

BAB IV

ANALISIS KONSEP MAQASID AL-QUR'AN DALAM TAFSIR AL-NIBRAS KARYA ALI JUM'AH

A. *Maqasid Al-Qur'an* Menurut Ali Jum'ah

Maqasid Al-Qur'an merupakan sebuah tema yang bersifat idiomatis. Terdiri dari dua kata, yaitu *maqasid* dan *Al-Qur'an*. Secara umum *maqasid* yang merupakan bentuk plural dari *qasada* berarti mendatangi atau menuju sesuatu.¹³⁵

Meski demikian, dalam bahasa Arab, makna *qasada* tidak hanya terbatas pada dua hal tersebut. Hal tersebut dapat dicermati dari penggunaan beberapa derivasi kata *qasada* yang ada dalam Al-Qur'an ataupun ungkapan bahasa Arab. Di antara makna *qasada* adalah jalan yang lurus sebagaimana dalam ayat: “*wa 'ala Allah qasd al-sabil*” (dan bagi Allah untuk menunjukkan jalan yang lurus), posisi tengah dan moderat seperti dijelaskan ayat: “*wa qsud fi masyiyik*” (dan moderatlah [sedang-sedang sajalah] ketika kamu berjalan) ataupun tujuan dan target sebagaimana ungkapan bangsa Arab “*aqsada al-sahm*” (anak panah telah mengenai sasarannya).¹³⁶ Makna-makna tersebut menunjukkan bahwa kata *qasada* lumrah digunakan sebagai pasangan kata lain sebagai *mudaf*.

Kata kedua dari tema tersebut adalah *Al-Qur'an*. Dalam tradisi ilmu Al-Qur'an, ulama dibagi menjadi empat pendapat. Pertama, Al-Qur'an berasal dari kata *qara'a* yang berarti membaca. Dengan demikian, Al-Qur'an adalah sebuah bacaan yang dibaca. Kedua, Al-Qur'an berarti *al-jam'u* yang berarti kumpulan, karena Al-Qur'an merupakan kumpulan ajaran-ajaran dari kitab-kitab sebelumnya¹³⁷. Ketiga, Al-Qur'an bermakna *qarana* yang berarti menyertai dan menyandingi. Pendapat ini memaknai Al-Qur'an sebagai ayat-ayat dan surat-surat yang saling bersandingan satu sama lain.¹³⁸ Sedangkan pendapat keempat

¹³⁵ Ahmad ibn Faris, *Maqayis al-Lughah*, Vol. 5 (Kairo: Dar al-Hadith, 2008), 95.

¹³⁶ Jamal al-Din Muhammad Ibn Manzur, "Qasada", *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dar al-Sadir, 2000), Vol. 3: 353.

¹³⁷ Ibid., Vol. 12: 50.

¹³⁸ Abd al-'Azim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), Vol. 1:

berpendapat bahwa kata Al-Qur'an tidak harus memiliki akar kata dan padanan dalam bahasa Arab. Bagi mereka kata Al-Qur'an merupakan *ism al-'alam*, yaitu nama khusus yang diberikan Allah untuk menunjuk kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, sebagaimana Injil untuk kitab Nabi Isa, Taurat untuk kitab Nabi Musa, ataupun Zabur untuk kitab Nabi Daud.¹³⁹

Sedangkan secara terminologis Al-Qur'an didefinisikan sebagai: "Kalam Allah yang diturunkan ke hati Nabi Muhammad Saw, dengan pelantara wahyu melalui malaikat Jibril secara berangsur-angsur dalam wujud ayat ataupun surah selama masa kenabian dan membacanya dianggap sebagai sebuah ibadah, dimulai dengan surah al-Fatihah dan ditutup dengan surah an-Nas yang ditransmisikan secara mutawatir mutlak sebagai bukti kerasulan dalam risalah Islam".¹⁴⁰

Ketika kata *Maqasid* dan *Al-Qur'an* disandingkan satu sama lain, akan membentuk sebuah pengertian sebagai tujuan-tujuan utama yang karena nya Al-Qur'an diturunkan demi kemaslahatan manusia.¹⁶ Pengertian *maqasid Al-Qur'an* yang ditulis oleh Hamidi terlihat sangat sederhana dan tidak mencakup komponen penting dari sebuah definisi. Definisi yang lebih korehensif ditawarkan oleh *Tazul Islam*. Menurutnya, *maqasid Al-Qur'an* adalah ilmu untuk memahami diskursus Al-Qur'an dengan mempertimbangkan tujuan-tujuan utama nya yang merepresentasikan inti al-Qur'an sebagaimana ditunjukkan oleh makna-makna nya yang terdistribusi dalam ayat-ayat *muhkamat* (*a science of understanding the Qur'anic discourse in light of its purposes [maqasid], which represent the core of the Qur'an and are corroborated by their means, and distributed among the understandable [muhkam] verses of the Qur'an*).¹⁴¹

Dalam definisi tersebut, Islam menegaskan bahwa *maqasid Al-Qur'an* merupakan sebuah disiplin ilmu. Sebagai sebuah ilmu, maka *maqasid Al-Qur'an* diasumsikan melalui proses sebagaimana ilmu-ilmu yang lain. Bagian selanjutnya

¹³⁹ Manna' Khalil al-Qattan, *Mabahith fi 'Ulum Al-Qur'an* (Beirut: Maktabat al-Ma'arif, 2000),

¹⁴⁰ Abd al-Sabur Syahin, *Tarikh al-Qur'an* (Kairo: Nahdah Miṣr, 2005), 23.

¹⁴¹ Islam, "Maqasid al-Qur'an," 203.

dari penelitian ini akan menelisik proses yang dilalui oleh ilmu *maqasid Al-Qur'an* dalam perjalanan terhadap konsep dan pendekatannya.

B. Konsep *Maqasid Al-Qur'an* Ali Jum'ah



1. Pendekatan *Maqasid Al-Qur'an* Dalam Kemaslahatan Agama

Selama menjadi Mufti Mesir, ada beberapa kasus hukum yang muncul baik berupa fatwa maupun putusan hukum yang dilakukan oleh Ali Jum'ah sebagai hasil pemikiran dan ijtihad beliau dalam rangka menjalankan *maqasid Al-Qur'an* yaitu حفظ الدين (untuk menjaga kemaslahatan agama). Salah satu pemikiran Ali Jum'ah dalam hal menjaga kemaslahatan agama حفظ الدين adalah ketika beliau

berfatwa mengenai hukum puasa bagi orang yang bekerja di pesawat terutama hukum puasa pilot. Ali Jum'ah mengungkapkannya;¹⁴²

أما عن صومه فحكمه كالتالي : إن كان يتضرر من الصوم بعض الشيء ، ويشق عليه قليلاً ، فإنه يستحب له الفطر ، مع جواز الصوم وإن كان يتضرر من الصوم جداً ، ويشق عليه كثيراً ، بحيث يكاد يهلكه فإنه يجب علي الفطر، ويحرم الصوم. ونقصد فإن أفطر المسافر . بالصوم صوم شهر رمضان الذي هو ركن من أركان الإسلام الخمسة أياماً فإنه يقضيها بعد ذلك حال إقامته, يوماً مقابل يوم

Adapun tentang puasanya (pilot) maka hukumnya sebagai berikut: apabila seseorang berpuasa dan dengan melaksanakan puasa membahayakan sebagian hal, dan kesulitan berpuasa baginya hanya sedikit, maka dalam kondisi itu ia dianjurkan berbuka (tidak berpuasa), dan juga boleh untuk berpuasa. Apabila seseorang berpuasa dan dengan melaksanakan puasa sangat membahayakan (baik dirinya maupun orang lain) dan sangat sulit baginya untuk melaksanakan puasa, menyebabkan bisa terjadi kecelakaan dan sebagainya, maka dalam kondisi itu wajib ia berbuka (tidak berpuasa) dan haram berpuasa. Maksud (kami) puasa itu adalah puasa Ramadhan yang merupakan salah satu dari rukun Islam yang lima. Maka seorang musafir yang tidak berpuasa, ia harus menggadha atau menggantinya di hari yang lain jika ia sudah mampu melaksanakan sesuai dengan hari ia tidak melaksanakan puasa.¹⁴³

Kutipan di atas menjelaskan bahwa Ali Jum'ah memberikan putusan hukum berbeda terhadap hukum puasa pilot (orang yang bekerja di pesawat dan mengendalikan terbang pesawat) dilihat dari beberapa kondisi;

Pertama, kondisi boleh tidak berpuasa dan boleh juga melakukan puasa. Menurut Ali Jum'ah seseorang boleh memilih untuk tidak puasa dan boleh juga memilih untuk melaksanakan puasa apabila kesulitan berpuasa baginya hanya sedikit dan dengan melaksanakan puasa tingkat bahaya yang akan timbul juga kecil. Artinya, dalam kondisi seperti ini pilot bisa memilih untuk berpuasa atau boleh juga tidak berpuasa dan menggantinya di hari lain sebanyak puasa yang ditinggalkan ketika sudah mampu dan memungkinkan untuk menggati puasa tersebut. Menurut penulis, salah satu pendekatan yang dilakukan oleh Ali Jum'ah pada kasus hukum di atas adalah pendekatan dengan *maqasid Al-Qur'an* pada

¹⁴² 'Abdul 'Athiy, Muhammad, 2007, al-Maqashid al-Syar'iyyah wa Atsaruhā fi al-Fiqh al-Islamiy, Kairo: Dar el-Hadits

¹⁴³ al-'Abidi, Hammadi, 1992, al-Syatibi wa Maqashid al-Syari'ah, Beirut: Dar Qutaibah

tingkatan *dharuriyat*. Pendekatan pemahaman dan pandangan hukum Ali Jum'ah melihat hal ini sebagai keadaan bahaya (darurat) dan bisa membahayakan, maka dibolehkan bagi pilot untuk tidak berpuasa. Jika dipaksakan untuk berpuasa maka konsentrasinya dalam menerbangkan pesawat tidak maksimal dan itu membahayakan keselamatan nyawanya dan nyawa penumpang yang dibawanya. Agar kewajiban agama tetap bisa ia laksanakan, maka ia harus meng-*qadha* di hari yang lain diluar Ramadhan jika sudah mampu melaksanakannya.¹⁴⁴

Pada kondisi ini, penulis setuju dengan apa yang diungkapkan oleh Ali Jum'ah, bahwa seseorang boleh memilih untuk tidak puasa dan boleh juga memilih untuk melaksanakan puasa apabila kesulitan berpuasa baginya hanya sedikit dan dengan melaksanakan puasa tingkat bahaya yang akan timbul juga kecil. Dalam kondisi seperti ini pilot bisa memilih untuk berpuasa atau boleh juga tidak berpuasa dan menggantinya di hari lain sebanyak puasa yang ditinggalkan ketika sudah mampu dan memungkinkan untuk menggati puasa tersebut. Kondisi kedua; wajib ia berbuka (tidak berpuasa) dan haram berpuasa. Menurut Ali Jum'ah, seseorang wajib berbuka (tidak berpuasa) apabila seseorang sangat sulit berpuasa dan ketika melaksanakan puasa itu sangat membahayakan (baik dirinya maupun orang lain). Kemudian juga bisa menyebabkan terjadi kecelakaan dan hal-hal yang membahayakan lainnya, maka ia wajib berbuka (tidak berpuasa) dan haram baginya melaksanakan puasa saat itu.¹⁴⁵

Menurut penulis, Ali Jum'ah keliru dalam memberikan putusan hukum tersebut. Seharusnya bahasa yang beliau gunakan 'boleh tidak puasa dan juga boleh berpuasa' ketika menghadapi kondisi tersebut. Bukan dengan kata-kata 'wajib berbuka (tidak puasa) dan haram berpuasa'. Karena ini kurang tepat menurut pandangan penulis. Adapun metode pemikiran yang diungkapkan oleh Ali Jum'ah dalam berfatwa menurut analisa penulis adalah metode *aqliyah*. Dimana dalam berfatwa dan mengeluarkan pendapatnya, Ali Jum'ah lebih mendahulukan dengan dalil akal kemudian didukung oleh dalil-dalil Al-Qur'an,

¹⁴⁴ al-'Abidi, Hammadi, 1992, al-Syatibi wa Maqashid al-Syari'ah, Beirut: Dar Qutaibah

¹⁴⁵ 'Abdul 'Athiy, Muhammad, 2007, al-Maqashid al-Syar'iyah wa Atsaruhā fi al-Fiqh al-Islamiy, Kairo: Dar el-Hadits

Hadits dan kaedah-kaedah *fiqhiyyah* dalam mengemukakan fatwa dan pemikirannya.¹⁴⁶

Menurut analisis penulis, pola yang dipakai oleh Ali Jum'ah dalam kasus hukum ini merujuk kepada pola pemikiran Hanafiyah. Imam Abu Hanifah dalam ber-*istidlal* (mengambil dalil) atau menetapkan hukum *syara'* yang tidak ditetapkan dalalah-nya secara *qath'iy* dari Al-Qur'an atau dari Hadits yang diragukan keshahihannya, ia sering menggunakan ra'yu. Ia sangat selektif dalam menerima Hadits. Imam Abu Hanifah memperhatikan muamalat manusia, adat istiadat serta *'urf* mereka. Dalam menetapkan hukum, Abu Hanifah dipengaruhi oleh perkembangan hukum di Kufah, yang terletak jauh dari Madinah sebagai kota tempat tinggal Rasulullah SAW yang banyak mengetahui Hadits. Di Kufah kurang perbendaharaan Hadits. Di samping itu, *Kufah* sebagai kota yang berada di tengah kebudayaan Persia, kondisi kemasyarakatannya telah mencapai tingkat peradaban cukup tinggi.

A. Pendekatan *Maqasid Al-Qur'an* Dalam Kemaslahatan Jiwa

Salah satu fatwa Ali Jum'ah yang berkaitan dengan menjaga kemaslahatan jiwa adalah tentang hukum transplantasi (pencangkokan) organ tubuh. Transplantasi ialah pemindahan organ tubuh yang masih mempunyai daya hidup sehat untuk menggantikan organ tubuh yang tidak sehat dan tidak berfungsi lagi dengan baik pada saat ini juga. Ada upaya untuk memberikan organ tubuh kepada orang yang memerlukan, walaupun orang itu tidak menjalani pengobatan, yaitu untuk orang yang buta. Hal ini khusus donor mata bagi orang buta.¹⁴⁷

Transplantasi yang dilakukan oleh para dokter adalah transplantasi (pencangkokan) organ tubuh dari manusia yang masih hidup kepada manusia hidup yang lain, atau pencangkokan anggota mayat kepada manusia yang masih hidup. Ali Jum'ah mengungkapkan bahwa

¹⁴⁶ Bakri, Asafri Jaya, 1996, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada

¹⁴⁷ Jum'ah, Ali, 2007, *al-Kalim al-Thaiyyib 'ashriyah fi al-Fatawa al-'Asriyah*, Kairo: Dar-As Salam,

transplantasi dari kedua bentuk ini secara syara' (agama) adalah sebagai berikut;

ومن الوسائل الطبية التي ثبتت جدواها في العلاج والدواء والشفاء بإذن هلالا تعالى
للمحافظة على النفس والذات: نقل وزرع بعض الأعضاء البشرية من الإنسان
. للإنسان سواء : من الحي للحي, أو من الميت الذي تحقق موته إلى الحي .

Di antara solusi yang telah ditetapkan oleh para dokter dalam proses penyembuhan, dan pengobatan dengan izin Allah ta'ala, untuk menjaga kesehatan diri dan jiwa adalah: pencangkokan sebagian anggota tubuh manusia, baik dari manusia yang masih hidup kepada manusia lain, atau dari anggota tubuh mayat kepada orang yang masih hidup.¹⁴⁸

Menurut penulis pendekatan yang dilakukan oleh Ali Jum'ah di sini adalah dengan pendekatan *maqasid al-syari'ah* pada tingkatan dharuriyat. Jika sudah mengandung bahaya, membahayakan dan darurat maka harus dihilangkan. Demi menjaga jiwa dan diri manusia agar tetap terjaga dan bertahan hidup sesuai dengan salah satu prinsip dan tujuan syari'at yaitu *hifz an-nafs*. Ali Jum'ah mengeluarkan pendapat baru yang tidak diungkapkan oleh para ulama klasik. Dia membolehkan transplantasi dengan beberapa persyaratan, semua intinya memberi kemaslahatan dan menolak kemudharatan, sesuai dengan kaedah hukum Islam.¹⁴⁹

درأ المفساد مقدم على جلب المصالح

Menolak kerusakan diutamakan ketimbang mengambil kemaslahatan.

Jadi, pada hakekatnya *maqasid Al-Qur'an* itu adalah meraih manfaat dan menolak kemudharatan untuk mewujudkan kemaslahatan dalam segala bentuk aspek kehidupan. Baik untuk kemaslahatan manusia di dunia maupun di akhirat. Dilakukannya transplantasi agar menjaga kelangsungan hidup manusia yang bersangkutan dengan menolak atau

¹⁴⁸ al-Fasi, 'Allal, 1993, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah wa Makarimuha*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami

¹⁴⁹ Bakri, Asafri Jaya, 1996, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada

menghindari bahaya dan mengambil kebaikan dan kemaslahatan serta kebahagiaan manusia.

B. Pendekatan *Maqasid Al-Qur'an* Dalam Kemaslahatan Akal

Salah satu fatwa Ali Jum'ah dalam menjaga kemaslahatan akal manusia adalah ketika beliau berfatwa mengenai putusan hukum menjual narkotika (*al-mukhaddirat*). Ali Jum'ah menyampaikan sebagai berikut;¹⁵⁰

س: ما حكم الشرعي في قيام بعض الصيادلة بالتجارة غير المشروع في بعض (من المقرر شرعا أن الإسلامية الغراء قد بينت أن أنواع الدوات المخدرة المحافظة على الكيان الإنسان أمر مقرر ومشرع.. ومن مقاصد الشريعة الإسلامية المحافظة على النفس والعقل ولهذا حرم هلا تالغى كل ما يؤدي إلى إتالف الإنسان أو جزء منه

(Pertanyaan): *Apa hukum syari'at tentang sebagian Apotik menjual sesuatu yang sudah dilarang syari'at yaitu sebagian obat-obatan narkotika? Secara hukum ditetapkan bahwa Islam telah menunjukkan bahwa pelestarian entitas manusia adalah sebuah keputusan dan sudah diperintahkan.. Salah satu tujuan syariah Islam adalah untuk melestarikan jiwa dan pikiran, dan inilah mengapa Tuhan telah melarang segala sesuatu yang mengarah pada pembinasaan manusia atau hal yang serupa dengannya.*

Pandangan dan pemikiran Ali Jum'ah seperti ini sesuai dengan *maqasid al-syari'ah* (prinsip dan tujuan syari'at) yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadits yang lebih lanjut dijabarkan oleh ulama ushul dalam kaedah-kaedah *fiqhiyah*, di antaranya yang berbunyi:¹⁵¹

¹⁵⁰ Jum'ah, Ali, 2007, *al-Kalim al-Thaiyyib 'ashriyah fi al-Fatawa al-'Asriyah*, Kairo: Dar-As Salam,

¹⁵¹ Jum'ah, Ali, 2007, *al-Kalim al-Thaiyyib 'ashriyah fi al-Fatawa al-'Asriyah*, Kairo: Dar-As Salam,

الضرر يزال

Kemudharatan itu harus dihilangkan/dilenyapkan.

الضرر يدفع تقدر الإمكان

Kemudharatan atau bahaya itu harus dicegah sedapat mungkin.

Atas dasar kaedah-kaedah *fiqhiyah* di atas tergambar bahwa menyelamatkan kemaslahatan yang jauh lebih besar dalam rangka memelihara dan menjaga akal manusia secara umum lebih utama dari pada membiarkan penjualan obat-obatan narkotika tersebut di tengah masyarakat. Pendekatan yang dilakukan Ali Jum'ah dalam kasus hukum ini adalah pendekatan *maqâshid al-syari'ah* pada tingkatan *dharuriyat*.¹⁵²

Ali Jum'ah mengatakan kalau di antara obat narkotika itu digunakan untuk mengobati manusia yang akan menjaga kelangsungan akal dan hidupnya, seperti digunakan untuk orang sakit, maka boleh digunakan. Akan tetapi jika tidak untuk kondisi itu, maka tidak boleh digunakan. Adapun menjual dan memperdagangkan narkotika selain untuk tujuan di atas (pengobatan), hanya untuk mendapatkan keuntungan semata tanpa mempertimbangkan resiko terhadap kehidupan umat, maka itu adalah sudah pasti haram. Karena sesuatu yang haram diambil juga haram diberikan pada orang lain. Sesuatu yang haram untuk dijual juga haram untuk membelinya.¹⁵³

Dalam kasus hukum ini Ali Jum'ah hanya menyebutkan dalil dan kaedah fiqih tentang pengharaman narkotika. Dalam jawaban beliau pada buku beliau yang penulis kutip, beliau memberikan pandangan dan pemikiran beliau tentang hukum dan larangan mengkonsumsi narkotika.

¹⁵² Fathi, Muhammad, 1994, *Buhutsu Muqaranah fi al-Fiqh al-Islami wa Ushulih*, Beirut: Muassasah.

¹⁵³ Jum'ah, Ali, 2007, *al-Kalim al-Thaiyyib 'ashriyah fi al-Fatawa al-'Asriyah*, Kairo: Dar-As Salam,

Tidak membahas lebih dalam mengenai keselarasan narkoba dan khamar serta hukuman yang pantas bagi orang yang mengkonsumsinya.¹⁵⁴

C. Pendekatan *Maqasid Al-Qur'an* Dalam Kemaslahatan Keturunan

Dalam salah satu fatwanya Ali Jum'ah yang penulis menilai berkaitan dengan *hifz an-nasl*, yaitu ketika ditanya tentang hukum sterilisasi manusia, beliau mengungkapkan,¹⁵⁵

إن تعقيم الإنسان حرم شرعا إذا مل تدع إليه الضرورة،
وذلك ملا فيه من تعطيل الإنسان املوذي ابل إهدار ضرورة
احملافة على النسل،

Sterilisasi manusia haram secara syari'at jika tidak menimbulkan bahaya dan dia tidak diharuskan melakukannya karena penonaktifan orang yang menyebabkan kepada bahaya, dilarang guna untuk melestarikan keturunan.

Salah satu dari lima *maqasid Al-Qur'an* (tujuan Al-Qur'an) adalah menjaga keturunan manusia agar tetap berlanjut. Apapun bahaya yang mengancam kelangsungan keturunan manusia harus dihilangkan dan dilenyapkan. Jika ada sesuatu yang mengharuskan dilakukannya sterilisasi terhadap seseorang menurut pakar medis, menurut Ali Jum'ah boleh dilakukan sterilisasi. Dalam kaedah fiqih disebutkan "bahaya (*mudharat*) harus dihilangkan/dilenyapkan" (*ad-dharurah yuzal*)¹⁵⁶

¹⁵⁴ Jum'ah, Ali, 2007, *al-Kalim al-Thaiyyib 'ashriyah fi al-Fatawa al-'Asriyah*, Kairo: Dar-As Salam,

¹⁵⁵ Jum'ah, Ali, *Aliyat al-Ijtihad*, Kairo: Dar Ar-Risalah, 2004.

¹⁵⁶ Bahnasi, Ahmad Fathi, 1989, *al-Khamr wa al-Mukhaddirat fi al-Islam*, Kairo : Muassasah al-Khalij Al Arabi

Jika sterilisasi kandungan bagi laki-laki yang dikenal dengan vasektomi dan perempuan tubektomi bisa dikembalikan pada kondisinya seperti semula, maka diperbolehkan tetapi dihukumi makruh. Misalnya karena anaknya masih terlalu kecil dan menunggu sampai berusia dua atau tiga tahun. Namun jika ternyata kedua hal itu mematikan fungsi keturunan secara mutlak maka jelas diharamkan¹⁵⁷

Dalam kondisi seperti ini maka sterilisasi boleh dilakukan. Artinya dalam kondisi seperti ini berlaku kaidah fiqh:

إِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوِيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بَارِئًا بِأَكْثَرِ أَحْوَاهِمَا

*Jika ada dua bahaya saling mengancam maka diwaspadai yang lebih besar bahayanya dengan melaksanakan yang paling ringan bahayanya.*¹⁵⁸

Apabila ada dua bahaya yang saling mengancam, dalam hal ini dalam contoh di atas perempuan yang sudah sering melahirkan kemudian divonis dokter ahli kandungan agar disterilisasi kandungannya, sebab jika tidak akan membahayakan jiwanya. Maka bahaya yang lebih besar yaitu terhadap nyawanya, harus dihilangkan dengan melaksanakan bahaya yang paling ringan bahayanya, dalam hal ini sterilisasi tersebut.¹⁵⁹

D. Pendekatan *Maqasid Al-Qur'an* Dalam Kemaslahatan Harta

Salah satu fatwa Ali Jum'ah mengenai kemaslahatan harta adalah ketika beliau ditanya tentang hukum akad jual beli tanah tidak bertatap muka penjual dan pembeli. Maksudnya jual beli namun antara penjual dan pembeli tidak bertemu dalam satu tempat dan tidak ada akad secara langsung. Sebagaimana terjadi pada zaman sekarang, orang dengan mudahnya melakukan jual beli online tanpa harus bertemu antara penjual dan pembeli. Ali Jum'ah mengungkapkan;

¹⁵⁷ Jum'ah, Ali, *Aliyat al-Ijtihad*, Kairo: Dar Ar-Risalah, 2004

¹⁵⁸ Jum'ah, Ali, 2007, *al-Kalim al-Thaiyyib 'ashriyah fi al-Fatawa al-'Asriyah*, Kairo: Dar-As Salam,

¹⁵⁹ al-Gazali, 1993, *al-Mustasyfa fi 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar Kutub al-Islamiyyah

من مقاصد التشريع الإسلامي حفظ المال، ولذلك نهى الله عن " إضاعته وعن أكله بالباطل

Di antara maksud atau tujuan-tujuan syar'at Islam adalah menjaga dan memelihara harta benda. Oleh karena itu Allah SWT melarang menyia-nyiakannya serta melarang memakan harta itu dengan cara yang bathil.¹⁶⁰

Menurut Ali Jum'ah, jual beli dengan cara seperti itu dilarang dan Allah SWT sendiri yang telah melarangnya karena dikhawatirkan akan ada mudharat dan bahaya yang ditimbulkan setelahnya. Penulis melihat cara pandang dan pemikiran Ali Jum'ah dalam permasalahan di atas lebih mengedepankan pendekatan maqasid Al-Qur'an, yaitu untuk menjaga kemaslahatan harta ¹⁶¹ حفظ المال

Dari pendapat Ali Jum'ah di atas, bahwa di antara kaedah-kaedah Al-Qur'an yang sudah ditetapkan Al-Qur'an antara lain:

Artinya: *Tidak ada bahaya dan tidak boleh ada yang membahayakan*

وأن الضرر الأخف يرتكب لدفع الضرر الأعلى

Bahwasanya mudharat yang lebih ringan boleh dilakukan untuk menolak atau menghindarkan mudharat (bahaya) yang lebih besar.

وينبغي على المسلم أن يحافظ على مال غيره كما يحافظ على ماله

Dan sudah sepantas seorang muslim ikut menjaga harta orang lain sebagaimana dia menjaga hartanya sendiri.¹⁶²

Bahwa mudharat yang lebih ringan dilakukan untuk menghindar dari mudharat yang lebih besar, jika menjual tanah tersebut tanpa mengetahui pembelinya. Sedangkan menurut kaedah fiqih, sudah sepantasnya seorang muslim ikut menjaga harta orang lain sebagaimana dia menjaga hartanya sendiri. Ali Jum'ah menjelaskan bahwa ketika

¹⁶⁰ Jum'ah, Ali, *Aliyat al-Ijtihad*, Kairo: Dar Ar-Risalah, 2004.

¹⁶¹ Jum'ah, Ali, 2007, *al-Kalim al-Thaiyyib 'ashriyah fi al-Fatawa al-'Asriyah*, Kairo: Dar-As Salam,

¹⁶² Jum'ah, Ali, 2007, *al-Kalim al-Thaiyyib 'ashriyah fi al-Fatawa al-'Asriyah*, Kairo: Dar-As Salam,

mengandung unsur bahaya dan sia-sia maka tidak boleh dilakukan sesuai dengan kaedah fiqih di atas. Begitu juga jual beli yang mengandung mudharat maka tidak boleh dilakukan. Dan tidak dilakukannya jual beli itu untuk menghindari mudharat yang mungkin lebih besar yang akan terjadi jika tetap dilakukan transaksi tersebut.¹⁶³

C. Perspektif *Maqasid Al-Qur'an* Menurut Ali Jum'ah

1. Perspektif Ali Jum'ah Surah al-Baqarah (2: 219), An-Nisa' (4: 43), Al-Maidah: (90-91).

Berkenaan dengan jual beli *Khamr* di Negara non muslim Syekh Ali Jum'ah berpendapat bahwa tidak dosa penjual miras di Negara non muslim meskipun penjualnya muslim. *Khamr* sendiri berarti mendekati dan mencampuri. *Khamr* juga dapat berarti menutupi, sehingga *Khamr* diartikan sebagai jenis minuman yang memabukkan dan menutupi kesehatan akal. Menurut Abu Hanifah, yang dimaksud *Khamr* adalah minuman dari perasan anggur yang dimasak sampai mendidih serta mengeluarkan buih. Sari dari buih inilah yang mengandung unsur memabukkan. Sedangkan menurut as-Syafi'i juga Jumhur Ulama selain Abu Hanifah, *Khamr* adalah seluruh minuman yang mengandung unsur yang memabukkan bukan hanya yang terbuat dari perasan anggur. 4 Kata *Khamr* yang berarti minuman keras di dalam Al-Qur'an disebut enam kali, antara lain; al-Baqarah/2: 219 dan al-Maidah/5: 90-91. Inti pembicaraan Al-Qur'an tentang hal ini berkisar pada persoalan hukum meminum jenis minuman tersebut. Al-Qur'an menetapkan bahwa hukum meminum *Khamr* adalah haram.¹⁶⁴

Dalam Islam, praktik jual beli dianggap sah apabila telah memenuhi rukun dan syarat di antaranya adalah objek yang diperjual belikan haruslah terdiri dari benda yang dihalalkan dalam Islam dan tidak menimbulkan bahaya terhadap lima

¹⁶³ Jum'ah, Ali, *Aliyat al-Ijtihad*, Kairo: Dar Ar-Risalah, 2004.

¹⁶⁴ Hamidullah Mahmud, "*Hukum Khamr Dalam Perspektif Islam*", Maddika, Vol.1, No.1, (Juli 2020), hlm. 29.

hal yang terkandung dalam *maqasid Al-Qur'an* yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta,¹⁶⁵ seperti halnya jual beli minuman keras tidak memenuhi syarat jual beli dalam Islam karena barang yang menjadi obyek akad harus memiliki manfaat bagi manusia atau orang yang membelinya¹⁶⁶ namun jual beli minuman keras termasuk kedalam jual beli objek yang dilarang dikarenakan dapat membahayakan kesehatan akal manusia. Namun, pada masa sekarang umat muslim khususnya yang tinggal di negara-negara yang mayoritas penduduknya adalah non muslim seperti di Amerika, Kanada, Inggris dan lain sebagainya dihadapkan dengan suatu problematika yang berkaitan dengan kelangsungan hidup mereka yaitu terkait praktik jual beli objek yang dilarang dalam Islam.

Menurut Syekh Ali Jum'ah, jual beli makanan dan minuman yang diharamkan dalam Islam ketika dijual di negara non muslim maka status hukumnya berubah menjadi boleh dan halal. Dalam menjawab permasalahan ini, metode ijtihad yang digunakan oleh Syekh Ali Jum'ah adalah mengintegrasikan antara metode ijtihad *intiqā'i*¹⁶⁷ dan metode ijtihad *insyā'i*¹⁶⁸ dengan pertimbangan kemaslahatan dan untuk menghilangkan kesulitan. Ijtihad *intiqā'i* digunakan karena tidak semua ulama membolehkan praktik jual beli sebagaimana di atas sehingga Syekh Ali Jum'ah dalam hal ini melakukan upaya tarjih yaitu dengan mengunggulkan satu pendapat dan melemahkan pendapat yang lain. Dalam hal ini pendapat yang digunakan oleh Syekh Ali Jum'ah adalah pendapat Imam Abu Hanifah dan Muhammad bin Hasan asy-Syaibani yang mana pendapat ini merupakan pendapat yang dipegangi dan dipilih oleh mazhab hanafiah.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Ahmad Muhammad Sa'dul Kholqi, "*Urgensi Pengetahuan Maqashidus Syari'ah dalam Memahami Hukum-Hukum Masalah Kontemporer*", Miyah, Vol.13, No.1, (Januari 2017), hlm. 43

¹⁶⁶ Hendi Suhendi, *Fiqh Muamalah*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008), hlm. 70.

¹⁶⁷ Menurut Qaradhawi metode *Intiqā'i* adalah metode penetapan hukum fiqh yang dilakukan dengan mengungkap pendapat ulama terdahulu beserta dalil yang digunakan mereka kemudian membandingkan dan memilih pendapat yang lebih kuat dalilnya dan lebih sesuai dengan kondisi sekarang..

¹⁶⁸ Metode *Insyā'i* adalah metode penetapan hukum fiqh dengan metode ijtihad tertentu untuk mengambil konklusi hukum baru dalam suatu permasalahan yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu. Masalah tersebut bisa jadi belum pernah dibahas atau sudah pernah dibahas tetapi ahli fiqh kontemporer mempunyai keputusan hukum yang berbeda dengan ulama sebelumnya dan bisa terjadi karena perkembangan zaman.

¹⁶⁹ Hamidullah Mahmud, "*Hukum Khamr Dalam Perspektif Islam*", Maddika, Vol.1, No.1, (Juli 2020), hlm. 29.

Adapun dalil yang digunakan oleh kedua imam tersebut adalah hadis Rasulullah SAW yang menyatakan bahwa tidak ada riba di antara umat muslim dan orang non muslim pada wilayah peperangan. Maksud dari hadits diatas dengan analogi bahwa riba dalam konteks fatwa Syekh Ali Jum'ah adalah *Khamr* dimana keduanya dalam Islam hukumnya haram, sedangkan maksud dari wilayah peperangan adalah wilayah yang penduduknya mayoritas non muslim dimana kebutuhan *Khamr* menjadi salah satu prioritas, hal ini menyebabkan muslim yang membuka usaha makanan di Negara non muslim tersebut ikut menjadi penyedia *Khamr* dan hal ini harus dilakukan agar usaha yang dilakukan tidak sepi pembeli dan mereka tetap bisa melangsungkan kehidupan di Negara non muslim. Hal tersebut bisa dikategorikan kedalam pemenuhan *maqasid Al-Qur'an* yaitu menjaga jiwa (*hifdzu nafs*).¹⁷⁰

Kemaslahatan yang dikemukakan dalam fatwa tersebut adalah untuk memenuhi kehidupan muslim yang hidup di Negara non muslim. Sedangkan ukuran kemafsadatan yang digunakan dalam fatwa ini adalah mengenai pemenuhan kehidupan muslim jika mereka hanya menjual barang atau objek yang halal di Negara non muslim hal itu akan menjadikan pengurangan pembeli dan menjadikan mereka kekurangan ekonomi untuk memenuhi kehidupan setiap harinya dikarenakan konsumen banyak yang non muslim sehingga *Khamr* sudah menjadi salah satu kebiasaan untuk dikonsumsi di Negara non muslim. Alasan yang digunakan oleh Syekh Ali Jum'ah dalam fatwanya tentang melegalkan jual beli *Khamr* di Negara non muslim termasuk hal yang valid dan bisa diterima oleh nalar tetapi hal ini tidak merubah kenyataan bahwa fatwa ini termasuk kedalam masalah *mulghah* yaitu masalah yang ditolak legalitasnya oleh syar'i, artinya manusia memandang bahwa sesuatu itu mengandung suatu kemaslahatan akan tetapi syar'i menolak atau membatalkan kemaslahatan tersebut dengan penunjukan dalam nash. Hal ini bisa dilihat bahwa di dalam Al-Qur'an (QS. al-Nahl/16: 67, al-Baqarah/2: 219, al-Nisa'/4: 43, al-Maidah/5: 90- 91) sudah

¹⁷⁰ Hamidullah Mahmud, "*Hukum Khamr Dalam Perspektif Islam*", Maddika, Vol.1, No.1, (Juli 2020), hlm. 29.

dijelaskan secara rinci dan juga bertahap mengenai haramnya *Khamr* dari segala sisi baik penjual atau pembelinya.

2. Perspektif Surah Al-Baqarah Ayat (2: 208)

Pandangan ini menggali dan menalarkan bagaimana pola kontradiksi dapat terjadi antara Syeikh ‘Ali Jum‘ah dan ulama lain dalam menghakimi kasus murad. Sebab tidak bisa dipungkiri di dalam kitab-kitab klasik, mayoritas ulama salaf telah merumuskan dengan jelas, bahkan telah diklaim sebagai konsensus (*ijma‘*), bahwa seseorang yang keluar dari agama Islam (murtad) harus dijatuhi hukuman mati.

Syeikh Ali Jum‘ah dipilih penulis karena beberapa alasan. Salah satunya beliau adalah tokoh intelektual muslim kontemporer, dimana metodologi dan tipologi pemikirannya berpegang pada ajaran sunni dan berpegang pada aliran teologis Asy‘ari. Dalam mazhab fiqih ia lebih cenderung pada mazhab al-Syafi‘i. Meski demikian dalam urusan fatwa, ia sering mengadopsi pemikiran lintas mazhab sesuai kebutuhan realita yang lebih maslahat. Sehingga fatwa-fatwanya yang dikeluarkan cenderung adaptable dengan realita.¹⁷¹

Seseorang dapat dianggap melakukan murtad, dan dapat dijatuhi hukuman harus memenuhi beberapa syarat. Adapun syarat tersebut ialah sebagai berikut:

A. Baligh

Menurut Madzhab Syafi‘i syarat seseorang dapat dianggap murtad adalah ketika telah mencapai umur baligh.¹ Namun menurut Madzhab Hanafi, baligh bukanlah menjadi syarat¹⁷²

¹⁷¹ Ibid, 90

¹⁷² Muhammad Sayyid Tantawi, *al- Tafsir Al-Wasit li al-Qur‘an al-Karim*, (Kairo: Dar al-Ma‘rifah, 1412 H), 1/447-448

keabsahan seseorang bisa dianggap murtad. Di dalam madzhab Hanafi, anak kecil yang belum baligh namun sudah tamyiz dianggap sah melakukan murtad.¹⁷³

B. Berakal

Sama seperti anak kecil, orang gila tidak termasuk orang yang mukalaf (ghairu mukallaf), ucapan dan tindakannya belum terjerat hukum syari'at. Meski demikian, dalam Madzhab Hanafi, murtadnya seseorang yang mabuk (sakran) dihukumi tidak sah¹⁷⁴.

C. Kerelaan (tidak terpaksa)

Para ulama membagi *ikrah* (pemaksaan) menjadi dua bagian.¹⁷⁵

1. *Ikrah tam*. Yakni seperti seseorang didesak melakukan sesuatu, dan khawatir akan terjadi dampak buruk pada diri dan anggota badannya jika tidak menjalankannya.

2. *ikrah* yang *naqis*. Yaitu keterpaksaan yang motifnya sangat rendah. Artinya, jika ia meninggalkan perbuatan tersebut, tidak ada dampak buruk yang akan terjadi padanya.

¹⁷³ Abdurrahman bin Muhammad bin Sulaiman, *Majma' al-Anhar fi Syarh Multaqa al-Abhar*, (Beirut: Dar al-Ihya' al-Turats, tt), 1/687. Menurut madzhab Hanafi jika melakukan tindakan atau mengucapkakan sesuatu yang menyebabkan kafir, maka akan dianggap murtad. Namun tidak akan dijatuhi hukuman sebelum ia mencapai masa baligh. Pola ini dialasi karena iman anak kecil yang sudah tamyiz sudah dianggap sah. Dan ridah terbangun berdasarkan wujudnya iman. Lihat: Ala'uddin bin Ahmad al-Kasani al-Hanafi, *Badai' Al-Shanai' Fi Tartib al-Syarai'*, (Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyyah, 1986M), 7/134.

¹⁷⁴ Ibn 'Abidin al-Dimasyqi al-Hanafi, *al-Dur al-Mukhtar 'Ala Rad al-Mukhtar*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1992M), 4/41. Alasan Hanafiah adalah sebuah keyakinan tidak bisa diketahui kecuali melalui pengakuan (*iqrar*). Sementara pengakuan mereka tidak layak untuk dijadikan indikasi (*dilalah*) apakah ucapannya benar atau bohong. Maka pengakuan mereka tidak sah.

¹⁷⁵ Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir Al-Wasit li al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1412 H), 1/447-448

Sehingga, jika melihat dua pemetaan *ikrah* diatas, seseorang yang dipaksa murtad, lalu ia khawatir terjadi dampak buruk padanya, maka masuk dalam kategori *ikrah tam* yang konsekuensinya tidak akan dianggap murtad.

Menurut Syeikh ‘Ali Jum‘ah, alasan para ulama fiqih lebih memilih untuk menghukum mati bagi pelaku murtad yang enggan kembali pada agama Islam adalah karena beberapa faktor: .¹⁷⁶

1) Setiap muslim, khususnya para ulama fiqih, ingin membuat tameng untuk melindungi agama agar tidak menjadi bahan mainan dan sukar bagi mereka keluar masuk Islam.

2) Menghalangi setiap orang yang menentang agama karena subhatatau merasa tidak sesuai dengan kehendak hatinya, lalu mencaci dan keluar dari Islam.

Dua faktor inilah yang mungkin menjadikan para ulama fiqih sepakat untuk menjatuhkan hukuman mati bagi murtad, atau memaksa mereka untuk kembali memeluk agama Islam.

Sementara apa yang telah dirumuskan oleh para ulama fiqih bukanlah hukum yang final. Dalam arti, rumusan hukum dalam menjatuhkan hukuman bagi para murtad, masih menerima untuk diijtihadi kembali. Bisa jadi, dengan fatwa yang berbedasesuai daerah, kondisi dan zaman. Karena para ulama fiqih menyandarkan pendapatnya pada dalil *zanni al-tsubut* dan *zanni al-dilalah*. *Zanni al-tsubut* adalah kebalikan dari *qat’i al-tsubut*. Yakni dalil yang bersumber dari hadis aḥad, yang diduga datangnya dari Rasulullah saw. Sementara *zanni al-dilalah* adalah kebalikan dari *qat’i al-dilalah*. Yakni dalil yang dapat diarahkan pada makna lain, dan masih memungkinkan untuk ditakwil.¹⁷⁷

Jika berdasarkan dalil yang *zanni al-tsubut* dan *zanni al-dilalah* tentu tidak cukup dijadikan pijakan hukum untuk menetapkan *had syar’i* dalam menghukum

¹⁷⁶ Ibid, h. 129

¹⁷⁷ Muhammad Sayyid Tantawi, *al- Tafsir Al-Wasit li al-Qur’an al-Karim*, (Kairo: Dar al-Ma’rifah, 1412 H), 1/447-448

mati pada pelaku murtad. Sehingga wajar jika ada beberapa perbedaan didalam memahami hukuman pada pelaku murtad. Tidak ada kesepakatan yang tidak dapat dirubah dan diijtihadi. Ijma' hanya dapat berpijak diatas dalil yang *qat'i* dan nas yang tidak bisa ditakwil.¹⁷⁸

Syeikh Ali Jum'ah dalam mengartikan pendapat para fuqoha yang merumuskan hukuman mati bagi pelaku murtad, diarahkan bagi mereka yang keluar dari Islam dengan motif memerangi Islam (*hirobah*) atau penghianatan dalam arti memusuhi Islam (*mufariq lil jamaah*). Pemahaman seperti ini sangat penting agar dapat menjaga eksistensi Al-Qur'an yang melarang segala bentuk pemaksaan didalam agama seperti dalam QS. al-Baqarah: 256. Klaim ijma' tentang konsekuensi mati bagi murtad dianggap menerapkan pola *saddan li al-dzariah atau saddan li al-bab*. Hal ini dimaksudkan agar menutup pintu rapat-rapat peluang agama akan diciderai oleh pelaku murtad. Pendapat Syeikh Ali Jum'ah diatas sebenarnya menguatkan pendapat ulama lain yang sama seperti Syaikh Wahbah Zuhaili dan ulama madzhab Hambali.¹⁷⁹

3. Perspektif Surah Al-Baqarah Ayat (2: 233)

★ Bersamaan dengan hal ini datang dari *Dar al-Ifta'* Mesir, yang memberikan kelonggaran bagi pasangan suami istri yang sepakat untuk tidak memiliki anak. Bahkan membolehkan aborsi bagi istri yang sepakat dengan suaminya untuk menggugurkan kandungan, Sebagaimana pernyataannya sebagai berikut: "*Sepakatnya (suami istri) untuk tidak hamil hukumnya boleh, karena 'azl hukumnya mubah atau makruh atas perbedaan pendapat para ulama, dan dari dua hal pendapat tersebut tidak mengakibatkan dosa, maka kesepakatan tersebut hukumnya boleh*".¹⁸⁰ "*Suami tidak berhak untuk melarang istrinya melahirkan untuk kesekian kalinya kecuali dengan persetujuan darinya. Jika istri menyetujui maka hukumnya boleh. Dan tidak ada hak bagi suami untuk memaksa pelarangan*

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Ali Jum'ah, al-Fatawa al-Islamiyyah min Dar al-Ifta', (Kairo: Dar al-Ifta' al-Misriyah), Juz 30,

*hamil atau pengguguran jika istrinya hamil, sampai jika istrinya setuju dengan penediaan hamil”.*¹⁸¹

Fatwa tersebut disampaikan oleh Mufti Agung Mesir yaitu Ali Jum’ah. Fatwa ini bukan hanya disampaikan secara lisan namun sudah termaktub dalam kumpulan fatwa-fatwa di *Dar al-Ifta’*. Dalam kitab *al-Fatawa al-Islamiyyah*, fatwa Ali Jum’ah dimuat sebanyak 12 jilid, yaitu jilid ke 28 sampai 39, terdapat 17526 fatwa yang telah ia keluarkan.¹⁸² Membatasi keturunan dengan tujuan seperti ini dalam agama Islam diharamkan secara mutlak, sebagaimana yang kebanyakan ulama menolak *tahdid al-Nasl* (pembatasan kelahiran), beberapa mufti Mesir memberikan fatwa tentang Keluarga Berencana, diantaranya:

1. Syeikh Jad al-Haq Ali Jad al-Haq
2. Syeikh Muhammad Sayyid Thanthawi
3. Syeikh Ahmad Ath-Thayyib

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa pendapat Ali Jum’ah berbeda dengan *mufti-mufti* Mesir lainnya. Beliau membolehkan peniadaan memiliki seorang anak, dan membolehkan melakukan pengguguran kehamilan jika suami dan istri bersepakat dan menyetujui hal tersebut. Hal ini bertentangan dengan tujuan pernikahan. Dengan penjelasan yang sudah penulis paparkan di atas maka penulis tertarik untuk membahas dan menulis tesis ini dengan judul “*Keluarga Berencana (Studi Analisis Fatwa Ali Jum’ah Dalam Kitab al-Fatawa al-Islamiyyah)*”.

Dalam fatwa Ali Jum’ah terdapat indikasi bahwa beliau membolehkan *tahdid al-Nasl*, karena beliau tidak menjelaskan bahwa ‘*azl* yang dilakukan untuk mencegah kehamilan boleh dilakukan dalam jangka waktu berapa lama, apakah hanya bersifat temporal atau mutlak yaitu untuk selama-lamanya¹⁸³

¹⁸¹ Ibid., h. 13

¹⁸² Jumhûriyat al-Mishri al-Arâbiyah Dâr al-Iftâ’ al-Mishriyah, al-Fatâwâ al-Islâmiyyah min Dâr al-Iftâ’ (Kairo: Dâru al-Iftâ’ al-Mishriyah), Juz 1, h. 72

¹⁸³ Firja Zahrani, Tandzim al-Nasl baina al-Hilli wa al-Hurmah, (Iskandaria: Dar al-Ma’rifah al-Azhariyyah, t.th). h. 112

Ali Jum'ah membolehkan *tahdid al-Nasl* dalam kesepakatan suami istri tidak memiliki anak untuk selama-lamanya. Hal ini beliau kaitkan tentang kebolehan 'azl didalam Islam. Di dalam fatwanya Ali Jum'ah menyebutkan hadist tentang 'azl sebagai berikut: "Dari Jabir berkata bahwa kita dahulu melakukan 'azl (senggama terputus) pada masa Rasulullah SAW hingga hal itu (perilaku sahabat pada 'azl) sampai pada Rasulullah SAW dan beliau tidak mencegah kami"(HR. Muslim)¹⁸⁴

Ali Jum'ah berpendapat hal ini dibolehkan karena kesepakatan tersebut sama halnya dengan dengan hukum 'azl dengan izin istri, dengan kata lain suami istri sama-sama bersepakat untuk melakukan 'azl. Hadist tentang kebolehan 'azl juga didukung oleh hadist lain yang terdapat dalam shahih al-Bukhari yang menyatakan sebagai berikut:

"Telah menceritakan kepada kami Ali ibn Abdillah, telah menceritakan kepada kami Sufyan berkata 'Amr telah mengabarkan kepada Atha' telah mendengar dari Jabir berkata: Kami pernah melakukan 'azl, sedangkan Al-Qur'an sedang turun". (HR. Bukhari)¹⁸⁵

★ Berdasarkan redaksi matan hadist diatas menunjukkan bahwa perbuatan 'azl yang dilakukan dalam rangka upaya menghindari kehamilan dapat dibenarkan (tidak ada larangan). 'Azl dipraktekkan oleh kaum muslimin dimasa Nabi, dan sebagian sahabat biasa mempraktekkanya, sebagai suatu tindakan kontraseptif. Jika 'azl dilarang maka akan dijelaskan dalam Al-Qur'an yang masih turun pada waktu itu atau ditegaskan oleh Nabi sendiri.

Pendapat Ali Jum'ah mengenai 'azl tidak dipengaruhi oleh madzhab tertentu, karena secara umum Imam-imam Madzhab membolehkan 'azl dengan izin istri. Sedangkan kebolehan Ali Jum'ah mengenai aborsi dipengaruhi oleh madzhab Hanafi. Karena dalam madzhab ini menjelaskan bahwa kebolehan seorang istri menggugurkan kandungannya sebelum empat bulan walaupun tanpa izin suami. Berikut ini penjelasannya.

¹⁸⁴ Imam Muslim, Shahîh Muslim, (Beirut: Dar Jil, t.th.), Vol 4, h. 160.

¹⁸⁵ Imam Bukhari, Shahih Bukhari, (Beirut: Dâr Tûq al-Najah, 1422), Vol 7, h. 33

Dalam fatwa Ali Jum'ah, beliau menjelaskan kebolehan kesepakatan suami istri untuk tidak mempunyai anak untuk selama-lamanya, hal ini beliau kaitkan tentang kebolehan melakukan 'azl dengan izin istri. Di kalangan Imam Mazhab fikih yang empat, terjadi perbedaan pendapat tentang hukum melakukan 'azl. Dalam mazhab Syafi'i, mereka mengemukakan alasan bahwa 'azl itu sendiri merupakan suatu perbuatan yang dilarang, maka tidak perlu dikenakan syarat atas perbuatan tersebut, sebagaimana dalam kitab *Nihayatu al-Muhtaj ila syarh al-Minhar* dikatakan bahwa: “'Azl merupakan meniadakan kelahiran yang hukumnya makruh, walaupun sudah diizinkan oleh istri merdeka atau budak, karena cara tersebut sebagai jalan untuk memutuskan keturunan”¹⁸⁶

Namun demikian, sebagian dari ulama madzhab ini menyatakan bahwa perbuatan ini hanya boleh dilakukan kalau pihak wanita menyetujuinya. Jika istri tidak mengizinkan, terdapat dua pendapat. Pertama, 'azl tanpa izin istri tidaklah diharamkan karena istri mempunyai hak untuk digauli tanpa merasakan ejakulasi. Kedua, hukumnya haram, karena memutuskan tali keturunan. Sebagaimana dalam kitab *Tahdid al-Nasl wa al-Ijhad fi al-Islam* dinyatakan bahwa: “Dan jika istri yang merdeka mengizinkan 'azl, maka dibolehkan. Karena itu adalah hak baginya. Tetapi jika istri tidak mengizinkan terdapat dua pendapat. Pendapat pertama, hal ini tidak diharamkan, karena istri hanya berhak untuk digauli bukan ejakulasi. Sedangkan pendapat kedua, diharamkan. Karena 'azl memutuskan tali keturunan tanpa ada hal yang membahayakan”¹⁸⁷

Mazhab Hambali beralasan bahwa 'azl harus dengan izin istri, karena anak-anak merupakan hak yang dimiliki oleh wanita merdeka. Namun wanita tersebut mungkin merasa sakit akibat 'azl, rasa sakit itu terutama karena kurangnya kenikmatan yang diperolehnya dalam hubungan seksual. Kepuasan seksual wanita sangat tergantung pada kesempurnaan tindak senggama.¹⁸⁸Sebagian ulama Mazhab ini, seperti Ibnu Qudama al-Maqdisi, tetap

¹⁸⁶ Syamsu al-Din, *Nihayatu al-Muhtaj ila syarhi al-Minhar*, (Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah), Juz 8, h. 417

¹⁸⁷ Muhammad 'Abdu al-Qadir Abu Faris, Op.cit, h. 41

¹⁸⁸ Ibnu Qudama al-Maqdisi, *Al-Mughnî*, Op.cit., juz 7, h. 298

mengemukakan bahwa ‘*azl* boleh dilakukan tanpa izin pihak wanita, sebagaimana dalam kitab *al-Mughni* dikatakan bahwa: “*Hak wanita atas hubungan senggema, bukan ketika ejakulasi*”¹⁸⁹

Berdasarkan pendapat diatas dapat dipahami bahwa wanita tidak memiliki hak untuk merasakan ejakulasi, jadi tidak wajib untuk mendapatkan izin darinya. Sekalipun demikian, Maqdisi mengatakan bahwa sebaiknya tetap meminta izin dari wanita demi kesenangan dan keserasian antara keduanya.¹⁹⁰

Faktor Penyebab Perbedaan Pendapat Ali Jum’ah dengan kebanyakan Mufti di Mesir Tentang Keluarga Berencana adalah karena perbedaan pendapat dalam hal *tandzim al-Nasl* dan *tahdid al-nasl*, jangka waktu melakukan ‘*azl* dan adanya pengaruh madzhab tentang aborsi. Dalil yang digunakan Ali Jum’ah tentang Keluarga Berencana adalah kebolehan ‘*azl* didalam Islam sebagaimana yang telah diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim. Jika suami istri telah sepakat untuk membuat program keluarga berencana maka hukum ‘*azl* sebagai sarana pelaksanaan program itupun juga dibolehkan. Sedangkan kebolehan menggugurkan kandungan, Ali Jum’ah tidak menyebutkan dalil yang berkaitan dengan hal tersebut dalam fatwanya.

Kebolehan Ali Jum’ah mengenai ‘*azl* tidak dipengaruhi oleh madzhab tertentu, karena secara umum Imam-imam Madzhab membolehkan ‘*azl* dengan izin istri. Sedangkan kebolehan Ali Jum’ah mengenai aborsi dipengaruhi oleh madzhab Hanafi. Karena dalam madzhab ini menjelaskan bahwa kebolehan seorang istri menggugurkan kandungannya sebelum empat bulan walaupun tanpa izin suami, dan fatwa Ali Jum’ah yang menekankan bagi suami tidak ada hak baginya menyuruh istri untuk menggugurkan kandungan tersebut, dan tidak ada hak baginya untuk memaksa istrinya. Kecuali dengan izin dan persetujuan istri. Sedangkan jika telah lewat dari seratus dua puluh hari atau ketika telah ditiupkan roh kepadanya, harus ada izin dari suami dan istri.

¹⁸⁹ Ibid, h. 299

¹⁹⁰ Ibid

D. Validitas Tafsir Syeikh Ali Jum'ah

Validitas tafsir Syeikh Ali Jum'ah memberi penjelasan bahwa sebuah tafsir dianggap benar apabila hasil tafsir tersebut sesuai dengan proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang diterapkan oleh seorang mufasir. kajian ini menegaskan bahwa standar kebenaran itu terletak pada hubungan internal antara pendapat atau keyakinan itu sendiri. Sebagaimana diuraikan sebelumnya, bahwa yang menjadi tolak ukur tafsir itu dianggap benar adalah jika ada konsistensi logis dengan proposisi yang diterapkan sebelumnya.¹⁹¹

Melihat standar penafsiran yang digunakan di atas, dapat dinilai dari kata kunci yang digunakan dalam teori tersebut, yaitu konsistensi dalam penerapan metode yang dibangun oleh Ali Jum'ah dalam menafsirkan. Konsistensi yang diterapkan oleh Ali Jum'ah meliputi pemilihan dan penggunaan pendekatan ilmu usul dalam menafsirkan. Sebagaimana yang terdapat di dalam mukaddimah awal yang ditulis langsung oleh salah satu murid seniornya Syeikh Usamah al-Sayyid al-Azhari, yang juga dikoreksi langsung oleh pemilik karya, Ali Jum'ah. Detailnya sebagaimana berikut,

وقد شاع عند ارباب هذا الفن تصنيف كتب التفسير باعتبار ما غلب على كل واحد منها من الفنون العالمية ، التي اعتنى بها التفسير ، فظهرت في بحوثه التفسيرية ظهورا غالبا، واجتهد في الاعراب والابانه عن الموارد القرآنية التي انشعب منها ذلك الفن ، وتحدر منها ذلك العلم، حتى صار لكل تفسير منها سمعت يعرف به ، والعلم من العلوم يغلب عليه، فمنهم من عني بالفقه كالقرتوبي ، ومنهم من عني بالنحو كعبي حيان ، ومنهم من عني بالحديث ولاثر كابن جرير وابن كثير والسيوطي في (الدر المنثور) ، ومنهم من عني بالقصص والتواريخ كالثعلبي ، ومنهم من عني ببحوث البلاغية والبيان كالزمخشري ، ومنهم من عني ببحوث الحكمة ومسائل

المعقول والاعتقاد كالفخر الرازي ، ومنهم من عني ببحوث الاعجاز العلمي كالشيخ طنطاوي جوهرى ، ولكن لم يسبق ان اعتنى احد ببحوث علم اصول الفقه ، بحيث يعرف تفسيره بعلم الاصول، كما عرف تفسير القرطبي بالفقه ، ولعل الله ادخر هذا لسماحة شيخنا

¹⁹¹ Khalid 'Uthman al-Sabt, *Qowa'id al-Tafsir: Jam'an wa Dirasatan, Mamlakah al-Su'udiyah: Dar Ibn 'Affan, 1997*, Vol 2, 794.

العلامة : الامام الشيخ على جمعة، حيث ترى في تفسيره هذا استدعاء واستحضارا وتفعيلا لبحوث الاصول، بحيث يتم من خلالها تحليل النص القراني، على نحو يستخرج دلالاته ومراميه، وذلك ان علم اصول الفقه من حيث كونه المنهج العلمي الدقيق المنضبط، القائم على اليات الفهم، ومناهج التحردليل، فانه يمثل اليوم اهمية كبرى، في ظل شيوع المنهج الحدئية، التي تتبني والتفكيكية، والداعية الى تطبيق الهرمينوطيقا على القراني الكريم، فكان هذا موجب لالتفات العلماء الى احياء بحوث علم الاصول وتفعيلها، ثم ان هذا ايضا من قبيل القيام بواجب الوقت، والنظر فيما يحتاجه اهل كل زمان من العلوم والمعارف¹⁹²

Bahwa beliau menarasikan pada muqoddimah nya diatas yaitu tentang ayat Al-Qur'an dengan ayat yang lain masih ada keterkaitan yang berirama. Dengan segala kelebihan yang dimiliki oleh Tafsir al-Nibras fii Tafsir Alquran al-Karim, tafsir ini juga memiliki berbagai kelemahan, diantaranya; Pada tafsir Ali Jum'ah lebih dominan pada penjelasan ilmu tafsirnya, maksudnya lebih dominan kerangka penfasiran dari pada penfasiran itu sendiri. Pada daftar isi, di awal halaman (muqaddimah), beliau menjelaskan tentang mukjizat kemudian dilanjutkan kepada المدخل إلى أصول التفسير yakni harus mengetahui langkah awal dalam mempelajari dan memahami ilmu tafsir selanjutnya dalam moqaddimah an-Nibras beliau juga menjelaskan beberapa langkah penting untuk mempelajari sebelum menafsiri al-Qur'an.

Di dalam mukadimah ini, secara terang menyampaikan bahwa tafsir yang di tulis adalah dengan menggunakan pendekatan usul al-Fiqh. Konsistensi Ali Jum'ah ini dapat dilihat, salah satunya ketika ia menafsirkan ayat 11-12 surat al-Baqarah,

وهنا أيضا وفقه مهمة، نستكشف فيها منهاجا دقيقا في فهم القرآن، ونشرح فيها قاعده تبين كيف يتمكن قارئ من استخراج اشارت القرآن ودلالاته، فهنا نصوص قرانية كثيره في النهي عن الفساد في الارض، وفي ذم الفساد واهله، وفي بياني ولائثار المدمر هالتي تترتب على الفساد، وفي بيان قيم التي تدى اليه، الايلفت كل هذا نظرنا الى ان ما بقابل الفساد، وهو الساعى في الارض بالصلاح والعمران له عكس تلك الاحكام، فهو من قيم الايمان، وهو محقق لمراد الله من عباده، فكان الله تعالى امرنا بالعمران من خلال شدة النهي عن الفساد، فيمكن ان نخرج من هذا بان النهي عن شيء امر بضده.

¹⁹² Ibid., al-Nibras, 10-11.

وهذه مساله دقيقة من مسائل علم اصول الفقه، تبين لنا جانباً من منهجية فهم القرآن، فقد ذهب كثير من علماء الاصول الى ان النهي عن الشيء، امر باحد اضداد المنهي عنه، وان لد الامر بالشيء نهى عن جميع اضداد، المأمور به ، كما عبر الامام الجويني في كتاب البرهان)، لاسيما ان كان للمنهي عنه ضد واحد، فان كان لهاضداد كثيره، ففيه نفاش طويل عند علماء الاصول، وقال الزركشي في (البحر المحيط): النهي عن الشيء امر بضده ان كان ضد واحد بالاتفاق، وهذا هو القدر الموجود معنا هنا في المساله ؟ فإن القرآن مازال ينهي عن الفساد على السنة رسول الله تعالى، وجعله سبحانه من قيم المنافقين ، فدل هذا على انه بامر بضد ذلك، وهو الاصلاح في الارض وعمرتها، لا سيما ان للفساد ضداً واحداً ، وهو الاصلاح، وقد جعل القرآن الاصلاح هو المقابل للفساد في الآيات الكثيره.

Beliau menjelaskan bahwa al-Qur'an merupakan suatu pedoman yang harus dijadikan patokan sampai akhir zaman, al-Qur'an selalu mengeluarkan mukjizat, mukjizat yang tidak terbatas.¹⁹³ Sehingga banyak para ulama ber-i'tifaq dalam menekuni beberapa ilmu seperti sejarah, ilmu fiqh, ilmu ushul fiqh, tauhid, ilmu bahasa dan banyak lagi. Menurut para ulama yang mengatakan bahwa banyak jalan dalam kita memahami makna kitab suci ini, salah satu contoh ulama adalah Ibnu Saraqah berbeda dalam menjelaskan mukjizat al-Qur'an, wajhan katsiran dalam sebuah pendapatnya artinya memiliki banyak bentuk mukjizat, walau banyak bentuk mukjizat tetapi al-Qur'an, tetap mengandung dua bentuk yakni hikmah dan kebenaran, tidak ada kecacatan, keraguan dalam al-Qur'an apalagi sebagai pedoman umat islam.

Dari sini bisa dilihat konsistensi Ali Jum'ah di dalam menafsirkan Al-Qur'an menggunakan pendekatan ilmu *usul al-Fiqh*. Kaitannya dengan yang penulis kedepankan adalah Syeikh Ali menjabarkan ayat diatas dengan pembahasan-pembahasan yang terdapat di dalam ilmu *usul al-Fiqh*. Tepatnya tentang isyarat *nash* dan petunjuk *nash*.¹⁹⁴

¹⁹³ Al-Imam al-'Allamat Nuruddin Ali Jum'ah, *An-Nibras fii tafsir al-Qur'an Al-Karim*, (Mesir, 2009, Hal. 7

¹⁹⁴ Isyarat *nash* adalah makna yang secara tidak langsung dipahami dari kata-kata dan bukan maksud dari susunan katanya, melainkan makna lazim (*biasa*) yang sejalan dengan makna yang langsung

Sehingga hal ini menjadi bukti akan konsistensi Syeikh Ali Jum'ah di dalam menyampaikan pesan-pesan di dalam Al-Qur'an dengan sebuah pendekatan yang sebelumnya disampaikan di dalam mukaddimah tafsirnya. Menurut teori ini, sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia berkorespondensi, cocok, dan sesuai dengan fakta ilmiah yang ada dilapangan. Dengan kata lain, suatu pernyataan adalah benar bila terdapat fakta-fakta empiris yang mendukung pernyataan itu.¹⁹⁵



dari kata-katanya. Sedangkan petunjuk nash adalah makna yang dipahami dari jiwa dan rasionalitas *nash*. Lihat: Ibid., Khalaf, Abd al-Wahhab. Ilmu Usul al-Fiqh terj. Faiz el-Muttaqin S.Ag. (Jakarta: Pustaka Amani, 2003), 205 & 210

¹⁹⁵ Jujun S Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Sinar Harapan, 2009), 120