

***AL-'URF* DALAM AL-QUR'AN**
(Studi Analisis *Tafsīr Al-Munīr* Karya Wahbah Al-Zuhailī [W. 2015 M])

Skripsi ini Diajukan Sebagai Salah Satu Syarat Memperoleh Gelar Sarjana
Agama (S.Ag.)



Oleh:

Putri Salsabila

NIM: 21211760

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN DAKWAH
INSTITUT ILMU AL-QUR'AN (IIQ) JAKARTA
1447 H/2025 M

AL-'URF DALAM AL-QUR'AN
(Studi Analisis *Tafsīr Al-Munīr* Karya Wahbah al-Zuhailī [W. 2015 M])

Skripsi ini Diajukan Sebagai Salah Satu Syarat Memperoleh Gelar Sarjana
Agama (S.Ag.)



Oleh:

Putri Salsabila

NIM: 21211760

Pembimbing:

Dr. Muhammad Ulinnuha, Lc., M.A.

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN DAKWAH
INSTITUT ILMU AL-QUR'AN (IIQ) JAKARTA
1447 H/2025 M

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi dengan judul “*Al-‘Urf Dalam Al-Qur’an (Studi Analisis Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Zuhaili W.2015)*” yang disusun oleh Putri Salsabila Nomor Induk Mahasiswa: 21211760 telah diperiksa dan disetujui untuk diujikan ke sidang munaqasyah.

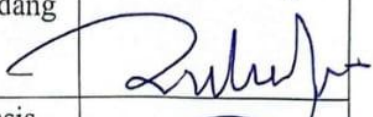



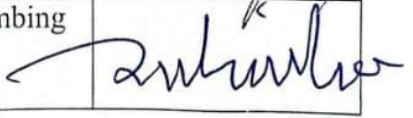
Tangerang Selatan, 1 September 2025
Pembimbing,

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Ulinnuha', with a long horizontal stroke extending to the left.

Dr. Muhammad Ulinnuha, Lc., M.A.

LEMBAR PENGESAHAN



Skripsi dengan judul “*Al-Urf Dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Zuhaili W.2015)*” oleh Putri Salsabila dengan NIM 21211760 telah diujikan pada sidang Munaqasyah Fakultas Ushuluddin dan Dakwah Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta pada tanggal 3 September 2025. Skripsi telah diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag.).

No	Nama	Jabatan	Tanda Tangan
1.	Dr. Muhammad Ulinnuha, Lc., M.A.	Ketua Sidang	
2.	Mamluatun Nafisah, M.Ag.	Sekretasis Sidang	
3.	Dr. Iffaty Zamimah, M.Ag.	Penguji I	
4.	Ulin Nuha, M.A.	Penguji II	
5.	Dr. Muhammad Ulinnuha, Lc., M.A.	Pembimbing	

Tangerang Selatan, 3 September 2025

Mengetahui,

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IIQ Jakarta



Dr. Muhammad Ulinnuha, Lc., M.A.

PERNYATAAN PENULIS

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Putri Salsabila

NIM : 21211760

Tempat/Tgl Lahir : PangkalPinang, 14 Desember 2003

Menyatakan bahwa **skripsi** dengan judul “*Al-'Urf* Dalam Al-Qur'an (Studi Analisis *Tafsīr Al-Munīr* Karya Wahbah Zuhaili W.2015)” adalah benar-benar asli karya saya kecuali kutipan kutipan yang sudah disebutkan. Kesalahan dan kekurangan di dalam karya ini sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya.

Tangerang Selatan, September 2025



Putri Salsabila

MOTTO

“Allah tidak membebani seseorang melainkan dengan kesanggupannya”

QS. Al-Baqarah [2]: 286

“Kau boleh menangis tapi kembali berdiri, kau boleh terluka tapi hanya sementara, jangan kau terlalu lama tenggelam, ingat lah masih ada masa depan”

Hanya Lolongan – Nabila Taqiyyah

"It always seems impossible until it's done"

(Nelson Mandela)

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt. atas limpahan taufik, rahmat, nikmat, dan hidayah-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan skripsi ini dengan baik. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad Saw., suri teladan umat manusia, beserta keluarga, sahabat, dan seluruh pengikutnya hingga akhir zaman.

Penyusunan skripsi ini merupakan bagian dari pemenuhan syarat dalam menyelesaikan studi pada jenjang sarjana. Dalam prosesnya, penulis menyadari bahwa karya ini tidak luput dari keterbatasan dan kekurangan, baik dari segi isi maupun penyajiannya. Namun, dengan ketekunan, semangat, dan doa yang tidak henti, penulis berupaya menyelesaikan skripsi ini secara maksimal.

Skripsi ini tidak akan terwujud tanpa bantuan, dorongan, dan dukungan dari berbagai pihak, baik secara akademik maupun moral. Oleh karena itu, pada kesempatan ini penulis ingin menyampaikan rasa terima kasih dan penghargaan yang setulus-tulusnya kepada pihak-pihak yang telah berperan penting dalam proses penyusunan skripsi ini.

1. Rektor Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, Ibu Dr. Hj. Nadjematul Faizah, S.H., M.Hum.
2. Wakil Rektor I, Bidang Akademik Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, Ibu Dr. Hj. Romlah Widayati, M.Ag. Wakil Rektor II Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, Bapak Dr. H. M. Dawud Arif Khan, SE., M.Si, Ak., CPA. Wakil Rektor III Institut Ilmun Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, Ibu Dr. Hj. Muthmainnah, M.A.
3. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, Bapak Dr. Muhammad Ulinnuha, Lc, M.A.

4. Ketua Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT) Fakultas Ushuluddin dan Dakwah, Mamluatun Nafisah, M.Ag.
5. Dosen Pembimbing Skripsi, Bapak Dr. H. Muhammad Ulinnuha, Lc, M.A., penulis sampaikan rasa terima kasih yang mendalam atas kesabaran, ketulusan, serta pendampingan beliau selama proses penyusunan skripsi ini.
6. Instruktur tahfiz, Ibu Hayati, M.Pd., yang senantiasa membimbing dengan penuh kesabaran sepanjang masa studi, serta terus memberikan dorongan untuk menjaga komitmen dalam murojaah yang menjadi pilar utama dalam perjalanan spiritual dan akademik penulis di IIQ.
7. Seluruh dosen Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IIQ Jakarta, yang telah membimbing dan mengajarkan berbagai ilmu dengan penuh kesabaran dan keikhlasan.
8. Seluruh staf akademik Fakultas Ushuluddin dan Dakwah Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta serta staf fakultas lainnya yang telah memberikan banyak bantuan kepada penulis dalam hal pengurusan administrasi selama menjalani studi hingga tahap penyusunan skripsi di IIQ Jakarta.
9. Kedua orang tua tercinta, Bapak Suhaimi dan Ibu Yulita yang selalu menjadi sumber kekuatan, doa, dan semangat dalam setiap langkah penulis. Terima kasih atas cinta yang tak pernah putus, kesabaran yang tak terhitung, serta pengorbanan yang tak ternilai. Segala pencapaian ini tidak akan pernah tercapai tanpa restu dan keikhlasan beliau.
10. Untuk kakak tersayang, Muhammad Anshori, Muhammad Arfani, Hariyanto, dan Rohmah Hayati, terimakasih telah membantu selama

proses perkuliahan ini. Dan yang selalu memberikan semangat dan dukungan yang tak henti-henti.

11. Teman-teman seperjuangan Program Sarjana Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, khususnya IAT D angkatan 2021, atas kebersamaan, semangat, dan dukungan di tengah lika-liku masa kuliah yang penuh cerita dan perjuangan.
12. Sahabat-sahabat yang telah hadir dalam perjalanan yang singkat ini, Sinta Maulina Anjani, Raihan Raudhatul Jannah, Hana Dwi Zulfawati, Najwa Nurmawaddah Rahmat, Puji Haryati, Nurul Hikmah, Reni Andriani. Terima kasih atas kehadiran yang membawa tawa saat penat melanda, ketenangan di tengah hiruk-pikuk, dan dukungan saat langkah mulai goyah.
13. Risma Rahmayani, Rosneli Divansa Putri, Shofwah Hikmawati, Rojna Tazkiyatul Ufa, Safina, Refina. Terimakasih sudah menguatkan dan membangun lingkungan pertemanan yang baik.

Kepada seluruh pihak yang telah berkontribusi dalam penyelesaian skripsi ini, meskipun tidak dapat disebutkan satu per satu, penulis menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya. Segala bentuk dukungan, doa, semangat, serta nasihat yang diberikan menjadi penguat dalam setiap proses yang dilalui. Semoga Allah Swt. membalas segala kebaikan dengan pahala berlipat ganda, melindungi setiap langkah, serta menganugerahkan kebahagiaan di dunia dan akhirat. Aamiin.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Latin mengacu kepada SKB Menteri Agama RI, Menteri Pendidikan dan Menteri Kebudayaan RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987 tertanggal 22 Januari 1988.

1. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	<i>Alif</i>	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	<i>Ba</i>	B	Be
ت	<i>Ta</i>	T	Te
ث	<i>Ṣa</i>	Ṣ	es (dengan titik di atas)
ج	<i>Jim</i>	J	Je
ح	<i>Ḥa</i>	Ḥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	<i>Kha</i>	Kh	Ka dan Ka
د	<i>Dal</i>	D	De
ذ	<i>Ḍal</i>	Ḍ	Zet (dengan titik di atas)
ر	<i>Ra</i>	R	Er
ز	<i>Zai</i>	Z	Zet
س	<i>Sin</i>	S	Es
ش	<i>Syin</i>	Sy	Es dan ye
ص	<i>Ṣad</i>	Ṣ	Es (dengan titik di bawah)
ض	<i>Ḍad</i>	Ḍ	De (dengan titik di bawah)

ط	<i>Ṭa</i>	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	<i>Za</i>	Z	Zet (dengan titik di bawah)
ع	<i>`ain</i>	`	Koma terbalik (di atas)
غ	<i>Gain</i>	G	Ge
ف	<i>Fa</i>	F	Ef
ق	<i>Qaf</i>	Q	Ki
ك	<i>Kaf</i>	K	Ka
ل	<i>Lam</i>	L	El
م	<i>Mim</i>	M	Em
ن	<i>Nun</i>	N	En
و	<i>Wau</i>	W	We
ه	<i>Ha</i>	H	Ha
ء	<i>Hamzah</i>	‘	Apostrof
ي	<i>Ya</i>	Y	Ye

2. Konsonan Rangkap karena Tasydid ditulis Rangkap

مُتَعَدِّدَةٌ	Ditulis	<i>muta'addidah</i>
عِدَّةٌ	Ditulis	<i>'iddah</i>

3. Ta' marbuthah di akhir kata

a. Bila dimatikan, ditulis *h*:

حِكْمَةٌ	Ditulis	<i>ḥikmah</i>
----------	---------	---------------

جَزْيَةٌ	Ditulis	<i>Jizyah</i>
----------	---------	---------------

(Ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia seperti zakat, shalat dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafal aslinya).

- b. Bila *Ta' Marbūtah* diikuti dengan kata sandang “al” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

الْأَوْلِيَاءِ كَرَامَةٌ	Ditulis	<i>karāmah al-auliya'</i>
--------------------------	---------	---------------------------

- c. Bila *Ta' Marbūtah* hidup atau dengan harakat, fathah, kasrah dan dammah ditulis t

زَكَاةُ الْفِطْرِ	Ditulis	<i>zakāt al-fiṭr</i>
-------------------	---------	----------------------

4. Vokal Pendek

َ	<i>Fathah</i>	Ditulis	A
ِ	<i>Kasrah</i>	Ditulis	I
ُ	<i>Dhammah</i>	Ditulis	U

5. Vokal Panjang

1.	<i>Fathah + alif</i>	Ditulis	Ā
	جَاهِلِيَّة	Ditulis	<i>Jāhiliyyah</i>
2.	<i>Fathah + ya' mati</i>	Ditulis	Ā
	تَنْسَى	Ditulis	<i>Tansā</i>
3.	<i>Kasrah + ya' mati</i>	Ditulis	Ī

	كَرِيم	Ditulis	<i>Karīm</i>
4.	<i>ḍammah + wawu mati</i>	Ditulis	Ū
	فُرُوض	Ditulis	<i>Furūd</i>

6. Vokal Rangkap

1.	<i>Faṭḥah + ya' mati</i>	Ditulis	Ai
	بَيْنَكُمْ	Ditulis	<i>Bainakum</i>
2.	<i>Faṭḥah + wawu mati</i>	ditulis	Au
	قَوْل	Ditulis	<i>Qaul</i>

7. Vokal Pendek yang berurutan dalam satu kata, dipisahkan dengan apostrof

أَنْتُمْ	Ditulis	<i>a'antum</i>
أَعِدَّتْ	Ditulis	<i>u'iddat</i>
لَئِنْ شَكَرْتُمْ	Ditulis	<i>la'in syakartum</i>

8. Kata Sanding Alif + Lām

a. Bila diikuti huruf *Qamariyyah*

الْقُرْآن	Ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
الْقِيَاس	Ditulis	<i>al-Qiyās</i>

b. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah*

السَّمَاءُ	Ditulis	<i>al-samā'</i>
الشَّمْسُ	Ditulis	<i>al-syams</i>

9. Penulisan kata-kata dalam rangkaian. Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya.

ذَوِي الْفُرُوضِ	Ditulis	<i>Żawī al-Furūd</i>
أَهْلُ السُّنَّةِ	Ditulis	<i>ahl al-sunnah</i>

DAFTAR ISI

PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	ii
LEMBAR PENGESAHAN.....	iii
PERNYATAAN PENULIS.....	iv
MOTTO.....	v
KATA PENGANTAR	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	ix
DAFTAR ISI	xiv
DAFTAR TABEL	xviii
ABSTRAK.....	xix
ABSTRACT	xx
المُلَخَّص	xxii
BAB I.....	1
PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Permasalahan	7
1. Identifikasi Masalah	8
2. Pembatasan Masalah.....	8
3. Rumusan Masalah.....	9
C. Tujuan Penelitian	9
D. Manfaat Penelitian	9

E. Kajian Pustaka	10
F. Metode Penelitian	14
1. Jenis Penelitian	14
2. Sumber Data	14
3. Teknik Pengumpulan Data.....	15
4. Teknik Analisis Data.....	15
5. Pendekatan Penelitian.....	17
G. Teknik dan Sistematika Penulisan	18
BAB II TINJAUAN UMUM TENTANG <i>AL-'URF</i> DALAM AL-QUR'AN.....	21
A. Definisi <i>Al-'Urf</i>	21
B. Macam-Macam <i>Al-'Urf</i>	25
C. Dasar Hukum <i>Al-'Urf</i>	28
D. Kedudukan <i>Al-'Urf</i> dalam Pandangan Ulama	31
E. Syarat-Syarat <i>Al-'Urf</i> Sebagai Sumber Penemuan Hukum Islam	34
F. Identifikasi Ayat-Ayat <i>Al-'Urf</i> dalam Al-Qur'an	36
BAB III GAMBARAN UMUM KITAB <i>TAFSĪR AL-MUNĪR</i> KARYA WAHBAH AL-ZUḤAILĪ.....	49
A. Biografi Wahbah al-Zuhailī.....	49
1. Latar Belakang Kehidupan	49
2. Perjalanan Intelektual dan Guru	51
3. Karir Wahbah Al-Zuhaili	54

4. Karya-Karya Wahbah Al-Zuhaili.....	56
B. Metodologi Tafsir Al-Munir	58
1. Latar Belakang Penulisan	58
2. Metode dan Sistematika Penulisan	59
3. Corak Penafsiran.....	61
4. Sumber-Sumber Penafsiran	62
BAB IV ANALISIS PENAFSIRAN WAHBAH AL-ZUHAILĪ	
TERHADAP AYAT-AYAT TENTANG <i>AL-'URF</i> DAN PENGARUH	
TERHADAP IDEOLOGI FIKIHNYA.....	65
A. Penafsiran Wahbah al-Zuhaili Terhadap <i>Al-'Urf</i> Dalam Al-Qur'an	
Pada <i>Tafsīr Al-Munīr</i>	65
1. Penafsiran Penyusuan Anak Dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233.....	65
2. Memperlakukan Istri Dengan Baik Dalam QS. Al-Nisā' [4]: 19....	81
3. Jilbab Bagi Kaum Perempuan Untuk Menutupi Aurat Dalam QS.	
Al-Ahzāb [33]:59	94
B. Pengaruh Penafsiran Wahbah al-Zuhaili terhadap Ideologi	
Fikihnya.....	108
1. Penafsiran Tentang Penyusuan Anak Dalam QS. Al-Baqarah [2]:	
233 Terhadap Ideologi Fikihnya.....	109
2. Penafsiran Tentang Memperlakukan Istri Dengan Baik Dalam QS.	
Al-Nisā' [4]: 19 Terhadap Ideologi Fikihnya	114
3. Penafsiran Tentang Jilbab Bagi Kaum Perempuan Untuk Menutupi	
Aurat Dalam QS. Al-Ahzāb [33]:59 Terhadap Ideologi Fikihnya	117
BAB V PENUTUP	121

A. Kesimpulan	121
B. Saran.....	123
DAFTAR PUSTAKA.....	125
BIOGRAFI.....	131

DAFTAR TABEL

Tabel 2.1: Derivasi Kata ' <i>Al-'Urf</i> dalam Al-Qur'an dengan bentuk kata <i>Fi'il Māḍī</i>	40
Tabel 2.2: Derivasi Kata ' <i>Al-'Urf</i> dalam Al-Qur'an dengan bentuk kata <i>Fi'il Mudhāri'</i>	42
Tabel 2.3: Derivasi Kata ' <i>Al-'Urf</i> dalam Al-Qur'an dengan bentuk kata Maṣḍar	44
Tabel 2.4: Derivasi Kata ' <i>Al-'Urf</i> dalam Al-Qur'an dengan bentuk kata isim	45
Tabel 4.1: Kesimpulan penafsiran Wahbah al-Zuhailī terhadap ayat-ayat 'urf	105
Tabel 4.2: Kesimpulan penafsiran Wahbah al-Zuhailī terhadap Ideologi Fikihnya.....	118

ABSTRAK

Hukum Islam pada dasarnya mencakup seluruh aspek kehidupan manusia, namun dalam praktiknya masih diperlukan ijtihad untuk menjawab persoalan yang tidak dijelaskan secara eksplisit oleh Al-Qur'an dan Hadis. Salah satu konsep penting yang digunakan dalam proses ijtihad adalah *al-'urf* (adat atau kebiasaan masyarakat), yang dalam sejarahnya telah mendapat perhatian para ulama usul fikih. Wahbah al-Zuhailī melalui karyanya *al-Tafsīr al-Munīr* menekankan peran *al-'urf* dalam penetapan hukum, terutama pada isu-isu sosial seperti penyusuan anak, perlakuan terhadap istri, dan kewajiban jilbab.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode penelitian kepustakaan (*library research*). Sumber data primer adalah Al-Qur'an dan kitab *al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī, sedangkan sumber sekunder berasal dari literatur fikih, usul fikih, serta jurnal-jurnal ilmiah. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui dokumentasi, kemudian dianalisis dengan metode deskriptif-analitis menggunakan pendekatan tematik (*tafsīr mauḍu'ī*) al-Farmawī serta teori usul fikih Wahbah al-Zuhailī.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa Wahbah al-Zuhailī menafsirkan *al-'urf* sebagai unsur penting dalam penerapan hukum Islam yang selaras dengan prinsip kemaslahatan dan keadilan. QS. Al-Baqarah [2]:233 menekankan kesepakatan sosial dalam menentukan upah ibu susuan, QS. Al-Nisā' [4]:19 menegaskan keadilan dalam memperlakukan istri, dan QS. Al-Ahzāb [33]:59 menetapkan jilbab sebagai identitas sosial untuk melindungi perempuan. Dari hasil tersebut, dapat disimpulkan bahwa pendekatan Wahbah al-Zuhailī bersifat inklusif, tidak terikat pada satu mazhab, dan relevan untuk menjawab persoalan sosial kontemporer.

Kata Kunci: *Hukum Islam, Ijtihad, Al-'Urf, Wahbah al-Zuhailī, al-Tafsīr al-Munīr*

ABSTRACT

Islamic law fundamentally covers all aspects of human life, yet in practice, *ijtihād* remains necessary to address issues not explicitly regulated by the Qur'an and Hadith. One of the key concepts in this process is *al-ʿurf* (custom or societal practice), which has long been discussed by scholars of *uṣūl al-fiqh*. Wahbah al-Zuhailī, through his work *al-Tafsīr al-Munīr*, emphasizes the role of *al-ʿurf* in legal formulation, particularly concerning social issues such as child breastfeeding, fair treatment of wives, and the obligation of the jilbāb.

This study employs a qualitative approach with library research methodology. The primary sources are the Qur'an and Wahbah al-Zuhailī's *al-Tafsīr al-Munīr*, while secondary sources include works on *fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, and relevant academic journals. Data collection was conducted through documentation, analyzed using descriptive-analytical methods with the thematic exegesis approach (*tafsīr mauḍuʿi*) of al-Farmawī and Wahbah al-Zuhailī's *uṣūl al-fiqh* theory.

The findings reveal that Wahbah al-Zuhailī interprets *al-ʿurf* as a significant element in applying Islamic law, harmonizing with principles of justice and public interest. QS. Al-Baqarah [2]:233 emphasizes social consensus in determining nursing wages, QS. Al-Nisā' [4]:19 highlights justice in treating wives, and QS. Al-Aḥzāb [33]:59 establishes the jilbāb as a social identity for women's protection. Hence, Wahbah al-Zuhailī's interpretation demonstrates inclusivity, independence from any single school of thought, and relevance for addressing contemporary social issues.

Keywords: *Islamic Law, Ijtihād, Al-ʿUrf, Wahbah al-Zuhailī, al-Tafsīr al-Munīr*

المُلخَص

إن الشريعة الإسلامية تشمل جميع جوانب حياة الإنسان، غير أن الحاجة إلى الاجتهاد تبقى قائمة لمعالجة القضايا التي لم يرد فيها نص صريح في القرآن والسنة. ومن المفاهيم الأساسية في هذا السياق العُرف، الذي تناوله علماء أصول الفقه منذ القدم. وقد أكد وهبة الزحيلي من خلال كتابه التفسير المنير على دور العُرف في استنباط الأحكام، خاصة فيما يتعلق بالقضايا الاجتماعية مثل الرضاعة، ومعاملة الزوجات، ووجوب الحجاب.

اعتمد هذا البحث على المنهج النوعي باستخدام أسلوب البحث المكتبي. أما المصادر الأساسية فهي القرآن الكريم وكتاب التفسير المنير لهبة الزحيلي، بينما تمثلت المصادر الثانوية في كتب الفقه وأصول الفقه، إضافة إلى المجالات العلمية ذات الصلة. وُجمعت البيانات بطريقة التوثيق، ثم حُللت باستخدام المنهج الوصفي التحليلي وفق منهج التفسير الموضوعي لعبد الحي الفرماوي، ونظرية أصول الفقه عند وهبة الزحيلي.

وتوصلت النتائج إلى أن وهبة الزحيلي يرى أن العُرف عنصر أساسي في تطبيق الشريعة الإسلامية بما ينسجم مع مبادئ العدل والمصلحة. حيث يُشير قوله تعالى في سورة البقرة [2:233] إلى أهمية العرف في تحديد أجره المرضعات، وتؤكد سورة النساء [4:19] على العدل في معاملة الزوجات، وتوضح سورة الأحزاب [33:59] أن الحجاب يعد هوية اجتماعية لحماية المرأة. ومن ثم فإن تفسير الزحيلي يتسم بالشمولية، وعدم الانحياز لمذهب واحد، فضلاً عن كونه صالحاً لمعالجة قضايا المجتمع المعاصر.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، الاجتهاد، العرف، وهبة الزحيلي، التفسير المنير

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Hukum Islam adalah kumpulan peraturan yang mencakup hukum-hukum yang mengatur perilaku manusia secara detail. Akan tetapi pada kenyataannya, Islam telah mencakup semua aspek kehidupan manusia, namun masyarakat dan tokoh-tokoh agama seperti ulama *uṣūl al-fiqh* masih merasa ada hal-hal yang perlu disempurnakan melalui proses ijtihad. Hukum-hukum ini dipahami dan ditemukan melalui sumber-sumber hukum Islam seperti Al-Qur'an dan Hadis, serta bukti-bukti pendukung lainnya yang digunakan dalam proses ijtihad. Ijtihad adalah proses yang digunakan oleh ulama (*mujtahid*) untuk menemukan dan menetapkan aturan hukum di bidang-bidang yang tidak secara eksplisit diatur oleh Al-Qur'an dan Hadis. *Mujtahid* melakukan ijtihad dengan berbagai cara, namun tidak semua metode tersebut diterima secara universal.¹

Apabila seorang ulama menemukan dalil yang jelas dalam Al-Qur'an atau sunah, maka ia akan memberikan fatwa berdasarkan dalil tersebut. Namun, jika tidak ditemukan dalil dalam kedua sumber itu, maka ulama akan mencari apakah ada kesepakatan (*ijmā'*) dari para ulama terdahulu mengenai permasalahan tersebut. Jika *ijma'* itu ada, maka ia akan berpegang pada *ijma'* tersebut dalam menetapkan hukum.

Akan tetapi, jika tidak ditemukan dalil dari al-Qur'an, sunah, maupun *ijmā'*, maka ulama akan melakukan ijtihad sendiri dengan menggunakan metode penggalian hukum (*istinbāt*) tertentu. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa al-Qur'an, sunah, dan ijtihad ulama merupakan tiga unsur yang saling berhubungan erat dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain

¹ M. Adib Hamzawi, “Urf Dalam Kompilasi Hukum Islam Indonesia,” *Inovatif: Jurnal Penelitian Pendidikan, Agama Dan Kebudayaan*, February 2018, h. 2.

dalam proses penetapan hukum Islam.² Dengan adanya kompleksitas masalah sosial yang semakin meningkat memerlukan solusi yang tepat dan efektif. Tidak cukup hanya menilai sesuatu sebagai benar atau salah, solusi tersebut juga harus memberikan manfaat bagi masyarakat. Hukum Islam, yang didasarkan pada Al-Qur'an dan Hadis, harus tetap relevan dengan dunia yang terus berubah dan kompleks.

Pendiri mazhab-mazhab Islam yang mengembangkan berbagai sumber hukum yang diperdebatkan (*dalil al- mukhtalaf*) yang dapat digunakan sebagai dasar untuk mengatasi masalah sosial modern. Di antara sumber-sumber yang diperdebatkan tersebut adalah adat (kebiasaan) dan *Al-'Urf* (praktik yang umum diterima). Studi tentang adat atau *Al-'Urf* merupakan bentuk ijtihad para ulama sebagai bagian dari proses pengambilan keputusan hukum (*istinbāt al-hukmi*), yang berasal dari Al-Qur'an dan Hadis. Oleh karena itu, dengan mengkaji adat atau *Al-'Urf*, kami berharap dapat memberikan solusi untuk masalah sosial yang mempromosikan kesejahteraan masyarakat melalui pendekatan yang harmonis dalam pengambilan keputusan hukum.³

Al-'Urf atau tradisi ini mengacu pada suatu perilaku atau tindakan yang sering dilakukan dan diterima oleh sekelompok masyarakat. Perilaku tersebut telah menjadi bagian dari kebiasaan sehari-hari mereka dan telah terbawa dalam kehidupan mereka, baik dalam bentuk tindakan maupun ucapan. Beberapa adat istiadat (*Al-'Urf*) yang menjadi bagian dari kehidupan masyarakat mengharuskan mujtahid untuk memeriksa apakah ada teks (*nash*) yang mengatur hal-hal tersebut, apakah ada teks yang menyelesaikan suatu kasus atau mengidentifikasi suatu masalah, serta merumuskan dan

² Muhammad Tahmid Nur, Anita Marwing, and Syamsuddin, *Realitas 'Urf Dalam Reaktualisasi Pembaruan Hukum Islam Di Indonesia* (Palopo: Duta Media Publishing, 2020), h. 1

³ Faiz Zainuddin, "Konsep Islam Tentang Adat: Telaah Adat Dan Urf Sebagai Sumber Hukum Islam," *Jurnal Lisan Al-Hal* Volume 9, No. 2 (Desember 2015), h. 390.

menerapkan hukum sesuai dengan itu. Adat istiadat (*Al-'Urf*) dapat diikuti jika dianggap menguntungkan berdasarkan teks (nash). Namun, hal ini tidak termasuk adat istiadat yang umum berlaku di masyarakat. Dengan memeriksa keabsahan suatu masalah yang tidak sesuai atau bahkan menyimpang dari teks (nash), seorang *mujtahid* dapat menciptakan landasan hukum.⁴

Dalam bidang *uṣūl al-fiqh*, istilah *Al-'Urf* telah banyak dibahas oleh para ulama terdahulu, namun hingga kini belum ada yang memberikan definisi yang jelas mengenai istilah *Al-'Urf* itu sendiri.

Menurut Asy-Syarīf ‘Alī bin Muhammad al-Jurjānī, sebagaimana disebutkan dalam karyanya *al-Ta’rīfāt*, *Al-'Urf* dalam terminologi *uṣūl al-fiqh* merujuk pada:

الْعُرْفُ مَا اسْتَقَرَّتِ النَّفُوسُ عَلَيْهِ بِشَهَادَةِ الْعُقُولِ وَتَلَقَّيْتَهُ الطَّبَائِعُ بِالْقَبُولِ

“*Al-'Urf* adalah sesuatu yang telah ditetapkan oleh jiwa dengan adanya pengakuan akal dan disambut baik oleh *tabi'at*.”⁵

Islam memandang bahwa budaya, tradisi, atau adat yang berkembang di tengah masyarakat memiliki peran penting dalam pembentukan hukum. Hal ini tercermin dalam salah satu kaidah *fiqh* yang cukup populer, yaitu *al-‘ādah muḥakkamah*, yang berarti adat dapat dijadikan sebagai dasar dalam penetapan hukum.⁶

Pemahaman ini berakar dari kenyataan bahwa pola hidup masyarakat dibentuk oleh nilai-nilai yang telah mereka yakini sebagai norma dalam kehidupan sehari-hari. Setiap individu dalam masyarakat cenderung bertindak berdasarkan anggapan bahwa tindakannya memiliki nilai tertentu.

⁴ Asep Dadang Hidayat et al., “Al-‘Urf Islamic Solutions In Facing Plurality From Time To Time,” *International Conference on Islamic Studies (ICoIS)* Vol. 4, No. 1 (June 2023), h. 20.

⁵ Muhammad Furqan and syahrial, “Kedudukan ‘Urf Sebagai Sumber Hukum Dalam Mazhab Syāfi’i,” *Jurnal Al-Nadhair* Vol. 1. No.02 (2022), h. 77.

⁶ Agung Setiyawan, “Budaya Lokal Dalam Perspektif Agama: Legitimasi Hukum Adat (‘Urf) Dalam Islam,” *Esensia* Vol. XIII No. 2 (July 2012), h. 213.

Oleh karena itu, suatu komunitas pada akhirnya memiliki karakteristik kehidupan sosial yang khas, yang tumbuh dari nilai-nilai yang mereka hayati secara kolektif.

Apabila dalam suatu masyarakat terdapat pergeseran perilaku misalnya meninggalkan praktik yang sebelumnya lazim dilakukan maka hal itu dipandang sebagai perubahan nilai. Nilai-nilai tersebut yang kemudian dikenal sebagai adat istiadat, budaya, tradisi, dan sebagainya. Dengan demikian, kebudayaan dapat dipahami sebagai bentuk konkret dari aktivitas yang dilandasi nilai-nilai tertentu serta hasil dari proses tersebut.

Penting untuk diketahui bahwa beberapa *Al-'Urf* atau tradisi yang ditetapkan dalam Al-Qur'an dan Hadis, seperti haji, puasa, warisan, jenis-jenis perdagangan, sunat, dan persembahan kurban, dianggap sebagai bagian dari hukum Islam. Namun, tidak semua tradisi masyarakat diterima dalam Syariah Islam, beberapa di antaranya direvisi, dimodifikasi, atau bahkan dihapuskan berdasarkan wahyu ilahi dari Allah. Misalnya, masalah seperti riba dan perlakuan terhadap wanita, yang diperlakukan seperti barang yang dapat dibeli, dijual, dan diwariskan, telah diatasi.⁷ Wanita tidak memiliki hak atas diri mereka sendiri. Banyak masalah hukum ditetapkan berdasarkan *Al-'Urf*. Misalnya, dalam studi *fiqh*, banyak masalah hukum didasarkan pada konsep ini.

Salah satu hal penting dalam memahami dinamika tentang *Al-'Urf* yakni, Salah satu karya *tafsīr* yang menarik untuk diteliti adalah buku yang ditulis oleh seorang pemikir Islam produktif dan terkenal, yakni Wahbah al-Zuhailī. Meskipun ia dikenal sebagai ahli hukum Islam, ia juga telah menulis karya penting di bidang tafsīr berjudul *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*. Wahbah Al-Zuhālī merupakan salah satu penulis

⁷ Fitra Rizal, "Penerapan 'Urf Sebagai Metode Dan Sumber Hukum Ekonomi Islam," *Al-Manhaj: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial Islam* Vol. 1, No. 2 (July 2019), h. 169.

buku *fiqh* yang terkenal yakni, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh* (1984) dan *uṣūl al-fiqh al-Islāmi* (1986), yang telah banyak digunakan sebagai referensi utama di kalangan akademisi di bidang ini.⁸ Menurut Wahbah al-Zuhailī sendiri mengenai *Al-'Urf* yakni yang merujuk pada kebiasaan atau adat istiadat yang secara konsisten dilakukan oleh masyarakat, sehingga tindakan tersebut menjadi umum di kalangan mereka, atau dapat berarti menafsirkan suatu kata dengan makna tertentu, meskipun makna asli kata tersebut berbeda.⁹

Wahbah al-Zuhailī menulis *tafsīr Al-Munīr* dengan tujuan membandingkan *tafsīr* klasik dan kontemporer saat mempelajari ayat-ayat Al-Qur'an. Menurut Wahbah al-Zuhailī, *tafsīr* klasik harus disajikan dalam bahasa modern dan menggunakan metode yang sesuai dengan pengetahuan ilmiah modern, tanpa adanya penyimpangan dalam penafsiran. Ia menyatakan bahwa *Tafsīr Al-Munīr* bukanlah sekadar kumpulan kutipan dan ringkasan dari pendapat para mufassir terdahulu, yang dimasukkan dalam bukunya.

Sebaliknya, *tafsīr Al-Munīr* ditulis berdasarkan pendekatan yang lebih akurat, bermanfaat, dan lebih dekat dengan esensi isi ayat-ayat Al-Qur'an, baik dari *tafsīr* klasik, modern, tradisional, maupun rasional. Studi *tafsīr Al-Munīr* juga berusaha menghindari perbedaan teori atau pandangan teoretis yang tidak produktif, sebagaimana terjadi dalam tren fanatik di bidang *fiqh* (perbedaan mazhab).¹⁰

⁸ Ummul Aiman, "Metode Penafsiran Wahbah Al-Zuhayli: Kajian Al-Tafsir Al-Munir," *Miqot* Vol. XXXVI No. 1 (June 2012), h. 3.

⁹ Muhammad Mahmud Nasution, "Eksistensi 'Urf Dan Adat Kebiasaan Sebagai Dalil Metode Hukum Islam," *Al-Mau'izhah* Volume 8, No. 2 (Desember 2022), h. 224.

¹⁰ Nadya Rachmi Wulandari, "Amanah Dalam Al-Qur'an (Analisa Penafsiran Wahbah Az-Zuhaili Dalam Tafsir Al-Munir Fi Al-Aqîdah Wa Al-Syari'ah Wa Al-Manhaj)" (Skripsi, Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta, 2021), h. 11.

Wahbah al-Zuhailī, dalam penulisan *tafsīr Al-Munīr*, berupaya menggabungkan antara pendekatan *tafsīr* klasik dan *tafsīr* kontemporer dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Menurutnya, *tafsīr* klasik perlu disajikan dengan bahasa yang relevan dengan zaman modern serta menggunakan metode yang sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan, tanpa menyimpang dari makna aslinya. Dalam *tafsīr Al-Munīr*, pemikiran Wahbah al-Zuhailī banyak dipengaruhi oleh latar belakangnya dalam bidang fikih, sehingga penafsirannya kerap dikaitkan dengan *fiqh al-hayah* atau *fiqh al-ahkam*. Hal ini tidak terlepas dari pengalaman akademisnya yang luas di bidang fikih dan *uṣūl al-fiqh* sebelum menyusun *tafsīr* tersebut.¹¹

Secara akademis, penulis tertarik untuk meneliti *tafsīr Al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī karena beberapa alasan. Pertama, Wahbah al-Zuhailī dikenal sebagai ulama dengan pemikiran yang moderat, yang mampu menyeimbangkan antara tradisi keilmuan klasik dan persoalan kontemporer. Kedua, meskipun konteks sosial pada masa kini berbeda dengan zaman al-Zuhaili, pendekatan moderatnya tetap relevan untuk dianalisis, terutama dalam menjembatani pemahaman teks klasik dengan isu-isu modern. Ketiga, dari sisi teologi, al-Zuhaili menganut pemikiran Asy'ariyyah dan bermazhab Syafi'i, namun ia tetap terbuka terhadap pandangan dari mazhab lain, menunjukkan sikap inklusif dan kritis dalam ijtihadnya. Hal-hal inilah yang membuat tafsir al-Munir menjadi sumber kajian yang menarik dan penting secara akademis.¹²

Sikap terbuka ini tampak jelas dalam metode penafsirannya terhadap ayat-ayat fikih, di mana ia sering mengemukakan pandangan dari berbagai

¹¹ Wildan Hidayat, "Modernitas Penafsiran Al-Qur'an (Metodologi Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili)," *Institut Agama Islam Negeri Metro Indonesia* 6 No. 1 (June 2023), h. 286.

¹² Adillah Mauliana NR, "Konsep Al Ma' Rūf Dalam Al-Qur'an: Studi Penafsiran Wahbah Al-Zuhaili Dalam Kitab Tafsir Al-Munīr" (Skripsi, Institut Agama Islam Negeri Palopo, 2023), h. 31.

mazhab secara objektif. Dalam perkembangannya, Wahbah al-Zuhaili dikenal sebagai salah satu pakar dalam bidang perbandingan mazhab (*muqāranāt al-madzāhib*). Salah satu karya monumentalnya Adalah *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, sebuah ensiklopedia fiqh Islam yang memuat pandangan dari berbagai mazhab beserta dalil-dalilnya, yang ditulis dengan bahasa yang sistematis dan mudah dipahami.

Karena adanya keunikan dalam *tafsīr Al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhaili yang telah disebutkan dalam pembahasan yang ada diatas penulis memilih tafsir ini untuk melihat ayat-ayat *Al-'Urf* dalam Al-Qur'an yang dilihat dalam kitab tafsir tersebut. Serta melihat penafsiran ayat-ayat *Al-'Urf* atau adat istiadat dalam ideologi pemikirannya. Dalam term ini sangat menarik untuk dikaji karena ada dalam kehidupan sehari-hari, baik dalam bermasyarakat, kelompok maupun bernegara.

Dalam *tafsīr Al-Munīr* sendiri untuk menafsirkan ayat dengan metode *tahlīlī* serta metode *mauḍu'ī*. Jadi di dalam *tafsīr Al-munīr* segala aspek dikaji serta Wahbah al-Zuhaili pun sangat selektif dan hati-hati dalam mengambil berbagai rujukan. Dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an Wahbah al-Zuhaili berusaha untuk mengaitkan atau mencari berbagai relevansi dari kandungan ayat ke dalam kondisi sosial masyarakat. Jadi dalam hal ini tafsir ini untuk memahami berbagai konsep ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang secara umum dapat diartikan adat istiadat, tetapi terkadang ada beberapa yang membuat bingung. Jadi adanya *Al-'Urf* dapat menentukan hukum yang berkaitan dengan mu'amalah dan selama tidak bertentangan dengan syara'.

B. Permasalahan

Setelah memaparkan beberapa hal dari latar belakang, agar penelitian ini lebih terarah, penulis perlu membuat identifikasi masalah, pembatasan masalah serta rumusan masalah.

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang diatas adanya beberapa masalah, diantara beberapa permasalahan yang dapat diidentifikasi oleh penulis yakni:

- a. Adanya perubahan zaman, budaya serta kondisi sosial yang dapat menimbulkan tantangan baru dalam penerapan hukum Islam.
- b. Kurangnya interaksi antara budaya dan agama antar masyarakat yang terkadang menimbulkan ketegangan, terutama saat bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat.
- c. Kurangnya pemahaman masyarakat terhadap *Al-'Urf* sebagai dasar pengambilan hukum melalui ijtihad belum sepenuhnya berkembang dalam praktik hukum Islam kontemporer."
- d. Belum banyak penelitian yang mengkaji hubungan antara penafsiran Wahbah al-Zuhailī terhadap ayat-ayat al-‘urf dan kontribusinya terhadap pembentukan atau peneguhan ideologi fikihnya.
- e. Adanya kebutuhan akan pemetaan yang lebih sistematis mengenai relevansi tafsir al-Zuhailī dalam merespons dinamika hukum Islam kontemporer melalui pendekatan al-‘urf sebagai basis ijtihad

2. Pembatasan Masalah

Dari pemaparan latar belakang serta identifikasi masalah, penulis memberikan batasan untuk memfokuskan penelitian. Yakni ayat-ayat Al-Qur'an yang terkait dengan persoalan *Al-'Urf* yang terkait dengan ayat-ayat masalah fikih. Dengan membatasi ayat-ayat Al-Qur'an yang berhubungan dengan *Al-'Urf*. Ayat-ayat yang dianalisis adalah QS. Al-Baqarah [2]:233, QS. Al-Nisā' [4]: 19, dan QS. Al-Ahzab [33]:59.

Dalam hal ini pemilihan ayat-ayat ini didasarkan adanya istilah konsep 'urf yang berkaitan dengan ayat-ayat masalah fikih. Mengenai penelitian ini memiliki makna untuk menganalisis lebih dalam lagi

dengan menggunakan *tafsīr Al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī. Ayat-ayat yang ingin diteliti Adalah ayat yang memiliki hubungan dengan ayat hukum agar dapat melihat ideologi fikih dari Wahbah al-Zuhailī apakah mempengaruhi atau tidak mempengaruhi sama sekali.

3. Rumusan Masalah

Melihat dari pembatasan masalah diatas, maka dapat dirumuskan sebagai berikut:

- a. Bagaimana penafsiran Wahbah al-Zuhailī terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan *Al-'Urf* dalam *tafsīr Al-Munīr*?
- b. Bagaimana pengaruh penafsiran Wahbah al-Zuhailī tersebut terhadap ideologi fikihnya?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah diatas, maka tujuan penelitian yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. Menganalisis penafsiran Wahbah al-Zuhailī terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan *Al-'Urf* dalam *tafsīr Al-Munīr*.
2. Menganalisis pengaruh penafsiran Wahbah al-Zuhailī tersebut terhadap ideologi fikihnya.

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan agar dapat memberikan manfaat secara teoritis maupun praktis Adalah:

1. Secara Teoritis

Hasil dari penelitian ini untuk menambah khazanah ilmu pengetahuan sebagai bahan tambahan bacaan yang berguna bagi Masyarakat yakni terutama dalam pembahasan masalah *uṣūl al-fiqh* khususnya pembahasan *Al-'Urf* yang kaitannya dengan penetapan dan pembaharuan hukum islam

serta untuk melihat suatu penafsiran dari Wahbah al-Zuhailī mengenai pembahasan *Al-'Urf* dan dengan melihat ideologi fikihnya.

2. Secara Praktis

Penelitian ini diharapkan untuk dapat memberikan manfaat kepada masyarakat untuk mengetahui ilmu mengenai *Al-'Urf* atau yang sering disebut secara umum yakni adat istiadat yang dilihat dari penafsiran Wahbah al-Zuhailī dalam *tafsīr Al-Munīr* agar dapat memberikan pemahaman yang utuh dalam perkembangannya serta melihat pandangan ideologi fikih dari Wahbah al-Zuhailī.

E. Kajian Pustaka

Pembahasan mengenai *Al-'Urf* dalam Al-Qur'an studi analisis *tafsīr Al-Munīr* mengacu pada beberapa literatur. Kajian Pustaka mempunyai fungsi berupa beberapa teori yang terkait dengan kajian ini sehingga dapat diteliti relevansi antar kajian yang pernah dibahas. Dari hasil penelusuran tersebut dapat beberapa karya ilmiah yang penulis temukan diantaranya yakni:

Pertama, skripsi oleh Alfiyana Khoirur Rohmah alumni IAIN Ponorogo tahun 2022 dengan judul "*Al-'Urf* Menurut Buya Hamka Dalam Kitab *tafsīr Al-Azhar*". Mengungkapkan *Al-'Urf* menurut penafsiran Buya Hamka yaitu kebiasaan yang baik dan tidak mendapatkan penolakan dari masyarakat serta dapat dijadikan sebagi hujjah. Konsep *Al-'Urf* yang ditafsirkan oleh Buya Hamka juga sangat relevan dengan Indonesia, karena nilai-nilai islam beradaptasi dengan masyarakat. Sehingga menjadi tradisi yang diterima oleh masyarakat luas.

Penelitian ini memiliki persamaan yang terletak dalam kajian yang sama yang membahas mengenai ayat-ayat *Al-'Urf* dalam Al-Qur'an melalui pendekatan tafsir. Namun, memiliki perbedaan mengenai penafsiran. Penulis menggunakan penafsiran Wahbah al-Zuhailī yakni analisis *tafsīr Al-Munīr* terhadap ayat-ayat *Al-'Urf*, dan penulis membahas mengenai ideologi fiqh

dari Wahbah al-Zuhailī sendiri, Sedangkan penelitian sebelumnya menggunakan penafsiran Buya Hamka dalam *tafsīr Al-Azhar*. Kontribusi hasil penelitian ini terhadap penelitian penulis yakni terletak pada penyajian yang membahas mengenai *Al-'Urf*, dalam Al-Qur'an yang dilihat dalam penafsiran. Akan hal ini memberi wawasan terhadap penulis yang akan membahas mengenai *Al-'Urf*, dalam Al-Qur'an yang dilihat dari segi penafsiran yang berbeda.¹³

Kedua, Skripsi yang berjudul “Konsep *Al-Ma'ruf* Dalam Al-Qur'an: Studi Penafsiran Wahbah Al-Zuhailī Dalam Kitab *tafsīr Al-Munīr*” karya dari Adillah Mauliana NR, mahasiswi dari IAIN Palopo pada tahun 2023. Temuan dalam penelitian ini membahas mengenai konsep *Al-Ma'ruf* dalam Al-Qur'an yang dilihat dari *tafsīr Al-Munīr*. Penelitian ini menggunakan kepustakaan (*library research*) serta menggunakan tafsir *mauḍu'i* (tematik) Membahas bentuk-bentuk *Al-Ma'ruf* dalam Al-Qur'an, terma-terma yang semakna serta membahas mengenai *Al-Ma'ruf* yang dikonotasikan sebagai perbuatan atau Tindakan dan *Al-Ma'ruf* yang dikonotasikan sebagai sifat.

Persamaan dalam penelitian ini berupa penafsirannya yakni *tafsīr Al-Munīr* karya Wahbah Al-Zuhailī dengan konsep yang sedikit memiliki arti atau akan adanya kesamaan dalam bentuk penafsiran. Namun, perbedaannya peneliti ingin meneliti *Al-'Urf* sedangkan penelitian Adillah Mauliana NR meneliti *Al-Ma'rūf* meskipun kata *Al-Ma'rūf* berasal dari kata *Al-'Urf* tetap memiliki perbedaan antar keduanya yakni dalam bentuk penyajian ayatnya yang berbeda. Kontribusi penting dalam penelitian Adillah Mauliana NR yakni berupa penyajiannya dalam bentuk penafsiran. Hal ini membantu

¹³ Alfiyana Khoirur Rohmah, “‘Urf Menurut Buya Hamka Dalam Kitab Tafsir Al-Azhar” (Skripsi, IAIN Ponorogo, 2022).

penulis untuk meneliti dalam bentuk penafsirannya yang sama. Serta untuk memperkaya wawasan yang lebih dalam lagi untuk penulis.¹⁴

Ketiga, artikel ilmiah yang berjudul “Kedudukan *Al-'Urf* Sebagai Sumber Hukum Dalam Mazhab Syāfi'ī”, tahun 2022 dalam jurnal *Al-Nadhair* oleh Muhammad Furqan dan Syahrial. Artikel ini membahas mengenai kedudukan *Al-'Urf* dalam berbagai lintasan madzhab terutama mazhab Syāfi'ī. Terminologi dari *Al-'Urf* ada 4 unsur yakni, adanya perbuatan maupun perkataan yang diketahui oleh manusia, adanya pengulangan, terjadinya perkataan atau perbuatan dari pemikiran akal yang sehat, serta tabi'at nya normal yang dapat diterima. Para ulama mazhab menyepakati *Al-'Urf* dapat dijadikan sebagai salah satu sumber hukum islam.

Persamaan antara artikel ini penelitian penulis sama-sama mengkaji *Al-'Urf* yang dilihat sebagai sumber hukum. Sedangkan perbedaannya pada artikel ini mengkaji *Al-'Urf* sebagai sumber hukum dalam mazhab Syāfi'ī sedangkan penulis meneliti ayat-ayat *Al-'Urf* yang ada didalam Al-Qur'an yang dilihat dari segi penafsirannya serta melihat ideologi fikih dari Wahbah al-Zuhailī Kontribusi dalam artikel ini terletak pada penyajian kedudukan *Al-'Urf* dalam lintas mazhab fikih sehingga dapat menambah referensi penulis untuk memahami *Al-'Urf* dalam lintasan mazhab fikih lebih dalam lagi.¹⁵

Keempat. artikel ilmiah yang berjudul “Konsep *Al-'Urf* Dalam Perkembangan Society 5.0 Perspektif Fikih Kontemporer”, tahun 2023 dalam jurnal *ulumuna: jurnal studi keislaman* oleh Afidah Wahyuni dan Harisah. Artikel ini membahas mengenai era 5.0, kebiasaan sosial baru akan muncul yang sebenarnya terkait dengan adat istiadat tradisional yang dikenal sebagai *Al-'Urf*. *Al-'Urf* dapat diartikan sebagai kata-kata atau tindakan yang

¹⁴ NR, “Konsep Al Ma' Rūf Dalam Al-Qur'an: Studi Penafsiran Wahbah Al-Zuhailī Dalam Kitab Tafsir Al-Munīr.”

¹⁵ Muhammad Furqan and syahrial, “Kedudukan 'Urf Sebagai Sumber Hukum Dalam Mazhab Syafi'i,” *Al-Nadhīr*, 2022.

melibatkan kebiasaan yang sering dilakukan. Ada berbagai jenis *Al-'Urf*, seperti berdasarkan objek (*Al-'Urf al-Lafzhi* dan *Al-'Urf al-'Amali*), berdasarkan cakupan (*Al-'Urf al-'Am* dan *Al-'Urf al-Khash*), dan berdasarkan validitasnya dari perspektif Syariah (*Al-'Urf al-Shahih* dan *Al-'Urf al-Fasid*). *Al-'Urf* dianggap sebagai salah satu sumber hukum, di mana unsur-unsurnya sering diambil dari aturan hukum yang sudah ada dan kemudian diterbitkan dalam bentuk pasal-pasal dalam undang-undang.

Penelitian ini memiliki kesamaan dengan penelitian penulis pada penelitian ini membahas mengenai *Al-'Urf* dengan fikihnya. Akan tetapi penelitian ini memiliki perbedaan karena konsep *Al-'Urf* dilihat dari perkembangan society 5.0 dalam perspektif fikih kontemporer, sedangkan penelitian penulis akan membahas mengenai *Al-'Urf* dalam penafsiran serta melihat ideologi fiqh dari Wahbah al-Zuhaili. Kontribusi dalam artikel ini membantu penulis dalam memahami konsep '*Al-'Urf* dalam perkembangan society 5.0 perspektif fikih kontemporer, sehingga dapat memperkuat analisis penulis dalam *Al-'Urf* dari perspektif fikih kontemporer.¹⁶

Kelima, artikel ilmiah yang berjudul “Eksistensi *Al-'Urf* Sebagai Metode dan Sumber Hukum Islam”, tahun 2023 dalam jurnal Al-Manar jurnal Pendidikan Islam Universitas Nahdlatul Ulama Sidoarjo karya Sidanatul Jannah. Artikel ini membahas beriringan dengan permasalahan Masyarakat yang semakin kompleks adanya Solusi terhadap hal tersebut dan sesuai dengan ketentuan syariat, yaitu *Al-'Urf*.

Persamaan dengan penelitian, penulis membahas mengenai *Al-'Urf* yang dapat dijadikan sebagai sumber hukum islam untuk memberikan jawaban atas permasalahan-permasalahan kebiasaan yang baru muncul dengan *Al-'Urf* tetapi tetap harus sesuai dengan syariatnya dan tidak melenceng. Namun

¹⁶ Afidah Wahyuni and Harisah, “Konsep Al-'urf Dalam Perkembangan Society 5.0 Perspektif Fikih Kontemporer,” *Jurnal Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, 2023.

perbedaanya penelitian penulis tetapi dilihat dari penafsirannya serta melihat apakah dari pemikiran Wahbah al-Zuhailī yang membahas mengenai ayat-ayat *Al-'Urf* apakah akan mempengaruhi ideologi fiqhnya atau tidak sama sekali. Kontribusi penelitian terhadap penelitian penulis yakni dapat memahami eksistensi *Al-'Urf* sebagai metode hukum islam sehingga dapat memberi wawasan yang banyak mengenai *Al-'Urf*.¹⁷

F. Metode Penelitian

Dalam proses pengumpulan data, adanya metode untuk mencapai hasil yang sistematis. Oleh karena itu pada bagian ini akan menjelaskan tentang jenis penelitian, sumber data, teknik penumpulan data, teknik analisis data dan pendekatan penelitian.

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian dalam penulisan ini menggunakan penelitian kualitatif merupakan sebuah proses penelitian untuk memahami fenomena tertentu.¹⁸ Selain itu juga penelitian ini menggunakan metode penelitian kepustakaan (*library research*) yakni dengan menggunakan buku, literatur yang berkaitan dengan pembahasan. Yakni dengan judul “*Al-'Urf* dalam Al-Qur'an studi Analisis *tafsīr Al-Munir*”

2. Sumber Data

Sumber data merupakan subjek dimana sebuah data itu diperoleh.¹⁹ Pada penelitian ini terdapat penelitian sekunder dan primer yakni:

- a. Sumber data primer

¹⁷ Sidanatul Jannah, “Eksistensi ‘urf Sebagai Metode dan Sumber Hukum Islam,” *Jurnal Al-Manar*, 2023.

¹⁸ Feny Rita Fiantika, Mohammad Wasil, and Sri Jumiyyati, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Sumatra Barat: PT Global Eksekutif Teknologi, 2022), h. 5.

¹⁹ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 2006), h. 129.

Sumber primer dalam penelitian ini berupa Al-Qur'an dan kitab tafsir kontemporer, yakni *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj* karya Wahbah al-Zuhailī yang diterbitkan oleh Darul Fikr Damaskus pada tahun 1411 H/1991 M.

b. Sumber data sekunder

Data sekunder merupakan data untuk penguat yang berkaitan dengan pembahasan ini. Sumber sekunder dalam penelitian ini menggunakan buku *uṣūl al-fiqh* sebuah pengenalan awal karya Muliadi Kurdi. Serta tambahan lainnya berupa sumber buku-buku, jurnal, serta literatur-literatur yang sesuai dengan tema pembahasan.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam pengumpulan data harus disesuaikan dengan data yang akan dibahas atau dikumpulkan dan responden penelitian. Adapun Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah metode dokumentasi. Dokumentasi merupakan sumber data yang digunakan untuk melengkapi penelitian, baik berupa sumber tertulis, gambar, dan karya-karya monumental, yang semuanya itu memberikan informasi bagi proses penelitian.²⁰ Yakni mengumpulkan data berdasarkan dengan ayat-ayat *Al-'Urf* dalam Al-Qur'an dengan perspektif penafsiran. Serta pada penelitian ini hanya menggunakan dokumentasi dengan mengumpulkan buku, jurnal, serta literatur lainnya.

4. Teknik Analisis Data

Teknik Analisis data adalah proses mempelajari dan mengatur data untuk mengidentifikasi pola, hubungan, dan informasi penting.²¹

²⁰ Natalina Nilamasari, "Memahami Studi Dokumen Dalam Penelitian Kualitatif," *Wacana Volume* 13, no. 2, (Juni 2014): h. 178.

²¹ Moh. Rasyid Ridho, "Cara Memilihan Teknik Analisis Data Yang Tepat dan Benar," *Pusti Kosmos*, November 23, 2023, <https://dac.telkomuniversity.ac.id/cara-memilihan-teknik-analisis-data-yang-tepat-dan-benar/> (26 Oktober 2024)

Dalam metode ini menggunakan teknik *deskriptif analisis*, teknik ini memiliki makna yakni salah satu metode analisis data dengan menggambarkan data yang dikumpulkan tanpa menarik kesimpulan yang berlaku untuk secara umum. Dalam teknik ini, kita dapat melihat nilai-nilai dari variabel independen dan dependen. Analisis ini memberikan pemahaman awal tentang setiap variabel dalam penelitian.²² Adapun Langkah-langkah menganalisis data yang sudah terkumpul maka hasil analisis akan dipaparkan secara sistematis.

Langkah pertama, dalam menganalisis data yakni yang terkait dengan topik pembahasan yakni ayat-ayat mengenai *Al-'Urf* ayatnya yaitu, QS. Al-Baqarah [2]:233, QS. Al-Nisā' [4]: 19, dan QS. Al-Ahzab [33]:59.

Dalam Langkah-langkah ini akan dilakukan dengan Teknik deskriptif analisis dengan beberapa tahapan.

Pertama, peneliti akan membaca dan mengkaji data yang telah dikumpulkan terkait dengan penelitian, yakni ayat-ayat *Al-'Urf* dalam Al-Qur'an yang menjadi fokusnya terhadap surah dan ayat, QS. Al-Baqarah [2]:233, QS. Al-Nisā' [4]: 19, dan QS. Al-Ahzab [33]:59, serta penafsiran mufassir kontemporer yakni Wahbah Al-Zuhailī. *Kedua*, penulis akan menyajikan mengenai tafsir, data tafsir yang telah dikumpulkan kemudian dipilih lalu dikelompokkan sesuai dengan temanya. *Ketiga*, penelitian membahas dan menyajikan mengenai pandangan mufassir sesuai dengan redaksinya. *Keempat*, peneliti Menyusun data sesuai dengan ayatnya. Dalam hal tersebut bahwa dapat dikatakan metode analisis menggunakan pendekatan tafsir. Dan terakhir yakni penulis akan melakukan evaluasi data serta Menyusun hasil kesimpulannya.

²² Syafrida Hafni Sahir, *Metodelogi Penelitian* (Medan: Penerbit KBM Indonesia, 2021), h. 38.

5. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode pendekatan *tafsir mauḍu'i* (tematik) dari Abd al-Ḥayy al-Farmawī. Pendekatan *mauḍu'i* (tematik) yaitu untuk menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki tema yang serupa, serta memahami konsep dalam Al-Qur'an. Serta menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunya, yang disertai dengan pengetahuan mengenai asbab an-nuzul-nya. Atau bisa dikatakan mengompori antara yang am (umum) dan yang khash (khusus), Mutlaq dan muqayyad (terikat), atau yang lahirnya bertentangan, sehingga bertemu dalam suatu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan.²³

Serta pendekatan *uṣūl al-fiqh* teori Wahbah al-Zuhailī yang menegaskan bahwa penggalan hukum Islam harus dilakukan dengan metodologi yang tepat, objektif, dan berlandaskan pada prinsip-prinsip ushul fikih yang kokoh. Hal ini mencakup penggunaan sumber-sumber hukum utama yang telah disepakati, yaitu Al-Qur'an, Sunnah, *Ijmā'*, dan Qiyas. Selain itu, ia juga mengakomodasi sumber hukum pelengkap seperti *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah*, dan *Al-'Urf*. Selama penggunaannya dilakukan secara konsisten dan sistematis. Dengan cara tersebut, produk hukum yang dihasilkan dapat selaras dengan prinsip syariah sekaligus menjawab kebutuhan masyarakat kontemporer.

Dalam pandangan Wahbah al-Zuhailī, ijtihad merupakan instrumen penting dalam *uṣūl al-fiqh*. Ia memanfaatkan beberapa metode, antara lain *qiyās*, *sadd al-dharī'ah*, *istislah*. *qiyās* dipahami sebagai upaya menghubungkan kasus baru dengan nash yang sudah ada melalui analisis mendalam. *Istislah* digunakan untuk mempertimbangkan kemaslahatan umum selama tidak bertentangan dengan *dalīl qaṭ'i* dan dapat diterima

²³ Abdul Hayy Al-Farmawi, *Al-Bidayah Fi At-Tafsir Al-Maudhu'i Dirasah Manhajiyyah Maudhu'iyah*, Terj. Rosihon Anwar, *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2002), h. 51-52.

oleh akal sehat. Sementara itu, *sadd al-dharī'ah* berfungsi sebagai langkah preventif agar umat terhindar dari perbuatan yang dilarang syariat.

Ketiga konsep tersebut, menurut Wahbah al-Zuhailī, memiliki tujuan utama untuk menjaga kemaslahatan dan mencegah kerusakan, sehingga hukum Islam tetap relevan dalam mewujudkan keadilan sosial. Ia juga menekankan bahwa ijtihad bersifat terbuka, tetapi hanya dapat dilakukan oleh ulama yang memiliki keahlian mendalam, kecerdasan intelektual, penguasaan bahasa Arab, serta pemahaman yang komprehensif terhadap sumber hukum Islam.

Melalui karya-karyanya, termasuk ensiklopedia fikih yang luas, Wahbah al-Zuhailī berusaha memperbarui pemahaman fikih dalam konteks modern. Meskipun pendekatannya berakar pada tradisi klasik, ia tidak bersifat kaku atau fanatik. Sebaliknya, ia mengedepankan ijtihad yang dinamis dan adaptif, dengan menempatkan kemaslahatan umum dan prinsip keadilan sebagai pijakan utama hukum Islam.²⁴

G. Teknik dan Sistematika Penulisan

Pada Teknik penulisan dalam proposal skripsi ini, berpedoman pada Buku Pedoman Skripsi Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta Edisi Revisi 2021. Adapun sistem penulisan dalam penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan gambaran yang akan ditulis yang akan ditulis dan dibahas secara jelas mengenai susunan hasil penelitian. Pada sistem ini akan terdiri dari lima bab. Masing-masing dari bab hanya memuat beberapa sub pembahasan sebagai berikut:

²⁴ Afthon Yazid, Arif Sugitanata, and Siti Aminah, "Memetakan Cakrawala Intelektual Menggali Teori Ushul Fikih Yudian Wahyusi Dan Wahbah Zuhaili," *Tasyri': Journal of Islamic Law, Prodi Ahwal al-Syakshiyah STAI Nurul Iman Parung-Bogor* Vol. 3 No. 1 (January 2024), h. 139-142.

Bab pertama, merupakan pendahuluan. Bab ini berisi latar belakang masalah, permasalahan meliputi identifikasi masalah, pembatasan masalah dan perumusan masalah. Setelah itu membahas tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, metodologi penelitian yang terdiri dari jenis penelitian, sumber data, teknik pengumpulan data, teknik analisa data dan pendekatan penelitian serta teknik dan sistematika penulisan.

Bab kedua, pada bab ini membahas mengenai landasan teori tentang *Al-'Urf*, mencakup definifi *Al-'Urf*, macam-macam *Al-'Urf*, membahas ayat-ayat yang terkait dengan *Al-'Urf*, *'Al-'Urf* dilihat dari segi penafsiran.

Bab ketiga, bab ketiga membahas mengenai Gambaran umum yakni biografi Wahbah al-Zuhaili dalam *tafsir Al-Munir* seperti latar belakang kehidupan, perjalanan intelektual, karya-karya, serta pemikirannya. Serta membahas mengenai metodologi kitabnya.

Bab keempat, pada bab ini membahas mengenai ayat-ayat *Al-'Urf*, dalam hal ini menganalisis mengenai ayat-ayat *Al-'Urf*. serta menghimpunya. Kemudian dari ayat-ayat tersebut menganalisis nya menggunakan *tafsir Al-Munir* karya Wahbah al-Zuhaili Dan setelah itu dari menganalisis ideologi fikih dari Wahbah al-Zuhaili untuk melihat apakah pembahasan *Al-'Urf*. mempengaruhi pemikirannya atau tidak sama sekali.

Bab kelima, penutup berupa Kesimpulan yakni hasil dari penelitian yang sudah disajikan, serta menjawab mengenai hasil dari jawaban yang sudah dicantumkan, serta memberikan saran untuk penelitian selanjutnya agar dapat dikembangkan lebih lanjut. serta daftar pustaka sebagai hasil referensi-referensi utama yang ada dalam penelitian.

BAB II

TINJAUAN UMUM TENTANG *AL-'URF* DALAM AL-QUR'AN

Pada bab ini akan dipaparkan tinjauan umum mengenai konsep *Al-'Urf* dalam Al-Qur'an. Pembahasan mencakup definisi dan terminologi *Al-'Urf*, klasifikasi atau macam-macamnya, dasar hukum yang melandasinya, kedudukan *Al-'Urf* menurut pandangan para ulama, syarat-syarat penerimaannya dalam hukum Islam, serta identifikasi ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan konsep *Al-'Urf*.

A. Definisi *Al-'Urf*

Secara etimologis, kata '*urf*' (العُرْف) berasal dari kata kerja '*arafa*' (عَرَفَ – يَعْرِفُ) yang bermakna mengetahui atau mengenal. Dalam pemakaian bahasa Arab klasik, istilah ini sering disandingkan dengan kata *al-ma'rūf* (المعروف) yang merujuk pada segala sesuatu yang dikenal, diterima, dan dipandang baik oleh akal sehat serta masyarakat umum.¹ Dalam konteks bahasa, '*urf*' menunjukkan sesuatu yang akrab, familiar, dan menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan sosial. Oleh karena itu, istilah ini kerap disamakan dengan adat (*'ādah*), meskipun dalam kerangka ushul fikih, keduanya memiliki cakupan makna dan implikasi hukum yang tidak sepenuhnya sama.²

Dalam perspektif ushul fikih, '*urf*' diartikan sebagai kebiasaan kolektif masyarakat yang berlangsung secara konsisten dan berkesinambungan, baik dalam bentuk ucapan, perbuatan, maupun sikap tertentu, sehingga kebiasaan tersebut diakui, diterima, dan menciptakan rasa tenteram bagi pelakunya.³

¹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh jilid 2* (Jakarta: Logos, 1999), h. 363.

² Firdaus, *Ushul Fiqh Metode Mengkaji dan Memahami Hukum Islam secara Komprehensif* (Jakarta: Zikrul Hakim, 2004), h. 97.

³ Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh untuk IAIN, STAIN, PTAIS* (Bandung: Pustaka Setia, 1999), h. 128.

Para ulama berbeda redaksi dalam mendefinisikan ‘urf, namun memiliki maksud yang sama.

1. Abdul Wahhab Khallaf

الْعُرْفُ هُوَ مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ وَسَارُوا عَلَيْهِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَرْكِ وَيُسَمَّى الْعَادَةَ وَفِي لِسَانِ الشَّرْعِيِّينَ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْعُرْفِ وَالْعَادَةِ.

*“Urf adalah sesuatu yang telah dikenal oleh manusia dan berlaku di antara mereka, baik berupa ucapan, perbuatan, maupun meninggalkan sesuatu. Ia juga disebut adat, dan dalam terminologi para ahli syariat, tidak ada perbedaan antara ‘urf dan adat.”*⁴

Dari definisi ini dapat dipahami bahwa ‘urf menekankan aspek kebiasaan kolektif yang dilakukan masyarakat secara terus-menerus sehingga menjadi bagian dari kehidupan mereka. Abdul Wahhab Khallaf juga menegaskan bahwa ‘urf tidak hanya terbatas pada perbuatan, tetapi juga dapat mencakup ungkapan bahasa atau norma sosial yang berkembang di tengah masyarakat.

2. Wahbah al-Zuhaili

الْعُرْفُ هُوَ مَا اعْتَادَهُ النَّاسُ وَسَارُوا عَلَيْهِ مِنْ كُلِّ فِعْلٍ شَاعَ بَيْنَهُمْ، أَوْ لَفْظٍ تَعَارَفُوا إِطْلَاقَهُ عَلَى مَعْنَى خَاصٍّ لَا تَأَلَّفَهُ اللُّغَةُ وَلَا يَتَبَادَرُ غَيْرُهُ عِنْدَ سَمَاعِهِ.

*“Urf adalah kebiasaan yang dilakukan manusia secara terus-menerus sehingga perbuatan tersebut menjadi dikenal luas di antara mereka, atau berupa lafaz yang mereka sepakati penggunaannya untuk makna tertentu, walaupun makna tersebut berbeda dengan makna bahasa asalnya.”*⁵

Definisi Wahbah menyoroti dua bentuk utama ‘urf: pertama, kebiasaan dalam perbuatan (‘urf fi ‘li), yakni praktik sosial yang umum dilakukan masyarakat; kedua, kebiasaan dalam bahasa (‘urf qawli), yaitu

⁴ Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Damaskus: Dear al-Qalam, 1978), h. 89.

⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Juz II (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), h. 826.

kesepakatan masyarakat dalam memaknai suatu istilah tertentu meskipun makna itu berbeda dari pengertian literalnya.

3. Shifaul Qolbi

مَا اعْتَادَهُ النَّاسُ وَسَارُوا عَلَيْهِ مِنْ كُلِّ فِعْلٍ شَاعَ بَيْنَهُمْ أَوْ لَفِظٍ تَعَارَفُوا
إِطْلَاقَهُ عَلَى مَعْنَى خَاصٍّ لَا تَأْلَفُهُ اللَّغَةُ وَلَا يَتَبَادَرُ غَيْرُهُ عِنْدَ سَمَاعِهِ، وَهُوَ مَا
يُسْتَحْسَنُهُ الْعَقْلُ وَتَقْبَلُهُ النَّفُوسُ.

“Urf adalah kebiasaan yang dikenal dan dilakukan oleh manusia, baik berupa perbuatan yang populer di antara mereka atau penggunaan lafaz tertentu untuk makna khusus yang tidak dikenal bahasa asalnya, selama kebiasaan tersebut dinilai baik oleh akal sehat dan dapat diterima oleh hati nurani.”⁶

Perbedaan mendasar dari pandangan Shifaul Qolbi adalah adanya penekanan pada aspek etis. Menurutnya, ‘urf yang sah untuk dijadikan pertimbangan dalam hukum Islam haruslah sesuatu yang *ma’rūf* (dikenal dan baik), bukan sekadar kebiasaan semata.

Secara umum, ketiga definisi di atas memiliki makna yang sama, hanya berbeda pada redaksinya. Abdul Wahhab Khallaf dan Wahbah al-Zuhaili menekankan bahwa ‘urf adalah kebiasaan yang dilakukan secara terus-menerus oleh masyarakat tanpa mempertimbangkan baik atau buruknya. Berbeda dengan Shifaul Qolbi yang memberikan penekanan khusus bahwa kebiasaan tersebut harus dipandang baik, diterima akal sehat, dan tidak bertentangan dengan syariat. Dengan demikian, ‘urf dapat dipahami sebagai kebiasaan yang dibiasakan dan dijaga secara turun-temurun, diterima oleh akal, serta selaras dengan ajaran Islam.

⁶ Chrisna Wibowo, “Analisis ‘Urf terhadap Ketaatan Masyarakat dalam Adat Larangan Perkawinan Bulan Muharram (Studi Kasus pada Masyarakat Ketonggo Bungkal Ponorogo) (Skripsi, Fakultas Syariah, Institut Agama Islam Negeri Ponorogo, 2019)”, h. 26.

Selain istilah *‘urf*, terdapat pula istilah *‘ādah* (العادة) yang sering dianggap sinonim. Secara bahasa, *‘ādah* berasal dari kata kerja *‘āda* (يَعُوْدُ – عَادَ) yang berarti mengulang kembali. Oleh karena itu, suatu perbuatan baru dapat disebut adat jika dilakukan secara berulang.

Menurut terminologi ushul fiqh, Muhammad Abu Zahrah mendefinisikan *‘urf* sebagai sesuatu yang telah dikenal luas oleh masyarakat dan menjadi kebiasaan mereka, baik berupa ucapan, perbuatan, maupun sikap meninggalkan sesuatu. *‘Urf* juga kerap disebut sebagai adat, dan dalam konteks bahasa syariat tidak terdapat perbedaan signifikan antara keduanya.⁷

Para ulama bahasa menilai bahwa istilah *‘urf* dan adat pada dasarnya bersinonim (*mutarādif*), namun memiliki perbedaan dalam sudut pandang asal katanya. Secara etimologi, adat berkaitan dengan makna pengulangan, suatu perbuatan belum dapat disebut adat apabila dilakukan hanya satu kali. Sementara itu, *‘urf* berhubungan dengan sesuatu yang sudah dikenal dan diterima oleh masyarakat, tanpa memandang seberapa sering perbuatan tersebut diulang. Meskipun demikian, secara prinsipil, kedua istilah ini memiliki makna yang hampir sama. Perbuatan yang dilakukan berulang kali oleh masyarakat akan menjadi dikenal luas dan diakui sebagai kebiasaan umum. Sebaliknya, karena telah dikenal dan diakui oleh masyarakat, perbuatan itu pun secara otomatis cenderung dilakukan secara berulang.⁸

Para ulama ushul fiqh kemudian memberikan pembedaan yang lebih spesifik antara *‘urf* dan adat. *‘Urf* lebih menekankan pada aspek kualitas suatu kebiasaan, yaitu kebiasaan yang diterima, diakui, dan diketahui oleh banyak orang. Sedangkan adat hanya melihat dari sisi pengulangan perbuatan tanpa mempertimbangkan apakah kebiasaan tersebut baik atau buruk. Oleh karena itu, istilah adat memiliki sifat yang netral sehingga dapat

⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t.), h. 272.

⁸ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2, h. 364.

dikategorikan sebagai adat baik maupun adat buruk. Selain itu, perbedaan lainnya terletak pada lingkup penggunaannya: *'urf* cenderung digunakan untuk kebiasaan kolektif masyarakat atau kelompok, sedangkan adat dapat berlaku pada individu, kelompok kecil, maupun masyarakat luas.⁹

B. Macam-Macam *Al-'Urf*

Dalam kajian *uṣul fiqh*, *'urf* atau kebiasaan masyarakat diklasifikasikan ke dalam beberapa macam berdasarkan materi, ruang lingkup penerapan, serta penilaian baik dan buruknya. Pembagian ini penting karena setiap jenis *'urf* memiliki implikasi hukum yang berbeda dalam penetapan hukum Islam (*istinbāt al-ḥukm al-shar'ī*).

1. Ditinjau dari Segi Materi (*'Urf Qaulī* dan *'Urf Fi'li*)

Dari aspek materi kebiasaan yang dilakukan masyarakat, *'urf* dibagi menjadi dua jenis:

a. *'Urf Qaulī*

'Urf qaulī adalah kebiasaan yang berlaku dalam penggunaan kata-kata atau ucapan. Artinya, masyarakat membiasakan diri menggunakan kata tertentu dengan makna tertentu yang berbeda dari makna literalnya. Contohnya, dalam kebiasaan sehari-hari masyarakat Arab, kata (*walad*) digunakan khusus untuk menyebut anak laki-laki saja, dan tidak berlaku untuk anak perempuan. Dalam konteks pemahaman bahasa Arab, penafsiran makna kata *walad* sering kali merujuk pada *'urf qaulī*, karena pemakaiannya sudah disepakati secara sosial oleh masyarakat Arab.¹⁰

⁹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2, h. 365.

¹⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2, h. 366.

b. *'Urf Fi 'lī*

'Urf fi 'lī adalah kebiasaan masyarakat dalam bentuk perbuatan atau tindakan. Contohnya, dalam praktik jual beli barang-barang murah dan bernilai kecil, masyarakat terbiasa melakukan transaksi hanya dengan isyarat dan serah terima barang serta uang, tanpa perlu mengucapkan lafaz akad secara formal. Meskipun tidak ada ucapan ijab-qabul, praktik semacam ini tidak menyalahi ketentuan syariat karena telah diterima dan dijalankan oleh masyarakat luas. Fenomena ini menunjukkan bahwa kebiasaan yang dilakukan terus-menerus, meskipun tanpa aturan tertulis, dapat menjadi bagian dari *'urf* yang diakui oleh hukum Islam.¹¹

2. Ditinjau dari Segi Ruang Lingkup (*'Urf 'Ām* dan *'Urf Khāṣ*)

Berdasarkan cakupan penerapannya dalam masyarakat, *'urf* dibagi menjadi dua jenis utama:

a. *Al-'Urf al-'Ām*

Al-'Urf al-'Ām yaitu kebiasaan yang dikenal, diterima, dan diamalkan secara luas oleh masyarakat dari berbagai golongan, profesi, dan daerah pada suatu masa tertentu. Contohnya, gerakan kepala sebagai tanda persetujuan atau penolakan: mengangguk sebagai tanda setuju dan menggeleng sebagai tanda tidak setuju. Kebiasaan ini bersifat universal karena diterima tanpa adanya peraturan tertulis, tanpa memandang batasan suku, profesi, atau wilayah. Apabila seseorang melakukan hal yang berbeda, ia akan dianggap aneh karena menyalahi *'urf* yang berlaku umum.¹²

¹¹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2, h. 367.

¹² Firdaus, *Ushul Fiqh metode mengkaji dan memahami Hukum Islam secara Komprehensif*, h. 98.

b. *Al-‘Urf al-Khāṣ*

Al-‘Urf al-Khāṣ yaitu kebiasaan yang hanya berlaku di daerah tertentu atau di kalangan kelompok masyarakat tertentu saja. Misalnya, pada masyarakat Jawa terdapat kebiasaan larangan menikah pada bulan Muharram. Kebiasaan ini diakui dan dijalankan oleh masyarakat tertentu, tetapi tidak berlaku secara universal. Dalam konteks hukum Islam, *‘urf khāṣ* tetap dapat dijadikan pertimbangan selama tidak bertentangan dengan prinsip syariat.¹³

3. Ditinjau dari Segi Penilaian (*‘Urf Ṣaḥīḥ* dan *‘Urf Fāsid*)

Dilihat dari penilaian baik atau buruknya suatu kebiasaan, *‘urf* dibagi menjadi dua kategori:

a. *‘Urf Ṣaḥīḥ*

‘Urf ṣaḥīḥ adalah kebiasaan yang berulang-ulang dilakukan, diterima oleh masyarakat, tidak bertentangan dengan syariat Islam, serta sejalan dengan nilai kesopanan dan budaya luhur. Contohnya adalah kebiasaan mengadakan acara halal bihalal atau silaturahmi pada hari raya Idul Fitri. Dalam praktiknya, *‘urf ṣaḥīḥ* bisa berupa *‘urf qaūlī* maupun *‘urf fi‘lī*, serta bisa berlaku secara umum (*‘urf ‘ām*) maupun khusus (*‘urf khāṣ*). Intinya, yang menjadi tolok ukur diterimanya *‘urf ṣaḥīḥ* adalah kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip syariat serta penerimaan sosial yang baik.¹⁴

b. *‘Urf Fāsid*

‘Urf fāsid adalah kebiasaan yang, meskipun sudah umum dipraktikkan di masyarakat, bertentangan dengan ajaran agama, undang-undang negara, serta norma kesopanan dan budaya luhur. Contohnya adalah kebiasaan berjudi untuk merayakan kemenangan

¹³ Firdaus, *Ushul Fiqh metode mengkaji dan memahami Hukum Islam secara Komprehensif*, h. 98.

¹⁴ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2, h. 368.

atau suatu peristiwa tertentu. Para ulama *uṣul fiqh* sepakat bahwa ‘*urf*’ jenis ini tidak boleh dijadikan dasar hukum dalam penetapan syariat, bahkan harus dihilangkan dari praktik sosial karena berpotensi menimbulkan kerusakan moral dan sosial.¹⁵

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa klasifikasi ‘*urf*’ dalam *uṣul fiqh* tidak hanya sebatas pada kebiasaan yang dilakukan masyarakat, tetapi juga mempertimbangkan materi kebiasaan, cakupan penerapannya, dan kesesuaiannya dengan syariat Islam. ‘*Urf*’ hanya dapat dijadikan sumber pertimbangan hukum Islam apabila memenuhi kriteria *ṣaḥīḥ*, sedangkan ‘*urf*’ yang bertentangan dengan syariat dan norma sosial (*fāsid*) harus ditolak.

C. Dasar Hukum Al-‘*Urf*

Dalam *uṣul fiqh*, ‘*urf*’ didefinisikan sebagai segala bentuk kebiasaan atau tradisi yang dikenal dan dipraktikkan masyarakat secara luas, baik berupa ucapan, perbuatan, maupun penetapan. Selama kebiasaan tersebut sejalan dengan syariat Islam dan mendatangkan kemaslahatan bagi umat, maka ia dapat dijadikan sebagai salah satu landasan hukum. Para ulama membedakan antara ‘*urf ṣaḥīḥ*’ yaitu ‘*urf*’ yang diterima syariat, dan ‘*urf fāsid*’ yaitu ‘*urf*’ yang ditolak karena bertentangan dengan dalil syar‘i.

Mayoritas ulama, termasuk mazhab *Mālikiyyah*, *Hanafiyyah*, dan *Syāfi‘iyyah*, sepakat mengenai kehujjahan ‘*urf ṣaḥīḥ*’. Misalnya, Imam Mālik berpegang pada ‘*amal ahl al-Madīnah*’ (praktik masyarakat Madinah) sebagai dalil hukum, karena ia mencerminkan kesepakatan kolektif masyarakat yang hidup dekat dengan Rasulullah saw. Ulama Hanafiyyah juga memandang bahwa praktik ulama Kufah dapat dijadikan pertimbangan hukum. Bahkan, perbedaan *qaul qadīm* dan *qaul jadīd* Imam al-Syāfi‘ī menunjukkan bahwa

¹⁵ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2, h. 368.

ijtihad beliau berubah sesuai konteks sosial-budaya (*‘urf*) antara Makkah dan Mesir.¹⁶

Dengan demikian, *‘urf* menempati posisi strategis dalam hukum Islam sebagai instrumen penyesuaian hukum terhadap perkembangan masyarakat, selama prinsip-prinsip syariah tetap terjaga. Adapun kehujjahan *‘urf* sebagai dalil syara’ didasarkan atas argumen-argumen berikut ini:

1. Firman Allah pada QS. Al-A’raf [7]: 199

Kehujjahan *‘urf* ditegaskan secara eksplisit dalam firman Allah SWT pada QS. al-A’raf [7]:199:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

“Jadilah engkau pemaaf, suruhlah orang mengerjakan yang ma’rūf, dan berpalinglah dari orang-orang yang bodoh.” (QS. al-A’raf [7]:199)

Kata العرف dalam ayat ini secara bahasa berarti sesuatu yang dikenal atau yang dianggap baik. Dalam konteks syar’i, ia merujuk pada kebiasaan baik yang dikenal dan diterima masyarakat sepanjang tidak bertentangan dengan Al-Qur’an dan hadis.

2. Ucapan Sahabat Rasulullah saw.

Kedudukan *‘urf* sebagai hujjah juga ditegaskan oleh hadis Nabi saw. dan atsar para sahabat. Salah satu dalil penting adalah hadis dari Abdullāh ibn Mas‘ūd ra.:

فَمَا رَأَاهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ، وَمَا رَأَاهُ الْمُسْلِمُونَ سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ

“Apa yang dianggap baik oleh kaum Muslimin, maka baik pula di sisi Allah; dan apa yang dianggap buruk oleh kaum Muslimin, maka buruk pula di sisi Allah.” (HR. Ahmad)¹⁷

¹⁶ Sucipto, “Urf Sebagai Metode dan Sumber Penemuan Hukum Islam,” *Jurnal ASAS* 7, no. 1 (2015), h. 29.

Hadis ini menunjukkan bahwa penilaian kolektif umat Islam terhadap baik-buruknya suatu perbuatan memiliki legitimasi syar‘i. Apabila suatu kebiasaan diterima secara luas dan sejalan dengan nilai-nilai Islam, maka kebiasaan tersebut dapat dijadikan dasar hukum.¹⁸

Selain itu, prinsip syariat Islam menolak kesulitan dan mengutamakan kemudahan bagi umat. Hal ini ditegaskan dalam QS. al-Mā'idah [5]:6:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ
عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Allah tidak menghendaki untuk menyulitkan kalian, tetapi Dia hendak membersihkan kalian dan menyempurnakan nikmat-Nya atas kalian agar kalian bersyukur.” (QS. al-Mā'idah [5]:6)

Ayat ini menjadi dasar bahwa hukum Islam fleksibel terhadap kebiasaan sosial selama tidak melanggar batas-batas syariat, sehingga kehidupan umat menjadi mudah dan teratur.

3. Kaidah *Fiqh*

- a. Kaidah pokok yang menerangkan bahwa kebiasaan dapat dijadikan sebagai pertimbangan hukum

الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ

“Adat kebiasaan itu ditetapkan”¹⁹

¹⁷ Abu Abdullah Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad* (Beirut: Alam al-Kutub, 1998) Cet 1 Juz 1, h. 379.

¹⁸ Sucipto, “Urf Sebagai Metode dan Sumber Penemuan Hukum Islam,” *Jurnal ASAS* 7, no. 1 (2015), h. 30.

¹⁹ Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, (Bagdad: Muassah al-Risalah: 1976), h. 255.

إِسْتِعْمَالُ النَّاسِ حُجَّةٌ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا

“Kebiasaan yang berlaku di tengah masyarakat adalah hujjah yang wajib diamalkan.”²⁰

b. Kaidah tentang perubahan hukum karena berubahnya masa

لَا يُنْكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ

“Tidak dapat dipungkiri adanya perubahan hukum karena perubahan zaman.”²¹

c. Kaidah tentang hubungan ‘urf dengan nash

الثَّابِتُ بِالْعُرْفِ كَالثَّابِتِ بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ

“Sesuatu yang ditetapkan berdasarkan ‘urf sama halnya dengan sesuatu yang ditetapkan berdasarkan dalil syar‘i.”²²

Kaidah-kaidah tersebut menegaskan bahwa hukum Islam pada wilayah *mu‘āmalah* bersifat adaptif terhadap kondisi sosial dan budaya. Namun, penerimaan terhadap ‘urf harus tetap dibatasi oleh prinsip-prinsip syariat agar tidak membuka celah bagi legalisasi kebiasaan yang rusak (*‘urf fāsid*).

D. Kedudukan *Al-‘Urf* dalam Pandangan Ulama

Secara prinsip, keberadaan adat (*‘urf*) atau tradisi masyarakat tidaklah bertentangan dengan semangat kemajuan peradaban. Dalam kerangka hukum Islam, ‘urf sering dipandang sebagai salah satu bentuk fleksibilitas syariat

²⁰ H. A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih, Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, (Jakarta: Kencana, 2007), h. 84.

²¹ Suwarjin, *Ushul Fiqh*, (Yogyakarta : Sukses Offset, 2012), h. 156.

²² Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, h. 255.

untuk mengakomodasi perkembangan sosial dan budaya masyarakat. Namun, pada tataran realitas historis, keterikatan umat Islam dengan tradisi yang relevan dan kontekstual sering kali masih lemah. Salah satu faktor penyebabnya adalah kurangnya kemampuan umat Islam untuk mengembangkan metodologi *istinbāt* hukum yang memadai dalam memahami dan mengintegrasikan tradisi secara cepat dan tepat dalam konteks perubahan zaman.²³

Dalam literatur fikih, *‘urf* memiliki posisi yang cukup signifikan, meskipun penggunaannya bervariasi di antara mazhab-mazhab besar. Abu Zahrah menyebutkan bahwa mazhab Mālikīyah memberikan kedudukan penting bagi *‘urf* sebagai salah satu dalil *istinbāt* hukum. Sistematika urutan dalil pada mazhab ini disusun secara hierarkis oleh Imam Mālik, meliputi: Al-Qur’an, Sunnah, *ijmā’*, *qiyās*, *‘amal ahl al-Madīnah* (praktik masyarakat Madinah), fatwa sahabat, *maṣlaḥah mursalah*, *‘urf*, *sadd al-dharī‘ah*, *istiḥsān*, dan *istiṣḥāb*.²⁴

Menariknya, dalam praktiknya, mazhab Mālikīyah kadang menempatkan *‘urf* pada posisi yang lebih tinggi dibandingkan hadis *āḥād* dan bahkan *qiyās*. Hal ini menunjukkan betapa pentingnya konteks sosial-budaya dalam penetapan hukum di mata para fuqahā’ Mālikīyah. Ketika tidak ditemukan nash yang bersifat *qaṭ‘ī* (pasti), *‘urf* dapat dijadikan rujukan utama. Selain itu, penggunaan metode *istiḥsān* dalam mazhab ini juga sering dilandaskan pada pertimbangan *‘urf*, sehingga *‘urf* menjadi faktor dominan dalam mengarahkan keluaran hukum yang lebih kontekstual dan sesuai kebutuhan masyarakat.²⁵

²³ Agung Setiyawan, *Budaya Lokal Dalam Perspektif Agama: Legitimasi Hukum Adat (‘Urf) Dalam Islam*, *Jurnal Esensia* Vol. XIII No. 2 (Juli: 2012), h. 220.

²⁴ Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah fi al-Siyasah wa al-Aqaid wa Tarikh al-Mazahib al-Fiqhiyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1996), h. 414.

²⁵ Abd al-Aziz al-Khayyat, *Nazariyyah al-‘Urf*, (Amman: Maktabah al-Aqsa, 1997), h. 30.

Sementara itu, dalam mazhab Ḥanafiyah, sistematika dalil hukum ditetapkan secara berurutan mulai dari: Al-Qur'an, Sunnah, *ijmā'*, *qawl al-ṣaḥābī* (pendapat sahabat), *qiyās*, *istiḥsān*, '*urf*, *maṣlaḥah mursalah*, hingga *istiṣḥāb*. Posisi '*urf* secara teoretis berada setelah *qiyās*. Namun, ketika terjadi pertentangan antara hasil *qiyās* dengan realitas sosial yang hidup dalam '*urf*, mazhab ini justru mendahulukan '*urf*. Hal ini memperlihatkan pendekatan pragmatis dan sosiologis dalam mazhab Ḥanafiyah, yang mengutamakan penerapan hukum sesuai dengan kondisi riil masyarakat daripada menegakkan analogi hukum yang kaku.²⁶

Pada mazhab Syāfi'iyah, sistematika penetapan hukum Islam secara umum adalah: Al-Qur'an, Sunnah, *ijmā'*, *qiyās*, *istiṣḥāb*, dan kemudian '*urf*. Meski '*urf* ditempatkan pada posisi relatif lebih rendah dibanding mazhab Mālikiyah dan Ḥanafiyah, perannya tetap signifikan, terutama dalam menafsirkan dan memperjelas makna nash ketika ketentuan atau batasannya tidak dijelaskan secara eksplisit. Salah satu kaidah penting dalam mazhab ini berbunyi:

كُلُّ مَا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ وَلَا ضَابِطُ لَهُ وَلَا فِي اللُّغَةِ يُرْجَعُ فِيهِ إِلَى الْعُرْفِ

*"Setiap ketentuan yang datang melalui syara' secara mutlak, namun tidak ditentukan batasannya dalam syara' maupun bahasa, maka batasannya dikembalikan kepada 'urf."*²⁷

Penting pula dicatat bahwa Imam Syāfi'ī sendiri mengalami perubahan pandangan dalam beberapa masalah fikih ketika berpindah dari Irak ke Mesir. Perbedaan ini melahirkan dua corak pendapat yang dikenal sebagai *qaul qadīm* (pendapat lama di Irak) dan *qaul jadīd* (pendapat baru di Mesir). Menurut 'Abd al-Wahhāb Khalaf, perbedaan ini dipengaruhi oleh kondisi

²⁶ Abu Zahrah, *Abu Hanifah Hayatuhu wa 'Asruhu, Ara'uhu wa Fiqhuhu*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1998), h. 207.

²⁷ Abi al-Fadl Jalaluddin Abd ar-Rahman as-Suyuti, *Al-Asybah wa an-Nazair*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), h. 119.

sosial dan *‘urf* yang berbeda di kedua wilayah tersebut. Dengan kata lain, Imam Syāfi‘ī memberikan ruang yang cukup besar bagi *‘urf* sebagai faktor penentu dalam penerapan hukum, meskipun secara teoretis mazhabnya menempatkan *‘urf* pada posisi yang lebih rendah.²⁸

Adapun dalam mazhab Ḥanābilah, secara metodologis *‘urf* tidak disebutkan secara eksplisit dalam hierarki sumber hukum. Urutan dalil yang dipakai adalah: Al-Qur’an, Sunnah, fatwa sahabat, dan *qiyās*.¹⁴⁹ Namun, dalam praktiknya, mazhab ini kerap menggunakan *‘urf* sebagai dasar penetapan hukum, sebagaimana terlihat dalam karya-karya Ibn Qudāmah, salah satu tokoh besar mazhab Ḥanbalī. Salah satu contohnya adalah penetapan konsep *kafā’ah* (kesetaraan) dalam pernikahan, yang menurut Imam Aḥmad dan mayoritas ulama Ḥanbalī sangat dipengaruhi oleh *‘urf* setempat.²⁹

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa perbedaan kedudukan *‘urf* di antara mazhab-mazhab fikih menunjukkan adanya dialektika antara teks dan konteks dalam hukum Islam. Di satu sisi, *nash syar‘i* tetap menjadi landasan utama, namun di sisi lain, realitas sosial-budaya tidak bisa diabaikan. Dengan kata lain, *‘urf* menjadi bukti bahwa hukum Islam bersifat dinamis dan adaptif terhadap perubahan masyarakat.

E. Syarat-Syarat Al-‘Urf Sebagai Sumber Penemuan Hukum Islam

Dalam tradisi hukum Islam, *‘urf* (adat atau kebiasaan yang berlaku di masyarakat) dapat dijadikan salah satu sumber penemuan hukum Islam (*istinbāt al-aḥkām*) selama memenuhi syarat-syarat tertentu. Para ulama *uṣūl al-fiqh* menegaskan bahwa tidak semua kebiasaan masyarakat dapat diakomodasi dalam hukum Islam, hanya *‘urf* yang selaras dengan prinsip-prinsip syariat dan membawa kemaslahatanlah yang dapat dijadikan

²⁸ Abd al-Wahab Khalaf, *‘Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Al- Haramayu, 2004), h. 90.

²⁹ Abdullah Ibn Ahmad Ibn Qudamah, *al-Mughni*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), h. 374.

landasan. Oleh karena itu, syarat-syarat ini lahir dari pertimbangan teologis, sosio-historis, dan antropologis, agar keberlakuan *'urf* tetap sesuai dengan *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan-tujuan luhur syariat).³⁰

Jika ditinjau dari nash-nash yang dijadikan dasar bolehnya menggunakan *'urf* dalam penetapan hukum, setidaknya ada beberapa syarat yang harus dipenuhi, yaitu:

1. *'Urf* Harus Bernilai Maslahat dan Selaras dengan Akal Sehat

Suatu *'urf* dapat dijadikan sandaran hukum apabila mengandung kemaslahatan dan sesuai dengan pertimbangan akal sehat. Kebiasaan yang memberikan manfaat bagi masyarakat dan tidak menimbulkan kerusakan sosial, moral, maupun ekonomi dapat diakomodasi dalam penetapan hukum. Sebaliknya, apabila *'urf* menimbulkan kemudharatan, kerugian, atau bertentangan dengan logika dan kepatutan umum, maka kebiasaan tersebut tidak dapat dibenarkan dan ditolak oleh syariat.

2. *'Urf* Berlaku Secara Umum dan Meluas di Tengah Masyarakat

'Urf yang dapat dijadikan dasar hukum adalah kebiasaan yang berlaku secara umum dan merata di kalangan masyarakat yang menjadi objek penerapannya. Dengan kata lain, *'urf* harus dijalankan dan diakui oleh mayoritas anggota masyarakat, baik di tingkat lokal maupun lebih luas, agar dapat memiliki legitimasi sosial sebagai sumber hukum.

3. *'Urf* Tidak Bertentangan dengan Dalil Syara' atau Prinsip yang Pasti

Salah satu syarat utama *'urf ṣaḥīḥ* adalah kesesuaiannya dengan ketentuan syariat. Jika suatu kebiasaan bertentangan dengan nash syar'ī yang bersifat *qath'ī* (pasti dan tegas) atau prinsip dasar hukum Islam, maka *'urf* tersebut otomatis gugur dan tidak dapat dijadikan dalil. Dengan demikian, keberlakuan *'urf* bersifat kondisional, yakni hanya berlaku

³⁰ Musthafa Ahmad al-Zarqa, *Al-Madkhal al-Fiqh al-'Am*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1967-1968), h. 873.

selama tidak menabrak batas-batas yang telah ditentukan oleh Al-Qur'an, Sunnah, maupun *ijma* ulama.

4. 'Urf Harus Sudah Ada Sebelum Penetapan Hukum

'Urf yang dijadikan landasan hukum harus sudah ada dan berlaku pada saat penetapan hukum dilakukan. Artinya, kebiasaan tersebut harus mendahului lahirnya suatu kasus hukum dan telah menjadi bagian dari praktik sosial masyarakat sebelum ada keputusan hukum yang mengaturnya. Sebaliknya, apabila suatu kebiasaan muncul setelah penetapan hukum, maka 'urf tersebut tidak dapat dipertimbangkan sebagai dasar penetapan hukum karena sifatnya hanya mengikuti atau merekayasa kondisi hukum yang sudah ada.³¹

Dari penjelasan di atas, terlihat bahwa keberlakuan 'urf dalam hukum Islam tidak bersifat mutlak, melainkan terikat oleh syarat-syarat tertentu yang menjaga keseimbangannya dengan nash syar'i. Penggunaan 'urf idealnya bersifat akomodatif, bukan transformasional, artinya ia mengakomodasi kebiasaan yang baik dan bermanfaat tanpa mengubah substansi hukum Islam itu sendiri. Dengan demikian, keberadaan 'urf sebagai sumber penemuan hukum menunjukkan bahwa hukum Islam bersifat dinamis, kontekstual, dan adaptif terhadap perkembangan zaman, selama nilai-nilai prinsipnya tetap dijaga.

F. Identifikasi Ayat-Ayat Al-'Urf dalam Al-Qur'an

Konsep 'urf (adat atau kebiasaan masyarakat) mendapat perhatian dalam Al-Qur'an sebagai salah satu aspek yang dapat dipertimbangkan dalam penetapan hukum Islam, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Al-Qur'an tidak menyebut istilah 'urf secara eksplisit dalam konteks hukum, tetapi memuat sejumlah ayat yang memberikan legitimasi terhadap

³¹ Musthafa Ahmad Al-Zarqa', *Al-Fiqh al-Islam fi Saubih al- Jadid*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1968), juz II, h. 880.

kebiasaan sosial yang baik dan bermanfaat (*‘urf ṣaḥīḥ*), sekaligus menolak kebiasaan yang merugikan atau bertentangan dengan nilai-nilai Islam (*‘urf fāsid*). Identifikasi ayat-ayat tentang *‘urf* membahas mengenai ayat-ayat yang berhubungan dengan fikih.

Beberapa ayat Al-Qur'an yang sering dijadikan dasar pembahasan tentang *'urf* antara lain:

1. QS. Al-Baqarah [2]:233

وَالْوَلَدُ يُرْضَعُ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى
الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ^{قُلْ} لَا تُكَلِّفْ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ
وَالِدَةٌ ^{بِإِطْعَامِ} بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا
عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ^{قُلْ} وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تُسْرِضُوا
أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ ^{قُلْ} وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا
أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Ibu-ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Kewajiban ayah menanggung makan dan pakaian mereka dengan cara yang patut. Seseorang tidak dibebani, kecuali sesuai dengan kemampuannya. Janganlah seorang ibu dibuat menderita karena anaknya dan jangan pula ayahnya dibuat menderita karena anaknya. Ahli waris pun seperti itu pula. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) berdasarkan persetujuan dan musyawarah antara keduanya, tidak ada dosa atas keduanya. Apabila kamu ingin menyusukan anakmu (kepada orang lain), tidak ada dosa bagimu jika kamu memberikan pembayaran dengan cara yang patut. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.” (QS. Al-Baqarah [2]:233)

Ayat ini menjelaskan ketentuan penyusunan bagi anak selama dua tahun penuh sebagai batas maksimal bagi yang ingin menyempurnakannya, tetapi boleh kurang dari itu jika ada masalah dan

disepakati kedua orang tua. Menyusui pada dasarnya dianjurkan, namun bisa menjadi wajib jika bayi hanya mau menyusu pada ibunya atau jika ayah tidak mampu membayar ibu susuan. Dalam hal kewajiban menyusui, terdapat perbedaan pendapat: Malik mewajibkan bagi ibu kecuali wanita bangsawan sesuai kebiasaan Arab saat itu, sedangkan jumhur ulama menganggapnya sunnah kecuali dalam kondisi darurat. Ayat ini juga mewajibkan ayah menanggung nafkah ibu menyusui dan memberikan upah dengan cara yang makruf. Jika ayah meninggal, kewajiban nafkah beralih kepada ahli waris atau kerabat sesuai kemampuan dan tingkat hubungan kekerabatan. Selain itu, orang tua dianjurkan bermusyawarah dan saling menjaga hak masing-masing tanpa menimbulkan kesulitan. Islam juga membolehkan penggunaan jasa ibu susuan dengan upah yang wajar demi kemaslahatan anak dan keluarga. Seluruh aturan ini dibingkai dengan prinsip takwa, keadilan, dan kemaslahatan agar anak tumbuh baik dan keluarga terhindar dari perselisihan.³²

2. QS. Al-Nisā' [4]: 19

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا
بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ
كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا

“Wahai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mewarisi perempuan dengan jalan paksa. Janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, kecuali apabila mereka melakukan perbuatan keji yang nyata. Pergaulilah mereka dengan cara yang patut. Jika kamu tidak menyukai mereka, (bersabarlah) karena boleh jadi kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan kebaikan yang banyak di dalamnya.” (QS. Al-Nisā' [4]: 19)

³² Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, jilid. 1, h. 567.

Ayat ini menegaskan larangan memperlakukan istri secara zalim, termasuk kebiasaan jahiliah menahan wanita sebagai warisan atau memaksa mereka menikah demi mengambil harta. Allah memerintahkan para suami untuk memperlakukan istri dengan baik (*mu'āsyarah bil ma'rūf*), yakni hidup bersama mereka dengan penuh kasih sayang, kesabaran, dan menghormati hak-haknya. Jika ada kebencian terhadap istri, suami dianjurkan bersabar karena mungkin ada kebaikan besar yang Allah titipkan melalui mereka.

Menurut Wahbah, ayat ini menegaskan prinsip keadilan dan kesetaraan dalam rumah tangga, menghapus tradisi jahiliah yang menindas perempuan, dan menempatkan perkawinan sebagai ikatan yang berlandaskan mawaddah dan rahmah. Ayat ini juga menjadi dasar hukum larangan menikahi wanita dengan paksaan serta kewajiban memperlakukan mereka dengan *'urf* (adat yang baik dan diterima syariat).³³

3. QS. Al-Ahzab [33]:59

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ
ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۚ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

“Wahai Nabi (Muhammad), katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin supaya mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka. Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali sehingga mereka tidak diganggu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”(QS. Al-Ahzab [33]:59)

Ayat ini menegaskan larangan bagi Rasulullah saw. untuk menikah lagi selain dengan sembilan istri yang telah beliau miliki saat itu, sebagai bentuk penghargaan karena mereka memilih Allah, Rasul-Nya, dan kehidupan akhirat ketika diberi pilihan. Selain itu, beliau juga dilarang

³³ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, jilid. 2, h. 640.

mengganti istri-istri tersebut dengan wanita lain, meskipun kecantikan mereka menarik, kecuali melalui budak perempuan yang dimiliki, seperti Mariyah al-Qibthiyyah yang kemudian melahirkan putra beliau, Ibrahim.

Kalimat “وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ” adalah sebagai dalil kebolehan melihat calon istri sebelum menikah untuk memastikan kecocokan, berdasarkan hadis Rasulullah saw. tentang anjuran melihat perempuan yang akan dipinang. Ayat ini sekaligus menunjukkan bahwa Allah Maha Mengawasi seluruh perbuatan hamba-Nya, sehingga setiap keputusan dan tindakan, termasuk urusan pernikahan, harus mengikuti aturan syariat dan tidak boleh melanggar ketetapan-Nya.³⁴

Untuk memberikan gambaran yang lebih sistematis mengenai berbagai bentuk derivasi kata “*al-‘urf*” dalam Al-Qur’an, berikut disajikan tabel yang memuat kemunculan kata tersebut beserta maknanya:

Tabel 2.1: Derivasi Kata ‘Al-‘Urf dalam Al-Qur’an dengan Bentuk kata *Fi’il Māḍī*

No	Bentuk Kata	Lafaz	Makna	Surah
1.	<i>Fi’il Māḍī</i> (kata kerja lampau)	فَعَرَفْتَهُمْ	Maka kamu mengenal mereka	QS. Muhammad [47]:30
		فَعَرَفَهُمْ	Maka dia mengenali mereka	QS. Yusuf [12]:58
		عَرَفُوا	Mereka mengetahui / mengenal	QS. Al-Baqarah [2]:89

³⁴ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, jilid. 11, h. 385.

		عَرَفَهَا	Dia telah memperkenalkannya / menjelaskannya	QS. Muhammad [47]:6
		اعْتَرَفُوا	Mereka mengakui	QS. At-Taubah [9]:102, QS. Al-Mulk [67]:11
		فَاعْتَرَفْنَا	Maka kami mengakui	QS. Ghāfir [40]:11
		عَرَفْتُهُمْ	Aku mengenal mereka	QS. Al-Muthaffifin [83]:24 ³⁵

Sumber: Analisis penulis dari Kitab *al-Mu'jam al-Mufahras*

Dari tabel di atas dapat diketahui bahwa dalam Al-Qur'an, bentuk *Fi'il Māḍī* dari akar kata عَرَفَ digunakan untuk menggambarkan perbuatan mengenal, mengetahui, atau mengakui yang telah terjadi.³⁶ Dari daftar yang disajikan, terdapat 8 ayat dengan bentuk *fi'il māḍī* ini.

Sebagian besar ayat menggambarkan pengenalan Nabi terhadap orang-orang tertentu, seperti dalam QS. Muhammad [47]:30 dan QS. Yusuf [12]:58, atau pengenalan manusia terhadap kebenaran, seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]:89. Di sisi lain, ada pula ayat yang berbicara tentang pengakuan atas kesalahan, seperti dalam QS. At-Taubah [9]:102

³⁵ Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1945), h. 458.

³⁶ Dwi Cahyo Kurniawan, "Panduan Lengkap Memahami Fi'il Madhi Dan Fi'il Mudhori," *Sekolah Islam Shafia Surabaya*, May 4, 2025, <https://shafta.sch.id/panduan-lengkap-bahasa-arab-tentang-fiil-madhi-dan-fiil-mudhori/>.

dan QS. Ghāfir [40]:11, yang menunjukkan kesadaran setelah berbuat dosa.

Bentuk lampau ini menekankan bahwa proses kesadaran atau pengenalan sudah terjadi, baik sebagai bentuk petunjuk, pengalaman masa lalu, maupun penyesalan. Ini mencerminkan pentingnya *ma‘rifah* (pengenalan yang mendalam) dalam kehidupan spiritual manusia.

Tabel 2.2: Derivasi Kata ‘Al-’Urf dalam Al-Qur’an dengan Bentuk Kata *Fi’il Mudhāri’*

No	Bentuk kata	Lafaz	Makna	Surah
1.	<i>Fi’il Mudhāri’</i> (kata kerja sekarang/akan)	تَعْرِفُ	Kamu mengenali	QS. Al-Hajj [22]:72
		تَعْرِفُهُمْ	Kamu mengenal mereka	QS. Al- Baqarah [2]:273
		يَعْرِفُ	Dia mengenal	QS. Al- Ahzāb [33]:59
		يَعْرِفُونَ	Mereka mengenal	QS. Al- Baqarah [2]:146, QS. Al-An‘ām [6]:20, QS. Al-A‘rāf [7]:46, QS. An-Nahl [16]:83, QS. Yusuf [12]:62, QS. Al-A‘rāf

				[7]:48
		فَتَعْرِفُونَهَا	Maka kalian akan mengenalinya	QS. An-Naml [27]:93
		يَعْرِفُونَهُ	Mereka mengenalinya	QS. Al-Baqarah [2]:146, QS. Al-An‘ām [6]:20
		لِتَعَارَفُوا	Agar kalian saling mengenal	QS. Al-Hujurat [49]:13
		يَتَعَارَفُونَ	Mereka saling mengenal	QS. Yunus [10]:45 ³⁷

Sumber: Analisis penulis dari Kitab *al-Mu‘jam al-Mufahras*

Dari tabel di atas membahas mengenai bentuk *fi‘il mudhāri‘* dalam ‘bahasa Arab menggambarkan perbuatan yang sedang berlangsung atau akan terjadi, dan dalam konteks Al-Qur’an, bentuk ini merefleksikan bahwa proses "*ma‘rifāh*" (pengenalan atau pengetahuan) adalah sesuatu yang terus berjalan dan tidak statis.³⁸

Beberapa penggunaan *fi‘il mudhāri‘* ini mengandung makna pengenalan terhadap orang lain, terhadap tanda-tanda Allah, atau terhadap realitas kebenaran, seperti terlihat dalam تَعْرِفُهُمْ (QS. Al-

Baqarah [2]:273) atau يَعْرِفُونَ (QS. Al-An‘ām [6]:20). Ini menunjukkan

³⁷ al-Bāqī, *Al-Mu‘jam al-Mufahras Li Alfāz al-Qur‘ān al-Karīm*, h. 458.

³⁸ Kurniawan, “Panduan Lengkap Memahami Fi‘il Madhi Dan Fi‘il Mudhori’.”

bahwa pengenalan bukan hanya masa lalu (sebagaimana dalam *fi'il māḍī*), tetapi merupakan proses kesadaran yang berlangsung di sepanjang kehidupan manusia.

Bentuk seperti *لِتَعَارَفُوا* (QS. Al-Ḥujurāt [49]:13) dan *يَتَعَارَفُونَ* (QS. Yunus [10]:45) secara khusus menggambarkan dimensi sosial dari kata 'arafa, yaitu pengenalan antar manusia untuk membangun kehidupan yang harmonis. Ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an menggunakan kata ini tidak hanya dalam konteks keilmuan atau spiritual, tetapi juga sosial dan kemanusiaan.

Tabel 2.3: Derivasi Kata 'Al-'Urf dalam Al-Qur'an dengan Bentuk Kata *Maṣḍar*

No	Bentuk kata	Lafaz	Makna	surah
1.	<i>Maṣḍar</i>	عَرَفًا	Dengan tertib, berangsur-angsur	QS. Al-Mursalāt [77]:1-2 ³⁹

Sumber: Analisis penulis dari Kitab *al-Mu'jam al-Mufahras*

Dalam tabel diatas pada Lafaz "عَرَفًا" sebagai maṣḍar dari عَرَفَ hanya muncul sekali dalam Al-Qur'an, dalam QS. Al-Mursalāt [77]:1-2, dan memiliki makna yang lebih kontekstual: *dengan tertib atau berangsur-angsur*. Hal ini menunjukkan bahwa maṣḍar dalam Al-Qur'an tidak selalu membawa arti literal dari akar katanya, tetapi bisa mengalami

³⁹ al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, 458.

perluasan makna sesuai konteks, memberikan kedalaman dan kekayaan bahasa Al-Qur'an dari sisi semantik dan stilistika.⁴⁰

Tabel 2.4: Derivasi Kata 'Al-'Urf dalam Al-Qur'an dengan Bentuk Kata Isim

No	Bentuk kata	Lafaz	Makna	Surah
4.	Isim	الْعُرْفُ	Sesuatu yang baik, kebiasaan mulia	QS. Al-A'rāf [7]:199
		عَرَافَات	Nama tempat (Arafah)	QS. Al-Baqarah [2]:198
		مَعْرُوف	Kebaikan / yang dikenal baik	QS. Al-Baqarah [2]:178, 180, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 236, 240, 241, 263; QS. Āli 'Imrān [3]:104, 110, 114; QS. An-Nisā' [4]:5, 6, 8, 19, 25; QS.

⁴⁰ Liputan6.com, "Masdar adalah Bagian dari Ilmu Sharaf, Berikut Fungsi dan Contohnya di Al-Quran," liputan6.com, August 15, 2023, <https://www.liputan6.com/hot/read/5370759/masdar-adalah-bagian-dari-ilmu-sharaf-berikut-fungsi-dan-contohnya-di-al-quran>.

				At-Taubah [9]:67, 71; QS. Al- Ahzāb [33]:6, 32, 53; QS. Al- Mumtahanah [60]:12; QS. At-Talāq [65]:2; dll. ⁴¹
--	--	--	--	--

Sumber: Analisis penulis dari Kitab *al-Mu‘jam al-Mufahras*

Penggunaan bentuk isim dari akar kata ‘arafa (ع ر ف) dalam Al-Qur’an seperti الْعُرْفُ, عَرَفَات, dan مَعْرُوف mencerminkan kekayaan semantik bahasa Arab Qur’ani dalam menyampaikan nilai-nilai sosial, spiritual, dan etis. Meskipun memiliki bentuk dan konteks berbeda, seluruh lafaz tersebut memiliki keterkaitan makna dengan konsep dasar “pengenalan” atau “sesuatu yang dikenal”.⁴² Dalam konteks normatif, kata seperti الْعُرْفُ dan مَعْرُوف menunjukkan pentingnya nilai-nilai kebaikan yang diakui masyarakat dalam membangun hukum dan etika sosial Islam. Sementara itu, عَرَفَات merepresentasikan makna spiritual dan simbolik yang terkait dengan ibadah dan sejarah kenabian. Kata الْعُرْفُ disebutkan satu kali, عَرَفَات satu kali, dan مَعْرُوف muncul lebih dari 30 kali dalam berbagai konteks ayat, menandakan bahwa nilai kebaikan sosial yang dikenal masyarakat merupakan konsep yang sangat

⁴¹ al-Bāqī, *Al-Mu‘jam al-Mufahras Li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, 458-459.

⁴² “Mudah Belajar Isim Berdasarkan Jenis,” nahwupintar.com, accessed September 2, 2025, <https://nahwupintar.com/posts/isim-mudzakkar-muannats>.

ditekankan dalam Al-Qur'an. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak hanya menekankan hukum-hukum yang bersifat legalistik, tetapi juga mengakui dan mengintegrasikan nilai-nilai sosial yang hidup di tengah umat.

BAB III

GAMBARAN UMUM KITAB *TAFSĪR AL-MUNĪR* KARYA WAHBAH AL-ZUHAILĪ

Pada bab ini, pembahasan diarahkan pada profil Wahbah al-Zuhailī dan *Tafsir al-Munīr*. Uraian meliputi biografi, perjalanan intelektual, karir, karya-karya, serta metodologi penafsiran yang mencakup latar belakang penulisan, metode dan sistematika penulisan, corak penafsiran dan sumber penafsiran.

A. Biografi Wahbah al-Zuhailī

Pada bagian ini, penulis akan menguraikan profil Wahbah al-Zuhailī. Pembahasan mencakup biografi penulis, latar belakang intelektual, serta kontribusi melalui karya-karya ilmiah yang dihasilkannya.

1. Latar Belakang Kehidupan

Wahbah al-Zuhailī merupakan salah satu ulama besar abad ke-20 yang lahir di Suriah dan dikenal luas di dunia Islam sebagai pakar fikih serta pemikir keislaman kontemporer. Ia dilahirkan pada 6 Maret 1932 M/1351 H di desa kecil bernama Dair ‘Athiyah, yang terletak di jalur menuju Damaskus. Ibunya, Fāṭimah binti Muṣṭafā Sa‘dah, dikenal sebagai sosok perempuan salehah yang memiliki peran penting dalam menanamkan nilai-nilai keagamaan sejak Wahbah masih kecil. Sejak usia dini, ia telah menunjukkan ketekunan luar biasa dalam menuntut ilmu, khususnya dalam bidang studi keislaman yang kemudian menjadi dasar kokoh perjalanan intelektualnya di kemudian hari.¹

Nama lengkapnya adalah Wahbah bin Syaikh Muṣṭafā al-Zuhaylī, berasal dari keluarga sederhana dengan latar belakang petani. Meskipun demikian, keluarganya bukan keluarga biasa. Ayahnya dikenal memiliki

¹Khalifatul Mar’ah, Nur Fadliyati, “Kontekstualisasi Makna Jahiliyyah Oleh Wahbah Al-Zuhaili Dalam Tafsir Al-Munir”, *At-Tibyan: Journal of Qur’an and Hadis Studies* 7, No. 1 (Juni 2024), h.93.

semangat religius yang kuat serta cita-cita luhur untuk mendidik anak-anaknya dengan nilai-nilai Islam. Di kawasan Syam, sosok ayahnya dihormati sebagai pribadi saleh sekaligus seorang hafiz al-Qur'an yang memiliki pengaruh luas dalam kehidupan masyarakat. Lingkungan religius inilah yang membentuk karakter Wahbah, sehingga sejak muda ia telah hafal al-Qur'an dan menunjukkan kecintaan mendalam terhadap kitab suci yang menjadi pijakan hidup dan dasar seluruh aktivitas intelektualnya.²

Ayahnya, Muṣṭafā al-Zuhailī, meskipun bukan berasal dari kalangan ulama atau akademisi, memiliki pengaruh besar dalam perkembangan spiritual Wahbah. Dengan profesi utamanya sebagai petani, ia tetap konsisten menanamkan keteladanan dalam hal ketakwaan, kedisiplinan, dan kecintaan terhadap ilmu agama. Teladan ini begitu kuat membentuk pribadi Wahbah, sehingga ia dikenal sebagai sosok yang gemar membaca dan menulis dengan intensitas luar biasa, bahkan disebut mampu menghabiskan hingga 15 jam sehari untuk kegiatan intelektual tersebut. Dedikasi dan kerja kerasnya kemudian mengantarkan Wahbah al-Zuhailī sebagai salah satu dari 500 tokoh Muslim paling berpengaruh di dunia pada tahun 2014.³

Dalam pandangan masyarakat Suriah, Wahbah dikenal sebagai figur yang memiliki integritas tinggi, baik dalam aspek ibadah maupun akhlak. dari sisi teologi, al-Zuhaili menganut pemikiran *Asy'ariyyah* dan bermazhab Syāfi'ī, Namun demikian, ia tidak pernah bersikap fanatik terhadap satu mazhab tertentu, melainkan mengambil sikap moderat

² Saiful Umam, "Dinamika Hubungan Keluarga Pernikahan Sirri Perspektif Masalah Mursalah Wahbah Al-Zuhaili (Studi Kasus di Kecamatan Limpung, Kabupaten Batang)", (Tesis, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, Malang, 2022), h. 33.

³ Mayuddin Siregar, "Pemikiran Wahbah Az-Zuhaili Tentang Hukum Jual-Beli Ditinjau Dari Fiqh Muamalah", (Skripsi Sarjana, Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, Riau, 2017), h.11.

dengan tetap membuka ruang apresiasi terhadap pandangan dari berbagai mazhab. Karakter moderasi ini terlihat jelas dalam karya-karyanya, khususnya ketika menafsirkan ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an. Selain reputasinya sebagai ahli fikih dan mufasir, Wahbah juga dikenal menguasai berbagai cabang ilmu keislaman lainnya, sehingga menjadikannya salah satu ulama paling komprehensif di abad modern.

Wahbah al-Zuhaili wafat pada hari Sabtu sore, 8 Agustus 2015, di Suriah dalam usia 83 tahun. Kepergiannya meninggalkan duka mendalam bagi dunia Islam. Ia dikenal bukan hanya sebagai pakar tafsir, tetapi juga sebagai ahli fikih yang sangat produktif. Sebagian besar hidupnya ia abdikan untuk menuntut ilmu, melakukan penelitian, dan menghasilkan karya-karya monumental. Kedudukannya dalam dunia keilmuan sejajar dengan tokoh-tokoh besar pemikir Islam kontemporer, seperti Tāhir ibn 'Āshūr, Sa'īd Ḥawwā, Sayyid Quṭb, dan Muḥammad Abū Zahrah. Keilmuannya yang luas, sikap moderat, serta ketekunannya dalam menulis membuat Wahbah al-Zuhaili tidak hanya berpengaruh di dunia Arab, tetapi juga di kawasan Islam lainnya. Dengan karya-karyanya, ia berhasil menjembatani antara tradisi fikih klasik dan kebutuhan pemikiran Islam kontemporer yang lebih kontekstual, menjadikan warisan intelektualnya tetap relevan hingga saat ini.⁴

2. Perjalanan Intelektual dan Guru

Sejak kecil, Wahbah al-Zuhaili telah belajar mengaji dan menempuh pendidikan dasar di sekolah ibtidaiyah di kampung halamannya. Pada usia 14 tahun, tepatnya tahun 1946 M, ia melanjutkan pendidikan ke Damaskus dan masuk ke tingkat Tsanawiyah. Setelah menyelesaikan

⁴ Muh. Nurul Ihsan, "Konsep Al-Fahsyā' Dalam Al-Qur'an (Studi Penafsiran Wahbah Al-Zuhaili Dalam Kitab Tafsir Al-Munir)", (Skripsi, Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri Palopo, Palopo: 2022) h. 18.

jenjang tersebut, ia merasa belum puas dengan ilmu yang diperoleh sehingga meneruskan studinya di *Kulliyah Syar'iyah* Damaskus hingga lulus pada tahun 1952 M. Semangat belajarnya yang tinggi membuat Wahbah dikenal sebagai pelajar yang tekun dan antusias.⁵

Setelah itu, ia melanjutkan studi ke Kairo dengan mengambil beberapa program sekaligus. Ia tercatat sebagai mahasiswa di Fakultas Syariah dan Fakultas Bahasa Arab Universitas al-Azhar, serta di Fakultas Hukum Universitas 'Ain Syam. Dengan ketekunan luar biasa, ia mampu mengikuti berbagai perkuliahan secara bersamaan. Pada tahun 1956 M, Wahbah berhasil meraih gelar sarjana Syariah sekaligus lisensi mengajar bahasa Arab dari Universitas al-Azhar. Tidak berhenti di situ, pada tahun 1957 M ia memperoleh gelar Sarjana Hukum dari Universitas 'Ain Syam, disusul dengan gelar Magister Syariah dari Universitas Kairo pada 1959 M. Akhirnya, pada tahun 1963 M, ia menyelesaikan program doktoral (Ph.D) dengan disertasi berjudul "*Atsar al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī*" di bawah bimbingan Dr. Muḥammad Salām Madkūr.⁶

Kesungguhan Wahbah al-Zuhailī dalam menuntut ilmu tidak bisa dilepaskan dari peran para guru yang membimbingnya. Ia tumbuh dalam tradisi keilmuan yang kuat, baik di Syam maupun Mesir. Di Syam, ia berguru kepada sejumlah ulama, antara lain Muḥammad Hāsyim al-Khaṭīb al-Syāfi'ī (w. 1958) dalam bidang fikih Syafi'i, 'Abdul Razzaq al-Ḥamāsī (w. 1969) dalam bidang fikih, Maḥmūd Yāsīn (w. 1948) dalam ilmu hadis, Jūdāt al-Mardīnī (w. 1957) dalam ilmu faraidh dan wakaf,

⁵ Nety Ruhama, Perbandingan Pendapat Wahbah Az-Zuhaili Dengan Ulama Tafsir Lainnya Tentang Hukum Menyentuh Mushaf Al-Quran Studi Analisis Terhadap Penafsiran QS. Al- Waqī'ah: 77-80, (Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam, UIN Sumatera Utara Medan, Agustus, 2019), h. 12.

⁶ Nety Ruhama, Perbandingan Pendapat Wahbah Az-Zuhaili Dengan Ulama Tafsir Lainnya Tentang Hukum Menyentuh Mushaf Al-Quran Studi Analisis Terhadap Penafsiran QS. Al- Waqī'ah: 77-80, (Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam, UIN Sumatera Utara Medan, Agustus, 2019), h. 13.

serta Ḥasan Ḥabbannakah al-Maydānī (w. 1978) dalam bidang tafsir. Ia juga belajar bahasa Arab kepada Muḥammad Ṣāliḥ Farfūr (w. 1986), ilmu ushul fikih dan muṣṭalaḥ al-ḥadīth kepada Muḥammad Luṭfī al-Fayūmī (w. 1990), serta ilmu akidah dan kalam kepada Maḥmūd al-Rankūsī.⁷

Sementara itu, ketika berada di Mesir, ia menimba ilmu dari para ulama besar seperti Muḥammad Abū Zahrah (w. 1975), Maḥmūd Shaltūt (w. 1963), ‘Abdurrahmān Tajj, ‘Īsā Manūn (w. 1956), ‘Alī Muḥammad Khafīf (w. 1978), Jād al-Rabb Ramaḍān (w. 1994), serta sejumlah ulama terkemuka lainnya, termasuk Syekh ‘Abdul Ghanī ‘Abdul Khāliq, Syekh Muṣṭafā Mujāhid, Syekh Muḥammad ‘Alī al-Za‘bī, hingga Syekh Muḥammad Ḥāfiẓ Ghunaim. Ketika menuntut ilmu di Universitas ‘Ain Syam, ia juga dibimbing oleh ulama-ulama Syafi‘iyah, seperti Syekh ‘Īsawī Aḥmad ‘Īsawī, Syekh ‘Abdul Mun‘im al-Badrawī, dan Syekh Dr. ‘Utsmān Khalīl.

Dari banyaknya guru yang membimbingnya, tampak jelas bahwa pemikiran Wahbah al-Zuhailī berkembang dalam tradisi keilmuan Islam yang luas dan beragam. Ia tidak terikat secara kaku pada satu corak pemikiran, melainkan membuka diri terhadap pendapat para ulama dari berbagai latar belakang. Sikap inklusif dan keterbukaannya menjadikan gagasan-gagasannya kaya perspektif serta relevan dengan kebutuhan umat. Di sela-sela kesibukan intelektualnya, ia juga dikenal gemar membaca karya ulama modern, di antaranya *al-Risālah al-Khālīdah* karya Syekh ‘Abdurrahmān ‘Azzām dan *Mādhā Khasira al-‘Ālam bi Inḥiṭāṭ al-Muslimīn* karya Syekh Abū al-Ḥasan ‘Alī an-Nadwī.⁸

Dengan latar pendidikan yang mendalam serta bimbingan dari para ulama besar, Wahbah al-Zuhailī tumbuh menjadi salah satu intelektual

⁷ Muhammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam*, (Jakarta: PT. Elex Media Computindo, 2015). h. 93.

⁸ Muhammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam*, h. 93.

Muslim paling terkemuka di abad modern. Ide-ide dan karya-karyanya memberikan kontribusi signifikan, tidak hanya di dunia Arab, tetapi juga bagi umat Islam di berbagai negara, termasuk Asia, Afrika, hingga Barat. Selain aktif menulis, ia juga berdakwah dan mengajar di berbagai negara seperti Sudan, Libya, Uni Emirat Arab, Arab Saudi, Indonesia, Pakistan, Malaysia, Maroko, hingga Afghanistan, dan melahirkan murid-murid yang kemudian menjadi tokoh penting di dunia Islam.⁹

3. Karir Wahbah Al-Zuhaili

Karier akademik Wahbah al-Zuhaili dimulai setelah meraih gelar doktor pada tahun 1963. Ia langsung diangkat sebagai dosen di Fakultas Syariah Universitas Damaskus dan kemudian menempati sejumlah jabatan penting, mulai dari wakil dekan, dekan, hingga ketua Departemen Fikih dan Studi Keislaman. Pada tahun 1975, ia dianugerahi gelar guru besar dalam bidang syariah. Selain mengajar di Suriah, Wahbah juga menjadi dosen tamu di berbagai universitas, antara lain di Libya, Sudan, dan Uni Emirat Arab, serta aktif menyampaikan pemikiran dalam seminar internasional di kawasan Arab, Asia, dan Eropa.

Di luar kampus, Wahbah turut berperan dalam berbagai lembaga keilmuan dan keagamaan internasional, seperti *Aal al-Bayt Foundation* (Yordania), *Majma' al-Fiqh al-Islami* (Jeddah), dan Dewan Tinggi Fatwa Suriah, serta beberapa lembaga pengawasan syariah di Bahrain dan London. Keterlibatannya di berbagai forum tersebut menegaskan reputasinya sebagai salah satu ulama kontemporer paling berpengaruh dalam bidang syariah dan pemikiran Islam modern.

Rangkaian pengabdian yang pernah dijalani Wahbah al-Zuhaili antara lain sebagai berikut:

⁹ Muhammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam*, h. 94.

- a. Menjabat sebagai Ketua Bidang Fikih Islam dan Aliran-alirannya di Fakultas Syariah Universitas Damaskus.
- b. Pernah menjadi Wakil Dekan Fakultas Syariah Universitas Damaskus, kemudian diangkat sebagai Dekan selama empat tahun (1967–1970 M).
- c. Memimpin Pusat Pengawasan Muassasah Arab Bank Islam, menjabat sebagai Ketua Komite Kajian Bank Islam, sekaligus anggota Majelis Syariah Perbankan Islam.
- d. Pada tahun 1989 kembali menduduki jabatan Ketua Bidang Fikih Islam dan Aliran-alirannya di Universitas Damaskus setelah menyelesaikan tugas di Uni Emirat Arab.
- e. Menjadi tenaga ahli dan pakar fikih di berbagai negara, seperti Mekkah, Jeddah, India, Amerika, dan Sudan.
- f. Menjabat sebagai Ketua Jurusan Syariah Islamiyah di Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Uni Emirat Arab, kemudian diangkat sebagai Dekan selama empat tahun.
- g. Aktif sebagai anggota Pusat Penelitian Peradaban Islam di Kerajaan Yordania dan *Muassasah Ahl al-Bayt*.
- h. Membimbing program Magister dan Doktor di Universitas Damaskus serta Fakultas Imam al-Auza'i di Lebanon, sekaligus bertugas sebagai penguji tesis dan disertasi.
- i. Turut merancang pembangunan awal Fakultas Syariah di Universitas Damaskus pada awal 1970-an, mendesain jurusan Syariah di Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Uni Emirat Arab, serta mendirikan Institut Islam di Suriah pada tahun 1999 M.
- j. Mendirikan Majalah *al-Syari'ah wa Dirāsāt Islāmiyyah* di Universitas Kuwait (1988 M).

- k. Mengisi siaran radio dengan materi tafsir, seperti program *Qisāṣ al-Qur'ān* dan *al-Qur'ān wa al-Ḥayāh*, serta menjadi narasumber seminar televisi di Damaskus, Uni Emirat Arab, Kuwait, Arab Saudi, dan media internasional lainnya.
- l. Mendirikan Majalah Syariah dan Hukum di Universitas Uni Emirat Arab.
- m. Menjabat sebagai Ketua Komite Kebudayaan Tertinggi dan Ketua Komite Manuskrip di Universitas Uni Emirat Arab.
- n. Menjadi anggota dewan redaksi Majalah *Nahj al-Islām* di Damaskus.
- o. Menjadi Pemimpin Redaksi Majalah *Syaikh 'Abd al-Qādir al-Qassāb (al-Sanawiyyah al-Syar'iyyah)* di Dir 'Athiyah.
- p. Mengabdikan sebagai khatib di Masjid al-'Utsmānī di Damaskus serta menjadi khatib musim panas di Masjid al-Īmān, Dir 'Athiyah.¹⁰

4. Karya-Karya Wahbah al-Zuhailī

Seiring dengan peningkatan intelektualitasnya, al-Zuhailī dikenal sebagai seorang ulama yang sangat produktif dalam bidang penulisan. Menurut Zamakshari, al-Zuhailī telah menghasilkan sekitar 133 buku, selain menulis kurang lebih 500 artikel. Bahkan sebelum mencapai usia 30 tahun, ia sudah aktif menulis karya-karya di bidang uṣūl al-fiqh, kritik hadis, dan tafsir Al-Qur'an. Ia juga menulis biografi tokoh-tokoh penting, seperti sahabat Usāmah bin Zaid dan 'Ubādah bin al-Ṣāmit, serta figur tabi'in seperti Sa'īd bin al-Musayyab dan Umar bin 'Abd al-'Azīz. Data tersebut memperlihatkan betapa fokus dan produktifnya al-Zuhailī dalam

¹⁰ Abd. Kholid, "Interpretatif Teologis Wahbah Al-Zuhaili", (Jombang: Fakultas Pertanian Universitas KH. A. Wahab Hasbullah, 2022), h 26-27.

mengembangkan ilmu Islam.¹¹ Beberapa karya penting Wahbah al-Zuhailī antara lain:

- a. *Athar al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī Dirāsah Muqāranah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1963).
- b. *al-Wasīṭ fī Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Universitas Damaskus, 1966).
- c. *al-Fiqh al-Islāmī fī Uṣlūb al-Jadīd* (Damaskus: Maktabah al-Ḥadīthah, 1967).
- d. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj*, 17 jilid (Damaskus: Dār al-Fikr, 1991).
- e. *al-Qayyim al-Insānīyah fī al-Qur’ān al-Karīm* (Damaskus: Dār al-Maktabah, 2000).
- f. *al-Insān fī al-Qur’ān* (Damaskus: Dār al-Maktabah, 2001).
- g. *al-Qiṣṣah al-Qur’ānīyah Hidāyah wa Bayān* (Damaskus: Dār al-Khair, 1992).
- h. *al-Asās wa al-Maṣādir al-Ijtihād al-Mushtarakah bayna al-Sunnah wa al-Shī‘ah* (Damaskus: Dār al-Maktabah, 1996).
- i. *al-Taqlīd fī al-Madhāhib al-Islāmīyah ‘inda al-Sunnah wa al-Shī‘ah* (Damaskus: Dār al-Maktabah, 1996).
- j. *Manhaj al-Da‘wah fī al-Sīrah al-Nabawīyah* (Damaskus: Dār al-Maktabah, 2000).
- k. *al-‘Alāqah al-Duwaliyyah fī al-Islām* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1981).
- l. *Khaṣā‘iṣ al-Kubrā li Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām* (Damaskus: Dār al-Maktabah, 1995).

¹¹ Ahmad Ismatullah Basyari, "Konsep Kebeb dalam Tafsir Al-Munir", (Tesis, Konsentrasi Tafsir Interdisiplin Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta: 2021), h. 52.

- m. *al-'Ulūm al-Shar'īyah bayna al-Wahdah wa al-Istiqlāl* (Damaskus: Dār al-Maktabah, 1996).¹²

B. Metodologi *Tafsīr Al-Munīr*

Bagian ini akan membahas latar belakang penulisan serta, metodologi dan sistematika penyusunan, corak, dan sumber dari *Tafsīr Al-Munīr*.

1. Latar Belakang Penulisan

Kata *al-Munīr* berasal dari bentuk *isim fā'il* kata *anāra* (dari akar kata *nūr* yang berarti cahaya), sehingga bermakna “yang menerangi” atau “yang menyinari.” Pemilihan nama ini menunjukkan keinginan Wahbah al-Zuhailī agar karya tafsirnya mampu memberikan pencerahan, menjadi sumber cahaya bagi para pembaca, serta membantu umat Islam memahami kandungan Al-Qur'an dengan lebih mendalam.

Dalam pengantar *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Wahbah al-Zuhailī menegaskan bahwa tujuan utama penulisan karyanya adalah memperkuat keterikatan umat Islam dengan Al-Qur'an sebagai pedoman hidup universal. Karena itu, ia tidak membatasi penafsirannya pada ranah fikih klasik semata, melainkan mengulas ayat-ayat al-Qur'an secara menyeluruh, meliputi aspek akidah, akhlak, metodologi hidup, interaksi sosial, hingga nilai-nilai universal yang relevan bagi individu maupun masyarakat.¹³

Tafsir ini mencakup keseluruhan ayat al-Qur'an dalam 16 jilid. Penulisannya dimulai pada 1408 H dan pertama kali diterbitkan pada 1411 H/1991 M oleh beberapa penerbit, di antaranya *Dār al-Fikr* (Suriah) dan *Dār al-Fikr al-Mu'āṣir* (Beirut). Karya ini mendapatkan perhatian luas karena gaya penyajiannya yang modern, baik dari sisi metode,

¹² Muhammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam*, h. 96.

¹³ Wahbah al-Zuhailī *al-Tafsīr al-Munīr*, terj. Al-Kattani (Jakarta: Gema Insani, 2013), jilid. 1, h. 11.

pendekatan, maupun tema. Wahbah memadukan *dalīl naqlī* dengan analisis rasional (*‘aqli*), menggunakan bahasa yang sederhana dan komunikatif sehingga mudah dipahami, serta relevan dengan realitas kontemporer. Bahkan, pada bagian tertentu ia menyertakan teori-teori ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan, sehingga tafsir ini memiliki keterhubungan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan peradaban.

Selain itu, *tafsīr al-Munīr* menyajikan penjelasan hukum-hukum syariat yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur’an secara luas dan mendalam. Penafsirannya dilengkapi dengan penjelasan *asbāb al-nuzūl*, analisis kebahasaan meliputi *balāghah* dan *i’rāb*, serta ulasan historis yang disampaikan secara proporsional tanpa keluar dari inti pembahasan. Setiap surah ditafsirkan secara menyeluruh dengan pendekatan yang memadukan *metode bi al-ma’tsūr* dan *bi al-ra’yi*, berdasarkan kaidah tafsir yang diakui dalam tradisi keilmuan Islam.¹⁴

2. Metode dan Sistematika Penulisan

Menurut ‘Abd al-Ḥayy al-Farmawī, metode penafsiran al-Qur’an dapat dibagi menjadi empat bentuk utama: *tahlīlī*, *ijmālī*, *muqāran*, dan *mauḍū‘ī*. *Pertama*, metode *tahlīlī* menafsirkan ayat al-Qur’an secara detail dengan menguraikan berbagai aspeknya. Kajian biasanya dimulai dari analisis kosa kata, struktur kalimat, hubungan antar-ayat (*munāsabah*), hingga latar belakang turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), semuanya mengikuti urutan mushaf dan disertai analisis kritis. *Kedua*, metode *ijmālī* menekankan penafsiran secara ringkas dan menyeluruh sesuai susunan mushaf. Tujuannya adalah menyajikan makna al-Qur’an dengan bahasa yang sederhana dan mudah dipahami masyarakat luas. *Ketiga*, metode *muqāran* dilakukan dengan membandingkan ayat-ayat

¹⁴ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, terj. Al-Kattani, jilid. 1, h. 14.

yang membicarakan tema serupa, baik dengan redaksi yang berbeda tetapi maksud yang sama, maupun dengan redaksi mirip tetapi isi berbeda. Metode ini juga dapat membandingkan ayat-ayat al-Qur'an dengan hadis Nabi yang secara lahiriah tampak kontradiktif. *Keempat*, metode *mauḍū'ī* berfokus pada pengumpulan ayat-ayat yang membicarakan tema tertentu, lalu dianalisis secara menyeluruh untuk membangun pemahaman yang komprehensif dan menyajikan kesimpulan yang utuh.¹⁵

Dalam *Tafsīr al-Munīr*, Wahbah al-Zuhailī pada dasarnya menggunakan metode *tahlīlī* sebagai pendekatan utama, meskipun pada bagian tertentu ia juga memanfaatkan pendekatan tematik (*mauḍū'ī*). Metode *tahlīlī* lebih dominan karena hampir seluruh penafsirannya disusun berdasarkan urutan mushaf dengan uraian yang sistematis dan mendalam.¹⁶

Adapun kerangka penyusunan tafsirnya dapat dirangkum sebagai berikut:

- a. Mengelompokkan ayat-ayat berdasarkan satu topik tertentu dan memberi judul yang sesuai.
- b. Menyajikan uraian kandungan surah secara umum.
- c. Memberikan penjelasan aspek kebahasaan.
- d. Menguraikan asbāb al-nuzūl berdasarkan riwayat yang kuat dan mengabaikan riwayat lemah, serta menyertakan kisah sahih yang relevan.
- e. Menafsirkan ayat secara rinci.
- f. Menarik hukum-hukum fikih dari ayat-ayat yang telah ditafsirkan.
- g. Membahas aspek balāghah (retorika) dan *i'rāb* (sintaksis).

¹⁵ Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i dan cara penerapannya*, terj. Rosihan Anwar dan Maman Abd Djaliel (Bandung: Pustaka Setia, 2002), h. 24.

¹⁶ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, terj. Al-Kattani, jilid. 1, h. 12.

Struktur sistematis tersebut menunjukkan keluasan bidang yang disentuh oleh Wahbah, sekaligus pengaruh paradigma adabī-ijtimā'ī yang menekankan relevansi tafsir dengan kehidupan sosial. Perhatian khusus pada aspek bahasa dan hukum memperlihatkan karakteristik tafsirnya yang komprehensif sekaligus aplikatif.¹⁷

3. Corak Penafsiran

Masih merujuk pada kerangka yang disusun oleh 'Abd al-Ḥayy al-Farmawī, corak penafsiran al-Qur'an dapat dikategorikan ke dalam beberapa bentuk, yaitu *tafsīr al-sūfī*, *tafsīr al-fiqhī*, *tafsīr al-falsafī*, *tafsīr al-'ilmī*, serta *tafsīr adabī al-ijtimā'ī*. Klasifikasi ini pada dasarnya didasarkan pada kecenderungan dominan seorang mufassir dalam menguraikan ayat-ayat al-Qur'an.¹⁸

Jika dikaitkan dengan karya Wahbah az-Zuhailī, khususnya *tafsīr al-Munīr*, corak yang paling menonjol adalah *adabī al-ijtimā'ī*, yaitu pendekatan yang mengedepankan relevansi pesan al-Qur'an dengan realitas kehidupan masyarakat. Namun, corak ini tidak berdiri sendiri, melainkan berpadu dengan nuansa *fiqhī*, mengingat latar belakang keilmuan Wahbah sebagai seorang pakar hukum Islam yang produktif, antara lain melalui karya monumentalnya *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. Kombinasi kedua corak tersebut menjadikan tafsirnya tidak hanya menyajikan pemahaman tekstual dan sosial, tetapi juga memberikan landasan hukum yang aplikatif dalam berbagai aspek kehidupan.

Karakteristik tersebut terlihat jelas dalam penafsirannya, di mana Wahbah sering menguraikan ayat-ayat al-Qur'an dengan penjelasan

¹⁷ Wahbah al-Zuhailī *al-Tafsīr al-Munīr*, terj. Al-Kattani, jilid. 1, h. 9.

¹⁸ Abdul Hayy al-Farmawī, *Metode Tafsīr Maudhu'ī dan cara penerapannya*, terj. Rosihan Anwar dan Maman Abd Djaliel, h. 327.

tentang *fiqh al-hayāt* (fikih kehidupan), yaitu hukum-hukum praktis yang bersumber dari ayat dan dapat dijadikan pedoman hidup bermasyarakat. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *tafsīr al-Munīr* menghadirkan model tafsir yang berupaya menyinergikan dimensi kesusastraan dan sosial dengan kerangka hukum Islam, sehingga memperkuat posisi tafsir ini sebagai salah satu rujukan penting yang tidak hanya bercorak *adabī-ijtimā'ī*, tetapi juga berciri khas *yurisprudensial*.¹⁹

4. Sumber-Sumber Penafsiran

Dalam menyusun *Tafsīr al-Munīr*, Wahbah al-Zuhailī tidak terpaku pada satu sumber tertentu, melainkan memadukan antara sumber *Tafsīr bi al-Ma'tsūr* (tafsir berdasarkan riwayat) dengan *Tafsīr bi al-Ra'yi* (tafsir berbasis ijtihad). Gaya bahasa yang digunakannya juga menyesuaikan dengan kebutuhan pembaca modern, yakni sederhana, komunikatif, dan mudah dipahami oleh generasi kontemporer. Karena itu, ia mengklasifikasikan ayat-ayat berdasarkan tema tertentu agar penjelasan lebih terarah dan sistematis.²⁰

Dalam hal referensi, al-Zuhailī memanfaatkan berbagai literatur klasik maupun modern yang memiliki otoritas kuat di bidangnya masing-masing. Untuk masalah akidah, akhlak, dan uraian tentang keagungan Allah melalui tanda-tanda alam, ia merujuk pada karya-karya besar seperti *Tafsīr al-Kabīr* karya *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, *al-Baḥr al-Muḥīṭ* karya Abū Ḥayyān al-Andalusī, serta *Rūḥ al-Ma'ānī* karya al-Ālūsī. Dalam pembahasan kisah-kisah Qur'ani dan aspek sejarah, ia banyak

¹⁹ Baihaki, "Studi Kitab Tafsīr al-Munīr Karya Wahbah al-Zuhailī dan Contoh Penafsirannya tentang Pernikahan Beda Agama," *Analisis*, Vol. XVI, No. 1 (Juni 2016), h. 137.

²⁰ Baihaki, "Studi Kitab Tafsīr al-Munīr Karya Wahbah al-Zuhailī dan Contoh Penafsirannya tentang Pernikahan Beda Agama", h. 138.

mengambil manfaat dari tafsir-tafsir klasik seperti karya al-Khāzin dan al-Baghawī.

Adapun dalam bidang hukum Islam (*aḥkām Al-Qur'ān*), al-Zuhailī merujuk kepada literatur yurisprudensial terkemuka, antara lain *al-Jāmi' li Aḥkām Al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī, *Aḥkām al-Qur'ān* karya Ibn al-'Arabī, serta karya serupa dari al-Jaṣṣāṣ. Ia juga banyak mengutip *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibn Kathīr. Sementara itu, dalam ranah kebahasaan, ia mendasarkan diri pada *al-Kashshāf* karya al-Zamakhsharī, yang terkenal dengan analisis *balāghah* dan gramatikalnya. Untuk aspek *qirā'āt*, ia merujuk pada *Tafsīr al-Naṣafī*. Sedangkan dalam menjelaskan fenomena sains dan teori-teori ilmiah yang bersinggungan dengan al-Qur'an, ia menyerap gagasan dari *al-Jawāhir* karya Ṭanṭāwī Jawharī.²¹

Dengan demikian, dapat dilihat bahwa *Tafsīr al-Munīr* berdiri di atas fondasi keilmuan yang sangat luas. Wahbah al-Zuhailī mengombinasikan kekayaan tradisi tafsir klasik dengan pendekatan modern yang kontekstual, sehingga tafsir ini tidak hanya bernuansa fikih, tetapi juga mencakup dimensi akidah, akhlak, kebahasaan, sejarah, serta wawasan ilmiah yang relevan bagi pembaca masa kini.

²¹ Baihaki, "Studi Kitab Tafsīr al-Munīr Karya Wahbah al-Zuhailī dan Contoh Penafsirannya tentang Pernikahan Beda Agama", h. 139.

BAB IV
ANALISIS PENAFSIRAN WAHBAH AL-ZUHAILĪ
TERHADAP AYAT-TENTANG *AL-'URF* DAN PENGARUH
TERHADAP IDEOLOGI FIKIHNYA

Pada bab sebelumnya penulis telah memaparkan mengenai karakteristik kitab *tafsīr al-Munīr* judul panjang serta biografi pengarang kitab yakni Wahbah al-Zuhailī. pada bab ini penulis akan menganalisa penafsiran ayat-ayat *Al-'Urf*. Menurut Wahbah al-Zuhailī dalam kitab tafsirnya dan kemudian menjelaskan pengaruh penafsiran tersebut terhadap ideologi fiqhnya. Dalam analisis tersebut, penulis memilih ayat-ayat *Al-'Urf* yang mengandung pembahasan masalah-masalah fikih.

A. Penafsiran Wahbah al-Zuhailī Terhadap *Al-'Urf* Dalam Al-Qur'an Pada *Tafsīr Al-Munīr*

Pada sub bab ini penulis membatasi ayat-ayat *Al-'Urf* yang akan dianalisis hanya pada ayat yang mengandung masalah fikih terbatas pada: QS. Al-Baqarah [2]:233, QS. Al-Nisā' [4]: 19, dan QS. Al-Ahzab [33]:59. Berikut penafsiran Wahbah al-Zuhailī terhadap ayat-ayat tersebut:

1. Penafsiran Penyusuan Anak Dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233

QS. Al-Baqarah [2]: 233 merupakan salah satu ayat yang secara tegas mengatur mengenai penyusuan anak dalam Islam. Ayat ini menekankan pentingnya penyusuan selama dua tahun sebagai bentuk pemeliharaan yang optimal bagi anak, serta menegaskan tanggung jawab kedua orang tua dalam pemenuhan hak-hak anak, khususnya dalam konteks keluarga, baik dalam keadaan utuh maupun setelah perceraian. Pembahasan ini bertujuan untuk mengkaji kandungan hukum, etika, dan relevansi sosial

dari ayat tersebut dalam kerangka hukum Islam dan dinamika masyarakat kontemporer.¹

وَالْوَالِدَتُ يُرَضِّعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَزِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Ibu-ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Kewajiban ayah menanggung makan dan pakaian mereka dengan cara yang patut. Seseorang tidak dibebani, kecuali sesuai dengan kemampuannya. Janganlah seorang ibu dibuat menderita karena anaknya dan jangan pula ayahnya dibuat menderita karena anaknya. Ahli waris pun seperti itu pula. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) berdasarkan persetujuan dan musyawarah antara keduanya, tidak ada dosa atas keduanya. Apabila kamu ingin menyusukan anakmu (kepada orang lain), tidak ada dosa bagimu jika kamu memberikan pembayaran dengan cara yang patut. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.” (QS. Al-Baqarah [2]:233)

Ayat di atas merupakan salah satu ayat yang memiliki nilai penting dalam diskursus fikih keluarga, khususnya berkaitan dengan hak anak, kewajiban orang tua, dan relasi antara ayah dan ibu pasca-kelahiran

¹ Hidayatullah Ismail, “Syariat Menyusui Dalam Al-Qur’an (Kajian Surat Al-Baqarah Ayat 233),” *Jurnal At-Tibyan* Volume 3 No. 1 (Juni 2018), h. 59.

anak, baik dalam konteks pernikahan yang masih berlangsung maupun tidak khususnya mengenai *radā'*.²

Dalam penjelasan ayat ini juga mencerminkan pendekatan Al-Qur'an yang komprehensif dan berkeadilan dalam mengatur tata kehidupan sosial melalui ketentuan yang seimbang antara hak dan kewajiban. Ayat ini terdiri dari beberapa klausa hukum yang saling berkaitan dan membentuk satu sistem etika pengasuhan yang terpadu. Dalam struktur gramatikal bahasa Arab, ayat ini menggunakan sejumlah bentuk kalimat berita (*jumlah khabāriyyah*) dan larangan (*nahy*), serta memberikan hukum *taklīfī* (tanggung jawab hukum syar'i) kepada masing-masing pihak. Berikut analisa ayat ayat pembahasan:

Pada potongan ayat وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ

الرَّضَاعَةَ yakni anjuran yang sangat agar para ibu menyusui anak mereka selama dua tahun penuh apabila ingin menyempurnakan masa penyusuan sebagai bentuk penyempurnaan pemberian hak anak pada masa awal kehidupannya. Akan tetapi, tidak mengapa menyusui kurang dari tempo tersebut.³

Potongan ayat وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ kewajiban

finansial ayah terhadap ibu menyusui, baik berupa nafkah pangan maupun sandang, yang harus diberikan *bi al-ma'rūf*.⁴

² Muhammad Suaidi Yusuf, Habibatus Shofia, and Muhammad Hilmi Ulwan, "Kewajiban Orang Tua Dalam Pendidikan Anak Ketika Masa Penyusuan Perspektif Al-Qur'an Studi Tafsir Surat Al-Baqarah Ayat 233," *Jurnal Teknologi Pendidikan* Vol.10 No.2 (Juni 2021), h. 6.

³ Wahbah al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-'Aqīdah Wa al-Syarī'ah Wa al-Manhaj*, Jilid I (Cet. x; Damaskus: Dar Al-Fikr, 2009), h. 730.

⁴ al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-'Aqīdah Wa al-Syarī'ah Wa al-Manhaj*, Jilid I, h. 731.

Potongan ayat selanjutnya لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا mengandung prinsip proposionalitas beban (menyesuaikan kadar kesanggupan) dengan tidak membebani seseorang di luar kemampuannya.⁵

Potongan ayat لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ larangan berbuat mudarat (kerugian) terhadap salah satu pihak (baik ibu maupun ayah) dengan menjadikan anak sebagai alasan atau sarana untuk menyakiti pihak lain, demikian pula ahli waris.⁶

Potongan ayat فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا Apabila kedua orang tua menyapih anak sesuai batasan waktu yang ditentukan (2 tahun) atau sebelum dua tahun, dengan kesepakatan keduanya demi kemaslahatan anak, maka tidak mengapa.⁷

Potongan ayat وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا أَنْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ Sebaiknya kedua orang tua bermusyawarah apabila ingin mengupah ibu susuan untuk menyusukan anaknya. Dengan syarat ibu susuan itu diberi upah dengan *ma' rūf* (sesuai upah rata-rata yang berlaku di tiap zaman atau daerah).⁸

⁵ al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-'Aqīdah Wa al-Syarī'ah Wa al-Manhaj*, Jilid I, h. 731.

⁶ al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-'Aqīdah Wa al-Syarī'ah Wa al-Manhaj*, Jilid I, h. 732.

⁷ al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-'Aqīdah Wa al-Syarī'ah Wa al-Manhaj*, Jilid I, h. 733.

⁸ al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-'Aqīdah Wa al-Syarī'ah Wa al-Manhaj*, Jilid I, h. 733.

Potongan ayat *وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ* Allah memasang

Batasan yang kukuh atas hukum-hukumnya. Hendaknya hal itu dapat dilaksanakan dengan landasan takwa kepada Allah. Tidak melalaikan sedikitpun hukum-hukum tersebut sebab Allah mengetahui dan melihat sesuatu. Dia akan membalas semua amal jika hak-hak Perempuan dan anak serta kedua orang tua ditunaikan dan tidak saling menyengsarakan niscaya anak akan menjadi contoh yang baik didunia dan menjadi sebab mendatangkan pahala bagi orang tua.⁹

Menurut Wahbah al-Zuhaili dalam *tafsir al-Munir*, korelasi (*munāsabah*) antara Surah Al-Baqarah ayat 233 dengan ayat-ayat sebelumnya terletak pada runtutan hukum yang dibicarakan. Setelah Allah SWT menjelaskan aturan tentang pernikahan dan talak yang menyebabkan berpisahnya suami-istri, maka pada ayat ini Allah menyinggung konsekuensi dari pernikahan tersebut, yaitu keberadaan anak. Wahbah al-Zuhaili menerangkan bahwa seorang wanita yang ditalak kadang masih memiliki bayi. Dalam kondisi itu, anak berpotensi terbengkalai akibat permusuhan orang tuanya atau perlakuan tidak adil dari salah satu pihak. Contohnya, seorang ibu yang diceraikan bisa saja enggan menyusui anaknya sebagai bentuk balas dendam terhadap mantan suami. Karena itulah, Allah SWT memberikan tuntunan kepada para ibu agar tetap menjalankan kewajiban menyusui. Allah menetapkan masa penyusuan yang sempurna selama dua tahun penuh apabila kedua orang tua menyepakati hal tersebut. Selain itu, Allah juga mewajibkan seorang ayah untuk menanggung nafkah dan memberikan pakaian

⁹ al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir Fi al-'Aqidah Wa al-Syar'ah Wa al-Manhaj*, Jilid I, h. 733-734.

kepada ibu selama masa penyusuan, sesuai kemampuan yang dimilikinya.¹⁰

Berdasarkan analisa pembahasan di atas dapat dilihat bahwa ayat tersebut menekankan tentang empat point penting yakni: *pertama*, kewajiban menyusui anak dibebankan kepada kedua belah pihak yaitu ayah dan ibu dengan cara yang berbeda. Dalam hal ini Wahbah al-Zuhaili berpendapat bahwa Pada dasarnya setiap ibu harus menyusui sendiri anaknya, sebagaimana dinyatakan Allah. Dia memerintahkan istri menyusui anaknya dan mewajibkan suami memberinya nafkah dan pakaian selama ikatan pernikahan masih ada. Seandainya penyusuan itu merupakan kewajiban ayah, tentu Allah menyebutnya bersama kewajiban-kewajiban suami yang telah disebutkan-Nya (yakni memberi nafkah dan pakaian). seorang ibu dianjurkan untuk menyusui anaknya karena para ahli kesehatan sepakat bahwa air susu ibu merupakan nutrisi terbaik bagi bayi. Namun, kewajiban menyusui dapat berlaku apabila bayi menolak disusui oleh wanita lain, atau apabila ayah tidak memiliki kemampuan finansial untuk membayar jasa wanita lain guna menyusui anak tersebut, misalnya karena kondisi kemiskinan atau alasan serupa.¹¹

Kedua, maslahat anak, keadilan antara ibu dan ayah, serta pentingnya musyawarah. Menurut Wahbah al-Zuhaili, masa menyusui ideal bagi anak adalah dua tahun karena pada masa itu anak sangat membutuhkan ASI. Namun, penyusuan dapat dihentikan lebih awal jika kedua orang tua sepakat bahwa hal itu lebih baik bagi anak. Dalam hal ini, kemaslahatan anak harus menjadi pertimbangan utama, bukan sekadar keinginan orang tua. Selama proses menyusui, keadilan antara ibu dan

¹⁰ al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir Fi al-'Aqidah Wa al-Syar'ah Wa al-Manhaj*, Jilid I, h. 730.

¹¹ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir* Terj. Al-Kattani, jilid. 1 (Cet 1 ; Jakarta: Gema Insani, 2013), h. 572.

ayah sangat penting; ayah wajib memberikan nafkah dan kebutuhan ibu sesuai kemampuannya, sementara ibu juga tidak boleh menyulitkan ayah atau menggunakan anak sebagai alat tekanan. Karena itu, musyawarah antara orang tua menjadi kunci penting dalam mengambil keputusan terkait anak. Jika dalam urusan kecil seperti pengasuhan anak saja Allah menganjurkan musyawarah, maka dalam urusan besar yang menyangkut kemaslahatan umat tentu musyawarah lebih dibutuhkan.¹²

Ketiga, prinsip *bi al-ma'rūf* yaitu kewajiban sesuai adat dan kemampuan menjadi kunci keadilan keluarga. prinsip *bi al-ma'rūf* berarti segala sesuatu dilakukan dengan cara yang baik, wajar, dan sesuai dengan kebiasaan yang berlaku di masyarakat, selama tidak bertentangan dengan syariat. Prinsip ini juga menekankan bahwa setiap keputusan harus disesuaikan dengan kemampuan masing-masing, agar tidak memberatkan satu pihak. Dengan demikian, keadilan dalam keluarga tidak hanya bersifat formal, tetapi juga dirasakan secara nyata oleh semua anggotanya. Dengan pembahasan yang dicantumkan oleh Wahbah al-Zuhailī tidak masalah jika kamu menyewa ibu susuan untuk menyusui anakmu. Perihal ini menjelaskan bahwa jika anak disusui oleh orang lain misalnya karena ibunya sedang hamil, sakit, atau karena orang tua tidak sepatatitu tidak dosa selama ibu susuan diberi upah yang adil dan sesuai dengan kebiasaan di tempat dan waktu tersebut. Memberi upah ini bermanfaat untuk kebaikan anak dan kedua orang tuanya. Ayat ini juga menegaskan bahwa sebaiknya ayah dan ibu berdiskusi terlebih dahulu sebelum memutuskan untuk menyusukan anak kepada orang lain, karena anak ini adalah tanggung jawab mereka berdua.¹³

¹² Wahbah al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr* Terj. Al-Kattani, jilid. 1, h. 568-569.

¹³ Wahbah al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr* Terj. Al-Kattani, jilid. 1, h. 569.

Keempat, penutup ayat mengikat semua aturan ini pada ketakwaan kepada Allah bukan sekedar aturan sosial. "Allah menetapkan bahwa semua hukum tadi harus dijalankan dengan dasar rasa takut dan taat kepada-Nya. Seorang mukmin harus sungguh-sungguh menaati aturan itu tanpa mengabaikannya sedikit pun, karena Allah Maha Mengetahui dan Maha Melihat segala perbuatan, serta akan membalas semuanya. Jika hak-hak wanita dan anak dipenuhi dengan baik, dan kedua orang tua tidak saling menyakiti, maka anak akan tumbuh menjadi pribadi yang baik dan menjadi berkah bagi orang tuanya di akhirat. Namun, jika orang tua mengikuti hawa nafsu mereka dan mengabaikan aturan, anak bisa tumbuh buruk, membawa masalah di dunia, dan menyebabkan orang tua mendapat siksa di akhirat.¹⁴

Dalam tafsirnya, Wahbah al-Zuhailī menekankan bahwa frasa *bi al-ma'rūf* merujuk pada segala bentuk perlakuan yang sesuai dengan norma kebaikan, kepatutan, dan kebiasaan yang diterima dalam masyarakat. Menurutnya, makna tersebut harus dipahami dalam kerangka syariat, sehingga praktik '*ma'rūf*' tidak sekedar mengikuti adat, tetapi juga selaras dengan nilai keadilan, kemaslahatan, dan prinsip fikih Islam

Dalam pembahasan QS. Al-Baqarah [2]: 233 tersebut penulis akan lebih berfokus pada penafsiran Wahbah al-Zuhailī terhadap kata *bi al-ma'rūf*. Dalam ayat tersebut kata *bi al-ma'rūf* diulang sebanyak 2 kali, yaitu pada kalimat :

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

"Kewajiban ayah menanggung makan dan pakaian mereka dengan cara yang patut."

¹⁴ Wahbah al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr* Terj. Al-Kattani, jilid. 1, h. 570.

وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْرِضُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ
بِالْمَعْرُوفِ^ق

“Apabila kamu ingin menyusukan anakmu (kepada orang lain), tidak ada dosa bagimu jika kamu memberikan pembayaran dengan cara yang patut.”

Kedua kalimat ini sama-sama menjelaskan tentang kewajiban ayah dalam hal penyusuan anak. Namun, Kalimat pertama lebih menekankan pada seorang istri yang menyusui anaknya, sedangkan kalimat kedua menekankan pada ibu susuan (yang bukan istri sah).

Dalam konteks tersebut Wahbah al-Zuhaili berpendapat kewajiban nafkah terhadap ibu yang menyusui (baik yang sedang menjadi istri sah maupun bukan) yakni sang ayah wajib memberikan kebutuhan hidup berupa sandang dan pangan kepada ibu yang menyusui anaknya. Tujuannya agar ibu bisa melaksanakan tugas menyusui dengan baik, karena ini adalah bagian dari pemenuhan hak anak.¹⁵

Adapun mengenai pemberian upah untuk penyusuan, ayah juga wajib memberikan upah kepada wanita yang menyusui anaknya. Ini bisa merujuk pada ibu biologis atau wanita lain (jika anak disusukan kepada orang lain).

Namun terdapat Pengecualian untuk ibu kandung selama masih dalam ikatan pernikahan atau masa idah. Jika ibu kandung masih menjadi istri sah dari si ayah atau masih dalam masa iddah (masa tunggu setelah perceraian atau ditinggal mati), tidak boleh diberi upah atas penyusuan anak. Karena selama masa itu, nafkahnya masih menjadi tanggung jawab suami (ayah si anak), termasuk jika ia menyusui.

¹⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir* Terj. Al-Kattani, jilid. 1, h. 568.

Mengenai hal tersebut Allah berfirman dalam surat Al-Talāq ayat 6:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ۚ وَإِنْ كُنَّ أُولَىٰ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۚ وَأَتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمَ فَسَتَرْضِعَنَّ لَهُ الْآخَرَىٰ ۚ

Tempatkanlah mereka (para istri yang dicerai) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Jika mereka (para istri yang dicerai) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya sampai mereka melahirkan, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)-mu maka berikanlah imbalannya kepada mereka; dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu sama-sama menemui kesulitan (dalam hal penyusuan), maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya. (QS. At-Talaq [65]: 6

Ayat ini menunjukkan bahwa seorang ayah memiliki kewajiban untuk memberikan nafkah kepada anaknya. Hal ini karena Allah Swt. memerintahkan ayah untuk menafkahi mantan istrinya selama masa penyusuan, demi kebaikan dan kepentingan sang anak. Kewajiban ini muncul karena anak berada dalam kondisi lemah dan sangat membutuhkan pertolongan, sedangkan ayah adalah pihak terdekat yang bertanggung jawab atas dirinya.¹⁶

Adapun besaran upah yang diberikan tergantung pada kemampuan ayah. Jumlah upah disesuaikan dengan kondisi ekonomi sang ayah. Bila ia orang yang mampu (kaya), maka upahnya lebih besar. Bila miskin, maka disesuaikan dengan kemampuannya. Hal tersebut dilandaskan dengan firman Allah Ta'ala:

¹⁶ Rudi Adi, "Tinjauan Hukum Positif Terhadap Peran Istri Sebagai Pencari Nafkah Dalam Keluarga Serta Relevansinya Dengan Surat Al-Baqarah Ayat 233," *El-Bait: Jurnal Hukum Keluarga Islam* Vol. 3 No. 1 (2024), h. 37

لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا

“Hendaklah orang yang lapang (rezekinya) memberi nafkah menurut kemampuannya, dan orang yang disempitkan rezekinya, hendaklah memberi nafkah dari apa (harta) yang dianugerahkan Allah kepadanya. Allah tidak membebani kepada seseorang melainkan (sesuai) dengan apa yang dianugerahkan Allah kepadanya. Allah kelak akan menganugerahkan kelapangan setelah kesempitan.” (QS. Al-Talaq [65]: 7)

Allah berfirman pula, dalam surat Al-Baqarah ayat 286

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ...

Allah tidak membebani seseorang, kecuali menurut kesanggupannya. Baginya ada sesuatu (pahala) dari (kebajikan) yang diusahakannya dan terhadapnya ada (pula) sesuatu (siksa) atas (kejahatan) yang diperbuatnya.... (QS. Al-Baqarah [2]:286)

Kesimpulannya ayah bertanggung jawab penuh atas nafkah dan penyusuan anak, baik dalam bentuk pemenuhan kebutuhan ibu maupun upah penyusuan, dengan mempertimbangkan status hubungan dengan ibu dan kondisi ekonomi. Mengenai hal ini Wahbah al-Zuhaili menjelaskan dalam tafsirnya:

وعلى الوالد كفاية الموضع من طعام وكسوة للقيام بحق الولد، وأجرة لها على الإرضاع، واستئجار الأم غير جائز مادامت في الزواج أو العدة، وتقدير الأجرة على قدر حال الأب من اليسار والإعسار والتوسط¹⁷

“sang bapak harus mencukupi sandang pangan wanita yang menyusui anaknya supaya dapat menunaikan hak anak, serta memberinya upah

¹⁷ al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir Fi al-'Aqidah Wa al-Syar'ah Wa al-Manhaj*, Jilid I, h. 732.

atas penyusuan itu. Pengupahan ibu (untuk menyusui anaknya sendiri) tidak boleh selama ia masih dalam ikatan pernikahan atau dalam masa idah. Besarnya upah disesuaikan dengan kaya-miskinnya si bapak.”¹⁸

Pernyataan ini menegaskan prinsip keadilan dan tanggung jawab dalam keluarga menurut hukum Islam. Ayah berkewajiban memenuhi kebutuhan dasar ibu yang menyusui seperti makanan dan pakaian agar ibu mampu melaksanakan kewajibannya terhadap anak. Hal ini menunjukkan bahwa pemenuhan hak anak (yaitu disusui) juga menjadi tanggung jawab ayah secara tidak langsung.

Pemberian upah kepada ibu atas jasa menyusui hanya berlaku jika ia tidak lagi berada dalam tanggungan suami, yaitu setelah masa pernikahan atau idah berakhir. Selama masih menjadi istri atau dalam masa idah, kebutuhan ibu sudah menjadi kewajiban suami secara keseluruhan, sehingga tidak perlu diberi upah khusus.

Penyesuaian besarnya upah dengan kondisi ekonomi ayah mencerminkan fleksibilitas syariat, yang tidak membebani di luar kemampuan. Ini menunjukkan bahwa Islam sangat memperhatikan keseimbangan antara hak, kewajiban, dan kemampuan dalam menjaga keharmonisan keluarga serta memastikan kesejahteraan anak.¹⁹

Secara ringkasnya, pernyataan ini mencerminkan bahwa tanggung jawab terhadap anak adalah kolaborasi antara ibu dan ayah, dengan ayah memikul beban utama dalam hal nafkah, sesuai kemampuannya.

Selain mempertimbangkan status hubungan dengan ibu dan kondisi ekonomi, kata *bi al-ma'rūf* menurut Wahbah al-Zuhailī yaitu dengan menyesuaikan upah rata-rata yang berlaku di tiap zaman atau daerah. Mengenai hal ini Wahbah al-Zuhailī menjelaskan dalam tafsirnya:

¹⁸ Wahbah al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr* Terj. Al-Kattani, jilid. 1, h. 568.

¹⁹ Salwa Izzatul Ulya and Rachmat Risky Kurniawan, “Upah Dalam Perspektif Islam,” *Sekolah Tinggi Ilmu Ushuluddin Darul Quran*, 2019, h. 5.

ولا مانع من استئجار المراضع، وهو ما أبانته الآية التي أفصحت عن أنه :
إذا أردتم أن تسترضعوا المراضع أولادكم أو لأولادكم بسبب حمل أو
مرض أو عدم اتفاق، فلا حرج فيه، بشرط إعطاء المرضعة أجرها
بالمعروف أي بحسب أجره أمثالهن في كل عصر ومكان، لما في الأجر
من تحقيق مصلحة الولد والوالدين أيضاً. وهذا خطاب للأب والأم على
سبيل التغليب، للإشارة إلى أنه من الأدب والمصلحة تشاور الأبوين في

الاسترضاع لأنه ولدهما²⁰

“Tidak apa-apa mengupah ibu susuan. Hal ini dinyatakan ayat ini: Kalau kamu ingin anakmu disusukan orang lain karena ibu-nya hamil, sakit, atau karena tidak ada kese-pakatan dengan suami, tidak ada dosa dalam hal ini, asalkan ibu susuan itu diberi upah dengan makruf (yakni sesuai upah rata-rata yang berlaku di tiap zaman dan daerah), ka-rena pemberian upah ini akan memberi mas-lahat kepada si anak dan kedua orang tuanya pula. Pembicaraan dalam ayat ini terutama ditujukan kepada bapak dan ibu, dan ini mengisyaratkan bahwa sebaiknya kedua orang tua bermusyawarah dulu jika ingin menyusu-kan anak kepada orang lain sebab ia adalah anak mereka berdua.”²¹

Dalam penafsiran yang dimaksud di atas menjelaskan bahwa tidak ada keberatan bagi seorang ayah dan ibu apabila ingin menyusukan anaknya kepada perempuan lain dengan syarat ibu susuan itu diberi upah secara *ma'rūf*. Makna *ma'rūf* dalam hal ini bukan hanya sekadar sesuatu yang baik menurut agama, tetapi juga disesuaikan dengan *Al-'Urf* atau kebiasaan masyarakat yang berlaku di setiap tempat dan masa. Dengan demikian, besarnya upah tidak ditentukan secara baku oleh syariat,

²⁰ al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-'Aqīdah Wa al-Syarī'ah Wa al-Manhaj*, Jilid I, h. 733.

²¹ Wahbah al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr* terj. Al-Kattani, jilid. 1, h. 569.

melainkan diserahkan pada standar kewajaran ekonomi yang hidup di tengah masyarakat.

Penggunaan *Al-'Urf* dalam konteks ini menunjukkan fleksibilitas hukum Islam, karena kebutuhan hidup, nilai uang, dan cara pandang masyarakat terhadap jasa selalu berubah. Di satu daerah mungkin pemberian upah kepada ibu susuan berbentuk hasil kebun atau makanan pokok, sedangkan di tempat lain bisa berupa uang dengan jumlah tertentu. Begitu juga dari segi waktu, pada masa Nabi Muhammad SAW upah bisa berupa pakaian atau makanan, sedangkan pada masa sekarang di kota besar bisa saja berbentuk kontrak bulanan dengan nilai jutaan rupiah. Semua itu dianggap sah selama mengikuti kebiasaan umum yang berlaku dan tidak menimbulkan ketidakadilan.

Hal ini mengandung maslahat yang besar. Anak yang disusukan akan terpenuhi kebutuhannya, orang tua dapat melaksanakan kewajiban nafkah dengan cara yang benar, dan ibu susuan memperoleh haknya secara layak. Islam juga menekankan agar keputusan menyusukan anak kepada orang lain dibicarakan bersama oleh ayah dan ibu, karena anak adalah tanggung jawab keduanya. Jadi, selain menekankan keadilan dalam upah, ayat ini juga menekankan etika musyawarah dalam rumah tangga. Dengan demikian, penerapan konsep *Al-'Urf* dalam penentuan upah ibu susuan menjadi contoh bagaimana syariat Islam menyesuaikan aturan dengan keadaan sosial-ekonomi masyarakat, tanpa kehilangan ruh keadilan dan kemaslahatan.

Dalam hal ini menurut para imam mazhab mengenai *ma'rūf* yakni, menurut mazhab syāfi'ī mengenai *ma'rūf* hal tersebut dibolehkan, dan besaran upahnya ditentukan berdasarkan keadaan ekonomi sang bapak,

apakah dalam kondisi lapang atau sempit.²² Adapun menurut mazhab Maliki secara *ma'rūf* selain disesuaikan kadarnya dengan kekayaan suami dan keadaan istri juga menyesuaikan dengan kebiasaan syariat, tidak berlebihan dan tidak kekurangan.²³ Menurut mazhab Abu Hanifah. Firman Allah Ta'ala bukanlah syarat (jika Anda memberikan apa yang telah diberikan kepada Anda dengan kebaikan) untuk menyusui anak kepada orang lain, melainkan dorongan untuk berbuat lebih baik, demi menyenangkan ibu yang menyusui.²⁴

Kesimpulan dalam penafsiran Wahbah al-Zuhailī terhadap kata *bi al-ma'rūf* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233 menegaskan bahwa kewajiban seorang ayah dalam hal penyusuan anak meliputi dua hal: pertama memenuhi nafkah ibu yang menyusui berupa makanan dan pakaian agar ia mampu melaksanakan tugasnya, dan kedua memberikan upah bagi jasa menyusui, kecuali bila ibu masih berstatus istri sah atau dalam masa iddah, karena nafkahnya sudah menjadi tanggung jawab ayah. Besarnya nafkah atau upah ditentukan berdasarkan kemampuan ekonomi ayah (*yusr-usr*) serta standar kewajaran yang berlaku dalam masyarakat (*Al-Urf*). Dengan demikian, konsep *bi al-ma'rūf* dalam tafsir Wahbah al-Zuhailī bukan hanya menekankan aspek keadilan dan kemampuan, tetapi juga fleksibilitas hukum Islam sesuai konteks sosial-ekonomi tiap zaman dan daerah.

²² al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-'Aqīdah Wa al-Syarī'ah Wa al-Manhaj*, Jilid I, h. 732.

²³ al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-'Aqīdah Wa al-Syarī'ah Wa al-Manhaj*, Jilid I, h. 736.

²⁴ al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-'Aqīdah Wa al-Syarī'ah Wa al-Manhaj*, Jilid I, h. 733.

Surah Al-Baqarah ayat 233 melalui frasa *bi al-ma'rūf* menegaskan kewajiban seorang ayah untuk memberikan nafkah dan pakaian kepada ibu yang menyusui anaknya dengan cara yang wajar dan pantas. Ketentuan ini tidak menjelaskan kadar atau bentuk secara rinci, melainkan menyerahkannya pada ukuran kepatutan yang berlaku dalam masyarakat. Di sinilah konsep *'urf* memiliki peran penting, karena *'urf shahih* menjadi standar praktis dalam menentukan sejauh mana kewajiban tersebut dilaksanakan, sesuai dengan situasi sosial, budaya, dan ekonomi yang berbeda-beda pada setiap waktu dan tempat. Dengan demikian, ayat ini menunjukkan adanya keterpaduan antara prinsip ilahi yang bersifat universal dengan realitas sosial yang bersifat dinamis, sehingga hukum Islam tetap dapat dijalankan secara relevan dan aplikatif sepanjang zaman.

Mengenai perkembangan sosial pada era modern menunjukkan terjadinya pergeseran peran orang tua dalam keluarga. Fenomena *working mom* merepresentasikan kondisi di mana sebagian ibu lebih berorientasi pada aktivitas pekerjaan di luar rumah sehingga peran pengasuhan, khususnya dalam hal menyusui, tidak lagi optimal. Di sisi lain, istilah *fatherless country* menggambarkan lemahnya keterlibatan sebagian ayah dalam pemenuhan tanggung jawab, terutama dalam aspek pendidikan emosional, spiritual, dan nafkah keluarga. Kedua fenomena ini menjadi tantangan serius karena berdampak langsung terhadap tumbuh kembang anak.

QS. Al-Baqarah ayat 233 secara eksplisit menegaskan kewajiban ibu untuk menyusui anaknya selama dua tahun penuh sebagai bagian dari pemenuhan hak anak. Pada saat yang sama, ayah memiliki kewajiban untuk menanggung kebutuhan nafkah dan memberikan dukungan terhadap proses penyusuan tersebut. Ayat ini juga menggarisbawahi

pentingnya prinsip musyawarah dan larangan saling memberatkan, sehingga hak-hak anak dapat terpenuhi tanpa menimbulkan kesulitan bagi salah satu pihak.

2. Memperlakukan Istri Dengan Baik Dalam QS. Al-Nisā' [4]: 19

Surah Al-Nisā' [4]: 19 menegaskan kedudukan mulia perempuan dalam Islam dan menolak perlakuan yang merendahkan martabat mereka. Pada masa pra-Islam, perempuan kerap diperlakukan secara nista, seperti dipaksa menikah, diwarisi tanpa persetujuan, atau dijadikan objek kepentingan keluarga. Kehadiran Islam melalui Al-Qur'an membawa perubahan besar dengan menegakkan prinsip penghormatan dan perlindungan hak perempuan.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا قَلًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ
لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ
بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا
كَثِيرًا

“Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai perempuan dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak.” (QS. Al-Nisā' [4]: 19)

Ayat ini merupakan salah satu ayat penting dalam diskursus fikih keluarga, khususnya yang berkaitan dengan hak-hak perempuan, kewajiban suami, serta prinsip penghormatan dan perlindungan martabat istri. Sebelum datangnya Islam, perempuan kerap diperlakukan secara

nista: mereka diwarisi, dinikahi secara paksa, dan bahkan dicegah untuk menikah kembali tanpa persetujuan mereka. QS. Al-Nisā' [4]:19 hadir sebagai koreksi terhadap praktik-praktik jahiliah tersebut dengan menegakkan prinsip *mu'āsyarah bil-ma'rūf* (pergaulan yang baik) serta memberikan pedoman etis bagi kehidupan rumah tangga.²⁵ Dalam struktur gramatikal, ayat ini mengandung bentuk kalimat larangan (*nahy*) dan perintah (*amr*), sekaligus memuat ketentuan hukum *taklifi* bagi para suami. Berikut analisis potongan ayat berdasarkan penjelasan *Tafsir Al-Munir*:

Potongan ayat يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا

melarang praktik mewarisi perempuan secara paksa, sebuah kebiasaan yang umum terjadi pada masa jahiliah. Jika seorang laki-laki meninggal, kerabatnya dapat “mewarisi” istri atau jandanya tanpa persetujuan perempuan tersebut. Mereka dapat menikahi para janda tanpa memberikan mahar atau bahkan menahan mereka agar tidak menikah dengan orang lain, hanya demi mendapatkan harta warisan. Islam menghapus praktik ini dan menegaskan bahwa pernikahan dan hak perempuan tidak boleh dipaksakan.²⁶

Potongan ayat وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ

para suami agar tidak menahan atau mempersulit istri ketika mereka ingin menikah lagi setelah bercerai. Kata تَعْضُلُوهُنَّ berasal dari kata *al-adhlu* yang berarti menahan, menyulitkan, atau mempersempit. Pada masa jahiliah, sebagian suami sengaja tidak menceraikan istri tetapi juga

²⁵ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, terj. Al-Kattani, jilid. 2, h. 632.

²⁶ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, terj. Al-Kattani, jilid. 2, h. 632.

tidak mau hidup harmonis dengannya, hanya untuk menyulitkan dan memudaratkan sang istri. Islam menolak praktik tersebut dan melarang segala bentuk pengekan hak perempuan dalam menentukan masa depannya.²⁷

Potongan ayat *إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ* memberikan pengecualian

bagi suami untuk menegur atau menindak istri ketika istri melakukan *al-fāḥisyah*, yaitu perbuatan keji yang nyata. Dalam tafsir *Al-Munīr*, makna *fāḥisyah* bisa merujuk pada dua hal yaitu, 1) Zina, yang merupakan pelanggaran berat terhadap kehormatan rumah tangga. 2) *Al-Nusyūz*, yaitu sikap durhaka, penentangan, atau kebencian istri terhadap suami. Dalam kondisi ini, suami diperbolehkan memberi teguran atau mengambil tindakan sesuai aturan syariat, namun tetap tidak boleh melampaui batas atau melakukan kekerasan.²⁸

Potongan ayat *وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ*, perintah ini merupakan inti dari

pesan ayat yaitu memperlakukan istri dengan *mu'āsyarah bil-ma'rūf*, yakni pergaulan yang baik, santun, dan penuh penghargaan. Makna *Ma'rūf* menurut Wahbah adalah sesuatu yang diakui baik oleh agama, akal sehat, adat yang terpuji, dan tabiat manusia yang sehat. Bentuk *mu'āsyarah bil-ma'rūf* meliputi bertutur kata yang lembut dan santun, memberikan nafkah yang layak sesuai kemampuan, memberikan tempat tinggal yang pantas, menghargai hak-hak dan perasaan istri.²⁹

²⁷ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, terj. Al-Kattani, jilid. 2, h. 632.

²⁸ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, terj. Al-Kattani, jilid. 2, h. 632.

²⁹ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, terj. Al-Kattani, jilid. 2, h. 632.

Potongan ayat فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ

كَثِيرًا Allah memerintahkan kesabaran dan toleransi dalam rumah

tangga. Jika suami tidak menyukai salah satu sifat atau perilaku istrinya, maka hendaknya ia bersabar, karena boleh jadi di balik apa yang tidak disukai itu terdapat banyak kebaikan yang Allah karuniakan.³⁰ Prinsip ini mendorong terciptanya keharmonisan rumah tangga dan mencegah perceraian yang tergesa-gesa hanya karena masalah sepele.

Adapun sebab turunnya ayat ini, Imam Bukhari, Abu Dawud, dan al-Nasa'i meriwayatkan dari Ibnu Abbas r.a. bahwa pada masa jahiliah, apabila seorang laki-laki meninggal dunia, para wali dari pihak laki-laki tersebut memiliki hak penuh atas istri yang ditinggalkannya. Mereka dapat memilih salah satu dari tiga tindakan: menikahnya sendiri, menikahkannya dengan orang lain, atau menahannya tanpa dinikahkan. Dalam kondisi seperti itu, para wali lebih berhak terhadap si janda dibandingkan keluarganya sendiri. Menanggapi praktik ini, Allah SWT kemudian menurunkan ayat 19 surah an-Nisā' untuk menghapus kebiasaan tersebut.³¹

Ibnu Abi Hatim dan Ibnu Jarir al-Thabari juga meriwayatkan dari Abu Umamah Sahl bin Hanif bahwa ketika Abu Qais bin al-Aslat wafat, putranya bermaksud menikahi istri yang ditinggalkannya. Kebiasaan ini umum dilakukan pada masa jahiliah, sehingga turunlah QS. An-Nisā' [4]:19 sebagai larangan.

Para ulama tafsir menjelaskan lebih rinci bahwa pada masa jahiliah, khususnya di Madinah, jika seorang suami wafat, anak laki-laki dari istri

³⁰ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, terj. Al-Kattani, jilid. 2, h. 632.

³¹ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, terj. Al-Kattani, jilid. 2, h. 639.

lain atau kerabat dekat dari jalur ayah (*'ashabah*) akan datang dan meletakkan pakaiannya di atas tubuh si janda. Tindakan ini menandakan bahwa ia memiliki hak penuh atas pernikahan si janda. Jika ia mau, ia bisa menikahnya tanpa memberikan mahar baru selain mahar yang dulu telah diberikan oleh mendiang suami. Jika ia tidak ingin menikahnya, ia bisa menikahkan si janda dengan orang lain dan mengambil seluruh mahar yang diberikan oleh suami baru, tanpa memberikan bagian sedikit pun kepada si janda. Lebih jauh, terkadang ia justru menahan si janda, tidak menikahnya, dan tidak memberinya kebebasan menikah, dengan tujuan agar si janda bersedia memberikan tebusan berupa harta warisan atau hingga ia meninggal dunia agar hartanya dapat diwarisi.³²

Salah satu peristiwa yang menjadi latar turunya ayat ini terjadi pada Qais bin al-Aslat al-Anshari yang meninggal dunia, meninggalkan seorang istri bernama Kubaisyah binti Ma'n al-Anshariyyah. Putranya dari istri lain, Hishn, kemudian datang dan menutupkan pakaiannya kepada Kubaisyah, menandakan bahwa ia “mewarisi” hak pernikahan tersebut. Namun, Hishn justru menelantarkan Kubaisyah: ia tidak menikahnya, tidak memberinya nafkah, dan juga tidak mengizinkannya menikah dengan orang lain, dengan maksud agar Kubaisyah menyerahkan hartanya sebagai tebusan. Kubaisyah pun mengadukan persoalan ini kepada Rasulullah saw. Beliau bersabda, “Tinggallah di rumahmu hingga Allah menurunkan ketetapan terkait masalah ini.” Tak lama kemudian, Allah SWT menurunkan QS. Al-Nisā' [4]:19 yang melarang praktik “mewarisi perempuan” dan menegaskan perlunya perlakuan yang baik terhadap istri.³³

³² Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, terj. Al-Kattani, jilid. 2, h. 639.

³³ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, terj. Al-Kattani, jilid. 2, h. 640.

Berdasarkan analisis pembahasan di atas, dapat dipahami bahwa QS. Al-Nisā' [4]:19 menekankan empat poin penting yang menjadi landasan dalam membangun relasi suami-istri dan melindungi martabat perempuan.

Pertama, ayat ini menegaskan penghapusan praktik jahiliah yang merendahkan perempuan, khususnya kebiasaan mewarisi perempuan secara paksa tanpa persetujuan mereka. Pada masa pra-Islam, jika seorang laki-laki meninggal, kerabatnya dapat “mewarisi” istri atau jandanya, baik untuk dinikahi tanpa mahar maupun ditahan agar tidak menikah kembali demi memperoleh harta. Menurut Wahbah al-Zuhaili dalam *Tafsīr al-Munīr*, larangan ini merupakan bentuk revolusi sosial Al-Qur'an untuk menegaskan martabat perempuan sebagai subjek yang memiliki kehendak bebas dan hak menentukan jalan hidupnya. Dengan dihapusnya praktik tersebut, Islam menegaskan bahwa pernikahan harus dilandasi persetujuan kedua belah pihak, tanpa adanya unsur paksaan atau pengekangan.³⁴

Kedua, ayat ini menegaskan prinsip perlindungan hak-hak perempuan dalam konteks rumah tangga maupun pasca-pernikahan. Ayat ini menunjukkan bahwa suami tidak boleh menahan atau mempersulit istri ketika mereka ingin menikah kembali setelah bercerai. Pada masa jahiliah, sebagian suami sering menolak menceraikan istrinya padahal sudah tidak menyukainya, hanya untuk membuat sang istri menderita dan memanfaatkan hartanya. Islam menolak tindakan semacam ini dan memberikan kebebasan penuh bagi perempuan untuk menentukan masa depannya. Al-Zuhaili menegaskan bahwa kebebasan ini merupakan

³⁴ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsīr al-Munīr*, terj. Al-Kattani, jilid. 2, h. 640.

bagian dari prinsip keadilan Al-Qur'an dalam menyeimbangkan hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan.³⁵

Ketiga, QS. Al-Nisā' [4]:19 memerintahkan agar suami memperlakukan istri dengan *mu'āsyarah bil-ma'rūf*, yakni pergaulan yang baik, santun, dan penuh penghargaan. Menurut Wahbah al-Zuhaili, makna *ma'rūf* mencakup segala sesuatu yang diakui baik oleh agama, akal sehat, adat terpuji, dan tabiat manusia yang sehat. Dalam hal ini, unsur adat memiliki posisi penting karena Islam memandang kebiasaan yang berlaku di masyarakat sebagai salah satu standar penilaian etika, selama kebiasaan tersebut tidak bertentangan dengan syariat. *Ma'rūf* dapat berbeda-beda sesuai konteks budaya dan tempat, selama nilai-nilai pokok syariat tetap terjaga. Misalnya, standar nafkah, pakaian, dan tempat tinggal ditentukan berdasarkan adat dan kondisi sosial suatu masyarakat, bukan aturan tunggal yang kaku. Dengan demikian, Islam memberi ruang adaptasi terhadap perkembangan budaya, menjadikan *ma'rūf* sebagai prinsip universal yang fleksibel dan relevan lintas zaman. Implementasi *ma'rūf* meliputi berbicara dengan kata-kata lembut, memberikan nafkah dan tempat tinggal yang layak sesuai kemampuan serta adat yang berlaku, menghormati hak-hak istri, dan menjaga perasaannya. Dengan prinsip ini, Al-Qur'an menegaskan kesetaraan relasi suami-istri dan membangun rumah tangga yang harmonis berdasarkan keseimbangan antara nilai agama dan norma sosial.³⁶

Keempat, ayat ini mengajarkan pentingnya kesabaran dan penghargaan terhadap kebaikan dalam menghadapi perbedaan rumah tangga. Ayat ini mengandung pesan bahwa jika suami tidak menyukai sebagian sifat istrinya, hendaknya ia bersabar karena mungkin di balik

³⁵ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, terj. Al-Kattani, jilid. 2, h. 640.

³⁶ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, terj. Al-Kattani, jilid. 2, h. 641.

ketidaksukaan itu terdapat banyak kebaikan yang Allah karuniakan. Dengan kesabaran, suami diingatkan untuk melihat sisi positif istrinya dan menilai kebaikan secara menyeluruh, bukan terjebak pada kekurangan semata.³⁷

Secara keseluruhan, QS. Al-Nisā' [4]:19 menjadi pedoman moral, sosial, dan hukum yang kuat dalam membangun rumah tangga harmonis berbasis keadilan dan penghormatan hak-hak perempuan. Ayat ini tidak hanya menghapus praktik-praktik jahiliah yang merendahkan martabat perempuan, tetapi juga memberikan panduan konkret tentang perlakuan yang baik, prinsip kesetaraan, dan nilai kesabaran dalam relasi suami-istri. Relevansinya tetap nyata di era kontemporer, khususnya dalam menghadapi fenomena kekerasan dalam rumah tangga, diskriminasi gender, dan pengekangan kebebasan perempuan. Dengan menerapkan nilai-nilai yang terkandung dalam ayat ini, diharapkan terwujud keluarga sakinah, penuh kasih sayang, dan berlandaskan takwa kepada Allah SWT.

Dalam menafsirkan Surah Al-Nisā' ayat 19, Wahbah al-Zuhaili menjelaskan bahwa frasa *bi al-ma'rūf* mengandung makna kewajiban memperlakukan istri secara baik, layak, dan penuh penghormatan sebagaimana standar yang berlaku dalam syariat dan adat yang sah. Perlakuan tersebut mencakup pemberian nafkah, tutur kata yang santun, serta sikap adil dalam kehidupan rumah tangga. Menurutnya, makna *ma'rūf* tidak hanya merujuk pada tradisi sosial, tetapi juga harus selaras dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan yang digariskan oleh hukum Islam.”

³⁷ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, terj. Al-Kattani, jilid. 2, h. 642.

Dalam pembahasan QS. An-Nisā' [4]:19 tersebut penulis akan lebih berfokus pada penafsiran Wahbah al-Zuhailī terhadap kata *bi al-ma'rūf*. Allah Swt. berfirman:

وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

“Dan pergaulilah mereka (para istri) dengan cara yang patut.” (QS. An-Nisā' [4]:19)

Menurut Wahbah al-Zuhailī dalam *tafsīr al-Munīr*, perintah Allah Swt. ini merupakan fondasi penting dalam membangun relasi suami-istri yang harmonis dan penuh penghormatan. Frasa “*bi al-ma'rūf*” bermakna kewajiban mempergauli para istri dengan cara yang sesuai dengan syariat, akhlak mulia, kebiasaan sosial yang baik, dan norma kesopanan yang berlaku. Wahbah menjelaskan bahwa perintah ini menegaskan adanya hak dan kewajiban timbal balik antara suami dan istri, yang harus dijalankan dalam kerangka keadilan, kasih sayang, dan kebijaksanaan. Dalam konteks sosial Arab pra-Islam, perempuan kerap diperlakukan dengan kasar, sewenang-wenang, dan bahkan diwarisi tanpa persetujuan mereka. Islam melalui ayat ini datang untuk menghapus praktik jahiliah tersebut serta menegaskan prinsip penghormatan dan perlindungan hak-hak perempuan.³⁸

Dalam QS. Al-Baqarah [2]:228 Allah Swt. menegaskan:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ

“Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut.” (QS. Al-Baqarah [2]:228)

Ayat ini menunjukkan bahwa relasi suami-istri dibangun atas dasar kesalingan, di mana setiap pihak memiliki hak dan kewajiban yang

³⁸ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, terj. Al-Kattani, jilid. 2, h. 641.

seimbang sesuai norma yang berlaku dan ketentuan syariat. Wahbah al-Zuhaili menegaskan bahwa *mu'āsyarah bil-ma'rūf* mencakup berbagai aspek, seperti berbicara dengan kata-kata lembut, bersikap ramah, menjaga penampilan, bersikap adil dalam nafkah dan giliran, serta menjaga perasaan istri. Rasulullah saw. menjadi teladan utama dalam hal ini.³⁹ Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Al-Tirmizi, beliau bersabda:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ، وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي، وَإِذَا مَاتَ صَاحِبُكُمْ فَدَعُوهُ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَرَوِي هَذَا عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُرْسَلًا، رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ⁴⁰:

“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Yahya, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Yusuf, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Sufyan, dari Hisyam bin ‘Urwah, dari ayahnya, dari Aisyah r.a., ia berkata: Rasulullah bersabda: ”Sebaik-baik kalian adalah orang yang paling baik terhadap keluarganya, dan aku adalah yang paling baik di antara kalian terhadap keluargaku. Dan apabila sahabat kalian meninggal dunia, maka biarkanlah dia (jangan membicarakan keburukannya).” (HR. Al-Tirmizi)

Teladan Rasulullah saw. dalam mempergauli istri-istrinya tampak dari sikapnya yang lembut, penuh perhatian, dan penuh kasih sayang. Beliau sering bergurau bersama keluarganya, makan bersama para istri, bersikap ramah, dan bahkan pernah berlomba lari dengan Sayyidah Aisyah r.a. Selain itu, beliau selalu menunaikan kewajiban nafkah secara layak dan

³⁹ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, terj. Al-Kattani, jilid. 2, h. 645.

⁴⁰ Muhammad bin ‘Īsā al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996), Bāb Fī Faḍl Azwāj al-Nabī, Jilid 5, h. 709.

memberi ruang kebahagiaan bagi para istri. Dalam Khutbah Wada', Rasulullah saw. juga menegaskan prinsip kesalingan hak dan kewajiban suami-istri:

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ، وَمُوسَى بْنُ حِزَامٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ زَائِدَةَ، عَنْ مَيْسَرَةَ الْأَشْجَعِيِّ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الصِّلَعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبَتْ تُقِيمُهُ كَسَرْتَهُ، وَإِنْ تَرَكَتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ»⁴¹

“Dari Abu Hurairah ra., ia berkata: Rasulullah bersabda: “Berwasiatlah kalian untuk berbuat baik kepada para wanita. Sesungguhnya wanita diciptakan dari tulang rusuk, dan bagian yang paling bengkok dari tulang rusuk adalah bagian atasnya. Jika kamu berusaha meluruskannya, niscaya kamu akan mematahkannya. Namun, jika kamu membiarkannya, maka ia akan tetap bengkok. Maka berwasiatlah untuk selalu berbuat baik kepada para wanita.” (HR. Al-Bukhari)

Wahbah al-Zuhaili juga mengutip pendapat para ulama mazhab untuk menafsirkan makna *bi al-ma'rūf* lebih luas, terutama terkait pemenuhan kebutuhan istri. Mazhab Malikiyah menjadikan ayat وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

sebagai dalil bahwa kewajiban suami bukan hanya memberikan nafkah pokok seperti makanan, pakaian, dan tempat tinggal, tetapi juga menyediakan fasilitas pendukung sesuai kondisi sosial dan kebiasaan yang berlaku. Misalnya, bila seorang istri berasal dari keluarga

⁴¹ Abu 'Abdillah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh wa Sunanihī wa Ayyāmihī*, (Beirut: Dār al-Kamāl al-Muttaḥidah, 1437 H), , hadis no. 3331, Bāb Qawlu Allāh Ta'ālā: Wa Idz Qāla Rabbuka lil-Malāikati, Jilid 3, h. 228.

terpandang atau strata sosial tinggi, seperti putri khalifah, bangsawan, atau orang kaya, maka suami wajib menyediakan pembantu lebih dari satu jika memang kebutuhan sosialnya menuntut demikian.⁴²

Hal ini dimasukkan ke dalam kategori *mu'āsyarah bil-ma'rūf* karena mempertimbangkan faktor sosial dan adat yang berlaku. Sebaliknya, menurut mazhab Syafi'i dan Hanafi, kewajiban suami hanya sebatas menyediakan satu orang pembantu, karena secara umum satu pembantu sudah dianggap mencukupi kebutuhan rumah tangga istri pada kondisi normal. Perbedaan pendapat ini menunjukkan fleksibilitas konsep *bi al-ma'rūf* dalam Islam, yang tidak kaku dan selalu mempertimbangkan realitas sosial, ekonomi, dan adat setempat.⁴³

Dengan demikian, Wahbah al-Zuhaili menafsirkan perintah “وَعَاثِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ” sebagai sebuah prinsip universal untuk membangun rumah tangga harmonis berbasis kasih sayang, keadilan, dan penghormatan terhadap hak-hak istri, dengan tetap menyesuaikan perlakuan suami terhadap kondisi sosial ekonomi keluarga, kebiasaan masyarakat, dan ketentuan syariat Islam. Wahbah juga mengutip perbedaan pandangan ulama mazhab. Mazhab Malikiyah menekankan penyesuaian nafkah dan fasilitas rumah tangga dengan kondisi sosial-ekonomi istri, sementara mazhab Syafi'iyah dan Hanafiyah berpendapat cukup satu pembantu karena dianggap memadai secara umum. Perbedaan ini menunjukkan fleksibilitas konsep *bi al-ma'rūf* yang dapat disesuaikan dengan realitas sosial dan budaya.

⁴² Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, terj. Al-Kattani, jilid. 2, h. 645.

⁴³ Wahbah al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir*, terj. Al-Kattani, jilid. 2, h. 645.

QS. Al-Nisā' [4]:19 menegaskan prinsip *mu'āsyarah bil-ma'rūf* (pergaulan yang baik) sebagai fondasi relasi suami-istri. Ayat ini hadir sebagai koreksi terhadap praktik jahiliah yang merendahkan martabat perempuan, seperti mewarisi perempuan secara paksa, menahan hak mereka, atau memperlakukan mereka tanpa penghormatan. Islam melalui ayat ini menetapkan bahwa pernikahan harus dilandasi persetujuan, penghormatan, dan perlakuan yang adil. Menurut Wahbah al-Zuhailī, *bi al-ma'rūf* mencakup sikap santun, kasih sayang, pemenuhan nafkah sesuai syariat, serta penyesuaian dengan norma adat dan kondisi sosial-ekonomi yang berlaku. Dengan demikian, ayat ini menjadi pedoman universal dalam membangun rumah tangga yang harmonis, adil, dan berlandaskan penghormatan terhadap hak-hak perempuan.

Surah al-Nisā' ayat 19 berbicara tentang larangan mewarisi perempuan secara paksa, kewajiban memperlakukan mereka dengan baik (*'āshirūhunna bi al-ma'rūf*), serta memberi kelonggaran bila terjadi persoalan dalam rumah tangga. Frasa *bi al-ma'rūf* di sini menjadi titik temu dengan konsep *'urf*, karena al-Qur'an tidak merinci bentuk perlakuan baik, melainkan menyerahkannya pada ukuran kepatutan yang hidup dalam masyarakat. Dalam konteks ini, *'urf shahih* menjadi parameter praktis untuk menafsirkan bagaimana perlakuan baik itu diwujudkan, seperti standar nafkah, pakaian, interaksi sosial, maupun sikap hormat terhadap istri. Dengan demikian, ayat ini memperlihatkan keterkaitan antara norma ilahi yang universal dengan realitas sosial yang dinamis, di mana prinsip *ma'rūf* menjembatani teks wahyu dan kebiasaan masyarakat, sehingga hukum Islam tetap kontekstual dan relevan sepanjang zaman.

Mengaitkan dengan fenomena sosial modern sekarang memperlihatkan adanya persoalan serius dalam relasi antara laki-laki dan

perempuan, salah satunya berupa kasus marital rape atau pemaksaan hubungan seksual dalam pernikahan. Praktik ini bertentangan dengan prinsip dasar yang terkandung dalam QS. An-Nisa ayat 19, di mana Allah Swt. memerintahkan agar suami memperlakukan istri dengan cara yang *ma' rūf*, penuh penghormatan, serta melarang segala bentuk penindasan dan pemaksaan. Selain itu, isu pemberdayaan dan kesetaraan gender juga menjadi sorotan penting dalam kajian keislaman modern. QS. An-Nisa ayat 19 dipahami bukan hanya sebagai aturan hukum perkawinan, melainkan juga sebagai prinsip universal yang menegaskan kesetaraan hak dan kewajiban antara suami dan istri. Kajian gender kontemporer memandang bahwa ayat ini dapat dijadikan pijakan untuk membangun relasi yang lebih inklusif, menolak dominasi patriarki yang berlebihan, serta menghadirkan keadilan sosial dalam ruang keluarga maupun masyarakat luas.

3. Jilbab Bagi Kaum Perempuan Untuk Menutupi Aurat Dalam QS. Al-Ahzāb [33]:59

QS. Al-Ahzāb [33]:59 membahas tentang perintah Allah *Ta'āla* kepada Nabi Muhammad SAW agar menyampaikan kepada wanita-wanita beriman khususnya istri, anak perempuan beliau, dan kaum muslimah untuk mengenakan jilbab yang menutup tubuh mereka secara tepat ketika keluar rumah. Tujuannya adalah agar mereka mudah dikenali sebagai wanita beriman dan tidak diganggu orang lain. Ayat ini juga menekankan bahwa Allah Maha Pengampun dan Maha Penyayang.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۚ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا

“Wahai Nabi (Muhammad), katakanlah kepada istri-istimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin supaya mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka. Yang demikian itu agar mereka lebih

mudah untuk dikenali sehingga mereka tidak diganggu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Ayat ini merupakan salah satu ayat penting dalam diskursus fikih sosial dan etika berpakaian, khususnya terkait kewajiban menutup aurat bagi perempuan muslimah serta prinsip perlindungan martabat mereka. Sebelum datangnya Islam, perempuan sering menghadapi pelecehan di ruang publik karena tidak adanya aturan jelas yang membedakan mereka dari budak atau kebiasaan jahiliah yang merendahkan perempuan. QS. Al-Ahzab [33]:59 hadir sebagai bentuk koreksi, dengan memberikan aturan syar‘i berupa perintah memakai jilbab (pakaian luar yang longgar) sebagai identitas kehormatan, sekaligus sarana perlindungan dari gangguan.⁴⁴

Dalam struktur bahasanya, ayat ini berbentuk perintah (amr), yaitu agar para wanita beriman ^{قُلْ} يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ menjulurkan

sebagian jilbab mereka untuk menutupi tubuh dan perhiasannya. Kata *jalabīb* adalah bentuk jamak dari *jilbāb*, yakni pakaian luar yang dikenakan di atas pakaian rumah untuk menutupi tubuh secara keseluruhan. Penggunaan huruf jarr ‘*alā*’ menunjukkan makna menutup atau menjulurkan pakaian hingga menutupi bagian atas tubuh, termasuk wajah atau dada, sehingga tersisa sedikit bagian wajah seperti mata untuk keperluan berjalan.

⁴⁴ Rizky Maulida et al., “Kesalahpahaman Terhadap Pemaknaan Surah Al-Azhab Ayat 59: Makna Jilbab Dan Tujuan Perlindungan,” *Jurnal Ilmiah Ar-Risalah: Media Keislaman, Pendidikan Dan Hukum Islam* Vol. 23, No.1 (2025), h. 142.

Tujuan dari perintah ini ditegaskan dalam lanjutan ayat **ذَلِكَ أَذَىٰ أَنْ**

يُؤْذِينَ ^{قل} maksudnya agar para perempuan beriman mudah

dikenali sebagai wanita terhormat dan terhindar dari gangguan orang-orang jahil. Ayat ini kemudian ditutup dengan sifat **غَفُورًا رَّحِيمًا** (Maha

Pengampun lagi Maha Penyayang), yang menjadi penegasan bahwa Allah memaafkan kekurangan mereka di masa lalu dan menunjukkan kasih sayang-Nya dengan menetapkan aturan yang menjaga keselamatan, kehormatan, dan kemaslahatan perempuan. Berikut analisis potongan ayat berdasarkan penjelasan *tafsīr Al-Munīr*:

Potongan ayat **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ**

عَلَيْهِنَّ ^{قل} **مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ** Allah SWT memerintahkan Rasul-Nya agar

menyuruh para perempuan beriman khususnya istri-istri dan putri-putri beliau untuk mengenakan dan menjulurkan jilbab ketika keluar rumah. Tujuannya adalah agar penampilan mereka dapat dibedakan dari para budak perempuan serta mudah dikenali sebagai wanita terhormat.

Jilbab sendiri merupakan pakaian luar yang dipakai di atas kerudung untuk menutupi tubuh bagian atas. Ada beberapa riwayat yang menjelaskan bentuk jilbab tersebut dan cara pemakaiannya. Menurut riwayat yang dicatat oleh Ibnu Jarir dari Muhammad bin Sirin, beliau berkata: “Aku pernah bertanya kepada Ubaidah as-Salmāni mengenai

ayat tersebut tentang firman Allah swt **يُدْنِينَ** ^{قل} **عَلَيْهِنَّ** **مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ**.

Sebagai jawaban, ia memperagakannya dengan menutup wajah dan kepalanya, hanya menyisakan bagian mata kirinya yang terlihat.”⁴⁵

Potongan ayat dari *ذَلِكَ أَتَىٰ أَنْ يُعْرِفَنَ فَلَا يُؤْذِنَنَّ* Menjulurkan jilbab

atau menutupi seluruh tubuh merupakan cara agar para wanita dapat dengan mudah dikenali sebagai perempuan merdeka, bukan budak perempuan ataupun wanita yang berperilaku buruk. Dengan demikian, mereka terhindar dari gangguan orang-orang fasik, usil, dan tidak bermoral.⁴⁶

Potongan ayat dari *وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا* Allah SWT Maha

Pengampun atas kekeliruan yang pernah dilakukan, termasuk kelalaian dalam menutup aurat secara sempurna. Dia juga mengampuni hamba-hamba-Nya yang berusaha menaati perintah meski masih kurang sempurna dalam melaksanakannya tanpa disengaja. Selain itu, rahmat Allah sangat luas, karena Dia selalu memperhatikan kebaikan umat-Nya, memberikan petunjuk serta membimbing mereka dalam menjalani adab dan tata cara yang benar.⁴⁷

Sebab turun ayat nya ini yakni, Imam Bukhari meriwayatkan dari Aisyah r.a, bahwa pada suatu ketika Saudah, salah seorang istri Rasulullah SAW, keluar untuk menunaikan hajat. Saudah dikenal sebagai wanita yang bertubuh besar, sehingga mudah dikenali ketika terlihat. Saat itu Umar bin Khattab melihatnya, lalu berkata: “*Wahai Saudah, kami masih dapat mengenalimu. Karena itu, sebaiknya engkau*

⁴⁵ Wahbah al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-‘Aqīdah Wa al-Syarī‘ah Wa al-Manhaj*, jilid XI (Cet. x; Damaskus: Dar Al-Fikr, 2009), h. 431.

⁴⁶ al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-‘Aqīdah Wa al-Syarī‘ah Wa al-Manhaj*, jilid XI, h. 432.

⁴⁷ al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-‘Aqīdah Wa al-Syarī‘ah Wa al-Manhaj*, jilid XI, h. 433.

mempertimbangkan kembali cara engkau keluar.” Mendengar perkataan Umar, Saudah segera kembali pulang dengan tergesa-gesa.

Ketika itu Rasulullah SAW sedang makan malam di rumah Aisyah, dengan minuman masih tergenggam di tangannya. Saudah pun masuk dan berkata, *“Wahai Rasulullah, tadi aku keluar untuk memenuhi hajat, tetapi Umar mengatakan begini dan begitu kepadaku.”* Lalu, tiba-tiba turunlah wahyu kepada Rasulullah SAW. Setelah wahyu selesai dan beliau kembali dalam keadaan semula, minuman yang ada di tangan beliau masih belum berpindah. Rasulullah pun bersabda: *“Sungguh telah diizinkan bagi kalian (para wanita) untuk keluar rumah guna memenuhi hajat kalian.”*

Sementara itu, Ibnu Sa’ad dalam kitab *At-Ṭabaqat* meriwayatkan dari Abu Malik, bahwa para istri Rasulullah biasa keluar pada malam hari untuk menunaikan hajat. Namun, sebagian orang munafik mengganggu mereka di jalan, sehingga para istri Rasulullah merasa tidak nyaman. Ketika hal ini disampaikan kepada Rasulullah SAW, beliau menegur orang-orang munafik tersebut. Akan tetapi, mereka beralasan, *“Kami hanya sekadar memberi isyarat dengan tangan, menunjuk-nunjuk dengan jari.”* Setelah peristiwa itu, turunlah ayat yang memberikan penjelasan dan hukum terkait masalah tersebut.⁴⁸

Dalam *munāsabah* ayat (keterkaitan ayat) setelah dijelaskan bahwa siapa pun yang mengganggu kaum mukmin akan menanggung dosa besar dan kebohongan yang nyata, Allah SWT kemudian memerintahkan orang-orang beriman untuk menjauhi hal-hal yang bisa memicu terjadinya pelecehan seksual. Salah satu bentuk pencegahannya adalah dengan menutup diri melalui pemakaian jilbab. Pada masa jahiliyah, para

⁴⁸ al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-‘Aqīdah Wa al-Syarī‘ah Wa al-Manhaj*, jilid XI, h. 430.

wanita sering keluar rumah tanpa menutup aurat, sehingga hal itu banyak menimbulkan perbuatan zina.⁴⁹

Berdasarkan analisis pembahasan di atas, dapat dipahami bahwa QS. al-Ahzāb [33]:59 menekankan tiga poin penting terkait perintah jilbab bagi perempuan beriman.

Pertama, ayat ini menegaskan kewajiban bagi istri-istri Nabi, putri-putri beliau, dan perempuan mukmin untuk mengenakan jilbab ketika keluar rumah. Hal ini dimaksudkan agar mereka berbeda dari budak perempuan serta dikenal sebagai wanita merdeka dan terhormat. Dalam sebuah riwayat, Ubaidah as-Salmani mencontohkan pemakaian jilbab dengan menutup wajah dan kepala, hanya menyisakan satu mata yang terbuka.⁵⁰

Kedua, jilbab berfungsi sebagai pelindung sosial, yaitu menjaga martabat dan mencegah terjadinya pelecehan dari orang-orang fasik dan tidak bermoral. Dengan jilbab, identitas perempuan mukminah dapat dikenali, sehingga mereka terbebas dari gangguan yang biasa terjadi di masyarakat jahiliah. Dalam ayat tentang jilbab ini ketika syariat Islam telah tegak, mengandung maksud agar penutupan aurat tidak sekadar dilakukan pada batas minimal yang diwajibkan, melainkan sebaiknya melebihi itu. Hal ini termasuk adab yang mulia, karena dapat lebih menjaga perempuan dari prasangka, fitnah, dan tuduhan yang tidak benar, sekaligus memberikan perlindungan yang lebih kuat dari gangguan orang-orang fasik.⁵¹

⁴⁹ al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-‘Aqīdah Wa al-Syarī‘ah Wa al-Manhaj*, jilid XI, h. 431.

⁵⁰ al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-‘Aqīdah Wa al-Syarī‘ah Wa al-Manhaj*, jilid XI, h. 431.

⁵¹ al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-‘Aqīdah Wa al-Syarī‘ah Wa al-Manhaj*, jilid XI, h. 432.

Ketiga, ayat ini ditutup dengan penegasan sifat Allah yang Maha Pengampun dan Maha Penyayang. Allah mengampuni kekhilafan dalam menutup aurat apabila dilakukan tanpa sengaja, dan rahmat-Nya meliputi bimbingan serta tuntunan agar kaum mukminah dapat menjaga adab dan kehormatan mereka sesuai syariat.⁵²

“Wahbah al-Zuhailī dalam *Al-Tafsīr al-Munīr* menafsirkan kata *an yu'rafna* sebagai perintah agar perempuan mukminah tampil dengan identitas yang jelas melalui penggunaan jilbab. Tujuannya adalah supaya mereka mudah dikenali sebagai perempuan terhormat, berbeda dari hamba sahaya, serta terhindar dari gangguan pihak yang berniat buruk. Dengan demikian, makna *an yu'rafna* tidak sekadar pengenalan secara fisik, melainkan juga simbol status sosial dan bentuk perlindungan syariat terhadap kehormatan perempuan.”

Dalam pembahasan QS. Al-Ahzāb [33]:59 tersebut penulis akan lebih berfokus pada penafsiran Wahbah al-Zuhailī terhadap kata *An yu'rafna*. Allah Swt. berfirman:

ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ يُعْرِفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ

Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali sehingga mereka tidak diganggu.

Menurut Wahbah al-Zuhailī dalam *tafsīr al-Munīr* Perintah Allah kepada perempuan merdeka agar menutup seluruh tubuhnya memiliki hikmah sosial dan moral yang mendalam. Penutupan aurat bukan hanya sekadar kewajiban syariat dalam menjaga kesucian diri, tetapi juga sarana untuk membangun identitas sosial yang jelas.

⁵² al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-‘Aqīdah Wa al-Syarī‘ah Wa al-Manhaj*, jilid XI, h. 432.

Dengan jilbab atau pakaian penutup, perempuan mukminah dapat dibedakan dari hamba sahaya perempuan yang pada masa itu umumnya tidak diwajibkan untuk menutup tubuh secara penuh. Perbedaan ini sangat penting dalam konteks masyarakat Arab saat itu, karena status sosial dan kehormatan seorang perempuan erat kaitannya dengan cara ia menampilkan diri di ruang publik.⁵³

Selain itu, jilbab juga berfungsi sebagai perlindungan preventif, sebab dengan mudah dikenali sebagai wanita merdeka dan terhormat, mereka terhindar dari berbagai bentuk gangguan, pelecehan, dan godaan orang-orang fasik. Dalam perspektif hukum Islam, hal ini selaras dengan prinsip *sadd al-dzari'ah* (menutup jalan menuju keburukan), yakni upaya syariat dalam mencegah potensi fitnah atau perbuatan tercela sebelum terjadi.

Dengan demikian, kewajiban jilbab tidak hanya berfungsi sebagai simbol ketaatan spiritual kepada Allah SWT, tetapi juga sebagai mekanisme sosial untuk menjaga martabat dan kehormatan perempuan merdeka. Penekanan ini menunjukkan bahwa Islam sangat memperhatikan aspek perlindungan, kehormatan, dan kemaslahatan perempuan di tengah masyarakat, sekaligus menghapus praktik jahiliah yang sering merendahkan status mereka.

Wahbah al-Zuhaili mengenai penutupan aurat bukan hanya sekadar kewajiban syariat dalam menjaga kesucian diri, tetapi juga sarana untuk membangun identitas sosial yang jelas. Perbedaan ini sangat penting dalam konteks masyarakat Arab saat itu. Mengenai hal ini Wahbah al-Zuhaili menjelaskan dalam tafsirnya:

⁵³ al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir Fi al-'Aqidah Wa al-Syar'ah Wa al-Manhaj*, jilid XI, h. 433.

أي إن إدناء الجلابيب أو التستر أقرب أن يعرفن أنهن حرائر، لسن بإماء ولا عواهر، فلا يتعرض لهن بالأذى من أهل الفسق والريبة، وكان الله غفوراً لما سلف منهن من إهمال التستر، ولمن امتثل أمره إذا أخل بالتستر خطأ بغير قصد، واسع الرحمة بعباده حيث راعى مصالحهم وأرشدهم إلى هذا الأدب الحسن⁵⁴

“Sesungguhnya menjulurkan jilbab atau menutupi seluruh tubuh seperti itu membuat mereka lebih mudah dikenali bahwa mereka adalah perempuan merdeka, bukan hamba sahaya perempuan dan bukan pula perempuan nakal. Dengan begitu, mereka tidak mendapatkan gangguan dari orang-orang fasik, nakal dan berhidung belang.”⁵⁵

Wahbah al-Zuhailī dalam *tafsīr al-Munīr* menjelaskan bahwa perintah jilbab bukan hanya sekadar aturan berpakaian, tetapi memiliki tujuan sosial dan moral. Beliau menegaskan bahwa jilbab menjadi identitas bagi perempuan merdeka agar berbeda dengan hamba sahaya, sekaligus sebagai perlindungan agar mereka tidak diganggu orang-orang fasik. Menurutnya, jilbab adalah simbol kehormatan dan kemuliaan yang menegaskan status sosial serta menjaga perempuan dari fitnah dan pelecehan.⁵⁶

Menurut Abu Hayyan, makna lahiriah dari ayat (وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ) mencakup baik perempuan merdeka maupun hamba sahaya. Selain itu, potensi timbulnya fitnah dari hamba sahaya lebih besar, karena mereka lebih sering beraktivitas di luar, berbeda dengan perempuan merdeka.

⁵⁴ al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-‘Aqīdah Wa al-Syarī‘ah Wa al-Manhaj*, Jilid I, h. 736.

⁵⁵ Wahbah al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr* Terj. Al-Kattani, jilid. 11 (Cet 1 ; Jakarta: Gema Insani, 2013), h. 430.

⁵⁶ Wahbah al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr* Terj. Al-Kattani, jilid. 11, h. 426.

Oleh sebab itu, untuk mengecualikan hamba sahaya dari keumuman ayat ini diperlukan adanya dalil yang tegas.⁵⁷

Qatadah dan Ibnu Abbas, dalam riwayat lain, menjelaskan bahwa seorang perempuan mengenakan jilbab dengan cara melilitkannya di atas dahi lalu mengikatnya, kemudian menurunkannya hingga menutupi hidung, meskipun kedua matanya tetap tampak. Namun, jilbab tersebut menutupi bagian dada dan sebagian besar wajah. Sedangkan menurut Hasan al-Bashri, jilbab dikenakan dengan menutup setengah bagian wajah perempuan.⁵⁸

Dalam *ath-Thabaqaat al-Kubraa* karya Ibnu Sa'd dijelaskan bahwa Ahmad bin Isa, salah seorang ulama fiqih dari madzhab Syafi'iyah, menyimpulkan dari ayat ini bahwa kebiasaan para ulama dan tokoh yang mengubah gaya berpakaian dan surban mereka merupakan suatu langkah yang terpuji, meskipun tidak pernah dilakukan oleh generasi salaf. Sebab, cara tersebut memberi mereka identitas khusus yang membedakan dari masyarakat umum, sehingga keberadaan mereka lebih mudah dikenali dan ucapan mereka lebih didengar serta diikuti. Ayat ini juga dijadikan dalil kewajiban bagi perempuan untuk menutup wajahnya. Para ulama dan mufassir, seperti Ibnul Jauzi, ath-Thabari, Ibnu Katsir, Abu Hayyan, Abu as-Sa'ud, serta al-Jashshash ar-Razi, menafsirkan perintah mengulurkan jilbab dalam ayat ini sebagai perintah untuk menutupi wajah, seluruh tubuh, dan rambut dari laki-laki yang bukan mahram, terutama ketika keluar rumah untuk suatu kebutuhan.⁵⁹

Penafsiran Wahbah al-Zuhaili terhadap QS. Al-Ahzab [33]:59, khususnya frasa *an yu'rafna*, menekankan bahwa jilbab tidak hanya merupakan kewajiban syariat dalam menjaga aurat, tetapi juga memiliki

⁵⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir* Terj. Al-Kattani, jilid. 11, h. 427.

⁵⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir* Terj. Al-Kattani, jilid. 11, h. 427.

⁵⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir* Terj. Al-Kattani, jilid. 11, h. 428.

makna sosial, moral, dan preventif. Jilbab berfungsi sebagai identitas perempuan merdeka, penanda kehormatan, serta sarana perlindungan dari gangguan dan fitnah. Dengan demikian, kewajiban jilbab mencakup dimensi spiritual sekaligus sosial, menunjukkan perhatian Islam terhadap martabat dan kemaslahatan perempuan.

Surah Al-Aḥzāb ayat 59 menegaskan perintah kepada Nabi agar menyampaikan kepada istri-istrinya, anak-anak perempuannya, dan perempuan mukmin untuk mengenakan jilbab guna menjaga identitas serta melindungi diri dari gangguan sosial. Di sini, konsep *'urf* memiliki peran penting karena praktik berpakaian selalu terkait dengan tradisi dan simbol sosial yang berlaku pada masyarakat tertentu. Ayat ini tidak menetapkan bentuk jilbab secara detail, melainkan hanya memberi prinsip normatif tentang perlindungan, kehormatan, dan identitas. Oleh karena itu, *'urf shahih* menjadi standar dalam menjelaskan bagaimana jilbab itu diwujudkan sesuai konteks budaya, selama tidak bertentangan dengan nilai syariat. Dengan demikian, ayat ini menunjukkan bahwa norma Qur'ani berpadu dengan kebiasaan sosial yang sah, sehingga kewajiban berjilbab dapat dipahami secara kontekstual, fungsional, dan tetap relevan lintas ruang dan waktu.

Fenomena kontemporer yang terjadi sekarang yakni memperlihatkan bahwa hijab tidak hanya dipahami sebagai kewajiban syar'i, melainkan juga sebagai bagian dari dinamika sosial dan fashion modern. QS. Al-Aḥzab ayat 59 menegaskan fungsi hijab sebagai identitas dan perlindungan perempuan Muslimah, sehingga tetap relevan dalam menghadapi tantangan globalisasi dan perubahan budaya. Moderasi hijab dalam fashion modern diperlukan agar kreativitas busana tetap sesuai dengan nilai syariat, sehingga esensi hijab sebagai simbol kesalehan dan perlindungan tidak tereduksi oleh komersialisasi. Dengan demikian,

hijab dalam perspektif ayat ini dapat dipahami sebagai ekspresi religius yang berfungsi menjaga kehormatan, memberdayakan perempuan, sekaligus menolak objektifikasi dalam budaya populer.

Tabel 4.1: Kesimpulan penafsiran Wahbah al-Zuhaili terhadap ayat-ayat ‘urf

No	Ayat	Subtansi Penafsiran	Karakteristik penafsiran
1.	وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ..... وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوْا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَّا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ.....	Dilihat dengan konsep ‘urf, pandangan Wahbah al-Zuhaili menegaskan bahwa kewajiban ayah menafkahi ibu menyusui dan larangan memberi upah kepada istri sesuai dengan adat yang sah, sementara upah bagi ibu susuan lain disesuaikan dengan kondisi ekonomi ayah menurut kebiasaan masyarakat, sehingga hukum Islam selaras dengan ‘urf dalam menjaga keadilan dan	Metode penafsiran yakni <i>tahliili</i> . corak penafsiran Surah Al-Baqarah ayat 233 bersifat komprehensif dan kontekstual, menggabungkan aspek bahasa, hukum, sosial, dan etika.

		<p>kemaslahatan keluarga.</p> <p>Dilihat dari konsep <i>'urf</i>, bolehnya mengupah ibu susuan menurut Wahbah al-Zuhailī menegaskan bahwa besarnya upah ditentukan <i>bi al-ma'rūf</i> sesuai kebiasaan masyarakat, sehingga adil bagi anak dan orang tua, serta musyawarah keduanya selaras dengan <i>'urf shahih</i> dalam tanggung jawab pengasuhan.</p>	
2.	<p>وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ</p>	<p>Dilihat dari konsep <i>'urf</i>, penafsiran Wahbah al-Zuhailī atas QS. An-Nisā' ayat 19 menunjukkan bahwa Islam menghapus adat jahiliah yang menzalimi perempuan dan menggantinya dengan <i>'urf shahih</i> yang menegaskan keadilan, musyawarah, dan penghormatan hak-</p>	<p>metode <i>tahlīlī</i> dan <i>mauḍū'ī</i>. Metode <i>tahlīlī</i> diterapkan dengan membedah ayat kata per kata, menjelaskan makna linguistik, konteks historis, dan implikasi hukum terkait hak dan kewajiban suami-istri, terutama tentang perlakuan adil terhadap istri. Sementara itu,</p>

		hak mereka.	metode <i>maudū'ī</i> (tematik) digunakan untuk menekankan prinsip-prinsip etika dan sosial yang lebih luas, seperti keadilan dalam rumah tangga dan perlindungan hak-hak perempuan dan menggunakan corak <i>bi al-ra'yi</i> (analisis dengan ijtihad) yang dikombinasikan dengan tafsir <i>bi al-ma'tsūr</i> (berdasarkan dalil).
3.	ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ^ط	konsep 'urf, QS. al-Ahzāb ayat 59 menurut Wahbah al-Zuhailī menegaskan bahwa jilbab berfungsi sebagai identitas sosial dan perlindungan bagi perempuan. Pada masa itu, adat masyarakat Arab membedakan perempuan merdeka dari hamba sahaya melalui pakaian, dan Islam menguatkan 'urf shahih ini demi menjaga kehormatan serta mencegah gangguan. Artinya, syariat tidak menolak adat, tetapi	metode <i>tahlīlī</i> dan <i>maudū'ī</i> . Metode <i>tahlīlī</i> diterapkan untuk membedah ayat kata per kata, menjelaskan makna bahasa, konteks historis, dan implikasi hukum mengenai kewajiban perempuan menutup aurat dengan mengenakan jilbab. Metode <i>maudū'ī</i> (tematik) digunakan untuk menekankan prinsip sosial dan etika, seperti perlindungan

		meluruskannya agar sesuai dengan prinsip kemaslahatan, kehormatan, dan perlindungan bagi perempuan.	perempuan, identitas sosial, dan keselamatan dari fitnah. Corak tafsirnya bersifat <i>bi al-ra'yi</i> (analisis ijtihadi) dan <i>bi al-ma'tsūr</i> (berdasarkan dalil),
--	--	---	---

Sumber: Analisis penulis dari Kitab *Tafsīr al-Munīr*

Tabel menunjukkan bahwa Wahbah al-Zuhailī secara konsisten menggunakan metode tahlīlī untuk membedah ayat kata per kata, baik dalam konteks fikih, bahasa, maupun sosial. Selain itu, metode maudhui digunakan ketika penafsiran menekankan prinsip tematik yang lebih luas, seperti keadilan, perlindungan perempuan, dan maslahat keluarga. Corak tafsirnya juga konsisten, memadukan *bi al-ra'yi* (*ijtihād*) dengan *bi al-ma'tsūr* (dalil), sehingga tafsir tetap berlandaskan teks Qur'an dan Hadis namun tetap relevan dengan kondisi masyarakat.

Ketiga ayat yang dianalisis menekankan peran *'urf* (adat atau kebiasaan masyarakat) dalam menjelaskan hukum dan praktik sosial. Wahbah al-Zuhailī menekankan bahwa syariat tidak menolak adat, tetapi meluruskannya agar sesuai dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan. Misalnya, upah bagi ibu susuan disesuaikan dengan kebiasaan masyarakat, perlakuan adil terhadap istri menegakkan *'urf shahih*, dan jilbab berfungsi sebagai identitas sosial yang melindungi perempuan.

B. Pengaruh Penafsiran Wahbah al-Zuhailī terhadap Ideologi Fikihnya

Konsep *'urf* atau kebiasaan yang berlaku di tengah masyarakat merupakan salah satu pertimbangan penting dalam hukum Islam, selama tidak bertentangan dengan nash syar'i. Wahbah al-Zuhailī dalam *Tafsir al-Munīr* banyak memanfaatkan *'urf shahih* sebagai pendekatan dalam

menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan keluarga dan sosial. Hal ini menunjukkan keterpaduan antara teks Al-Qur'an dan realitas hidup umat.

Penggunaan *'urf* dalam penafsiran menjadikan fikih Wahbah al-Zuhaili bersifat moderat, fleksibel, dan kontekstual. Ia tidak hanya berpijak pada dalil naqli (Al-Qur'an dan hadis), tetapi juga memperhatikan kondisi sosial, adat, dan kebutuhan masyarakat. Dari sini tampak bahwa ideologi fikihnya menekankan keseimbangan antara keteguhan syariat dan kemaslahatan manusia, sehingga hukum Islam hadir sebagai solusi yang adil, relevan, dan membumi.

1. Penafsiran Tentang Penyusuan Anak Dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233 Terhadap Ideologi Fikihnya

Dilihat dengan konsep *'urf*, pandangan Wahbah al-Zuhaili menegaskan bahwa kewajiban ayah menafkahi ibu menyusui dan larangan memberi upah kepada istri sesuai dengan adat yang sah, sementara upah bagi ibu susuan lain disesuaikan dengan kondisi ekonomi ayah menurut kebiasaan masyarakat, sehingga hukum Islam selaras dengan *'urf* dalam menjaga keadilan dan kemaslahatan keluarga. Dalam hal tersebut merujuk ke ayat :

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Kewajiban ayah menanggung makan dan pakaian mereka dengan cara yang patut.

Dalam penafsiran ayat Al-Baqarah[2]:233 sebagaimana dijelaskan dalam teks, terlihat bahwa kewajiban seorang ayah untuk menanggung makan dan pakaian anak-anak serta ibu yang menyusui ditegaskan secara jelas oleh Al-Qur'an. Ayah adalah pihak yang memikul tanggung jawab utama dalam urusan nafkah, karena anak merupakan tanggungannya. Oleh sebab itu, seluruh kebutuhan pokok anak, baik berupa makanan,

pakaian, tempat tinggal, hingga biaya penyusuan, harus dipenuhi oleh ayah dengan cara yang *ma'rūf*, yaitu patut, layak, dan sesuai dengan standar kewajaran masyarakat.⁶⁰

Kata *ma'rūf* menjadi prinsip penting dalam kewajiban nafkah ini. Maknanya adalah pemberian nafkah tidak boleh berlebihan sehingga memberatkan, namun juga tidak boleh kurang sehingga menelantarkan hak anak dan ibu. Dengan demikian, ada keseimbangan antara kemampuan finansial ayah dengan kebutuhan nyata yang harus dipenuhi. Jika seorang ibu menyusui anaknya, maka ia berhak mendapatkan imbalan atau upah dari ayah, apalagi bila mereka sudah berpisah. Bahkan jika penyusuan dilakukan oleh perempuan lain, maka biaya tersebut tetap menjadi tanggung jawab ayah.

Memang terdapat perbedaan pendapat di kalangan fuqaha. Menurut Hanafiyyah, jika ibu memiliki harta, nafkah bisa diambil dari harta tersebut, terutama dalam kondisi darurat. Namun jumhur ulama tetap menegaskan bahwa nafkah adalah kewajiban ayah yang tidak bisa digantikan. Ini menunjukkan adanya fleksibilitas fikih, tetapi tidak menghapus prinsip dasar bahwa ayah adalah penanggung utama nafkah.

Menariknya, prinsip syariat ini diadopsi ke dalam regulasi hukum modern. dalam Undang-Undang Suriah Pasal 152, misalnya, menegaskan kewajiban ayah untuk membayar upah penyusuan hingga anak selesai masa menyusu (*fithām*). Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam tidak hanya berbicara pada level moral dan religius, tetapi juga memiliki implikasi sosial dan yuridis yang nyata.⁶¹

Dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa kewajiban ayah menanggung makan dan pakaian dengan cara yang patut merupakan

⁶⁰ Wahbah al-Zuhailī, *Terjemah Fiqih Islam Wa Adillatuhu*, Jilid X (Jakarta: Gema Insani, 2021), h. 49.

⁶¹ Wahbah al-Zuhailī, *Terjemah Fiqih Islam Wa Adillatuhu*, Jilid X, 50.

prinsip fundamental dalam syariat. Ia tidak hanya bertujuan memenuhi kebutuhan materi, tetapi juga menjaga keadilan, kehormatan, serta keberlangsungan hidup anak dan ibu. Prinsip ini bersifat mengikat, berlaku lintas kondisi, dan tetap memberikan ruang fleksibilitas sesuai situasi, namun garis besarnya jelas: nafkah adalah amanah dan tanggung jawab seorang ayah.

Selanjutnya mengenai pemberian upah kepada ibu atas jasa menyusui hanya berlaku jika ia tidak lagi berada dalam tanggungan suami, yaitu setelah masa pernikahan atau ‘iddah berakhir. Selama masih menjadi istri atau dalam masa ‘iddah, kebutuhan ibu sudah menjadi kewajiban suami secara keseluruhan, sehingga tidak perlu diberi upah khusus. Penyesuaian besarnya upah dengan kondisi ekonomi ayah mencerminkan fleksibilitas *syarī‘at*, yang tidak membebani di luar kemampuan. Ini menunjukkan bahwa Islam sangat memperhatikan keseimbangan antara *ḥaq*, kewajiban, dan kemampuan dalam menjaga keharmonisan keluarga serta memastikan kesejahteraan anak.

وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ
بِالْمَعْرُوفِ^ق

“Apabila kamu ingin menyusukan anakmu (kepada orang lain), tidak ada dosa bagimu jika kamu memberikan pembayaran dengan cara yang patut.”

Dilihat dari konsep *‘urf*, bolehnya mengupah ibu susuan menurut Wahbah al-Zuhailī menegaskan bahwa besarnya upah ditentukan *bi al-ma‘rūf* sesuai kebiasaan masyarakat, sehingga adil bagi anak dan orang tua, serta musyawarah keduanya selaras dengan *‘urf shahih* dalam tanggung jawab pengasuhan.

Upah menyusui merupakan bagian penting dari pembahasan nafkah keluarga dalam hukum Islam. Kewajiban ini dibebankan kepada ayah sebagai pihak yang menanggung seluruh kebutuhan anak. Penyusuan tidak hanya dilihat sebagai ikatan emosional antara ibu dan anak, tetapi juga memiliki dimensi ekonomi yang diakui syariat. Ketika seorang ibu atau wanita lain menyusui anak, maka jasanya berhak diberi imbalan yang pantas. Hal ini ditegaskan dalam QS. al-Baqarah: 233 dan ath-Thalaq: 6, di mana Allah menekankan pembayaran dilakukan *bi al-ma'rūf* (dengan cara yang patut), artinya adil, layak, dan sesuai dengan kondisi kedua belah pihak.

Namun, posisi ibu kandung memiliki kekhususan. Selama ia masih berstatus sebagai istri sah atau dalam masa iddah talak *raj'i*, ia tidak berhak menuntut upah menyusui, sebab nafkah hidupnya sudah menjadi tanggung jawab suami. Penyusuan pada tahap ini dianggap bagian dari pengabdian dalam rumah tangga. Akan tetapi, ketika ikatan pernikahan terputus secara ba'in atau setelah selesai masa iddah, maka ibu berhak menuntut upah jika ia tetap menyusui anaknya. Aturan ini mencerminkan keadilan syariat: tidak membebani suami dua kali saat masih berumah tangga, tetapi tetap memberikan perlindungan hak ekonomi kepada ibu setelah statusnya berubah.

Di sisi lain, jika seorang ayah tidak mampu membayar upah ibu kandung karena kondisi ekonominya lemah, syariat memberi kelonggaran dengan mempersilakan ayah mencari wanita lain untuk menyusui anak. Pandangan ini, sebagaimana dijelaskan dalam madzhab Hanafiyyah, didasarkan pada asas keringanan (*takhfif*) agar kewajiban nafkah tetap berjalan tanpa memberatkan pihak ayah. Meski demikian, jika kondisi ekonomi mencukupi, ibu kandung lebih diutamakan karena

hadhanah dan *radha'* tidak hanya soal makanan, tetapi juga kasih sayang, kelembutan, dan ikatan batin yang sulit digantikan wanita lain.⁶²

Hikmah dari aturan upah menyusui ini sangat mendalam. Pertama, Islam memastikan hak anak untuk tetap memperoleh asupan gizi dan kasih sayang meskipun terjadi perceraian atau kematian suami. Kedua, hak ibu dihormati dengan memberikan kompensasi layak atas pengorbanan fisik dan emosionalnya. Ketiga, ayah didorong untuk bertanggung jawab penuh atas anaknya tanpa mengabaikan aspek keadilan dalam pembayaran. Dengan demikian, upah menyusui bukan hanya persoalan ekonomi, tetapi juga simbol keseimbangan antara tanggung jawab, penghormatan, dan perlindungan dalam keluarga menurut hukum Islam.

Dalam konteks Wahbah al-Zuhailī sendiri berpendapat kewajiban nafkah terhadap ibu yang menyusui (baik yang sedang menjadi istri sah maupun bukan) yakni sang ayah wajib memberikan kebutuhan hidup berupa sandang dan pangan kepada ibu yang menyusui anaknya. Tujuannya agar ibu bisa melaksanakan tugas menyusui dengan baik, karena ini adalah bagian dari pemenuhan hak anak.

Dari penafsiran Wahbah al-Zuhailī dapat dilihat bahwa ia tidak secara mutlak condong kepada satu mazhab tertentu. Meskipun berakar pada fikih Syafi'iyah, ia tetap mengadopsi pandangan *jumhūr* maupun mazhab lain bila dinilai lebih kuat dan maslahat. Hal ini menunjukkan corak pemikirannya yang komparatif, moderat, dan berorientasi pada keadilan serta *maqāsid al-syarī'ah*.”

⁶² Wahbah al-Zuhailī, *Terjemah Fiqih Islam Wa Adillatuhu*, Jilid IX, 50.

2. Penafsiran Tentang Memperlakukan Istri Dengan Baik Dalam QS. Al-Nisā' [4]: 19 Terhadap Ideologi Fikihnya

Dilihat dari konsep *'urf*, penafsiran Wahbah al-Zuhailī atas QS. An-Nisā' ayat 19 menunjukkan bahwa Islam menghapus adat jahiliah yang menzalimi perempuan dan menggantinya dengan *'urf shahih* yang menegakkan keadilan, musyawarah, dan penghormatan hak-hak mereka.

وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

“Dan pergaulilah mereka (para istri) dengan cara yang patut.” (QS. An-Nisā' [4]:19)

Memperlakukan istri dengan baik (*mu'āsyarah bil ma'rūf*) merupakan prinsip pokok dalam ajaran Islam yang ditegaskan dalam Al-Qur'an dan hadis Nabi Muhammad SAW. Rasulullah bersabda bahwa orang mukmin yang paling sempurna imannya adalah yang paling baik akhlaknya, dan sebaik-baik laki-laki adalah yang paling baik terhadap istrinya. Hal ini menegaskan bahwa ukuran keimanan seseorang dapat dilihat dari perlakuannya kepada pasangannya. Tidak hanya sebagai relasi biologis, rumah tangga dipandang sebagai amanah dan ladang amal, sehingga suami dituntut untuk menunjukkan kelembutan, kasih sayang, dan tanggung jawab kepada istrinya.

Bentuk perlakuan baik kepada istri tidak hanya terbatas pada pemenuhan nafkah lahir, tetapi juga nafkah batin. Para ulama menekankan bahwa suami wajib memenuhi kebutuhan biologis istri, karena menelantarkannya dapat menyebabkan kerusakan rumah tangga, bahkan menjadi alasan pembatalan nikah. Selain itu, Al-Qur'an melarang perbuatan yang menyakiti istri, seperti berhubungan melalui jalan yang diharamkan atau ketika istri dalam keadaan haid. Semua ketentuan ini

menunjukkan bahwa memperlakukan istri dengan baik memiliki dimensi hukum, moral, sekaligus spiritual.⁶³

Selain itu, memperlakukan istri dengan baik juga berarti menegakkan keadilan. Dalam konteks poligami misalnya, Rasulullah SAW memberikan teladan yang nyata. Beliau selalu adil dalam membagi giliran, bahkan di saat sakit beliau tetap berusaha berlaku adil, dan ketika sudah tidak mampu, beliau meminta izin kepada para istrinya untuk tinggal di rumah Aisyah. Sikap ini menunjukkan bahwa keadilan adalah wujud nyata dari memperlakukan istri secara *ma'rūf*. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa kebahagiaan rumah tangga tidak hanya dibangun atas dasar cinta, tetapi juga pada rasa adil, tanggung jawab, dan komitmen.

Dari sudut pandang psikologis, perlakuan yang baik kepada istri melahirkan rasa aman, nyaman, dan kasih sayang yang mendalam. Istri yang dipenuhi hak-haknya akan tumbuh rasa loyalitas dan ketenangan hati, sehingga keharmonisan rumah tangga dapat terjaga. Sebaliknya, perlakuan yang buruk, seperti pengabaian nafkah, kekerasan, atau ketidakadilan, akan memicu konflik dan keretakan rumah tangga. Karena itu, memperlakukan istri dengan baik adalah investasi emosional yang memperkuat ikatan keluarga dan mencegah kehancuran relasi.⁶⁴

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa memperlakukan istri dengan baik merupakan kewajiban agama, ukuran kesempurnaan iman, dan syarat utama terwujudnya keluarga yang harmonis. Dalil-dalil Al-Qur'an dan hadis menunjukkan bahwa seorang suami harus memenuhi hak lahir maupun batin istrinya, menjauhi hal-hal yang menyakiti, serta

⁶³ Wahbah al-Zuhaili, *Terjemah Fiqih Islam Wa Adillatuhu*, Jilid IX (Jakarta: Gema Insani, 2021), h. 294.

⁶⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Terjemah Fiqih Islam Wa Adillatuhu*, Jilid IX, 296.

berlaku adil dalam segala keadaan. Rasulullah SAW menjadi teladan terbaik dalam hal ini, karena beliau memuliakan para istrinya dengan penuh kelembutan dan tanggung jawab. Oleh sebab itu, setiap suami hendaknya menjadikan perlakuan baik terhadap istri sebagai bentuk ibadah sekaligus bukti nyata kesempurnaan iman. Dalam hal ini tidak condong ke mazhab manapun dikarenakan, para ulama menekankan bahwa suami wajib memenuhi kebutuhan biologis istri, karena menelantarkannya dapat menyebabkan kerusakan rumah tangga, bahkan menjadi alasan pembatalan nikah. Selain itu, Al-Qur'an melarang perbuatan yang menyakiti istri, seperti berhubungan melalui jalan yang diharamkan atau ketika istri dalam keadaan haid. Dari penafsiran Wahbah al-Zuhaili dan fuqahā' terhadap QS. al-Nisā' [4]:19 terlihat bahwa keduanya sama-sama menekankan pentingnya memperlakukan istri dengan *bi al-ma'rūf*. Wahbah lebih menyoroti penghapusan adat yang zalim dan menekankan keadilan serta perlindungan martabat perempuan. Sementara *fuqahā'* menekankan kewajiban lahir dan batin secara praktis sesuai kemampuan suami. Hal ini menunjukkan keselarasan antara tafsir dan fikih dalam menjaga keharmonisan rumah tangga.

Dari penafsiran Wahbah al-Zuhaili tampak bahwa ia tidak terikat pada satu mazhab tertentu secara mutlak. Meski berlandaskan fikih Syafi'iyah, ia tetap membuka ruang bagi pandangan jumhūr maupun mazhab lain yang dianggap lebih kuat dan relevan. Hal ini memperlihatkan corak tafsirnya yang komparatif, moderat, serta menekankan pada nilai keadilan dan *maqāṣid al-syarī'ah*.

3. Penafsiran Tentang Jilbab Bagi Kaum Perempuan Untuk Menutupi Aurat Dalam QS. Al-Ahzāb [33]:59 Terhadap Ideologi Fikihnya

konsep *'urf*, QS. al-Ahzāb ayat 59 menurut Wahbah al-Zuhaili menegaskan bahwa jilbab berfungsi sebagai identitas sosial dan perlindungan bagi perempuan. Pada masa itu, adat masyarakat Arab membedakan perempuan merdeka dari hamba sahaya melalui pakaian, dan Islam menguatkan *'urf shahih* ini demi menjaga kehormatan serta mencegah gangguan. Artinya, syariat tidak menolak adat, tetapi meluruskannya agar sesuai dengan prinsip kemaslahatan, kehormatan, dan perlindungan bagi perempuan.

ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ يُعْرِفَنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ

Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali sehingga mereka tidak diganggu.

Dalam *ath-Thabaqāt al-Kubrā* karya Ibnu Sa'd disebutkan bahwa Ahmad bin 'Īsā, salah seorang *fuqahā* dari kalangan Syafi'iyyah, memahami ayat ini sebagai dasar bahwa perubahan gaya berpakaian dan surban yang dilakukan oleh para ulama dan tokoh merupakan hal terpuji, meskipun tidak dikenal pada masa salaf. Menurutnya, tindakan tersebut berfungsi memberikan identitas khusus yang membedakan mereka dari masyarakat umum, sehingga kedudukan mereka lebih mudah dikenal dan perkataan mereka lebih diperhatikan serta diikuti. Selain itu, ayat ini juga dijadikan landasan bagi kewajiban perempuan untuk menutup wajah. Para ulama dan mufassir seperti Ibnul Jauzī, ath-Tabarī, Ibnu Katsīr, Abū Hayyān, Abū as-Su'ūd, serta al-Jaṣṣāṣ ar-Rāzī menafsirkan perintah mengulurkan jilbab dalam ayat tersebut sebagai kewajiban menutup wajah, seluruh tubuh, dan rambut dari laki-laki non-mahram, khususnya

ketika keluar rumah untuk suatu keperluan.⁶⁵ Dari penafsiran QS. al-Ahzāb [33]:59, Wahbah al-Zuhailī menegaskan bahwa jilbab berfungsi sebagai identitas sosial dan perlindungan bagi perempuan, sejalan dengan *'urf shahīh*. Adapun para *fuqahā'* menafsirkan ayat ini sebagai dasar kewajiban menutup aurat secara menyeluruh, termasuk wajah dan tubuh dari laki-laki non-mahram. Dengan demikian, Wahbah cenderung condong pada mazhab Syāfi'ī yang menekankan identitas dan perlindungan, meskipun tetap mempertimbangkan aspek sosial dan kemaslahatan.

Tabel 4.2: Kesimpulan penafsiran Wahbah al-Zuhailī terhadap Ideologi Fikihnya

No	Nama Surat	Pendapat fuqahā'	Pendapat Wahbah al-Zuhailī
1.	QS. Al-Baqarah [2]: 233	<p>Kewajiban nafkah: nafkah mutlak kewajiban ayah dan tidak bisa dialihkan.</p> <p>Upah Ibu kandung: Fuqahā' umumnya menegaskan ibu kandung boleh mendapat upah jika sudah tidak dalam tanggungan suami (pasca cerai).</p> <p>Upah Ibu susuan: disepakati oleh fuqahā', dengan ukuran sesuai kesepakatan dan kebiasaan masyarakat (<i>'urf</i>).</p>	<p>Kewajiban nafkah: Ayah wajib menanggung kebutuhan anak dan ibu menyusui dengan <i>bi al-ma'rūf</i> (patut, adil, sesuai kemampuan dan kebiasaan masyarakat).</p> <p>Upah Ibu kandung: - Tidak berhak atas upah bila masih berstatus istri atau dalam masa <i>'iddah raj'i</i> karena nafkahnya sudah ditanggung suami.</p>

⁶⁵ Wahbah al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr* Terj. Al-Kattani, jilid. XI, h. 428.

			<p>- Berhak mendapat upah jika masa pernikahan telah berakhir (talak ba'in/selesai 'iddah) dan tetap menyusui anak.</p> <p>Upah Ibu susuan: Ayah wajib membayar upah sesuai <i>bi al-ma'rūf</i>, adil, layak, dan menyesuaikan kondisi ekonomi ayah.</p>
2.	QS. Al-Nisā' [4]: 19	<p>Nafkah dan hak istri: wajib memberi nafkah lahir dan batin; penelantaran bisa membatalkan nikah. Wajib memberi nafkah lahir dan batin; penelantaran bisa membatalkan nikah.</p> <p>Kewajiban suami: menekankan suami wajib memberi nafkah lahir (pangan, sandang, papan) dan batin (hubungan biologis) sesuai kemampuan dan kebutuhan istri.</p> <p>Larangan: menurut Fuqahā' melarang menyakiti istri baik fisik maupun verbal, serta hubungan melalui cara yang haram atau saat haid.</p>	<p>Nafkah dan hak istri: Menunjukkan kewajiban menjaga kehormatan dan hak istri dalam rumah tangga.</p> <p>Kewajiban suami: Tidak hanya nafkah lahir, tapi juga batin, keadilan, dan kasih sayang.</p> <p>Larangan: Melarang pemaksaan dan perlakuan zalim karena bertentangan dengan prinsip keadilan.</p>
3.	QS. Al-Ahzāb [33]:59	Fungsi jilbab: Identitas khusus bagi perempuan dan juga ulama/tokoh	Fungsi jilbab: Sebagai identitas sosial dan

		<p>agama agar lebih mudah dikenali serta dihormati.</p> <p>Dasar syari'at: Menjadikan ayat ini dasar kewajiban menutup aurat secara ketat, termasuk wajah dan seluruh tubuh ketika keluar rumah.</p> <p>Penafsiran ulama klasik: Ulama seperti Ibnul Jauzī, ath-Ṭabarī, Ibnu Katsīr, Abū Ḥayyān, Abū as-Su'ūd, dan al-Jaṣṣāṣ menafsirkan jilbab sebagai kewajiban menutup wajah, rambut, dan seluruh tubuh.</p>	<p>perlindungan bagi perempuan, sesuai dengan '<i>urf shahīh</i>' masyarakat Arab.</p> <p>Dasar syari'at: Islam tidak menolak adat ('<i>urf</i>'), tetapi meluruskannya agar sesuai dengan kemaslahatan, kehormatan, dan perlindungan perempuan.</p> <p>Penafsiran ulama klasik: Menguatkan '<i>urf</i>' Arab yang membedakan perempuan merdeka dari hamba sahaya melalui pakaian.</p>
--	--	---	--

Sumber: Analisis penulis dari Kitab *Terjemah Fiqih Islam Wa Adillatuhu* dan kitab *Tafsīr al-Munīr*

Dari tabel di atas terlihat bahwa pendapat fuqahā' cenderung menekankan aspek normatif hukum, seperti kewajiban nafkah, hak istri, dan ketentuan jilbab yang dipahami secara ketat. Sementara itu, Wahbah al-Zuhailī menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan pendekatan yang lebih kontekstual, yaitu mempertimbangkan aspek keadilan, kasih sayang, dan adat masyarakat ('*urf*') selama tidak bertentangan dengan syariat. Ia tidak sepenuhnya terikat pada satu mazhab, meski akarnya ada pada Syafi'iyah, melainkan mengadopsi pandangan jumhūr atau mazhab lain bila lebih sesuai dengan maslahat. Hal ini menunjukkan corak pemikiran Wahbah yang moderat, komparatif, dan relevan dengan kebutuhan sosial umat.

BAB V

PENUTUP

Bab ini merupakan penutup dari penelitian yang berfungsi untuk merangkum keseluruhan pembahasan sekaligus memberikan jawaban atas rumusan masalah yang telah dirumuskan sebelumnya. Setelah dilakukan analisis mendalam terhadap penafsiran Wahbah al-Zuhaili pada QS. Al-Baqarah [2]:233, QS. Al-Nisā' [4]: 19, dan QS. Al-Ahzab [33]:59, serta dilihat dari segi ideologi fikihnya, maka pada bagian ini penulis menyajikan simpulan penelitian beserta saran yang diharapkan dapat menjadi bahan masukan bagi pihak-pihak yang membutuhkan.

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian terhadap QS. Al-Baqarah [2]:233, QS. Al-Nisā' [4]: 19, dan QS. Al-Ahzab [33]:59, dapat disimpulkan bahwa ketiga ayat tersebut menegaskan pentingnya peran *'urf* (adat atau kebiasaan masyarakat) dalam penafsiran hukum dan praktik sosial. Wahbah al-Zuhaili menekankan bahwa syariat tidak menolak adat, melainkan menyesuaikan dan meluruskannya agar selaras dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan. Contohnya, besaran upah ibu susuan disesuaikan dengan kebiasaan masyarakat, perlakuan adil terhadap istri menegakkan *'urf* yang sah, dan jilbab dijadikan identitas sosial untuk melindungi perempuan. Hal itu sesuai dengan temuan berikut ini :

1. pada QS. Al-Baqarah [2]:233, beliau menegaskan bahwa ayah wajib menanggung nafkah ibu menyusui dan anak dengan *bi al-ma'rūf*, yakni adil, patut, dan sesuai dengan kemampuan serta kebiasaan masyarakat. Ibu kandung tidak berhak menerima upah bila masih dalam tanggungan suami, namun berhak jika sudah berpisah dan tetap menyusui. Adapun ibu susuan berhak memperoleh upah sesuai

kondisi ekonomi ayah dan kebiasaan masyarakat. pada QS. An-Nisā' [4]:19, Wahbah menafsirkan bahwa Islam menghapus adat jahiliah yang menzalimi perempuan dan menggantinya dengan 'urf shahīh yang menekankan keadilan, kasih sayang, musyawarah, serta penghormatan terhadap hak-hak istri. Suami tidak hanya diwajibkan memberi nafkah lahir, tetapi juga nafkah batin, termasuk perlakuan adil dan kasih sayang. Larangan menyakiti istri baik secara fisik maupun verbal juga ditekankan. Pada QS. Al-Ahzāb [33]:59, Wahbah menegaskan bahwa jilbab berfungsi sebagai identitas sosial dan perlindungan bagi perempuan. Syariat tidak menolak adat berpakaian yang sudah berlaku, tetapi meluruskannya agar sesuai dengan prinsip kehormatan, keselamatan, dan kemaslahatan. Dengan demikian, jilbab dipahami bukan sekadar simbol, melainkan instrumen perlindungan sosial yang relevan sepanjang zaman.

2. QS. Al-Baqarah [2]:233 pada karakter penafsiran ayat ini menggunakan metode tahlili dengan corak komprehensif dan kontekstual, menggabungkan aspek bahasa, hukum, sosial, dan etika. Dari penafsiran Wahbah al-Zuhailī dapat dilihat bahwa ia tidak secara mutlak condong kepada satu mazhab tertentu. QS. An-Nisā' [4]:19, dari penafsiran Wahbah al-Zuhailī tampak bahwa ia tidak terikat pada satu mazhab tertentu secara mutlak. Karakter penafsirannya menggunakan metode tahlili dan maudhui, dengan corak *bi al-ra'yi* (ijtihadi) yang dipadukan dengan *bi al-ma'tsūr* (dalil). Meski berlandaskan fikih Syafi'iyah, ia tetap membuka ruang bagi pandangan jumhūr maupun mazhab lain yang dianggap lebih kuat dan relevan. QS. Al-Ahzāb [33]:59 karakter penafsiran ayat ini menggunakan metode tahlili dan maudhui, dengan corak *bi al-ra'yi* dan *bi al-ma'tsūr*, serta menekankan aspek sosial, etika, dan

perlindungan perempuan. Wahbah cenderung condong pada mazhab Syafi'i yang menekankan identitas dan perlindungan, meskipun tetap mempertimbangkan aspek sosial dan kemaslahatan.

Dalam hal ini dapat disimpulkan bahwa "Penafsiran Wahbah al-Zuhaili dalam *tafsīr al-Munīr* terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan '*urf*' menunjukkan bahwa pemikirannya tidak condong atau terbatas pada satu mazhab tertentu. Hal ini menandakan bahwa dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an terkait '*urf*', pendekatannya bersifat independen dan tidak terpengaruh oleh kecenderungan mazhab tertentu, sehingga tafsirnya lebih inklusif dan komprehensif. Wahbah cenderung condong pada mazhab Syafi'i yang menekankan identitas dan perlindungan, meskipun tetap mempertimbangkan aspek sosial dan kemaslahatan.

B. Saran

Penulis menyadari bahwa kajian ini masih memiliki keterbatasan, baik dari segi kedalaman analisis, keluasan referensi, maupun kapasitas keilmuan penulis. Oleh karena itu, pembahasan difokuskan pada bagian-bagian yang dianggap paling esensial. Penulis berharap skripsi ini dapat menjadi rujukan awal yang bermanfaat bagi pembaca dan peneliti selanjutnya untuk mengembangkan kajian Al-Qur'an secara lebih mendalam, luas, dan komprehensif, khususnya dalam menjawab tantangan sosial-keagamaan masa kini. Selain itu, diharapkan karya ini juga dapat memberi pemahaman yang lebih luas bagi masyarakat umum mengenai Al-Qur'an sebagai kitab suci yang sarat nilai moral dan keadilan, relevan dengan berbagai kondisi zaman dan sosial.

DAFTAR PUSTAKA

Buku/Kitab

- Abd al-Baqi, Muhammad Fuad. *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfadz Al-Qur'an*. Beirut: Dar Al-Fikr, 1981.
- Ahmad ibn Hanbal, Abū 'Abdillāh. *Musnad Imam Ahmad*. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1998. Cet. 1, Juz 1.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta, 2006.
- Farmawi, 'Abd al-Ḥayy al-. *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*, terj. Rosihon Anwar. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2002.
- Fiantika, Feny Rita, Mohammad Wasil, dan Sri Jumiati. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Sumatra Barat: PT Global Eksekutif Teknologi, 2022.
- Ibn Qudāmah, 'Abdullāh ibn Aḥmad. *Al-Mughnī*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Al-Ḥaramayn, 2004.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *Ilmu Ushul Fiqh*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1978.
- Sahir, Syafrida Hafni. *Metodologi Penelitian*. Medan: Penerbit KBM Indonesia, 2021.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī al-Faḍl. *Al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Zaydān, 'Abd al-Karīm. *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. Bagdad: Mu'assasah al-Risālah, 1976.
- Zuḥaylī, Wahbah al-. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Juz II. Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.
- Zuḥaylī, Wahbah *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-'Aqīdah Wa al-Syarī'ah Wa al-Manhaj* (Cet. x; Damaskus: Dar Al-Fikr, 2009).
- Zuḥaylī, Wahbah al-. *Al-Tafsīr al-Munīr*, terj. Al-Kattani. Jakarta: Gema Insani, 2013.

Al-Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad. *Al-Madkhal al-Fiḥ al-‘Ām*. Beirut: Dār al-Fikr, 1967-1968.

Zahrah, Muḥammad Abū. *Uṣūl al-Fiḥ*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t.

Zahrah, Muḥammad Abū. Abū Ḥanīfah: *Ḥayātuhu wa ‘Aṣruhu, Ārā’uhu wa Fiḥuhu*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1998.

Zahrah, Muḥammad Abū. *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-‘Aqā’id wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiḥiyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1996.s

Jurnal

Adi, Rudi “Tinjauan Hukum Positif Terhadap Peran Istri Sebagai Pencari Nafkah Dalam Keluarga Serta Relevansinya Dengan Surat Al-Baqarah Ayat 233,” El-Bait: *Jurnal Hukum Keluarga Islam* Vol. 3 No. 1 (2024).

Adib Hamzawi, M. “‘Urf dalam Kompilasi Hukum Islam Indonesia.” Inovatif: *Jurnal Penelitian Pendidikan, Agama dan Kebudayaan*, Februari 2018.

Maulida, Rizky et al., “Kesalahpahaman Terhadap Pemaknaan Surah Al-Azhab Ayat 59: Makna Jilbab Dan Tujuan Perlindungan,” *Jurnal Ilmiah Ar-Risalah: Media Keislaman, Pendidikan Dan Hukum Islam* Vol. 23, No.1 (2025).

Furqan, Muhammad dan Syahrial. “Kedudukan ‘Urf sebagai Sumber Hukum dalam Mazhab Syāfi‘ī.” *Jurnal Al-Nazā’ir* Vol. 1 No. 2 (2022).

Hidayat, Asep Dadang. “Al-‘Urf Islamic Solutions in Facing Plurality from Time to Time.” International Conference on Islamic Studies (ICoIS) Vol. 4 No. 1 (2023).

Ismail, Hidayatullah. “Syariat Menyusui Dalam Al-Qur’an (Kajian Surat Al-Baqarah Ayat 233),” *Jurnal At-Tibyan* Volume 3 No. 1 (Juni 2018),

Rizal, Fitra. “Penerapan ‘Urf sebagai Metode dan Sumber Hukum Ekonomi Islam.” *Al-Manhaj* Vol. 1 No. 2 (2019).

Setiyawan, Agung. “Budaya Lokal dalam Perspektif Agama: Legitimasi Hukum Adat (‘Urf) dalam Islam.” *Esensia* Vol. XIII No. 2 (Juli 2012).

Sucipto. “Urf sebagai Metode dan Sumber Penemuan Hukum Islam.” *Jurnal Asas* Vol. 7 No. 1 (2015).

- Ulya, Salwa Izzatul and Rachmat Risky Kurniawan, “Upah Dalam Perspektif Islam,” Sekolah Tinggi Ilmu Ushuluddin Darul Quran, 2019.
- Zainuddin, Faiz. “Konsep Islam tentang Adat: Telaah Adat dan ‘Urf sebagai Sumber Hukum Islam.” *Jurnal Lisān al-Ḥāl* Vol. 9 No. 2 (Desember 2015).
- Yusuf, Muhammad Suaidi Habibatus Shofia, and Muhammad Hilmi Ulwan, “Kewajiban Orang Tua Dalam Pendidikan Anak Ketika Masa Penyusunan Perspektif Al-Qur’an Studi Tafsir Surat Al-Baqarah Ayat 233,” *Jurnal Teknologi Pendidikan* Vol.10 No.2 (Juni 2021).

Skripsi/Tesis/Disertasi

- Basyari, Ahmad Ismatullah. “Konsep Kebebasan dalam Tafsir Al-Munīr.” Tesis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021.
- Ihsan, Muh. Nurul. “Konsep Al-Faḥshā’ dalam Al-Qur’an (Studi Penafsiran Wahbah al-Zuḥaylī).” Skripsi, IAIN Palopo, 2022.
- Rohmah, Alfiyana Khoirur. “‘Urf Menurut Buya Hamka dalam Kitab Tafsir Al-Azhar.” Skripsi, IAIN Ponorogo, 2022.
- Ruhama, Nety. “Perbandingan Pendapat Wahbah al-Zuḥaylī dengan Ulama Tafsir Lainnya tentang Hukum Menyentuh Mushaf Al-Qur’an.” Skripsi, UIN Sumatera Utara, 2019.
- Siregar, Mayuddin. “Pemikiran Wahbah al-Zuḥaylī tentang Hukum Jual-Beli Ditinjau dari Fiqh Muamalah.” Skripsi, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2017.
- Umam, Saiful. “Dinamika Hubungan Keluarga Pernikahan Sirri Perspektif Maṣlaḥah Mursalah Wahbah al-Zuḥaylī.” Tesis, Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim, 2022.
- Wibowo, Chrisna. “Analisis ‘Urf terhadap Ketaatan Masyarakat dalam Adat Larangan Perkawinan Bulan Muḥarram.” Skripsi, IAIN Ponorogo, 2019.
- Wulandari, Nadya Rachmi. “Amanah dalam Al-Qur’an (Analisa Penafsiran Wahbah al-Zuḥaylī dalam Tafsīr al-Munīr).” Skripsi, IIQ Jakarta, 2021.

Artikel Online

- Ridho, Moh. Rasyid. “Cara Memilih Teknik Analisis Data yang Tepat dan Benar.” Pusti Kosmos, 23 November 2023.

<https://dac.telkomuniversity.ac.id/cara-memilihan-teknik-analisis-data-yang-tepat-dan-benar/>.

Mudah Belajar Isim Berdasarkan Jenis,” nahwupintar.com, accessed September 2, 2025, <https://nahwupintar.com/posts/isim-mudzakkar-muannats>. Liputan6.com,

“Masdar adalah Bagian dari Ilmu Sharaf, Berikut Fungsi dan Contohnya di Al-Quran,” liputan6.com, August 15, 2023, <https://www.liputan6.com/hot/read/5370759/masdar-adalah-bagian-dari-ilmu-sharaf-berikut-fungsi-dan-contohnya-di-al-quran>.

Dwi Cahyo Kurniawan, “Panduan Lengkap Memahami Fi’il Madhi Dan Fi’il Mudhori’,” Sekolah Islam Shafta Surabaya, May 4, 2025, <https://shafta.sch.id/panduan-lengkap-bahasa-arab-tentang-fiil-madhi-dan-fiil-mudhori/>.



PERPUSTAKAAN

INSTITUT ILMU AL-QUR'AN (IIQ) JAKARTA

Jl. Ir. H. Juanda No.70, Tangerang Selatan Banten 15419 Telp. (021) 74705154 Fax. (021) 7402 703
Email : iiq@iiq.ac.id Website : www.iiq.ac.id

SURAT KETERANGAN HASIL CEK PLAGIARISME

Nomer : 184/Perp.IIQ/USH-IAT/IX/2025

Yang bertandatangan dibawah ini:

Nama : Rita Asri Listintari
Jabatan : Perpustakaan

NIM	21211760	
Nama Lengkap	Putri Salsabila	
Prodi	IAT	
Judul Skripsi	AL-'URF DALAM AL-QUR'AN (Studi Analisis Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili [W. 2015 M])	
Dosen Pembimbing	Dr. Muhammad Ulinnuha, Lc., M.A.	
Aplikasi	Turnitin	
Hasil Cek Plagiarisme (yang diisi oleh staf perpustakaan untuk melakukan cek plagiarismen)	Cek 1: 6 %	Tanggal Cek 1: 2 September 2025
	Cek 2:	Tanggal Cek 2:
	Cek. 3.	Tanggal Cek 3:
	Cek. 4.	Tanggal Cek 4:
	Cek. 5.	Tanggal Cek 5:

Sesuai dengan ketentuan Kebijakan Rektor Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta Nomor: 03/A.1//IIQ/I/2021 yang menyatakan batas maksimum similarity skripsi mahasiswa sebesar **35%**, maka hasil skripsi di atas dinyatakan **bebas** plagiarisme.

Demikian surat keterangan ini dibuat untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.

Tangerang Selatan, 2 September 2025
Petugas Cek Plagiarisme



Rita Asri Listintari

184. Putri Salsabila-IAT

ORIGINALITY REPORT

6 %	6 %	2 %	2 %
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.iiq.ac.id Internet Source	3 %
2	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	1 %
3	repository.ptiq.ac.id Internet Source	1 %
4	nu.or.id Internet Source	1 %

Exclude quotes On

Exclude bibliography On

Exclude matches < 1%

BIODATA PENULIS



Putri Salsabila dilahirkan di Pangkal Pinang, Provinsi Bangka Belitung, pada 14 Desember 2003. Penulis merupakan anak terakhir dari lima bersaudara dari pasangan Suhaimi dan Yulita. Pendidikan formalnya dimulai dari TK Lubuk Lestari Lubuk Besar pada tahun 2008-2009. Kemudian penulis melanjutkan Pendidikan dasar di SDN 4 Lubuk Besar dari tahun 2009 hingga 2015. Setelah menamatkan sekolah dasar, melanjutkan pendidikan formalnya di MTS Darurrohmah Lubuk Besar pada tahun 2015 hingga 2018. Pendidikan menengah atas penulis tempuh di MA Darurrohmah Lubuk Besar yang diselesaikan pada tahun 2021. Setelah itu memutuskan untuk melanjutkan studinya di Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta pada tahun 2021 dengan mengambil Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT) di fakultas Ushuluddin dan Dakwah.

Alhamdulillah, berkat rahmat dan karunia Allah Subhanahu Wa Ta'ala, serta dukungan, doa, dan motivasi dari keluarga, guru, dan sahabat tercinta, penulis berhasil menyelesaikan tugas akhir ini sebagai salah satu syarat untuk meraih gelar sarjana. Penulis berharap karya sederhana ini dapat menjadi amal jariyah yang bermanfaat, baik bagi diri sendiri maupun bagi siapa saja yang membaca dan mengambil pelajaran darinya. Semoga Allah senantiasa memberikan ridha, bimbingan, dan kemudahan dalam setiap langkah di masa mendatang.