

## BAB II KERANGKA TEORI

### A. Kajian Teori

#### 1. Pengertian *Maqāṣid syari'ah*

Ibnu 'Asyur adalah orang pertama yang menulis buku dengan menggunakan istilah *al-Maqāṣid* dan menyajikan keseluruhan pembahasannya. Ibnu 'Asyur juga menganjurkan menciptakan *al-Maqāṣid* ilmu independen yang berbeda dari ushul fiqh.<sup>1</sup> Secara bahasa *Maqāṣid syari'ah* terdiri dari dua kata, yakni “*Maqāṣid*” dan *syari'ah*. Kata *Maqāṣid* merupakan bentuk jamak dari kata *Maqāṣid* yang berbentuk masdar mimi (yakni kalimat masdar yang dimulai dengan penambahan mim pada awalnya).<sup>2</sup> kata *maqṣid* sendiri memiliki beberapa makna:<sup>3</sup>

- a. Pegangan, mendatangkan sesuatu
- b. Jalan yang lurus
- c. Keadilan, keseimbangan
- d. Pecahan

Dalam konteks hukum Islam klasik, terminology *Maqāṣid* sering disebut dengan istilah mashalih oleh ulama-ulama klasik. *Maqāṣid* memiliki pengertian tujuan, maksud, objektif, prinsip, sasaran, tujuan akhir, dan niat.<sup>4</sup> Sedangkan kata *syari'ah* berarti jalan menuju sumber air atau sumber pokok kehidupan.<sup>5</sup> *Syari'ah* adalah hukum-hukum Allah yang diperuntukkan kepada manusia yang memuat kebijaksanaan dan kesejahteraan dalam kehidupan dunia dan akhirat.<sup>6</sup> Kata *syari'ah* yang sejatinya berarti hukum-hukum Allah *SWT*, baik yang

---

<sup>1</sup> Tim Penulis UII, *Pribumisasi Hukum Islam...*, 1487

<sup>2</sup> Mustafa al-Ghalyani, *jami' Durus al-Arabiyyah, jilid I* (Beirut : Maktabah al-Asyiriyyah, 2003), 129

<sup>3</sup> Muhammad Said Ramadhan al-Buti, *Maqāṣid al-Syariat al-Islamiyyah wa alaqatuh bi al-Adillat al-Syariah* (Saudi Arabia: Dar al-Hijrah, 1998), 26-28

<sup>4</sup> M. Arfan Muammar dkk, *Studi Islam...*, 426

<sup>5</sup> Totok Jumantoro, dan Samsul Munir Amin, *kamus ilmu Ushul Fiqh, cet. I* (Jakarta: Amzah, 2005), 196

<sup>6</sup> M. Arfan Muammar dkk, *Studi Islam...*, 426

ditetapkan sendiri oleh Allah SWT ataupun ditetapkan Nabi SAW sebagai penjelasan atas hukum yang ditetapkan oleh Allah SWT. Menurut Amir Syarifuddin *Maqāṣid al-Syari'ah* berarti apa yang dimaksud oleh Allah SWT dalam menetapkan hukum, apa yang dituju dalam menetapkan hukum atau apa yang dicapai oleh Allah SWT dalam menetapkan suatu hukum.<sup>7</sup> Sedangkan menurut Wahbah Zuhaili, *Maqāṣid al-Syari'ah* adalah nilai-nilai dan tujuan syara' yang tersirat dalam segenap atau sebagian besar dari hukum-hukumNya. Nilai nilai itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia syari'ah yang ditetapkan oleh syar'i (pembuat syari'ah) dalam setiap ketentuan hukum.<sup>8</sup> Ibnu 'Asyur sendiri mengartikan *Maqāṣid al-Syari'ah* sebagai hikmah, dan rahasia serta tujuan diturunkannya *syari'ah* secara umum dengan tanpa menghususkan diri pada satu bidang tertentu.<sup>9</sup>

## 2. Teori *Maqāṣid al-Syari'ah* dalam Perspektif Ibnu 'Asyur

Menurut Ibnu 'Asyur, setiap syari'at yang diturunkan dan diperintahkan oleh Allah s.w.t. manusia harus mengandung tujuan mulia dan kebijaksanaan. Ia mendasarkan pendapatnya pada sumber hukum, firman Allah SWT yang terdapat dalam surah (al-Dukhan [44]: 38-39):

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعِبَادِنَا ۗ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ  
وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٣٩

Artinya: “Tidaklah Kami ciptakan langit, bumi, dan apa yang ada di antara keduanya secara main-main. Tidaklah Kami ciptakan keduanya melainkan dengan hak (benar), tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui”. (al-Dukhān [44]:38-39)

<sup>7</sup> H Amir Syariffudin, *Ushul Fiqh, Jilid II* ( Jakarta: Penerbit Kencana), 231

<sup>8</sup> Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami, Jilid II, cet. XiV* (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), 307

<sup>9</sup> Muhammad Ibnu 'Asyur, *Maqāṣid al-Syariat al-Islamiyyah*, (Tunisia: Maktabah al-Istiqomah, 1366 H), 50

Gagasan tentang *Maqāṣid Al-Syari'ah*, sebagai sebuah nilai, prinsip, dan paradigma telah dikenal sejak permulaan Islam. Namun, secara konseptual, pemikiran tentang *Maqāṣid Al-Syari'ah* baru terkonstruksi secara sistematis oleh al-Syathibi (w. 790 H) melalui bukunya *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, yang berarti Harmonisasi Asas-Asas Syari'ah. Atas jasanya itulah al-Syathibi digelari sebagai Bapak Perumus *Maqāṣid Al-Syari'ah* Pertama. Melalui karyanya itu, al-Syathibi mengembangkan teori *al-Maqāṣid* dengan melakukan tiga transformasi penting.<sup>10</sup>

**Pertama**, transformasi *al-Maqāṣid* dari sekadar *al-mashalih al-mursalah* (masalah-masalah lepas) ke *uṣūl al-dīn wa qawā'id al-syarī'ah wa kulliyāt al-millah* (asas-asas agama, kaidah-kaidah syari'ah, dan pokok-pokok kepercayaan dalam agama Islam).

**Kedua**, Evolusi *al-Maqāṣid* dari "kebijaksanaan di balik aturan" menjadi "aturan hukum". Al-Syathibi menyimpulkan, berdasarkan pemahaman ini, bahwa aturan apa pun yang dibuat atas nama syari'ah tidak dapat menggantikan al-Maqāṣid. Ditambahkannya, berdasarkan transformasi kedua ini, ilmu *al-Maqāṣid* merupakan syarat utama bagi semua tingkatan keahlian ijtihad.

**Ketiga**, transformasi *al-Maqāṣid* dari ketidaktentuan menuju keyakinan dari *ẓanniy* menuju *qaṭ'iy*. Yakni keyakinan akan hasil proses induksi yang dilakukannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an untuk menarik kesimpulan tentang *al-maqāṣid*.

Sementara Ibnu 'Asyur, melalui bukunya *Maqāṣid Al-Syari'ah al-Islamiyyah*, mengelaborasi *al-Maqāṣid* lebih holistik lagi dengan mengembangkan dan menyempurnakan konsep *Maqāṣid al-syarī'ah*-nya al-Syathibi. Bahkan, Ibnu 'Asyur telah mengkhususkan *Maqāṣid Al-Syari'ah* sebagai disiplin ilmu tersendiri. Karenanya, Ibnu 'Asyur dijuluki "guru kedua" (*al-*

---

<sup>10</sup> Jāser 'Audaḥ, *al-maqāṣid untuk Pemula*, 46-48

*mu'allim al-ṣanī*) setelah al-Syathibi sebagai “guru pertama”.<sup>11</sup>

Ada beberapa pandangan Ibnu 'Asyur terkait *Maqāṣid Al-Syari'ah* yang berbeda dari para pendahulunya.

**Pertama,** Ibnu 'Asyur mengakui pentingnya mengkhususkan Maqāṣidi Al-Syari'ah sebagai bidang keilmuan tersendiri. Reformasi ilmu Usūl Fiqh (tajdd ul al-fiqh) sangat penting bagi Ibnu 'Asyur. Akan tetapi, revisi ini berangkat dengan membedakan antara dalil qā'iy (absolut) dan anniy (relatif), serta klasifikasi dalil yang disepakati ulama dan dalil-dalil yang penafsiran ulama berbeda-beda. Untuk mencapai hal ini, Ibnu 'Asyur menetapkan bahwa Maqāṣidi Al-Syari'ah harus dianggap sebagai disiplin ilmu yang berbeda. Di sisi lain, ia berkeyakinan bahwa ilmu ushul akan tetap seperti saat ini, sedangkan ilmu Maqāṣidi Al-Syari'ah akan menjadi landasan filosofis bagi proses penggalan hukum, yang merupakan domain dari obyek kajian ilmu Usūl Fiqh.

Bahkan, menurut Ibnu 'Asyur, *Uṣūl Fiqih* harus ditinggalkan karena hanya akan mengakibatkan perdebatan-perbedaan dalam masalah-masalah *furū'* (fikih).<sup>12</sup>

Statement ini menuai respon beragam sehingga pro dan kontra antara para sarjana kajian *Maqāṣid Al-Syari'ah* mengemuka dalam tiga bilah kelompok, kubu, atau golongan.

- Kelompok pertama sepakat dengan pengkhususan *Maqāṣid Al-Syari'ah* sebagai disiplin ilmu yang berpisah secara total dari *Uṣūl Fiqih*.
- Kelompok kedua menjadikan *Maqāṣid Al-Syari'ah* sebagai kajian tengah antara Fikih dan *Uṣūl Fiqih*.

---

<sup>11</sup> Hafidz, *Maqāṣid Syariah dalam Ekonomi Islam*, (Dari Jurassic Park Menuju Superioritas Ekonomi Islam). (Yogyakarta: PPs. UIN Suka Yogyakarta, 2007), 4

<sup>12</sup> Siti Muhtamiroh, “*Muhammad Thahir bin 'Asyur*, 166

- Kelompok ketiga menjadikan *Maqāṣid Al-Syari'ah* sebagai hasil perkembangan dari kajian *Uṣūl Fiqih*.<sup>13</sup>

**Kedua**, korelasi “*al-fiṭrah*” (naruli beragama), “*al-samāḥah*” (toleransi), “*al-musāwah*” (egaliter), dan “*al-ḥurriyah*” (kemerdekaan bertindak) dalam konteks *Maqāṣid Al-Syari'ah*. Dalam pandangan Imam Ibnu ‘Asyur, sifat-sifat dasar yang dimiliki oleh manusia itu sesungguhnya sejalan dengan *Maqāṣid Al-Syari'ah*. Dalam pandangannya, ada 4 hal yang memperkuat *Maqāṣid Al-Syari'ah*, yaitu:

- a. *Al-fiṭrah*, artinya ajaran Islam atau syari'at Islam yang diturunkan Allah untuk kemaslahatan manusia ternyata sangat sesuai dengan fitrah dasar manusia. Demikian pula menurut Ibnu ‘Asyur, alam adalah fitrah manusia (al-khilqah) dalam arti suatu sistem tertentu (al-nizam) yang ditanamkan atau diciptakan oleh Allah SWT pada setiap ciptaan-Nya, baik secara lahiriah (terlihat) maupun secara batiniah. tak terlihat).
- b. *Al-Samāḥah* (toleransi). Dengan penafsiran yang lebih luas, al-Samah dapat dipahami sebagai saling menghormati. Sifat ini terletak di antara sikap berlebihan (al-ifrat) dan penyederhanaan situasi. Sikap toleran inilah yang menjadi kekuatan pengikat makna al-firah. Selain itu, toleransi merupakan karakteristik fundamental pengikut Muhammad dan komponen penting dari sifat-sifat mulia karena menggabungkan sifat-sifat lain, seperti ketidakberpihakan dan proporsionalitas perilaku.
- c. *Al-Musāwah* (egalitar). Sesuai dengan hukum syar'i, umat Islam percaya bahwa semua manusia harus diperlakukan sama. Menurut Ibnu Asyur, penerapan al-muswah sangat signifikan, terutama terkait dengan lima prinsip dasar yang menjadi tujuan syari'at Islam. yaitu *ḥifẓu al-dīn* (menjaga agama), *ḥifẓu al-nafs* (menjaga jiwa), *ḥifẓu al-'aql* (menjaga akal), *ḥifẓu al-*

---

<sup>13</sup> Jamal al-Din ‘Athiyah, *Naḥwa Tafṭīl Maqāṣid al-Syari'ah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2003), 237

*nasl* (menjaga keturunan), dan *ḥifẓu al-māl* (menjaga harta).

- d. *Al-Ḥurriyah* (kebebasan). Menurut Ibnu 'Asyur, seseorang memiliki al-urriyah, juga dikenal sebagai kemandirian, ketika mereka secara hukum diperlakukan sama dalam segala bentuk aktivitasnya, terlepas dari konteks di mana tindakan tersebut dilakukan. Kata "al-urriyah" dapat memiliki dua arti yang berbeda dalam bahasa Arab: yang pertama adalah antitesis dari "al-ubdiyyah", yang berarti "perbudakan", dan yang kedua dapat menandakan bahwa seseorang melakukan sesuatu di atas tanah berdasarkan pilihan mereka sendiri. Terlepas dari kenyataan bahwa kebebasan dalam Islam tidak terbatas dalam arti yang sama seperti di Barat.<sup>14</sup>

Ibnu 'Asyur menetapkan tujuan syari'ah dengan menggunakan berbagai dalil qath'i (tertentu), baik berupa proposisi teks syari'ah maupun proposisi fakta ilmiah (realitas). Keberadaannya harus ditentukan karena didukung oleh kelaziman dan kebutuhannya. Antara lain, bagian kedua bukunya membahas menjaga aturan syariah dan memfasilitasi pelaksanaannya, mencegah kerusakan, menghindari kesulitan dan kelelahan, serta memastikan aturan diterapkan sebagaimana mestinya. setiap lokasi dan usia. Adapun metode penetapan *Maqāṣid Al-Syari'ah* yang diuraikan Ibnu 'Asyur di bagian pertama bukunya adalah:

**Pertama**, Metode *Istiqra'i* (Induksi), yaitu dengan menganalisa hukum-hukum *syari'ah* yang telah diketahui 'illahnya. Pengetahuan tentang 'illah yang banyak dan mengklasifikasikannya ke dalam rumpunnya masing-masing akan menghasilkan sebuah kesimpulan umum atau kaidah global yang selanjutnya kita sebut sebagai *Maqāṣid syar'iyah*. Dia mencontohkan undang-undang yang melarang menawar penawaran pihak lain dan mendaftarkan aplikasi pihak lain. Beberapa dari hukum

---

<sup>14</sup> Muhammad Thahir ibn 'Asyur, *Maqāṣid al-Syari'ah al-Islāmiyyah...*, 259

ini menunjukkan bahwa asal dari banyaknya larangan ('illah) ini adalah munculnya kecemburuan dan permusuhan. Dari prosedur pelantikan tersebut, dapat disimpulkan bahwa tujuan syari'ah ini semata-mata untuk menjaga keutuhan ukhuwah.

**Kedua**, Penentuan Maqāsid berdasarkan makna ayat Qoth'i al-dalalah. Ayat-ayat Al-Qur'an yang kami yakini valid (qath'i al-tsubut) dan mengandung banyak ayat dengan makna yang berbeda (qath'i al-dalalah) memungkinkan kami untuk menyimpulkan bahwa kejelasan makna ini adalah maksud. (tujuan) syariah. Maqsd syar'i dapat digunakan sebagai solusi dalam perselisihan yang berkaitan dengan fikih.

**Ketiga**, Penetapan Maqāsid al-Syar'iyah berdasarkan amaliyah sunnah Rasulullah berulang kali diamati. Seseorang yang sering berinteraksi dengan Rasulullah SAW berkesimpulan bahwa ia mengutamakan kemudahan dalam segala transaksi. Kesimpulan ini dapat dijadikan maqsd syar'i.<sup>15</sup>

### 3. Pandangan Ibnu 'Asyur tentang *Maqāsid syari'ah*

Menurut Ibnu 'Asyur legalitas *Maqāsid* disebutkan dalam al-Qur'an, bahwa Allah SWT, sebagai (pembuat hukum) mustahil menurunkan syari'ah kepada manusia tanpa diiringi dengan tujuan dan hikmah-hikmah.<sup>16</sup> Ia melanjutkan dengan menjelaskan bahwa ada tiga cara untuk memahami Maqāsid Al-Syari'ah: pertama, dengan menggunakan metode induktif; kedua, dengan memanfaatkan dalil-dalil Al-Qur'an secara jelas dan kecil kemungkinan menyimpang dari makna nazirnya; dan ketiga, dengan memanfaatkan dalil-dalil al-Qur'an dengan sekecil mungkin menyimpang dari makna nazirnya. Yang ketiga adalah kesimpulan yang diambil secara khusus dari premis sunnah mutawatir.<sup>17</sup> Secara lengkap berikut

<sup>15</sup> Muhammad Husain, *al-Tanzir al-Maqāsid*, 155

<sup>16</sup> Muhammad Ibn Asyur, *Maqāsid al-Syar'iat.*, 9

<sup>17</sup> Safriadi, *Kontribusi ibn Asyur dalam Kajian Maqāsid Syariah...*, 86

penjelasan ketiga cara untuk memahami *Maqāṣid Al-Syari'ah*.<sup>18</sup>

- a. Melalui metode Induktif (*istiqra'ī*) yakni Meneliti semua aspek syari'ah berdasarkan ayat-ayat tertentu. Teknik ini terdiri dari dua kualifikasi. Yang pertama menganalisis semua hukum yang diketahui bersifat kausal (al-'illah), seperti larangan melamar wanita yang dirayu oleh orang lain dan larangan menawar barang dagangan yang ditawarkan oleh orang lain. Maqāṣid dapat diturunkan dari 'illah ini, yaitu kesinambungan persaudaraan di antara orang-orang beriman.

Dengan berdasar pada Maqāṣid itu maka tidak hamam memimang pinangan orang lain setelah pelamar sebelumnya membatalkan rencana untuk menikahinya.<sup>19</sup> Yang kedua menyelidiki dalil-dalil hukum dengan al-'illah yang identik untuk menentukan apakah al-'illah itu maqṣid atau bukan. Sama halnya dengan larangan syariah untuk membeli produk makanan yang tidak dimiliki, ada larangan monopoli produk makanan. Semua larangan tersebut merupakan hukum syara' yang bermuara pada hukum al-'illah yang sama, yaitu melarang menghambat peredaran produk makanan di pasar. Al-'illah menunjukkan adanya Maqāṣid Al-Syari'ah yang bertujuan untuk memperlancar distribusi produk pangan dan mempermudah masyarakat untuk memperoleh pangan.<sup>20</sup>

- b. *Maqāṣid* yang bisa diturunkan langsung dari dalil-dalil al-Qur'an cenderung tidak bertentangan dengan mengkonsumsi zahirnya. Sebagaimana dinyatakan dalam (QS al-Baqarah ayat 183) tentang kewajiban berpuasa, “kutiba ‘alaikum al-siyam” Sangat tidak mungkin kata kutiba dalam ayat ini dapat diartikan selain wajib dan tidak menunjukkan tertulis.<sup>21</sup> Contoh

---

<sup>18</sup> Safriadi, *Kontribusi ibn Asyur dalam Kajian Maqāṣid Syariah...*, 86

<sup>19</sup> Muhammad Ibn Asyur, *Maqāṣid...*, 16

<sup>20</sup> Muhammad Ibn Asyur, *Maqāṣid...*, 16 -17

<sup>21</sup> Muhammad Ibn Asyur, *Maqāṣid...*, 17

nilai-nilai universal yang bersumber dari tafsir tekstual ayat-ayat al-Qur'an antara lain kemudahan, keengganan untuk merugikan, memakan harta orang lain secara haram, menghindari permusuhan, dan mengutamakan kedermawanan.<sup>22</sup>

- c. *Maqāṣid* dapat diakses langsung melalui dalil-dalil sunnah mutawatir, baik ma'nawi maupun a'mali mutawatir. Ma'nawi bermakna dipahami berdasarkan pengalaman sekelompok sahabat yang menyaksikan perbuatan Nabi SAW, seperti dakwah syari'ahan pada dua Idul Fitri.<sup>23</sup> Sedangkan secara amali berarti *Maqāṣid* yang difahami dari praktik seorang sahabat. Ia berulang kali melakukan perbuatan di masa hidup Nabi Muhammad SAW.

Ibn 'Asyur mengilustrasikan maksudnya dengan sebuah hadis yang dicatat dalam Sahih Bukhari. Menurut al-Azraq ibn Qays, "kami berada di tepi sungai kering di wilayah ahwaz ketika Abu Barzah menunggang kuda." Penunggangnya kemudian menghentikan kudanya untuk berdoa, setelah itu kudanya lari. Jadi dia berhenti berdoa untuk mengejar kudanya, dan kemudian dia melanjutkan berdoa. Beberapa dari kami berkomentar, "Lihatlah Abu Barzah, dia menyela doanya untuk seekor kuda." Sejak saya berpisah dari Nabi, tidak ada yang pernah menghina saya, kata Abu Barzah. Tempat tinggal saya sangat jauh; jika saya berdoa dan melepaskan kudanya, saya tidak akan sampai ke keluarga saya sampai malam. Diriwayatkan bahwa Abu Barzah itu adalah salah seorang sahabat Nabi saw, yang mendahulukan dimensi taysir dalam ijtihad, berdasarkan penglihatannya terhadap perbuatan Nabi saw. "Dari riwayat ini dapat dipahami bahwa salah satu dari konsep *Maqāṣid Al-Syari'ah* adalah konsep taysir. Ibnu 'Asyur dalam kitabnya membagi *Maqāṣid Al-Syari'ah* menjadi dua bagian, yaitu *Maqāṣid Al-Syari'ah* yang bersifat umum (*Maqāṣid al-'ammah*) dan *Maqāṣid Al-Syari'ah* yang bersifat khusus (*mawāṣid*

---

<sup>22</sup> Muhammad Ibn Asyur, *Maqāṣid*.,20

<sup>23</sup> Muhammad Ibn Asyur, *Maqāṣid*.,17-18

*al-Khassah*).<sup>24</sup> Secara lengkap berikut pengertian dua jenis *Maqāsid* Ibnu ‘Asyur, sebagaimana di tulis oleh Andriyaldi tersebut:<sup>25</sup>

*Maqāsid Al-Syari’ah* yang bersifat umum artinya makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan *syar’i* (Allah) dalam semua ketentuan *syari’ah*, atau sebagai besarnya dimana tidak hanya khusus dalam hukum-hukum fikih tertentu saja. *Maqāsid Al-Syari’ah* yang bersifat khusus adalah hal-hal yang dikehendaki *syar’i* (Allah) untuk merealisasikan tujuan-tujuan manusia yang bermanfaat atau untuk memelihara kemaslahatan umum mereka dalam tindakan-tindakan mereka secara khusus.

Setidaknya ada beberapa pandangan Imam Ibnu ‘Asyur tentang konsep *Maqāsid Al-Syari’ah*: pertama, perlunya menjadikan *Maqāsid Al-Syari’ah* sebagai sebuah disiplin ilmu tersendiri. Kedua, korelasi *al-fitrah* (naluri beragama), *al-samahah* (toleransi), *al-muswat* (egaliter), dan *al-hurriyah* (kemerdekaan bertindak).<sup>26</sup> Secara umum teori *Maqāsid* Ibnu ‘Asyur dapat dijabarkan sebagai berikut:

- 1) pendefinisian *Maqāsid* umum dan *Maqāsid* khusus,
- 2) menjelaskan *ta’lil*, berdasarkan *ta’lil* ini beliau membagi hukum menjadi tiga bagian yaitu
  - a) hukum yang berkategori *mu’allal* (mengandung *‘illah*) yang harus eksplisit atau berindikasi kuat kearah itu.
  - b) hukum yang bersifat *ta’abbudi* semata, dalam konteks ini tidak ada petunjuk kecuali hikmahnya,
  - c) jenis hukum yang berada di antara dua kategori ini. Ini menunjukkan bahwa itu mengandung jejak *‘illah*. Ia juga menyinggung metode penentuan *Maqāsid* dengan memaparkan mazhab Syatibi,

---

<sup>24</sup> Safriadi, *Kontribusi Ibn Asyur dalam Kajian Maqāsid Syariah...*, 88

<sup>25</sup> Andriyaldi, *Teori Maqāsid Syariah dalam Persepektif Imam Muhammad Ibnu Asyur*, (Jurnal Islam dan Realitas Sosial, Vol. 7, 2014), 30

<sup>26</sup> Imam Ibn ‘Asyur, *Maqāsid Syariah al-Islamiyah*, 259

saddu zari'ah, prinsip al-wasa'il, dan macam-macam maqāsid.<sup>27</sup>

#### 4. Profil Ibnu 'Asyur

Nama lengkap Ibnu 'Asyur adalah Muhammad at-Tahir bin Muhammad bin Muhammad Tahir bin Muhammad bin Muhammad Syadzili bin 'Abdul-Qadir bin Muhammad bin 'Asyur. Lahir di Tunisia pada tahun 1296 H atau 1879 M dari keluarga Andalusia yang terpandang. Ibnu 'Asyur dibesarkan di lingkungan yang ramah, khususnya bagi orang yang menghargai ilmu. Karena kakeknya, Muhammad Tahir bin Muhammad bin Muhammad Syadzili, adalah seorang ahli nahwu dan fikih dan pernah menjabat sebagai direktur qadhi di Tunisia pada tahun 1851 M dan sebagai mufti negara pada tahun 1860 M, ia menjadi kandidat untuk posisi khalifah.

Ibnu 'Asyur dilahirkan pada lingkungan yang memang giat mencari ilmu. Tidak heran bila Ibnu 'Asyur sebagai seseorang yang mempunyai intelektual tinggi pada masanya. Beliau belajar al-Qur'an, Ilmu Tajwid, Ilmu Qira'at, didekat kediamannya. Setelah hafal Al-Qur'an, ia bergabung dengan forum Zaitunah dan menjadi ahli di berbagai bidang. Hanya sebagian masjid Zaitunah yang menganut mazhab Hanafi. Secara historis, masjid Zaitunah berfungsi sebagai pusat kegiatan keagamaan yang berafiliasi dengan Maliki. Selain itu, masjid ini merupakan lembaga pendidikan yang sah setara dengan Al-Azhar. Masjid ini adalah salah satu dari beberapa masjid kuno yang berfungsi sebagai pusat pendidikan, berita, dan penyebaran pengetahuan selama berabad-abad. Selain berguru kepada ayahnya, Syekh Muhammad bin 'Asyur, ia juga berguru kepada tokoh-tokoh terkemuka dari kampung halamannya, seperti Syekh Ibrahim al-Riyahi, Syekh Muhammad bin al-Khaujah, Syekh 'Asyur al-Sahili, dan Syekh Muhammad al-Khadr.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Tim penulis UII, *Pribumisasi..*, 148

<sup>28</sup> Jurnal Syahadah Vol. II, No. II, Oktober 2014, Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir, Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Syahdianor dan Faisal Saleh (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2003), 313

Ibnu 'Asyur adalah seorang ulama yang mengikuti jejak al-Shathiby. Ia bertanggung jawab tidak hanya menghidupkan kembali teori Maqāsid Al-Syari'ah al-Shathiby, tetapi juga berusaha menerapkan teori Maqāsid Al-Syari'ah dalam tafsirnya. Ibn 'Assyria adalah komentator yang sangat signifikan sepanjang sejarah, seperti yang ditunjukkan oleh fakta bahwa Tunisia mengangkatnya ke posisi Mufti.

Setelah wafatnya Al-Shathiby yang secara umum dianggap sebagai bapak pendiri Maqasid al-Syari'ah, Ibnu 'Asyur lah yang memulai mazhab Maqasid Syari'ah. Selain itu, Ibnu 'Asyur adalah seorang ahli tafsir yang dengan menggunakan ilmu Maqāsid-nya mengubah kitab tafsirnya menjadi kitab tafsir yang menggunakan pendekatan Maqāsid Al-Syari'ah, yang disebut-sebut menggunakan Maqās penafsiran. idi. Buku yang ditulis oleh Ibnu 'Asyur dan menggunakan pendekatan Maqāsid ini juga menarik perhatian para akademisi pemula yang ingin menarik benang merah dari tujuan syari'at yang diterapkan dalam Islam. Sudah menjadi rahasia umum bahwa semua aturan yang Allah turunkan dan yang Allah perintahkan semata-mata memiliki tujuan dari setiap aturan tersebut, dan sudah menjadi rahasia umum pula bahwa semua aturan yang Allah perintahkan semata-mata memiliki tujuan.

Ibnu 'Asyur adalah seorang ulama yang mengkhususkan diri dalam Maqāsid Al-Syari'ah. Dia adalah penerus Al-Shathiby, yang dianggap sebagai ayah dari Maqāsid Al-Syari'ah. Karena latar belakang keilmuan Ibnu 'Asyur dan fakta bahwa ia juga seorang mufassir, tidak mengherankan jika tafsirnya mengambil pendekatan Maqāsid Al-Syari'ah. Ibnu 'Asyur terkenal dengan karyanya Al-Tahrir Wa Al-Tanwir. Dalam skema besar, mode interpretasi ini merupakan perkembangan yang relatif baru, khususnya dalam hal kedudukannya sebagai metode interpretasi. Ini merupakan penyimpangan dari prinsip-prinsip yang umumnya dianut oleh para praktisi tafsir yang dikenal dengan Al-Ibrah Bi Maqasidi Al-Syari'ah saat ini. Dengan berpegang teguh pada tujuan

dishari'ah sebuah doktrin, kaidah ini berusaha sampai pada sintesa kreatif ketika menyangkut penafsiran teks. Karena itu, kata-kata Al-Qur'an perlu ditafsirkan dalam kerangka ajaran etis, juga dikenal sebagai Maqashid Al-Syari'ah.<sup>29</sup>

Necek moyangnya terdiri dari dua kemuliaan: pengetahuan dan kemuliaan (kekuasaan). Dari perspektif keluarga besar Ibnu 'Asyur, dapat diidentifikasi beberapa faktor yang menjadi pendorong terbentuknya pemikiran Maqāṣidi Al-Syari'ah, sebagaimana dirinci dalam beberapa karyanya. Faktor-faktor tersebut antara lain:

- 1) Keinginan yang kuat untuk mengembalikan kejayaan dan masa keemasan yang pernah dinikmati Islam, tetapi telah memudar seiring dengan jatuhnya pembelajaran Islam dan pelaksanaan yang tidak memadai dari prinsip-prinsipnya yang mengagumkan. Selama periode waktu itu, umat Islam cenderung lebih berkonsentrasi pada "kulit" syariat ini daripada "inti buah". Keluarga Ibnu 'Asyur yang tinggal di Andalusia dan melihat bencana besar di sana, menanamkan rasa kewajiban moral dan ilmiah pada penerusnya, memerintahkan mereka untuk "membalas dendam" dalam arti positif dengan mengembalikan kejayaan Islam dari titik tersebut. pandangan ilmu pengetahuan dan kekuatan. Ini dilakukan atas nama keluarga Ibnu 'Asyur.
- 2) Sejak dia masih kecil, dia telah tenggelam dalam tradisi ilmiah, menanamkan dalam Islam kesadaran awal akan bahaya besar yang ditimbulkan oleh berbagai aliran pemikiran. Kesenjangan antara berbagai mazhab dapat berdampak negatif terhadap integritas dan kohesi umat Islam, sehingga melemahkan kekuatan Islam. Dia sangat berkepentingan untuk menemukan rumusan yang dapat berfungsi sebagai konsensus dan menghilangkan *mazhab ta'ashub*. Hal tersebut

---

<sup>29</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS Yogyakarta 2010), 64

tertuang jelas pada ungkapan pertama beliau di dalam mengawali penulisan kitab *Maqāṣid Al-Syari'ah*: “Kitab ini saya fokuskan pada pembahasan-pembahasan utama tentang *Maqāṣid Al-Syari'ah*, aplikasinya dan argumen-argumen penetapannya. Hal tersebut agar menjadi pelita bagi mereka yang mendalami agama, rujukan bagi mereka ketika berselisih pandangan dan berbeda zaman, juga menjadi sarana meminimalisir perbedaan pendapat para fuqoha dari berbagai tempat”.<sup>30</sup>

- 3) Fakta bahwa kakek dari pihak ibu menjabat sebagai menteri di kerajaan Ali Bai berdampak, baik secara langsung maupun tidak langsung, pada perspektif politik, sosial, dan hukum bangsanya. Kebersamaan dan mulazamah dengan sang kakek turut menggeser cara pandang dan kekhawatiran penguasa dalam proses penetapan rencana dan taktik untuk mencapai stabilitas di suatu negara, termasuk keamanan, ekonomi, hubungan sosial, dan faktor lainnya, yang kesemuanya merupakan penanda dari suatu bangsa. kekuatan. Konflik dengan kakeknya ini menjadi sumber refleksi dan pedoman pemikirannya.

Dengan demikian, strategi dan politik hukum mensyaratkan kebebasan ijtihad yang membuka pintunya seluas-luasnya tetapi tidak boleh menyimpang dari ajaran fundamental Islam sebagai kerangka umumnya. Maka di sinilah letak *Maqāṣid Al-Syari'ah*. Ia dapat berfungsi baik sebagai pedoman umum maupun batasan rinci untuk ijtihad, memungkinkan seorang mujtahid untuk menilai hasil ijtihadnya dalam semangat iman Islam dan prinsip-prinsip fundamentalnya. *Maqāṣid* juga dapat membantu individu dan organisasi dalam menyelaraskan aktivitas dan program kerjanya dengan prinsip-prinsip syariah.

Setelah membaca biografi Ibnu 'Assyria serta karya-karya yang dihasilkannya, maka dapat disimpulkan bahwa Ibnu 'Assyur adalah seorang tokoh pembaharu yang

---

<sup>30</sup> Ibn 'Assyur, *Maqāṣid al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Tunis: Dar al-Sahnuin, 2009), 3

berjasa dalam gerakan pembaharuan Islam pada masanya. Dia menjadi terkenal di komunitas Islam pada saat itu, menjadi kepala Syekh al-Zaitunah dan orang yang terkenal secara keseluruhan. Syekh Usman Bittikh, mufti Tunisia, membuat pernyataan berikut pada kongres 2010 majelis tinggi Mesir untuk urusan Islam: “Syekh Muhammad Abduh, Grand syaikh Al-Azhar sekaligus tokoh pembaharu Islam, (sewaktu mudanya) berkunjung dan banyak belajar dari Ibnu ‘Asyur di al-Zaitunah. Ini berperan penting di dalam menggali paradigma pembaharuan dari syaikh Ibnu ‘Asyur.”<sup>31</sup>

Selain pendidikan dan keluarganya, Ibnu 'Asyur memegang berbagai jabatan dan mandat pemerintahan dan keagamaan. Salah satu pemikiran tertulis Maqāṣidi adalah hasil refleksi mendalam atas berbagai misi yang dijalankannya. Ia dihadapkan langsung pada persoalan pemerintahan, hukum, sosial, dan agama yang menuntut penyelesaian.

## B. Teori Tentang *Khamr*

### 1. Pengertian *Khamr*

*Khamr* atau minuman beralkohol berasal dari bahasa Arab, dalam al-Qur’an asal kata *Khamr* (خمر) ialah ‘tutup’. Segala sesuatu yang berfungsi menjadi epilog disebut *khimār* (خمار) lalu, lebih populer istilah itu diartikan menjadi ‘kerudung’ atau tutup kepala wanita, seperti yang terdapat pada surat al-Nūr/24: 31. Adapun arti lain asal kata *Khamr* (خمر) ialah minuman yang memabukkan, dianggap *Khamr* (خمر) sebab minuman keras memiliki dampak negatif yang bisa menutup atau melenyapkan akal pikiran.<sup>32</sup>

Menurut Abu Hanifah, *Khamr* adalah minuman yang terbuat dari sari buah anggur yang direbus hingga berbusa. Sari busa ini mengandung unsur yang memabukkan. Sebaliknya, menurut al-Syafi’i, Jumhur

<sup>31</sup> Usman Bittikh, *Abbas wa waqo’i almu’tamar al’Am al-Sani wa al-‘Isyrin*, (Kairo, 2010), 2

<sup>32</sup> al-‘Alāmah al-Rāghīb al-Ashfāhānī, *Mufradāt Alfādz Al-Qur’ān*, (Dimasq: Dār alQalam, 1997), 298

Ulama, dan Abu Hanifah, *Khamr* mencakup semua minuman beralkohol, bukan hanya yang dibuat dari jus anggur. Pendapat kedua Syafi'i mengacu pada pemahaman para sahabat Nabi tentang larangannya sebagai minuman yang memabukkan. Pemahaman bahwa setiap yang memabukkan adalah *Khamr* dan setiap *Khamr* adalah haram, bersumber dari Nabi SAW.

Selain itu, menurut penjelasan Nabi SAW, arak juga bisa dibuat dengan menggunakan khamr, kurma, madu, dan tepung terigu. Abu Dawud meriwayatkan penjelasan terakhir dari Ibnu 'Umar ini.<sup>33</sup>

Mengenai larangan *Khamr* dalam Islam, hal ini terlihat dari banyaknya ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga setidaknya dapat diketahui empat tahapan dengan menelaah ayat-ayat Asbab An-Nuzul yang berkaitan dengan *Khamr*. Termin pertama ada pada surat (al-Nahl [16]:67):

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Artinya: “Dari buah kurma dan anggur, kamu membuat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang mengerti”.

Ayat ini turun sebelum diharamkannya *Khamr*, serta nampaknya ayat ini merupakan prolog bagi haramnya *Khamr*, yang semula mereka anggap baik.

Ayat ini menekankan bahwa kurma dan buah dapat menghasilkan dua hasil yang berbeda: minuman beralkohol dan keberuntungan. Jika demikian, minuman keras yang terbuat dari anggur dan kurma tidak menguntungkan. Meski tidak secara tegas dilarang,

---

<sup>33</sup> Arif Jamaluddin Malik, *Sejarah Sosial Hukum Peminum Khamr*, Al-Daulah: Jurnal Hukum Dan Perundangan Islam Vol 3, ( 1 April 2013), 44

gerakan awal ini mendorong sebagian umat Islam saat itu untuk menjauhkan diri dari alkohol.<sup>34</sup>

Umat Islam tetap mengonsumsi *Khamr* karena di mata mereka *Khamr* tetap halal. Selain itu, beberapa sahabat Nabi mendekatinya dengan permintaan, "Wahai Rasulullah, beri kami fatwa tentang *Khamr* dan perjudian!" karena keduanya dapat menghilangkan logika dan membuang-buang uang, selain itu ada manfaatnya<sup>35</sup>. Termin kedua surat (Al-Baqarah [2]: 219):

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

Artinya: "Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang *Khamr* dan judi. Katakanlah, "Pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. (Akan tetapi), dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya." Mereka (juga) bertanya kepadamu (tentang) apa yang mereka infakkan. Katakanlah, "(Yang diinfakkan adalah) kelebihan (dari apa yang diperlukan)." Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu agar kamu berpikir".

Seperti yang dikemukakan oleh as-Sayuti dalam *Asbabun Nuzul* (penyebab turunnya wahyu), berdasarkan riwayat Imam Ahmad dari Abu Hurairah, ketika Nabi SAW tiba di Madinah, beliau menemukan orang-orang yang gemar minum, berjudi, dan memakan hasil rampasannya. Terbukti, ada banyak kemabukan, dan saat berjudi, sering terjadi pertempuran. Inilah yang

<sup>34</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, kesan dan keserasian Al-Quran*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 565

<sup>35</sup> Jamaludin Mahran, Abdul 'Azhim Hafna Mubasyir, *Al-Quran Bertutur tentang Makanan&Obat-obatan*, (Mitra Pustaka, 2005), 466-467

mendorong beberapa orang untuk bertanya kepada Nabi tentang aturan agama tentang alkohol dan perjudian.<sup>36</sup>

Menurut penjelasan Syekh Muhammad Ali Ash-Shabuni dalam karyanya, mengkonsumsi *Khamr* dan berjudi adalah dosa keji yang menimbulkan ancaman serius. *Khamr* dan judi memiliki beberapa keuntungan materi, tetapi bahayanya jauh lebih besar daripada keduanya. Karena hilangnya kesadaran pikiran, hilangnya kekayaan, dan kerentanan tubuh terhadap kehancuran minuman keras, dan efek perjudian pada perusakan rumah dan kehancuran keluarga, rintangan para penjudi, bila dibandingkan dengan keuntungan materi, tidak proporsional dan bahayanya jauh lebih besar, menjadikan ini sebagai dua dosa yang paling merusak.

Dari Malik bin Nabi ayat ini hanya menunjukkan “keburukan” alkohol kepada kesadaran kaum Muslim. Termin ketiga restriksi konsumsi *Khamr* surat (al-Nisā [4]: 43):

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman, janganlah mendekati shalat, sedangkan kamu dalam keadaan mabuk sampai kamu sadar akan apa yang kamu ucapkan dan jangan (pula menghampiri masjid ketika kamu) dalam keadaan junub, kecuali sekadar berlalu (saja) sehingga kamu mandi (junub). Jika kamu sakit, sedang dalam perjalanan, salah seorang di antara kamu kembali dari tempat buang air, atau kamu telah menyentuh perempuan, sedangkan kamu tidak mendapati air, maka bertayamumlah kamu dengan debu yang baik

<sup>36</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, kesan dan keserasian Al-Quran*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 566

(suci). Usaplah wajah dan tanganmu (dengan debu itu). Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun. (al-Nisa [4]: 43)

Dalam suatu riwayat dikemukakan bahwa ‘Abd al-Rahman bin ‘auf mengundang makan Ali bin Abi thalib dan kawan-kawannya. Dalam kenduri tersebut, konon dihidangkan juga minum-minuman keras (*Khamr*), sehingga sebagian dari mereka ada yang mabuk. Ketika tiba waktu sholat, orang-orang yang menyuruh Ali menjadi imam, dan waktu itu konon beliau membaca surat al-Kafirun secara keliru, yakni membaca “qulya’ayyuha al-kafirun, a’budu ma ta’budun, wanahnu na’budu ma-ta’budun”. Tidak lama setelah peristiwa ini turunlah ayat An-Nisa’ ayat 43.<sup>37</sup>

Ayat ini diturunkan sehubungan dengan seorang sahabat Anshar yang sedang menderita sakit sehingga tidak kuasa untuk berdiri melakukan wudlu. Sedangkan dia tidak memiliki pelayan yang membantunya berwudlu. Kejadian seperti ini disampaikan kepada Rasulullah SAW sehingga yang berudzur. Udzur disini bisa karena sakit, tidak mendapat air, khawatir sakit kalau terkena air dan lainnya.<sup>38</sup> Dalam riwayat Ibnu Jarir dan Ibn al-Mundhir dari Ali, bahwasanya yang menjadi imam sholat ketika itu adalah ‘Abd Rahman bin ‘Auf (bukan Ali), dan sholatnya ketika itu dalam sholat maghrib.<sup>39</sup>

Menurut Ibnu Jarir dari Ibrohim al-Nakha’i sebagaimana dikutip Ahmad Hamdani menyatakan, bahwa ayat tersebut diturunkan sehubungan dengan kasus yang menimpa salah seorang sahabat Rasulullah SAW. ketika terjadi perang Muraisi di mana ia terkena luka dan pada malam harinya ia bermimpi. Kemudian ia

---

<sup>37</sup> Imam Ibnu Katsir, *Terjemah Ibnu Katsir jus 2. Terjemah Salim Bahreisy dan Said Bahreisy* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1993), 309

<sup>38</sup> Muhammad Amin Suma, *Tafsir Ahkam 1, terjemah Ali Asy Shubhuni*, (Logos Wacana Ilmu, 1997), 243-244

<sup>39</sup> A. Mudjab Mahali, *Asbabun Nuzul*, (CV. Rajawali, 1989), 22-26

mengadukan peristiwa itu kepada Rasulullah SAW. maka turunlah ayat tersebut.<sup>40</sup>

Berobat dengan sesuatu yang haram hukumnya adalah haram kecuali dalam situasi dan kondisi keterpaksaan dan darurat. Maka dari itu, pengguna berbagai bahan haram seperti *Khamr* maka hukumnya haram kecuali dalam kondisi darurat itu diperbolehkan. Pendapat Imam empat (Maliki, Hanafi, Syafi'i, dan Hambali) mengatakan memakai *Khamr* dan semua benda yang memabukan hukumnya haram. Seperti sebagaimana mazhab Hanafi yang memperbolehkan berobat dengan sesuatu yang diharamkan, termasuk *Khamr*, *nabiz* dan alkohol dengan syarat diketahui secara yakin bahwa benda tersebut benar-benar terdapat obat dan tidak ada obat lain selain itu. Pada umumnya, ulama' fiqh membolehkan menggunakan alkohol untuk berobat sejauh adanya situasi dan kondisi keterpaksaan dan darurat.<sup>41</sup>

Ayat ini merupakan tahapan selanjutnya sebelum pemberian label haram pada *Khamr*. tahap keempat (Q.S. al-Mā'idah [5]: 90-91)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ  
الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. ۹۰ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ  
الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ  
فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ۹۱

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya meminum *khamr*, berjudi, berkorban untuk berhala dan mengundi nasib dengan panah adalah perbuatan-perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian diantara kamu

<sup>40</sup> Ahmad Hamdani H, *Tafsir Ahkam I (Tafsir Ayat-ayat Ibadah)*, Nora Media Enterprise, (Kudus, 2010), 34

<sup>41</sup> Budi Setiawan Utomo, *Fiqh Aktual “Jawaban Tuntas Masalah Kontenporer”*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), 206

lantaran meminum *Khamr* dan berjudi itu dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sholat. Maka berhentilah kamu mengerjakan perbuatan itu. (Q.S. Al-Maidah: 90-91)<sup>42</sup>

Imam Ibn Katsir mengutip Imam an-Nasa'i dan Imam Baihaqi yang meriwayatkan sebuah hadist dari Ibnu Abbas. Ibnu Abbas telah berkata: “sesungguhnya ayat pengharaman *Khamr* itu diturunkan berkenaan dengan peristiwa yang menimpa dua kabilah dari kalangan kaum Anshar yang gemar minum *Khamr*”. Pada suatu hari mereka meminum *Khamr* hingga mabuk, sewaktu keadaan mabuk mulai menguasai mereka, sebagian dari mereka memperlakukan sebagian lainnya. dan tatkala mereka sadar dari mabuknya, seseorang diantara mereka melihat bekas-bekasnya pada wajah, kepala, janggutnya. Lalu ia mengatakan: “Hal itu tentu dilakukan oleh si Fulan saudaraku”. Mereka adalah bersaudara, didalam hati mereka tidak ada rasa dengki atau permusuhan antara sesamanya. Selanjutnya laki-laki berkata: “Demi Allah, andai kata si Fulan itu menaru belas kasihan dan sayang kepadaku, niscaya ia tidak akan melakukan hal ini terhadap diriku”. Akhirnya setelah peristiwa itu rasa dengki mulai merusak di dalam dada mereka, lalu Allah SWT. menurunkan ayat 90-91 dari surat al-Maidah ini.<sup>43</sup>

Ayat di atas ialah akhir dari termin pengharaman *Khamr*. sesudah ayat tersebut turun maka *Khamr* menjadi haram.<sup>44</sup>

Terdapat beberapa alasan yang menegaskan perihal larangan minuman keras. Pertama, ditegaskan bahwa *Khamr* mengandung dosa besar. Kedua, sebab dosa besar mengandung juga siksa (*i'qab*) serta dosa (*zanb*). Ketiga, penegasan bahwa dosa *Khamr* dan *maisir* lebih besar dari

---

<sup>42</sup> Al-Qur'an, *Al-Maidah ayat 90-91, Mushaf 'Aisyah*, (Jakarta: Jabal, 2010), 123

<sup>43</sup> Imam Ibnu Katsir, *Terjemah Ibnu Katsir. Terjemah Salim Bahreisy dan Said Bahreisy* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1993), 168

<sup>44</sup> Hamidullah Mahmud, *Hukum Khamr Dalam Perspektif Islam*, Maddika: Jurnal of Islamic Family Law, vol:01, (01.juli 2020), 31-35

manfaatnya. Kempat, *Khamr* termasuk seburuk-buruk dosa dan bahaya yang mengancam kehidupan eksklusif serta warga. Sebab itu Allah mengharamkan dan menegaskan beberapa kali dengan mengenai isyarat hal itu. Ditegaskan bahwa *Khamr* ialah keji, kotor termasuk merusak akal. Dari *Khamr* akan muncul rentetan perbuatan lain yang homogen yaitu judi, berhala, mengundi nasib, dampak selanjutnya akan muncul budaya palsu serta untung-untungan yang merugikan, malas dan ingin cepat memperoleh sesuatu tanpa melalui proses yang normal.

Selain itu sudah dijelaskan baik secara agama juga hukum, penyalahgunaan alkohol atau minuman keras sangat dilarang. Hal tersebut karena akibat negatif yang disebabkan oleh alkohol itu sendiri baik dari segi kesehatan, sosial, juga keamanan. Walaupun dilarang namun penyalahgunaan alkohol tetap saja terjadi.

Sebelumnya telah ada penelitian terdahulu yang dilakukan oleh Ibnu 'Asyur yaitu yang berjudul tafsir *Maqāsid mahar ibn 'asyur*. pada pembahasan tafsir *Maqāsid* yang di kemukakan oleh Ibnu 'Asyur beliau mengemukakan gagasan yang lahir dari kritiknya terhadap al-Syatibi, berdasarkan Ibnu 'Asyur rumusan al-Syatibi perihal lima kebutuhan dasar manusia dinilai kurang komprehensif buat dunia modern. Beliau mengusulkan kebebasan, kesetaraan, kesucian, toleransi serta keadilan menjadi bagian dari kebutuhan manusia.<sup>45</sup>

## 2. Kandungan dalam *Khamr*

*Khamr* mempunyai beberapa jenis kriteria yaitu pertama, alkohol absolut yang hampir murni kadar dihitung sebagai C<sub>2</sub>H<sub>5</sub>OH sebesar 99,8% dan air 0,2%, kedua, etanol (ethyl alcohol) adalah alkohol kadar 95-96,8%, ketiga, metanol (metyl alcohol) adalah alkohol yang mempunyai struktur paling sederhana, keempat,

---

<sup>45</sup> Widya Oktavia, *Tafsir Maqāsid Mahar Ibn 'Asyur*, Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Syarif Hidayatullah 2020, 18

isopropanol (isopropyl alcohol).<sup>46</sup> Diantara jenis-jenis minuman keras yang mengandung alkohol adalah sebagai berikut:

- a) Minuman keras golongan A, kadar ethanol dari 1-15%
- b) Minuman keras golongan B, kadar ethanol dari 5-20%
- c) Minuman keras golongan C, kadar ethanol lebih dari 20-55%.

Bahaya yang dikandung oleh *Khamr* sangat banyak dan besar, karena setiap *Khamr* itu mengandung racun. Pengaruh racun yang ditimbulkan oleh *Khamr* itu berbeda-beda, bergantung kepada kadar alkohol yang dikandungnya. Jika 20-99 mg/persen akan menyebabkan perubahan temperamen, ketidak seimbangan otot dan gangguan pada panca indera. Apabila kadarnya sampai 100-299 mg/persen, akan menyebabkan mabuk, mual, muntah, halusinasi, pandangan kabur, serta gangguan keseimbangan.<sup>47</sup>

Jika dilihat lebih detail lagi, satu gram alkohol mengandung tujuh kalori. Minimum 8-10 gelas alkohol sehari sama dengan memasukan 1000 kalori kedalam tubuh. Namun kalori ini tidak mengandung unsur-unsur gizi penting seperti, protein, mineral dan vitamin. Dalam buku kedokteran Horizon disebutkan, tubuh peminum alkohol akan kesulitan menyerap vitamin A, B1, B2, B3, dan asam folat. Para pecandu minuman keras juga akan mengalami kekurangan potassium, magnesium, kalsium, zink, dan fosfor.

Kekurangan potassium dapat menyebabkan otot-otot tubuh mengalami kelumpuhan periodic. Kekurangan magnesium dapat menyebabkan gangguan pada kemampuan kognitif dan saraf lainnya. Sedangkan kekurangan kalsium dapat menyebabkan tetany (kejang otot), dan kekurangan zink dapat menimbulkan gangguan pada organ-organ seksual dan sistem kekebalan tubuh.

---

<sup>46</sup> Harjayanti Setyo Rini, *Perilaku Kriminal Pecandu Alkohol*, artikel diakses pada 10 oktober 2019 pukul 17.05 di [www.gunadarma.ac.id/library/articles/graduate/psychology/2008](http://www.gunadarma.ac.id/library/articles/graduate/psychology/2008).

<sup>47</sup> Nadiah Thayyarah, *Buku Pintar Sains Dalam Al-Quran (Mengerti Mukjizat Ilmiah Firman Allah)*, (Jakarta: Zaman, 2013), 67

Sedangkan kekurangan fosfor dapat menyebabkan gagal jantung dan menimbulkan gangguan pada otak. Meskipun uraian singkat ini menunjukkan kasus-kasus bahaya yang akan menimpa pengonsumsi alkohol adalah bagi mereka yang kecanduan atau mengonsumsi alkohol berkadar tinggi, tetap saja yang banyak itu dimulai dari yang sedikit, dan yang kecanduan itu dikarenakan menelan *Khamr* yang mengandung candu.

Alkohol dapat menimbulkan kecanduan, disebabkan ketika alkohol sampai ke otak, sebagai reaksi masuknya alkohol ke otak, otak akan meningkatkan pelepasan dopamine, salah satu neurotransmitter otak, yang berperan dalam komunikasi antar sel saraf. Dopamine yang dilepaskan otak atas reaksi masuknya alkohol akan berefek menimbulkan perasaan nyaman dan memberi ketenangan. Pada saat tidak mengkonsumsinya, kadar dopamine pada otak pengguna akan menurun sehingga menimbulkan rasa tidak nyaman yang berlebih, gelisah, pusing, sedih dan stress yang menuntutnya untuk bergantung atau kecanduan terhadap alkohol yang dapat menekan otak untuk melepas dopamine kembali. Itulah yang menyebabkan pengonsumsi alkohol akan ketagihan ketergantungan atau kecanduan dan sulit untuk berhenti darinya.

### C. Penelitian Terdahulu

Sebelum penulis melakukan penelitian tentang *khamr*, sudah banyak penelitian terdahulu yang membahas tentang *Khamr*. Adapun penelitian terdahulu saya jadikan rujukan pada penelitian ini, penelitian tersebut antara lain yaitu:

1. Affandi Wijaya, skripsi UIN-SU, "*Bahaya Khamr dalam Perspektif Al-Qur'an dan Kesehatan*".

Dalam hasil penelitiannya dijelaskan bahwa *Khamr* dalam pandangan al-Qur'an adalah haram. Karena salah satunya hal yang fatal dapat membuat kita lupa akan mengingat Allah SWT. *Khamr* juga merupakan sebagian dari dosa besar. Selain di dalam al-Qur'an, as-Sunnah

juga bisa dijadikan sebagai dasar bahwa *Khamr* dilarang oleh agama dan haram hukumnya.

Sedangkan pada pandangan kesehatan *Khamr* yang dikonsumsi seseorang dapat merusak kesehatan secara bertahap sehingga tubuhnya menjadi sarang berbagai macam penyakit. Seorang dokter berkebangsaan Jerman berkata, Tutuplah setengah jumlah warung minuman keras yang ada, maka saya jamin kita tidak akan memerlukan lagi setengah jumlah rumah sakit, panti jompo, dan penjara yang ada.

Mengonsumsi minuman yang dapat menyebabkan mabuk dapat menyebabkan penyakit bagi tubuh dan jiwa. Selain itu, minuman beralkohol sering menyebabkan rusaknya rumahtangga dan keluarga, hal tersebut dikarenakan seseorang yang mabuk pasti melupakan istri dan anak-anak. Ketika seseorang mengonsumsi alkohol, ia hanya peduli dengan membeli minuman beralkohol. Minuman beralkohol cenderung membuat seseorang melupakan keluarganya, dikarenakan mereka hanya memikirkan kafe-kafe dan tempat yang "gelap". Kebanyakan seseorang melupakan kewajiban dalam menciptakan kehidupan keluarga yang tentram, lupa akan tugasnya dalam mendidik anaknya, enggan untuk mengunjungi keluarganya, serta melupakan agamanya."<sup>48</sup>

2. Thias Arisiana & Eka Prasetiawati, Jurnal KASB, *Wawasan Al-Qur'an Tentang Khamr Menurut Al-Qurthubi Dalam Tafsir Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*.

Dalam hasil penelitiannya dijelaskan bahwa menurut al-Qurthubi, larangan *Khamr* hanya berlaku bagi umat Islam karena mereka mendirikan shalat, dan jika seseorang minum alkohol, akalnya akan terganggu sehingga shalatnya akan terganggu. tidak sah, dengan ayat ini menunjukkan bahwa itu hanya berlaku untuk umat Islam. Kedua, mayoritas ulama dan sebagian ahli fikih berpendapat bahwa pengucapan sakran merujuk

---

<sup>48</sup> Affandi Wijaya, "Bahaya Khamar Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Kesehatan", (Skripsi UIN-SU, 2016), 162

secara eksklusif pada mabuk yang disebabkan oleh *Khamr* dan zat-zat sejenis. Namun demikian, Dhahak berpendapat bahwa sakran adalah hilang akal akibat tidur, menurut sunnah Nabi:

"ketika kamu shalat dalam keadaan mengantuk, maka tidurlah dulu sampai ngantuk hilang, karena tidak diketahui dengan hal itu bisa diampuni orang tersebut sehingga tidak menyesalinya".

Arti *sakran*, menurut tafsir Abidah As-Salmany, diibaratkan seperti menahan usus. Karena hakekat shalat adalah beribadah kepada Allah dengan hati yang terbebas dari segala sesuatu yang dapat melalaikan hati, sehingga ketika seseorang shalat dapat terbebas dari rasa lapar, ngantuk, dan menahan buang air kecil, Imam al-Qurthubi berpendapat bahwa Pendapat Adibah dan Dhahak memang benar, tetapi hanya dalam arti literal. Ketiga, ucapkan *la taqrabu*. Ketika *ra* dibaca sebagai *fathah*, itu menandakan bahwa dia sedang berdoa; jika dia ada di rumahnya, itu menandakan bahwa Anda tidak boleh mendekatinya. Namun asal muasal larangan tersebut adalah turunnya ayat (QS. al Maidah [5:90]), yang menyatakan bahwa mabuk itu haram dan hukumnya *zhalim*.

Basis al-Qurthubi tidak diragukan lagi adalah seorang ahli hukum, sebagaimana terungkap dari penelitian penulis terhadap isi tafsir al-Qurthubi atas ayat-ayat *Khamr*; hal ini tampaknya sangat mempengaruhi karakteristik penafsirannya terhadap ayat-ayat *Khamr*. Setelah penjelasan tentang bagaimana ayat-ayat di *Khamr* harus ditafsirkan, al-Qurthubi melanjutkan untuk menjelaskan konsekuensi hukum.

Analisis penulis terhadap tafsir al-Qurthubi terhadap ayat-ayat *Khamr* mengungkapkan bahwa latar belakang al-Qurthubi memang seorang ahli hukum; hal ini tampaknya sangat mempengaruhi karakteristik penafsirannya terhadap ayat-ayat *Khamr*. Setelah

menjelaskan tafsir ayat-ayat Khamr, al-Qurtubi membahas implikasi hukumnya.<sup>49</sup>

3. Lia Nurlia Ajizah, Skripsi, IIQ Jakarta, “*Legalitas Investasi Miras Perspektif Al-Qur’an (Aplikasi Teori Tafsir Maqāṣidī Waṣfī Āsyūr Abū Zaid)*”

Hasil pemaparan dan analisis oleh penulis pada ayat-ayat yang berkaitan dengan investasi miras pada bab-bab sebelumnya, maka penelitian ini dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

- 1) Menurut QS Yusuf [12:47–49], Ibnu Asyur menyatakan dalam tafsirnya bahwa wahyu Allah kepada Nabi Yusuf dalam bentuk mimpi yang dikomunikasikan melalui penglihatan raja merupakan pedoman yang sangat baik untuk mewujudkan kepentingan rakyat melalui investasi. Wahbah al-Zuhail juga memberikan tafsir atas ayat ini sebagai dasar untuk menghadirkan pandangan yang menekankan keutamaan syari'ah berupa perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Inilah tafsir yang ditawarkan oleh Wahbah al-Zuhail.

Kemudian, dalam hal investasi, Islam menggariskan pedoman atau prinsip yang luas dalam berhubungan dengan aset, seperti dalam (QS. Al-Nisa [4: 29]). Ibnu Assyur dan al-Zuhail menjelaskan bahwa ada norma-norma dasar atau syari'at yang berkaitan dengan harta dan (hak) diri atau kehidupan, dan bahwa aturan-aturan ini terdiri dari diberikan qayyid atau batas-batas dalam bentuk "jalan jaminan" dan konsep serupa lainnya. Saat melakukan investasi, seseorang harus selalu mengingat tujuan utamanya, yaitu untuk mendapatkan ridha Allah SWT. Dalam ayat (QS Al-Nisa' [4]:9), Allah memerintahkan agar dipersiapkan generasi yang unggul. Ibnu Asyur dan al-Zuhail mengamati bahwa ayat ini berfungsi sebagai pengingat bagi wali atau pengasuh anak yatim untuk

---

<sup>49</sup> Thias Arisiana & Eka Prasetiawati, “*Wawasan Al-Qur'an Tentang Khan Menurut Al-Qurthubi Dalam Tafsir Al-Jami Li Ahkam Al-Qur'an*”, Jurnal Fikr Jurnal kajian agama, sosial, dan budaya, Vol 4, No 2, Desember 2019, 256

bertindak sebagai orang tua untuk mempersiapkan penerus yang berkualitas, serta upaya untuk menghindari meninggalkan generasi mendatang dengan kekurangan kekuatan. Ibnu Asyur dan al-Zuhail keduanya menjelaskan bahwa Allah menurunkan ayat ini.

Hasil penafsiran maqāṣidī terhadap ayat-ayat investasi miras dengan menggunakan teori tafsir *Maqāṣidī Waṣfī ‘Āsyūr* Abū Zaid dapat digali dengan empat langkah: Pertama, metode tekstual. Tentang *maqāṣid* petunjuk atas anjuran berinvestasi, al-Qur’an menuliskannya dalam beberapa ayat di antaranya: (QS. Yūsuf [12]: 47-49), (QS. Al-Ḥasyr [59]:18), (QS. Luqmān [31]:34), dan (QS. Al-Jumu’ah [62]: 10). Tentang *maqāṣid* dalam prinsip berinvestasi disebutkan dalam (QS. Al-Nisā’ [4]: 29).<sup>50</sup>

4. Mar’atul Mahmudah, Skripsi, IAIN Ponorogo, “*Konstruksi Makkiyah Madaniyah Pada Penafsiran Ayat-Ayat Khamr*”

kesimpulan dari penelitian penulis terhadap konstruksi konsep Makkiyah Madaniyah pada penafsiran ayat-ayat *Khamr*:

- 1) Ayat-ayat *Khamr* Makkiyah tersusun dalam wacana tentang kesadaran. Mereka membahas *Khamr* dalam kaitannya dengan minuman yang disukai masyarakat jahiliah Arab. Struktur ayat-ayat yang padat dan miring ini dimaksudkan untuk meningkatkan kesadaran pembaca akan efek merugikan khamr. Sedangkan ayat-ayat *Khamr* Madaniyah dibangun atas konstruksi wacana transformasi dan implementasi nilai-nilai baru untuk membentuk tatanan sosial baru yang ideal, membahas *Khamr* dalam konteks permasalahan dengan struktur ayat yang secara bertahap melarang penggunaan khamr,

---

<sup>50</sup> Lia Nur Ajizah, *Konstruksi Makkiyah Madaniyah Pada Penafsiran Ayat-Ayat Khamr*; (Skripsi, IIQ Jakarta 2022), 119-120

ayat-ayat tersebut *Khamr* Madaniyah membahas *Khamr* dalam konteks permasalahannya.

- 2) Dengan menerapkan konsep Makkiyah Madaniyah pada tafsir ayat-ayat khamr, dapat diketahui bahwa pembentukan hukum *Khamr* terjadi secara bertahap (tadarruj), bahwa strategi Nabi untuk mentransformasikan nilai-nilai baru disesuaikan dengan kondisi sosiologis, dan bahwa nilai-nilai universal dari Alquran yang terkandung dalam ayat-ayat *Khamr* adalah perlindungan terhadap akal (hifz al-aql).
- 3) Ayat-ayat *Khamr* berlaku untuk masalah narkoba yang kita hadapi saat ini. Secara umum, narkoba dan *Khamr* memiliki banyak kesamaan satu sama lain karena keduanya mampu menimbulkan efek memabukkan dan membuat ketagihan. Seperti halnya *Khamr* bertentangan dengan semangat Al-Qur'an dalam hal melindungi akal dan kesehatan mental, demikian pula penggunaan narkoba.<sup>51</sup>
5. Chairunnisa & Andi Prastowo, Jurnal of Islamic Family Law, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, “*Sejarah Pengharaman Hukum Khamr Dalam Islam Melalui Pendekatan Historis*”

*Khamr* dalam terminologi syara' adalah semua zat yang memabukkan, baik dalam porsi kecil maupun besar maupun dalam jumlah banyak, baik yang berasal dari anggur, gandum, kurma, jewawut, atau bahan lainnya. *Khamr* dilarang dalam Islam karena banyak dampak negatifnya terhadap kesehatan fisik dan perilaku. Tujuan pelarangan *Khamr* adalah untuk menjaga dan memelihara kesehatan jiwa umat manusia, sebagaimana dikemukakan sejumlah uraian pada bagian pembahasan.

Proses pelarangan *Khamr* memiliki sejarah dan beberapa tahapan menuju hukum final pelarangan khamr. Dan hukuman bagi peminum *Khamr* juga berbeda-beda. Hal ini didasarkan pada perbedaan

---

<sup>51</sup> Mar'atul Mahmudah, “*Konstruksi Makkiyah Madaniyah Pada Penafsiran Ayat-Ayat Khamr*” (Skripsi, IAIN Ponorogo, 2021), 90-91

pendapat ilmiah. Mencermati proses pelarangan *Khamr* mendorong individu untuk meyakini bahwa hikmah dibalik larangan Allah terhadap sesuatu selalu memberikan pelajaran bahwa apapun yang Allah tetapkan pastilah yang terbaik.<sup>52</sup>

6. Cahyaningrum, Lutfi Fitriani, Undergraduate thesis, IAIN KUDUS (2020) “*Pentahapan Pengharaman Khamr Sebagai Landasan Dakwah Islamiyah Telaah Terhadap Al-Qur'an*”.

- 1) *Khamr* dari Perspektif Al-Qur'an *Khamr* adalah segala sesuatu yang menghilangkan logika, membingungkannya, memagari, atau menutupnya. *Khamr* adalah salah satu hal yang buruk karena merusak pikiran; jika seseorang mengkonsumsinya, itu akan membahayakan kesehatannya, mengendalikan keinginannya, dan menyebabkan dia menyerah pada nafsu, membuatnya sangat sulit untuk berhenti meminumnya. *Khamr* mengacu pada minuman beralkohol yang jika dikonsumsi dalam kadar normal oleh orang normal, berpotensi memabukkan.

*Khamr* dilarang dalam Al-Qur'an karena dapat menyebabkan kecanduan. Saat alkohol mencapai otak, sebagai reaksi alkohol yang masuk ke otak, otak meningkatkan pelepasan dopamin, salah satu neurotransmitter otak, yang berperan dalam komunikasi sel saraf. Dopamin, yang dilepaskan oleh otak sebagai respons terhadap alkohol, memiliki efek menimbulkan rasa tenang dan pelipur lara. Saat tidak mengkonsumsinya, kadar dopamin di otak pengguna akan menurun sehingga menyebabkan ketidaknyamanan yang berlebihan, kecemasan, pusing, kesedihan, dan stres, sehingga memerlukan ketergantungan atau kecanduan alkohol, yang dapat memaksa otak untuk melepaskan dopamin lagi. Hal inilah yang menyebabkan ketergantungan atau

---

<sup>52</sup> Chairunnisa & Andi Prastowo, “*Sejarah Pengharaman Hukum Khamr Dalam Islam Melalui Pendekatan Historis*” (Jurnal of Islamic Family Law, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), 10

kecanduan pada konsumen alkohol, sehingga sulit untuk dihentikan.

- 2) Pentahapan Pengharaman *Khamr* Ada 4 tahap yang dilalui sampai terbentuknya label haram. 4 tahap tersebut dapat kita ketahui melalui pengkajian terhadap Asbab An-Nuzul ayat-ayat yang berkaitan dengan *khamr*.

Yang pertama (ayat 67 dari Al-Qur'an An-Nahl) mengatakan bahwa Allah sama sekali tidak menyebutkan dosa dan dilarang menghirup *khamr*. Dengan kata lain, pada awal Islam, ketika pertama kali diperkenalkan oleh Nabi Muhammad Sallahu'alaihi Wa Sallam, *Khamr* tidak dianggap sebagai minuman yang dilarang.

Yang kedua (Al-Baqarah ayat 219), yang menjelaskan bahwa melakukan dua tindakan ini adalah dosa besar karena melibatkan kerugian dan kerusakan material dan spiritual. Kedua hal tersebut memiliki manfaat materi, yaitu keuntungan bagi penjual *Khamr* dan kesempatan memperoleh harta tanpa kesulitan bagi penjudi. Namun, kesalahannya jauh lebih besar daripada manfaatnya. Karena pelanggarannya lebih besar dari manfaatnya, maka keduanya haram. Hal ini juga meningkatkan kemungkinan bahwa keduanya akan dilarang, meskipun tidak secara tegas dilarang.

Penjelasan ketiga (terdapat dalam QS An-Nisa ayat 43) menunjukkan bahwa Allah SWT melarang orang-orang beriman-Nya untuk shalat dalam keadaan mabuk. Hal ini disebabkan karena dalam keadaan seperti itu tidak mampu melahirkan keikhlasan dan ketaatan dalam bermunajat kepada Allah, baik dalam membaca ayat-ayat Al-Qur'an. dalam berdzikir, maupun dalam doa kepadanya.

Ungkapan yang menandai berakhirnya larangan *Khamr* ini dijelaskan pada ayat keempat (Qur'an Surat Al-Maidah ayat 90-91). Setelah pengungkapan teks ini, *Khamr* dianggap terlarang, atau haram. Imam Al-Qurtubi menyatakan bahwa sebagian umat

Islam percaya bahwa Allah SWT tidak pernah melarang sesuatu yang sangat kuat selain khamr, dan ini adalah sesuatu yang dia kemukakan dalam khotbahnya.<sup>53</sup>

#### D. Kerangka Berfikir

Semua penelitian membutuhkan pola pikir yang menjadi landasan untuk memilih arah penelitian agar peneliti dapat berkonsentrasi. Logika kerangka konseptual kajian ini dapat digambarkan sebagai berikut: Dikatakan bahwa *Khamr* itu jahat karena minuman yang memabukkan adalah *Khamr* dan karena mabuk dapat menyebabkan seseorang kehilangan kesadaran. Ini karena *Khamr* menembus akal, atau menyatu dengannya. Mengonsumsi *Khamr* merupakan dosa besar yang juga dapat menimbulkan kerusakan yang sangat besar.

*Khamr* adalah segala sesuatu yang melenyapkan akal, termasuk air anggur, kurma, tepung terigu, syair, dzurah, dan arak yang berbuih, kental, dan berbuih. Disebut *Khamr* karena bisa menjadi alkoholik, karena menghilangkan dan menyembunyikan akal, atau karena membingungkan akal. Hal ini menunjukkan bahwa *Khamr* adalah segala zat yang merusak, mengacaukan, atau menyembunyikan akal, termasuk khamr, minuman beralkohol lainnya, dan cairan bius.

*Khamr* adalah barang berbahaya karena menghancurkan logika. Ketika dikonsumsi, *Khamr* mengganggu kesehatan seseorang, mengendalikan keinginannya, dan membuatnya dikuasai oleh nafsu, sehingga sangat sulit baginya untuk berhenti mengonsumsinya. Ketika *Khamr* digunakan secara luas di kalangan orang Arab sebelum kedatangan Islam dan pada awal Islam, Allah, dengan kehendak-Nya yang mulia, secara bertahap melarang penggunaannya. Ini karena Allah Maha Penyayang dan Maha Besar. Larangan tambahan ini membuat orang merasa tidak terlalu terbebani untuk keluar

---

<sup>53</sup> Cahyaningrum, Lutfi Fitriani, *Pentahapan Pengharaman Khamr Sebagai Landasan Dakwah Islamiyah Telaah Terhadap Al-Quran*, (Undergraduate thesis, Iain Kudus, 2020), 80

dari khamr, dan kecanduan *Khamr* tidak menghalangi mereka untuk mengikuti perintah Allah.<sup>54</sup>



---

<sup>54</sup> Jamaluddin Mahran, ‘Abdul ‘Azhim Hafna Mubasyir, *Al-Quran Bertutur Tentang Makanan dan Minuman*, (Mitra Pustaka, 2005), 465-466