

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Berbicara mengenai keturunan atau anak yang diperoleh dari hasil pernikahan merupakan aset hidup yang paling berharga yang dititipkan oleh Allah SWT dan sebuah hadiah yang sangat dinanti-nantikan oleh setiap pasangan pada umumnya. Anak adalah anugerah dan amanah dari Allah SWT maka dari itu setiap orang tua harus bersedia untuk mendidik anak-anaknya dengan sebaik mungkin agar kelak menjadi anak-anak yang saleh dan berakhlak mulia.²

Namun, ada kondisi tertentu yang menyebabkan sepasangan suami istri tidak juga memiliki anak meskipun tidak dalam kondisi menunda kehamilan. Kasus demikian biasa disebut dengan *involuntary childless*. Kondisi *involuntary childless* berbeda dengan *voluntary childless* atau *childfree* yang memang secara sadar dan sengaja tidak ingin memiliki anak. Sebagian pasangan suami-istri yang menunda dan bahkan tidak mengharapkan adanya kehadiran anak mempunyai alasan-alasan tertentu diantaranya tidak siap secara mental, ekonomi atau sebab keduanya sedang bekerja sehingga takut terbebani dengan adanya anak.³

Di era sekarang ini, *childfree* menjadi topik yang banyak diperbincangkan. Fenomena ini lantas menarik banyak perhatian masyarakat. Bahkan, beberapa cendekiawan memberikan tanggapan tentang *childfree*, baik dari sisi psikologi

² Nuzullinna Azka Rabbani, "Pesan Moral Dari Kisah Nabi Zakariya A.S dalam Al-Qur'an" (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020), 60–61.

³ Mulyawati M. Yasin dan Hartono Ahmad Jaiz, *Life Style Wanita Mulimah* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011), 56.

dan dari sisi agama khususnya Islam yang terkesan menentang fitrah pernikahan yang kemudian membuat fenomena *childfree* menjadi kontroversi.

Awal mula istilah *childfree* dikenal dan diperbincangkan sebagian masyarakat Indonesia terutama di media sosial yaitu ketika saat salah satu Youtuber sekaligus *public figur* asal Indonesia yang saat ini tinggal di Jerman, yaitu Gita Safitri mengungkapkan dan mendeklarasikan di hadapan publik bahwa dalam hubungan rumah tangganya, ia beserta suaminya menemui kata sepakat dalam hal *childfree*. Ungkapan Gita tersebut menuai banyak kontroversi dalam masyarakat sehingga Gita menjadi bahan hujatan oleh sebagian pengguna media sosial.⁴

Kemudian aktris multitalent, Cinta Laura Kielh, juga mempublikasikan diri dan memutuskan untuk menganut paham *childfree*, dengan alasan populasi manusia yang sudah terlalu padat sedangkan diluar sana masih banyak anak-anak terlantar dengan keadaan yang memprihatinkan. Hal inilah yang menjadi latar belakang Cinta memilih untuk *childfree* dan walaupun ingin memiliki anak, maka ia lebih memilih mengadopsi anak yang hidupnya terlantar daripada menambah populasi manusia yang sudah terlalu padat.⁵ Tentu saja pernyataan ini menimbulkan kontroversi bagi warganet.

⁴ Salsabilla Firdhaus, "Tren *Childfree* Sebagai Pilihan Sebagian Masyarakat di Era Modern," *Kompasiana*, last modified 2022, accessed June 30, 2022, <http://www.kompasiana.com/salsa77141/62bd3db23991aa60a36450c2/trenchildfree-sebagai-pilihan-sebagian-masyarakat-di-era-modern>.

⁵ Melvina Tionardus, "Cinta Laura Belum Mau Menikah dan Punya Anak, Begini Tanggapan Orangnya," *KOMPAS.Com*, last modified 2021, accessed June 30, 2022,

Dalam perkembangannya, isu *childfree* menuai banyak dukungan dan penolakan. Banyak masyarakat yang menolak atas tindakan *childfree* tapi tidak sedikit pula pihak yang mendukung tindakan ini. Jika dilihat dari pihak yang mendukung *childfree*, mereka berpijak dari data dan kelogisan serta kalkulasi yang akurat. Diantara argumen yang logis adalah untuk apa memiliki banyak anak sedangkan ribuan anak terlantar dan yatim piatu di luar sana. Memperhatikan yang sudah ada lebih baik karena termasuk tindakan preventif.

Fenomena *childfree* banyak menjadi objek kajian seperti yang sudah dijelaskan dalam skripsi karya Yassir yang berjudul: Interpretasi *Ma'na Cum Maghza* dalam Konsep *Childfree* (Studi QS. al-Naḥl [16]: 72). Menurutnya, konsep *childfree* diperbolehkan secara syariat Islam dan bukan termasuk tindakan kufur bahkan bisa diterima dengan catatan keputusan tersebut merupakan kesepakatan bijak dari kedua belah pihak tanpa adanya paksaan dan dengan tujuan yang baik.⁶

Kemudian dibahas juga dalam skripsi Almunawarah yang membahas mengenai *childfree* dalam perspektif al-Qur'an dan kontekstualisasi penafsiran menurut Ibnu Asyur, Wahbah al-Zuhaili dan Quraish Shihab. Menurutnya, ketiga Mufassir ini jika di analisa dari penjelasan dalam QS. al-Rūm ayat 21 tentang tujuan pernikahan dan dikaitkan dengan *childfree* memang tidak menjelaskan

<https://www.kompas.com/hype/read/2021/08/09/171129366/cinta-laura-belum-mau-menikah-dan-punya-anak-begini-tanggapan-orangtuanya>.

⁶Yassir Lana Amrona, "Interpretasi Ma'na Cum Maghza dalam Konsep *Childfree* (Studi Q.S An-Nahl (16):72)" (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2022).

secara gamblang bahwa memiliki anak adalah salah satu tujuan pernikahan. Menurut Ibnu Asyur dan Wahbah al-Zuhaili memberikan kesan bahwa tujuan pernikahan salah satunya untuk perkembangbiakan manusia sedangkan Quraish Shihab menjelaskan bahwa tahap rahmah dalam suatu pernikahan, yaitu hadirnya anak. Dari penjelasan ketiga mufassir ini sudah jelas jika kontra dengan adanya sistem *childfree* karena bertentangan dengan penafsiran beliau mengenai tujuan pernikahan yakni memiliki anak.⁷

Sedangkan dalam sebuah jurnal menjelaskan *childfree* dalam perspektif al-Qur'an dengan analisis tafsir maqasidi, Aty menyimpulkan bahwa program *childfree* merupakan salah satu cara mematikan regenerasi pribumi dengan versi modern, motif ekonomi salah satu penyebab adanya perilaku pembunuhan anak, *childfree* juga bersimpangan terhadap syariat Islam berupa *ḥifz nasl* dan *ḥifz nafs*, karena menjaga keturunan maka terjagalah populasi manusia.⁸

Beberapa tokoh islam yang menolak *childfree* seperti Buya Yahya, beliau mengatakan bahwa konsep *childfree* bertentangan dengan fitrah alamiah manusia. Fitrah manusia yakni ingin memiliki keturunan dan menjaga warisan. Bahkan binatangpun memiliki fitrah yang sama untuk memiliki keturunan dan memastikan eksistensi mereka diteruskan. Oleh karena itu, jika ada individu tau kelompok yang mempromosikan *childfree*, artinya mereka sudah rusak. Mereka

⁷Almunawarah Burhanuddin, “*Childfree* dalam Perspektif Al-Qur’ān (Kontekstualisasi Ibnu Āsyūr, Wahbah Al-Zuhaili Dan Quraish Shihab)” (Institut Ilmu Al-Quran (IIQ) Jakarta, 2022).

⁸Aty Munshihah and M. Riyan Hidayat, “*Childfree* in The Qur’an: An Analysis of Tafsir Maqashid,” *Raushan Fikr* 11, no. 2 (2022).

seringkali memiliki berbagai alasan yang tidak masuk akal hanya sebagai pembenaran diri sendiri.⁹ Adapun beberapa ulama kontemporer yang lain terang-terangan menolak adanya fenomena *childfree* seperti Ustadz Adi Hidayat, K.H Cholil Nafis, dan K.H Bahauddin dengan alasan yang berbeda-beda. Diantaranya karena bertentangan dengan sunnah Nabi, menyalahi fitrah manusia dalam keluarga, serta bentuk pemikiran liberalisme.

Di sisi lain, Abu Hamid al-Ghazali atau yang dikenal Imam al-Ghazali, melalui kitabnya *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, beliau juga menjelaskan mengenai tujuan utama pernikahan adalah memiliki anak. Menurutnya hal ini sesuai dengan tujuan penciptaan penis dan sperma untuk pria dan rahim untuk wanita, yang kemudian Allah berikan nafsu kepada masing-masing pria dan wanita untuk memperbanyak dan melestarikan ciptaan Allah.¹⁰ Sedangkan menurut Nur Rofiah dalam forum Lingkar Ngaji KGI¹¹ melalui “Lensa Keadilan Hakiki” menjelaskan bahwa tujuan utama pernikahan adalah untuk mendapatkan kebahagiaan (sakinah) berdasarkan cinta (mawadah). Menurutnya, memiliki organ reproduksi, kemampuan untuk hamil menyusui adalah kodrat, tetapi menggunakannya adalah pilihan (ikhtiar).¹²

⁹ Lazuardi Ferara, “*Childfree* Dalam Pandangan Islam – Buya Yahya Menjawab,” *Yayasan Al-Bahjah Cirebon*, last modified 2023, <https://albahjah.or.id/childfree-dalam-pandangan-islam/>.

¹⁰ Imam al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* “*Menghidupkan Ilmu-Ilmu Agama, Terj Oleh Ismail Yakub* (Medan: Percetakan Imballo, 1965), 1122.

¹¹ Suci Amaliyah, “Tiga Pertimbangan Penting Bagi Pasutri Kala Putuskan *Childfree*,” *NU Online*, last modified 2021, <https://www.nu.or.id/nasional/tiga-pertimbangan-penting-bagi-pasutri-kala-putuskan-childfree-ZmJHr>.

¹² *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* or *Ihyā'* merupakan salah satu mahakarya Imam al-Ghazali yang membahas tentang kaidah dan prinsip dalam mensucikan jiwa manusia. Buku ini membahas tentang fitrah dan kehidupan muslim, seperti masalah ritual, moral, dan sosial rumah tangga, termasuk tujuan pernikahan di bab dua.

Selain uraian di atas, terdapat juga pandangan netral dalam skripsi karya Nanda yang berjudul: *Childfree* dalam perspektif Hadis Studi Hermeneutika Hadis Muhammad Al-Ghazali, yang fokus mengkaji fenomena *childfree* yang dikaitkan dengan beberapa hadis. Menurut Nanda, secara spesifik tidak ada dalil yang mengharamkan tindakan *childfree*, karena *childfree* dapat diterima maupun tertolak tergantung realitas dan alasan yang melatarbelakangi keputusan *childfree* ini. Jadi dalam skripsi ini penulis bersikap netral dalam menanggapi *childfree*.¹³

Ada juga pandangan netral lain seperti yang dijelaskan oleh Eva dalam skripsinya yang berjudul: *Childfree* dalam Perspektif Islam. Menurutnya, secara tekstual tidak ada ayat nash yang melarang pilihan untuk *childfree*. Memiliki keturunan adalah sebuah anjuran dalam Islam bukanlah sebuah kewajiban. Sehingga, *childfree* tidak termasuk pada perbuatan yang dilarang. Karena setiap pasangan suami istri memiliki hak untuk merencanakan dan mengatur kehidupan rumah tangganya termasuk memiliki anak.¹⁴

Dari uraian di atas, ada beberapa hal yang menjadi alasan penulis tertarik untuk membahas mengenai fenomena *childfree* yang merupakan salah satu isu paling banyak diperbincangkan dari berbagai kalangan. Dengan adanya fenomena ini memunculkan banyak pihak yang menolak dan mendukung. Oleh karena itu, di

¹³Nanda Dwi Sabrina, "*Childfree* dalam Perspektif Hadis: Studi Hermeneutika Hadis Muhammad Al-Gazali" (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2022).

¹⁴Eva Fadhilah, "*Childfree* dalam Perspektif Islam" (UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2022).

sini penulis ingin menggali lebih dalam fenomena *childfree* dari sudut pandang QS. al-Nahl [16]: 72 dengan pendekatan tafsir maqāṣidi teori Abdul Mustaqim.

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ

Artinya: “Dan Allah menjadikan bagimu pasangan (suami atau istri) dari jenis kamu sendiri, menjadikan bagimu dari pasanganmu anak-anak dan cucu-cucu, serta menganugerahi kamu rezeki yang baik-baik. Mengapa terhadap yang batil mereka beriman, sedangkan terhadap nikmat Allah mereka ingkar?”¹⁵ (QS. al-Nahl [16]: 72).

Ayat ini memberikan informasi bahwa Allah telah memberikan berbagai macam nikmat kepada hamba-hamba Nya dan menciptakan manusia berpasangan dari jenis mereka sendiri, dan anak-anak serta cucu-cucu, serta menjamin rezeki setiap dari mereka. Meskipun anak itu tercipta dari sel sperma dan sel telur, namun itu semua atas izin Allah. Ayat ini juga menjelaskan realitas bahwa idealnya rumah tangga yakni memiliki anak karena kehadiran anak itu sangat penting. Pasangan yang setelah menikah berdoa dan mengusahakan sesegera mungkin untuk memiliki anak, karena dengan hadirnya anak dirasa lengkap sudah kebahagiaan dalam rumah tangga. Hadirnya anak atau keturunan, maka nasab akan terpelihara dan kehidupan manusia akan terus menerus bertahan sampai masa yang ditentukan oleh Allah.¹⁶

Dalam surat ini bagian ayat terakhir memberikan sindiran dan merespon tindakan orang kafir Mekkah yang meyekutukan Allah dan mempercayai berhala.

¹⁵Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an Tajwid dan Terjemah, Jilid 2* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), 383.

¹⁶Muhammad Thalib, *15 Keutamaan Pernikahan dalam Islam, Cet.1* (Badung: Irsyad Baitus Salam, 2000), 41–42.

Padahal sudah jelas bahwa nikmat Allah luar biasa, yang salah satunya menciptakan manusia berpasangan dari jenis mereka sendiri serta melengkapikebahagiaan dalam rumah tangga dengan menghadirkan seorang anak. Namun mereka tetap ingkar atas nikmat Allah tersebut.

Dari uraian di atas, penulis ingin melanjutkan kajian terkait problematika *childfree* berdasarkan penafsiran QS. al-Naḥl [16]:72 yang akan ditafsirkan secara tematik dengan pendekatan tafsir maqāṣidi teori Abdul Mustaqim. Hal ini bertujuan untuk menggali bagaimana makna ayat secara maqashid syariah dengan tujuan utamanya yakni mengambil masalah atau kemaslahatan dan sebisa mungkin menolak mafsadah atau keburukan dari fenomena ini.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana penafsiran QS.al-Naḥl[16]: 72 dengan pendekatan tafsir maqāṣidi?
2. Bagaimana relevansi penafsiran QS.al-Naḥl[16]: 72 dengan fenomena *childfree*?

C. Tujuan Penelitian

Dari rumusan masalah di atas, tujuan penulis meneliti hal tersebut yaitu:

1. Untuk menjelaskan penafsiran QS.al-Naḥl[16]: 72 dengan pendekatan tafsir maqāṣidi.
2. Untuk menjelaskan relevansi penafsiran QS. al-Naḥl[16]: 72 dengan fenomena *childfree*.

D. Kegunaan Penelitian

Adapun kegunaan yang diharapkan penulis dalam penelitian ini yaitu:

1. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat dan menambah wawasan dalam bidang ilmu al-Qur'an dan tafsir yang lebih spesifik mengenai Penafsiran QS. al-Naḥl[16]: 72 dan relevansinya dengan fenomena *childfree* yang bersumber dari ayat-ayat suci al-Qur'an khususnya dengan tafsir maqāṣidi secara metode penelitian kualitatif.
2. Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat dan berkontribusi sebagai bahan sosialisasi mengenai fenomena *childfree* serta menjadi penambah pengetahuan umumnya bagi para mahasiswa IAIN Kediri dan khususnya di Fakultas Ushuluddin dan Dakwah.

E. Telaah Pustaka

Telaah pustaka adalah kajian terhadap penelitian-penelitian terdahulu yang berkaitan dengan penelitian seseorang, yang disini penulis bukan satu-satunya orang yang meneliti fenomena *childfree* menurut pandangan al-Qur'an dan tafsir. Oleh karena itu, terdapat penelitian yang hampir sama dengan tema atau pembahasan yang penulis kaji, diantaranya sebagai berikut:

Almunawarah Burhanuddin, *Childfree dalam Perspektif al-Qur'an (Kontekstualisasi Penafsiran Ibnu Asyūr (W.1973 M), Wahbah al-Zuḥaili (W.2015 M) dan Quraish Shihab (L.1944 M)).*¹⁷ Pada skripsi Almunawarah ini

¹⁷Burhanuddin, "Childfree dalam Perspektif Al-Qur'an (Kontekstualisasi Ibnu Āsyūr, Wahbah Al-Zuḥailī Dan Quraish Shihab)."

menjelaskan mengenai fenomena *childfree* dalam perspektif al-Qur'an yang mengambil penafsiran menurut Ibnu Asyur, Wahbah al-Zuhaili dan Quraish Shihab. Dari penafsiran ayat yang dikaji dalam penelitian ini diantaranya QS. al-Rūm [30]: 21, QS. al-Nisa' [4]: 1, QS. al-Naḥl [16]: 72, QS. al-Syura [42]: 11, dan 50, terlihat penafsiran dari ketiga mufassir tersebut sejalan antara satu sama lain. Jika dilihat dari penjelasan QS. al-Rūm ayat 21 tentang tujuan pernikahan dan dikaitkan dengan *childfree* maka ketiga mufassir memang tidak menjelaskan secara gamblang bahwa memiliki anak adalah salah-satu tujuan dari pernikahan. Namun dilihat dari uraian penjelasan Ibnu Asyur dan Wahbah al-Zuhaili memberi kesan disyariatkannya pernikahan itu salah-satunya karena untuk perkembangbiakan manusia. Adapun Quraish Shihab menjelaskan bahwa tahap rahmah dalam suatu pernikahan ini disertai dengan hadirnya anak.

Yassir Lana Amrona, *Interpretasi Ma'na Cum Maghza dalam Konsep Childfree* (Studi QS. al-Naḥl [16]: 72).¹⁸ Pada skripsi karya Yassir ini menjelaskan mengenai konsep *childfree* dengan menggunakan pendekatan *Ma'na Cum Maghza* yang dikaitkan dengan QS. al-Naḥl [16]: 72 tersebut dengan fenomena *childfree* yang membahas makna *childfree* secara mendetail, dan fenomena *childfree* yang memiliki kesesuaian dengan *al-maghza al-mutaḥarrik* dari Q.S. al-Naḥl [16]: 72 berupa konsep keterkaitan dengan hubungan pernikahan. Karena konsep *childfree* merupakan pilihan hidup yang secara syariat Islam boleh dilakukan dan bukan

¹⁸Amrona, "Interpretasi Ma'na Cum Maghza Dalam Konsep *Childfree* (Studi Q.S An-Nahl (16):72)."

termasuk tindakan kufur atas kenikmatan Allah dan dapat diterima, dengan catatan keputusan tersebut merupakan kesepakatan bijak dari kedua belah pihak tanpa adanya paksaan dan dengan tujuan yang baik.

Nanda Dwi Sabrina, *Childfree dalam Perspektif Hadis: Studi Hermeneutika Hadis Muhammad al-Gazali*.¹⁹ Pada skripsi karya Nanda ini menjelaskan mengenai *childfree* dalam perspektif hadis studi Hermeneutika Muhammad al-Ghazali, yang mana fokus mengkaji fenomena *childfree* yang dikaitkan dengan beberapa hadis. Secara spesifik tidak ada dalil yang mengharamkan paradigma *childfree*. Oleh karena itu, Nanda melakukan analisis dan pemahaman hadis yang berkaitan dengan *childfree*, seperti hadis tujuan pernikahan, memperbanyak keturunan dan lain-lain. Hadis utama dalam skripsi ini diterima karena sudah memenuhi syarat-syarat yang diwajibkan oleh Muhammad al-Ghazali dalam konteks periwayatan hadis yaitu kredibilitas dan kepribadian para periwayat yang terjamin kualitasnya. Paradigma *childfree* dapat diterima maupun tertolak tergantung realitas yang melatarbelakangi keputusan *childfree* ini.

Melinda Aprilyanti, Erik Sabti Rahmawati, *Childfree dalam Pandangan Abu Hamid al-Ghazali dan Nur Rofiah*.²⁰ Dalam artikel Melinda ini menjelaskan mengenai fenomena *childfree* dalam pandangan Abu Hamid al-Ghazali dan Nur Rofiah yang dapat disimpulkan bahwa Imam al-Ghazali tidak membahas *childfree* dengan spesifik, tetapi melihat pernyataannya tentang tujuan pernikahan, artikel

¹⁹Sabrina, "Childfree Dalam Perspektif Hadis: Studi Hermeneutika Hadis Muhammad Al-Gazali."

²⁰Melinda Aprilyanti and Erik Sabti Rahmawati, "Childfree dalam Pandangan Abu Hamid Al-Ghazali dan Nur Rofiah," *Sakina: Jurnal of Family Studies* 6, no. 2 (2022).

ini menyimpulkan bahwa keputusan *childfree* baginya adalah meninggalkan keutamaan (*tarku al-afḍal*), dan jika memilih untuk *childfree* karena keegoisan atau untuk bersenang-senang, maka hukumnya makruh. Di sisi lain, menurut Nur Rofiah, *childfree* itu boleh (*mubāḥ*), tetapi harus berdasarkan alasan yang bijak dan rida dari kedua belah pihak.

Muhammad Khalidin, *Status Hukum Praktik Childfree dalam Perspektif Ulama Syafi'iyah*.²¹ Dalam jurnal ini menjelaskan mengenai hukum praktik *childfree* perspektif Ulama Syafi'iyah yang dapat diambil kesimpulan bahwa hukum praktik *childfree* menurut perspektif Ulama Syafi'iyah adalah apabila langkah yang ditempuh untuk melakukan *childfree* tersebut dengan metode yaitu tidak sama sekali menikah maka sebenarnya tidak ada berhubungan dengan *childfree* karena di luar ikatan pernikahan. Sedangkan memilih *childfree* dengan cara menahan diri untuk tidak bersetubuh maka hal tersebut boleh namun meninggalkan keutamaan. Sedangkan praktik *childfree* dengan memutuskan sistem reproduksi hukumnya haram kecuali diperbolehkan karena mempertimbangkan dharurat yang akan dihadapi.

Ainur Rizqy Ibnu, *Sistem Regenerasi dalam Islam: Analisis Hukum Tentang Childfree di Indonesia dalam Perspektif Lembaga Fatwa dan Ulama Kontemporer*.²² Dalam skripsi ini menjelaskan analisis hukum mengenai *childfree*

²¹Muhammad Khalidin, "Status Hukum Praktik *Childfree* dalam Perspektif Ulama Syafi'iyah," *Al-Nadhair: Jurnal Kajian Fikih dan Ushul Fikih* 2, no. 1 (2023).

²²Ainur Rizqy Ibnu, "Sistem Regenerasi dalam Islam: Analisis Hukum Tentang *Childfree* di Indonesia dalam Perspektif Lembaga Fatwa dan Ulama Kontemporer" (UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2023).

yang terjadi di Indonesia dalam perspektif Lembaga Fatwa dan Ulama sekarang. Dalam skripsi ini dapat diambil kesimpulan bahwa hukum fenomena *childfree* dalam perspektif lembaga fatwa dan ulama kontemporer juga masih *ikhtilāf* (berbeda pendapat). Dalam sudut pandang lembaga fatwa, hasil fatwa Lembaga Dar al-Ifta Mesir dan hasil rumusan Bahtsul Masail Kubro LBM PCINU Mesir menyebutkan bahwa hukum *childfree* adalah boleh, karena diqiyaskan dengan hukum *'azl*. Sedangkan fatwa Dar al-Ifta Jordan menyebutkan bahwa hal ini tidak diperbolehkan karena menyalahi *maqashid syariah* dalam pernikahan.

Sementara dalam pandangan ulama kontemporer, masing-masing menurut Ustadz Adi Hidayat, KH. Cholil Nafis, KH. Bahauddin, dan Buya Yahya menolak fenomena *childfree* dengan beberapa alasan yang berbeda, diantaranya karena bertentangan dengan sunnah Nabi, menyalahi fitrah manusia dalam keluarga, serta bentuk pemikiran liberalisme. Sementara Dr. Faqihuddin Abdul Kadir menyebutkan bahwa hukum *childfree* ialah boleh dan bukanlah suatu hal yang haram dengan melogikakannya pada hukum asal mengenai tidak menikah yaitu boleh, maka turunannya yaitu tidak memiliki keturunan dalam menikah juga dihukumi boleh.

Aty Munshihah, M. Riyan Hidayat, *Childfree in The Qur'an: an Analysis of Tafsir Maqashid*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.²³ Dalam jurnal ini menjelaskan mengenai analisis *childfree* dalam tafsir maqāṣidi. Dalam jurnal ini terdapat hasil dari penelitian ini diantaranya adalah program *childfree* merupakan salah satu cara

²³Munshihah dan Hidayat, "Childfreei in The Qur'an: An Analysis of Tafsir Maqashid."

mematikan regenerasi pribumi dengan versi modern, motif ekonomi salah satu penyebab adanya perilaku pembunuhan anak, *childfree* telah bersimpangan terhadap syaria'at Islam berupa *hifz nasl* dan *hifz nafs*. Peralnya, dengan menjaga keturunan maka terjagalah populasi manusia.

Eva Fadhilah, *Childfree dalam Perspektif Islam*.²⁴ Penelitian Eva ini menjelaskan mengenai *childfree* dalam Islam, yang pembahasannya sama dengan penulis. Dalam penelitian Eva ini dapat diambil kesimpulan bahwa secara tekstual tidak ada ayat nash yang melarang pilihan untuk *childfree*. Memiliki keturunan adalah sebuah anjuran dalam Islam bukanlah sebuah kewajiban. Sehingga *childfree* tidak termasuk pada perbuatan yang dilarang, karena setiap pasangan suami istri memiliki hak untuk merencanakan dan mengatur kehidupan rumah tangganya termasuk memiliki anak.

Hal yang penting untuk diperhatikan bahwa dalam Islam anak dipandang sebagai anugerah yang harus disyukuri karena anak adalah pemberian Tuhan. Kehadiran anak sebagai salah satu tujuan dari pernikahan adalah bentuk kasih sayang Allah pada umat manusia, karena dengan hadirnya seorang anak dalam pernikahan bisa menambahkan keharmonisan keluarga dengan catatan kedua orangtuanya siap secara jasmani dan rohani. Ada beberapa alternatif yang bisa dilakukan untuk menunda kehamilan berdasarkan faktor-faktor *childfree* sebagaimana disebutkan yaitu mengikuti program keluarga berencana,

²⁴ Eva Fadhilah, "Childfree dalam Perspektif Islam," *al-Mawarid Jurnal Syariah dan Hukum (JSYH)* 3, no. 2 (2021).

bersenggama secara *'azl* dan *inzāl*, dan program lainnya karena *childfree* atau menolak keturunan bukan satu-satunya cara untuk mencegah kehamilan karena ketidaksiapan seseorang.

Dari beberapa telaah pustaka di atas. Bisa diambil kesimpulan bahwasannya pembahasan *childfree* sudah banyak diteliti dan dikaji sebelumnya. Seperti dengan menggunakan pendekatan Studi Hermeneutika, *Ma'na Cum Maghza* dan lain sebagainya. Namun disini penulis mengambil penelitian yang berbeda yakni mengambil pendekatan tafsir maqasidi teori Abdul Mustaqim dan memfokuskan pada penafsiran QS. al-Nahl [16]: 72.

F. Kajian Teoritis

Kajian teori merupakan identifikasi teori-teori yang dijadikan sebagai landasan berpikir untuk melaksanakan suatu penelitian atau untuk mendiskripsikan kerangka referensi atau teori yang digunakan untuk mengkaji permasalahan. Penelitian al-Qur'an dan tafsir salah satunya yaitu menggunakan teori tafsir maqāṣidi.

Term *maqāṣid* yang merupakan bentuk plural dari kata *maqṣad* yang memiliki arti maksud, sasaran, prinsip, niat, tujuan, tujuan akhir.²⁵ Sebuah hal yang diminati. Istilah ini diambil dari Jasser Auda yang dapat disamakan dengan istilah '*ends*' dalam bahasa Inggris, '*telos*' dalam bahasa Yunani, '*finalist*' dalam

²⁵Mohamad al-Thahir Ibn Ashur, *Treatise on Maqasid al-Syari'ah, Terjemahan Muhammad El-Tahir El-Mesawi* (London: Washington International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006), 2.

bahasa Perancis, atau ‘*zweck*’ dalam bahasa Jerman.²⁶ Menurut Jasser Auda, pemaknaan *al-maqāṣid* secara terminologi yaitu sebuah cabang ilmu keislaman yang mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan sulit melalui sebuah kata yang tampak sederhana. Hal ini karena *maqāṣid* menjelaskan hikmah dari syari’at Islam melalui konsep akhlak yang menjadi pondasi dari proses *al-tasyrī’ al-islāmi’* (penyusunan hukum berdasarkan syari’at Islam).²⁷

Secara etimologi, tafsir maqāṣidi merupakan susunan sifat-mausuf, terdiri dari dua kata yaitu: tafsir dan *maqāṣidi*. Kata Tafsir bentuk *isim maṣdar* dari kata *fassara-yufassiru-tafsīran* yang memiliki arti *bayān al-sya’i wa Idāhīhi*²⁸ (menjelaskan sesuatu), *izhār al-ma’na al-ma’qūl* (menampakkan makna yang masuk akal)²⁹ dan *kashf al-mugattah* (menyingkap makna yang masih tertutup). Kata *maqāṣidi* dalam susunan kalimat “tafsir *maqāṣidi*” berposisi sebagai nisbat, yaitu menisbatkan cara menafsiri al-Qur’an dengan pendekatan *maqāṣid shaṭi’ah*. Ide pengguliran tafsir ini, sebenarnya dikembalikan pada para penyemangat kajian *maqāṣid shaṭi’ah* seperti Imam Izzuddin ibn Abdu al-Salam (w: 660 H), at-Thahir Ibn Asyur (w:1973) dan para ulama lainnya. Ibn Asyur sendiri secara tegas menyatakan bahwa dalam memahami teks-teks syari’at (al-Qur’an dan al-sunnah) mutlak dibutuhkan pengetahuan tentang *maqāṣid*

²⁶Rudolf von Jhering, *Law as a Means to an End, Translated from the German by Isaac Husik* (Boston: The Boston Book Company, 1913), 35.

²⁷Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shāri’ah: Dalīl li al-Mubtadi’īn* (London: al-Ma’had al-Alami li al-Fikr al-Islami, 2010), 12–14.

²⁸Abu al-Husain Ahmad Ibn Faris, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah, Huruf* (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 137.

²⁹Al-Ragib al-Asfihani, *Al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān* (Lebanon: Dar al-Ma’rifah, 2001), 380.

sharī'ah.³⁰ Ada perbedaan antara tafsir *maqāshidi* dengan tafsir lainnya, yaitu bahwa tafsir *maqāshidi* berpijak pada kaidah *al-ibrah bi Maqasidasy shari'ah*, guna kemaslahatan umat dan menolak kerusakan.³¹

Maqāshid dalam klasifikasi hanya tertuju pada individu daripada keluarga masyarakat, maupun manusia secara umum. Tetapi subjek pokok dalam perspektif *maqāshid* klasik adalah individu (kehidupan, harga diri, dan harta individu), bukan masyarakat. *Maqāshid* klasik, pada teori dasar keniscayaannya tidak meliputi nilai-nilai paling dasar yang diakui secara universal, seperti keadilan, kebebasan dan lain sebagainya. *Maqāshid* klasik sudah didedikasikan dari tradisi dan literatur pemikiran madzhab hukum Islam, bukan dari teks-teks suci (al-Qur'an dan hadis). Untuk melengkapi kekurangan-kekurangan *maqāshid* klasik, ulama kontemporer telah menginduksi beberapa konsep dan klasifikasi *maqāshid* dari perspektif-perspektif baru.³²

Untuk sejarah tafsir *maqāshidi* tidak bisa dilepaskan dari sejarah perkembangan tafsir itu sendiri. Artinya, meskipun kemunculan tafsir *maqāshidi* baru terjadi belakangan, akan tetapi benih-benih penerapan *maqāshid al-sharī'ah* sebagai paradigma tafsir sudah terjadi di masa-masa dan fase awal penafsiran. Zinal Hamam dan Halil Tahir meruntut sejarah tafsir maqashidi ini dari fase-fase awal perkembangan tafsir al-Qur'an sampai periode tajdid. Di setiap fase tersebut telah terjadi penafsiran al-Qur'an berbasis maslahi yang kemudian menjadi akar

³⁰Ibn Asyur, *Maqāshid al-Sharī'ah* (Tunisia: Dar Sahnun, 1997), 847.

³¹Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an* (Yogyakarta: Adab Press, 2012), 15.

³²Auda, *Maqāshid al-Sharī'ah: Dalīl li al-Mubtadi'īn*, 36.

tafsir *maqāṣidi*.³³ Mengutip al-Dzahabi, Halil Thahir menjelaskan bahwa sejarah tafsir al-Qur'an dikelompokkan dalam tiga periode, yaitu periode Rasulullah saw dan sahabat (*marḥalah ta'sīs*), periode *tābi'in* (*marḥalah ta'ṣil*), dan periode *tadwīn* (*marḥalah tadwīn*), yang dimulai pada akhir Dinasti Umayyah. Ketiga periode tersebut kemudian ditambah satu periode lagi oleh Shalah Abdul Fatah, yaitu periode keempat, periode *tajdīd*.³⁴

Adapun penggunaan istilah *maqāṣid* sebagai salah satu teori hukum Islam diperkenalkan oleh Imam al-Haramain al-Juwainy lalu dikembangkan oleh muridnya, al-Ghazali. Ahli teori hukum Islam berikutnya yang secara khusus membahas *maqāṣid sharī'ah* adalah Izzuddin ibn Abd. al-Salam dari kalangan Syafi'iyah. Dan pembahasan secara sistematis dan jelas dilakukan oleh al-Syatibi dari kalangan Malikiyah dalam kitabnya al-Muwāfaqāt. Dan kemudian *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi matang dan menjadi disiplin ilmu yang mandiri melalui tangan Ibnu Asyur.³⁵ Dari rangkaian sejarah inilah tafsir maqashidi kemudian dirumuskan menjadi istilah keilmuan yang mandiri oleh para ulama-ulama kontemporer dan memiliki kemungkinan yang paling besar untuk menjadi tafsir yang paling dinamis dibanding tafsir-tafsir lain.

Abdul Mustaqim sebagai pengembang tafsir maqashidi membagi fungsi teori menjadi tiga tatanan ontologis, yaitu: *Pertama*, fungsi tafsir *maqāṣidi* sebagai

³³Zainal Hamam and Halil Thahir, "Menakar Sejarah Tafsir Maqāṣidi," *Qaf: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 2, no. 1 (2018): 7.

³⁴Ibid., 2.

³⁵Ridlwani Jamal and Nisywan Abduh, "Tafsir Maqasidi Untuk Maqasid al-Syariah," *Al Burhan: Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an* 21, no. 1 (2021): 35.

filsafat, yaitu sebagai filsafat tafsir yang dipahami berdasarkan pertimbangan *maqāṣidi* yang ada, bukan sekedar struktur linguistiknya. *Kedua*, fungsi tafsir *maqāṣidi* sebagai metodologi, yang mempercayai perlunya rekonstruksi dan pengembangan tafsir al-Qur'an berdasarkan konsep teoritis dari *maqāṣidi*. *Ketiga*, tafsir *maqāṣidi* sebagai produk tafsir yang mencoba memusatkan pembahasan maqashidi dari setiap ayat al-Qur'an yang ditafsirkan.³⁶

Dalam pembahasan ini penulis menggunakan pendekatan tafsir *maqāṣidi* dengan metode tematik. Langkah-langkah metode ini dapat dirinci sebagai berikut:³⁷

1. Memilih atau mengidentifikasi problematika al-Qur'an untuk studi tematik.
2. Menelusuri dan mengumpulkan ayat-ayat yang terkait dengan problematika yang telah ditentukan, ayat-ayat *makkiyah* dan *madaniyah*.
3. Menyusun ayat-ayat tersebut secara kronologis sesuai dengan waktu turunnya wahyu, diikuti dengan keahlian konteks di mana ayat-ayat itu diturunkan atau *asbāb al-nuzūl*.
4. Mengetahui korelasi atau kepiawaian ayat-ayat dalam setiap surat.
5. Menyusun perhatian berbicara dalam kerangka yang tepat, sistematis, ideal, dan utuh (garis besar).

³⁶Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāṣidi Sebagai Basis Moderasi Islam," in *Pidato Pengukuhan Guru Besar Bidang Ulumul Quran Pada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam* (Yogyakarta: Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019).

³⁷Asep Mulyaden and Asep Fuad, "Langkah-Langkah Tafsir Maudu'i," *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 1, no. 3 (2021): 401–402.

6. Lengkapi dialog dan garis besar dengan hadits, jika dianggap perlu, agar dialog menjadi lebih ideal dan lebih jelas.
7. Mengumpulkan ayat-ayat yang mengandung persamaan makna, mengkompromikan ilmu ‘*ām* dan *khos* antara yang *mutlaq* dan *muqoyyad*, menyinkronkan ayat-ayat yang tampak kontradiktif, menjelaskan ayat-ayat *nāsikh* dan *mansūkh*, agar masing-masing ayat tersebut bertemu disatu muara, tanpa variasi dan kontradiksi. atau pemaksaan banyak ayat dengan arti yang salah.

Dalam pembahasan tema ini, penulis menggunakan tafsir *maqāṣidī* Abdul Mustaqim. Beliau mencoba mengkonstruksi beberapa prinsip metodologi yang harus diperhatikan dalam tafsir *maqāṣidī*, yaitu:³⁸

1. Memahami *maqāṣid* al-Qur’an, meliputi nilai-nilai kemaslahatan pribadi (*iṣlāḥ al-fard*), kemaslahatan sosial-lokal (*iṣlāḥ al-mujtama’*) dan kemaslahatan universal-global (*iṣlāḥ al-‘alam*).
2. Memahami prinsip *maqāṣid al-sharī’ah*, yaitu merealisasikan kemaslahatan (*jalb al-maṣāliḥ wa dar’u al-mafāsīd*), yang dibingkai dalam *ushûl al-khamsah* (*hifẓ al-dîn, al-nafs, al-aql, al-nasl, al-māl*) ditambah dengan dua poin lagi, yaitu *hifẓ al-daulah* (bela negara-tanah air) dan *hifẓ al-bī’ah* (merawat lingkungan).
3. Mengembangkan dimensi *maqāṣid min ḥaith al-ādam* (*protective*) dan *min ḥaith al-wujūd* (*produktive*).

³⁸Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāṣidī Sebagai Basis Moderasi Islam.”

4. Mengumpulkan ayat-ayat yang setema untuk menemukan *maqāṣid* (*kulliyah* dan *juz'iyah*).
5. Mempertimbangkan konteks ayat, baik internal maupun eksternal, makro maupun mikro, konteks masa lalu (*qadīm*) dan masa sekarang (*jadīd*).
6. Memahami teori-teori dasar *'ulūm al-Qur'ān* dan *qawā'id al-tafsīr* dengan segala kompleksitas teorinya.
7. Mempertimbangkan aspek dan fitur linguistik bahasa Arab
8. Membedakan antara dimensi *waṣīlah* (sarana) dan *ghāyah* (tujuan), *ushul* (pokok) dan *furu'* (cabang), *al-thawābit* dan *al-mutaghayyirāt*.
9. Menginterkoneksi hasil penafsiran dengan teori-teori ilmu sosial humaniora dan sains.
10. Selalu terbuka terhadap kritik dan tidak mengklaim bahwa temuan penafsirannya sebagai satu-satunya kebenaran.

G. Metode Penelitian

Penelitian karya ilmiah harus tersusun secara sistematis dan akurat serta fokus, maka memerlukan sebuah metode yang bertujuan menghasilkan penelitian yang sistematis dan faktual.³⁹ Hakikat penelitian ilmiah proses sistemis, metedis, analitis, untuk menjawab sebuah polemik dalam dunia akademis.

1) Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan oleh penulis yaitu kepustakaan atau *library research* yang merupakan jenis penelitian kualitatif yang

³⁹Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2022), 1.

memafaatkan perpustakaan, internet, buku-buku ataupun karya ilmiah yang berupa jurnal atau sebagainya sebagai sumber mencari data penelitian. Berawal dari penulis mengumpulkan data, membaca dan memahaminya kemudian dilanjutkan mengolah data menjadi bahan penelitian.

2) Sumber Data

Sumber data merupakan subjek dari mana data diperoleh. Penelitian ini memiliki dua sumber data yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer yaitu sumber data yang diperoleh secara langsung. Dalam penelitian ini yaitu al-Qur'an dan tafsir *maqāṣidi* Abdul Mustaqim. Sedangkan sumber data sekunder yaitu sumber data penelitian yang diperoleh melalui media perantara atau tidak langsung berupa buku atau karya ilmiah yang berkaitan dengan tema.⁴⁰ Sumber data sekunder yang digunakan diantaranya: tafsir *al-Misbah*, tafsir *al-Maraghi*, tafsir *al-Munir*, buku-buku yang terkait dengan pembahasan, dan lain-lain.

3) Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data adalah sebuah metode yang dilakukan oleh seorang peneliti untuk dapat mengumpulkan data dan informasi yang nantinya akan berguna sebagai fakta pendukung dalam memaparkan

⁴⁰Hayyu Anindita, "Data Sekunder : Definisi, Cara Mendapatkan dan Plus Minusnya," *Jojonomic*, last modified 2021, <https://www.jojonomic.com/blog/data-sekunder-definisi-cara-mendapatkan-dan-plus-minusnya/>.

penelitian.⁴¹ Dalam teknik ini penulis menggunakan teknik dokumentasi. Teknik dokumentasi yaitu salah satu teknik yang dilakukan dengan cara mengumpulkan dokumen pribadi atau maupun resmi yang didapatkan dari perpustakaan atau data-data yang diperoleh dari jurnal, artikel, dan buku-buku yang terkait. Kemudian dianalisis sehingga menjadi data yang sistematis. Dengan sumber data yang ada akan memudahkan penulis untuk mengumpulkan serta memperluas wawasan sebagai penunjang penelitian.⁴²

4) Metode Analisis Data

Metode yang digunakan dalam penelitian ini yaitu deskriptif-analitik, yaitu pengumpulan dan penyusunan data dalam bentuk deskriptif dan kemudian disertai analisis terhadap data yang didapat kemudian dilanjutkan dengan analisis menggunakan teori *maqāṣidi*.

H. Sistematika Pembahasan

Untuk mendapatkan pembahasan yang sistematis, menyusun sistematika diperlukan guna memperoleh hasil penelitian yang baik dan mudah dipahami. Adapun sistematika pembahasan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

Bab pertama berisi pendahuluan yang menjelaskan gambaran umum terkait penelitian. Pada bab ini berisi latar belakang, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, telaah pustaka, kajian teori, kemudian sistematika pembahasan.

⁴¹Rifan Aditya, "Jenis Teknik Pengumpulan Data dan Penjelasannya," *Suara.Com*, last modified 2021, <https://www.suara.com/teknologi/2021/12/14/123739/jenis-teknik-pengumpulan-data-dan-penjelasannya>.

⁴²M. Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Kencana, 2012), 110.

Bab kedua menjelaskan mengenai gambaran fenomena *childfree* dan penafsiran para *mufassir* era klasik-kontemporer terhadap QS. al-Naḥl [16]: 72. Pada bab ini penulis membahas mengenai pengertian *childfree*, sejarah *childfree*, macam-macam *childfree*, motif seseorang memilih *childfree*, dan dampak *childfree*.

Kemudian penafsiran *mufassir* era klasik terhadap QS. al-Naḥl [16]: 72 di antaranya yakni tafsir *al-Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya al-Ṭabari, tafsir *al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibnu Katsir, dan tafsir *Jalālayn* karya Jalaluddin al-Suyuti (w 1505 M) dan Jalaluddin al-Mahalli (w 864 H 1445 M). Sedangkan penafsiran Mufassir era pertengahan diantaranya yakni tafsir *al-Marāghī* dan tafsir *al-Qurṭubī*. Adapun penafsiran *mufassir* era kontemporer di antaranya yakni tafsir *al-Azhār* karya Buya Hamka, tafsir *al-Muyassar* karya Aidh al-Qarni, dan tafsir *al-Manār* karya Wahbah al-Zuhaili.

Bab ketiga berisi Ayat-ayat yang berkaitan dengan anjuran memiliki anak dan analisis penafsiran QS. al-Naḥl [16]: 72 perspektif tafsir maqasidi. Pada bab ini penulis membahas mengenai ayat-ayat yang berkaitan dengan anjuran memiliki anak, yakni QS. al-Naḥl [16]: 72, QS. al-Nisā: 1, QS. al-Rūm: 21, dan QS. al-Furqān: 74 dan menjelaskan hasil analisis penafsiran QS. al-Naḥl [16]: 72 perspektif tafsir maqāṣidi teori Abdul Mustaqim yang menghasilkan tiga poin penting yakni analisis bahasa, analisis sosio-historis, dan analisis maqāṣid QS. al-Naḥl [16]: 72.

Bab keempat berisi Relevansi penafsiran maqasidi QS. al-Nahl [16]: 72 dengan fenomena *childfree*. Dalam bab ini penulis menjelaskan mengenai problematika *childfree* di Indonesia dan relevansi penafsiran maqasidi QS. al-Nahl [16]: 72 dengan fenomena *childfree*.

Bab kelima merupakan penutup yang berisi kesimpulan yang menjawab permasalahan yang dirumuskan dalam bab pendahuluan serta berisi saran untuk penelitian selanjutnya.