

## BAB I PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Penelitian

*Milk al-yamīn* merupakan sebuah istilah yang digunakan oleh al-Qur'an untuk menunjukkan makna perbudakan. Sebagai contoh misalnya seperti yang terdapat dalam Q.S. al-Muminūn [23]: 6 dengan kalimat *mā malakat aymanuhum* (إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ). Lafaz tersebut dipahami oleh imam Ibn Kathir, sebagaimana beliau cantumkan di dalam tafsirnya, bahwa maknanya adalah *al-imā* (الإماء)<sup>1</sup> yang artinya budak perempuan.<sup>2</sup> Begitu pula dengan imam al-Qurṭubī dalam tafsirnya memahami lafaz tersebut sebagai *al-mamlūkah* (المملوكة) yaitu budak, hamba sahaya, yang dimiliki.<sup>3</sup> Maka tidak dapat dipungkiri bahwa term *milk al-yamīn* adalah satu term yang sejak awal digunakan untuk menunjukkan makna budak. Pemaknaan ini pun sesuai dengan kenyataan yang terjadi di masa lampau dengan adanya perbudakan.

Praktik perbudakan itu sendiri, jauh sebelum Islam datang, jauh sebelum al-Qur'an diturunkan, telah terjadi di berbagai belahan dunia, termasuk juga terdapat di Jazirah Arab.<sup>4</sup> Pada awal kemunculan Islam yang dibawa oleh Rasulullah Saw, Islam terlihat seolah merestui praktik perbudakan tersebut. Hal ini setidaknya seperti ditunjukkan dengan cukup banyaknya teks ayat dan hadis yang membicarakannya. Di sisi lain, terbukti juga bahwa Rasulullah Saw dan para sahabatnya pernah memiliki budak, terutama budak yang merupakan tawanan

---

<sup>1</sup> Ismā'il ibn 'Umar Ibn Kathīr al-Dimasyq, *Tafsīr al-Qurān al-'Aẓīm* (Kairo: Dār Ṭayyibah, 1999), V: 462.

<sup>2</sup> Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surbaya: Pustaka Progressif, 1997), 42.

<sup>3</sup> Yūsuf ibn 'Abdillāh al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qurān* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), XII: 107.

<sup>4</sup> Ahmad Sayuti Anshari Nasution, "Perbudakan Dalam Hukum Islam," *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 15, no. 1, 95 (21 Februari 2019), <https://doi.org/10.15408/ajis.v15i1.2852>.

hasil dari berbagai peperangan.<sup>5</sup> Namun penting untuk menjadi catatan bahwa ketika diperhatikan lebih cermat, para budak yang dimiliki oleh Rasulullah dan juga sahabat-sahabatnya hanyalah budak tertentu. Para budak tersebut didapatkan dan dimiliki hanya melalui satu jalur dari sekian jalur-jalur perbudakan yang ada, yaitu perbudakan yang didapatkan melalui peperangan yang *shar'i*. Perang *shar'i* itu sendiri maknanya adalah peperangan melawan musuh yang berasal dari kaum kafir *ḥarbī*, yang orang-orang kafir ini menjadikan tawanan muslim sebagai budak mereka.<sup>6</sup> Dari sini pun secara sederhana dapat dipahami bahwa budak yang dimiliki oleh kaum muslimin bukanlah sembarang budak, namun budak khusus yang didapatkan dengan cara tertentu.

Meskipun demikian, pada hakikatnya Islam tidak menghendaki perbudakan tersebut berlangsung secara terus menerus. Hal ini setidaknya dapat dilihat dari bagaimana Islam memperlakukan budak dengan sangat baik, yang tercermin dari perbuatan, contoh, tuntunan dan teladan dari Rasulullah Saw. Bahkan beliau memberikan perintah kepada para pemilik budak, supaya budak yang dimiliki diperlakukan layaknya seperti seorang saudara. Tentunya, perlakuan seseorang kepada saudaranya akan lebih baik jika dibandingkan dengan perlakuannya kepada orang lain. Di antara keterangan yang menunjukkannya adalah seperti yang diungkapkan dalam sebuah hadis bahwa Rasulullah bersabda kepada Abū Dharr Ra yang bergaul dengan budaknya; “Mereka adalah saudara kalian yang akan membantu kalian, Allah menjadikan mereka sebagai milik kalian. Siapa saja yang saudaranya ada pada kekuasaannya, maka sebaiknya ia memberikan makanan seperti yang dimakannya dan memberikan pakaian seperti yang dipakainya, dan supaya ia tidak membebaninya dengan tugas yang tidak sanggup dilakukannya. Akan tetapi jika ia dibebani dengan sebuah pekerjaan, maka hendaklah dibantu.”<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Yūsuf al-Qarḍāwī, *Fiqh al-Jihād; Dirāsah Muqāranah li Ahkāmihī wa Falsafatihī fī Daw al-Quran wa al-Sunnah*, trans. oleh Irfan Maulana Hakim (Bandung: Mizan Media Utama, 2010), 708.

<sup>6</sup> Nasution, “Perbudakan Dalam Hukum Islam”, 99.

<sup>7</sup> Muḥammad ibn Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Tt.: Dār al-Ṭawq al-Najāh, 1422), VIII: 16, no. 6050; Muslim ibn Ḥajjāj al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. oleh Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī (Bayrūt: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, tth.), III: 1282, no. 1661; Muḥammad ibn 'Isā al-

Hadis ini dengan sangat tegas memerintahkan kaum muslimin untuk berbuat baik kepada setiap budak yang hidup bersama mereka, bahkan memperlakukan mereka layaknya saudara.

Hal lain yang juga menguatkan tentang ketidaksetujuan Islam terhadap perbudakan adalah upaya Islam untuk menghilangkan praktik ini dengan menjadikan pembebasan budak sebagai bentuk kifarat terhadap dosa dan kesalahan yang dilakukan oleh seorang muslim. Di antaranya seperti kifarat terhadap pembunuhan yang tidak disengaja yang tercantum dalam Q.S. al-Nisā [4]: 92, kifarat dari sumpah yang dilanggar sebagaimana ditunjukkan oleh Q.S. al-Māidah [5]: 89, kifarat dari melakukan *zihar* terhadap istri sebagaimana tertulis pada Q.S. al-Mujādilah [58]: 3, termasuk kifarat dari melakukan aktivitas seksual antara suami istri pada siang hari di bulan Ramaḍan, sebagaimana dalam hadis riwayat imam al-Bukhārī.<sup>8</sup> Kifarat-kifarat atas dosa dan kesalahan ini menunjukkan bahwa Islam membuka secara lebar pintu kebebasan budak dengan berbagai macam cara.

Sejarah menunjukkan bahwa perbudakan ini merupakan aturan yang berlaku di hampir seluruh wilayah yang ada di dunia. Menghapuskan perbudakan secara total bukanlah kemaslahatan bagi kaum muslimin saat itu, karena musuh-musuh Islam masih melakukannya. Oleh karena itu Islam masih memberlakukannya, namun dengan banyak perbaikan dan pembatasan terhadap motifnya sehingga menjadi lebih sempit, yaitu hanya berlaku bagi budak yang berasal dari tawanan sebuah perang *shar'i* yang legal. Hukum menjadikan tawanan perang sebagai budak ini pun hanya sekedar boleh, tidak sampai pada hukum sunnah, apalagi sampai pada wajib. Di sisi lain Islam juga membuka pintu selebar-lebarnya bagi kebebasan para tawanan tersebut, dengan berbagai cara.<sup>9</sup>

Perbudakan tentu tidak muncul begitu saja, melainkan ada beberapa perantara yang menjadi penyebabnya. Penyebab-penyebab tersebut terjadi dan terus berlaku sebelum Islam membatasi motif perbudakan menjadi sempit

---

Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, ed. oleh Aḥmad Muḥammad Shākir (Mesir: Shirkah Maktabah, 1975), IV: 334, no. 1945.

<sup>8</sup> al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, III: 32, no. 1936.

<sup>9</sup> al-Qarḍāwī, *Fiqh al-Jihād; Dirāsah Muqāranah li Aḥkāmihī wa Falsafātihi fī Ḍaw al-Quran wa al-Sunnah*, 708.

sebagaimana telah diungkapkan sebelumnya. Di antara penyebab seseorang bisa menjadi budak, terutama seperti yang terjadi di masa-masa lampau dan juga pada masa jahiliyyah yaitu: *pertama*, keturunan, maksudnya adalah anak-anak yang dilahirkan dari orang tua yang merupakan budak, atau seorang anak yang dilahirkan pada keluarga tertentu yang dianggap terlahir ke dunia sebagai keluarga budak. *Kedua*, tawanan perang, baik peperangan yang terjadi antar suku, wilayah ataupun lainnya, termasuk seperti yang terjadi pada masa Islam. *Ketiga*, kemiskinan. Masalah ekonomi pun bisa membuat seseorang menjadi budak. Seperti misalnya ketika seseorang meminjam uang pada orang kaya, namun ketika tidak dapat membayar pinjaman tersebut tepat pada waktunya, maka salah seorang dari keluarga peminjam akan diambil untuk menjadi budak bagi orang kaya tersebut. *Keempat*, melakukan tindak pidana, seperti pembunuhan, pencurian dan perzinahan dapat menyebabkan pelakunya mendapatkan hukuman menjadi budak. *Kelima*, bekerja di lahan. Petani yang tidak mempunyai lahan, bisa menjadi budak bagi sang tuan tanah yang mempekerjakannya. *Keenam*, penculikan. Hal ini banyak terjadi pada anak-anak atau wanita yang tidak dapat membela diri. *Ketujuh*, balas dendam kepada satu keluarga. Hal ini biasanya dikarenakan terjadinya perang antar keluarga, yang bisa dikatakan hampir mirip dengan tawanan maupun penculikan. *Kedelapan*, jual beli. Jual beli adalah cara yang paling banyak membuat orang menjadi budak. Biasanya para pedagang mencari budak sebanyak-banyaknya yang kemudian dijual dan ditawarkan kepada pembeli persis seperti menjual barang komoditas yang banyak dijual di pasar-pasar. Selain itu juga masih banyak penyebab lain yang bisa membuat orang jatuh ke dalam perangkap perbudakan, seperti anak yatim yang tidak ada pengasuhnya, pemungutan anak yang terlantar atau tersesat di dalam sebuah perjalanan, melakukan tindakan yang tidak sopan atau mengeluarkan kalimat-kalimat tidak pantas kepada bangsawan,<sup>10</sup> dan lain sebagainya.

---

<sup>10</sup> Nasution, "Perbudakan Dalam Hukum Islam", 97; 'Abdullāh Nāsiḥ 'Ulwān, *Nizām al-Riqq fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Salām, 2003), 11.

Cara-cara tersebut umumnya menunjukkan ada pihak-pihak tertentu yang merubah status merdekanya seseorang, dan menjadikannya sebagai budak. Padahal sesungguhnya Islam melarang memperbudak seorang yang merdeka. Bahkan dalam sebuah hadis disebutkan bahwa orang yang menjual atau memperbudak orang yang memiliki status merdeka, akan menerima murka Allah SWT pada hari pembalasan kelak. Hadis yang dimaksud adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنِي بِشْرُ بْنُ مَرْحُومٍ، حَلَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أُمَيَّةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " قَالَ اللَّهُ: ثَلَاثَةٌ أَخَصَّمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: رَجُلٌ أَعْطَى بِي ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ عَاحُراً فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيراً فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُعْطِ أَجْرَهُ " <sup>11</sup>

Telah menceritakan kepadaku Bishr ibn Marḥūm, telah memberitakan kepada kami Yaḥyā ibn Sulaym, dari Ismāʿil ibn Umayyah, dari Saʿīd ibn Abī Saʿīd, dari Abū Hurayrah ra, dari Nabi Saw beliau bersabda, “Allah SWT berfirman: ((Ada tiga kelompok orang yang akan menjadi musuh-Ku pada hari kiamat, yaitu: seorang yang menyatakan sumpah dengan nama-Ku namun kemudian ia ingkar, seseorang yang berani menjual (memperbudak) orang yang berstatus merdeka dan menikmati harta dari hasil penjualannya, dan orang yang memberikan pekerjaan kepada seseorang, namun tidak memberikan upahnya ketika pekerjaan tersebut telah selesai ).”

Di antara golongan yang akan mendapat murka Allah dalam hadis tersebut adalah mereka yang menjual orang yang merdeka, dan menjadikannya sebagai budak. Di antara penyebab kemurkaan tersebut adalah bahwa sesungguhnya, orang merdeka adalah hamba Allah, sehingga tidak bisa menjadi hamba seorang manusia. Ketika seseorang menjadikan orang lain yang merdeka sebagai budak, maka ia telah menghalangi orang tersebut untuk mengatur kehidupannya secara bebas. Ia juga bisa dianggap sebagai orang yang telah menjerumuskan orang lain ke dalam

<sup>11</sup> Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal al-Shaybānī, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, ed. oleh Shuʿayb al-Arnaʿut (Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 2001), XIV: 318, no. 8692; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, III: 82, no. 2227; Muḥammad ibn Yazīd Ibn Mājah al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, ed. oleh Muḥammad Fuād ʿAbd al-Bāqī (Halb: Dār Iḥyā al-Kutub al-ʿArabī, tth.), II: 816, no. 2442. Redaksi dan sanadnya yang tercantum berasal dari riwayat imam al-Bukhārī.

kehinaan dengan menjadi budak.<sup>12</sup> Di sisi lain, hadis ini pun mengindikasikan bahwa pada masa jahiliyah, perdagangan manusia sebagai budak cukup marak terjadi.<sup>13</sup> Tentu Islam sangat membenci hal tersebut, serta Islam pun melarang hal tersebut untuk terus berlangsung. Maka dari itu, Islam melarang kaum muslimin memperbudak orang lain secara mandiri,<sup>14</sup> atau tanpa penyebab yang pasti.

Menurut al-Khaṭṭābī, setidaknya ada dua cara dalam memperbudakan orang yang telah merdeka. *Pertama*, ketika seseorang memerdekakan budak, kemudian menyembunyikan kebebasannya dan atau menolak kemerdekaan budak tersebut. *Kedua*, dengan sengaja mempekerjakan seseorang dengan cara paksa padahal ia telah merdeka.<sup>15</sup>

Selain hadis tersebut, masih ada hadis lain yang memiliki makna yang cukup serupa, yaitu hadis yang diriwayatkan Imam Ibn Mājah. Perbedaannya terletak pada ancumannya, jika hadis pertama akan dimurkai oleh Allah, hadis kedua menyebutkan bahwa orang yang menjadikan orang yang merdeka sebagai budak, maka ia tidak akan diterima shalatnya. Secara sanad, menurut Syaikh Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī -di dalam *taḥqīq* kitab Sunan Ibn Mājah- hadis tersebut berstatus *ḍa'īf*, akan tetapi cukup banyak riwayat lain yang menguatkan terhadap hadis tersebut.<sup>16</sup>

Hadis-hadis ini menunjukkan dua hal yang sama, yaitu terlarangnya memperbudak seorang yang merdeka. Pokok asal dalam larangan menunjukkan pada haram, kecuali ada dalil yang menyalahinya.<sup>17</sup> Pada poin inilah kemudian dapat disimpulkan dengan jelas bahwa memperbudak orang yang merdeka hukumnya adalah haram. Memperbudak orang merdeka yang dibenarkan hanyalah

<sup>12</sup> Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Faḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1379), IV: 418.

<sup>13</sup> Siti Zakiyatul Humairoh, "Trafficking Woman and Child: Kajian Terhadap Hadis-Hadis Tentang Perdagangan Manusia," *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 4, no. 2 (28 November 2020): 187–208, <https://doi.org/10.14421/jkii.v4i2.1105>.

<sup>14</sup> 'Abd al-Salām al-Tarmānīnī, *al-Riqq Maḍīyah wa Ḥādirah* (Kuwait: 'Ālam al-Ma'rifah, 1979), 33.

<sup>15</sup> al-'Asqalānī, *Faḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, IV: 418.

<sup>16</sup> Ibn Mājah al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, I: 311, no. 970.

<sup>17</sup> Zakariyā ibn Ghulām Qādir al-Bākistānī, *Min Uṣūl al-Fiqh 'alā Manhāj Ahl al-Ḥadīth* (Tt.: Dār al-Kharāz, 2002), 120.

melalui tawanan perang yang *shar'i* melawan musuh dari kaum kafir *harbī*, yang mereka memperlakukan dan menjadikan tawanan muslim sebagai budak.

Ketika Islam telah melarang menjadikan seseorang yang merdeka sebagai budak, maka di sisi lain pun Islam berusaha memotivasi kaum muslimin untuk memerdekakan budak. Tentunya ini merupakan bentuk penghormatan Islam dan pemuliaan Islam terhadap budak, karena mereka sama-sama merupakan hamba Allah SWT. Dalam beberapa hadis disebutkan keutamaan membebaskan budak, di antaranya adalah sebagai berikut:

وَحَلَّتْ نَلْفُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَلَّتْنَا لَيْثٌ، عَنِ ابْنِ الْهَادِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ حُسَيْنٍ، عَنْ سَعِيدِ ابْنِ مَرْجَانَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ أَعْتَقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً، أَعْتَقَ بِكُلِّ عَضْوٍ مِنْهُ عَضْوًا مِنَ النَّارِ، حَتَّى يُعْتَقَ فَرْجُهُ بِفَرْجِهِ»<sup>18</sup>

Telah memberitakan kepada kami Qutaybah ibn Sa'id, telah memberitakan kepada kami Layth, dari Ibn al-Hād, dari 'Umar ibn 'Alī ibn Ḥusayn, dari Sa'id ibn Marjānah, dari Abū Hurayrah ia menyampaikan, aku pernah mendengar Rasulullah Saw menyampaikan, "Siapa saja yang melepaskan seorang budak yang beriman, maka Allah pasti akan memerdekakan setiap bagian tubuhnya dari bara neraka, dan Allah pun akan memerdekakan kemaluannya, dengan kemaluan budak yang ia merdekakan."

Imam al-Tirmidhī menyimpan hadis ini di dalam sunannya dalam sebuah bab dengan judul, "*pahala membebaskan budak.*" Menurut al-Mubārakfūrī, adanya penyebutan dengan istilah "*budak yang beriman*" dalam matan hadisnya, menjadi sebuah batasan. Sehingga, hanya membebaskan budak yang beriman saja yang akan mendapatkan keutamaan terlindung dari api neraka,<sup>19</sup> sedangkan membebaskan budak yang tidak beriman tidak akan mendapatkan keutamaan tersebut.

<sup>18</sup> al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, II: 1147, no. 1509; al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, IV: 114, no. 1541; Abū Dāwud Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Sijistānī, *Sunan Abū Dāwud* (Bayrūt: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, tth.), IV: 30, no. 3966.

<sup>19</sup> Ṣafī al-Raḥmān al-Mubārakfūrī, *Tuḥfat al-Aḥwādhī bi Sharḥ Jāmi' al-Tirmidhī* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tth.), V: 120.

Imam al-Suyūṭī menyebutkan bahwa membebaskan budak dapat menghapus dosa-dosa besar. Hal ini dikarenakan membebaskan budak punya keistimewaan tersendiri jika dibandingkan dengan beberapa ibadah lainnya. Amalan membebaskan budak ini bisa jadi lebih berat dari wudu dan salat yang bisa dilakukan oleh siapa saja dan kapan saja. Sedangkan membebaskan budak memerlukan harta yang cukup banyak, yang tidak bisa dilakukan oleh siapa saja dan kapan saja, sehingga amalan membebaskan budak ini bisa menghapus dosa besar.<sup>20</sup>

Seluruh keterangan yang disebutkan di dalam ayat dan hadis tersebut menunjukkan bahwa perbudakan dalam Islam masih berlaku dan belum dihapuskan. Namun pemahaman yang tepat untuk melihat bagaimana konsep ini tetap berlaku sangatlah dibutuhkan, sehingga tidak keluar dan melenceng dari tujuan syariat. Karena di satu sisi, realitas hari ini menunjukkan bahwa perbudakan sudah tidak ada lagi. Sedangkan di sisi lain, teks-teks tersebut menunjukkan bahwa perbudakan masih ada, berlaku dan hukumnya tidak dihapus.

Penting untuk menjadi catatan adalah bahwa diantara sekian banyak ayat dan hadis yang berbicara mengenai perbudakan, terdapat teks tentang perbudakan yang perlu mendapatkan perhatian lebih khusus. Teks tersebut berbicara mengenai budak dalam istilah *milk al-yamīn*, yaitu sebuah term yang di dalam berbagai ayat al-Qur‘an sering dikaitkan dengan adanya kebolehan untuk melakukan hubungan seksual tanpa melalui akad pernikahan. *Milk al-yamīn* itu sendiri dipahami sebagai budak perempuan yang dimiliki oleh kaum muslimin melalui tawanan perang *shar’i* yang bisa digauli oleh pemiliknya.

Setidaknya ada dua ayat dalam al-Qur‘an, yaitu Q.S. al-Mu‘minūn [23]: 5-6 dan juga Q.S. al-Ma‘ārij [70]: 29-30 yang menyebutkan bahwa mereka yang mengaku beriman harus menjaga kemaluan dan kehormatannya, kecuali kepada istri dan kepada budak mereka atau *mā malakat aymanuhum*. Ibn Kathīr di dalam tafsirnya<sup>21</sup> menyebutkan bahwa ayat ini memerintahkan kaum muslimin untuk

<sup>20</sup> ‘Abd al-Raḥmān ibn Abū Bakr Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Qūt al-Muḥtadhī “alā Jāmi” al-Tirmidhī* (Makkah: Jāmi’ah Umm al-Qurā, 1424), I: 406.

<sup>21</sup> Ibn Kathīr al-Dimasyq, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm*, V: 462.

menjauhkan diri dari segala perbuatan yang haram seperti zinā dan atau *liwāf* (homoseksual). Sehingga, kaum muslimin dilarang untuk mendekati perbuatan tersebut kecuali kepada istri dan budak perempuan yang mereka miliki dari hasil peperangan, yang telah dihalalkan oleh Allah SWT.

Pemahaman terhadap ayat tersebut tidak mengalami kesulitan ketika fenomena perbudakan masih eksis di dunia. Namun ketika fenomena perbudakan telah tiada, maka ayat tersebut mengalami kesulitan untuk diamalkan, mengingat bahwa objek utama di dalam ayat tersebut adalah adanya budak. Maka dari itu, pemahaman yang tepat terhadap syariat ini sangatlah diperlukan, agar ayat tersebut masih tetap diterima keberlakuannya.

Salah satu alternatif pemahaman terhadap konsep perbudakan dalam Islam ini telah diajukan oleh Syaḥrūr dan diuraikan cukup lugas oleh Abdul Aziz di dalam Disertasinya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.<sup>22</sup> Ia menganggap bahwa pemikiran Syaḥrūr dapat mengatasi kriminalisasi terhadap hubungan seksual non-marital terutama di Indonesia. Motivasi utamanya berasal dari keprihatinan sosial atas kasus rajam di Aceh dan hukum keras terhadap hubungan seksual non-marital di Indonesia. Ia melihat kebutuhan reformasi hukum keluarga dan pidana Islam agar lebih manusiawi. Aziz melihat adanya potensi untuk melakukan interpretasi ulang ayat-ayat tersebut, sehingga seks non-marital bisa dipandang “legal” dalam koridor agama melalui *milk al-yamīn*.

Pokok bahasan yang diajukan di dalam disertasi Abdul Aziz tidak berkaitan dengan seluruh hal tentang perbudakan, akan tetapi lebih fokus pada keabsahan melakukan aktivitas hubungan seksual dengan *milk al-yamīn* secara non-marital, atau tanpa melalui proses pernikahan. Permasalahan yang muncul kemudian adalah bahwa di antara kesimpulan yang disampaikan bertolak belakang dengan banyak teks di dalam al-Qur‘an maupun hadis Nabi yang sahih. Kesimpulan di dalam karya disertasi tersebut adalah:

---

<sup>22</sup> Abdul Aziz, “Konsep Milk Al-Yamīn Muḥammad Syaḥrūr sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital” (Disertasi, Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga, 2019).

1. Latar belakang ketertarikan Muḥammad Syahrūr melakukan pembacaan kedua pada terminologi *milk al-yamīn* dalam *al-Tanzīl al-Ḥakīm* ialah karena ia memandang bahwa terminologi *milk al-yamīn* itu diartikan dengan makna budak perempuan di kalangan ulama tradisional. Dalam konteks ini, pemilik budak diperbolehkan secara syar'i untuk melakukan hubungan seksual dengannya. Namun, dalam kenyataannya, sistem perbudakan itu sendiri telah lenyap dari panggung sejarah.<sup>23</sup>
2. Konsep perbudakan (*milk al-yamīn*) dalam pemaknaan kontemporer tidak lagi merujuk pada status kepemilikan terhadap seorang budak perempuan, melainkan dipahami sebagai bentuk relasi seksual secara sukarela antara seorang laki-laki dewasa bersama seorang perempuan dewasa.
3. Ekstensitas kebolehan melakukan hubungan seksual tanpa melalui pernikahan dalam konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syahrūr meliputi: *nikāḥ muṭ'ah*, *nikāḥ al-muḥallil*, *nikāḥ al-'urfi*, *nikāḥ al-mishār*, *nikāḥ al-misfār*, *nikāḥ friend*, *nikāḥ al-hibah*, *al-musākanah (samen leven)* dan atau akad *iḥsān*. Namun konsep pembatasan hubungan seksual seperti *al-muḥaramāt* (yaitu perempuan-perempuan yang diharamkan untuk dinikahi) serta perbuatan *zinā* (yaitu relasi seksual yang dilakukan secara paksa oleh seorang yaitu perkosaan, dan atau secara esibionis, yang dilakukan di tempat terbuka) masih berlaku.
4. Terdapat batas terlarang dari relasi seksual non marital dalam konsep *milk al-yamīn* Muḥammad Syahrūr yaitu: *nikāḥ al-maḥārim* (menikah dengan perempuan yang haram dinikahi), *nikāḥ al-mutazawwijah* (menikah dengan perempuan yang masih memiliki suami), *al-zinā* (relasi seksual yang diperbuat di tempat terbuka, esibisionis atau dilakukan secara terang-terangan), *al-sifāh* (hubungan seksual yang dilakukan dengan melibatkan lebih dari seorang laki-laki maupun perempuan), *al-akhdān* (hubungan seksual yang terjadi antara sesama jenis atau homo seksual), dan *nikāḥ mā nakaḥa al-ābā* (menikahi perempuan bekas istri ayah, atau mantan ibu tiri).

---

<sup>23</sup> Muḥammad Shahrūr, *Nahw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah (al-Waṣṣiyah - al-Irth - al-Qawwāmah - al-Ta'addudiyah - al-Libās)* (Damaskus: al-Aḥālī, 2000), 308.

5. Konsep *milk al-yamīn* sebagaimana dikemukakan oleh Muḥammad Syahrūr membawa implikasi penting bagi perkembangan hukum Islam, antara lain mengarah pada penghapusan legalitas perbudakan, penghilangan unsur kriminal dalam kasus perzinaan, penurunan legitimasi terhadap praktik poligini, serta pembongkaran ulang struktur hukum keluarga Islam

Kesimpulan-kesimpulan yang diungkapkan oleh Abdul Aziz ini, tentunya berdasarkan penelitian yang cukup panjang. Namun setidaknya ada beberapa pernyataan Syahrūr yang bisa dianggap sebagai kunci dari kesimpulan-kesimpulan tersebut. Di antaranya adalah sebagaimana pada apa yang secara tegas dituliskan oleh Syahrūr dalam website miliknya. Di sana ia menulis mengenai Milk al-Yamīn sebagai berikut:

ملك اليمين: هو علاقة طوعية بين رجل لغ عاقل وامرأة لغة عاقلة، ليس فيها صهر ولا نسب، ولا نية في الإنجاب والاستمرار، وتقتصر على ممارسة الجنس بين الطرفين. وقد تكون المرأة ملكاً ليمين الرجل، فينفق عليها، ومثاله زواج المتعة. وقد يكون الرجل ملكاً ليمين المرأة فلا تطلب منه أي نفقة أو سكن، ومثاله زواج المسيار. وقد يكون ملك يمين متبادل بينهما، ومثاله زواج (الفرند)

“Milk al-Yamīn: Adalah relasi secara sukarela yang terjadi antara lelaki dewasa yang memiliki akal sempurna dengan perempuan dewasa yang sama-sama berakal, yang hubungan tersebut bukanlah hubungan karena kekerabatan, bukan pula karena keturunan ataupun keinginan untuk memiliki keturunan dan untuk seterusnya, melainkan terbatas pada relasi seksual antara keduanya. Maka dalam kasus ini, terkadang seorang perempuan menjadi milik (*milk al-yamīn*) bagi seorang laki-laki. Ia kemudian memberikan sesuatu kepada perempuan tersebut, seperti dalam perkara nikah mut‘ah. Terkadang pula seorang laki-laki menjadi milik (*milk al-yamīn*) bagi seorang perempuan, yang perempuan tersebut tidak meminta nafkah maupun tempat tinggal, seperti dalam kasus nikah misyār. Terkadang pula terjadi *milk al-yamīn* yang saling memiliki antara keduanya, seperti dalam perkara nikah persahabatan (*friend*).”<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Aziz, “Konsep Milk Al-Yamīn Muḥammad Syahrūr sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital,” 184. Dalam Disertasinya Abdul Aziz menyatakan bahwa pernyataan

Selain pernyataan tentang definisi dan pengertian milk al-yamīn tersebut, Syaḥrūr juga pernah memberikan pernyataan mengenai zina. Syaḥrūr memberikan beberapa pengertian tentang perzinahan yaitu: *pertama*, jika terjadi antara lelaki yang telah dewasa bersama seorang perempuan yang juga telah dewasa yang mereka telah menikah. *Kedua*, jika terjadi antara beberapa orang laki-laki yang menggauli seorang perempuan. *Ketiga*, jika dilakukan di tempat umum/disaksikan oleh empat orang atau lebih. *Keempat*, jika tradisi atau lingkungan atau masyarakatnya sekitarnya melarang.<sup>25</sup>

Setidaknya, dua pernyataan yang Syaḥrūr lontarkan ini menjadi pernyataan kunci untuk kesimpulan-kesimpulan yang dituliskan oleh Abdul Aziz di dalam disertasinya. Namun, dari beberapa kesimpulan yang disampaikan tersebut, ada beberapa kerancuan, di antaranya adalah sebagai berikut:

*Pertama*, sistem perbudakan memang telah terhapus dalam sejarah, namun itu tidak berarti bahwa sistem perbudakan pun telah terhapus dalam syariat Islam. Artinya masih ada kemungkinan sistem ini muncul kembali, tentunya dengan cara-cara yang dibenarkan oleh syariat Islam. Pemahaman yang tepat terhadap konsep perbudakan harus tetap dibangun, sehingga ketika perbudakan kembali muncul, kaum muslimin telah siap menghadapi itu dengan konsep yang matang.

*Kedua*, menjadikan perempuan merdeka sebagai objek dari keabsahan untuk melakukan hubungan seksual tanpa pernikahan, dan hanya dengan atas dasar

---

Syaḥrūr ini ia dapatkan dari [http://shahrou.org/?page\\_id=12](http://shahrou.org/?page_id=12) tentang الموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور التعريفات والمصطلحات yang diakses pada tanggal 21 Mei 2014, namun setelah ditelusuri (18 Juni 2024), dalam website tersebut tidak ditemukan pernyataan yang dimaksud, ada kemungkinan pernyataan tersebut telah dihapus. Namun kalimat yang sama persis juga sudah pernah dikutip di dalam website lain yang mengkritiknya, yaitu terdapat dalam “(501) 19/8/2016 نحو ملك اليمن ونهايات القراءة المعاصرة” diakses 18 Juni 2024, <https://islamalrasoul.com/501-1982016->

<sup>25</sup> Aziz, “Konsep Milk Al-Yamīn Muḥammad Syaḥrūr sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital,” 332–45. Di dalam disertasinya, Abdul Aziz menyatakan bahwa pada tanggal 25 Februari 2014 ia mengakses sebuah link Youtube (<https://www.youtube.com/watch?v=PzCRbgcXEhM>) yang ia kutip. Di dalamnya berisi tentang percakapan antara Syaikh Amr Adeeb dan Syaikh Khaled yang berbicara dengan Syaḥrūr melalui sambungan telpon. Namun ketika diperiksa, link Youtube yang dimaksud tidak lengkap sempurna, melainkan hanya terdapat sepotong dari percakapan tersebut.

sukarela, tentunya sangat jauh dari konsep *milk al-yamīn*, dan justru malah lebih dekat dengan konsep *al-zinā*. Seandainya konsep ini diterima, maka niscaya rusaklah generasi kaum muslimin dengan dalih syariat Islam.

*Ketiga*, konsep *milk al-yamīn* yang diajukan Syaḥrūr kembali menghalalkan praktik pernikahan yang telah diharamkan oleh Islam, semisal nikah mut'ah. Padahal dengan tegas diriwayatkan di dalam hadis yang sahih, Rasulullah Saw menyatakan bahwa pernikahan ini telah Allah SWT haramkan sampai hari kiamat.<sup>26</sup> Bahkan Syaḥrūr menghalalkan nikah *muḥallil* yang bahkan Islam sama sekali tidak pernah mengizinkannya.

*Keempat*, definisi sederhana dari konsep *zinā* yang diajukan Syaḥrūr, hanya memahami perkosaan, dan hubungan seksual di tempat terbuka sebagai bentuk *zinā*. Padahal, baik itu dilakukan secara terpaksa maupun sukarela, dilakukan di tempat terbuka maupun di tempat tertutup, *zinā* adalah *zinā*. Hal ini memperlihatkan bahwa Syaḥrūr mendekonstruksi pemahaman terhadap konsep *zinā* yang sebetulnya telah matang.

Ada beberapa hal yang menjadi alasan mengapa pemikiran Syaḥrūr terutama terkait dengan *milk al-yamīn* ini layak untuk diteliti. *Pertama*, Syaḥrūr memiliki pengaruh yang cukup luas dalam wacana Islam modern. Hal ini dibuktikan dengan bahwa pemikirannya direspon oleh banyak orang baik yang mendukung maupun yang menolak. *Kedua*, karya-karyanya dicetak berulang oleh penerbit besar dan diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa di dunia. Hal ini dapat dibuktikan dengan cukup banyaknya karya-karya Syaḥrūr beredar di berbagai kalangan, terutama kalangan masyarakat akademik. *Ketiga*, Syaḥrūr berani mengkritisi ayat-ayat yang bersifat sensitif seperti warisan, poligami, hudud, dan terutama *milk al-yamīn*, dengan pendekatan linguistik dan rasional. Ini menjadi pembeda dari tafsir klasik, namun juga membuka peluang kritik ilmiah terhadap validitas metodologinya.

Beberapa alasan tersebutlah yang menjadi penyebab bahwa pemikiran Syaḥrūr, terutama tentang *milk al-yamīn* layak untuk diteliti. Di saat yang bersamaan, terdapat problem yang tidak bisa dilepaskan, yaitu adanya tuntutan

---

<sup>26</sup> al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, II: 1025, no. 1406.

untuk dapat mengamalkan Islam secara kaaffah. Hal ini tidak akan tercapai sepenuhnya ketika terdapat sebagian teks yang tidak bisa diamalkan, sehingga Syaḥrūr memunculkan interpretasi ulang terhadap teks-teks tersebut. Namun demikian, tawaran baru yang dimunculkan oleh Syaḥrūr perlu mendapatkan apresiasi sekaligus analisis yang kritis untuk mendudukan persoalannya secara jelas. Karena jika tidak, maka ia justru akan tergelincir pada perkara lain yang haram.

Berdasarkan latar belakang penelitian tersebut, maka bahasan ini akan dikaji lebih mendalam melalui sebuah Disertasi yang berjudul: **KRITIK NALAR HUKUM ATAS KONSEP *MILK AL-YAMĪN* MUḤAMMAD SYAḤRŪR**. penelitian ini bertujuan untuk menganalisis konsep *milk al-yamīn* yang diajukan oleh Syaḥrūr, untuk kemudian mengujinya sesuai dengan pola-pola kaidah penelitian ilmiah yang berlaku.

Pada satu pihak, kaum muslimin dihadapkan pada perintah untuk mengamalkan kitab sucinya, di sisi lain pengamalan terhadap ayat ini terhambat dengan hari ini telah hilangnya bentuk konkrit dari perbudakan sebagai instrumen pengamalan ayat tersebut. Di sisi yang lainnya lagi, terdapat tawaran untuk mengamalkan ayat tersebut dengan bentuk yang baru dan berbeda dari pengamalan awal yang pernah terjadi di masa-masa awal Islam seperti yang tercermin dalam pengamalan Rasulullah Saw beserta para sahabatnya.

## **B. Rumusan Masalah**

Permasalahan utama dalam kajian ini adalah tentang seperti apa seharusnya konsep *milk al-yamīn* dalam Islam dipahami, yang secara umum menunjukkan bahwa ayatnya masih ada dan masih berlaku, namun kenyataan menunjukkan bahwa perbudakan telah tidak ada. Begitu juga dengan bagaimana posisi tawaran model lain untuk penerapan *milk al-yamīn* dari Syaḥrūr. Maka dari itu, permasalahan utama ini menghadirkan empat pertanyaan penelitian berikut ini:

1. Bagaimana struktur dan metodologi pemikiran Syaḥrūr tentang aturan hubungan seksual yang sah dalam Islam?

2. Bagaimana landasan filosofis dan normatif Syaḥrūr tentang konsep hukum *milk al-yamīn* dalam Islam?
3. Bagaimana validitas pandangan Syaḥrūr tentang konsep hukum *milk al-yamīn* dalam Islam?
4. Bagaimana implikasi pemikiran Syaḥrūr tentang konsep hukum *milk al-yamīn* terhadap perkembangan hukum keluarga?

### C. Tujuan Penelitian

Menimbang problema tersebut, maka penulis beranggapan bahwa konsep perbudakan ini harus didudukkan pada posisi yang jelas. Penelitian ini akan merekonstruksi konsep perbudakan dalam Islam, sehingga siap diterapkan ketika dibutuhkan. Secara lebih khusus tujuan dari penelitian ini yaitu untuk:

1. Menganalisis struktur dan metodologi pemikiran Syaḥrūr tentang aturan hubungan seksual yang sah dalam Islam.
2. Menganalisis landasan filosofis dan normatif Syaḥrūr tentang konsep hukum *milk al-yamīn* dalam Islam.
3. Menganalisis validitas pandangan Syaḥrūr tentang konsep hukum *milk al-yamīn* dalam Islam.
4. Menganalisis implikasi pemikiran Syaḥrūr tentang konsep hukum *milk al-yamīn* terhadap perkembangan hukum keluarga.

### D. Manfaat Hasil Penelitian

Sebuah penelitian tentu diproyeksikan untuk memberi manfaat. Secara garis besar, penelitian ini diharapkan mampu memberikan sumbangan berarti dalam memperluas dan memperdalam khazanah pemikiran di bidang hukum Islam. Secara lebih spesifik, studi ini bertujuan untuk memperjelas pemahaman yang tepat tentang konsep perbudakan dalam Islam, termasuk di dalamnya tentang hubungan seksual yang sah yang diatur oleh Islam, yang dikaji langsung dari sumber-sumber hukum Islam. Di sisi lain, kajian ini juga memiliki tujuan untuk merespons munculnya pemahaman yang keliru terhadap konsep perbudakan, dan hubungan seksual tanpa melalui proses pernikahan. Secara lebih rinci, manfaat dan tujuan dari kajian ini dapat diuraikan sebagai berikut:

### 1. Manfaat Teoritis

- a. Untuk pengembangan teori-teori dalam kajian hukum Islam, terutama kajian hukum keluarga Islam.
- b. Untuk pengembangan khazanah keilmuan tentang konsep perbudakan dalam Islam, terutama berkaitan dengan absahnya melakukan hubungan seksual dengan budak perempuan.
- c. Hasil dari kajian ini diharapkan mampu memberikan info dan wawasan tambahan atau pembanding bagi peneliti lain dengan masalah sejenis.

### 2. Manfaat Praktis

- a. Kajian ini dapat menjadi bahan pertimbangan untuk pemerintah sebagai pihak yang memiliki wewenang dalam memberikan regulasi, terutama kaitannya dengan hukum keluarga.
- b. Menjadi bahan pertimbangan bagi lembaga-lembaga terutama di Indonesia yang memiliki keterkaitan dengan hukum keluarga, seperti Kementerian Agama, Kantor Urusan Agama, Majelis Ulama Indonesia, termasuk Perguruan Tinggi Islam baik Negeri maupun Swasta.
- c. Menyelamatkan umat dari kemungkinan adanya pemahaman yang keliru terhadap konsep perbudakan dalam Islam, yang dikhawatirkan akan terjerumus pada perbuatan yang diharamkan.

Besar harapan hasil penelitian disertasi ini dapat diakomodir dalam kajian perkembangan hukum keluarga di Indonesia. Termasuk juga dibahas dalam Program Prioritas Nasional (Pronas) di Indonesia, agar perkembangan hukum keluarga berjalan ke arah yang semakin baik.

### E. Hasil Penelitian Terdahulu

Penelitian dengan tema perbudakan maupun *milk al-yamīn* tentunya bukan hal yang baru. Termasuk juga penelitian yang mencoba mengungkap dan atau mengkritik pemikiran Syahrūr pun telah banyak dilakukan oleh para peneliti. Demi menjaga orisinalitas dan otentisitas penulisan disertasi ini, maka penulis akan menguraikan beberapa penelitian terdahulu dengan dibagi menjadi tiga tema: *pertama*, penelitian dengan tema perbudakan dan *milk al-yamīn*. *Kedua*, penelitian

dengan tema pemikiran Muḥammad Syaḥrūr. *Ketiga*, penelitian yang menggabungkan dua tema tersebut, yaitu *milk al-yamīn* dan pemikiran Syaḥrūr. Penelitian-penelitian tersebut akan disusun berdasarkan kategori, yaitu disertasi dan kemudian artikel jurnal.

### 1. Penelitian dengan tema perbudakan dan *milk al-yamīn*

- a. Disertasi karya Tasbih di tahun 2008 pada Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta dengan judul “Konsep Islam dalam Menghapuskan Perbudakan.” Hasil dari penelitian ini adalah bahwa sesungguhnya Islam tidak melegalkan perbudakan. Di dalamnya juga banyak dibandingkan konsep-konsep yang diajukan oleh beberapa peneliti seperti Phillip K. Hitti, Abdullah Ahmad al-Na’im, Ameer Ali, Abdullah Nasih Ulwan, dll, berkaitan dengan perbudakan.<sup>27</sup>
- b. Disertasi dengan judul “Rekonstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Perbudakan” yang disusun oleh Alkadri pada tahun 2016 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.<sup>28</sup> Disertasi ini menyoroti fenomena perbudakan yang telah dihapuskan dalam sejarah manusia, namun ternyata masih tersisa bekas-bekasnya yang memiliki kemiripan dengan perbudakan. Seperti adanya konflik kekerasan, apakah berupa peperangan, perilaku diskriminatif, perdagangan manusia, maupun hal kecil di rumah seperti KDRT. Maka sangat penting untuk melihat bagaimana Islam menyikapi perbudakan ini meskipun terkadang ada sebagian hadis yang sering disalahpahami oleh sebagian orang yang berisi tentang perbudakan. Ada tiga poin yang dihasilkan dari penelitian tersebut, yaitu: *pertama*, perbudakan yang terjadi pada masa pra-Islam terjadi karena banyaknya terjadi peperangan yang memberikan dampak dari segi sosial dan ekonomi, termasuk dikuatkan dengan adanya legitimasi dari para raja dan penguasa untuk mempertahankan keberadaan budak. *Kedua*, pada masa awal diutus Rasulullah Saw jalur perbudakan dipersempit menjadi hanya

---

<sup>27</sup> Tasbih Tasbih, “Konsep Islam dalam Menghapuskan Perbudakan” (doctoral, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2008), <http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/>.

<sup>28</sup> Alkadri Alkadri, “Rekonstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Perbudakan” (Disertasi, Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016).

melalui tawanan perang, dan para budak diperlakukan dan dijaga sisi kemanusiaannya. Dengan hal itu pula Islam sedikit demi sedikit membuka jalan untuk kebebasan para budak yang lebih luas lagi. *Ketiga*, nilai kemanusiaan yang terkandung dalam hadis perbudakan tidak sesuai dengan prinsip HAM. Hak mendapatkan penghormatan, hak mendapatkan kasih sayang, hak mendapatkan pengakuan secara hukum, hak mendapatkan pengakuan pendapat, juga hak hidup secara bebas dan layak. Maka dari itu, disertasi ini merekomendasikan agar seluruh pihak bekerjasama untuk menghilangkan potensi-potensi munculnya kembali sisi negatif perbudakan semisal konflik, diskriminasi, dan lain sebagainya yang harus dilakukan oleh seluruh pihak tanpa terkecuali.

- c. Disertasi karya Kusroni pada tahun 2020 di UIN Sunan Ampel Surabaya dengan judul “Rekonstruksi Ayat-Ayat Perbudakan (Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed).<sup>29</sup> Disertasi ini dirancang dengan tiga tujuan utama: *pertama*, mengungkap keberadaan konsep perbudakan dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur’an pada era modern dan kontemporer; *kedua*, mengeksplorasi pemahaman terhadap ayat-ayat yang membahas perbudakan melalui pendekatan kontekstual yang diterapkan oleh Abdullah Saeed; *ketiga*, mengidentifikasi dampak dari proses kontekstualisasi dan rekonstruksi tafsir ayat-ayat tersebut dalam kehidupan masyarakat modern-kontemporer. Dalam kajiannya, disertasi ini mengelompokkan penafsiran ulama terhadap ayat-ayat terkait perbudakan ke dalam tiga tipe utama. Tipe pertama adalah pendekatan quasi-objektif konservatif, yang diwakili oleh tokoh seperti Ahmad Mustafa al-Maraghi dan Muhammad ‘Ali al-Sabuni. Tipe kedua adalah pendekatan subjektif, dengan Muḥammad Syaḥrūr sebagai contohnya. Sedangkan tipe ketiga adalah pendekatan quasi-objektif progresif, yang diadopsi oleh para tokoh seperti Muhammad ‘Abduh, Izzat Darwazah,

---

<sup>29</sup> Kusroni Kusroni, “Rekonstruksi Penafsiran Ayat-Ayat Perbudakan: Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed” (phd, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2020), <http://digilib.uinsby.ac.id/42414/>.

Wahbah al-Zuhayli, Fazlur Rahman, dan M. Quraish Shihab. Selanjutnya, ayat-ayat yang membahas perbudakan —terutama yang menyangkut hubungan seksual antara budak dan tuannya —dikategorikan sebagai ayat ethico-legal yang sangat terkait dengan konteks sosial saat penurunan wahyu, serta menempati posisi instruksional dalam hierarki etika Islam. Melalui analisis frekuensi, penekanan ayat, dan relevansinya sepanjang masa kenabian Muhammad SAW, studi ini menyimpulkan bahwa nilai-nilai tersebut tidak bersifat universal. Sebaliknya, inti pesan dalam ayat-ayat mengenai perbudakan lebih menitikberatkan pada pembebasan budak serta perlakuan yang berkeadilan dan manusiawi terhadap mereka.

- d. Tesis karya Rakhma Dewi Jami'atul Khoiriyah pada tahun 2017 di IAIN Ponorogo dengan judul “Perbudakan Modern: Pandangan Konsep Riqāb sebagai Mustahiq Zakat atas Eksploitasi Manusia Di Zaman Modern.”<sup>30</sup> Penelitian ini menyoroti perbudakan dari sisi konsep *riqāb* yang mana budak tersebut adalah sebagai kelompok yang berhak menerima zakat. Temuan dari tulisan tersebut adalah bahwa konsep *riqāb* dapat direkonstruksi menjadi pemahaman baru, sehingga porsi zakat untuk *riqāb* dapat digunakan untuk membantu meringankan beban para TKI/TKW/ buruh/ pekerja/ asisten rumah tangga yang tereksplorasi dan tersandera hak-haknya; para korban *child labour*, *forced labour*, *human trafficking*, dan *sex slavery*; orang yang dihukum atau dipenjara karena menggunakan hak dasarnya, tawanan perang, dan lain sebagainya.
- e. Artikel jurnal karya Ahmad Sayuti dengan judul “Perbudakan dalam Hukum Islam” yang diterbitkan oleh jurnal AHKAM pada tahun 2015. Tulisannya mengupas secara umum hal-hal yang berkaitan dengan perbudakan di masa lampau, termasuk adanya perilaku-perilaku yang terindikasi memiliki kemiripan dengan perbudakan, yang terjadi hari ini.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Rakhma Dewi Jami'atul Khoiriyah, “Perbudakan Modern: Pandangan Konsep Riqāb Sebagai Mustahiq Zakat Atas Eksploitasi Manusia Di Zaman Modern” (masters, IAIN Ponorogo, 2017), <http://etheses.iainponorogo.ac.id/12927/>.

<sup>31</sup> Nasution, “Perbudakan Dalam Hukum Islam.”

Meskipun membahas tentang perbudakan, tulisan ini tidak sedikitpun menyinggung tentang hubungan seksual dengan budak.

- f. Artikel jurnal dengan judul “Perbudakan dalam Pandangan Islam Hadith and Sirah Nabawiyah: Textual and Contextual Studies” karya Abdul Hakim Wahid yang diterbitkan pada tahun 2015 di jurnal Nuansa.<sup>32</sup> Penelitian tersebut menunjukkan bahwa perbudakan yang ada di dalam Islam merupakan langkah untuk menghapus perbudakan secara bertahap dan bukan untuk melegalkannya. Tulisan tersebut bertujuan untuk membantah anggapan Orientalis Barat semisal Robert Morey yang menganggap bahwa Islam menghalalkan perbudakan seperti yang cukup banyak ditemukan dalam al-Qur’an dan sejarah hidup Nabi yang dijadikan dasar tuduhan miring terhadap Nabi dan Islam.
- g. Artikel Jurnal karya Niki Alma Febriana Fauzi dengan judul “Islam dan Human Trafficking (Upaya Nabi dalam Melawan Praktik Human Trafficking pada Masa Awal Islam)” yang diterbitkan oleh jurnal MUWAZAH pada tahun 2017.<sup>33</sup> Tulisan ini menyoroti bahwa praktik *human trafficking* yang terjadi hari ini merupakan bentuk modern dari sistem perbudakan yang terjadi di masa lampau. Hasil dari kajiannya tersebut menunjukkan bahwa pada masa awal Islam Nabi Saw memiliki upaya yang serius dan sungguh-sungguh dalam menghilangkan sistem perbudakan di muka bumi, meskipun tidak dihapuskan secara total. Fokus dari tulisan tersebut adalah pada salah satu penyebab seorang menjadi budak, yaitu dengan adanya perdagangan budak (manusia), yang hari ini dikenal dengan *human trafficking*, yang ternyata sudah terjadi sejak awal. Namun fenomena ini pun sudah dilakukan sebelum Islam yang dibawa oleh Rasulullah Saw.

---

<sup>32</sup> Abdul Hakim Wahid, “Perbudakan Dalam Pandangan Islam Hadith and Sirah Nabawiyah: Textual and Contextual Studies,” *Nuansa : Jurnal Studi Islam Dan Kemasyarakatan* 8, no. 2 (14 Desember 2015): 141–54, <https://doi.org/10.29300/nuansa.v8i2.392>.

<sup>33</sup> Niki Alma Febriana Fauzi, “Islam dan Human Trafficking (Upaya Nabi dalam Melawan Praktik Human Trafficking pada Masa Awal Islam),” *MUWAZAH: Jurnal Kajian Gender* 9, no. 2 (2017): 88–105.

- h. Artikel jurnal karya Siti Zaiyatul Humairo yang diterbitkan oleh jurnal MARTABAT pada tahun 2018 dengan judul “Trafficking Woman And Child”<sup>34</sup> memiliki fokus yang sama dengan penelitian sebelumnya, yaitu tentang salah satu bentuk perbudakan berupa perdagangan manusia. Namun tulisan ini lebih fokus pada objek manusia yang diperdagangkan, yaitu umumnya perempuan serta anak-anak, karena mereka dianggap sebagai kelompok yang paling lemah.
- i. Artikel jurnal karya Rifqi Muhammad Fatkhi dan Reva Hudan Lisalam yang terbit pada tahun 2018 pada jurnal REFLEKSI. Tulisan tersebut berjudul “Membumikan HAM Mengikis Perbudakan (Kajian Mawḍūʿī terhadap Ḥadīts-Ḥadīts Perbudakan)”. Hasil dari kajian tersebut menunjukkan bahwa tuduhan orientalis yang menyebutkan bahwa Islam adalah agama yang mendukung adanya perbudakan adalah tidak benar.<sup>35</sup>
- j. Artikel jurnal yang diterbitkan oleh Conference on Islamic Studies pada tahun 2019, dengan judul “Konsep Al-Milk Al-Yamin: Sebuah Kajian Hadis tentang Kedudukan *Milk Al-Yamin* dalam Islam” karya Supian Sauri.<sup>36</sup> Penelitian ini menyimpulkan bahwa dalam berbagai hadis Nabi Saw, budak atau hamba sahaya memiliki hak yang harus dipenuhi oleh tuannya, termasuk juga harus dipenuhi oleh sesama muslim.
- k. Artikel jurnal dengan judul “Memahami Al-Qur’an Kontemporer: Antara Teks, Hermeneutika dan Kontekstualisasi terhadap Ayat Perbudakan” karya Ahmad Husein yang diterbitkan pada jurnal *Ulunnuha* tahun 2020.<sup>37</sup> Tulisan ini menyimpulkan bahwa ada pergeseran makna

---

<sup>34</sup> Siti Zakiyatul Humairo, “Trafficking Woman and Child,” *Martabat: Jurnal Perempuan dan Anak* 2, no. 1 (2018): 173–98.

<sup>35</sup> Rifqi Muhammad Fatkhi dan Reva Hudan Lisalam, “Membumikan HAM Mengikis Perbudakan (Kajian Mawḍūʿī Terhadap Ḥadīts-Ḥadīts Perbudakan),” *Refleksi* 17, no. 2 (27 Desember 2018): 151–68, <https://doi.org/10.15408/ref.v17i2.10203>.

<sup>36</sup> Sufyan Sauri, “Konsep Al-Milk Al-Yamin: Sebuah Kajian Hadis Tentang Kedudukan Milk Al-Yamin Dalam Islam,” *Conference on Islamic Studies FAI 2019*, no. 0 (13 Februari 2020): 109–20, <https://doi.org/10.30659/cois.v0i0.8042>.

<sup>37</sup> Ahmad Husein, “Memahami Al-Qur’an Kontemporer Antara Teks, Hermeneutika Dan Kontekstualisasi Terhadap Ayat Perbudakan,” *Jurnal Ulunnuha* 9, no. 2 (30 Desember 2020): 120–35, <https://doi.org/10.15548/ju.v9i2.1854>.

perbudakan pada masa lalu dan masa kini. Perbudakan masa kini bisa lebih berbahaya terhadap kemanusiaan daripada perbudakan masa lalu yang hanya terjadi secara fisik. Perbudakan masa kini dapat berupa perbudakan pemikiran, perbudakan harta benda, kekuasaan dan kemerdekaan negara.

1. Artikel jurnal yang ditulis oleh Muhammad Ulinuha dan Nur Hamidah Arifah pada jurnal *al-Fanar* yang terbit pada tahun 2020 dengan judul “Perkembangan Makna *Milk al-Yamīn*”<sup>38</sup> Tulisan tersebut menyoroti tentang konsep perbudakan yang terdapat di dalam al-Qur‘an dengan meneliti salah satu term yang digunakannya yaitu *milk al-yamīn*. Penelitian tersebut membandingkan empat kitab tafsir yang ditulis pada masa yang berbeda, yaitu *Tafsīr al-Ṭabarī* yang mewakili masa klasik, *Tafsīr al-Qurtubi* yang ditulis pada masa pertengahan, *Fī Zilāl al-Qur‘an* yang mewakili era modern, dan *Tafsīr al-Munīr* yang mewakili masa kontemporer. Penelitian tersebut menunjukkan bahwa penafsiran dan pemahaman terhadap term *milk al-yamīn* yang digunakan di dalam al-Qur‘an pada era klasik dan pertengahan cenderung sama. Kemudian mengalami perubahan makna pada periode modern dan kontemporer.
- m. Artikel jurnal dengan judul “Perilaku Manusiawi terhadap Budak dalam Konsep Agama Islam” tulisan Ruri Amanda yang diterbitkan pada jurnal *Mubeza* tahun 2021.<sup>39</sup> Penelitian ini menyimpulkan bahwa ketika Islam datang, perbudakan tidak serta merta dihapuskan secara frontal karena akan mengakibatkan konflik sosial di masyarakat. Namun Islam mengajarkan bagaimana cara bergaul dengan budak dengan mengedepankan sisi kemanusiaan. Selain itu, Islam juga memiliki strategi

---

<sup>38</sup> Muhammad Ulinuha dan Nur Hamidah Arifah, “Perkembangan Makna Milk Al-Yamīn:,” *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur‘an Dan Tafsir* 3, no. 2 (31 Agustus 2020): 167–92, <https://doi.org/10.33511/alfanar.v3n2.167-192>. Artikel jurnal ini berasal dari skripsi pada Institut Ilmu al-Quran Jakarta dengan judul yang sama. 16210767 Nur Hamidah Arifah, “Perkembangan Pemaknaan Ayat-Ayat Milk Al-Yamīn (Analisis Penafsiran Kitab Periode Klasik, Pertengahan, Modern, dan Kontemporer),” 2020, <http://repository.iiq.ac.id/handle/123456789/1474>.

<sup>39</sup> Ruri Amanda, “Perlakuan Manusiawi Terhadap Budak Dalam Konsep Agama Islam,” *Mubeza* 11, no. 2 (2021): 44–53, <https://doi.org/10.54604/mbz.v11i2.65>.

persuasif untuk menghapuskan perbudakan sehingga dapat membantah anggapan-anggapan yang tidak benar terhadap Islam.

## 2. Penelitian dengan tema pemikiran Muḥammad Syahrūr

- a. Sebuah Disertasi dengan judul “Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Ilmu Usul Fikih: Teori Hudud sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Usul Fikih” yang ditulis oleh Muhyar Fanani pada tahun 2005 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.<sup>40</sup> Disertasi tersebut mencoba untuk mendalami pemikiran Syahrūr dalam bidang ilmu Uṣūl al-Fiqh yang memberikan penekanan lebih pada teori ḥudūd yang dikembangkan olehnya. Namun meskipun demikian, Disertasi tersebut tidak mengadopsi pendekatan uṣūlī, melainkan dengan mengadopsi pendekatan sosiologi ilmu pengetahuan. Pendekatan ini digunakan dengan alasan bahwa ini merupakan sebuah pendekatan yang bisa dibilang cukup langka dipergunakan oleh para peneliti, baik para pengkaji ‘*ulūm al-dīniyyah al-islāmiyyah*, termasuk juga di dalamnya para pengkaji ilmu uṣūl al-fiqh secara lebih khusus. Disertasi tersebut menghasilkan empat kesimpulan utama, yaitu: *pertama*, Teori ḥudūd merupakan sebuah teori baru dalam kajian hukum Islam yang memandang bahwa syariat Allah SWT pada hakikatnya hanyalah syariat yang berupa batas-batas dan bukan syariat yang bernilai konkrit atau pasti. *Kedua*, Teori ḥudūd merupakan bagian yang tak terpisahkan dari rekonstruksi total yang dilakukan oleh Syahrūr atas usul fikih. Tujuannya adalah supaya ilmu tersebut tidak mengalami krisis ketika berhadapan dengan zaman yang modern. *Ketiga*, Dengan teori ḥudūdnya tersebut, Syahrūr ingin melahirkan fikih yang bersifat madani, sekaligus melahirkan masyarakat madani. *Keempat*, Teori tersebut masih berbasis pada logika *nomotetis-positivistik* yang dapat menyebabkan partisipasi yang kecil dan kesetaraan dari masyarakat. Maka karena itulah, teori tersebut lebih cenderung menjadikan

---

<sup>40</sup> Muhyar Fanani, “Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Ilmu Usul Fikih: Teori Hudud Sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Usul Fikih” (doctoral, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005), <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/15169/>.

masyarakat yang pro status quo, irasional, ideologis, dan tidak komunikatif-partisipatif.

- b. Tesis karya Daden Robi Rahman dengan judul “Pandangan Teologis Syahrur (Implikasinya terhadap Kaidah Ushuliyyah)” yang ditulis pada tahun 2011 di Universitas Darussalam Gontor.<sup>41</sup> Tulisan ini meneliti tentang bagaimana pandangan Teologis Syaḥrūr yang secara tidak langsung menjadi pondasi dalam teori-teori yang lahir kemudian dari Syaḥrūr. Pemikiran-pemikirannya tentang al-Qur‘an, hadis, bahkan tentang pluralisme agama sangat terpengaruh oleh pengalaman Barat. Berdasarkan penelitian tersebut, pandangan Syaḥrūr ini bukanlah barang baru, melainkan pemikiran lama yang dikemas dengan gaya dan pendekatan yang baru.
- c. Artikel jurnal karya Muhammad Yusuf dengan judul “Bacaan Kontemporer: Hermeneutika al-Qur‘an Muhammad Syahrur” yang diterbitkan pada jurnal Diskursus Islam tahun 2014.<sup>42</sup> Penelitian ini menyimpulkan lima hal dalam hermeneutika yang diaplikasikan Syahrur terhadap al-Qur‘an. *Pertama*, ia banyak mendobrak pemikiran yang dianggap mapan bukan hanya dalam tataran metodologis namun termasuk dalam hal akidah. *Kedua*, bahasa al-Qur‘an adalah *tauqifi* meskipun tetap bersifat *interpretable*. *Ketiga*, kontekstualisasi dapat dilakukan terhadap teks melalui struktur bahasa. *Keempat*, teori bahasa yang ia anut meyakini bahwa tidak ada sinonimitas di dalam al-Qur‘an. *Kelima*, rasionalitas yang diusung Syahrur menjebaknya pada dunia rasio dan empirik, sedangkan kandungan al-Qur‘an tidak seluruhnya terwujud dalam dunia nyata.

---

<sup>41</sup> Daden Robi Rahman, “Pandangan Teologis Muhammad Syahrur (Implikasinya Terhadap Kaidah Ushuliyyah)” (Magister, Universitas Darussalam Gontor, 2011), (Siman), //digilib-unida.id%2Findex.php%3Fp%3Dshow\_detail%26id%3D22761%26keywords%3D.

<sup>42</sup> Muhammad Yusuf, “Bacaan Kontemporer: Hermeneutika Al-Qur‘an Muhammad Syahrur,” *Jurnal Diskursus Islam* 2, no. 1 (22 April 2014): 52–72, <https://doi.org/10.24252/jdi.v2i1.6509>.

- d. Artikel jurnal yang diterbitkan pada jurnal al-Quds tahun 2017 karya Abdul Mustaqim dengan judul “Teori Hudud Muḥammad Syahr̄r dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur’an.”<sup>43</sup> Penelitian ini mengkaji sejauh mana Teori Batas (*ḥudūd*) yang dicetuskan Muḥammad Syahr̄r memberikan pengaruh di dalam penafsiran terhadap al-Qur’an. Penelitian ini menyimpulkan bahwa Teori Batas yang dicetuskan Syahr̄r memberikan kontribusi yang cukup signifikan terhadap peningkatan minat para pengkaji dalam studi al-Qur’an.
- e. Artikel jurnal yang diterbitkan oleh jurnal Gender Equality pada tahun 2018 dengan judul ”Keadilan Gender dalam Hukum Pembagian Waris Islam Perspektif *The Theory Of Limit* Muhammad Syahrur” karya Muhammad Ali Murtadlo.<sup>44</sup> Teori Batas yang dicetuskan Syahrur ini meyakini bahwa terdapat batasan-batasan dari ketentuan yang telah Allah buat yang sama sekali tidak boleh dilanggar, namun masih terdapat bagian yang menerima ijtihad yang sifatnya lentur dan fleksibel. Menurutnya, dalam waris 2:1 bagi laki-laki dan perempuan adalah batas. Artinya laki-laki batas maksimal mendapat 2 bagian, sedangkan perempuan batas minimalnya adalah mendapat 1 bagian. Sehingga dalam kondisi tertentu perempuan bisa mendapatkan bagian waris lebih besar daripada laki-laki. Teori ini hendak menunjukkan bahwa al-Qur’an selalu cocok dan relevan dalam setiap situasi dan kondisi.
- f. Artikel jurnal karya Abdul Fatah dengan judul “Konsep Sunnah Perspektif Muhammad Syahrur” yang diterbitkan pada tahun 2019 oleh jurnal Diroyah.<sup>45</sup> Dalam penelitian ini diungkap bagaimana Syahr̄r

---

<sup>43</sup> Abdul Mustaqim, “Teori Hudūd Muḥammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran Al-Qur’an,” *AL QUDS: Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 1, no. 1 (27 Juni 2017): 01–26, <https://doi.org/10.29240/alquds.v1i1.163>.

<sup>44</sup> Muhammad Ali Murtadlo, “Keadilan Gender dalam Hukum Pembagian Waris Islam Perspektif The Theory of Limit Muhammad Syahrur,” *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies* 4, no. 1 (25 Februari 2019): 173–88, <https://doi.org/10.22373/equality.v4i1.4487>.

<sup>45</sup> Abdul Fatah, “Konsep Sunnah Perspektif Muhammad Syahrur,” *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis* 4, no. 1 (30 September 2019), <https://doi.org/10.15575/diroyah.v4i1.6012>.

memahami konsep sunnah. Menurutnya, perkataan nabi Muhammad Saw dalam kesehariannya tidak cocok jika dianggap sebagai wahyu, melainkan lebih cocok disebut sebagai hasil budaya. Sunnah tidak bisa hanya dikaitkan Muhammad sebagai rasul, namun harus juga dikaitkan Muhammad sebagai manusia biasa. Pada akhirnya, Syahrur kemudian menolak posisi sunnah sebagai bagian utama dari sumber hukum Islam kedua yang harus diterima setelah al-Qur'an.

- g. Artikel jurnal dengan judul “Rekonstruksi Penafsiran tentang Ayat–Ayat Aurat Perempuan di Nusantara Perspektif Muhammad Syahrur” karya Alvan Fathony dan Abdur Rahman Nor Afif Hamid pada tahun 2020 oleh jurnal Islam Nusantara.<sup>46</sup> Tulisan ini berusaha mengungkapkan pemikiran Syaḥrūr terhadap ayat-ayat al-Qur'an mengenai aurat perempuan dengan menggunakan Teori Batas. Penelitian ini menunjukkan bahwa pandangan Syaḥrūr terhadap teks ayat al-Qur'an tentang aurat perempuan sangat memiliki keterkaitan dengan konteks sosio-kultural. Menurutnya, ketentuan–ketentuan yang ada di dalam al-Qur'an bersifat elastis sehingga dapat disesuaikan dengan konteks dan keadaan zaman.
- h. Artikel jurnal karya Dede Nurohman yang diterbitkan oleh jurnal al-Afkar pada tahun 2022 dengan judul “Muhammad Syahrur dan Pemikirannya tentang Bank Syariah.”<sup>47</sup> Penelitian ini lebih meneliti pemikiran syahrur dalam konteks perekonomian terutama tentang perbankan syariah. Syahrur kemudian mengusulkan tiga prinsip dasar operasional yaitu: *pertama*, bank syariah harus ikut menolong dan membantu fakir miskin melalui zakat. *Kedua*, bank syariah harus memberikan bunga nol bagi fakir miskin dalam menyalurkan zakat. *Ketiga*, menggunakan bunga tidak tetap untuk pinjaman jika bunga tidak lebih dari dua kali pada tenggat waktu.

---

<sup>46</sup> Alvan Fathony dan Abdur Rahman Nor Afif Hamid, “Rekonstruksi Penafsiran Tentang Ayat–Ayat Aurat Perempuan Di Nusantara Perspektif Muhammad Syahrur,” *Jurnal Islam Nusantara* 4, no. 2 (1 Januari 2021): 126–43, <https://doi.org/10.33852/jurnal.in.v4i2.222>.

<sup>47</sup> Dede Nurohman, “Muhammad Syahrur Dan Pemikirannya Tentang Bank Syariah,” *Al-Afkar, Journal For Islamic Studies* 5, no. 1 (11 Februari 2022): 193–209, <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v5i1.209>.

### 3. Penelitian dengan tema *milk al-yamīn* dan Syahrur

- a. Disertasi karya Abdul Aziz pada tahun 2019 dengan judul “Konsep *Milk al-Yamīn* Muḥammad Syahrūr sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital” di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.<sup>48</sup> Penelitian tersebut mengangkat konsep *milk al-yamīn* yang ditawarkan oleh Syahrur yang dapat dijadikan sebagai legitimasi untuk melakukan hubungan seksual tanpa melalui proses pernikahan. Penelitian tersebut menghasilkan kesimpulan (yang dalam anggapan penulis) banyak bertentangan dengan syariat Islam, sehingga membutuhkan penjelasan lebih jauh.
- b. Artikel jurnal yang ditulis oleh Muhammad Nur Hadi pada jurnal Yudisia pada tahun 2019 yang berjudul “Muhammad Syahrur Dan Konsep *Milkul Yamin*: Kritik Penafsiran Perspektif Ushul Fiqh”.<sup>49</sup> Tulisan ini menyimpulkan bahwa konsep *milk al-yamīn* yang diusung Syahrūr tidak memenuhi standar *syumuliyah* al-Qur‘an. Upaya reinterpretasinya pun tidak sesuai dengan orientasi pokok yang dikehendaki oleh al-Qur‘an, atau *maqāshid al-Qurān*. Penafsiran ulang terhadap ayat-ayat *milk al-yamīn* yang dilakukan oleh Syahrūr ini pun tampak abai terhadap permasalahan kemaslahatan dan juga ‘urf. Pada titik inilah akan terlihat bahwa kajian ulang yang diupayakan Syahrūr berkaitan dengan keberlakuan ayat *milk al-yamīn* dengan penafsirannya yang baru dengan mempertimbangkan idealitas relasi sosial kemanusiaan tidak menemukan pijakan paradigmatik yang dapat dipertanggungjawabkan.
- c. Artikel jurnal yang ditulis oleh Khairuddin Hasballah pada tahun 2020 pada Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam, dengan judul “*The Milk Al-Yamin Concept as a Validity of Sexual Relationship in a Modern Context: an Analysis of Muhammad Syahrur's Thought.*”<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Aziz, “Konsep Milk Al-Yamīn Muḥammad Syahrūr sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital.”

<sup>49</sup> Mukhammad Nur Hadi, “Muhammad Syahrur dan Konsep Milkul Yamin: Kritik Penafsiran Perspektif Ushul Fiqh,” *YUDISIA : Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam* 10, no. 1 (24 Juni 2019), <https://doi.org/10.21043/yudisia.v10i1.5057>.

<sup>50</sup> Khairuddin Hasballah, “The Milk Al-Yamin Concept as a Validity of Sexual Relationship in a Modern Context: An Analysis of Muhammad Syahrur’s Thoughts,” *Samarah: Jurnal Hukum*

Artikel ini menyoroti pemikiran Syahrur tentang konsep *milk al-yamin* dalam fiqh klasik, yaitu status budak yang dimiliki oleh majikannya, dan menyoroti kesamaan serta perbedaannya dengan kontrak pernikahan. Salah satu kesamaannya adalah hubungan seksual yang diizinkan, sementara perbedaannya terletak pada tidak adanya hak dan kewajiban seperti dalam pernikahan, seperti nafkah atau pewarisan. Dengan mengadopsi pendekatan konteks modern, Syahrur mengusulkan skema 'aqd ihsan, sebuah kontrak sukarela untuk hubungan seksual yang bersifat sementara—serupa dengan nikah mut'ah atau misyar—namun tanpa syarat pernikahan formal dan tidak tergolong haram jika disepakati secara etis dan terbatas.

- d. Artikel jurnal karya Muhammad Kholid dengan judul “Epistemological-Methodological Criticism of Muhammad Syahrur In Islamic Studies (Case Study of Milk Al-Yamin Concept)” yang diterbitkan pada jurnal *Tasfiyyah* pada tahun 2021.<sup>51</sup> Tulisan ini menyimpulkan bahwa penafsiran Syahrur terhadap ayat-ayat yang berbicara mengenai *milk al-yamin* telah keluar dari penafsiran mainstream mayoritas ulama. Selain itu, problem lain yang ditemukan adalah adanya sikap inkonsistensi yang mencolok terutama dalam penggunaan metodologi, dan paham relativisme epistemologi yang dianut oleh Syahrur.
- e. Artikel jurnal yang diterbitkan pada tahun 2022 pada jurnal *al-Bayan* dengan judul “Eksplikasi Konsep *Milk al-Yamin* dalam al-Qur'an dengan Hubungan Seks Non Marital Kajian Tafsir Tematik” karya Arsal dan Maizul Imran.<sup>52</sup> Penelitian tersebut menyoroti hasil temuan disertasi Abdul Aziz yang mengungkapkan konsep *milk al-yamin* Syahrur yang

---

*Keluarga Dan Hukum Islam* 4, no. 2 (28 Desember 2020): 337–59, <https://doi.org/10.22373/sjkh.v4i2.7068>.

<sup>51</sup> Muhammad Kholid Kholid, “Epistemological-Methodological Criticism of Muhammad Syahrur In Islamic Studies (Case Study of Milk Al-Yamin Concept),” *Tasfiyyah: Jurnal Pemikiran Islam* 5, no. 2 (31 Juli 2021): 165–98, <https://doi.org/10.21111/tasfiyah.v5i2.6431>.

<sup>52</sup> Maizul Imran, “Eksplikasi Konsep Milk Al-Yamin Dalam Al-Qur'an Dengan Hubungan Seks Non Marital Kajian Tafsir Tematik,” *Al-Bayan: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Hadist* 5, no. 2 (12 Juni 2022): 249–72, <https://doi.org/10.35132/albayan.v5i2.173>.

menimbulkan pro dan kontra di masyarakat. Tulisan tersebut berkesimpulan bahwa *milk al-yamīn* adalah budak perempuan yang didapatkan melalui peperangan, dan secara historis kebolehan untuk bergaul dengan mereka itu bukan untuk melampiaskan hasrat seksual, melainkan sebagai upaya untuk mengangkat derajat budak.

Penelitian-penelitian lain yang berkisar pada tema-tema tersebut masih cukup banyak, dengan berbagai tinjauan dan pendekatan yang digunakan. Penelitian ini akan memiliki kesamaan dengan penelitian lain tentang hal-hal umum yang berkaitan dengan perbudakan. Namun penelitian ini memiliki perbedaan dengan penelitian-penelitian yang lain, yaitu:

1. Penelitian ini menggunakan teori Kritik Hukum Islam yang mengedepankan tiga aspek kritik, yaitu: kritik epistemologis, kritik metodologis, dan kritik substantif.
2. Penelitian ini mengkomparasikan konsep *milk al-yamīn* Syaḥrūr dengan konsep *sexual consent* yang berkembang di Barat.
3. Penelitian ini mengkritisi pemikiran *milk al-yamīn* Syaḥrūr dengan menggunakan pemikiran Syaḥrūr sendiri.
4. Penelitian ini mengkritisi pemikiran *milk al-yamīn* Syaḥrūr dengan menggunakan dengan menggunakan teori *Maqāsid al-Shar'iyah*.
5. Penelitian ini menganalisis implikasi pemikiran Syaḥrūr terhadap perkembangan hukum keluarga terutama di Indonesia.

#### **F. Kerangka Berpikir**

Kerangka berpikir akan suatu hal diperlukan sebuah pemikiran yang mendalam, tidak menyimpulkan hanya dari fakta yang didapat oleh panca indra, atau hanya dari sekedar informasi-informasi yang terpenggal. Selain itu, diperlukan sebuah pemikiran yang cerdas dan *mustanir* (cemerlang) akan setiap *ma'lumat thabitah* (informasi) yang dimilikinya dan berupaya dengan keras menyimpulkan kesimpulan yang memunculkan keyakinan dalam benak seseorang bahkan masyarakat luas.

Kerangka berpikir merupakan bagian yang menggambarkan secara umum alur logis yang mendasari pelaksanaan suatu penelitian.<sup>53</sup> Kerangka berpikir disusun berdasarkan pertanyaan penelitian dan menggambarkan sekumpulan konsep serta keterkaitan antar konsep tersebut. Kerangka ini berfungsi sebagai model konseptual yang menjelaskan teori-teori yang relevan dengan berbagai faktor yang telah ditentukan dan dikaitkan dengan permasalahan yang diteliti.

Ketika Islam datang, perbudakan telah ada di berbagai belahan dunia, dengan penyebab-penyebab yang bermacam-macam. Sebelum Islam datang, tidak ada satupun kaum, kelompok, yang berusaha untuk menghilangkan perbudakan tersebut. Namun ketika Islam datang, Islam menutup berbagai macam pintu yang menyebabkan seseorang menjadi budak, kecuali hanya satu, yaitu budak yang didapatkan dari hasil peperangan. Namun itu pun tidak secara mutlak, melainkan dengan syarat dan kriteria yang cukup ketat.<sup>54</sup>

Nabi Saw memiliki beberapa budak yang didapatkan setelah melakukan beberapa peperangan. Di antara budak yang dimiliki beliau adalah Mariyah, yang disebutkan oleh para ahli sejarah digauli oleh Nabi dalam statusnya sebagai hamba sahaya.<sup>55</sup> Mariyah kemudian melahirkan putra Nabi yang diberi nama Ibrahim, namun Ibrahim meninggal ketika masih dalam usia susuan. Kelahiran Ibrahim pun menyebabkan Mariyah menjadi seorang yang merdeka,<sup>56</sup> karena demikianlah status *umm al-walad*, menjadi merdeka setelah melahirkan putra tuannya.

Pemahaman yang tepat terhadap konsep perbudakan ini sangat diperlukan, terkhusus pemahaman yang berhubungan dengan adanya kebolehan untuk melakukan hubungan seksual dengan budak.

Untuk mempermudah proses penulisan disertasi ini, maka penulis menggunakan beberapa teori yang dianggap akan sangat membantu untuk penyelesaiannya. Mengingat bahwa penulisan penelitian ini berkisar tentang

---

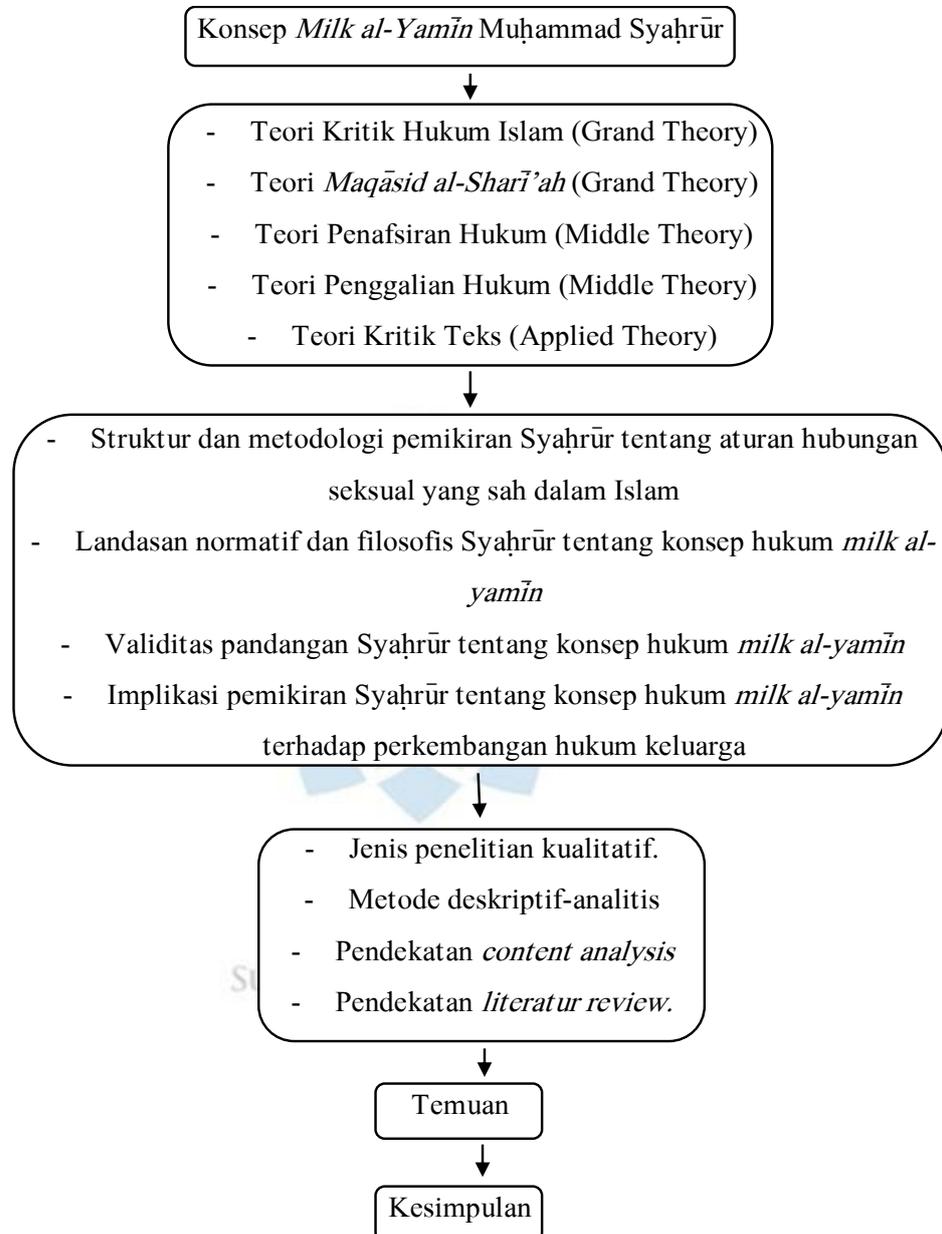
<sup>53</sup> Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Skripsi, Tesis dan Disertasi* (Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2020), 27.

<sup>54</sup> 'Ulwān, *Nizām al-Riqq fī al-Islām*, 11–19.

<sup>55</sup> Ibn Kathīr al-Dimasyq, *Tafsīr al-Qurān al-'Azīm*, VIII: 158.

<sup>56</sup> Ibn Mājah al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, II: 841, no. 2516.

hukum Islam, maka beberapa teori yang akan digunakan ditunjukkan sebagaimana gamabaran dan uraian berikut ini:



## 1. *Grand Theory*: Teori Kritik Hukum Islam dan *Maqāsid al-Sharī'ah*

### a. Teori Kritik Hukum Islam

Teori kritik hukum Islam dirumuskan oleh Prof. Dr. H. Juhaya S. Praja di dalam Disertasinya yang berjudul “*Kritik terhadap Hukum Islam dalam Perspektif Epistemologis*.” Teori ini merupakan kontribusi penting dalam

upaya memahami, menilai, dan mengembangkan hukum Islam secara kontekstual dan responsif terhadap dinamika zaman. Menurutnya, kritik hukum tidak hanya berarti menyalahkan, tetapi sebagai upaya evaluasi secara ilmiah terhadap validitas, relevansi, dan operasionalitas suatu ketentuan hukum dalam masyarakat.<sup>57</sup>

Kritik hukum Islam menurut Juhaya didasarkan pada pendekatan epistemologis, yaitu pendekatan yang menelaah struktur pengetahuan hukum Islam dari segi sumber, metode, dan validitasnya. Ia menekankan pentingnya membuka ruang dialog antara teks dan konteks, antara dalil dan realitas. Hal ini sesuai dengan pandangan Harun Nasution yang mendorong rasionalisasi dalam hukum Islam melalui pendekatan historis dan filosofis.<sup>58</sup>

Dalam teorinya, Juhaya menyebutkan bahwa kritik hukum Islam harus berangkat dari pengakuan atas adanya ruang ijtihad, sehingga hukum Islam bukanlah sistem hukum yang kaku dan final, melainkan terbuka untuk dikaji ulang demi kemaslahatan. Kritik tidak dimaksudkan untuk meruntuhkan, tetapi justru untuk memperkuat prinsip keadilan dan relevansi hukum syariah. Ini sejalan dengan pemikiran Ahmad Syafii Maarif yang menekankan pentingnya kritik konstruktif terhadap fiqh warisan klasik.<sup>59</sup>

Lebih lanjut, Juhaya membagi kritik hukum Islam ke dalam tiga aspek utama: kritik epistemologis, kritik metodologis, dan kritik substantif. Kritik epistemologis menyoroti validitas sumber-sumber hukum Islam dan cara bagaimana teks-teks itu dipahami oleh para ulama klasik dan kontemporer. Kritik ini penting untuk membuka kembali ruang ijtihad yang selama ini terkekang oleh pendekatan otoritatif.<sup>60</sup> Pada aspek metodologis, beliau menilai perlunya merevisi metode *istinbāt al-ḥukm* (penggalan hukum) yang telah digunakan secara turun-temurun dalam ushul fiqh. Metodologi klasik yang cenderung normatif dan sempit dianggap tidak lagi memadai

---

<sup>57</sup> Juhaya S. Praja, "Kritik terhadap Hukum Islam dalam Perspektif Epistemologis" (Doctoral, Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 2002), 12.

<sup>58</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Jakarta: Mizan, 1995), 102.

<sup>59</sup> Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3ES, 1996), 87.

<sup>60</sup> Praja, "Kritik terhadap Hukum Islam dalam Perspektif Epistemologis," 15.

untuk menjawab problematika umat di era modern. Oleh karena itu, diperlukan metode baru yang lebih terbuka dan integratif.<sup>61</sup> Kritik substantif diarahkan kepada isi dari hukum Islam itu sendiri. Juhaya menekankan pentingnya menilai apakah substansi hukum tertentu masih relevan dan adil dalam konteks sosial masyarakat kini. Sebagai contoh, isu-isu seperti hukum perbudakan, poligami, atau warisan, perlu dikaji ulang berdasarkan prinsip *maqāṣid al-syaṁ'ah*.<sup>62</sup> Pendekatan *maqāṣid al-syaṁ'ah* dijadikan sebagai parameter dalam menilai substansi hukum Islam. Setiap produk hukum harus mengacu kepada perlindungan lima hal pokok: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Apabila suatu hukum justru merusak salah satu dari tujuan tersebut, maka perlu dikritik dan diperbaiki.<sup>63</sup>

Dalam pendekatannya, Juhaya juga menegaskan pentingnya membedakan antara hukum normatif dan hukum historis. Hukum normatif bersifat prinsipil dan abadi, sedangkan hukum historis lahir dari realitas sosial tertentu yang bisa berubah. Dengan demikian, kritik terhadap hukum historis bukan berarti menolak syariat, melainkan menyelaraskannya dengan konteks sosial dan budaya yang dinamis. Hal ini juga ditegaskan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy dalam wacana pembaruan hukum Islam.<sup>64</sup>

Teori kritik hukum Islam ini juga mengusulkan adanya pendekatan interdisipliner dalam menilai hukum Islam, yaitu dengan melibatkan ilmu-ilmu sosial, sejarah, dan budaya. Tujuannya adalah agar hukum Islam tidak berjalan dalam ruang hampa, tetapi mampu menyentuh persoalan nyata umat. Pendekatan ini mirip dengan gagasan integrasi keilmuan yang dikembangkan oleh Amin Abdullah.<sup>65</sup>

Kritik terhadap hukum Islam juga mencakup kritik terhadap otoritas. Menurut Juhaya, otoritas dalam hukum Islam harus bersifat ilmiah, bukan

<sup>61</sup> Praja, "Kritik terhadap Hukum Islam dalam Perspektif Epistemologis," 26.

<sup>62</sup> Praja, "Kritik terhadap Hukum Islam dalam Perspektif Epistemologis," 45.

<sup>63</sup> Praja, "Kritik terhadap Hukum Islam dalam Perspektif Epistemologis," 60.

<sup>64</sup> T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam* (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1997), 40.

<sup>65</sup> Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 149.

dogmatis. Tidak boleh ada monopoli tafsir oleh kelompok tertentu, sebab hal itu akan menghambat pembaruan dan menutup kemungkinan diskursus ilmiah. Lebih lanjut, Juhaya mengkritik pemahaman keagamaan yang skripturalistik dan tidak memberikan ruang terhadap kontekstualisasi. Penolakan terhadap tafsir-tafsir baru justru akan menjadikan hukum Islam kehilangan daya hidupnya di tengah masyarakat. Oleh karena itu, beliau menyarankan pendekatan kontekstual tanpa mengabaikan teks.<sup>66</sup>

Dengan demikian, teori kritik hukum Islam menurut Juhaya memberikan kontribusi besar dalam merumuskan ulang paradigma hukum Islam yang lebih kontekstual, inklusif, dan solutif. Kritik yang ia tawarkan bukan destruktif, tetapi konstruktif—yakni sebagai alat untuk meningkatkan daya guna dan daya tanggap hukum Islam dalam menjawab problematika kontemporer. Teori ini menjadi pondasi penting dalam mengkaji pemikiran-pemikiran kritis terhadap hukum Islam seperti yang dilakukan oleh Muḥammad Syahrūr dan tokoh lainnya.<sup>67</sup> Meski pemikiran Syahrur tergolong radikal dan penuh kontroversi, namun tetap perlu diuji menggunakan kerangka kritik hukum Islam yang komprehensif agar tidak jatuh pada penolakan apriori.

Teori ini juga sangat relevan untuk mengkaji perkembangan hukum keluarga, hak perempuan, dan relasi sosial yang tengah menjadi perdebatan di tengah masyarakat muslim modern. Melalui pendekatan ini, hukum Islam dapat tampil lebih manusiawi, adil, dan tidak diskriminatif.

Sebagai kesimpulan, teori kritik hukum Islam menurut Juhaya S. Praja memberikan landasan konseptual yang kuat untuk membangun hukum Islam yang tidak hanya sah secara teks, tetapi juga sah secara sosial. Kritik hukum yang ditawarkan bersifat konstruktif dan ilmiah, menjadikan hukum Islam lebih fungsional dan aplikatif dalam konteks kekinian.

---

<sup>66</sup> Praja, “Kritik terhadap Hukum Islam dalam Perspektif Epistemologis,” 63–66.

<sup>67</sup> Praja, “Kritik terhadap Hukum Islam dalam Perspektif Epistemologis,” 79.

### b. Teori *Maqāsid al-Sharī'ah*

Imam al-Shātibī bisa dikatakan sebagai peletak dasar pertama yang membangun pondasi dasar ilmu *Maqāsid al-Sharī'ah*, bahkan disebut sebagai Bapak *Maqāsid al-Sharī'ah*.<sup>68</sup> Teori tentang ilmu ini sudah ada sejak masa sebelum imam al-Shātibī, namun beliau adalah tokoh yang paling awal menyusun *Maqāsid al-Sharī'ah* dengan rapi dan sistematis. Kajian lengkap mengenai *Maqāsid al-Sharī'ah* ini beliau tulis dalam kitabnya yang terkenal, yaitu *al-Muwāfawāt*.<sup>69</sup> Di antara ulama periode berikutnya yang mengembangkan teori *Maqāsid al-Sharī'ah* adalah Ibn 'Ashūr di dalam kitabnya *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*.<sup>70</sup>

Secara bahasa, *Maqasid Syari'ah* merupakan dua lafaz berbahasa arab yang digabungkan, yaitu lafaz *maqāsid* dan lafaz *shari'ah*. Kata yang pertama ini merupakan bentuk jamak (plural) dari kata *maqṣad*, *maqṣūd*, *qaṣd*, *maqṣd* atau *quṣūd* yang merupakan derivasi dari kata kerja *qaṣada-yaqṣudu* ( قصد - يقصد ) yang memiliki berbagai macam makna seperti adil serta tidak melewati batas, menuju suatu arah, tengah-tengah, tujuan, jalan lurus, pertengahan dari yang berlebihan dan kekurangan. Sedangkan kata yang kedua, yaitu lafaz *shari'ah* secara etimologi bersumber dari bahasa Arab yaitu kata *shara'a-yashra'u-shar'an-sharī'atan* ( شرع - يشرع - شرعا - شريعة ) bermakna arah yang mengantarkan pada mata air, makna ini dapat pula

<sup>68</sup> Agung Kurniawan dan Hamsah Hudafi, "Konsep Maqashid Syariah Imam Asy-Syatibi dalam Kitab Al-Muwafaqat," *Al-Mabsut : Jurnal Studi Islam dan Sosial* 15, no. 1 (1 April 2021): 29–38, <https://doi.org/10.56997/almabsut.v15i1.502>; Fathur Rohman, "Maqasid Al-Syari'ah Dalam Perspektif al-Syatibi," *Istidal : Jurnal Studi Hukum Islam* 4, no. 2 (30 Juli 2017): 163–75, <https://doi.org/10.34001/istidal.v4i2.833>; Nabila Zatadini dan Syamsuri Syamsuri, "Konsep Maqashid Syariah Menurut Al-Syatibi Dan Kontribusinya Dalam Kebijakan Fiskal," *Jurnal Masharif Al-Syariah: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah* 4, no. 1 (13 Juni 2019), 1-14, <https://doi.org/10.30651/jms.v4i1.2111>.

<sup>69</sup> Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Gharnāthī al-Shātibī, *al-Muwāfāqāt* (Arab Saudi: Dār Ibn 'Affān, 1997), II: 17.

<sup>70</sup> Muḥammad Ṭahīr ibn Muḥammad Ibn 'Ashūr, *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, ed. oleh Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Khawjah (Qatar: Wizārah al-Awqāf wa al-Syuūn al-Islāmiyah, 2004).

dikatakan sebagai petunjuk menuju sumber utama kehidupan.<sup>71</sup> Bisa juga diartikan sebagai hukum-hukum Allah SWT. yang telah ditetapkan untuk manusia agar dijadikan sebagai pedoman demi tercapainya kebahagiaan hidup baik untuk kebahagiaan hidup di dunia maupun kebahagiaan hidup kelak di akhirat. Dengan pengertian tersebut, maka maqāṣid shari'ah merupakan berbagai macam tujuan yang ingin diraih dengan adanya sebuah ketetapan hukum.

Tujuan ditetapkannya hukum Islam, jika dilihat dari sudut pandang pembuat hukum (*syāri'*), dapat dipahami melalui telaah terhadap sumber-sumber wahyu (*naqli*), yakni al-Qur'an dan sunnah. Secara umum, tujuan tersebut terbagi menjadi tiga kategori utama: *pertama*, hukum yang mengandung kewajiban untuk melakukan suatu tindakan atau larangan untuk meninggalkannya; *kedua*, hukum yang memberikan pilihan kepada individu antara melakukan atau meninggalkan suatu perbuatan; dan *ketiga*, hukum yang ditetapkan berdasarkan ada atau tidak adanya faktor yang menjadi alasan hukum tersebut diberlakukan. Ketiga kategori ini juga dapat dianalisis berdasarkan tingkat kepentingannya bagi kehidupan manusia, yang kemudian disusun menurut hierarki prioritasnya:<sup>72</sup>

- a. Tujuan primer (*al-ḍarūn*) merujuk pada tujuan-tujuan hukum Islam yang bersifat mutlak dan fundamental bagi kelangsungan hidup serta keteraturan tatanan sosial manusia. Tujuan ini harus diwujudkan demi menjaga keberlangsungan hidup umat manusia, baik secara individu maupun kolektif. Apabila tujuan-tujuan ini diabaikan atau tidak terpenuhi, maka akan terjadi kerusakan besar (*mafsadah*) dan hilangnya kemaslahatan (*maṣlahah*) yang menjadi dasar kesejahteraan hidup. Termasuk dalam kategori *al-ḍarūn* ini adalah perlindungan terhadap lima aspek utama kehidupan yang disebut *al-kulliyāt al-khams*: menjaga

<sup>71</sup> Moh Toriquddin, "Teori Maqāshid Syari'ah Perspektif Al-Syatibi," *De Jure* 6, no. 1 (2014): 33–47.

<sup>72</sup> Hani Sholihah, "Kritik Hukum Islam terhadap Undang-Undang Nomor 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak" (Disertasi, Bandung, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2013), 14.

agama (*ḥifẓ al-dīn*), menjaga jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), menjaga akal (*ḥifẓ al-‘aql*), menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan menjaga harta (*ḥifẓ al-māl*). Maknanya adalah bahwa dia mesti ada untuk kemaslahatan kehidupan dunia dan kehidupan akhirat. Ketika sebagiannya hilang, maka kemaslahatan dunia tidak akan tercapai, namun akan menghadapi kerusakan dan kejanggalan. Adapun bagi kehidupan akhirat, akan menghilangkan keselamatan dan kenikmatan hidup di akhirat.<sup>73</sup>

- b. Tujuan sekunder atau *al-ḥājī* (tujuan sekunder bagi manusia seandainya tidak tercapai akan menimbulkan kesulitan atau *masyaqqah*); maka dari itu, tujuan yang bersifat sekunder ini melengkapi tujuan sebelumnya yang harus terpenuhi.
- c. Tujuan tersier atau *al-tahsīnī* (tujuan hukum untuk menyempurnakan kehidupan manusia dengan akhlāk). Apabila bentuk kemaslahatan ini tidak terpenuhi, maka kualitas hidup manusia akan mengalami penurunan dalam hal kenyamanan dan kesempurnaan, meskipun tidak sampai menimbulkan penderitaan yang parah atau mengancam kelangsungan hidup secara langsung.

Tujuan hukum Islam terletak pada bagaimana sebuah kemaslahatan bersama dapat tercapai. Ukuran kemaslahatan itu sendiri mengacu pada doktrin yang ada di dalam bahasan Uṣūl al-Fiqh yang masyhur dengan istilah *al-kullīyyāt al-khams* (lima pilar utama) atau dengan istilah yang lain disebut dengan Maqāṣid al-Sharī‘ah (maksud-maksud universal syari‘ah). Lima pilar utama darinya yaitu:

- a. *Hifẓ al-dīn*, menjamin kebebasan beragama;
- b. *Hifẓ al-nafs*, menjaga kelangsungan hidup;
- c. *Hifẓ al-‘aql*, menjamin kreativitas berpikir;
- d. *Hifẓ al-nasl*, menjaga keturunan dan kehormatan;

---

<sup>73</sup> al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt*, II: 17-18.

e. *Hifẓ al-māl*, pemilikan harta, properti dan kekayaan.<sup>74</sup>

Adapun kemaslahatan itu sendiri, atau yang diambil dari bahasa Arab yaitu *al-maṣlahah* secara etimologi berarti kebermanfaatn, kebaikan, kelayakan, kepantasan, kepatutan, keselarasan. Kata ini berlawanan dengan kata *al-mafṣadah* yang maknanya adalah kerusakan. Sedangkan secara terminologi, *al-maṣlahah* diartikan mengambil manfaat dan menolak madarat sebagai bentuk menjaga serta mewujudkan tujuan Syariat yaitu menjaga agama, akal, keturunan, jiwa, serta harta kekayaan. Secara sederhana, maka *al-maṣlahah* ini masuk ke dalam cakupan maqasid syari'ah.<sup>75</sup> Teori *al-maṣlahah* ini secara khusus dipopulerkan oleh *Najm al-Dīn al-Ṭūfī*.<sup>76</sup>

Dalam teorinya tentang *al-maṣlahah* al-Ṭūfī mendasarkan pemikirannya dalam empat prinsip penting: *Pertama*, akal manusia memiliki keleluasaan untuk menetapkan sesuatu dianggap sebuah maslahat ataukah mafsadah kaitannya dengan mua'amalah. *Kedua*, kemaslahatan tersebut adalah dalil syariat yang berada di luar naṣ. *Ketiga*, teori *al-maṣlahah* hanya dapat digunakan dalam objek hukum mu'amalah dan hukum 'adat. *Keempat*, kemaslahatan merupakan dalil syara' yang paling kuat.<sup>77</sup>

## 2. *Middle Theory*: Teori Penafsiran dan Penggalian Hukum

### a. Teori Penafsiran

Abū Ja'far al-Ṭabarī menyatakan dalam muqaddimah karya tafsirnya bahwa sebagian ayat-ayat al-Qur'an tidak dapat dipahami tafsirnya kecuali

<sup>74</sup> Gun Gun Abdul Basit, "Pembaharuan Fatwa Dewan Hisbah Persatuan Islam dan Implementasinya di Kalangan Anggota Persatuan Islam Provinsi Jawa Barat" (Disertasi, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2021), 24.

<sup>75</sup> Asmawi Asmawi, "Konseptualisasi Teori Maslahah," *SALAM: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i* 1, no. 2 (1 Desember 2014), 311-328, <https://doi.org/10.15408/sjsbs.v1i2.1548>.

<sup>76</sup> Abd Rahman Dahlan dan Azizah Zahiruddin, *Teori Al-Maslahah Najm Al-Din Al-Tufi Kemaslahatan Manusia Sumber Hukum Tertinggi Dalam Islam* (PT Insan Cendekia Mandiri Group, 2023), <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/68372>; Maimun Maimun, "Konsep Supremasi Maslahat Al-Thufi Dan Implementasinya Dalam Pembaruan Pemikiran Hukum Islam," *ASAS: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 6, no. 1 (14 Februari 2014), <https://doi.org/10.24042/asas.v6i1.1710>.

<sup>77</sup> Imam Fawaid, "Konsep Pemikiran Ath-Thufi Tentang Mashlahah Sebagai Metode Istinbath Hukum Islam," *LISAN AL-HAL: Jurnal Pengembangan Pemikiran Dan Kebudayaan* 8, no. 2 (9 Desember 2014): 291-304.

harus melalui penjelasan dari Rasulullah Muhammad Saw. Ada pula ayat al-Qur'an yang maknanya secara pasti hanya ada dalam pengetahuan Allah SWT saja. Ayat yang dimaksud adalah tentang waktu kiamat, turunnya nabi Isa, dan lain sebagainya.<sup>78</sup> Ia berkata:

أَنَّ مَا أَنْزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى نَبِيِّهِ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مَا لَا يُوصَلُ  
إِلَى عِلْمٍ وَيَلَهُ إِلَّا بَيَانُ الرَّسُولِ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... وَأَنَّ مِنْهُ مَا لَا  
يَعْلَمُ وَيَلَهُ إِلَّا الْوَاحِدَ الْقَهَّارَ... وَأَنَّ مِنْهُ مَا يَعْلَمُ وَيَلَهُ كُلُّ ذِي  
عِلْمٍ لِللسان الذي نزل به القرآن.

“Bahwa di antara apa yang Allah turunkan dari Al-Qur'an kepada Nabi-Nya Saw, ada bagian yang pemahamannya tidak dapat dicapai kecuali melalui penjelasan Rasulullah... Dan di dalamnya ada pula yang tafsirnya hanya diketahui oleh Allah Yang Maha Esa dan Maha Perkasa... Serta di dalamnya ada bagian yang dapat dipahami oleh setiap orang yang memiliki ilmu dalam bahasa yang dengannya Al-Qur'an diturunkan.”

Pernyataan imam al-Ṭabarī ini menjadi landasan bahwa al-Qur'an hanya dapat dipahami melalui penjelasan yang telah Allah berikan, dan penjelasan yang berasal dari Rasulullah Saw. Hal inilah yang kemudian memunculkan model tafsir yakni *tafsīr bi al-ma'thūr*. meskipun istilah ini belum muncul pada masa tersebut. Pada saat yang sama, imam al-Ṭabarī juga mengutip riwayat-riwayat yang menunjukkan larangan untuk memberikan penafsiran al-Qur'an dengan semata-mata menggunakan ra'yu (pendapat pribadi). Apalagi jika ra'yu ini tidak berdasarkan pada ilmu, tentu sangat dilarang. Maka dari itulah dapat terlihat bahwa kitab tafsir yang disusun oleh Imam al-Ṭabarī mengandalkan riwayat, atau merupakan jenis Tafsir bi al-Matshūr.

Tafsir itu sendiri secara etimologi merupakan bahasa Arab, yaitu *fassara – yufassiru – tafsīran* ( فَسَّرَ – يَفْسِّرُ – تَفْسِيرًا ) yang maknanya adalah

<sup>78</sup> Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qurān* (Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 2000), I: 74.

penjelasan, penjabaran, perincian, dan lain sebagainya. Istilah lain yang memiliki kesamaan makna dengan tafsir adalah ta'wīl. Tafsir itu sendiri maksudnya adalah menyingkapkan yang tertutup atau tersembunyi, atau menyingkap maksud dari sebuah lafaz yang masih sulit dipahami.<sup>79</sup>

Adapun menurut istilah, secara sederhana tafsir ini dimaknai sebagai penjelasan makna al-Qur'an.<sup>80</sup> Namun ternyata tak sesederhana itu, para ulama berbeda pendapat mengenai tafsir ini sebagaimana dinyatakan oleh imam al-Dhahabī dalam kitab *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Di dalamnya beliau menyebutkan bahwa sebagian ulama berpendapat bahwa tafsir bukanlah ilmu yang memiliki batasan yang dibuat-buat, karena ia bukanlah aturan atau kemampuan yang berasal dari penguasaan terhadap kaidah-kaidah seperti ilmu-ilmu lainnya yang bisa diserupai oleh ilmu-ilmu akal. Tafsir ialah penjelasan dari firman Allah, atau bahwa ia adalah yang menjelaskan lafaz-lafaz al-Qur'an dan makna-maknanya.<sup>81</sup> Namun beliau lebih cenderung dengan penjelasan bahwa tafsir ini merupakan ilmu yang mencoba untuk menggali tentang makna yang dimaksud dan dituju oleh Allah di dalam al-Qur'an, yang ini harus selaras dengan kapasitas manusia. Kalimat ini menjadi inti dari beberapa perbedaan pendapat para ulama mengenai definisi terhadap tafsir.<sup>82</sup> Namun perlu juga menjadi catatan bahwa istilah "tafsir" ini memiliki ragam penggunaan. Ia tidak selalu berbicara tentang al-Qur'an, karena terkadang istilah tafsir ini juga digunakan untuk hal-hal lainnya seperti tafsir mimpi, tafsir perundangan-undangan dan lain sebagainya.

Jika berbicara tafsir, maka akan pula dibicarakan mengenai siapa dan bagaimana tafsir ini mulai muncul. Maka tidak dapat dipungkiri bahwa tafsir ini telah ada dan muncul sejak zaman Rasulullah Saw, bahkan beliau disebut

---

<sup>79</sup> Muḥammad ibn Mukarram Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1414), V: 55.

<sup>80</sup> Muḥammad ibn Ṣāliḥ ibn Muḥammad al-‘Uthaymīn, *Uṣūl fī al-Tafsīr* (Tt.: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 2001), 23.

<sup>81</sup> Muḥammad al-Sayyid Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wabbah, tth.), I: 12.

<sup>82</sup> al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, I: 14.

sebagai *mufassir awwal*,<sup>83</sup> untuk kemudian tafsir ini dikembangkan dari generasi ke generasi berikutnya. Menurut al-Zahabī,<sup>84</sup> setidaknya terjadi tiga masa perkembangan dalam tafsir ini, yaitu: *pertama*, tafsir periode awal, yaitu di masa Rasulullah Saw serta para sahabat. Bentuk tafsir dalam periode pertama ini yaitu *tafsīr bi al-ma'thūr*, yaitu penafsiran yang langsung disampaikan oleh Nabi ketika sahabat bertanya mengenai ayat-ayat yang belum mereka pahami. *Kedua*, tafsir periode kedua yaitu masa *tābi'in* yang pada periode ini mulai berdirinya madrasah-madrasah tafsir di berbagai tempat. *Ketiga*, tafsir pada periode pembukuan, yang pada periode mulai masuk dan menyusup kisah-kisah israiliyat yang menjadi wasilah adanya *tafsīr bi al-ra'y*.<sup>85</sup> Pada masa ini juga tafsir mulai menghilangkan sanad, dan sekaligus juga terbuka pintu ijtihad dalam mengungkapkan berbagai pendapat.<sup>86</sup>

Para ulama pun memiliki berbagai metode dalam melakukan tafsir sesuai dengan kebutuhannya. Ada metode Ijmali yang menafsirkan al-Qur'an berdasarkan urutan ayat di dalam al-Qur'an dengan menggunakan bahasa yang sederhana sehingga dapat dikonsumsi oleh semua kalangan. Metode lain yang disebut Metode Taḥlīfī, ia dianggap memiliki kemiripan dengan Metode Ijmali, namun di dalamnya dilakukan analisis dan penjelasan yang lebih mendetail daripada Metode Ijmali. Kedalaman penafsiran ini nanti akan sangat bergantung pada sudut pandang keilmuan yang dimiliki oleh sang mufassir. Ada pula Metode Muqārann yaitu metode yang membandingkan sesuatu dengan sesuatu yang lain. Bisa membandingkan ayat yang satu dengan ayat yang lainnya, dengan hadis, atau antara

---

<sup>83</sup> Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2011), 189.

<sup>84</sup> al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, I: 14.

<sup>85</sup> Muhammad Wildan Faqih, "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an," *Journal of Education Research* 5, no. 2 (11 Mei 2024): 1832–43, <https://doi.org/10.37985/jer.v5i2.967>; Muhammad Wildan Faqih, "Sejarah Perkembangan Tafsir," *Jurnal Dirosah Islamiyah* 6, no. 1 (2024): 197–206, <https://doi.org/10.47467/jdi.v6i1.5835>.

<sup>86</sup> Abdul Manaf, "Sejarah Perkembangan Tafsir," *TAFAKKUR : Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 2 (30 April 2021): 148–59.

penafsiran seorang ulama tafsir, dengan ulama lainnya.<sup>87</sup> Ada pula tafsir dengan Metode Maudhu'i, yaitu melakukan tafsir terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berisi tentang pembahasan atau tema tertentu.<sup>88</sup>

Selain metode yang beragam, para ulama juga memiliki corak penafsiran yang beragam pula. Keberagaman ini tergantung dari kedalaman mufassir yang mencoba mengungkap makna yang tersembunyi dari ayat-ayat al-Qur'an. Mulai dari corak tafsir fiqh yang mengedepankan pendekatan fiqh dalam menafsirkan setiap ayatnya. Ada pula corak tafsir Shufi yang menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan isyarat-isyarat tertentu. Kemudian ada corak tafsir Falsafi, corak tafsir Ilmu, corak tafsir Adabi, dan corak-corak tafsir yang sangat beragam macamnya.<sup>89</sup>

Meskipun tafsir memiliki corak yang berbeda-beda, namun tetap saja terdapat sebuah standar yang harus dimiliki oleh seorang mufassir. Syarat-syarat itu sebagian terkait dengan karakteristik pribadi mufassir, dan sebagian yang lain terkait dengan penguasaan terhadap ilmu-ilmu tertentu. Syarat-syarat yang berkaitan dengan karakter pribadi mufassir adalah bahwa mereka haruslah seorang yang memiliki akidah yang lurus, memiliki tujuan yang baik, orang yang bertaqwa, orang yang terbiasa mengamalkan al-Qur'an, orang yang menjauhi perkara yang dapat merusak muruah, dan mereka haruslah orang yang selalu berzikir kepada Allah SWT.<sup>90</sup>

Adapun syarat mufassir yang berkaitan dengan penguasaan mereka terhadap ilmu di antaranya adalah sebagai berikut. *Pertama*, ilmu yang harus dikuasai adalah ilmu Bahasa Arab, dan di antara cabang ilmu yang paling penting dalam rumpun ilmu ini adalah *Ilmu Naḥwu*, *Ilmu Ṣarf*, *Ilmu Balaghah*, dan ilmu pecahan bahasa (*ishtiqaq*). *Kedua*, ilmu *Uṣūl al-Fiqh* dengan berbagai macam cabang pembahasannya. *Ketiga*, ilmu *Uṣūl al-Dīn*,

<sup>87</sup> Taqī al-dīn Aḥmad ibn 'Abd Ibn Taymiyyah al-Harānī, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (Bayrūt: Dār Maktabah al-Ḥayāt, 1980), 39.

<sup>88</sup> Sasa Sunarsa, "Teori Tafsir; (Kajian tentang Metode dan Corak Tafsir Al-Quran)," *al-Afkar, Journal For Islamic Studies* 3, no. 1 (2019): 247–59.

<sup>89</sup> Saebani, *Filsafat Hukum Islam*, 193–94.

<sup>90</sup> 'Imād 'Alī 'Abd al-Samī', *al-Taysīr fī Uṣūl wa ittijāhāt al-Tafsīr* (Iskandariyah: Dār al-Imān, 2006), 27–30.

atau sering disebut dengan Ilmu Kalām. *Keempat*, ‘Ulūm al-Qurān dan di antara yang terpentingnya adalah *Ilmu al-Qirāat, Asbāb al-Nuzūl, al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, dan ilmu tentang kisah-kisah. *Kelima*, ilmu tentang hadis-hadis yang menjadi tafsir untuk al-Qur‘an. *Keenam*, ilmu terhadap tafsir yang dilakukan oleh sahabat.<sup>91</sup> Beberapa penguasaan terhadap ilmu ini bahkan oleh sebagian ulama menjadi dua belas syarat keilmuan.<sup>92</sup> Ini menunjukkan bahwa seorang mufassir haruslah mereka yang benar-benar menguasai ilmu sebelum mencoba mengungkapkan makna dan maksud tersembunyi lafaz al-Qur‘an.

Kelengkapan ilmu yang harus dimiliki oleh para mufassir ini menjadi syarat yang mutlak yang harus mereka miliki. Ketika satu bagian syarat ini terlewat, atau tidak dimiliki, maka kompetensinya sebagai mufassir patut dipertanyakan. Apalagi tafsir ini memang berputar hanya pada tiga perkara saja, yaitu: tafsir atas lafaz al-Qur‘an, tafsir atas makna al-Qur‘an, dan tafsir terhadap isyarat-isyarat yang terkandung di dalam ayat, termasuk qiyas yang terdapat di dalamnya.<sup>93</sup>

Adapun jika berbicara mengenai penafsiran hukum, ia juga merupakan salah satu bentuk interpretasi, namun dilakukan oleh hakim dalam pengadilan. Aktivitas penafsiran hukum merupakan sesuatu yang tidak dapat dihindari dan senantiasa terbuka untuk dilakukan, khususnya sejak hukum dituangkan dalam bentuk tertulis. Pandangan ini selaras dengan prinsip yang menyatakan bahwa memahami hukum pada dasarnya adalah proses penafsiran itu sendiri.<sup>94</sup> Berbicara penafsiran hukum tentu akan berbeda

<sup>91</sup> Muḥammad ‘Alī al-Ḥasan, *al-Manār fī ‘Ulūm al-Qurān ma’a Madkhal fī Uṣūl al-Tafsīr wa Maṣādirihī* (Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 2000), 256–59.

<sup>92</sup> al-Samī’, *al-Taysīr fī Uṣūl wa ittijāhāt al-Tafsīr*, 31–32.

<sup>93</sup> Musā’id ibn Sulaymān ibn Nāṣir al-Ṭayyār, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr* (Arab Saudi: Dār Ibn al-Jawzī, 1423), 103–4.

<sup>94</sup> Chairul Luthfi dan Muhammad Ali Hanafiah Selian, “Penemuan dan Penafsiran Hukum Hakim Mahkamah Agung tentang Penyelesaian Sengketa Pembiayaan Akad Musyarakah,” *Syar’ie* 4, no. 1 (2021): 67–94; Agus Priono, Widodo T. Novianto, dan I. Gusti Ayu Ketut Rachmi Handayani, “Penerapan Teori Penafsiran Hukum Oleh Hakim Sebagai Upaya Perlindungan Hukum Terhadap Notaris (Studi Atas Putusan Hakim Terhadap Tindak Pidana Pemalsuan Akta Otentik),” *Jurnal Hukum Dan Pembangunan Ekonomi* 5, no. 2 (2 Juli 2017), 117-130, <https://doi.org/10.20961/hpe.v5i2.18260>.

dengan berbicara penafsiran lain, terutama penafsiran terhadap al-Qur'an. Karena tentu keduanya memiliki kekhasan dan juga pendekatannya masing-masing. Meskipun keduanya memiliki kesamaan, yakni menentukan apa yang dimaksud oleh sesuatu.<sup>95</sup>

Penafsiran hukum ini merupakan sebuah metode yang dilakukan ketika peraturannya ada, namun belum memiliki kejelasan dalam hal penerapannya. Dengan kata lain, penafsiran hukum ini merupakan proses mencari dasar hukum yang tepat untuk mengadili suatu perkara yang belum jelas ketentuan hukum yang mengaturnya.<sup>96</sup>

Teori penafsiran hukum ini dikembangkan oleh seorang ahli hukum berkebangsaan Jerman yang bernama Carl Von Savigny. Ia menguraikan tentang penafsiran sebagai rekonstruksi gagasan yang terkandung dalam undang-undang. Menurut Savigny, penafsiran hukum harus diarahkan pada penafsiran terhadap undang-undang, dan tidak bisa dilakukan dengan cara yang sewenang-wenang. Interpretasi atau menafsir hukum (*wetsuitleg*) sesuai dengan asas-asas hukum pada hakikatnya merupakan sarana yang membantu memberikan makna, maksud atau hubungan terhadap ketentuan perundang-undangan. Alasannya adalah karena hukum tidak dapat memberikan solusi hukum terhadap permasalahan yang ada di dunia nyata. Oleh karena itu, dibutuhkan penafsir hukum yang memahami tujuan sebenarnya dari hukum dan memiliki justifikasi yang mengikat atas keputusannya. Oleh karena itu, kekuasaan ini dilimpahkan kepada badan peradilan. Selain itu, peradilan merupakan tempat terakhir untuk mencari keadilan dan menyelesaikan berbagai perkara hukum.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Diah Imaningrum Susanti, *Penafsiran Hukum: Teori dan Metode* (Jakarta: Sinar Grafika, 2019), 3.

<sup>96</sup> Hwian Christianto, "Penafsiran Hukum Progresif Dalam Perkara Pidana," *OLD WEBSITE OF JURNAL MIMBAR HUKUM* 23, no. 3 (2011): 479-500, <https://doi.org/10.22146/jmh.16170>.

<sup>97</sup> Arif Hidayat, "Penemuan Hukum Melalui Penafsiran Hakim Dalam Putusan Pengadilan," *Pandecta Research Law Journal* 8, no. 2 (2013), 153-169, <https://doi.org/10.15294/pandecta.v8i2.2682>.

Penafsiran hukum ini memiliki beberapa metode yang satu sama lain dilakukan sebagai upaya untuk mendapatkan penafsiran hukum yang paling tepat. Di antara metode dalam penafsiran hukum ini adalah: penafsiran gramatika atau penafsiran bahasa, penafsiran historis atau penafsiran sejarah, penafsiran sistematis, penafsiran sosiologis atau penafsiran teologis. Bukan hanya itu, penafsiran hukum ini pun memiliki banyak aspek lain, semisal penafsiran teks dan konteks, juga penafsiran non-semantik.<sup>98</sup>

Dalam perkembangan mutakhir, telah muncul berbagai corak dan pendekatan baru dalam praktik penafsiran hukum, termasuk dalam konteks penafsiran konstitusi di sejumlah negara. Oleh karena itu, pemahaman yang mendalam terhadap beragam perspektif dan metodologi penafsiran yang dikemukakan oleh para sarjana menjadi hal yang esensial.<sup>99</sup>

#### **b. Teori Penggalan Hukum**

Metode *istinbāṭ* hukum terkadang dikenal juga dengan sebutan metode penggalan hukum.<sup>100</sup> *Istinbāṭ* hukum merupakan sebuah istilah yang cukup familier di kalangan orang-orang yang belajar *uṣūl al-fiqh* sebagai suatu cabang keilmuan. Istilah ini terdiri dari dua kata yaitu *istinbāṭ* dan hukum. Secara bahasa, *istinbāṭ* berasal dari kata *istanbāṭa-yastanbītu istinbāṭan* ( استنباط - يستنبط - استنبط ) yang artinya adalah “menemukan; menciptakan”. Sedangkan secara istilah dapat dimaknai sebagai sebuah proses untuk menetapkan hukum yang dilakukan melalui jalan *ijtihad*.<sup>101</sup> Al-Jurjānī mendefinisikan *istinbāṭ* sebagai sebuah proses untuk mengeluarkan

---

<sup>98</sup> Josef M. Monteiro, “Teori Penemuan Hukum Dalam Pengujian Undang-Undang Dan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang,” *Jurnal Hukum PRIORIS* 6, no. 3 (5 November 2018): 267–86, <https://doi.org/10.25105/prio.v6i3.3198>.

<sup>99</sup> Afif Khalid, “Penafsiran Hukum Oleh Hakim Dalam Sistem Peradilan Di Indonesia,” *Al-Adl : Jurnal Hukum* 6, no. 11 (1 Januari 2014), 9-36, <https://doi.org/10.31602/al-adl.v6i11.196>.

<sup>100</sup> Wahyudin Darmalaksana, *Metodologi Penelitian Hukum Islam* (Bandung: Sentra Publikasi Indonesia, 2022), 10.

<sup>101</sup> Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, 1379.

makna yang berada di dalam naş dengan ketajaman akal dan kekuatan pikiran.<sup>102</sup>

Sedangkan kata yang kedua hukum secara bahasa berasal dari kata *ḥakama-yahkumu-ḥukman* ( حَكَمَ - يَحْكُمُ - حُكْمًا ) yang artinya “Putusan; ketetapan; kekuasaan”.<sup>103</sup> Kata ini telah diserap menjadi bahasa Indonesia yang di dalam KBBI disebutkan bahwa hukum adalah “peraturan, undang-undang, patokan, kaidah, ketentuan, keputusan.”<sup>104</sup> Sedangkan secara istilah yang dimaksud adalah hukum syariat, yaitu “ungkapan yang digunakan untuk menunjukkan hukum Allah SWT yang berkaitan dengan perbuatan hamba-hamba-Nya.”<sup>105</sup> Maka istinbāt hukum merupakan sebuah proses yang ditempuh oleh para mujtahid untuk menemukan kepastian hukum melalui jalan ijtihad. Namun terdapat perbedaan antara ijtihād dengan istinbāt, karena ijtihād memiliki ruang lingkup yang lebih luas serta cakupan yang lebih umum dari istinbāt. Dalam proses ijtihad tercakup dua hal, yang pertama adalah penggalian hukum dan yang kedua adalah penerapannya. Sedangkan istinbāt hanya menjangkau pada proses penggalian hukum saja. Maka dari itu, setiap aktivitas istinbāt merupakan bagian dari proses ijtihād, namun tidak setiap aktivitas ijtihād bisa dikategorikan sebagai istinbāt.<sup>106</sup>

Secara umum metode dalam melakukan istinbat hukum yang dilakukan oleh para ulama selalu merujuk pada metode istibat hukum yang telah dilakukan para imam mazhab. Namun ketika melakukan istinbat hukum, para imam mazhab memiliki metode yang beragam. Karena keragaman inilah kesimpulan hukum mengenai suatu persoalan seringkali

<sup>102</sup> 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Ḥusayni al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), 22.

<sup>103</sup> Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, 286.

<sup>104</sup> Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 531.

<sup>105</sup> al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt*, 92.

<sup>106</sup> Doli Marwan Harahap, “Metode Istibath Hukum Muhammad Ibn Shalih Al-Utsaimin Dalam Kitab Fathu Dzil Jalal Wal Ikram Syarh Bulughul Maram,” *'Aainul Haq: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 3, no. 1 (6 Juni 2023), 62-78, <https://www.ejournal.an-nadwah.ac.id/index.php/ainulhaq/article/view/519>.

terlihat berbeda antara satu imam dengan imam lainnya. Selain itu juga banyak faktor yang mempengaruhi terjadinya perbedaan dalam melakukan istibath hukum, seperti faktor lingkungan, penerimaan informasi hadis, penetapan kriteria kesahihan hadis, perbedaan penggunaan akal, penetapan *uṣūl-furū'*, pemaknaan terhadap teks, dan lain sebagainya.<sup>107</sup>

Imam Abū Ḥanīfah disebutkan menetapkan beberapa sumber hukum Islam, yaitu: al-Qur'an, hadis, ucapan sahabat, *qiyās*, *istiḥsān*, dan *'urf*. Sedangkan imam Mālik menetapkan beberapa sumber yaitu: al-Qur'an, hadis, ijma' masyarakat Madīnah, *qiyās*, *al-maṣlaḥah al-mursalah*, *sadd al-dhari'ah*, *'urf* dan adat.<sup>108</sup> Adapun imam al-Shāfi'ī menetapkan beberapa sumber yaitu: al-Qur'an, hadis, ijma', *qiyās*, *istiḥsān*, dan *al-istishāb*. Sedangkan imam Aḥmad ibn Ḥanbal menetapkan beberapa sumber yaitu: al-Qur'an, hadis, ijma' sahabat, fatwa sebagian sahabat, hadis mursal atau dhaif, dan *qiyās*.<sup>109</sup> Keterangan-keterangan tersebut menunjukkan adanya persamaan dan perbedaan di antara para ulama dalam memberikan sebuah keputusan hukum. Dua sumber pokok al-Qur'an dan hadis adalah sumber yang disepakati, sedangkan sumber dan metode lainnya ada perbedaan di kalangan para imam mazhab.

Secara lebih detail, Wahbah al-Zuhayfī dalam kitab *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* memberikan keterangan mengenai metode penggalian hukum.<sup>110</sup> Di dalamnya disebutkan setidaknya ada tiga komponen dalam kajian ini, yaitu sumber hukum, metode penggalian hukum, dan kriteria pelaku penggali hukum.

Dalam kajian hukum Islam, dikenal adanya sumber-sumber hukum yang telah disepakati secara umum (*muttafaq 'alayh*) dan juga sumber-

<sup>107</sup> Jidan Ahmad Fadillah dkk., "Mazhab dan Istimbath Hukum," *Al-Hikmah : Jurnal studi Agama-agama* 7, no. 2 (2021): 235–45, <https://doi.org/10.30651/ah.v7i2.8087>; Nanang Abdillah, "Madzhab Dan Faktor Penyebab Terjadinya Perbedaan," *Fikroh: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam* 8, no. 1 (2014): 20–38, <https://doi.org/10.37812/fikroh.v8i1.20>.

<sup>108</sup> Fatkan Karim Atmaja, "Perkembangan Ushul Fiqh Dari Masa Ke Masa," *Mizan: Journal of Islamic Law* 5, no. 1 (14 Juni 2018), 23-38, <https://doi.org/10.32507/mizan.v5i1.192>.

<sup>109</sup> Fadillah dkk., "Mazhab dan Istimbath Hukum," 235-45.

<sup>110</sup> Wahbah al-Zuhayfī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1986), 195.

sumber yang masih menjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama (*mukhtalaf fiḥ*). Sumber-sumber hukum yang telah disepakati secara umum (*muttafaq ‘alayh*) adalah al-Qur‘an, hadis, ijma dan juga Qiyas. Sedangkan sumber yang menjadi pelengkap hukum yang tidak disepakati seluruhnya adalah *istiḥsān*, *al-maṣlaḥah al-mursalāh*, *‘urf* dan *‘adah*, *syarun man qablanā*, *madzhab saḥabat*, *istiṣḥāb*, *sadd al-ḍarā’i*, dan lainnya.<sup>111</sup>

Adapun jika berbicara mengenai metode dalam penggalan hukum Islam, tentu sangat banyak ragam dan caranya. Termasuk beberapa sumber yang telah disebutkan sebelumnya pun dapat juga dalam perkara-perkara tertentu menjadi metode dalam penggalan hukum. Namun, ada pula metode penggalan hukum yang disebut dengan tafsir, terutama jika kaitannya dengan penggalan hukum yang ada di dalam al-Qur‘an.<sup>112</sup>

### 3. *Applied Theory*: Teori Kritik Teks

Kritik teks keagamaan merupakan salah satu bentuk kritik wacana agama sebagaimana disampaikan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd.<sup>113</sup> Kritik teks ini seringkali menggunakan hermeneutika sebagai tema penting untuk memahami teks keagamaan secara kritis. Hermeneutika itu sendiri dianggap salah satu seni dari ilmu penafsiran (*the art and science of interpretation*). Dianggap demikian karena hermeneutika itu dapat mengubah sesuatu dari situasi yang tidak diketahui menjadi situasi yang dapat dimengerti.<sup>114</sup>

Hermeneutika itu sendiri merupakan suatu ilmu atau teori metodis tentang penafsiran untuk menjelaskan teks beserta ciri-cirinya, baik secara objektif (arti gramatikal kata-kata dan berbagai macam variasi historisnya) maupun subjektif (maksud pengarang). *The authoritative writings* (teks-teks

---

<sup>111</sup> Ariyadi Ariyadi, “Metodologi Istinbath Hukum Prof. Dr. Wahbah Az Zuhaili: Methodology of the Istinbath of Law Prof. Dr. Wahbah Az Zuhaili,” *Jurnal Hadrat al Madaniyah* 4, no. 1 (23 Juni 2017): 32–39, <https://doi.org/10.33084/jhm.v4i1.491>.

<sup>112</sup> Saebani, *Filsafat Hukum Islam*, 180.

<sup>113</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Sīna Li al-Nashri, 1994).

<sup>114</sup> Ahmad Hasan Ridwan, “Metodologi Kritik Teks Keagamaan (Studi Atas Pemikiran Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid)” (doctoral, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006), 1. <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/14552/>.

otoritatif) atau *sacred scripture* (teks-teks Kitab Suci) merupakan bahan kajian utama dalam hermeneutika.<sup>115</sup>

Pada mulanya, Hermeneutika sebagai bagian dari kritik teks ini berkembang hanya di kalangan Gereja. Kemudian ia berkembang menjadi gerakan eksegesis yaitu gerakan penafsiran terhadap teks keagamaan. Hermeneutika ini pun kemudian berkembang menjadi filsafat penafsiran dalam kehidupan sosial. Kemunculannya ini diawali dengan adanya berbagai persoalan yang terjadi dalam penafsiran Bible.<sup>116</sup>

Secara sederhana A. E. Housman menjelaskan bahwa hermeneutika dalam rangka *textual criticism* atau kritik teks merupakan sebuah ilmu yang digunakan untuk menemukan kekeliruan-kekeliruan di dalam teks dan juga menghilangkannya. Adapun James A. Bellamy memandang kritik teks sebagai sebuah seni (*art*) yang digunakan sebagai alat untuk menemukan dan kemudian menghilangkan kekeliruan di dalam naskah.<sup>117</sup>

Dalam kajian terhadap kitab Bible, kritik teks atau textual criticism dipahami sebagai pendekatan metodologis yang bersifat objektif, dengan tujuan untuk merekonstruksi bentuk asli teks sebagaimana ditulis oleh penulis pertamanya. Dalam praktiknya, analisis terhadap teks Bible mencakup berbagai aspek, seperti bentuk teks, hubungan antar varian, perubahan yang terjadi lintas zaman, alasan munculnya perbedaan bacaan, pemilihan kosakata, dan aspek-aspek lainnya. Pendekatan ini telah diterapkan sejak abad ke-17 M oleh Kennicott, yang meneliti teks Perjanjian Lama. Ia menelaah sekitar 6.000 manuskrip Perjanjian Lama berbahasa Ibrani dan 17 naskah berbahasa Ibrani Samaria. Hasil penelitiannya berupa teks Perjanjian Lama yang dilengkapi

---

<sup>115</sup> Muhammad Fauzinuddin Faiz, “Teori Hermeneutika Al-Qur’an Nashr Hamid Abu Zayd dan Aplikasinya terhadap Wacana Gender dalam Studi Hukum Islam Kontemporer,” *al-Ahwal* 7, no. 1 (April 2015): 23–62.

<sup>116</sup> Hafid Nur Muhammad dkk., “Analisis Metode Hermeneutika Dalam Al-Qur’an Atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid,” *Ulumul Qur’an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir* 2, no. 1 (15 Mei 2022): 49–57, <https://doi.org/10.58404/uq.v2i1.93>.

<sup>117</sup> Aqdi Rofiq Asnawi dan Ahmad Thaqif Bin Ismail, “Autentifikasi Al-Qur’an Melalui Kritik Teks (Kajian atas The Ageless Qur’an Timeless Text: A Visual Study of Sura 17 Across 14 Centuries and 19 Manuscripts),” *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 6, no. 1 (1 September 2021), 1-11, <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v6i1.11456>.

dengan catatan kaki berisi variasi bacaan yang ditemukan.<sup>118</sup> Demikian di antara hasil penelaahan kritik teks dengan menggunakan Hermeneutika.

Hermeneutika itu sendiri merupakan serapan dari bahasa Yunani, yaitu *hermeneia* yang memiliki makna berekspresi atau mengatakan, menerangkan, dan menerjemahkan. Seluruh makna yang terkandung dalam kata *hermenia* ini sangat berkaitan dengan interpretasi. Kata *hermeneia* itu pun merupakan salah satu bentuk perubahan kata yang berasal dari kata *hermes*. Hermes dianggap sebagai seorang dewa yang terdapat di dalam mitologi Yunani yang memiliki tugas untuk menyampaikan pesan dari Sang Dewa kepada manusia. Posisi Hermes sangat penting mengingat bahwa Dewa menggunakan bahasa “langit”, sedangkan manusia hanya memahami bahasa “bumi”.<sup>119</sup>

Dalam istilah modern, hermeneutika dipahami sebagai suatu disiplin ilmu yang bertujuan untuk memperoleh pemahaman atas suatu teks secara menyeluruh. Pemahaman ini dicapai melalui pengajuan berbagai pertanyaan yang beragam namun saling berkaitan. Keterkaitan tersebut mencakup aspek-aspek yang berhubungan dengan karakteristik teks itu sendiri dan konteks di sekitarnya, serta hubungan antara teks dengan penulisnya di satu sisi, dan dengan pembacanya di sisi lain.<sup>120</sup>

Teori hermeneutika merupakan pendekatan filsafat yang menekankan pentingnya pemahaman terhadap makna teks dalam konteks sejarah, budaya, dan bahasa. Hans-Georg Gadamer, dalam karyanya menekankan bahwa pemahaman bukanlah proses mekanis, melainkan dialog antara penafsir dan teks. Menurut Gadamer, "*fusion of horizons*" adalah inti dari pemahaman hermeneutis, yakni pertemuan cakrawala antara pembaca dan teks masa lalu untuk menciptakan makna baru.<sup>121</sup>

---

<sup>118</sup> Asnawi dan Ismail, 1-11.

<sup>119</sup> Sukron Kamil, "Hermeneutika sebagai Teori Kritik Teks Sastra dan Keagamaan: Perbandingannya dengan Ta'wil," *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat* 10, no. 3 (1 November 2008): 293–316, <https://doi.org/10.15408/ref.v10i3.40094>.

<sup>120</sup> Muhammad dkk., "Analisis Metode Hermeneutika Dalam Al-Qur'an Atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid", 49-57.

<sup>121</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Continuum, 2004), 305.

Dalam pembacaan menggunakan hermeneutik, seorang pengkaji teks, harus berusaha memahami secara kreatif makna teks dalam struktur teks secara keseluruhan. Maka dari itu, hermeneutika ini mengacu pada makna (pesan) yang terkandung di dalam teks yang bersifat *inner*, *transcendental*, dan *Intent* (tersembunyi), tidak pada yang *manifest* (nyata). Tujuan penggunaan Hermeneutik ini sendiri tiada lain adalah untuk mendapatkan cakrawala yang dikehendaki sesungguhnya oleh teks tersebut.<sup>122</sup>

Kajian terhadap hermeneutik ini berkisar pada sebuah segitiga, yaitu teks, pengarang, dan juga pembaca. Namun segitiga ini berpusat pada teks yang ditulis oleh pengarang teks. Produk yang dihasilkan oleh pengarang itulah menjadi fokus utama para pembaca. Dari sini pun terlihat bagaimana hermeneutika sangat mengabaikan peran para ahli tafsir di masa sebelumnya. Sebagai contoh misalnya Nasir Hamid Abu Zayd dalam kajian al-Qur'an, Abu Zayd memandang bahwa hermeneutika berkontribusi pada peralihan perhatian penafsiran al-Qur'an ke arah penafsir (mufassir).<sup>123</sup>

Ketika hermeneutik ini diterapkan pada kitab suci semisal Bible, ia sejalan dan menemukan posisi yang sebenarnya. Namun ini berbeda ketika diterapkan pada al-Qur'an karena hermeneutik tidak sejalan dengan konsep tafsir, takwil dalam Khazanah Keislaman. Hermeneutik membaca kitab suci dan menundukannya dalam ruang sejarah, bahasa dan budaya yang terbatas.<sup>124</sup> Seandainya dipaksakan pun penggunaan hermeneutik terhadap al-Qur'an, maka pembaca teks al-Qur'an harus memahami teks tersebut sesuai dengan kehendak Pengarang atau Pembuatnya, yaitu Allah SWT, yang menurunkan kehendak-Nya kepada utusannya yaitu Muhammad Saw. Artinya, setiap teks yang telah dipahami dan dimaknai dengan pemahaman dan makna tertentu oleh Nabi Saw, maka ia merupakan makna yang sesuai dengan kehendak Allah SWT.

---

<sup>122</sup> Kamil, "Hermeneutika sebagai Teori Kritik Teks Sastra dan Keagamaan," 293-316

<sup>123</sup> Kusmana, "Hermeneutika Humanistik Nasr Hamid Abu Zayd: Al-Qur'an Sebagai Wacana," *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 2, no. 2 (26 Desember 2012): 265-90.

<sup>124</sup> Muhammad dkk., "Analisis Metode Hermeneutika Dalam Al-Qur'an Atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid," 49-57.

Masalah yang muncul kemudian adalah terkadang hermeneutika tidak mencari makna yang benar, namun makna yang optimal. Di sisi lain, terkadang hermeneutika memiliki sisi subjektif yang dipahami bahwa teks berdiri sendiri, sehingga pembaca tidak boleh terikat konteks, atau boleh melampaui maksud penulis. Tujuan hermeneutik di awal justru ingin mencari makna sejati sebagaimana yang dikehendaki oleh pengarangnya.<sup>125</sup>

## **G. Definisi Operasional**

### **1. Kritik Nalar Hukum**

Istilah kritik nalar hukum terdiri dari tiga kata, yaitu kata kritik, kata nalar dan kata hukum. Kritik itu secara sederhana maknanya adalah sebuah respon terhadap sesuatu yang respon tersebut berbentuk sebuah penilaian secara objektif, adil, dan seimbang. Kritik ini juga biasanya berupa tanggapan yang disertai dengan penjelasan, pertimbangan tentang berbagai aspek dari sesuatu yang ditanggapi, seperti dampaknya, baik-buruknya. Kritik ini biasanya muncul terhadap suatu hasil karya, teori, konsep, atau yang lebih sederhana seperti ucapan, pendapat, dan lain sebagainya.

Adapun nalar adalah kemampuan manusia untuk berpikir secara logis, sistematis, dan rasional dalam memahami, menganalisis, serta mengevaluasi sesuatu. Nalar memungkinkan seseorang untuk menarik kesimpulan berdasarkan fakta, premis, atau hubungan sebab akibat. Nalar juga sering dikaitkan dengan penggunaan logika, baik deduktif (dari umum ke khusus) maupun induktif (dari khusus ke umum). Ini adalah salah satu kemampuan yang membedakan manusia dari makhluk hidup lainnya.

Sedangkan hukum merupakan sebuah sistem peraturan yang berisi tentang nilai dan sanksi yang bertujuan untuk mengatur perilaku manusia, menjaga keamanan, menegakkan keadilan, dan lain sebagainya. Maka dari itu, istilah kritik nalar hukum ini merupakan sebuah tanggapan ataupun respon terhadap pemikiran hukum, atau terhadap pemikiran mengenai peraturan yang dianggap tidak sesuai antara teori dengan praktiknya. Kritik nalar hukum ini

---

<sup>125</sup> Kamil, "Hermeneutika sebagai Teori Kritik Teks Sastra dan Keagamaan," 293-316

diperlukan untuk menilai, menimbang, dan memperhatikan kesesuaian antara teori hukum yang seharusnya, dan dengan praktik pengamalan yang semestinya, yang berkembang dalam pemikiran seseorang. Kritik nalar hukum ini juga merupakan proses evaluasi dan analisis terhadap cara berpikir atau logika yang digunakan dalam sistem hukum, doktrin hukum, atau keputusan hukum. Kritik ini bertujuan untuk mengidentifikasi kelemahan, ketidaksesuaian, atau bias dalam cara hukum dirumuskan, diterapkan, atau ditafsirkan.

Term hukum yang dimaksud dalam penelitian ini adalah Hukum Islam yang memiliki keberlakuan atas para pemeluknya, yaitu kaum muslimin. Sehingga, nalar hukum yang dimiliki dan digunakan oleh seseorang haruslah sesuai dengan Hukum Islam yang berlaku, dan tidak diperkenankan menyimpang dari Hukum Islam itu sendiri.

## **2. *Milk al-Yamīn***

Istilah *milk al-yamīn* ini merupakan sebuah istilah yang memiliki makna yang sama, atau mirip dengan istilah perbudakan. Dengan kata lain, untuk menyebutkan istilah perbudakan, bisa dengan menggunakan berbagai macam istilah, yang salah satunya adalah istilah *milk al-yamīn*.

Fenomena *milk al-yamīn* banyak ditemukan pada masa terdahulu baik setelah kedatangan Islam, apalagi sebelum kedatangan Islam. Ketika Islam datang, Islam mengatur perbudakan ini dengan sebaik-baiknya, dan menutup hampir seluruh penyebab-penyebab seseorang dapat menjadi budak. Maka dari itu, Islam telah menyelamatkan manusia dari perbudakan. Meskipun di saat yang sama, Islam tidak menghapus perbudakan ini secara total, karena adanya budak bisa jadi masih memiliki kemaslahatan jika ditinjau dari aspek tertentu.

## **3. Muḥammad Syaḥrūr**

Muḥammad Syaḥrūr adalah seorang tokoh intelektual muslim liberal yang berasal dari Suriah. Ia merupakan seorang akademisi di bidang teknik bangunan, yang mencoba peruntungan baru dengan memasuki dunia ijtihad terhadap hukum Islam. Ia kerap kali memunculkan konsep dan teori yang baru mengenai sesuai dalam Islam yang berbeda dengan para ulama di kalangan sebelumnya.

Karena itulah tidak sedikit pernyataan, dan teori yang ia munculkan menuai pro dan kontra di berbagai kalangan, baik di kalangan awam kaum muslimin, terutama dari kalangan para cendekia dan ulama di kalangan kaum muslimin. Terlepas dari pro-kontra yang terjadi, Syaḥrūr termasuk ke dalam kategori cendekiawan yang memiliki cukup banyak karya, atau cendekiawan yang cukup produktif. Meskipun di saat yang sama, karya-karya, tulisan, dan pendapat Syaḥrūr harus dibaca dengan kritis dan hati-hati, sehingga para pembaca tidak menelan mentah-mentah pendapat yang dilontarkan oleh Syaḥrūr di dalam tulisan-tulisannya.

