

PENAFIAN AL-QUR'AN ATAS *HUMAN TRAFFICKING*: APLIKASI TEORI *MA'NĀ-CUM-MAGHẒĀ* PADA QS. AL-NŪR [24]: 33

Khoirul Umami
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya.
k.umami@uinsby.ac.id

Muhammad Naufal Hakim
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya.
naufalhakim.muh@gmail.com

Abstract: As a problematic issue, human trafficking emerges and transforms to the new various forms in contemporary days. Islam rejects the practice of slavery as demonstrated clearly in Qs. al-Nūr [24]: 33. In interpreting the verse, however, the classical and contemporary commentators are mostly concerned only with legal issues within the text. This article, therefore, aims to re-reading the Qur'an by exploring the significance (*al-maghẓā*) of the Qs. al-Nūr [24]: 33, and examining the implication of its meaning on the discourse of human trafficking. This article employs the critical-analytic method and the *ma'nā-cum-maghẓā* approach. This study argues that the significance (*al-maghẓā*) of Qs. al-Nūr [24]: 33 is on humanization, namely a message to preserve the human dignity, and to prevent any action that leads to the oppression of human rights. The implication of this meaning is that human trafficking in its various forms is an act that is prohibited by Islam.

Keywords: *Ma'nā-cum-maghẓā*, Qs. al-Nūr [24]: 33, human trafficking.

Abstrak: Sebagai isu yang problematik, perdagangan manusia selalu muncul dalam model-model perbudakan baru dengan berbagai bentuknya di era kontemporer ini. Islam menolak secara tegas praktik perbudakan sebagaimana terlihat dalam Qs. al-Nūr [24]: 33. Hanya saja, mufasir klasik dan kontemporer banyak berkuat pada persoalan hukum yang terbatas pada teks ketika menafsirkan ayat tersebut. Dalam konteks inilah artikel ini bertujuan untuk melakukan pembacaan ulang dengan menggali signifikansi (*al-maghẓā*) Qs. al-Nūr [24]: 33, yang kemudian mengkaji implikasi pemaknaannya dalam diskursus perdagangan manusia. Tulisan ini menggunakan metode kritik-analitik dan pedekatan *ma'nā-cum-maghẓā*. Penelitian ini berargumen bahwa signifikansi (*al-maghẓā*) pada Qs. al-Nūr [24]: 33 adalah humanisasi, yakni pesan untuk selalu menjaga fitrah serta menjunjung tinggi martabat kemanusiaan, dan mencegah setiap tindakan yang mengarah pada bentuk penindasan hak-hak kemanusiaan. Pemaknaan tersebut berimplikasi pada pandangan

bahwa perdagangan manusia dalam berbagai bentuk serta orientasinya merupakan tindakan yang dilarang oleh Islam.

Kata kunci: *Ma'nā-cum-maghzā*, Qs. al-Nūr [24]: 33, *human trafficking*.

Pendahuluan

Perbudakan merupakan tindakan merampas hak-hak, atau kebebasan kemanusiaan dengan tujuan komersial. Dalam bentuk modern, salah satu perbudakan yang ada diistilahkan dengan *human trafficking* (perdagangan manusia). Cristal Mourehouse dalam buku *Combating Human Trafficking* menuliskan setidaknya bentuk-bentuk perbudakan manusia dalam konvensi internasional mengalami dinamika yang cukup pelik.¹ Di tengah kepelikan tersebut, didapati bahwa pada isu perbudakan modern, perempuan merupakan jenis manusia yang paling banyak menjadi korban. Sebab jika dilihat dari orientasinya, maka perbudakan modern dapat dibagi ke dalam dua orientasi, yakni seksual dan non-seksual (ekonomi). Dalam orientasi seksual, bentuk-bentuk perbudakan yang ada hanya mengarah pada perempuan, baik dewasa maupun anak-anak, seperti dalam bentuk pelacuran secara paksa, kawin paksa, dan perkawinan dengan perantara.²

Secara historis, praktik perbudakan telah terjadi sejak masa Mesir Kuno dan Yunani Kuno. Setelahnya, abad 14-18 Masehi menjadi periode yang dikenal sebagai awal dari “perbudakan modern.” Perbudakan modern mulai dilegalkan oleh negara-negara Eropa, dan munculnya pelegalan ini sejalan dengan ideologi imperialisme yang dianut sebagian pemimpin negara Eropa.³ Hingga hari ini, praktik

¹ Penilaian “pelik” ini melihat realita dari hasil konvensi Internasional tentang bentuk perbudakan manusia tahun 1904-2000, yang menunjukkan inkonsistensi. Yang mana, dari setiap konvensi, terjadi upaya “penghapusan” kategori, ataupun kebalikannya, yakni upaya untuk “memasukan” suatu kasus sebagai salah satu bentuk dari *human trafficking*. Lihat Cristal Morehouse, *Combating Human Trafficking: Policy Gaps and Hidden Political Agendas in the USA and Germany* (Wiesbaden: Verlag Für Sozialwissenschaften, 2009), 35-41.

² Syamsuddin, “Bentuk-Bentuk Perdagangan Manusia dan Masalah Psikososial Korban,” *Sosio Informa: Kajian Permasalahan Sosial dan Usaha Kesejahteraan Sosial*, Vol. 6, No. 1 (2020): 20-26.

³ Perbudakan masa Mesir Kuno setidaknya dapat ditemukan pada masa Raja Ramses II, yakni sekitar 1290–1224 SM. Ketika itu, Ramses II telah melakukan ekspansi ke berbagai wilayah di Jazirah Arab. Dari wilayah-wilayah yang telah berhasil ditaklukkan tersebut, muncullah praktik perbudakan kepada masyarakatnya. Praktik perbudakan kuno mencapai puncaknya pada kepemimpinan bangsa Romawi yang berhasil mengakuisisi Yunani, dan masa ini dikenal dengan *age of slavery*. Hal ini

perbudakan masih tetap ada. Setidaknya itulah yang kemudian dituliskan *Tempo* ketika memberitakan bahwa ada sebanyak 25 pengaduan ke KPAI terkait perdagangan manusia yang menyasar pada anak-anak, dan aduan termaksud hanya terjadi per-triwulan tahun 2022, yang salah satu kasusnya yakni perdagangan 30 anak di Jambi dalam bentuk prostitusi paksa.⁴ Ironisnya, beberapa kasus juga terjadi atas adanya relasi-kuasa yang menggunakan doktrin dan simbol-simbol keagamaan. Seperti kasus Herry Wirawan, dia bukan hanya secara sadis memerkosa 13 santriwati, namun juga “memaksa” bayi yang dilahirkan dari hubungan tidak sah tersebut, untuk dijadikan alat meminta sumbangan ke berbagai pihak.⁵

Wanita dan anak-anak memang menjadi sasaran empuk bagi pelaku *human trafficking*. Institute for Criminal Justice Reform (ICJR) menuliskan dalam salah satu dokumennya, bahwa di Indonesia praktik prostitusi yang menyasar pada anak-anak telah ada sejak tahun 1970-an. Di tahun 1998, ditemukan ada 150.000 kasus anak Indonesia yang dilacurkan, atau sekitar 30% dari total PSK yang ada ketika itu. Lalu, berdasar data dari ILO-EPEC, tahun 2003 di Jawa Barat ditemukan ada 9.000 anak dari total 22.380 PSK yang dilacurkan. Selang setahun, di Surabaya, Yogyakarta, dan Semarang, disebutkan ada 3.048 anak yang menjadi korban pelacuran, baik di lokalisasi, panti pijat, hingga tempat hiburan. Adapun data dari ICJR, menyebut bahwa selama rentang 2015-2016 ada 54 kasus prostitusi anak yang tersebar di Kepulauan Riau, Jakarta, Bogor, dan Yogyakarta.⁶

Berpijak dari kasus-kasus di atas, artikel ini bertujuan meneliti perspektif al-Qur'an tentang budak dan kontekstualisasinya sebagai

di awali setelah pecahnya perang Punik I (264-241 SM), Punik II (247-195 SM), dan Punik III (149-146 SM), yang berakhir pada kemenangan Romawi atas ibu kota Karthago. Selepas kemenangan bangsa Romawi tersebut, yang mereka lakukan adalah penyiksaan, dan memperdagangkan penduduknya sebagai budak. Lihat Muhamad Tisna Nugraha, “Perbudakan Modern (*Modern Slavery*) (Analisis Sejarah dan Pendidikan),” *At-Turats*, Vol. 9, No. 1 (2015): 49-53.

⁴ Fajar Pebrianto, “KPAI Minta Polisi Usut Tuntas Kasus Perdagangan 30 Anak di Jambi,” *Tempo*, <https://nasional.tempo.co/read/1582340/kpai-minta-polisi-usut-tuntas-kasus-perdagangan-30-anak-di-jambi>. Diakses 12 Mei 2022.

⁵ Adhyasta Dirgantara, “Pilu 13 Santriwati Korban Herry Wirawan Alami Penderitaan Lengkap,” *detiknews*, <https://news.detik.com/berita/d-5873633/pilu-13-santriwati-korban-herry-wirawan-alami-penderitaan-lengkap>. Diakses 12 Mei 2022.

⁶ Supriyadi Widodo Eddyono, dkk., *Melawan Praktik Prostitusi Anak di Indonesia dan Tantangannya* (Jakarta: Institute for Criminal Justice Reform, 2017), 14-20.

counter-issue dan *spirit of movement* di era kontemporer. Al-Qur'an mengenal beberapa istilah yang bermakna "budak", seperti kata *malakat*, *riqab*, dan *raqabah*, *'abd*, *amāt*. Artinya, agama Islam mengamini bahwa sejak dahulu praktik perbudakan telah terjadi, namun Islam secara tegas menolak praktik tersebut. Hal demikian dapat dilihat melalui penafian al-Qur'an (baca: proses dan cara untuk menafikan, atau menolak) dengan berbagai ayat-ayat yang berkaitan dengan budak.

Secara khusus penelitian ini akan menjadikan Qs. al-Nūr [24]: 33 sebagai objek material. Pada Qs. al-Nūr [24]: 33, term budak yang digunakan adalah *mā malakat aymanukum*, atau dalam diskursus Islam lebih dikenal dengan konsep *milk al-yamin*. Penelitian terkait telah dilakukan, di antaranya artikel Nasution (2015) yang mengkaji perbudakan perspektif hukum Islam dan mengomparasikan antara perbudakan masa Jahiliah dengan modern,⁷ desertasi Aziz (2019) yang mengkaji pemikiran Muḥammad Shaḥrūr tentang konsep *milk al-yamin*,⁸ artikel Hadi (2019) yang mengkritisi konsep *milk al-yamin* Muḥammad Shaḥrūr menggunakan perspektif *uṣḥūl al-fiqh*,⁹ artikel dalam *book chapter* Amir (2020) yang meneliti konsep *milk al-yamin* dengan meninjau ulang penafsiran Qs. an-Nisā' [4]: 24,¹⁰ serta artikel Aرسال dan Maiuzul (2021) yang menggali makna *milk al-yamin* di dalam al-Qur'an secara tematik.¹¹

Berdasar lima penelitian tersebut, hanya artikel dalam *book chapter* Amir yang mendekati penelitian ini. Namun ditemukan satu *gap*, di mana artikel Amir cenderung terbawa oleh rentetan diskusi sebagai akibat pro-kontra dari penelitian Aziz, yakni tentang *milk al-yamin* dan

⁷ Ahmad Sayuti Anshari Nasution, "Perbudakan Dalam Hukum Islam," *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 15, No. 1 (2015): 95-102.

⁸ Abdul Aziz, "Konsep *Milk al-Yamin* Muḥammad Syaḥrūr Sebagai Keabsahan Hubungan Non Marital" (Desertasi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019), 1-302.

⁹ Mukhammad Nur Hadi, "Muhammad Syaḥrūr dan Konsep *Milkul Yamin*: Kritik Penafsiran Perspektif *Uṣḥul Fiqh*," *YUDISIA: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, Vol. 10, No. 1 (2019): 25-51.

¹⁰ Abdul Muiz Amir, "Konsep *Milk al-Yamin*: Penafsiran atas QS. [4]: 24 dengan Pendekatan *Ma'nā-Cum-Magḥzā*," dalam *Pendekatan Ma'nā-Cum-Magḥzā atas al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata & Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia, 2020), 31-61.

¹¹ Aرسال dan Maizul Imran, "Eksplikasi Konsep *Milkul al-Yamin* dalam Kajian Tafsir Tematik di Era Modern," *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 6, No. 02 (2021): 175-194.

hubungan seksual. Sehingga kontekstualisasi yang dilakukan hanya berpangkal pada sebatas meluruskan konsep *milk al-yamin* dalam sebuah ikatan seksual, yang menurut Amir harus melalui ikatan pernikahan yang sah.¹² Sedang, ayat al-Qur'an yang menggunakan term *milk al-yamin* bukan hanya berbicara tentang hubungan seksual. Sebagaimana dapat ditemukan pada sebab turunnya Qs. al-Nūr [24]: 33, yang akan didapati ketersesuaian konteks masa lalu dan masa kini, sehingga dapat dijadikan sebagai *ratio-legis* dalam melakukan pembacaan tentang perspektif agama Islam atas *human trafficking*.¹³ Oleh karenanya, tulisan ini menggunakan metode analitik-kritik dan teori *ma'na-cum-maghẓā* model Sahiron Syamsuddin sebagai pendekatan.

Konsepsi Mufasir Klasik dan Kontemporer atas Qs. al-Nūr [24]: 33

Ada tiga perkara yang termuat di dalam Qs. al-Nūr [24]: 33: *pertama*, perintah menjaga kesucian bagi mereka yang belum siap untuk menikah; *kedua*, budak *mukātab*¹⁴ yang hendak memerdekakan diri namun dihalangi oleh majikannya; dan *ketiga*, budak yang dipaksa melacur oleh majikannya untuk tujuan komersial. Pada sub berikutnya akan terfokus pada dua perkara terakhir, yakni tentang budak, sehingga akan dipaparkan penafsiran mufasir klasik dan kontemporer atas Qs. al-Nūr [24]: 33, untuk kemudian digali bagaimana konsepsi mereka atas perbudakan.

“Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian (diri)nya, sehingga Allah memampukan mereka dengan karunia-Nya. Dan budak-budak yang kamu miliki yang menginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, dan berikanlah kepada mereka sebahagian dari harta Allah yang dikaruniakan-Nya kepadamu. Dan janganlah kamu paksa budak-

¹² Hasil penelitian tersebut tidak dapat dilepaskan dari objek materi yang digunakan oleh Amir, yakni Qs. an-Nisā' [4]: 24, yang memang membicarakan tentang *milk al-yamin* dalam konteks hubungan seksual. Lihat Amir, “Konsep *Milk al-Yamin*: Penafsiran atas Qs. an-Nisā' [4]: 24,” 31-32.

¹³ Dari hasil kajian awal, diasumsikan bahwa kontekstualisasi ideal-moral Qs. an-Nūr [24]: 33 dapat lebih luas dari Qs. an-Nisā' [4]: 24. Sebab konteks yang melingkup Qs. an-Nūr [24]: 33 ada dua, pertama tentang pemenuhan hak budak *mukātab*, dan kedua tentang pelacuran paksa yang menimpa para budak perempuan.

¹⁴ Budak *mukātab* ialah budak yang hendak memerdekakan diri dengan cara mengangsur ke majikannya.

budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Dan barangsiapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa itu.”¹⁵

Ibn Kathīr menafsirkan redaksi *wa al-ladhīna yabtaghūna al-kitāb mimma malakat aymānukum fa katībūhum in ‘alimtum fibim khayran* dengan perintah Allah untuk para majikan agar memberikan *mukātabah* (perjanjian kemerdekaan budak) kepada para budak yang dirasa sanggup untuk menembus dirinya.¹⁶ Kemudian disebutkan bahwa ada pendapat yang mewajibkan, dan ada pendapat yang tidak mewajibkan. Pada tahap ini, Ibn Kathīr tidak menentukan sikap tentang wajib atau tidaknya memberikan mukatabah bagi budak.¹⁷ Berbeda dengan al-Ṭabarī yang bertarjih dari sekian riwayat, bahwa pendapat yang benar adalah pendapat yang mewajibkan seorang majikan untuk memberikan mukatabah bagi budaknya. Menurut al-Ṭabarī redaksi *fakatībūhum* merupakan perintah yang hukumnya wajib, sebab tidak ada dalil yang kemudian mengubah hukumnya menjadi sunah.¹⁸

Sama seperti Ibn Kathīr, al-Zuhaylī juga hanya sebatas memaparkan pendapat-pendapat yang mewajibkan dan yang tidak mewajibkan. Namun dalam hal ini, al-Zuhaylī menuliskan bahwa pendapat yang tidak mewajibkan merupakan pendapat jumhur, hanya saja frasa “tidak mewajibkan” disini maknanya menganjurkan.¹⁹ Lalu, al-Zuhaylī²⁰ dan al-Marāghī²¹ sama-sama menafsirkan redaksi *wa*

¹⁵ Qs. an-Nūr [24]: 33

¹⁶ Lihat Abī al-Fidā’ b. Ismā’īl b. ‘Umar b. Kathīr al-Qurashī al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur’an al-Azīm*, ed. Sāmī b. Muḥammad al-Salāmah, Vol. 6 (Riyad: Dār Ṭayyibah, 1999), 52.

¹⁷ Terkait redaksi *fa katībūhum in ‘alimtum fibim khayran* Ibn Kathīr mengatakan bahwa ada yang menafsirkannya dengan “amanah,” namun dalam satu riwayat ditafsirkan dengan “anjurkan agar tidak melepas budaknya ketika budaknya sungguh-sungguh untuk memerdekakan diri melalui jalan *mukātabah*.” Ibid., 53.

¹⁸ Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd b. Kathīr b. Ghālīb al-Āmilī, *Tafsīr Jami’ al-Bayān ‘an Ta’wīl ay al-Qur’an*, ed. Bashār ‘Awād Ma’rūf dan ‘Iṣām Fāris al-Ḥarsatānī, Vol. 5 (Beirut: Mu’asasat al-Risālah, 1994), 423.

¹⁹ Waḥbah al-Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj*, Vol. 9 (Beirut: Dār al-Fikr, 2003), 570.

²⁰ Ibid., 581.

²¹ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. 18 (Mesir: Maktabat wa Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946), 104.

ātūbum min māl Allāh alladbi ātakum sebagai anjuran bagi majikan, masyarakat secara umum, dan pemerintah melalui baitul mal untuk mensedekahkan sebagian harta kepada budak *mukātab* agar mereka segera mendapat kemerdekaan, penafsiran ini didasarkan pada hadis riwayat al-Bukharī.²² Dan didapati bahwa pendapat kedua mufasir modern tersebut sama seperti pendapat Ibn Kathīr yang mengutip riwayat dari Ibn Abbās.²³

Agak berbeda dengan pendapat-pendapat sebelumnya yang cenderung berkuat pada persoalan hukum, Hamka justru menggeneralisasi tema ketika menafsirkan Qs. al-Nūr [24]: 33. Menurut Hamka, ayat budak semacam ini sering dijadikan senjata oleh para orientalis, bahwa seakan Islam melegalkan perbudakan. Padahal sikap Islam malah sebaliknya, justru ayat ini dan ayat-ayat lain tentang budak, berisi anjuran untuk mensejahterahkan dan memerdekakannya. Dalam konteks tersebut, salah satu proses untuk memerdekakan budak adalah melalui jalan mukatabah. Hamka juga memberi aksentuasi, bahwa perbudakan bukanlah dari Islam, sebab jauh sebelum agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad datang di tanah Arab, perbudakan telah terjadi, sebagaimana ketika masa Yunani kuno.²⁴

Pada redaksi ayat berikutnya, yakni *wa lā tukribū fatayātikum ‘alā al-bighā’ in aradna taḥaṣṣunan li tabtaghū ‘araḍa al-ḥayāt al-dunyā*. Ibn Kathīr menafsirkan bahwa redaksi ini merupakan ayat larangan, di mana ketika masa jahiliah ada satu kebiasaan para majikan yang memiliki budak perempuan untuk menyuruh mereka melacur, sehingga para majikan mendapatkan uang dari hasil pelacuran tersebut. Kemudian setelah Islam datang, kebiasaan ini dilarang dan diharamkan.²⁵ Senada dengan penafsiran tersebut, al-Zuḥaylī juga menafsirkan bahwa redaksi *wa lā tukribū fatayātikum ‘alā al-bighā’* merupakan ayat tentang larangan untuk mengomersialkan budak dalam bentuk pelacuran. Hanya saja, al-Zuḥaylī memahami bahwa ‘*illat* (sebab) dari larangan

²² Hadis termaksud menyatakan bahwa ada tiga golongan yang akan dibantu oleh Allah swt., pertama orang menikah yang menginginkan menjaga kesucian diri, kedua budak *mukātab* yang hendak membayar *kitābah*, ketiga orang jihad di jalan Allah.

²³ Riwayat termaksud berisi perintah Allah bagi orang-orang mukmin untuk membantu budak yang ingin memerdekakan diri. Lihat al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur’an al-Aẓīm*, Vol. 6, 54.

²⁴ Abdul Malik Karim Amrulloh, *Tafsīr al-Aẓhar*, Vol. 7 (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD), 4.935-4.936.

²⁵ Al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur’an al-Aẓīm*, Vol. 6, 54-55.

tersebut terletak pada perbuatan zina, artinya bukan hanya sebatas pada budak, tetapi semua bentuk-bentuk perzinahan diharamkan oleh Islam, baik atas dasar paksaan maupun atas dasar kehendak diri.²⁶

Terkait dengan redaksi *wa man yukribhunna fa inna Allāh min ba'd ikrābihinn ghafūr rahīm*, al-Sha'rawī memberikan satu ulasan dengan mengawali bahwa adakalanya seorang budak wanita secara sosial dia berasal dari keluarga yang dihormati, namun karena situasi misi perang, ia akhirnya menjadi budak tawanan. Pada kondisi ini bukan berarti seseorang dapat bertindak sewenang-wenang untuk memaksa seorang budak perempuan berzinah. Maka jika itu tetap terjadi, redaksi akhir Qs. al-Nūr [24]: 33 mengisyaratkan bahwa Allah swt. akan mengampuni dosa-dosanya.²⁷ Terkait yang terakhir, pendapat al-Sha'rawī sama dengan pendapat Ibn Kathīr yang mengutip hadis *marfū'* tentang tiga perkara yang akan diampuni oleh Allah, yakni kesalahan yang tidak disengaja, seseorang lupa, dan tindakan yang dilakukan secara terpaksa.²⁸

Berdasar penafsiran mufasir klasik dan kontemporer atas Qs. al-Nūr [24]: 33, mulai dari al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, al-Marāghī, al-Zuhaylī, al-Sha'rawī, hingga Hamka, ditemukan satu konsepsi para mufasir tentang budak di mana mereka sepakat, baik dalam konteks budak *mukātab* ataupun budak yang dipaksa melacur, bahwa di dalam Islam perbudakan merupakan tindakan dehumanisasi, dan Islam datang untuk melakukan humanisasi. Namun sebagian besar mufasir masih berkuat pada persoalan hukum yang melingkupi ayat, termasuk al-Zuhaylī, tetapi setidaknya dia berhasil membawa *'illat* yang terdapat pada Qs. al-Nūr [24]: 33 dengan perzinahan, sehingga upaya tersebut masih kontekstual hingga hari ini. Sayangnya pesan utama untuk humanisasi tidak cukup tersampaikan dalam tafsiran ayat ini. Oleh karenanya, pada sub selanjutnya akan dilakukan pembacaan ulang atas Qs. al-Nūr [24]: 33 untuk digali pesan utama ayat (*al-maghẓā al-āyah*), dan kemudian dikontekstualisasikan serta didialogkan dengan isu *human trafficking*.

²⁶ Al-Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr*, Vol. 9, 571-572.

²⁷ Muḥammad Mutawallī al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī* (Kairo: Maktabat al-Asrah, 1991), 10.266-10.268.

²⁸ Al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, Vol. 6, 56

Aplikasi *Ma'nā-cum-Maghzā* pada Qs. al-Nūr [24]: 33

Terdapat tiga domain dalam teori *ma'nā-cum-maghzā* yang ditawarkan oleh Sahiron Syamsuddin: *pertama*, penggalian makna historis atau *al-ma'nā al-tārikhī*; *kedua*, penggalian signifikansi fenomenal historis atau *al-maghzā al-tārikhī*; dan *ketiga*, penggalian signifikansi fenomenal dinamis atau *al-maghzā al-mutaharrik*. Pada setiap domain terdapat metode serta prinsip yang perlu dilakukan. Secara genealogis, teori *ma'nā-cum-maghzā* merupakan formulasi sintesis metodologis dari para pemikir tafsir modern, seperti Rahman dengan teori *double movement* (gerakan ganda), Tālbi dengan teori *al-tafsir al-maqāsidī* (penafsiran berbasis *maqāsid*), Saeed dengan teori tafsir kontekstual, dan Abū Zayd dengan teori *al-tafsir al-siyāqī*.²⁹ Sintesa-metodologis ini juga menghasilkan langkah-langkah di mana di satu sisi merangkai khazanah keilmuan Islam klasik, dan disisi lain mendialogkannya dengan perkembangan keilmuan modern, sehingga menghasilkan produk penafsiran dengan paradigma keilmuan integratif-interkoneksi.

1. Makna Historis (*al-ma'nā al-tārikhī*)

Langkah pertama dalam aplikasi teori *ma'nā-cum-maghzā* adalah menggali makna historis (*al-ma'nā al-tārikhī*). Terdapat beberapa langkah dalam penggalian makna historis; pertama melalui penafsiran secara linguistik, kedua penafsiran secara intratekstualitas, dan ketiga penafsiran secara intertekstualitas.³⁰ Adapun makna historis Qs. al-Nūr [24]: 33 meliputi tiga hal: pertama yaitu perintah untuk menjaga kesucian diri (*'iffah*) bagi mereka yang belum siap menikah, kedua perintah pemenuhan hak budak dengan memberi *mukātabah* (janji untuk merdeka), ketiga larangan mengomersilkan budak perempuan untuk pelacuran.

Redaksi pertama: *wa al-yasta'if alladhīna lā yajidūn nikāh ḥattā yughniyabum Allāh min fadlib* (Dan orang-orang yang tidak mampu menikah hendaklah menjaga kesuciannya, sehingga Allah memampukan mereka dengan karunia-Nya). Al-Ṣabūnī menjelaskan bahwa *wa al-yasta'if* merupakan perintah yang terambil dari kata *'iffah*, yang berarti “hendaklah menjaga diri.” Dalam kamus *Lisān al-'Arāb* karya Ibn Manẓūr, *'iffah* berarti menjaga diri dari sesuatu yang tidak

²⁹ Syamsuddin, dkk., *Pendekatan Ma'nā-cum-Maghzā*, 17.

³⁰ Ibid., 10-12.

halal dan tidak baik. Dalam kamus tersebut dijelaskan bahwa *'affa 'an al-maḥarim ya'if 'anb* yang artinya “menjaga diri dari perkara-pekerja haram.”³¹ Al-Ibrāhīm menjelaskan *li yasta'fif* adalah kata kerja yang berbentuk perintah karena ada huruf *lām amr* (huruf *lām* yang berfungsi sebagai perintah), yang kemudian menunjukkan adanya perintah untuk menjaga diri.³² Dalam definisi lain, al-Zuḥaylī menafsirkan *wa al-yasta'fif* dengan arti “bersungguh-sungguh dalam menjaga diri.”³³ Seperti halnya ditemukan juga dalam sebuah hadis yang berbunyi, *man yasta'fif ya'iffab Allah* (barangsiapa yang menjaga kesuciannya maka Allah akan menjaganya), dan juga dalam doa Nabi Muhammad yang berbunyi, *Allāhuma innī as'aluk al-budā wa al-tuqā wa al-'afāf wa al-ghinā* (wahai Allah, berilah aku petunjuk, ketakwaan, kesucian dan kekayaan).³⁴

Kemudian frasa *lā yajidūn* oleh al-Marāghī ditafsirkan dengan *lā yatamakkanūn min wasa'ilih wa hiya al-māl*, yang artinya “tidak mempunyai kemampuan dan sarana untuk melaksanakan pernikahan.”³⁵ Kemudian kalimat *ḥattā yughniyabum Allāb min faḍliḥ*, menurut al-Sha'rawī kalimat tersebut menunjukkan bahwa menjaga diri dari dosa (*'iffab*) adalah sarana untuk memperoleh kekayaan, karena menjaga diri muncul dari ketakwaan, sebagaimana dalam firman Allah Qs. al-Ṭalāq [65]: 2-3, *wa man yattaqi Allāb yaj'al labū makbrajan wa yarzuqhu min hayth lā yaḥtasib*.³⁶

Redaksi kedua: *wa al-ladhin yabtaghūn al-kitāb min mā malakat aymānukum fa kātibūhum in 'alimtum fihim khayr* (Dan budak-budak yang kamu miliki yang menginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka). Ibn 'Aṭīyah menjelaskan bahwa *al-kitāb* dalam ayat ini merupakan bentuk kata benda seperti *al-qitāl* dan *al-jihād*.³⁷ Lalu, al-Ṣābūnī mengutip al-Zamakhshārī, bahwa *al-kitāb* dan *al-mukātabah* itu

³¹ Muḥammad Ali al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān Tafsīr Āyat al-Aḥkām min Al-Qur'an*, Vol. 2 (Beirut: Maktabat al-Ghazālī, 1981), 176-177.

³² Muḥammad al-Ṭayyib al-Ibrāhīm, *I'rāb al-Qur'an al-Karīm* (Beirut: Dār al-Nafā'is, 2009), 354.

³³ Al-Zuḥaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr*, Vol. 9, 563.

³⁴ Al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān*, Vol. 2, 177.

³⁵ Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. 18, 102.

³⁶ Al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī*, 10.266-10.268.

³⁷ Abī Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq b. Ghālib b. 'Aṭīyah, *Tafsīr al-Muḥarrar al-Wajīz*, Ed. 'Abd al-Salām 'Abd al-Thāfi Muḥammad, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmīyah, 2001), 181.

seperti *al-ʿitāb* dan *al-muʿātabah*. Sama halnya seorang laki-laki yang berkata kepada budaknya, *katabtuka ʿalā alf dirham fa in addāhā ʿataqa*, artinya “engkau saya (majikan) jadikan sebagai *mukātabah* dengan membawa seribu dirham, jika dia (budak) membayarnya maka budak tersebut dianggap merdeka.” *Mukātabah* yaitu perjanjian yang berlangsung di antara majikan dan budak untuk membayar sesuatu harta kepada majikan sebagai ganti atas kemerdekaan budak, dan dikatakan *mukātabah* karena menurut tradisi yang berlaku, yakni dengan cara mencatat, karena harta dalam hal ini tertunda (diangsur). *Mukātabah* secara lafal adalah istilah Islam yang tidak dikenal pada zaman jahiliah.³⁸

Berikutnya adalah frasa *mā malakat aymānukum*, atau dikenal dengan konsep *milik al-yamin*. Konsep tentang *milik al-yamin* bukan hanya dapat ditemukan pada Qs. al-Nūr [24]: 33, tetapi juga dapat ditemukan pada 14 ayat lainnya. Frasa *milik al-yamin* pada al-Qur'an memiliki kata ganti yang berbeda-beda, selain menggunakan kata ganti *kum* (kalian laki-laki) sebagaimana pada *mā malakat aymānukum*,³⁹ ada juga yang menggunakan kata ganti *hum* (mereka laki-laki),⁴⁰ kata ganti *hunn* (mereka perempuan),⁴¹ dan kata ganti *ka* (kamu laki-laki).⁴² *Milik al-yamin* dibentuk oleh dua kata, yakni *malaka* dan *al-yamin*. Dalam *Muʿjam Maqāyīs* dijelaskan bahwa kata *malaka* terdiri dari tiga huruf, yakni *mim*, *lām*, dan *kāf* dan menunjukkan pada makna “kekuatan” atau “menguasai terhadap sesuatu.” Terdapat dua kata yang masih serumpun dengan kata *malaka*, yakni *al-malak* dan *al-mamlūk*. *Al-malak* memiliki arti “harta yang dimiliki,” sedang *al-mamlūk* merupakan budak (*ʿabd*).⁴³ Dalam kamus *Al-Munawwir*, lafal *malaka* bermakna “memiliki,” “menahan,” dan “menguasai.”⁴⁴

Quraish Shihab dalam *Ensiklopedia al-Qur'an* menuliskan bahwa

³⁸ Al-Ṣābūnī, *Rawāiʿ al-Bayān*, Vol. 2, 177.

³⁹ Selain pada Qs. al-Nūr [24]: 33, frasa *mā malakat aymānukum* juga dapat ditemukan pada ayat lain, di antaranya Qs. al-Nisāʾ [3]: 3, 24, 25, 36, Qs. al-Nūr [24]: 58, dan Qs. al-Rūm [30]: 29.

⁴⁰ Sebagaimana pada Qs. al-Naḥl [16]: 71, Qs. al-Muʾminūn [23]: 6, Qs. al-Aḥzāb [33]: 50, dan Qs. al-Maʿārij [70]: 30.

⁴¹ Sebagaimana pada Qs. al-Nūr [24]: 31 dan Qs. al-Aḥzāb [33]: 55.

⁴² Sebagaimana pada Qs. al-Aḥzāb [33]: 50 dan 52.

⁴³ Abī al-Ḥusayn Aḥmad b. Fāris b. Zakaryā, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 351-352.

⁴⁴ Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1.358.

kata *yamin* disebut sebanyak 24 kali dalam 15 surat al-Qur'an. Kata *yamin* bisa diartikan sebagai "tangan kanan," "kekuasaan," "bahagia," "selamat dari siksaan Allah," dan "budak."⁴⁵ Dalam konteks ini, tidak semua mufasir menjelaskan secara eksplisit konsep *milke al-yamin* dalam Qs. al-Nūr [24]: 33, sebab para mufasir cenderung terfokus pada dua peristiwa yang melingkupi ayat tersebut, termasuk al-Sha'rawī, hanya saja dalam penjelasannya terkait dengan Qs. al-Nūr [24]: 33, ada redaksi yang mengarah pada pemahaman bahwa *milke al-yamin* adalah "budak rampasan perang."⁴⁶ Pada ayat yang lain, yakni Qs. al-Nisā' [3]: 24, mufasir Indonesia seperti Hamka⁴⁷ dan Shihab⁴⁸ juga menafsirkan bahwa yang dimaksud *milke al-yamin* adalah "budak rampasan perang." Frasa yang juga penting di dalam redaksi ayat adalah *fa kātībūhum* yang merupakan kata perintah yang memiliki implikasi makna untuk melakukan *mukātabah*.⁴⁹

Lalu kata *al-ḵbayr* oleh Ibn 'Aṭīyyah dijelaskan ke dalam beberapa makna, *al-ḵbayr* dapat bermakna *al-māl* (harta), *qillat al-ḵadhb* (jarang bohong), *al-wafā'* (setia), dan *al-ṣalāh fī al-dīn* (baik agamanya).⁵⁰ Al-Ṣabunī juga menjelaskan bahwa sebagian pendapat menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *ḵbayr* adalah *al-māl* (harta). Hal ini didasarkan pada argumentasi al-Qur'an yang berbunyi *in tarak ḵbayran al-waṣīyat li al-wālidayn*. Namun pendapat yang mengatakan *ḵbayr* sebagai *al-māl* dinilai sebagai pendapat yang lemah. Menurut al-Ṣabunī, makna yang benar dari kata *ḵbayr* dalam Qs. al-Nūr [24]: 33 adalah *al-ṣalāh*, *al-amānah*, dan *al-wafā'*. Sehingga makna redaksi tersebut menjadi, jika seorang budak memiliki kemampuan untuk berusaha dan menepati janji serta amanat maka catatlah (berikan *mukātabah*) kemerdekaan

⁴⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosakata*, Vol. 3 (Jakarta : Lentera Hati, 2007), 1.099-1.100.

⁴⁶ Al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī*, 10.268.

⁴⁷ Hamka memberi satu penekanan terkait hak-hak budak ketika menafsirkan Qs. al-Nisā' [3]: 24, yakni ketika seorang budak perempuan semua keluarga laki-lakinya meninggal akibat perang, maka boleh diperistri, namun ketika seorang budak tawanan perang masih bersuami, maka dilarang untuk memperistrinya, sebab masih terhalang oleh suaminya, meskipun keduanya merupakan budak dari tuan yang sama. Lihat Amrulloh, *Tafsīr al-Aḥbar*, Vol. 2, 1.164-1.165.

⁴⁸ Shihab menafsirkan *mā malakat aimānukum* dengan budak, sama seperti kata *'abd* dan *amat*. Lihat Muhammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 2 (Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2005), 398-399.

⁴⁹ Al-Ibrāhīm, *I'rāb al-Qur'an al-Karīm*, 354.

⁵⁰ Aṭīyyah, *Tafsīr al-Muḥarrar al-Wajīz*, Vol. 4, 181.

mereka.⁵¹

Redaksi ketiga: *wa lā tukrihū fatayātikum ‘alā al-bighā’ in aradna taḥaṣṣun li tabtaghū ‘araḍ al-ḥayāt al-dunyā wa man yukrihbunn fa inn Allāba min ba’d ikrābihinn ghafūr raḥīm* (Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Dan barangsiapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa itu). Huruf *lā* pada awal redaksi merupakan huruf *nahī* (perintah yang berbentuk larangan). Kata *tukrihū* adalah kata kerja yang menunjukkan makna larangan untuk memaksa.⁵² Kata *al-bighā’* menurut al-Ṣābūnī merupakan kata benda dari *baghāt al-mar’at*, *tabghī*, *bighā’an*, yaitu perbuatan zina atau melacur. Kata ini berimplikasi secara khusus dengan perbuatan zinanya perempuan, dan tidak digunakan untuk merujuk pada perbuatan zina seorang laki-laki. Namun, menurut al-Azharī *baghā* juga digunakan untuk laki-laki, misalnya *innahū baghā*, pluralnya yakni *baghāyā*. Sehingga yang dimaksud dalam ayat ini adalah memaksa budak perempuan untuk berzina. Sedangkan dalam hadis nabi kata tersebut bermaksud untuk melarang bayaran daripada tindak perzinaan.⁵³

Al-Durrah menjelaskan bahwa kata *taḥaṣṣunan* menjadi objek dari predikat kata kerja *aradnā*, dan frasa *aradnā taḥaṣṣunan* menurut al-Durrah tidak memiliki posisi apapun dalam susunan gramatika Arab.⁵⁴ Adapun jawaban dari kalimat syaratnya adalah *in aradna taḥaṣṣunan walā tukrihū fatayātikum ‘alā al-bighā’* (jika mereka sendiri menginginkan kesucian, maka janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran). Kemudian menurut al-Ṣābūnī *taḥaṣṣunan* artinya “menjaga diri,” dan dari lafal itu muncul istilah *muḥṣanāt* yang berarti juga “menjaga diri.” Selain itu, juga ada farasa *‘araḍ al-ḥayāt*, artinya “harta kekayaan dunia,” dan disebut *‘araḍan* karena ia ditampilkan pada manusia, dan kemudian hilang, dan ia adalah harta yang cepat hilang dan hampir musnah.⁵⁵ Al-Zuhaylī memaknai *araḍ al-ḥayāt al-dunyā* dengan keinginan seorang majikan atas harta budaknya

⁵¹ Al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, Vol. 2, 177.

⁵² Al-Ibrāhīm, *I’rāb al-Qur’ān al-Karīm*, 354.

⁵³ Al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, Vol. 2, 178.

⁵⁴ Muḥammad Alī Tāḥa al-Durrah, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm wa I’rābuh wa Bayānuh*, Vol. 6 (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2009), 383.

⁵⁵ Al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān*, Vol. 2, 178.

melalui jalur pelacuran. Adapun frasa *ghafūr rahīm* merupakan ampunan (*maghfirah*) Allah kepada para budak perempuan yang dipaksa berzina.⁵⁶

2. Signifikansi Fenomenal Historis

Langkah kedua adalah menggali signifikansi fenomenal historis. Di dalam langkah kedua terdapat tiga langkah analisis: pertama analisis historis mikro atau konteks turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*); kedua analisis historis makro atau konteks sosio-kultural di mana ayat diturunkan; dan ketiga menggali signifikansi historis (*al-maghẓā al-tārikhī*).⁵⁷ Adapun di dalam Qs. al-Nūr [24]: 33 ditemukan dua bentuk konteks historis tersebut, baik mikro maupun makro. Dari hasil telaah kepustakaan, riwayat-riwayat yang melingkupi sebab-sebab turunnya Qs. al-Nūr [24]: 33 ada enam. Dari keenam riwayat, terdapat dua matan dengan konteks redaksi ayat yang berbeda. Matan hadis pertama berkaitan dengan redaksi *wa al-ladhīn yabtaghūn al-kitāb*. Konteks turunnya redaksi pertama berkaitan dengan seorang budak Ḥuwayyib b. ‘Abd al-‘Uzzā, yang meminta kepada ‘Abd al-‘Uzzā untuk dimerdekakan melalui jalur *mukātabah*, namun ‘Abd al-‘Uzzā menolaknya.⁵⁸

Sedang matan hadis kedua berkaitan dengan redaksi *wa lā tukribū fatayātikum ‘alā al-bighā’*. Terdapat beberapa riwayat yang konteksnya semua berkaitan dengan seorang budak yang disuruh majikan untuk menjadi pelacur agar mendapatkan uang, kemudian budak tersebut melapor ke Nabi Muhammad. Berdasar beberapa riwayat, dijelaskan bahwa budak tersebut adalah budak dari ‘Abd Allāh b. Ubay, ada riwayat yang menyebut namanya Musīkah, dan ada juga yang menyebut namanya adalah Umaymah. Namun riwayat yang menyebut Musīkah lebih banyak. Ada juga yang menyebut bahwa ‘Abd Allāh b. Ubay, selain memiliki budak bernama Musīkah, juga memiliki budak yang bernama Mu‘ādhah.⁵⁹ Adapun riwayat-riwayat yang melingkupi asbabunnuzul Qs. al-Nūr [24]: 33, di antaranya:

Riwayat pertama merupakan hadis yang dikeluarkan oleh Ibn al-Sakkān:

⁵⁶ Al-Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr*, Vol. 9, 563.

⁵⁷ Syamsuddin, dkk., *Pendekatan Ma‘nā-cum-Maghẓā*, 12.

⁵⁸ Jalāl al-Dīn Abī ‘Abd al-Rahmān al-Suyūfī, *Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Mu‘assasat al-Kitāb al-Thaqāfīyah, 2002), 187.

⁵⁹ *Ibid.*, 187-188.

“Telah dikeluarkan oleh Ibn Sakkān dalam kitab *Ma'rifat al-Ṣaḥābah*, dari Abd Allah b. Ṣābiḥ, dari ayahnya berkata: Saya adalah budak dari Ḥuwayṭib b. Abd al-'Uzza, saya meminta kepadanya *mukātab* dan dia (Abd al-'Uzza) menolak kemudian turun ayat (*wa al-ladzīna yabtaghūna al-kitāba..., al-āyah*).”

Riwayat kedua dan ketiga merupakan hadis yang dikeluarkan oleh Muslim:

“Telah dikeluarkan oleh Muslim, dari Ṭarīq b. Abī Sufyān, dari Jābir b. 'Abd Allāh ia berkata: 'Abd Allāh anak laki-laki bapak saya berkata kepada budak perempuannya, “pergilah engkau dan lakukan perzinahan,” lalu turunlah: (*wa lā tukribū fatayātikum 'alā al-bighā*).”⁶⁰

“Dan telah dikeluarkan dari jalur yang sama (Muslim), bahwa budaknya 'Abd Allāh b. Ubay dikatakan kepadanya Musīkah, dan dikatakan yang lainnya Umaymah, maka keduanya enggan untuk berzina, selanjutnya keduanya mengadu kepada Nabi, maka turunlah (*wa lā tukribū fatayātikum 'alā al-bighā*).”

Riwayat keempat merupakan hadis yang dikeluarkan oleh Imām Ḥakim:

“Telah dikeluarkan oleh Ḥakim, dari jalur Abī al-Zubayr, dari Jābir, ia berkata: Musīkah adalah bagian dari sahabat ansar, ia (Musīkah) berkata: Sesungguhnya tuan saya memaksa saya untuk melakukan zina, maka turunlah ayat (*wa lā tukribū fatayātikum 'alā al-bighā*).”

Riwayat kelima merupakan hadis yang dikeluarkan al-Bazzār dan al-Ṭabrānī:

“Telah dikeluarkan oleh al-Bazzār dan al-Ṭabrānī, dari sanad yang sahih, dari Ibn 'Abbās, ia berkata: budaknya 'Abd Allāh b. Ubay berzina pada masa Jahiliyah, maka ketika zina diharamkan, ia berkata: Tidak, demi Allah saya tidak berzina selamanya, kemudian turun ayat (*wa lā tukribū fatayātikum 'alā al-bighā*). Dan al-Bazzār telah mengeluarkan sanad yang lemah dari Anas yang semacamnya, budak itu bernama Mu'ādhah.”

⁶⁰ Al-Suyūfī, *Asbāb al-Nuṣūl*, 187; Sebagai pembandingan lihat Abī 'Abd al-Raḥmān b. Hādī, *Al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Asbāb al-Nuṣūl* (Beirut: Maktabat al-Ṣanā' al-Athariyah, 2004), 168; 'Iṣam b. 'Abd Muḥsin al-Ḥamidān, *Al-Ṣaḥīḥ min Asbāb al-Nuṣūl* (Beirut: Dār al-Dakhā'ir, 1999), 242-243.

Riwayat keenam merupakan hadis yang dikeluarkan Sa'īd b. Manṣūr:

“Telah dikeluarkan oleh Sa'īd b. Manṣūr, dari ‘Amrū b. Dīnār, dari ‘Ikrimah, bahwa Abd Allāh b. Ubay mempunyai dua budak perempuan yaitu Musīkah dan Mu‘ādhah, keduanya enggan untuk melakukan perzinahan, salah satunya berkata: Jika perbuatan itu baik, saya pasti sering melakukannya, dan jika itu tidak baik maka seharusnya saya enggan melakukan. Kemudian Allah menurunkan (*walā tukribū fatayātikum ‘alā al-bighā*).”⁶¹

Langkah berikutnya merupakan penelusuran konteks makro, atau konteks sosio-historis, di mana akan dilakukan perbandingan situasi sebelum al-Qur'an diturunkan, dengan situasi ketika al-Qur'an telah diturunkan. Pada masa jahiliah, perbudakan menjadi satu komoditi, sebagaimana dapat dilihat dengan adanya pasar Dawmah al-Jandal, pasar yang dibuka setiap tanggal satu hingga pertengahan di bulan-bulan musim semi, dan pada separuh bulan musim semi yang lain, di mana biasanya akan dijadikan sebagai pasar untuk jual beli budak.⁶² Ketika Nabi Muhammad datang dengan risalahnya, ia mencontohkan uswah dengan melakukan perubahan yang bersifat evolusioner untuk mengangkat harkat dan martabat para budak.

Perubahan yang bersifat evolusioner dapat dilihat dari cara Nabi Muhammad memerdekakan para budak. Semasa hidup, setidaknya Nabi Muhammad telah memerdekakan kurang-lebih sekitar 60 budak.⁶³ Selain itu, Nabi Muhammad juga tercatat pernah menikahi Mariah al-Qibṭiyah, seorang budak dari Mesir.⁶⁴ Sewaktu perang Taif yang terjadi pada bulan Syawwal, pasukan Islam yang dipimpin Nabi Muhammad berhasil mengepung kota Taif selama 18 hari. Di tengah pengepungan, Nabi Muhammad menyerukan kepada para budak di Taif dengan mengatakan: “budak yang keluar dari Taif untuk

⁶¹ Al-Suyūṭī, *Asbab al-Nuzūl*, 188.

⁶² Tim Dar Al-Ilm, *Atlas Sejarah Islam: Sejak Masa Permulaan Hingga Kejayaan Islam* (Jakarta: Kasya Media, 2011), 16.

⁶³ Nugraha, “Perbudakan Modern (*modern slavery*),” 55.

⁶⁴ Dari catatan Cholil, sebenarnya bukan hanya Mariah al-Qibṭiyah saja yang menjadi istri nabi dari kalangan budak. Di mana, pada satu riwayat yang lain, ada yang menyebut bahwa nabi juga memperistri Rayḥānah, seorang budak perempuan tawanan, dan seorang budak perempuan pemberian Zaynab bt. Jaḥsh. Namun yang diperistri hingga memiliki anak hanya Mariah al-Qibṭiyah. Lihat Moenawar Cholil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad*, Vol. 3 (Jakarta: Gema Insani, 2001), 335.

bergabung dengan kami (Islam), otomatis menjadi manusia merdeka.”⁶⁵

Selain uswah, Nabi Muhammad juga mengeluarkan beberapa perintah melalui hadisnya untuk menjunjung harkat dan martabat para budak. Sebagaimana yang dituliskan Wahid dalam penelitiannya, Nabi setidaknya melakukan tiga pola untuk mengangkat derajat para budak. Pertama dengan menganjurkan untuk membebaskan budak. Dalam satu riwayat hadis, nabi menyatakan siapa saja yang memerdekakan budak perempuan muslimah, maka akan dibebaskan setiap anggota tubuhnya dari api neraka. Kedua dengan menganjurkan untuk menjalin sistem kesalingan antara majikan dan budak. Dalam satu riwayat hadis, nabi menyatakan bahwa ada tiga orang yang akan mendapat pahala dua kali, dan yang pertama adalah majikan laki-laki yang mengajari adab budak perempuannya, kemudian dimerdekan dan dipersunting. Ketiga dengan menganjurkan untuk menjalin persaudaraan dalam bingkai kesetaraan. Dalam satu riwayat hadis, nabi menyatakan bahwa barangsiapa yang memiliki budak, hendaklah memberlakukannya seperti saudara, dengan memberikan makanan yang sama, pakaian yang sama, serta larangan untuk memberlakukan budak dengan pekerjaan di luar kemampuannya.⁶⁶

Analisis berikutnya merupakan penentuan *al-maghẓā* (signifikansi) ayat. Dalam konteks ini, ditemukan bahwa signifikansi fenomenal historis (*al-maghẓā al-tāriḫī*) pada Qs. al-Nūr [24]: 33 juga ada tiga: pertama adalah pesan untuk menjaga diri dari kemaksiatan dan menjauhi hal-hal yang dilarang oleh agama Islam; kedua, pesan untuk berbuat adil dengan pemenuhan hak dan kewajiban dalam satu sistem yang telah diberlakukan; ketiga, pesan untuk menjunjung tinggi humanitas dengan tidak melakukan tindakan semena-mena yang dapat merendahkan harkat dan martabat manusia.

3. Signifikansi Fenomenal Dinamis

Langkah ketiga dalam aplikasi teori *ma'nā-cum-maghẓā* adalah penggalian signifikansi fenomenal dinamis (*al-maghẓā al-mutaḥarrik*). Pada langkah ini terdapat beberapa jalan yang ditempuh; pertama dengan mengategorikan ayat; kedua dengan mengembangkan *al-*

⁶⁵ Tim Dar Al-Ilm, *Atlas Sejarah Islam*, 166.

⁶⁶ Abdul Hakim Wahid, “Perbudakan Dalam Pandangan Islam Hadith and Sirah Nabawiyah: Textual and Contextual Studies,” *Nuansa: Jurnal Studi Islam dan Kemasyarakatan*, Vol. 8, No. 2 (2015), 147-150.

maghẓā al-tārikhī; dan ketiga dengan menemukan makna simbolik; dan keempat dengan menguatkan argumen dengan perspektif lain. Dalam pengkategorian ayat, Sahiron mengikuti al-Zarkashī yang membagi ayat ke dalam tiga jenis, yakni: ayat tentang ketauhidan, ayat hukum, dan ayat kisah. Kemudian dalam kategori ayat yang lebih spesifik, yaitu tentang ayat hukum, Sahiron mengikuti pengategorian Saeed yang membaginya ke dalam lima hirarki nilai, yakni nilai-nilai kewajiban (*obligatory values*), nilai-nilai dasar kemanusiaan (*fundamental values*), nilai-nilai proteksi (*protectional values*), nilai-nilai implementasi (*implementational values*), dan nilai-nilai instruksi (*instructional values*).⁶⁷

Jika mengikuti dua pengategorian tersebut, maka Qs. al-Nūr [24]: 33 termasuk ayat tentang hukum. Sebab di dalamnya ada redaksi yang berupa perintah dan larangan, seperti dalam redaksi *wa al-yastaʿif*⁶⁸ *al-ladhin lā yajidun nikāhan* (dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian dirinya), *wa al-ladhin yabtaghūn al-kitāb min mā malakat aymanukum fakātibūhum*⁶⁹ (dan budak-budak yang kamu miliki yang menginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka), dan *wa lā tukribū*⁷⁰ *fatayātikum ‘alā al-bighā’ in aradna tabaṣṣunan* (dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian). Sedang, jika dilihat dari nilai-nilai yang terkandung, maka Qs. al-Nūr [24]: 33 mengandung nilai-nilai dasar kemanusiaan (*fundamental values*), nilai-nilai proteksi (*protectional values*), dan nilai-nilai instruksi (*instructional values*).

Sebagaimana telah disebut di atas, ada tiga *al-maghẓā al-tārikhī* dari Qs. al-Nūr [24]: 33, yaitu: *pertama*, pesan untuk menjaga diri dari kemaksiatan; *kedua*, pesan untuk berbuat adil dengan pemenuhan hak dan kewajiban; *ketiga*, pesan untuk menjunjung tinggi humanitas dengan tidak melakukan tindakan semena-mena yang dapat merenggut martabat kemanusiaan. Tiga poin signifikansi fenomenal historis tersebut, diambil dari dua peristiwa yang melingkupi asbabunnuzul Qs. al-Nūr [24]: 33. Sikap Ḥuwaytib b. ‘Abd al-‘Uzzā dengan menolak budaknya yang hendak melakukan *mukātabah*,⁷¹ ini

⁶⁷ Syamsuddin, dkk., *Pendekatan Ma’nā-cum-Maghẓā*,

⁶⁸ *Walyastaʿif* asalnya *li yastaʿif*, yakni *fiʿl muḍāriʿ* yang di-*jazm*-kan oleh *lām amr* sehingga bermakna perintah. Lihat Al-Ibrāhīm, *Iʿrāb al-Qurʾān al-Karīm*, 354.

⁶⁹ Susunan *fa kātibūhum* merupakan *fiʿl amr* sehingga bermakna perintah. Ibid., 354.

⁷⁰ Huruf *lā* adalah huruf *nahī* yang men-*jazm*-kan *fiʿl muḍāriʿ* sehingga bermakna larangan. Ibid., 354.

⁷¹ Al-Suyūfī, *Asbāb al-Nuzūl*, 187.

merupakan salah satu bentuk tindakan semena-mena. Sebab *mukātabah* kala itu telah menjadi bagian dari aturan yang diberlakukan Islam, sabagai salah satu jalan untuk memerdekakan budak.⁷² Ketika ‘Abd al-‘Uzzā menolak *mukātabah* budaknya, maka ia telah melakukan satu bentuk pelanggaran, di mana hak yang seharusnya didapat budak, dan kewajiban yang seharusnya dilakukan oleh ‘Abd al-‘Uzzā tidak dijalankan sebagaimana mestinya.

Begitu juga tindakan ‘Abd Allāh b. Ubay yang melacurkan budaknya untuk tujuan komersial.⁷³ Al-Zuhaylī dalam penafsirannya menyatakan bahwa *‘illat* dari redaksi ayat yang melingkupi peristiwa budaknya ‘Abd Allāh b. Ubay adalah perzinahan, sehingga semua bentuk zina dilarang oleh Islam.⁷⁴ Namun bukan hanya itu, sebab pengharaman di sini juga berlaku dalam bentuk merenggut martabat kemanusiaan seseorang. Jika ditelaah, maka akan ditemukan satu kesamaan pesan utama dari dua peristiwa yang melingkupi Qs. al-Nūr [24]: 33, yakni humanisasi atau proses untuk menumbuhkan keberpihakan pada pemuliaan harkat dan martabat manusia. Sehingga dapat dipahami bahwa budak dalam konteks turunnya ayat, ialah budak yang tengah mengalami ketidakadilan atas kondisi sosio-kultural Arab kala itu. Kemudian al-Qur’an hadir dengan nilai ideal-moralnya untuk mengangkat derajat para budak, dan secara bertahap, gerakan evolusioner dilakukan al-Qur’an melalui ayat-ayatnya untuk menghapus praktik-praktik perbudakan. Oleh karenanya, tiga poin *al-maghẓā al-tarikhi* yang ditemukan dapat dikembangkan sebagai spirit untuk senantiasa melakukan penjagaan diri dari perbuatan zina, dan menjaga nilai-nilai prikemanusiaan yang ada dalam kehidupan sosial (*hifẓ al-dīn* dan *hifẓ al-nafs*).

Selanjutnya menangkap makna-makna simbolik. Makna simbolik terbagi ke dalam empat level, yakni: *ẓāhir* (makna lahiriah atau makna literal), *bāṭin* (makna batin atau makna simbolik), *ḥadd* (makna yang bersifat jurisprudensi), dan *maṭla‘* (makna puncak atau makna yang

⁷² Sebagaimana dalam penafsiran al-Ṣābūnī yang menyebut bahwa sistem *mukātabah* baru ada setelah Islam datang. Begitu juga menurut Hamka, yang menyatakan bahwa sistem *mukātabah* menjadi salah satu jalan yang ditawarkan oleh syariat Islam untuk memerdekakan budak. Lihat al-Ṣābūnī, *Rawāi‘ al-Bayan*, Vol. 2, 177; Amrulloh, *Tafsir al-Azhar*, Vol. 7, 4.935-4.936.

⁷³ Ibid., 187-188.

⁷⁴ Al-Zuhaylī, *Al-Tafsir al-Munir*, Vol. 9, 571-572.

bersifat spiritual).⁷⁵ Dalam hal ini, ditemukan tiga makna simbolik. Makna *ẓābir* di dalam Qs. al-Nūr [24]: 33 adalah ketidakadilan yang terjadi dalam sistem perbudakan. Makna *ḥadd* dari Qs. al-Nūr [24]: 33 ada tiga: pertama perintah untuk menjaga diri dari perzinahan; kedua perintah berbuat adil dengan memenuhi hak dan kewajiban; ketiga larangan untuk melakukan tindakan yang dapat merenggut martabat kemanusiaan. Makna *maṭla'* di dalam Qs. al-Nūr [24]: 33 adalah ampunan dari Allah bagi mereka yang mengalami tindakan sewenang-wenang.

Sebelum mengembangkan dengan perspektif lain, dapat ditangkap bahwa signifikansi fenomenal dinamis (*al-magḥzā al-mutaḥarrik*) pada Qs. al-Nūr [24]: 33, yakni pesan untuk selalu menjaga fitrah serta menjunjung tinggi harkat kemanusiaan dan mengatasi setiap tindakan yang menindas hak-hak kemanusiaan. Artinya, penelitian ini sepakat dengan penafsiran al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, al-Marāghī, al-Zuhaylī, al-Sha'rawī, hingga Hamka, ketika mengarahkan bahwa dalam Qs. al-Nūr [24]: 33 terdapat pesan untuk melakukan humanisasi, di mana ada satu ketidakadilan yang dilakukan dalam sistem perbudakan yang berlaku saat itu. Sehingga muncullah perintah dan larangan yang melingkupi konteks ayat dengan tujuan untuk membela hak-hak para budak.

Di dunia, perbudakan secara legal mulai berangsur dihapuskan sejak tahun 1880-an.⁷⁶ Oleh karenanya, “budak” dalam istilah modern telah ditiadakan, namun praktik perbudakan (baca: menjadikan seseorang seperti budak) tetap terjadi. Ketika perspektif humanisasi yang terkandung pada Qs. al-Nūr [24]: 33 dibawa ke dalam konteks hari ini, maka tugas tersebut belum usai. Ada tiga klasifikasi perbudakan modern; pertama *political slavery*, yang termasuk di dalam ini merupakan perbudakan yang dilakukan atas dasar kepentingan politik, dan terjadi akan adanya *abuse of power* (penyalahgunaan kekuasaan); kedua *social slavery*, yang termasuk di dalam ini merupakan *human trafficking* (perdagangan manusia), seperti pengiriman TKW (tenaga kerja wanita) secara ilegal untuk kepentingan komersial; ketiga *industrial slavery*, yang termasuk di dalamnya adalah praktik-praktik tidak diberinya upah, atau diberi upah yang tidak setimpal dengan kerjanya.⁷⁷ Ketiga bentuk perbudakan tersebut, terdapat upaya-upaya

⁷⁵ Syamsuddin, dkk., *Pendekatan Ma'nā-cum-Magḥzā*, 15-16.

⁷⁶ Syamsuddin, “Bentuk-Bentuk Perdagangan Manusia,” 17.

⁷⁷ Nugraha, “Perbudakan Modern (*modern slavery*),” 57.

untuk merenggut hak-hak kemanusiaan seseorang. Maka bentuk-bentuk penindasan inilah yang kemudian disebut dengan ketidakadilan dalam sistem “perbudakan” di dunia modern.

Implikasi Interpretatif Qs. al-Nūr [24]: 33 dengan *Ma'nā-cum-Maghzā* Terhadap Penafian *Human Trafficking*

Membincang tentang perbudakan modern, maka tidak lepas dari suatu sistem yang sedemikian rupa dikembangkan guna merebut hak-hak kemanusiaan seseorang. Perbudakan modern (*modern slavery*) merupakan bentuk kejahatan, begitu juga *human trafficking* yang menjadi bagian dari *modern slavery*.⁷⁸ Ketika *al-maghzā al-mutaharrrik* pada Qs. al-Nūr [24]: 33 menyatakan pesan untuk selalu menjaga fitrah serta menjunjung tinggi harkat kemanusiaan, dan mengatasi setiap tindakan yang mengarah pada penindasan hak-hak kemanusiaan. Maka praktis *human trafficking* menjadi perkara yang dilarang di dalam agama Islam. Namun yang juga menjadi penting, bagaimana semangat humanisasi atau penafian ayat-ayat al-Qur'an atas perbudakan (*human trafficking*) dapat diimplementasikan dalam kehidupan. Implementasi termaksud dapat dimulai dengan hal paling kecil, yakni senantiasa menanamkan nilai-nilai kemanusiaan.

Salah satu nilai kemanusiaan yang ada adalah menjaga fitrah. Secara konseptual, fitrah dapat dilihat dengan berbagai perspektif. Fitrah kemanusiaan merupakan semangat untuk menjaga kesetaraan, yang pada akhirnya menolak hal-hal diskriminatif, seperti tensi akibat perbedaan ras, suku, warna kulit, dan segala upaya yang dapat menodai kesetaraan itu sendiri. Menurut Laksono, untuk mencapai tingkatan manusia yang fitrah, dapat melalui pendekatan-pendekatan spiritual.⁷⁹ Pendekatan spiritual tersebut juga dapat dimaknai dengan menjauhi perkara-perkara yang dilarang oleh agama Islam. Termasuk *human trafficking*, yakni satu bentuk kejahatan yang dapat meruntuhkan fitrah, harkat, dan martabat kemanusiaan seseorang, sebab dalam *human trafficking* terdapat konstruksi hirarkis yang pada akhirnya, korban-korban *human trafficking* akan dimarginalkan dalam kehidupan sosial.

⁷⁸ Iskandar dan Nursiti “Peran Organisasi Internasional dan Regional dalam Penyelesaian Pelanggaran Hak Asasi Manusia Perdagangan Orang di Indonesia,” *Jurnal HAM*, Vol. 12, No. 3 (2021): 385.

⁷⁹ Nur Idham Laksono, “Fitrah dan Kemanusiaan,” *HIKMATUNA*, Vol. 2, No. 1 (2016): 17.

Maka perlu ada upaya lebih lanjut untuk mengimplementasi nilai humanisasi Qs. al-Nūr [24]: 33, salah satunya dalam pendampingan korban. Seperti telah disinggung di awal, bahwa di antara bentuk *human trafficking* adalah eksploitasi perempuan untuk menjadi Pekerja Seks Komersial (PSK). Tentunya, al-Qur'an telah melarang hal tersebut, sebab banyak kemudahan yang menyertainya, di samping juga merupakan bentuk perzinahan. Ningsih dan Sitiningsih mengungkap di antara bentuk kemudahan yang menyertai para korban eksploitasi seksual, seperti konsep diri yang negatif, harga diri yang rendah, dan ketidakberdayaan dengan situasi eksternal (*learned helplessness*). Pada penelitian tersebut juga diungkap bahwa ternyata wanita-wanita yang terjebak dalam eksploitasi seksual, merupakan wanita yang memang sejak sebelum memutuskan untuk menjadi PSK, telah mengalami satu problem sosial dan keluarga.⁸⁰

Selain pendampingan korban, perjuangan regulatif juga penting untuk dilakukan. Sebab kejahatan *human trafficking* telah berubah menjadi kejahatan trans-nasional. Sebagaimana dalam penelitian Iskandar dan Nursiti, mereka mengkaji peran organisasi internasional dan regional dalam menangani pelanggaran HAM yang diakibatkan oleh praktik-praktik perdagangan manusia. Ada satu penekanan bahwa ternyata sindikat perbudakan modern telah menjadi kejahatan trans-nasional, olehnya IOM (International Organization for Migration) dan ASEAN (Association of South East Asian Nations) melakukan usaha-usaha sistemik guna menangani perdagangan manusia, seperti penguatan regulasi, koordinasi dengan pihak berwajib, dan melakukan mediasi antar negara.⁸¹ Maka maksud signifikansi Qs. al-Nūr [24]: 33 yang menyatakan bahwa pesan untuk mengatasi setiap tindakan yang menindas hak-hak kemanusiaan, dapat dilakukan dengan catatan melalui jalan sistemik dan legal.

Kesimpulan

Setelah mengaplikasikan teori *ma'nā-cum-maghzā* model Sahiron pada Qs. al-Nūr [24]: 33, penelitian ini menyimpulkan bahwa makna historis (*al-ma'nā al-tārikhī*) Qs. al-Nūr [24]: 33 ada tiga: pertama, perintah menjaga kesucian diri (*iffah*) bagi mereka yang belum siap

⁸⁰ Siti Zuliya Ningsih dan Satiningsih, "Pengalaman Hidup Seorang Remaja Putri Korban *Trafficking* Dalam Bentuk Eksploitasi Seksual," *Jurnal Psikologi Teori dan Terapan*, Vol. 4, No. 1 (2013): 56.

⁸¹ Iskandar dan Nursiti "Peran Organisasi Internasional:" 385.

menikah; kedua, perintah pemenuhan hak budak dengan memberi *mukātabah*; ketiga, larangan mengkomersilkan budak perempuan dengan jalan pelacuran. Kemudian signifikansi fenomenal historis (*al-maghzā al-tārikhī*) Qs. al-Nūr [24]: 33 juga ada tiga, yaitu: pertama, pesan untuk menjaga diri dari kemaksiatan dan menjauhi hal-hal yang dilarang oleh agama Islam; kedua, pesan untuk berbuat adil dengan pemenuhan hak dan kewajiban dalam satu sistem yang telah diberlakukan; ketiga, pesan untuk menjunjung tinggi humanitas dengan tidak melakukan tindakan semena-mena yang dapat merenggut martabat kemanusiaan. Adapun signifikansi fenomenal dinamis (*al-maghzā al-mutaharrik*) adalah pesan untuk selalu menjaga fitrah serta menjunjung tinggi harkat kemanusiaan, dan mengatasi setiap tindakan yang menindas hak-hak kemanusiaan. Implikasi pemaknaan tersebut menjadikan *human trafficking* sebagai tindakan yang dilarang dalam agama Islam, dan perdagangan manusia dapat diantisipasi dengan catatan melalui jalan yang sistemik dan legal, seperti dalam bentuk penanaman nilai-nilai kemanusiaan, pendampingan korban-korban *human trafficking* dan perjuangan regulatif.

Daftar Pustaka

- Āmili (al), Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd b. Kathīr b. Ghālib. *Tafsīr Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl ay al-Qur’an*. Diedit oleh Bashār ‘Awād Ma‘rūf dan ‘Iṣām Fāris al-Ḥarsatānī. Beirut: Mu‘asasat al-Risālah, 1994.
- Amrulloh, Abdul Malik Karim. *Tafsīr Al-Azḥar*. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD.
- Arsal dan Maizul Imran. “Eksplikasi Konsep *Milku al-Yamīn* dalam Kajian Tafsir Tematik di Era Modern.” *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Tafsīr*, Vol. 6, No. 02 (2021).
- Aṭīyyah, Abī Muḥammad ‘Abd al-Ḥaḥ b. Ghālib. *Tafsīr al-Muḥarrar al-Wajīz*. Diedit oleh ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Thāfi Muḥammad. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmīyah, 2001.
- Aziz, Abdul. “Konsep *Milku al-Yamīn* Muḥammad Syaḥrūr Sebagai Keabsahan Hubungan Non Marital.” Disertasi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019.
- Cholil, Moenawar. *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad*. Jakarta: Gema Insani, 2001.

- Dimashqī (al), Abī al-Fidā' b. Ismā'īl b. 'Umar b. Kathīr al-Qurashī. *Tafsīr al-Qur'an al-Azīm*. Diedit oleh Sāmī b. Muḥammad al-Salāmah. Riyad: Dār Ṭayyibah, 1999.
- Dirgantara, Adhyasta. "Pilu 13 Santriwati Korban Herry Wirawan Alami Penderitaan Lengkap." *detiknews*, <https://news.detik.com/berita/d-5873633/pilu-13-santriwati-korban-herry-wirawan-alami-penderitaan-lengkap>. Diakses 12 Mei 2022.
- Durrah (al), Muḥammad Alī Ṭaha. *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm wa I'rābuh wa Bayānuh*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2009.
- Ḥamīdān (al), 'Iṣam b. 'Abd Muḥsin. *Al-Ṣaḥīḥ min Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Dakhā'ir, 1999.
- Hādī, Abī Abd al-Raḥman. *Al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Maktabat al-Ṣanā' al-Atharīyah, 2004.
- Hadi, Mukhammad Nur. "Muhammad Syahrur dan Konsep *Milkul Yamīn*: Kritik Penafsiran Perspektif *Ushul Fiqh*." *YUDISIA: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, Vol. 10, No. 1 (2019).
- Ibrāhīm (al), Muḥammad al-Ṭayyib. *I'rāb al-Qur'an al-Karīm*. Beirut: Dār al-Nafā'is, 2009.
- Iskandar dan Nursiti. "Peran Organisasi Internasional dan Regional dalam Penyelesaian Pelanggaran Hak Asasi Manusia Perdagangan Orang di Indonesia." *Jurnal HAM*, Vol. 12, No. 3 (2021).
- Laksono, Nur Idham. "Fitrah dan Kemanusiaan." *HIKMATUNA*, Vol. 2, No. 1 (2016).
- Marāghī (al), Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr Al-Marāghī*. Mesir: Maktabat wa Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946.
- Morehouse, Cristal. *Combating Human Trafficking: Policy Gaps and Hidden Political Agendas in the USA and Germany*. Wiesbaden: Verlag Für Sozialwissenschaften, 2009.
- Nasution, Ahmad Sayuti Anshari. "Perbudakan Dalam Hukum Islam." *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 15, No. 1 (2015).
- Nugraha, Tisna. "Perbudakan Modern (*Modern Slavery*) (Analisis Sejarah dan Pendidikan)." *At-Turats*, Vol. 9, No. 1 (2015).
- Pebrianto, Fajar. "KPAI Minta Polisi Usut Tuntas Kasus Perdagangan 30 Anak di Jambi." *Tempo*, <https://nasional.tempo.co/read/1582340/kpai-minta-polisi-usut-tuntas-kasus-perdagangan-30-anak-di-jambi>. Diakses 12 Mei 2022.
- Ṣābūnī (al), Muḥammad 'Alī. *Rawāi' al-Bayān Tafsīr Āyat al-Aḥkām min al-Qur'an*. Beirut: Maktabat al-Ghazālī, 1981.

- Sahiron Syamsuddin, dkk. *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā atas al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata & Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia, 2020.
- Sha'rawī (al), Muḥammad Mutawallī. *Tafsīr al-Sha'rawī*. Kairo: Maktabat al-Asrah, 1991.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2005.
- Siti Zuliya Ningsih dan Satiningsih. "Pengalaman Hidup Seorang Remaja Putri Korban *Trafficking* Dalam Bentuk Eksploitasi Seksual." *Jurnal Psikologi Teori dan Terapan*, Vol. 4, No. 1 (2013).
- Supriyadi Widodo Eddyono, dkk. *Melawan Praktik Prostitusi Anak di Indonesia dan Tantangannya*. Jakarta: Institute for Criminal Justice Reform, 2017.
- Suyūfī (al.), Jalāl al-Dīn Abī 'Abd al-Rahmān. *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Mu'asasat al-Kitāb al-Thaqāfiyah, 2002.
- Syamsuddin. "Bentuk-Bentuk Perdagangan Manusia dan Masalah Psikososial Korban." *Sosio Informa: Kajian Permasalahan Sosial dan Usaha Kesejahteraan Sosial*, Vol. 6, No. 1 (2020).
- Tim Dar al-Ilm. *Atlas Sejarah Islam: Sejak Masa Permulaaan Hingga Kejayaan Islam*. Jakarta: Kasya Media, 2011.
- Zakariyyā, Abī al-Ḥusayn Aḥmad b. Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*. Diedit oleh 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Zuhaylī (al), Wahbah. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj*. Beirut: Dār al-Fikr, 2003.