siapa saja yang dikhitan dan menunaikan haji ke Baitullah adalah orang yang hanif. Sebab, orang-orang Arab pada zaman *Jahiliyah* tidak berpegang teguh pada apapun dari agama nabi Ibrahim kecuali dalam hal khitan dan ibadah haji. Karena itu, siapa saja yang sudah dikhitan dan

melaksanakan ibadah haji disebut hanif. Akan tetapi, ketika Islam datang, makna kehanifian (al-hanifiyyah) bergeser, yakni bahwa orang hanif adalah orang Muslim.⁹

Ibn ‘Arafah mengatakan bahwa berkenaan dengan firman Allah, *bal millata Ibrahîma hanîfa*, kata *hanîf* maknanya adalah *alistiqâmah* (istiqamah). Abu Manshur juga menyatakan bahwa makna kehanifan (al-hanîfiyyah) dalam Islam adalah kecenderungan pada Islam dan berpegang teguh di dalamnya; kehanifan yang benar adalah kecenderungan pada Islam dan bersikap kukuh di dalamnya.¹⁰

Al-Hanîf juga bisa diartikan sebagai berpaling dari keburukan dan condong pada kebaikan; orang muslim yang berpaling dari semua agama yang ada atau orang yang hanya cenderung pada kebenaran; orang yang menghadapkan dirinya ke arah kiblat, yakni baitul haram, karena mengikuti agama nabi Ibrahim dan Nabi Muhammad; orang yang ikhlas; orang yang bersikap pasrah dalam menerima semua perintah Allah dan tidak menyimpang sedikitpun. Al-Hanîf juga sering diartikan sebagai *al-mustaqîm* (yang lurus).¹¹ Dalam tafsîr jalalain, disebutkan bahwa *hanîf* adalah berpaling dari semua agama dan cenderung hanya pada agama yang lurus (ad-din al-qayyim).¹²

Sementara itu, Ath-Thabari, dalam tafsirnya, menyatakan bahwa para ahli takwil berbeda pendapat mengenai pengertian kata hanif. Sebagian mengartikannya sebagai ibadah haji; sebagian mengatakan bahwa agama nabi Ibrahim disebut dengan *al-Islam alhanifiyah* karena beliau merupakan imam pertama para ahli ibadah pada zamannya dan orang-orang yang datang setelahnya sampai hari kiamat; mereka adalah kaum yang mengikuti ibadah haji dan meneladaninya dalam ibadah tersebut. Mereka mengatakan bahwa setiap orang yang menunaikan ibadah haji dan mengikuti tatacara haji nabi Ibrahim adalah hanif dan berserah diri (*hanifan musliman*) pada agama nabi Ibrahim. Ini didasarkan pada keterangan al-Hasan, Mujahid, dan Ibn ‘Abbas. Dalam hal ini, Abdullah bin Qasim meriwayatkan, bahwa pada masa Jahiliyah, orang-orang dari Bani Mudhar biasa menunaikan ibadah haji dan menyebut diri mereka sebagai orang-orang hanif. Lalu turunlah firman Allah yang menjelaskan bahwa orang yang hanif kepada Allah bukanlah orang-orang yang menyekutukan-Nya.

⁹ Ibid.,

¹⁰ Ibn Katsir, Tafsir Al-Qur’an Al-Azhim, (Kairo: Ad-Dâru Al-‘Âlamiyyah, 2012), Jilid IV, hal. 65.

¹¹ Ibn Manzhûr, Lisan al-‘Arab, jil IX, Cet. III, (Beirut-Lebnan: Dâr Ihyahu al-Turâts al-‘Arabiyy, 1999), 56-58.

¹² Abdurrahman bin Abi Bakar al-Mahalli dan As-Suyûthi, *Tafsîr Jalâlâin*, (Kairo: Al-Maktabah AtTaufiqiyah, tt). 75

Sebagian kalangan mengartikan hanif sebagai *mutabbi'* (orang yang mengikuti). Ini juga didasarkan pada pendapat Mujahid bahwa *hunafa'* adalah *muttabi'un*.¹³

Sebagian mengatakan bahwa agama Nabi Ibrahim disebut dengan al-hanîfiyah karena beliau adalah yang pertama kali mensyariatkan *khitan*, yang kemudian diikuti oleh orang-orang yang datang setelah beliau. Karena itu, dikatakan bahwa setiap orang yang berkhitan dengan mencontoh tatacara khitan nabi Ibrahim, berarti dia seorang yang hanif. Ada juga yang berpendapat bahwa hanif adalah mukhlis (orang ikhlas) sehingga orang hanif adalah orang yang mengikhlaskan (memurnikan) agamanya hanya untuk Allah semata. Ini didasarkan pada pendapat As-Sadi. Yang lain mengatakan bahwa al-hanîfiyah adalah al-Islâm; setiap orang yang mengikuti Nabi Ibrahim dan beristiqamah di dalamnya adalah orang hanif. Ini juga didasarkan pada pendapat Abu Ja'far. Ia mengatakan bahwa hanif adalah istiqamah dalam agama Nabi Ibrahim dan mengikutinya. Ini karena jika hanif diartikan hanya sebagai ibadah haji, tentu orang-orang yang biasa melakukan ibadah haji dari kalangan orang-orang musyrik wajib disebut orang hanif. Padahal, Allah telah menafikan hal ini, yakni bahwa Ibrahim adalah seorang hanif dan berserah diri (hanîfan musliman); sementara orang-orang musyrik tidak. Demikian juga jika hanif hanya berkaitan dengan masalah khitan saja, tentu orang-orang Yahudi juga harus disebut orang-orang hanif. Padahal, Allah telah mengecualikan mereka, dengan menyatakan bahwa Ibrahim bukanlah Yahudi dan bukan pula Nasrani, tetapi seorang yang hanif. Artinya, jelas, bahwa hanif bukanlah dalam konteks ibadah haji dan khitan saja, tetapi dalam keistiqamahan dan upaya meneladani millah Nabi Ibrahim.¹⁴

Dalam bagian lain, Ath-Thabari juga menyatakan, bahwa ayat *Mâ kâna Ibrâhîm Yahûdiyan walâ Nashraniyan* (QS Ali 'imran [3]: 167) adalah bentuk pengingkaran Allah terhadap klaim orang-orang—dari kalangan Yahudi dan Nasrani—yang berdebat mengenai Ibrahim dan agamanya; masing-masing mengklaim bahwa Ibrahim mengikuti agama mereka, sementara mereka mengingkari millah Ibrahim. Hanif artinya mengikuti perintah Allah, taat kepada-Nya, dan istiqamah dalam menepati petunjuk-Nya.¹⁵

Dari paparan di atas, jelas istilah *hanîf* adalah bermakna lapang, tidak sempit, dalam arti toleran dan tidak *'fanatik'*. Dengan begitu, seolah-olah siapapun tidak hanya orang Islam bisa disebut hanif, asalkan bersikap lapang dan toleran dalam beragama. Dengan demikian Allah menyuruh manusia untuk

¹³ Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Tafsir Ath-Thabari*, cet I, (Kairo: Dar Al-Hajr, 2001), 565.

¹⁴ Ibid.,

¹⁵ Muhammad bin 'Ali bin Muhammad Asy-Syaukani, *Fathu Al-Qadir*, Juz I, (Beirut: Dar Al-Wafa, 2005), 146-147.

memeluk agama yang haq (Islam). Jika mereka tidak melakukannya, berarti mereka berada dalam agama yang batil.

2. Hadis Tentang Makna Hanif

Adapun makna hanif adalah cenderung dari kesyirikan kepada ketauhidan. Dengan kata lain, hanif adalah ikhlas dalam ibadah dengan membersihkannya dari selain Allah, dan bersih dalam akidah dari tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu yang lain. Agama Islam juga disebut dengan *al-din al-hanif* karena bersih dari segala bentuk kesyirikan dan menyekutukan Allah. Sebagaimana hadis Rasulullah SAW. Beliau bersabda.

عن ابن عباس قال قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم اي الاديان احب الى الله قال الحنيفية السمحة

“Dari Ibnu ‘Abbas, ia berkata; ditanyakan kepada Rasulullah.” Agama manakah yang paling dicintai oleh Allah?, maka Nabi menjawab, al-hanifiyyah al-samhah (yang lurus lagi toleran).¹⁶

Ibnu Hajar al-Asqalani ketika menjelaskan hadis ini, mengatakan, bahwa hadis tersebut diriwayatkan oleh al-bukhari dalam kitab “Iman”, pada bab “agama itu mudah” redaksinya sebagai berikut;

وقول النبي صلى الله عليه وسلم : احب الدين الى الله للحنيفية السمحة (صحيح البخاري)¹⁷

Di dalam shahihnya, secara mutlaq al-Bukhari tidak menyebutkan sanadnya karena tidak termasuk kateogore hasi sahih. Akan tetapi, beliau menyebutkan sanadnya secara lengkap dalam kitan *al-adab al-mufrad* yang diriwayatkan oleh Abdullah Ibn ‘Abbas dengan sanad yang *hasan*.¹⁸ Lalu ada sahabat bertanya kepada rasulullah: agama apa yang paling dicintai oleh Allah? Kemudian Nabi menjawab, *al-hanifiyyah al-samhah*.

Agama islam yang dibawa oleh nabi Muhammad adalah agama yang dibawa nabi Ibarhim, yaitu agama hanif. Nabi Muhammad diperintah oleh Allah, untuk mengikuti agama yang dibwa oleh nabi Ibrahim, sebagaimana yang ditegaskan Allah dalam Q.S Ali ‘Imran (3): 95, sebagai berikut.

قُلْ صَدَقَ اللَّهُ ۖ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

¹⁶ Muhammad Nasiruddin al-Bani, *al-Adab al-Mufrad Li Imam al-bukhari*, (Arab Saudi: al-Dalil, 1997), 331.

¹⁷ Abu ‘Abdillah Muhammad ibn Isma’il al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ Bukhari bab Iman*, (Kairo: al-maktabah al-taufiqiyah, 2002), 20.

¹⁸ Agung Setiyawan, *Pendidikan Toleransi Dalam Hadis Nabi Muhammad*, (Junal Pendidikan Agama Islam, Vol. 12, No. 2, 2015), 222

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Maha Benar Allah (dalam firman-Nya).” Maka, ikutilah agama Ibrahim yang hanif dan dia tidaklah termasuk orang-orang musyrik.

Nabi Ibrahim menamai para pengikutnya dengan nama *al-Muslimin*, kemudian nama *tersebut* diikuti oleh nabi Muhammad. Hakikatnya ialah bahwa islam hanya merupakan kelanjutan dari *hanifiyyah* yang dibawa Nabi Ibrahim, hakikat ini ditegaskan oleh Allah dalam Q.S al-hajj (22): 78;

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ

Berjuanglah kamu pada (jalan) Allah dengan sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan tidak menjadikan kesulitan untukmu dalam agama. (Ikutilah) agama nenek moyangmu, yaitu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamakan kamu orang-orang muslim sejak dahulu dan (begitu pula) dalam (kitab) ini (Al-Qur'an) agar Rasul (Nabi Muhammad) menjadi saksi atas dirimu dan agar kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia. Maka, tegakkanlah salat, tunaikanlah zakat, dan berpegang teguhlah pada (ajaran) Allah. Dia adalah pelindungmu. Dia adalah sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik penolong.

Kesimpulan pemaparan diatas, agama yang dibawa nabi Muhammad adalah sama dengan para nabi-nabi sebelumnya, ketika cahaya *al-din al hanif* merebak kembali dengan *bi'thah* penutup para nabi (Muhammad), wahyu Ilahi datang menyentuh kegelapan dan kesesatan. Wahyu tersebut menyinarinya dengan cahaya Iman, tauhid dan prinsip-prinsip keadilan, *al-din al-hanif* merupakan agama Tuhan yang primordial karena memberi petunjuk kehidupan sejak mulai manusia dilahirkan serta mendorong seseorang untuk memeluknya.¹⁹

3. Analisa dan Perbedaan Antara Millah dan Al-Din

Perbedaan Antara Millah Ibrahim Hanif Dengan al-Din (Syariat). Allah SWT telah berfirman:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah ialah Islam.

وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

¹⁹ Ismail al-Faruqi dan Lois Lamya al-Faruqi, (*Jurnal Kebudayaan dan Peradapan Ulum al-Qur'an*, No.1, Vol. 7, 1996), 46

Siapa yang mencari agama selain Islam, sekali-kali (agamanya) tidak akan diterima darinya dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi.

مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمُّكُمُ الْمُسْلِمِينَ هـ

Ikutilah) agama nenek moyangmu, yaitu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamakankamu orang-orang muslim

وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ

Siapa yang membenci agama Ibrahim selain orang yang memperbodoh dirinya sendiri? Kami benar-benar telah memilihnya (Ibrahim) di dunia ini dan sesungguhnya di akhirat dia termasuk orang-orang saleh.

Dari paparan ayat di atas timbul pertanyaan sebagai berikut. Apa perbedaan millah dengan agama? Al-Mawardi *Rahimahullah* berkata perbedaan *millah* dan *ad-din*. *Millah* adalah sesuatu yang telah disyariatkan oleh Allah adapun *ad-din* adalah sesuatu yang telah di yakini oleh ummat manusia sebagai bentuk pendekatan kepada Allah SWT, maka semua agama itu adalah millah tapi tidak semua *millah* itu din.²⁰ Al-Ghazali berkata millah itu merupakan asal usul agama, tauhid dan penyucian diri yang menjadi landasan semua syariat.²¹

a. Millah

Pada umumnya kata millah yang digunakan dalam al-Quran bermakna al-aqidah, pada umumnya dikaitkan nabi Ibrahim AS. Yang dimaksud millah dalam ayat-ayat tersebut yaitu, *al-hanifiyah* dan *tauhid* seperti halnya aqidah ummat islam yang merupakan bagian khusus dari yang umum, dan sebagian dari keseluruhan. *al-millah* sama halnya dengan al-din الدين yang bentuk luralnya adalah *al-milal* -Hal ini menjelaskan ayat di dalam surah al الملل²² Baqarah yang memfokuskan tentang al-aqidah. Sesuai dengan firman Allah;

وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ

Siapa yang membenci agama Ibrahim selain orang yang memperbodoh dirinya sendiri? Kami benar-benar telah memilihnya (Ibrahim) di dunia ini dan sesungguhnya di akhirat dia termasuk orang-orang saleh.

²⁰ Abi Al-Hasan Al-Mawardi, *Tafsir al-Nuktu al-'uyun*, Juz 2, (Beirut: Dar al-kitab al-Ilmiyah, 450 H), 239.

²¹ Abu Hamid al-Ghazali Ibn Muhammad al-Ghazali al-Thusy, *al-Mustasfha min Ilm al-Ushul*, Juz 1, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 256.

²² Ibid., 552

b. *Al-Din*

Al-din adalah gabungan atau perpaduan antara *millah* dan *syariah*, dengan kata lain aqidah yang hanif. dan hukum-hukum yang diturunkan oleh Allah SWT yang berupa perintah dan larangan Allah SWT; kesemuanya itulah yang dinamakan agama.

Imam al-Qurtubi rahimahullah berkata millah itu adalah agama dan syariat, Addin' dalam firman Allah SWT (*dinan qayyiman millah ibrahima hanifa*) adalah millah itu sendiri. Sedangkan Abu Umar berkata: , memotong kumis dan khitan, adalah bagian dari millah Ibrahim, tanpa ada perbedaan sedikit pun. Imam al-Qurtubi juga berkata al-Millah adalah sebutan untuk syariat yang diturunkan oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya yang termaktub dalam kitab-kitabNya, dan di sampaikan oleh rasul-rasul-Nya, jadi millah dan syariat itu sebenarnya sama. Adapun addin atau agama beliau membedakannya antara millah dan syariat, karena millah dan syariat adalah segala sesuatu yang di perintahkan oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya untuk di laksanakan, sementara addin adalah segala sesuatu yang di jalankan oleh hamba berdasarkan perintah-perintahNya.²³

Barang siapa yang menyakini bahwa tiada tuhan selain Allah maka dia sejalan dengan millah agama Islam. Barang siapa yang berlandaskan hukum syariat Allah SWT dan mematuhi perintah-perintah-Nya serta menghindari larangan-laranganNya sebagaimana yang di sampaikan nabi Muhammad Saw, maka dia telah mengikuti syariat Islam. Barang siapa yang memadukan millah islam dan syariat islam dan menyerahkan segala urusannya kepada Allah SWT maka dia seorang muslim (*wadzalika di>nul qayyimah*). Barang siapa yang mengikuti millah islam tapi menyalahi syariat Allah maka dia bukan seorang muslim begitu pula halnya orang yang mematuhi syariat Allah tapi menyalahi millahnya (*hatta yakuna al-dinu kulluhu lilla>h*).

Millah itu tidak pernah diubah oleh Allah SWT dan sama sekali di nasakh (*wa>ma> arsalna min qablika min rasuli illa nuhi> ilahi annahu la>ilaha illa ana fa'budun*), adapun syariat di nasakh, ditambahi atau di perinci, maka dalam satu syariat ada kalanya di tambahi dan di nasakh. Adapun agama yang memadukan millah dan syariat tidak mengalami perubahan, millah itu senantiasa di tegakkan dan berkesinambungan, yang diwahyukan dari satu nabi kepada nabi yang lain, dan di ajarkan dari masa ke masa, asas dan pondasi syariat itu tetap diantaranya shalat, puasa dan zakat, yang di ajarkan dalam semua kitab-kitab suci dan di perintahkan kepada semua nabi. Isa ibn

²³ Abi Abdullah Ibn Ahmad al-Anshāri al-Qurtubi, *al-Jami li-Ahkam al-Qur'an*, Juz 2 (al-Maktabah at-Taufiqiyah, t.th.), 91.

maryam berkata dalam al-Qur'an (*wa awsanii bisshalati wazzakati ma>dumtu hayya>*), sebagaimana sebelumnya di perintahkan kepada nabi israil (*wa aqi>mu al-shala>ta wa atuzzaka>ta warka'u> ma'a arra>ki'i>n*). Allah swt menjelaskan secara rinci apa yang di kehendaki-Nya dan menasakh apa yang di inginkan-Nya. Maka inilah millah yang di tegakkan ,diwahyukan dan bersifat berkesinambungan, dan inilah syariat beserta asasnya yang telah di perinci sesuai kehendak Allah, dengan demikian inilah agama yang betul-betul di ikhlaskan, dan yang bersifat berkesinambungan serta tidak pernah terputus.

C. Conclusion

Berkaitan dengan pembahasan sebelumnya, dalam pembahasan Islam adalah sebagai agama yang hanif dapat ditarik kesimpulan yang penting dan dapat menjadi jawaban dan menjadi kuci dalam permasalahan ini:

1. Pada umumnya ,al-millah' yang terdapat dalam alquran mengandung makna al-aqidah dan umumnya di nisbahkan kepada nabi Ibrahim AS, dan millah itu artinya al hanifiyah dan tauhid seperti halnya aqidah ummat Islam, jadi ia adalah sesuatu yang khusus dari kandungan agama dan bagian dari keseluruhannya.

2. Satu agama yang memadukan millah dan syariat tidak pernah berubah millahnya senantiasa terus ditegakkan dan berkesinambungan, di wahyukan dari nabi ke nabi dan di ajarkan dari masa ke masa. Dan rukun-rukun syariat itu bersifat tetap seperti shalat, puasa dan zakat yang bias di temukan dalam kitab suci dan di ajarkan oleh setiap nabi.

Bibliography

- Al-Iman al-hafidh Ahmad ibn Ali ibn Hajar al-Asqalanī, Fathu al-Bukharī, (al-Azhar: Dar al-Bayan al-Azabi, 852-733)
- Departemen Pendidikan Nasional, Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta: Balai Pustaka, 2018)
- Nasution, Harun, Ensiklipedi Islam Indonesia, Jilid 1, (IAIN Syarif Hidayatullah), (Jakarta: Djambatan, 2002)
- Rahardjo, M Dawam, Eksiklopedi Al-Qur'an, (Tafsir sosial berdasarkan konsep-konsep kunci), (Jakarta: PT. Temprint, 1996)
- al-Mubarakfuri, Syafiyurrahman, Tafsir ibn Kathir, jilid 1, (Bogor: Pustaka ibn Kathir, 2006)
- Ibnu Kathir, al-Misbah al-Munir fii tahzibi tafsir ibn kathir, jilid 1, terj. Ahmad syaikh, (Jakarta: Pustaka ibn kathir, 2016)
- Ibn Katsir, Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim, (Kairo: Ad-Dâru Al-,,Âlamiyyah, 2012)

- Ibn Manzhūr, Lisan al-‘Arab, , jil IX, Cet. III, (Beirut-Lebnan: Dār Ihyahu al-Turāts al-‘Arabiyy, 1999)
- Abdurrahman bin Abi Bakar al-Mahalli dan As-Suyūthi, Tafsīr Jalālain, (Kairo: Al-Maktabah AtTaufiqiyah, tt)
- Ibn Jarir al-Tabari, Muhammad, Tafsir Ath-Thabari, cet I, (Kairo: Dar Al-Hajr, 2001)
- Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad Asy-Syaukani, Fathu Al-Qadir, Juz I, (Beirut: Dar Al-Wafa, 2005)
- Nasiruddin al-Bani, Muhammad, al-Adab al-Mufrad Li Imam al-bukhari, (Arab Saudi: al-Dalil, 1997)
- Setiyawan, Agung, Pendidikan Toleransi Dalam Hadis Nabi Muhammad, (Jurnal Pendidikan Agama Islam, Vol. 12, No. 2, 2015)
- Ismail al-Faruqi dan Lois Lamy al-Faruqi, (Jurnal Kebudayaan dan Peradapan Ulum al-Qur’an, No.1, Vol. 7, 1996)
- Al-Mawardi, Abi Al-Hasan, Tafsir al-Nuktu al-‘uyun, Juz 2, (Beirut: Dar al-kitab al-Ilmiyah, 450 H)
- Abu Hamid al-Ghazālī, Ibn Muhammad al-Ghazali al-Thusy, al-Mustasfha min Ilm al-Ushul, Juz 1, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th)
- Al-Qurtubi , Abi Abdullah Ibn Ahmad al-Anshāri, al-Jami li-Ahkam al-Qur’an, Juz 2 (al-Maktabah at-Taufiqiyah, t.th.,)