

Volume 08, Nomor 1, 2009/1430

ISSN. 1693-0096

Pelindung:
Muhammad Maftuh Basyuni

Pengarah:
Mohammad Ali

Penanggungjawab:
Machasin

Pemimpin Redaksi:
Irsal Dt. Gindo Dirajo

Redaktur Pelaksana:
Wawan Djunaedi

Dewan Redaksi:
Affandi Mochtar, M. Jayadi, Ida Noor
Qosim, M. Zein, Mastuki

Redaktur Ahli:
Anas Saidi, Makmuri Sukarno, Syafig
Hasyim, Yudi Lathif

Editor:
Wawan Djunaedi

Perwajahan:
Supriyatna

Dokumentasi dan Data:
Reni Hidayati dan Juz'aini

Distributor:
Ida Miladi, Nining Suhartiningsih,
Prihantono, Hasanudin,
Rostika Fauziyanti, Jaenudin

ISTI'QRO'

Jurnal Penelitian Islam Indonesia
Direktorat Pendidikan Tinggi Islam
Direktorat Jenderal Pendidikan Islam
Departemen Agama Republik Indonesia

TAFSIR RELASI GENDER DI NUSANTARA:
Perbandingan *Tarjumān al-Mustafid*
Karya 'Abd al-Raūf Singkel dan
Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shihab

Saifuddin dan Wardani
Dosen Fakultas Ushulūddin IAIN Antasari Banjarmasin

❖ Abstract

Classical and to some extent modern Qur'anic exegeses undoubtedly have been written in the light of certain ideological orientations and gender-biases. Al-Ḥasan al-Baṣrī's statement that the science[s] of the Qur'an is masculine and hence could not be understood completely except by men implies that since early times the Qur'anic exegeses have not departed from the spirit of the Qur'anic teachings, such as the

idea of justice and equality in man woman relation. In this regards, the first effort need to be made in order to bring justice and equality into reality is to reassess exegetes' thoughts on gender relation as can be understood from their interpretation of gender relation related-verses, since it is to these heritages commonly refer the various understandings of women's rights now. In the context of the long historical development of Qur'anic exegeses in Indonesia and in the dynamics of some leading figures' thoughts on woman, this research aims to compare between traditional understanding on woman's rights represented by 'Abd al-Ra'ūf Singkel's *Tarjumān al-Mustafīd* and the modern point of view through M. Quraish Shihab's *Tafsir al-Miṣḥab*. This research mainly focuses on four woman's status related issues, e.g. the Qur'anic idea of the creation of woman, polygamy, the law of inheritance, and leadership.

❖ Key Words :

Relasi Gender, Kesetaraan Gender, Keadilan Gender, Bias-Gender.

Pendahuluan

Pada abad ke-8 H, seorang pakar 'Ulūm al-Qur'ān yang terkenal, Badr al-Dīn al-Zarkasyī (745-794 H) dalam karyanya, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* mengabadikan pernyataan al-Ḥasan al-Baṣrī, seorang *tābi'ī*, berikut:

¹ علم القرآن ذكر لا يعلمه إلا الذكور من الرجال

"Ilmu al-Qur'an adalah maskulin (laki-laki), sehingga tidak dapat diketahui kecuali oleh para lelaki".

Kutipan di atas dianggap sangat penting untuk diketahui menurut pandangan al-Zarkasyī karena ia cantumkan di bagian pengantar karyanya, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, bersama-sama perkataan-perkataan bijak dari tokoh-tokoh Islam generasi awal yang lain. Kemaskulinan (maskulinitas) ilmu al-Qur'an itu, memang tampak bersifat metafor, sebagaimana ungkapannya "ilmu tentang al-Qur'an adalah maskulin (laki-laki)". Meski apa yang dimaksud dengan maskulinitas ilmu al-Qur'an itu dalam bagian ungkapan pertama tidak jelas, tapi ungkapan berikutnya dengan sangat eskplisit menyatakan hanya kaum laki-laki yang bisa memahami al-Qur'an. Kedua kemungkinan tentang maskulinitas itu juga sama-sama berujung pada terbentuknya ide superioritas laki-laki dalam wacana tafsir. Otoritas menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, akhirnya, terbentuk tidak hanya melalui bias laki-laki yang secara psikologis sering tidak

¹Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ḥadīs, 1427 H/2006 M), h.17. Kata *rijāl* (bentuk jamak dari kata *rajul*) di sini tidak diterjemahkan karena lebih berkonotasi netral (orang), bukan berarti "para laki-laki". Dalam al-Qur'an, kata ini dipakai untuk menunjukkan beberapa pengertian: orang/ manusia, laki-laki, dan rasul atau nabi, tokoh masyarakat, dan budak. Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 147-159; Zaitunah Subhan, *Rekonstruksi Pemahaman Jender dalam Islam: Agenda Sosio-kultural dan Politik Peran Perempuan* (Jakarta: el-Kahfi, 2002), h. 45-46.

disadari, sebagaimana umumnya diasumsikan, tetapi lebih dari itu, superioritas laki-laki tersebut sudah muncul sejak awal, dalam *'Ulūm al-Qur'ān*.

Seiring dengan perjalanan waktu, stigma yang menghinggapi para mufassir tersebut menyebabkan banyak karya-karya tafsir klasik maupun modern yang "bias-gender", sebagaimana dibuktikan dengan beberapa penelitian, seperti dalam *Argumen Kesetaraan Gender* oleh Nasaruddin Umar tentang beberapa kekeliruan penafsiran selama ini, baik dalam tingkat "produk tafsir" (hasil penafsiran) maupun "mekanisme tafsir" (perangkat-perangkat kebahasaan), *Tafsir Kebencian* oleh Zaitunah Subhan,² dan *Perempuan dalam Pasungan* oleh Nurjannah Ismail. Sejarah penafsiran ayat-ayat al-Qur'an sejak periode awal hingga sekarang di dunia Islam umumnya diwarnai oleh dua karakter kepekaan gender: tafsir-tafsir yang bias-gender yang ditandai dengan dominasi peran laki-laki dan tafsir-tafsir yang berupaya memposisikan "pembacaan" ayat-ayat dalam relasi gender secara seimbang dan setara. Sejumlah tafsir tradisional, semisal tafsir al-Ṭabarī dan Ibn Kasīr yang merupakan *tafsīr bi al-riwāyah* lebih banyak mengukuhkan karakteristik pertama, sedangkan tafsir-tafsir modern sebagiannya telah mengusung gagasan feminisme, seperti tafsir Amina Wadud Muhsin, Asghar Ali Engineer, Riffat Hasan, dan lain-lain.

Dengan begitu, kajian-kajian yang selama ini telah dilakukan oleh beberapa peneliti lebih banyak mewakili kecenderungan-kecenderungan ideologis—termasuk bias-gender—tafsir-tafsir dari luar Nusantara, baik yang Timur Tengah-oriented, seperti tafsir-tafsir klasik yang menjadi objek kajian, maupun yang berasal dari negara-negara Asia selain Indonesia, seperti India (Asghar Ali). Pernyataan A.H. Johns

²Lihat juga bukunya, *Rekonstruksi Pemahaman Gender dalam Islam: Agenda Sosio-kultural dan Politik Peran Perempuan* (Jakarta: el-Kahfi, 2002).

berikut, meski sudah lama dilontarkan, setidaknya masih relevan untuk memotret perkembangan tafsir di Nusantara:

"The present state of Quranic studies in Indonesia and Malaysia is *not well surveyed*. There are various renderings of the Quran in Malay, Javanese and Sundanese, numerous writings about the Quran, and renderings—or at least part renderings—of more recent overseas exegeses, including Sayyid Qutb's *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Of Indonesian scholars of the Quran, Hasbi Aṣ-Ṣiddieqī (d. 1975) is one of the most venerated and best known on the national scene".³

Dalam kutipan di atas, A.H. Johns menyatakan bahwa kajian tentang Qur'an di Indonesia dan Malaysia tidak disurvei dengan baik. Ia melontarkan hal itu beberapa puluh tahun yang lalu (1984) dengan melihat variant tafsir Timur Tengah, seperti *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Qutb, di Nusantara. Pernyataan A.H. Johns bahwa kajian (survei) tentang keadaan tafsir-tafsir di Indonesia masih sangat kurang adalah benar hingga sekarang ini, terbukti tidak adanya kajian yang serius, kecuali hanya survei 58 literatur populer tentang al-Qur'an di Indonesia oleh Howard M. Federspiel.⁴ Namun, pernyataan A.H. Johns yang melihat perkembangan kajian tafsir di Nusantara sebagai "perpanjangan tangan" tafsir-tafsir Timur Tengah dan beberapa penjelasannya tentang khazanah tafsir awal di Nusantara, seperti 'Abd al-Ra'ūf al-Singkili dengan *Tarjumān al-Mustafid*-nya dan Nawawī Banten dengan

³Anthony H. Johns, "Islam in the Malay World: An Exploratory Survey with Some References to Quranic Exegesis", dalam *Islam in Asia*, Volume II: Southeast and East-Asia, edited by Raphael Israeli and Anthony H. Johns (Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1984), h. 155. Cetak miring dari kami.

⁴Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* (Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994). Buku ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Tajul Arifin dan diterbitkan oleh Mizan (1996).

Marāḥ Labīd-nya tampaknya masih perlu dilakukan penelitian secara lebih mendalam.⁵

Pergeseran wacana tafsir relasi gender di Nusantara dapat diamati dari periode perkembangan tafsir di Nusantara sejak yang paling awal, yakni *Tarjumān al-Mustafid* karya 'Abd al-Ra'ūf al-Singkili,⁶ hingga yang paling akhir, misalnya *al-Misbāḥ* karya M. Quraish Shihab.⁷ Atas dasar itu, maka penelitian ini berupaya melacak perkembangan tafsir relasi gender di Nusantara, dengan melakukan kajian perbandingan antara tafsir *Tarjumān al-Mustafid* karya 'Abd al-Ra'ūf al-Singkili dan tafsir *al-Misbāḥ* karya M. Quraish Shihab.

Tarjumān al-Mustafid dan *Tafsir al-Misbāḥ*: Sketsa Umum

1. *Tarjumān al-Mustafid*

a. Telaah Identitas Tafsir

Tafsir *Tarjumān al-Mustafid* diakui sebagai karya tafsir lengkap pertama (30 juz) dalam bahasa Melayu-Jawi

⁵Lihat Anthony H. Johns, "Islam in the Malay World", h. 155. Tulisan lain yang hampir sama yang menekankan lebih pada pengaruh tafsir-tafsir Timur Tengah terhadap tafsir-tafsir di Indonesia dalam, "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of Profile", dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Clarendon Press, 1988), h. 257-287. Tulisan yang terakhir (2006) juga hanya memuat potret umum kajian tafsir di Indonesia yang belum mewakili perkembangan mutakhir, apalagi dalam ranah tafsir relasi-gender. Lihat Anthony H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay-Indonesian World: An Introduction Survey", dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (New York: Oxford University Press, 2006), h. 17-36. Bagian tulisan ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Syahrullah Iskandar, "Tafsir Al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu: Sebuah Penelitian Awal", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, volume I, nomor 3, 2006, h. 459-486.

⁶Lihat 'Abd al-Ra'ūf al-Singkili, *Tarjumān al-Mustafid*, (Istambul: Maṭba'at al-'Uṣmāniyyah, 1324 H/1906 M).

⁷Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbāḥ: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2000).

yang sampai saat ini naskahnya masih ada.⁸ Kitab tafsir ini ditulis oleh Syekh 'Abd al-Ra'ūf ibn 'Ali al-Jawi al-Fansuri al-Singkili. Studi yang dilakukan oleh beberapa sarjana belakangan menemukan data bahwa sebelum 'Abd al-Ra'ūf telah ada naskah tafsir atas QS. al-Kahfi.⁹ Sebuah manuskrip Melayu asal Aceh telah dibawa ke Belanda oleh seorang ahli bahasa asal Belanda, Erpenius (w. 1642 M) pada awal abad XVII M, dan kemudian sekarang manuskripnya tersimpan di Cambridge University Library dengan kode katalog MS Ii.6.45. Dalam manuskrip ini teks Arab al-Qur'an Surah al-Kahfi ditulis dengan tinta merah disertai terjemahan dan komentar yang ditulis dengan tinta hitam.¹⁰ Naskah tafsir tersebut, yang diperkirakan ditulis pada masa Hamzah al-Fansuri atau Syams al-Din al-Sumatrani, mengikuti tradisi

⁸Vladimir I. Braginsky, *The Heritage of Traditional Malay Literature*, (Leiden: KITLV Press, 2004), h.650; Peter G. Riddell, "'Abd al-Ra'ūf al-Singkili", dalam Oliver Leaman (ed.), *The Qur'an: an Encyclopaedia*, (London, New York: Routledge, 2006), h. 594; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", dalam Taufik Abdullah et al. (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), jilid V, h.122; Oman Fathurrahman, *Tanbīh al-Māsyī, Menyoal Wabdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 30; Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, (Jakarta: Kencana, 2006), h. 105; Ade Armando, "'Abdur al-Ra'ūf Singkel", dalam Azyumardi Azra et al. (ed.), *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), jilid I, h. 34; Muhammad Hakiki, "'Abd al-Ra'ūf al-Singkili Mufassir Pertama di Nusantara", *Syir'ab*, vol. IV, no. 49, Januari 2006, h. 84.

⁹R. Michael Feener, "Notes towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia", *Studia Islamika*, vol. V, no. 3, 1998, h. 52; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 202; A. Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Ra'ūf al-Singkili", dalam Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha (ed.), *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren*, (Jakarta: Diva Pustaka, 2003), jilid I, h. 92.

¹⁰Feener, "Notes towards the History", h. 47-53; Islah Gusmiyan, *Kharānab Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 53-54.

tafsir *al-Khāzin*. Namun, menurut Azyumardi Azra, gaya terjemahan dan penafsirannya jelas berbeda dengan Hamzah al-Fansuti dan Syams al-Din al-Sumatrani yang, lazimnya, menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang dikutip dalam karya mereka secara mistis.¹¹

Sejauh yang diketahui, 'Abd al-Ra'uf Singkel tidak pernah menyebutkan angka tahun berhubungan dengan penyelesaian karya tafsirnya, *Tarjumān al-Mustafid*. Namun, tidak ada keraguan bahwa dia menulisnya semasa karier intelektualnya yang panjang di Kesultanan Aceh.¹² A. Hasjmi menyebutkan bahwa kitab *Tarjumān al-Mustafid* ditulis di India, ketika dia mengadakan perjalanan ke sana.¹³ Akan tetapi, pendapat ini dinilai Azra terlalu mengada-ada, sebab tidak ada indikasi sama sekali kalau 'Abd al-Ra'uf pernah menjejakkan kakinya di negeri India. Lebih jauh lagi, mustahil baginya melaksanakan pekerjaan yang begitu besar pada saat dia berada dalam perjalanan. Sebaliknya, perlindungan dan fasilitas yang diterimanya dari para penguasa Aceh semakin mempertegas kenyataan bahwa dia menulis karya itu di Aceh.¹⁴ Sedangkan Peter G. Riddell, setelah melihat informasi dari manuskrip tertua karya tafsir 'Abd al-Ra'uf, berkesimpulan bahwa kitab tersebut ditulis sekitar 1675 M.¹⁵

Sebagian sarjana Barat memberikan penilaian bahwa kitab *Tarjumān al-Mustafid* semata-mata merupakan

¹¹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 202.

¹²Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 202; A. Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Ra'uf al-Singkili", h. 92.

¹³A. Hasjmi, "Syekh Abdurrauf Syiah Kuala, Ulama Negarawan yang Bijaksana", dalam *Universitas Syiah Kuala Menjelang 20 Tahun*, (Medan: Waspada, 1980), h. 378.

¹⁴Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 202.

¹⁵Peter G. Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*, (t.t.: C. Hurst & Co. Publishers, 2001), h. 131; Peter G. Riddell, "Literal Translation, Sacred Scripture and Kitab Malay", *Studia Islamika*, vol. IX, no. 1, 1998, h. 11; Riddell, "'Abd al-Ra'uf al-Singkili", h. 594.

terjemahan Melayu dari karya tafsir al-Baidāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Christian Snouck Hurgronje, tanpa melakukan penelitian yang seksama, menyimpulkan bahwa karya 'Abd al-Ra'uf ini hanyalah sebuah terjemahan yang buruk dari tafsir al-Baidāwī.¹⁶ Kesimpulan ini ternyata membawa pengaruh terhadap edisi cetakan *Tarjumān al-Mustafid* yang secara jelas tertulis, "*Tarjumān al-Mustafid wa huwa al-tarjamah al-Jāwīyyah li al-tafsīr al-musammā Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl li al-Imām al-Qādī Nāsir al-Dīn Abī Sa'īd 'Abdillāh ibn 'Umar ibn Muhammad al-Syīrāzī al-Baidāwī*".¹⁷

Pendapat Snouck Hurgronje di atas selanjutnya diikuti oleh beberapa sarjana Barat yang menganalisis tafsir *Tarjumān al-Mustafid*. Rinkes, yang tak lain adalah murid Snouck Hurgronje, menyatakan bahwa kitab tersebut merupakan hasil terjemahan dari tafsir *al-Baidāwī*, di samping juga terjemahan dari sebagian tafsir *al-Jalālain*.¹⁸ Demikian pula, P. Voorhoeve, seorang sarjana asal Belanda yang menyunting salah satu karya 'Abd al-Ra'uf Singkel, *Bayan Tajalli*, pada awalnya menerima kesimpulan Snouck Hurgronje ataupun Rinkes. Namun, delapan tahun kemudian, Voorhoeve merasa curiga lantas mengubah pendapatnya. Menurutnya, sumber-sumber rujukan tafsir *Tarjumān*

¹⁶Dikutip dalam Feener, "Notes towards the History", h. 55; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 203.

¹⁷'Abd al-Ra'uf ibn 'Alī al-Fansūrī al-Jāwī, *Tarjumān al-Mustafid*, (t.t.: Dār al-Fikr, 1410 H/1990 M), h. 1. Dalam edisi cetakan yang lain, pada halaman sampul termuat pernyataan berikut, "*Inilah kitab yang bernama Tafsīr Tarjumān al-Mustafid bi al-Jāwī yang diterjemahkan dengan babasa Jawi yang diambil setengah maknanya dari Tafsīr al-Baidāwī*". Lihat Muhammad Hakiki, "'Abd al-Ra'uf al-Singkili", h. 85.

¹⁸D.A. Rinkes, *Abdoerroef van Singkel: Bijdrage tot de Kennis van de Mystiek op Sumatra en Java*, (Heerenven: Hepkema, 1909), h. 31-32.

al-Mustafid bukan hanya dari karya tafsir al-Baidāwī, melainkan dari berbagai karya tafsir berbahasa Arab.¹⁹

Studi yang dilakukan oleh beberapa sarjana belakangan terhadap tafsir *Tarjumān al-Mustafid* berhasil membuktikan secara meyakinkan bahwa karya itu merupakan terjemahan Melayu dari tafsir *al-Jalālain*. Peter G. Riddell, setelah mengkaji secara cermat manuskrip tafsir 'Abd al-Ra'ūf Singkel, mengajukan kesimpulan bahwa *Tarjumān al-Mustafid* adalah hasil terjemahan dari tafsir *al-Jalālain*, dan hanya pada bagian-bagian tertentu saja 'Abd al-Ra'ūf memanfaatkan tafsir *al-Baidāwī* dan *al-Khāzin*.²⁰ Salman Harun dalam penelitiannya juga berhasil membuktikan bahwa tafsir 'Abd al-Ra'ūf itu bukan terjemahan dari tafsir *al-Baidāwī* sebagaimana diungkapkan Snouck Hurgronje, tetapi merupakan terjemahan dari tafsir *al-Jalālain*.²¹ A.H. Johns semula mengakui jika tafsir *Tarjumān al-Mustafid* merupakan terjemahan Melayu dari tafsir al-Baidāwī, *Anwār al-Tanzīl*.²² Akan tetapi, belakangan Johns tampaknya mulai merevisi pendapatnya dan berketetapan bahwa tafsir tersebut merupakan terjemahan dari tafsir *al-Jalālain*.²³

¹⁹P. Voorhoeve, "'Abd al-Ra'ūf ibn 'Alī al-Djāwī al-Fansūrī al-Sinkilī'", dalam H.A.R. Gibb *et al.* (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1986), vol. I, h. 88. Lihat pula, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 203; Muhammad Hakiki, "'Abd al-Ra'ūf al-Singkilī'", h. 85.

²⁰Riddell, "'Abd al-Ra'ūf al-Singkilī'", h. 594.

²¹Salman Harun, *Mutiara al-Qur'an*, h. 199.

²²A.H. Johns, "Islam in Malay World: An Exploratory Survey with Some Reference to Quranic Exegesis", dalam Raphael Israeli dan A.H. Johns (ed.), *Islam in Asia: Southeast and East Asia*, (Jerusalem: The Magnes Press, 1984), h. 123.

²³A.H. Johns, "Qur'anic Exegesis in the Malay-Indonesian World: An Introductory Survey", dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, (London: Oxford University Press, 2004), h. 23-24; A.H. Johns, "She desired and He desire her (Qur'an 12:24) : 'Abd al-Ra'ūf's Treatment of an Episode of the Joseph Story in *Tarjumān al-Mustafid*", *Archipel*, vol. II, no. 59, 1999, h. 111.

b. Metode dan Corak Penafsiran

Sebagai terjemahan dari tafsir *al-Jalālain*, tidak berlebihan jika metode dan corak penafsiran *Tarjumān al-Mustafid* banyak mengikuti alur tafsir yang ditulis oleh Jalāl al-Dīn al-Mahallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūfī ini. Ciri khas tafsir *al-Jalālain* dalam menjelaskan makna kandungan al-Qur'an adalah dengan ungkapan yang ringkas, padat, dan lugas. Lebih lanjut, ciri-ciri tafsir *al-Jalālain* mencakup hal-hal berikut: *pertama*, menjelaskan makna kata (semantik) dan fungsi suatu kata; *kedua*, mengedepankan pendapat yang paling kuat; *ketiga*, menerangkan kedudukan (*i'rāb*) sebuah kata dalam kalimat; dan *keempat*, menjelaskan perbedaan bacaan (*qirā'at*).²⁴ Ciri-ciri tafsir *al-Jalālain* ini mungkin sekali berbeda dengan tafsir al-Baidāwī ataupun tafsir al-Khāzin yang uraiannya lebih ekstensif dan rumit.²⁵

Dengan ciri-ciri seperti yang telah disebutkan, tafsir *al-Jalālain* merupakan teks pendahuluan yang bagus untuk orang-orang yang baru mempelajari tafsir al-Qur'an di kalangan kaum muslim Melayu-Nusantara. Dalam menerjemahkan tafsir *al-Jalālain* ke dalam bahasa Melayu, Syekh 'Abd al-Ra'ūf Singkel menjadikannya lebih sederhana dan mudah dipahami oleh orang Melayu pada umumnya. Lazimnya, dia menerjemahkan tafsir *al-Jalālain* kata per kata, dan menahan diri untuk tidak memberikan tambahan-tambahan dari dirinya sendiri. Lebih dari itu, dia

²⁴ Muhammad Husain al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1424 H/2003 M), juz I, h. 239. Bandingkan dengan Jalāl al-Dīn Muhammad ibn Ahmad al-Mahallī dan Jalāl al-Dīn 'Abd al-Ramān ibn Abī Bakr al-Suyūfī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aḍīm*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1412 H/1991 M), h. 3 dan seterusnya.

²⁵ Penjelasan tentang ciri-ciri tafsir al-Baidāwī dan al-Khāzin dapat dilihat dalam al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz I, h. 211-225; al-Sayyid Muḥammad 'Alī Iyāzī, *al-Mufasssīrūn: Hayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Wizārah al-Ṣāqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1414 H), h. 161-162; 600-602.

menghapuskan penjelasan-penjelasan tata bahasa Arab dan penafsiran-penafsiran panjang yang justru dinilainya menyulitkan pembaca. Jadi jelaslah, tujuan sebenarnya *Tarjumān al-Mustafid* adalah agar karya tersebut dapat dipahami dengan mudah oleh para pembacanya, sehingga menjadi petunjuk praktis dalam kehidupan mereka.²⁶

Itulah sebabnya, meski *Tarjumān al-Mustafid* dianggap sebagai terjemahan atau duplikasi dari tafsir *al-Jalālain*, bukan berarti tidak ada kreativitas sama sekali dari Syekh 'Abd al-Ra'ūf Singkel. Menurut hasil penelitian Salman Harun, selain mengadopsi dan membuat duplikat, ternyata *Tarjumān al-Mustafid* juga meninggalkan beberapa unsur yang ada dalam tafsir *al-Jalālain*. Di antara unsur-unsur yang ditinggalkan adalah: *pertama*, penjelasan tentang kedudukan (*i'rāb*) suatu kata. Misalnya, penjelasan *al-Jalālain* atas QS. al-Nabā'/78 bahwa عطاء (ayat 36) adalah pengganti (*badal*) dari جزاء pada awal ayat, dan bahwa صفا (ayat 38) berfungsi sebagai penunjuk keadaan (*hāl*).²⁷

Kedua, penjelasan makna kata (semantik). Dalam konteks ini misalnya *al-Jalālain* menjelaskan bahwa makna kata حسابا dalam QS. al-Nabā'/78: 36 adalah "banyak", sebagaimana orang Arab berkata, *a'tānī fa asabanī* yang berarti "pemberian itu banyak".²⁸ Setelah dilakukan penelitian, terbukti bahwa *al-Jalālain* mengambil beberapa keterangan dari tafsir al-Khāzin. Selain itu, *al-Jalālain* senantiasa

²⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 204; A. Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkili", h. 92.

²⁷ Lihat Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adīm*, h. 426-427. Bandingkan dengan 'Abd al-Ra'ūf al-Jawī, *Tarjumān al-Mustafid*, h. 586.

²⁸ Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adīm*, h. 426.

menjelaskan fungsi kata. Sedangkan 'Abd al-Ra'ūf Singkel membuang kedua unsur itu dalam karya tafsirnya.²⁹

Ketiga, interpretasi yang agak panjang. Misalnya, *al-Jalālain* menafsirkan kata المعصرات dalam QS. al-Nabā'/78: 14 sebagai awan yang sudah tiba waktunya untuk menurunkan hujan, yaitu awan yang sudah sarat, berhembus, dan sudah mesti menurunkan hujan.³⁰ Sementara itu, Syekh 'Abd al-Ra'ūf Singkel hanya menerjemahkan kata yang sama dengan "awan", yakni "angin".³¹

Keempat, interpretasi yang sulit dicerna oleh pembaca. Syekh 'Abd al-Ra'ūf Singkel, misalnya, tidak menerjemahkan penafsiran *al-Jalālain* tentang kata رفع سمكها (QS. al-Nāzi'āt/79: 28), yaitu "meninggikan zenitnya".³² Dalam *Tarjumān*, 'Abd al-Ra'ūf hanya menerjemahkan kata itu dengan "meninggikan atapnya".³³

Kelima, sebagian penjelasan *al-Jalālain* yang tidak termuat dalam sumber pokoknya, tafsir al-Khāzin. Sebagai misal, al-Khāzin menjelaskan cara penghubungan ayat والارض بعد ذلك دحيها (QS. al-Nāzi'āt/79: 30) dengan ayat ثم استوى الى السماء. Bahwasanya Allah swt. mula-mula menciptakan bumi, tetapi belum terhampar (datar), lalu meninggikan zenit langit (رفع سمكها), baru kemudian menjadikan bumi datar, sehingga layak bagi kehidupan, dan

²⁹ Salman Harun, *Mutiara al-Qur'an*, h. 199. Lihat pula, 'Abd al-Ra'ūf al-Jawī, *Tarjumān al-Mustafid*, h. 2 dan seterusnya.

³⁰ Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adīm*, h. 426.

³¹ 'Abd al-Ra'ūf al-Jawī, *Tarjumān al-Mustafid*, h. 585.

³² Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adīm*, h. 428.

³³ 'Abd al-Ra'ūf al-Jawī, *Tarjumān al-Mustafid*, h. 587.

selanjutnya Dia bertahta di langit.³⁴ Keterangan seperti itu tidak dimuat oleh *al-Jalālain*, tetapi hanya disimpulkan.³⁵ Penjelasan *al-Jalālain* yang tidak dinukil secara langsung dari sumber pokoknya itu, tidak diambil oleh Syekh 'Abd al-Ra'ūf Singkel.³⁶

Keenam, penjelasan-penjelasan tentang sebab turun ayat (*asbāb al-nuzūl*) dan perbedaan bacaan (*qirā'ah*). Pada mulanya kedua penjelasan itu tidak diambil oleh 'Abd al-Ra'ūf Singkel, tetapi diduga ia kemudian menyadari bahwa kedua penjelasan itu perlu dikembalikan, lantas meminta murid kesayangannya—Dawud al-Jawi al-Fansuri ibn Isma'il ibn Agha Muṣṭafa ibn Agha 'Ali al-Rumi—agar memuatnya kembali. Penjelasan ini diberikan secara lebih lengkap dan terinci.³⁷

Selain meninggalkan beberapa unsur dalam tafsir *al-Jalālain*, menurut penelitian Salman Harun, Syekh 'Abd al-Ra'ūf Singkel juga menambahkan sejumlah unsur lain di luar tafsir *al-Jalālain*. Unsur-unsur itu adalah:

pertama, pengkonkretan kata ganti dan kata petunjuk, serta penegasan kembali apa yang sudah diungkapkan. Hal ini dilakukan untuk menghilangkan kekakuan makna bila disambungkan dengan makna baru. Misalnya, kata ganti هم dalam al-Nāzi'āt/79: 14 diterjemahkan dengan "segala makhluk".³⁸

Kedua, memuat kembali penjelasan-penjelasan yang

³⁴ 'Alā' al-Dīn 'Alī ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Baghdādī al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1399 H/1979 M), jilid IV, juz VII, h. 207.

³⁵ Lihat Jalāl al-Dīn al-Mahallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adīm*, h. 428.

³⁶ 'Abd al-Ra'ūf al-Jāwī, *Tarjumān al-Mustafid*, h. 587.

³⁷ Salman Harun, *Mutiara al-Qur'an*, h. 199-200.

³⁸ 'Abd al-Ra'ūf al-Jāwī, *Tarjumān al-Mustafid*, h. 587.

ditinggalkan *al-Jalālain* dari sumber pokoknya, tafsir *al-Khāzin*. Sebagai misal, al-Khāzin menafsirkan kata ترحف الراجفة dalam QS. al-Nāzi'āt/79: 6 sebagai "tiupan sangkakala pertama, bergoncang dan bergerak segala sesuatu, lalu semua makhluk mati".³⁹ Sedangkan *al-Jalālain* hanya menjelaskan, "tiupan sangkakala pertama, bergoncang segala sesuatu".⁴⁰ Penjelasan *al-Khāzin* kemudian dimuat kembali oleh 'Abd al-Ra'ūf dalam tafsirnya. Disebutkan, "pada hari tiup sangkakala yang pertama itu bergerak-gerak tiap-tiap suatu, dan mati sekalian makhluk."⁴¹

Ketiga, penjelasan tentang perbedaan bacaan (*qirā'at*). Dalam tafsir *al-Jalālain* hanya disebutkan bentuk-bentuk perbedaan bacaan (*qirā'at*). Sedangkan dalam *Tarjumān al-Mustafid* juga dijelaskan para pembawa qiraatnya. Akan tetapi, penjelasan tersebut hanya menyangkut lima pembawanya. Itu pun, hanya dua dari lima pembawanya yang diakui sebagai imam qiraat (*imām al-qirā'at*), yaitu Nāfi' dan Abū 'Amr.⁴²

Keempat, penjelasan tentang kisah-kisah dan sebab-sebab turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*). Seluruh penjelasan menyangkut sebab-sebab turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*) dikutip oleh Dawud al-Jawi al-Fansuri ibn Isma'il ibn Agha Muṣṭafa ibn Agha 'Ali al-Rumi, murid kesayangan 'Abd al-Ra'ūf Singkel, dari tafsir al-Khāzin yang lebih luas dan terinci dari pada penjelasan tafsir *al-Jalālain*.⁴³

³⁹ al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, jilid IV, juz VII, h. 205.

⁴⁰ Lihat Jalāl al-Dīn al-Mahallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adīm*, h. 427.

⁴¹ 'Abd al-Ra'ūf al-Jāwī, *Tarjumān al-Mustafid*, h. 586.

⁴² 'Abd al-Ra'ūf al-Jāwī, *Tarjumān al-Mustafid*, h. 78.

⁴³ Informasi ini secara jelas disebutkan pada bagian akhir kitab *Tarjumān al-Mustafid*. Lihat 'Abd al-Ra'ūf al-Jāwī, *Tarjumān al-Mustafid*, h. 610.

Dengan demikian, jelaslah bahwa kitab *Tarjumān al-Mustafid* dalam banyak hal mengikuti tradisi tafsir *al-Jalālain*, meskipun di sana sini terdapat beberapa unsur penambahan dan pengurangan.⁴⁴ Tafsir *Tarjumān al-Mustafid* akan lebih tepat dipahami dalam kerangka sebagai upaya untuk secara cepat memperkokoh landasar syariat di kalangan masyarakat awam sebelum mereka diberi pengetahuan tentang hakikat. Dalam pandangan 'Abd al-Ra'ūf Singkel ilmu tafsir hanya sebagai ilmu lahir, yaitu ilmu yang digunakan sebagai sarana untuk mencapai ilmu batin yang sebenarnya, yaitu ilmu tasawuf.⁴⁵

2. Tafsir al-Misbah

a. Telaah Identitas Tafsir

"Al-Qur'an al-Karīm adalah Kitab yang oleh Rasul saw. dinyatakan sebagai: "*ma'dubatullah*" (Hidangan Ilahi)".⁴⁶ Ungkapan yang mengawali karyanya *Tafsir al-Misbah* ini jelas

⁴⁴ al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz I, h. 211; Muḥammad 'Alī Iyāzī, *al-Mufasssīrūn*, h. 161.

⁴⁵ Salman Harun, *Mutiara al-Qur'an*, h. 204.

⁴⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2000), vol. I, h. v. Pernyataan ini bersumber dari beberapa ḥadīs Nabi:

حدثنا أبو معاوية ، عن الهجري ، عن أبي الأخص ، عن عبد الله ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن هذا القرآن مأدبة الله ، فتعلموا من مأدبة الله ما استطعتم ، إن هذا القرآن حبل الله ، وهو النور المبين ، والشافع النافع ، عصمة لمن يتمسك به ، ونجاة لمن تبعه ، لا يعوج فيقوم ، ولا يزيغ فيستعجب ، ولا تنقضي عجايبه ، ولا يخلق عن كثرة الرد ، أتلهوه فإن الله يأجركم على تلاوته بكل حرف منه عشر حسنات ، أما إني لا أقول ألف ولام ، ولكن ألف عشر ، ولام عشرة (Musnad Ibn Abī Syaibah, nomor 376)

sekali mengingatkan kita akan nasihat ayahnya, Abdurrahman Syihab, yang ditulis oleh Quraish Shihab di bagian pengantar bukunya "*Membumikan*" *al-Qur'an*, "*'Al-Qur'an adalah jamuan Tuhan*," demikian bunyi sebuah ḥadīs. Rugilah yang tidak menghadiri jamuan-Nya, dan lebih rugi lagi yang hadir tetapi tidak menyantapnya."⁴⁷

Adanya dua kelompok orang menghadiri jamuan tersebut yang sebagian mirip dengan 6 klasifikasi yang dibuat oleh Farid Esack dalam *The Qur'an: A Short Introduction* antara umat Islam yang awam, fanatik, dan kritis dengan kitab sucinya di satu sisi, dengan umat non-muslim yang mengkaji al-Qur'an baik sebagai pengamat partisipan, revisionis, atau hanya pencinta polemik di sisi lain.⁴⁸ Kelompok pertama dalam klasifikasi Quraish Shihab adalah kelompok pengkaji dan pengagum. Sedangkan, kelompok kedua adalah kelompok yang tidak hanya mengkaji dan mengagumi al-Qur'an, melainkan mengambil manfaat dari kandungannya. Atas dasar ini, Quraish Shihab melihat al-Qur'an dari dua sisi: segi *i'jāz* (kemukjizatan) al-Qur'an dan segi petunjuknya sebagai *hudan*

⁴⁷ M. Quraish Shihab, "*Membumikan*" *al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1995), h. 6.

⁴⁸ Contoh-contoh representasi enam kecenderungan ini adalah: (1) pencinta buta adalah kebanyakan orang awam, (2) pecinta terpelajar, seperti: Abul A'la al-Mawdudi, Amīn Ahsan Islahi, Husayn al-Tabaṭba'i, Husayn al-Zahabī, al-Zarqānī (keduanya ulama Mesir), dan Abul Qāsim al-Khū'i, (3) pecinta kritis, seperti Abū Zayd (hermeneutika), Fazlur Rahman, Arkoun (linguistik-filosofis), dan Fuad Sezgin (literer), (4) kawan sang pencinta (=pengamat partisipan) yang menggunakan pendekatan *irenic* (simpatik), seperti Wilfred Cantwell Smith, William Graham, dan Kenneth Cragg (pendeta Anglikan), (5) pengelana (hanya mengejar fakta murni) seperti Wansbrough, Rippin, Christoph Luxenburg, Patricia Crone, dan Michael Cook, (6) pencinta polemik yang umumnya mempublikasikan pikiran-pikirannya di pamflet, brosur, dan internet seperti Daniel Pipes. (*The Qur'an: A Short Introduction*, terjemah Nuril Hidayah dengan judul *Samudera al-Qur'an* [Yogyakarta: DIVA Press, 2007], h. 13-25).

li al-nās.⁴⁹ Ada orang yang terkagum-kagum dengan kemukjizatan al-Qur'an dan berhenti di sana, tapi melupakan petunjuknya, sama dengan kelompok pertama yang hanya hadir dan mengagumi aroma masakannya, tapi lupa mencicipinya. Dimensi petunjuk, menurut Quraish Shihab, adalah *core* (inti) al-Qur'an, sedangkan dimensi *i'jāz* berfungsi menopang keotentisitasannya pesan yang di sampaikan dan muncul di sela-sela uraian tentang tujuan sesungguhnya al-Qur'an. Oleh karena itu, 4 cara al-Qur'an menjelaskan tujuannya (aqidah, syari'ah, dan akhlak), yaitu dengan (1) perintah memperhatikan alam raya, (2) memperhatikan pertumbuhan dan perkembangan manusia, (3) kisah-kisah sejarah untuk diambil pelajarannya, dan (4) janji dan ancaman (*wa'd* dan *wa'id*) seperti yang dikemukakan oleh Maḥmūd Syaltūt, ditambahkan oleh Quraish Shihab bahwa "di celah-celah redaksi mengenai butir-butir tersebut, ditemukan mukjizat al-Qur'an" yang pada dasarnya meliputi tiga aspek: (1) ketelitian dan keidahan redaksinya, (2) "isyarat-isyarat" ilmiah (istilah ini digunakannya agar disadari bahwa *i'jāz 'ilmī* bukan tujuan, melainkan sarana menuju pesannya dan agar al-Qur'an tidak diperlakukan sebagai buku ilmu pengetahuan yang menggeser tujuannya semula), dan (3) pembuktian hal-hal yang tidak diketahui, baik yang terjadi pada masa lalu maupun masa yang akan datang.⁵⁰

Penekanan terhadap dimensi petunjuk (bukan sekadar penjelasan *i'jāz*) al-Qur'an inilah yang dikritik oleh al-Qur'an sendiri. Pertama, Qs. al-Baqarah/2: 78 "Di antara mereka ada *ummiyyūn*, tidak mengetahui kecuali hanya *amānīy*". Menurut Ibn 'Abbās, sasaran kritik al-Qur'an

⁴⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbab*, vol. I, h. ii.

⁵⁰Pernyataan ini telah diuraikannya dalam "Membumikan" al-Qur'an (h. 61-62) dan ditegaskan kembali dalam kata pengantar untuk karyanya, *Tafsir al-Misbab*, h. vii-viii.

tersebut bukanlah terhadap ketidaktahuan sama-sekali tentang al-Qur'an—bahkan al-Qur'an justeru dihapal—melainkan terhadap ketidaktahuan atau ketidakpahaman akan pesan al-Qur'an. Kedua, Qs. al-Furqān/25: 30 "Wahai Tuhanku, sesungguhnya kaumku/ umatku telah menjadikan al-Qur'an sesuatu yang '*mahjūra*' "⁵¹ Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah, sebagaimana dikutip Quraish Shihab, kata "*mahjūra*" memiliki pengertian-pengertian berikut: (1) tidak tekun mendengarkan, (2) tidak mengindahkan halal dan haramnya, (3) tidak menjadikannya sebagai rujukan dalam hal *ushūl al-dīn* (prinsip-prinsip ajaran keimanan), (4) tidak berupaya memikirkan dan memahami apa yang dikehendaki oleh Allah swt yang menuruskannya, (5) tidak menjadikannya sebagai obat bagi semua penyakit-penyakit kejiwaan.⁵²

Dengan menegaskan tujuan al-Qur'an tersebut, Quraish Shihab menginginkan al-Qur'an tidak hanya menjadi objek kajian ilmiah semata yang berhenti pada kognisi, melainkan al-Qur'an harus *funksional* dan *hidup* di kalangan kaum muslimin sendiri karena tujuan diturunkannya semula memang sebagai petunjuk (*hudan li al-nās*). Dengan dasar pemikiran seperti ini, ia kemudian memandang perlu ditulis tafsir yang lebih rinci (bukan sekadar pengantar umum, seperti *Major Themes of the Qur'an* Fazlur Rahman atau *Ilā al-Qur'an al-Karīm* Maḥmūd Syaltūt) dan dihidangkan menarik dengan menghilangkan kerumitan analisis kebahasaan seperti kosa-kosa kata (*mufradāt*), dengan bahasa yang mudah dimengerti, simpel, tidak terlalu akademis, sehingga menarik minat.

Dengan kesadaran seperti itu, Quraish Shihab menulis *Tafsir al-Misbab* yang diharapkan menjembatani kesenjangan

⁵¹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbab*, vol. I, h. vi.

⁵²M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbab*, vol. I, h. vii.

dua kedua pihak dari kaum muslimin dalam memahami al-Qur'an. *Pertama*, kelompok akademis. Berdasarkan pengalamannya ketika pada tahun 1997 Pustaka Hidayah menerbitkan karyanya, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, pembahasan ayat yang terlalu akademis menjadikan pesan-pesan al-Qur'an sebagaimana layaknya "hidangan" tidak bisa "dihidangkan" secara cepat dalam waktu relatif singkat. Dalam buku tersebut, ada 24 surah yang ditafsirkan ayat per ayat dengan metode *tahliifi*. Penekanan uraiannya adalah pada pengertian kosa kata dan ungkapan-ungkapan al-Qur'an dengan merujuk kepada pandangan para pakar bahasa, kemudian makna kosa kata tersebut dijelaskan maknanya dalam konteks kalimat yang digunakan dalam al-Qur'an. Kelemahan cara menghidangkan tafsir seperti ini adalah pengulangan yang membosankan, terutama jika kosa kata yang digunakan dalam suatu surah memiliki kesamaan pada surah lain. Pemaparan kosa kata dan kaedah tafsir dengan porsi yang banyak tersebut dipengaruhi oleh metode pengajaran tafsir di perguruan tinggi. Pembahasan yang bertele-tele menjadikan orang kebanyakan tidak tertarik.⁵³

Kedua, kelompok awam (mayoritas kaum muslimin) yang hanya terbiasa dengan ritual membaca ayat-ayat al-Qur'an tertentu saja, seperti *Yāsīn*, *al-Wāqī'ah*, dan *al-Ramān*, tapi tidak diiringi dengan pemahaman yang benar. Bahkan, kesalahpahaman tersebut semakin menjadi umum karena hanya membaca buku-buku yang menjelaskan keutamaan-keutamaan (*fadā'il*) membaca surah tersebut.⁵⁴ Apa yang dikritik oleh Quraish Shihab di sini adalah pola keberagamaan yang ritualistik, bahkan magik, yang memperlakukan al-Qur'an layaknya hanya sebagai kitab

⁵³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. I, h. ix.

⁵⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. I, h. ix-x.

magik, bukan kitab suci yang memuat hidayah yang menjadi tujuan esensial diturunkannya al-Qur'an.

Dengan latar belakang seperti ini, jelas bahwa *Tafsir al-Misbah* dimaksudkan untuk menjembatani kedua kelompok tersebut, yaitu dengan menghidangkan bahasan tafsir yang tidak terlalu akademis, rumit, dan bertele-tele, namun tetap memenuhi unsur-unsur validitas kebenaran dengan mengemukakan argumen-argumen dalam bahasa yang mudah dimengerti sehingga bisa diminati oleh kalangan intelektual dan kebanyakan kaum muslimin.

Tafsir ini mulai ditulis di Cairo ketika ia menjadi duta besar di sana pada hari Jum'at, 18 Juni 1999 M (4 Rabi'ul Awwal 1420 H) dan selesai ditulis pada tahun 2004. Edisi pertama volume 1 yang berisi tafsir surat al-Fāṭihah dan al-Baqarah terbit pada Nopember 2000 M (Syaban 1421 H).

b. Metode Penafsiran

Pemikiran Quraish Shihab, sang "*the living encyclopaedia of the Qur'an*" (ensiklopedi hidup al-Qur'an), meminjam istilah Komaruddin Hidayat,⁵⁵ ini dipengaruhi oleh perkataan ayahnya, Abdurrahman Syihab, yang diabadikan Quraish Shihab di bagian pengantar bukunya, "*Membumikan*" *al-Qur'an*, membuktikan keterpengaruhannya itu, yaitu:

Aku akan palingkan (tidak memberikan) ayat-ayat-Ku kepada (*sic*, dari) mereka yang bersikap angkuh di

⁵⁵Komaruddin Hidayat, "Membaca Sosok Quraish Shihab", makalah disampaikan dalam seminar sehari Pemikiran Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, MA. yang diselenggarakan oleh Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM), Ciputat, Jakarta, h. 2.

permukaan bumi....(QS. 7: 146).⁵⁶

"Al-Qur'an adalah jamuan Tuhan," demikian bunyi sebuah hadis. Rugilah yang tidak menghadiri jamuan-Nya, dan lebih rugi lagi yang hadir tetapi tidak menyantapnya.

"Biarkan al-Qur'an berbicara (*istantiq al-Qur'an*)," sabda 'Ali ibn Abi Talib.

"Bacalah al-Qur'an seakan-akan ia diturunkan kepadamu," kata Muhammad Iqbal.

"Rasakanlah keagungan al-Qur'an, sebelum kau menyentuhnya dengan nalarmu," kata Syaikh Muhammad 'Abduh.

"Untuk mengantarkanmu mengetahui rahasia ayat-ayat al-Qur'an tidaklah cukup kau membacanya empat kali sehari," seru Mawdudi.⁵⁷

⁵⁶Ayat tersebut redaksinya berbunyi sebagai berikut:

سَأَصْرَفُ عَنْ ءَايَتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا
كُلَّ ءَايَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ
الرَّحْمَةِ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ﴿٥٦﴾

Ayat ini berisi perintah untuk bersikap rendah, termasuk ketika menafsirkan al-Qur'an. Ketika Quraish Shihab bermaksud ingin menulis tafsir dengan metode tematik (*mawdū'ī*), sebuah metode yang tidak gampang untuk diterapkan karena mengharuskan bahwa ayat-ayat yang dikumpulkan benar-benar mewakili tema yang akan dibahas untuk sebuah kajian yang diharapkan menghasilkan konsep al-Qur'an, Prof. Mohammed Arkoun berpesan kepada Quraish Shihab melalui Soepto Wirosardjono agar ia rendah hati. M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Mawdū'ī atas Berbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1997), h. xiv; Rifat Syaui Nawawi, "Pemikiran Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, MA. dalam Bidang Tafsir dan Teologi", makalah disampaikan dalam seminar sehari Pemikiran Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, MA. yang diselenggarakan oleh Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah, Ciputat, Jakarta, 28 September 1996, h. 6.

Dengan internalisasi keluarganya, pemikiran tafsir Quraish Shihab jelas dipengaruhi, di samping patokan ayat dan hadis, oleh pemikiran 'Ali bin Abi Talib tentang "ide teks al-Qur'an yang berbicara" (ناطقية النص, *nāṭiqiyat al-naṣ*), Muhammad Iqbal, Muhammad 'Abduh, dan Abul A'la al-Mawdudi. Statemen 'Ali "*istantiq al-Qur'an*", menurut Quraish Shihab, lebih terwakili dengan menerapkan metode tematik (*mawdū'ī*) karena alasan bahwa

"Pesan ini, antara lain, mengharuskan penafsir untuk merujuk kepada al-Qur'an dalam rangka memahami kandungannya. Dari sini lahir metode *mawdū'ī* di mana mufassirnya berupaya menghimpun ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai surah dan yang berkaitan dengan persoalan atau topik yang ditetapkan sebelumnya. Kemudian, penafsir membahas dan menganalisis kandungan ayat-ayat tersebut sehingga satu kesatuan".⁵⁸

Figur al-Biqā'ī sama-sama mempunyai pengaruh terhadap Quraish Shihab dengan 'Abdullah Darrāz, penulis *al-Naba' al-'Azhīm*, yang pernah mengatakan:

Apabila Anda membaca al-Qur'an, maknanya akan jelas di hadapan Anda. Tetapi, bila Anda membacanya

⁵⁷M. Quraish Shihab, "Membumikan" *al-Qur'an*, h. 14.

⁵⁸M. Quraish Shihab, "Membumikan" *al-Qur'an*, h. 87. Penerapan metode *mawdū'ī* yang paling bisa mewakili metode mengajak al-Qur'an berbicara sebagaimana ditawarkan 'Ali, menurut Quraish Shihab, juga karena penafsir yang menerapkan metode *mawdū'ī* "mengundang" al-Qur'an untuk berbicara seara langsung menyangkut problem yang dihadapi oleh masyarakatnya. Melalui judul yang ditetapkan, sang penafsir dapat mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang terlintas dalam benaknya dan dengan demikian seperti mempersilakan al-Qur'an berbicara. Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, h. xiii-xiv.

sekali lagi, akan Anda temukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan makna-makna sebelumnya. Demikian seterusnya, sampai-sampai Anda (dapat) menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti yang bermacam-macam, semuanya benar atau mungkin benar. (Ayat-ayat al-Qur'an) bagaikan intan; setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lain. Dan tidak mustahil, jika Anda mempersilakan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak ketimbang apa yang Anda lihat.⁵⁹

Konteks sosio-politik Indonesia sendiri juga berpengaruh. Keterkaitan Quraish Shihab dengan politik tentu saja tidak bisa dilihat sebagai "politisi" murni, melainkan keterkaitannya secara insidental dengan beberapa moment politik penting di tanah air. Ia adalah salah seorang anggota dewan pakar Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), sebuah organisasi keagamaan yang didirikan oleh B. J. Habibie yang menjadi "tangan kanan" Soeharto ketika itu. Oleh karena itu, ICMI bisa dilihat dalam konteks seperti ini sebagai perpanjangan Golkar yang menjadi kendaraan sukses beberapa kali bagi Soeharto untuk sukses menjadi presiden. Menurut William Liddle, ICMI bisa dianggap sebagai strategi Soeharto untuk memperoleh dukungan suara dari umat Islam pada pemilu 1997.⁶⁰

Unsur-unsur metodologis penafsiran Quraish Shihab bisa dijelaskan sebagai berikut:

⁵⁹M. Quraish Shihab, "Membumikan" *al-Qur'an*, h. 16.

⁶⁰R. William Liddle, "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation", dalam *Journal of Asian Studies*, No. 3, Agustus 1996, h. 612-634 sebagaimana dikutip Eva F. Nisa, "Non-muslims in the Qur'an...", h. 9.

a. Tujuan (Tema Pokok) Surah Sebagai Ide Utama.

Dalam pengantar *Tafsir al-Misbah*nya, Quraish Shihab menjelaskan sebagai berikut:

Dalam konteks memperkenalkan al-Qur'an, dalam buku ini penulis berusaha dan akan terus berusaha menghadirkan bahasan setiap surah pada apa yang dinamai tujuan surah, atau tema pokok surah. Memang, menurut para pakar, setiap surah ada tema pokoknya. Pada tema itulah berkisar uraian ayat-ayatnya. Jika kita mampu memperkenalkan tema-tema pokok itu, maka secara umum kita dapat memperkenalkan pesan utama setiap surah, dan dengan memperkenalkan ke 114 surah, kitab suci ini akan dikenal lebih dekat dan mudah.⁶¹

Metode memahami ayat ini bertolak dari asumsi bahwa memahami pesan ayat adalah dengan menangkap tujuan atau tema pokok yang dalam surat (أهداف السورة، مقاصد السورة), poros atau tema sentral surah (محور السورة), atau ide utama (*main idea*) di mana ide-ide lain "berpusat" ke sana. Sebagian penulis menyebut metode ini sebagai "*purposive exegesis*"⁶² (tafsir berpusat pada

⁶¹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. I, h. ix.

⁶²Muhammadiyah Amin dan Kusmana, "Purposive Exegesis: A Study of Quraish Shihab's Thematic Interpretation of the Qur'an", dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (London: the Institute of Ismaili Studies, 2004), h. 67-84. Tulisan ini ingin membedakan antara dua istilah, yaitu "*purposive exegesis*" dengan "*thematic interpretation*". Yang terakhir adalah padanan *al-tafsir al-mawdu'i*. Sedangkan, istilah pertama tidak diuraikan dengan jelas. Menurut penulis, istilah ini lebih dekat dengan *al-tafsir al-mawdu'i li al-surah* yang titik-tolaknya adalah pelacakan tujuan sentral surah sebagai langkah awal.

tujuan surah). Pencarian tujuan atau tema pokok kini banyak dilakukan beberapa penulis tafsir, seperti *Sūrat al-Isrā' wa al-Ahdāf allatī Turmā Ilayhā* karya Sayyid Muḥammad 'Alī al-Namir⁶³ dan seri *Min Mawdū'āt Suwar al-Qur'ān al-Karīm* karya 'Abd al-Ḥamīd Maḥmūd Ṭahmāz.⁶⁴

Metode ini sebenarnya tidaklah baru dan memiliki akar yang kuat dalam karya al-Biqā'ī (w. 885 H/ 1480 M), tokoh yang karyanya *Nazhm al-Durar* dikaji oleh Quraish Shihab dan juga ditemukan dalam Muḥammad al-Ṭāhir ibn Asyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* yang menjadi salah satu rujukan *Tafsir al-Misbah*. Al-Biqā'ī adalah tokoh di mana pemikiran-pemikiran para ulama tafsir tentang pentingnya metode penafsiran al-Qur'an melalui korelasi (*munāsabah*)⁶⁵ ayat dan surah mencapai titik kulminasi.⁶⁶ Ibn Asyūr sendiri menyempurnakan uraian-uraian tentang *munāsabah* al-Biqā'ī yang menurutnya belum memuaskan.⁶⁷ Ide tentang pentingnya analisis *munāsabah* lebih jelas lagi bertemu dengan ide tentang pentingnya analisis tujuan atau tema pokok surah pada Syaltūt.

⁶³(Jeddah: Dār al-Matbū'āt al-Ḥadīisah, 1988).

⁶⁴(Damaskus: Dār al-Qalam dan Beirut: Dār al-Syāmiyyah, 1998).

⁶⁵Al-Biqā'ī mengidentikkan ilmu tentang *munāsabah* dengan ilmu tentang hubungan logis dalam komposisi ayat-ayat dan surah-surah al-Qur'an (*'ilm al-tartīb*). Ilmu ini didefinisikan sebagai berikut:

فعلم مناسبات القرآن علم تعرف منه علل ترتيب أجزائه، وهو سر
الإلغاة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعان لما اقتضاه من الحال، و تتوقف
الإجادة فيه على معرفة متصود السورة المطلوب ذلك فيها.

(Al-Biqā'ī, *Nazhm al-Durar* [Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th], juz I, h. 5-6)

⁶⁶M. Quraish Shihab, "Membumikan" *al-Qur'an*, h. 112.

⁶⁷Ibn Asyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, juz I, h. 8.

Metode menafsirkan al-Qur'an dengan memahami tujuan atau tema pokok surah memiliki hubungan logis dengan pemikiran tentang *munāsabah* karena *munāsabah* bertolak dari keyakinan bahwa sistematika al-Qur'an dalam surah-surah dan ayat-ayatnya memiliki koherensi, tidak kontradiktif, karena ada ide utama yang menghubungkan secara logis dan koheren tema-tema yang tampak bergeser dari ayat ke ayat atau dari surah ke surah.

Jika kita lacak lebih dalam perkembangannya, akar pemikiran ini selain pada al-Biqā'ī, Ibn Asyūr, dan Syaltūt sebenarnya juga berkembang dalam karya-karya tentang pentingnya *nazhm* (keserasian susunan antara ungkapan dan makna yang berjaln-berkelindan) al-Qur'an dalam memahami *i'jāznya*, semisal pada Abū Sulaymān Ḥāmd ibn Muḥammad al-Khattābī (319-388/ 931-998), Abu Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī (338-403/ 950-1013), Abū Bakr 'Abd al-Qāhir ibn 'Abd al-Rahmān al-Jurjānī (w. 471/1078), dan Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsyārī. Belakangan, hal ini menguat dalam tulisan-tulisan modern seperti pada al-Mawdūdī, Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, dan Fazlur Rahman.⁶⁸ Farāhī dan Islāhī lebih jelas lagi mengemukakan idenya tentang pemahaman *nazhm* al-Qur'an melalui apa yang disebutnya sebagai "pilar" (*'amūd*) surah yang secara esensial tidak memiliki perbedaan dengan tujuan atau tema pokok surah yang diterapkan oleh Quraish Shihab.⁶⁹ Setiap bagian dipelajari secara hati-hati sampai suatu ide utama (*main idea*) tampak muncul dan bisa

⁶⁸Lihat uraian tentang hal ini dalam Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islāhī's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an* (USA: American Trust Publications, 1986), bab 1.

⁶⁹Mungkin ada surah-surah (seperti QS. 103, 108, 111, dan 112) yang terlalu pendek dan "monolitik" untuk dibuat pembagian ke dalam bagian-bagian tertentu.

menyatukan ayat-ayat yang dihimpun dalam bagian tersebut.⁷⁰

b. *Metode Mawdū'ī Model Syaltūt (al-tafsīr al-mawdū'ī li al-sūrah)*

Sesuai dengan dengan metode menafsirkan ayat dengan menjelaskan tujuan atau tema pokok surah yang diterapkan oleh Quraish Shihab, dalam konteks peristilahan

⁷⁰Farāhī mendefinisikan 'amūd sebagai "sesuatu yang memadukan tema-tema yang ada dalam suatu wacana" (*jimā' maṭālib al-khiṭāb*). 'Amūd adalah "arah utama suatu wacana" (*marjā' al-kalām*), "tesis dasar" (*maḥshū*), dan "tujuan dasar" (*maqshūd*) dalam suatu surah. Akan tetapi, suatu 'amūd bukanlah "sesuatu yang mencakup kesatuan dalam pengertian yang masih umum" (*jāmi' āmm*), melainkan "prinsip yang sifat bisa menyatukan dan menentukan yang spesifik" (*jāmi' amr khāshsh*). Begitu juga, 'amūd harus merupakan salah satu di antara hal-hal yang "universal" (*al-umūr al-kulliyah*), yaitu tema-tema atau hal-hal yang terlepas dari batasan waktu dan ruang. 'Amūd adalah kunci dalam memahami suatu surah. 'Amūd juga adalah apa yang memberi identitas terhadap suatu surah. Farāhī menulis "...ketika tema suatu kalām berhubungan dengan atau berorientasi ke 'amūd yang sama, dan kalām tersebut menjadi padu, maka kalām tersebut mendapatkan identitas khususnya." Dengan demikian, 'amūd tampaknya memiliki lima karakteristik. Pertama, 'amūd memiliki sentralitas (keterpusatan), yaitu adanya tema suatu surah yang menjadi tempat berhimpunnya semua tema yang lain, sedangkan tema sentral sendiri tidak bisa lagi diperkecil. Kedua, memiliki aspek yang kongkret, yaitu bahwa 'amūd harus merupakan tema yang kongkret, bukan hal-hal seperti nada atau keadaan jiwa. Ketiga, memiliki aspek yang membedakan dengan yang lain, yaitu 'amūd suatu surah harus berbeda dengan 'amūd surah yang lain. Keempat, harus sesuatu yang universal yang berarti bahwa perintah-perintah yang sifatnya spesifik (*ahkām*) tidak bisa menjadi 'amūd, meskipun bisa menjadi ilustratif bagi 'amūd. Kelima, memiliki nilai hermeneutis, yaitu menyediakan point mendasar yang dapat dijadikan rujukan dalam suatu surah dan semua tema dan pemikiran yang terkandung dalam surah tersebut harus bisa dijelaskan dengan merujuk kepadanya. Dalam satu ungkapan, bisa dikatakan bahwa 'amūd adalah tema yang secara hermeneutis penting yang memiliki karakteristik sentralitas, bersifat kongkret, berbeda, dan universalitas. Lihat lebih lanjut Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islābi's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'an* (USA: American Trust Publications, 1986), bab 2.

'ulūm al-Qur'ān, metode yang diterapkan tersebut adalah metode tematik (*mawdū'ī*) bentuk pertama di antara dua bentuk *mawdū'ī*,⁷¹ yaitu: metode *mawdū'ī* sebagai "penafsiran menyangkut suatu surah al-Qur'an dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum dan khusus, serta hubungan persoalan-persoalan yang beraneka-ragam dalam surah tersebut antara satu dengan lainnya, sehingga kesemua persoalan tersebut kait-mengait bagaikan satu persoalan saja."⁷² Metode ini layaknya menyajikan kotak yang berisi pesan-pesan al-Qur'an yang terdapat pada ayat-ayat yang terangkum pada satu surah saja. Misalnya, surah al-Baqarah, Ali 'Imrān, dan Yāsīn. Nama surah, selama bersumber dari keterangan Nabi, biasanya dijadikan titik-tolak penjelasan kandungan utamanya. Surah al-Kahfi, misalnya, yang bermakna leksikal "goa" mengandung makna sebagai tempat perlindungan sekelompok pemuda yang menghindari dari kekejaman penguasa zamannya. Dengan metode analogi, makna fisik "goa" sebagai tempat perlindungan tersebut ditransfer sebagai makna abstrak, yaitu bahwa surah tersebut dapat memberi perlindungan bagi yang menghayati dan mengamalkan pesan-pesannya. Dengan transfer semantik makna seperti itu, "perlindungan" kemudian menjadi semacam "tema payung" yang menaungi tema-tema di beberapa bagian surah itu, dan dari sini uraian setiap ayat atau kelompok ayat diupayakan dikaitkan dengan dengan makna perlindungan tersebut.⁷³

⁷¹Bentuk kedua metode *mawdū'ī* adalah yang umumnya dikenal, yaitu menghimpun ayat-ayat al-Quran yang membahas masalah tertentu dari berbagai surah al-Qur'an, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh ayat-ayat tersebut sebagai jawaban terhadap masalah yang menjadi pokok pembahasan. Lihat 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawdū'ī* (Kairo: al-Ḥadārat al-'Arabiyyah, 1977).

⁷²M. Quraish Shihab, *Membumikan" al-Qur'an*, h. 117.

⁷³M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, h. xii-xiii. Contoh ini persis seperti apa yang dikemukakan oleh Mushtafā Muslim dalam *Mabāhīs fi al-Tafsīr al-Mawdū'ī* (Damaskus: Dār al-Qalam dan Beirut: al-Dār al-Syāmiyyah, 1997), h. 179.

Metode ini bukanlah sesuatu yang baru, tidak sebagaimana dinyatakan oleh Hamdani Anwar.⁷⁴ Mahmūd Syaltūt, sebagaimana dinyatakan sendiri oleh Quraish Shihab, telah menerapkan metode ini dalam tafsirnya, *Tafsir al-Qur'an al-Karīm*.⁷⁵ "Unit topikal" (*al-wahdat al-mawdū'iyah*) yang menjadi dasar kerja metode ini juga pernah sebelumnya dikemukakan oleh Mahmūd Muḥammad al-Hijāzī dan ide yang sama juga dikemukakan oleh Farāhī yang kemudian dikembangkan oleh Islāhī dengan istilah "surah sebagai unit" atau "unit surah".⁷⁶ Akan tetapi, di antara tokoh-tokoh ini, tentu saja, Syaltūt yang berpengaruh langsung terhadap tafsir Quraish Shihab karena latar belakang pendidikannya di al-Azhar dan intensitas pergumulannya dengan pemikiran Syaltūt. Selain Syaltūt, 'Abduh pada awal abad ke-20 M telah memberikan perhatian khusus terhadap "kesatuan uraian surah". Murid dan sahabatnya, Rasyīd Riḍā memiliki pandangan yang sama dengan memilah-milah, kemudian menghimpun sekian ayat yang ditafsirkan dalam kelompok tersendiri, lalu menghubungkan dengan kelompok lain. 'Abdullāh Darrāz juga berpandangan bahwa suatu surah al-Qur'an merupakan suatu kesatuan yang tak terpisahkan. Hal yang sama juga dikemukakan oleh Sayyid Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabā'ī. Menurutnya, maksud dan tujuan surah berbeda-beda dan setiap surah menjelaskan makna dan tujuan tertentu. Quraish Shihab sendiri mengklaim bahwa cara memahami al-Qur'an dengan memahami tujuan surah seperti itu menjadi pandangan mayoritas ulama, di samping nama-nama di atas, seperti Sayyid Qutb, Syekh Muḥammad al-Madānī, Ahmad Badawī, Syekh Muḥammad 'Alī

⁷⁴Hamdani Anwar, "Telaah Kritis terhadap *Tafsir al-Misbbab Karya M Quraish Shihab*", dalam *Jurnal Mimbar Agama dan Budaya*, vol. XIX, no. 2, 2002, h. 184.

⁷⁵M. Quraish Shihab, "Membumikan" *al-Qur'an*, h. 117.

⁷⁶Lihat Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an*, bab 3.

al-Ṣābūnī, Muḥammad Sayyid Ṭantāwī, dan Mutawallī Sya'rāwī.⁷⁷

Menurut Quraish Shihab, para ulama terdahulu menempuh salah satu di antara tiga cara berikut dalam menjelaskan korelasi ayat al-Qur'an, yaitu:

- Mengelompokkan sekian banyak ayat dalam satu kelompok tema-tema, kemudian menjelaskan hubungannya dengan kelompok ayat-ayat berikut. Cara ini ditempuh oleh penulis *al-Manār* dan *al-Marāghī*.
- Menemukan tema sentral dari suatu surah, kemudian mengembalikan uraian kelompok ayat-ayat kepada tema sentral itu. Cara ini dilakukan oleh Mahmūd Syaltūt.
- Menghubungkan ayat dengan ayat sebelumnya dengan menjelaskan keserasiannya, seperti yang dilakukan oleh al-Biqā'ī.⁷⁸

Menurut Quraish Shihab, setidaknya ditemukan ada enam bentuk korelasi (*munāsabah*) dalam al-Qur'an, yaitu:

- Keserasian kata demi kata dalam satu surah.
- Keserasian kandungan ayat dengan *fāsilah* (penutup ayat)
- Keserasian hubungan ayat dengan ayat berikutnya.
- Keserasian uraian awal (mukadimah) satu surah dengan penutupnya.
- Keserasian penutup surah dengan uraian awal (mukadimah) surah sesudahnya.
- Keserasian tema surah dengan nama surah.⁷⁹

⁷⁷M. Quraish Shihab, "Pengantar" dalam *Tafsir al-Misbbab*, vol. I, h. xxvi-xxviii.

⁷⁸Arief Subhan "Menyatukan Kembali al-Qur'an..", h. 12.

Langkah-langkah penafsiran (yang tentu saja tidak ketat urutannya) yang diterapkan:

- a) Mengelompokkan ayat berdasarkan tema-tema turunan dari tema sentral surah yang biasanya disebut *maqātā* (kelompok ayat yang menandai peralihan tema), semisal 1-7 tentang tema kepemimpinan.
- b) Menjelaskan tujuan atau tema pokok surah, di mana ke arah tema sentral inilah tema-tema lain di beberapa bagian ayat-ayat berkisar. Ini dikemukakan ketika memulai penafsiran di awal surah.
- c) Menguraikan korelasi (*munāsabah*) dalam surah, baik antara nama surah dengan tema-temanya, antara awal dengan akhir surah, atau antara kelompok ayat yang memiliki tema masing-masing.
- d) Menjelaskan penafsiran ayat secara global dengan menyisipkan kalimat-kalimat penjelas ke dalam teks ayat, seperti yang dilakukan oleh al-Biqā'ī. Untuk membedakan antara tafsir dan teks ayat, kalimat-kalimat yang merupakan teks ayat dicetak miring.
- e) Menguraikan kosa-kosa kata (*mufradāt*) dan rangkaian-rangkaian kalimat yang menjadi istilah-istilah kunci yang bisa menjelaskan makna ayat. Di sini, juga dijelaskan korelasi antara kata demi kata dalam ayat, antara ayat dengan ayat, antara kandungan ayat dengan bagian penutupnya (*fāsilah*), dan bentuk lain korelasi.
- f) Memberikan penjelasan terhadap makna ayat dengan mengemukakan sumber-sumber penafsiran, seperti penafsiran ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, *sabab al-nuzūl*, kesejarahan, maupun pendapat para

⁷⁹Bandingkan dengan kutipan Arief Subhan dari sumber yang sama (Quraish Shihab) dalam *Jurnal Uhumul Qur'an*, no. 5, vol. IV, tahun 1993, suplemen, h. 12.

mufassir serta sumber-sumber lain.

- g) Menjelaskan korelasi uraian awal surah dengan penutupnya.⁸⁰

c. *Sistematika al-Qur'an dan Penamaan Surah: Soal Validitas Tafsir*

Bagaimana mungkin penamaan surah memiliki hubungan dengan kandungan surah (*sirr al-tasmiyah*), atau bahkan menjadi tema sentral dalam surah tersebut? Pertanyaan ini sangat layak diajukan terhadap kerja metode tafsir Quraish Shihab yang bertolak dari pencarian tema sentral, tema pokok, atau tujuan surah. Bagaimana tujuan surah tersebut ditemukan? Quraish Shihab dengan mengutip pendapat al-Biqā'ī berargumen sebagai berikut:

Dalam *al-Itqān*, al-Suyūfī menukil apa yang dalam *Nazhm ad-Durar*, dinukil oleh al-Biqā'ī dari gurunya Abū al-Faḍl Muḥammad Ibn Muḥammad al-Misydāfi al-Maghrabī (w. 865 H) bahwa: "Prinsip pokok yang mengantarkan kepada pengetahuan tentang hubungan antar ayat dalam seluruh al-Qur'an, adalah mengamati tujuan yang oleh karenanya surah diturunkan, serta melihat apa yang dibutuhkan untuk tujuan tersebut menyangkut mukadimah atau pengantarnya, dan memperhatikan pula tingkat-tingkah pengantar itu dari segi kedekatan atau kejauhannya. Selanjutnya, ketika berbicara tentang pengantar itu, Anda hendaknya melihat pula apa yang boleh jadi muncul dalam benak pendengar (ayat-ayat yang dibaca) menyangkut hukum atau hal-hal yang berkaitan dengannya, sehingga terpenuhi syarat *balāghah* (kesempurnaan uraian), terhapus dahaga yang haus, serta (pendengar) terhindar dari

⁸⁰Langkah-langkah penafsiran Quraish Shihab tidak jauh berbeda dengan apa yang dicontohkan oleh Mushtafā Muslim, *Mabāhīs fi al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, h. 165-329.

keingintahuan (akibat jelasnya uraian). Inilah prinsip pokok yang menentukan hubungan antar semua bagian-bagian al-Qur'an. Jika Anda melaksanakannya, Insya Allah akan menjadi jelas bagi Anda hubungan keserasian ayat dengan ayat, surah dan (sic, dengan) surah, dan Allah Maha Pemberi Petunjuk."

Setelah menukil petunjuk di atas, al-Biqā'ī berkomentar, "Terbukti bagi saya, setelah menggunakan kaidah di atas, dan ketika saya tiba dalam bahasan surah Saba' pada tahun ke sepuluh sejak permulaan buku ini (*Naẓm ad-Durar*), terbukti bahwa nama setiap surah menjelaskan tujuan/ tema umum surah itu, karena nama segala sesuatu menjelaskan hubungan antara ia dengan apa yang dinamainya, serta tanda yang menunjukkan secara umum apa yang dirinci di dalamnya (surah itu)."⁸¹

Menurut Muṣṭafā Muslim, metode menelusuri tujuan surah melalui nama surah hanyalah salah satu di antara empat metode, yaitu di samping dengan metode penelusuran peristiwa-peristiwa atau problem-problem pokok apa yang dimunculkan surah dan metode penelusuran melalui fase turunnya surah (*makkī—madani*, seperti surah-surah makkīyyah umumnya berkisar pada 4 tema pokok: keimanan dengan Allah, kehidupan akhirat, risalah-risalah kenabian, dan prinsip-prinsip etika), dan metode penelusuran pergantian-pergantian tema surah (*maqāṭi' al-sūrah*).⁸² Metode al-Biqā'ī sebagaimana diadopsi Quraish Shihab tentu masih menyisakan pertanyaan. Pangkal dari jawaban terhadap pertanyaan "bagaimana mungkin penamaan surah memiliki hubungan dengan kandungan surah (*sirr al-tasmiyah*), atau bahkan menjadi tema sentral dalam surah tersebut?" di atas tampak bersifat teologis, yaitu karena *keberhikmahannya*

⁸¹M. Quraish Shihab, "Pengantar" dalam *Tafsir al-Misbab*, vol. I, h. xxv-xxvi.

⁸²Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥiṣ fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, h. 41-43.

sistematika al-Qur'an yang diyakini bersifat *tawqīfī* dalam pengertian berdasarkan petunjuk Allah swt yang disampaikan oleh malaikat Jibrīl as kepada Nabi Muhammad saw bukan atas dasar kronologi turunnya. Quraish Shihab berupaya membuktikan bahwa sistematika tersebut adalah *tawqīfī* dengan argumen yang pernah dikemukakan oleh Richard Bell dalam *Bell's Introduction to the Qur'an* atas dasar, sebagai contoh, bahwa Qs. al-Ghāsyiyah: 17-20 adalah logis ditempatkan setelah ayat 13-16 yang ditandai dengan rima.⁸³ Dikatakan sebagai argumen yang bersifat teologis, karena meski dibuktikan bahwa sistematika tersebut adalah *tawqīfī*, tidak secara otomatis bisa menjelaskan bahwa ada kaitan antara nama surah dengan tema sentralnya, kecuali atas dasar keyakinan bahwa karena bersifat *tawqīfī*, sesuatu yang berasal dari Tuhan dianggap pasti memiliki hikmah dalam susunannya. Ini diperkuat dengan kenyataan bahwa para ulama yang meski mengakui bahwa sistematika tersebut adalah *tawqīfī* tidak secara otomatis mengakui adanya hubungan logis antara nama surah dan tema sentralnya.

Bagaimana menemukan tema sentral melalui nama surah tersebut yang sesungguhnya merupakan kerja ulama pendukung, Quraish Shihab menjawabnya, bahwa hal tersebut tergantung inteleksi pakar melalui ijihadnya yang mungkin salah, atau mungkin juga benar. Kesalahan merupakan sesuatu yang wajar dan diberi pahala, demikian argumennya.⁸⁴ Di sini,

⁸³M. Quraish Shihab, "Pengantar" dalam *Tafsir al-Misbab*, vol. I, h. xviii-xix. Bandingkan dengan uraian tentang perbedaan tentang kronologi pewahyuan dan perbedaan susunan surah dalam beberapa *muḥḥaf* milik para sahabat, antara lain dalam Abū 'Abdillāh al-Zanjānī, *Tārīkh al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1969), *Tārīkh al-Qur'ān* karya al-Abyārī dan 'Abd al-Shabūr Syāhīn; 'Abd al-Rahmān Badawī, *Difā' 'an al-Qur'ān Didda Muntaqidih*, terjemah ke bahasa Arab oleh Kamāl Jādullāh (T.Tp.: al-Dār al-'Alamiyyah li al-Kurub wa al-Nasyr, t.th.), h. 111-129; Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama [FKBA], 2001), h. 81-122.

⁸⁴M. Quraish Shihab, "Pengantar" dalam *Tafsir al-Misbab*, vol. I, h. xix.

metode ini membuka kreativitas tafsir, tapi secara epistemologis, tetap saja menyisakan persoalan validitas karena ada mata rantai metodologi yang putus dalam persoalan hubungan logis antara nama dan tema, termasuk persoalan bukanlah nama suatu surah bisa banyak? Syekh Muḥammad al-Ghazālī, seperti dikutip oleh al-Ḥasanayn ‘Abd al-Fattāh ‘Abd al-Rahmān dalam disertasinya, *Asrār Asmā’ Suwar al-Qur’an al-Karīm min Awwal Sūrat al-Fātiḥah ilā Akhir Sūrat al-Kahf: Dirāsah Nazhariyyah*, membantah kaitan antara keduanya.⁸⁵ Berbeda dengan penelusuran tema sentral surah (*al-wahdat al-mawdū’iyyah*) dengan metode nalar terukur, misalnya metode tradisional (*al-manhaj al-taqlīdī al-mubāsīr*) seperti yang diterapkan oleh al-Zarkasyī, al-Fayrūzābādī, al-Alūsī, dan Ibn Asyūr di mana tema surah jelas terlihat tanpa memerlukan nalar mendalam atau metode analisis mendalam (*al-manhaj al-tahfīlī al-daḡīq*) dengan membuat skema,⁸⁶ penelusuran tema sentral melalui nama surah tidak jelas dalam tulisan Quraish Shihab. Tema perlindungan yang menjadi tema sentral surat

⁸⁵(Kairo: Universitas al-Azhar, 2000), h. 116.

⁸⁶Metode yang ditawarkan ‘Abd al-Fattāh memiliki alur langkah berikut. Pertama, mengambil intisari apa yang mungkin menjadi spirit surah dengan membuat skema adalah membuat pertanyaan-pertanyaan yang harus dijawab: (1) Apakah makna yang akan kita sebut sebagai tema sentral surah benar-benar merupakan spirit surah? (2) Apakah makna tersebut menjadi poros dan sentral surah? (3) Apakah makna tersebut adalah intisari dan ide utama surah? (4) Apakah makna tersebut pengertian dan maksud surah? (5) Apakah makna tersebut menjadi “jantung” (pusat) surah? (6) Apakah makna itu seperti air yang mengalir ke bagian ranting dan pokok persoalan? (7) Apakah makna tersebut merupakan cara surah tersebut menjelaskan, (8) Apakah makna tersebut tujuan surah? Pertanyaan-pertanyaan skematik yang ditawarkannya ini sebenarnya tampak sama, tidak runtut. Kedua, menetapkan dan memastikan bahwa tepat kemuncula nama surat besar kemungkinan bisa menunjukkan spirit surah. Ketiga, mengaitkan nama surah dengan tema, meskipun disadari bahwa istilah-istilah atau ungkapan-ungkapan bahasa yang lain mungkin bisa jadi—dalam pikiran kita—lebih tepat untuk menjadi nama surah. Lihat lebih lanjut, al-Ḥasanayn ‘Abd al-Fattāh ‘Abd al-Rahmān, *Asrār Asmā’ Suwar al-Qur’an al-Karīm*, h. 130-131.

al-Kahfi, misalnya, yang ditarik dari analogi “goa” sebagai tempat berlindung tidak memiliki dasar validitas yang kokoh.

Penafsiran Isu-isu Gender

1. Kejadian (Penciptaan) Perempuan

Di antara ayat al-Qur’an yang paling populer membicarakan tentang asal-usul kejadian perempuan ini adalah firman Allah dalam QS. al-Nisā’/4 ayat 1:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً (النساء: 1)

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan dari padanya Allah menciptakan istrinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak.” (QS. al-Nisā’/4: 1).

Locus perdebatan tafsir adalah pada ungkapan *nafs wāḥidah* dan *minhā*. ‘Abd al-Ra’ūf Singkel menerjemahkan ayat ini dengan: “Hai ahli Makkah kutakuti oleh kamu siksa Tuhan kamu yang menjadikan kamu daripada diri seorang yaitu Adam dan yang menjadikan daripadanya isterinya jua dan yang menceraai-ceraikan daripada keduanya segala laki-laki dan segala perempuan yang amat banyak.”⁸⁷ mengartikan kata *واحدة* *nafs*

dengan “diri seorang”, yaitu Adam. Sedangkan kata *زوجها* dalam sambungan ayat itu hanya diartikan dengan “isterinya jua.” Beberapa ayat yang terkait, yaitu QS. al-A’raf/7: 189 dan QS. al-Zumar/39: 6, ia tidak berbeda menafsirkan persoalan penciptaan tersebut.

⁸⁷‘Abd al-Ra’ūf ibn ‘Alī al-Fansūrī al-Jāwī, *Tarjumān al-Mustafid*, (t.t.: Dār al-Fikr, 1410 H/1990 M), h. 78.

Secara umum penafsiran Syekh 'Abd al-Ra'uf Singkel terhadap ayat-ayat seputar asal-usul kejadian perempuan tidak jauh berbeda dengan arus penafsiran tradisional, seperti dikemukakan oleh Ibn Jarir al-Tabari,⁸⁸ al-Baghawi,⁸⁹ al-Zamakhshari,⁹⁰ al-Qurtubi,⁹¹ al-Nasafi,⁹² al-Baidawi,⁹³ al-Khazin,⁹⁴ Ibn Kasir,⁹⁵ Jalal al-Din al-Mahalli dan Jalal al-Din al-Suyuti,⁹⁶ serta al-Alusi.⁹⁷

⁸⁸Ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1415 H/1995 M), jilid III, juz IV, h. 296-297.

⁸⁹Abu Muhammad al-Husain ibn Mas'ud al-Farra' al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil fi al-Tafsir wa al-Ta'wil*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1405 H/1985 M), jilid II, h. 3.

⁹⁰Abu al-Qasim Jarullah Mahmud ibn 'Umar ibn Muhammad al-Zamakhshari, *Tafsir al-Kasasyaf*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H/1995 M), jilid I, h. 451.

⁹¹Abu 'Abdillah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1415 H/1995 M), jilid III, juz V, h. 4.

⁹²Abu al-Barakat 'Abdillah ibn Ahmad ibn Mahmud al-Nasafi, *Madarik al-Tanzil wa Haqa'iq al-Ta'wil*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), jilid I, juz I, h. 204.

⁹³Nashir al-Din Abi Sa'id 'Abdillah ibn 'Umar al-Syirazi al-Baidawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, (t.t.: Dar al-Fikr, t.th.), jilid I, juz II, h. 63.

⁹⁴Ala' al-Din 'Ali ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Baghdadi al-Khazin, *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1399 H/1979 M), jilid I, juz I, h. 472-473.

⁹⁵Abu al-Fida' Isma'il ibn Kasir al-Qurasyi al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Adim*, (Kairo: al-Maktab al-Saqafi, 2001), jilid I, h. 438.

⁹⁶Jalal al-Din Muhammad ibn Ahmad al-Mahalli dan Jalal al-Din 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Tafsir al-Qur'an al-'Adim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1412 H/1991 M), h. 63.

⁹⁷Abu al-Faql Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud al-Alusi al-Baghdadi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Adim wa al-Sab' al-Masani*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H/1993 M), jilid III, juz IV, h. 284-285.

Menurut Amina Wadud Muhsin, meski terdapat perbedaan penafsiran, satu hal yang menjadi titik kesamaan antara karya-karya tafsir tradisional, yaitu metodologinya yang atomistik. Dalam arus penafsiran ini hanya sedikit, bahkan hampir tidak ada upaya para mufasirnya untuk mengenali lebih jauh tema-temanya dan membahas hubungan antara al-Qur'an dengan tema-tema tersebut secara tematis. Ulasan singkat mengenai kaitan antara satu ayat dengan ayat lainnya, mungkin diberikan, tetapi hal itu tampak kurang pas karena tidak disertai dengan prinsip-prinsip hermeneutika, metodologi yang menghubungkan ide, struktur sintaksis, dan tema-tema serupa.⁹⁸ Misalnya, tentang asal-usul kejadian perempuan belum ada upaya serius dari para mufasir tradisional untuk mempertemukan satu ayat dengan ayat lainnya dalam satu kesatuan tema secara utuh dan menyeluruh.

Meski belum keluar sepenuhnya dari arus penafsiran tradisional, patut dicatat bahwa 'Abd al-Ra'uf Singkel dalam menjelaskan ketiga ayat di atas (QS. al-Nisa'/4: 1; QS. al-A'raf/7: 189; dan QS. al-Zumar/39: 6) sama sekali tidak menyinggung tentang asal kejadian (penciptaan) Hawa dari tulang rusuk Adam.⁹⁹ Begitupun ketika menafsirkan QS. al-Baqarah/2: 35, 'Abd al-Ra'uf juga tidak menyinggung sama sekali hal yang sama.¹⁰⁰ Inilah yang membedakan tafsir 'Abd al-Ra'uf Singkel dengan tafsir al-Jalalain, rujukan utama *Tarjuman al-Mustafid*, yang secara jelas menyebutkan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam bagian sebelah kiri.¹⁰¹ Beberapa karya tafsir lainnya, seperti tafsir al-Tabari,¹⁰²

⁹⁸Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, terj. Yaziar Radianti, (Bandung: Pustaka, 1414 H/1994 M), h. 2.

⁹⁹Lihat 'Abd al-Ra'uf al-Jawi, *Tarjuman al-Mustafid*, h. 78, 176, 460.

¹⁰⁰Lihat 'Abd al-Ra'uf al-Jawi, *Tarjuman al-Mustafid*, h. 7.

¹⁰¹Jalal al-Din al-Mahalli dan Jalal al-Din al-Suyuti, *Tafsir al-Qur'an al-'Adim*, h. 63.

¹⁰²al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, jilid III, juz IV, h. 297.

al-Zamakhsharī,¹⁰³ al-Nasafī,¹⁰⁴ al-Qurtubī,¹⁰⁵ al-Baidāwī,¹⁰⁶ al-Khāzin,¹⁰⁷ dan Ibn Kasīr,¹⁰⁸ juga mengungkapkan penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam—terutama tulang rusuk belakang sebelah kiri. Pemahaman seperti itu pada gilirannya melahirkan pandangan negatif bahwa perempuan merupakan bagian dari laki-laki. Perempuan adalah makhluk nomor dua (ciptaan sekunder) setelah laki-laki.¹⁰⁹

Menurut Quraish Shihab, ungkapan “*nafs wāhidah*” tidak mempunyai kemungkinan lain, kecuali dalam pengertian Adam as. atas dasar analisis *munāsabah* antara ungkapan kata itu dalam kalimat dengan ungkapan “*wa bassā minhumā rijālan kasīran wa nisā*” yang jika dilihat dari tema pokok ayat ini tentang perkembangbiakan manusia tidak mungkin dipahami di luar konteks perkembangan manusia berasal dari pasangan Adam dan Hawa. Namun, meski *nafs wāhidah* mengacu kepada Adam, tidak berarti bahwa Hawa diciptakan dari Adam sendiri, melainkan dari “jenis” Adam (من جنسها), karena sebagaimana dikutipnya dari pendapat al-Ṭabāṭabā’ī tidak ada petunjuk sama sekali dalam naṣ ayat tersebut bahwa Hawa diciptakan dari Adam. Sedangkan, hadis yang berkaitan dengan hal ini, menurut Quraish Shihab, lebih cenderung menjelaskan keterciptaan perempuan dari tulang rusuk bengkok hanya secara metapor. Atas dasar ini, penafsiran Quraish Shihab tentang *nafs wāhidah* memiliki persamaan

¹⁰³ al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kasasyāf*, jilid I, h. 451.

¹⁰⁴ al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl*, jilid I, juz I, h. 204.

¹⁰⁵ al-Qurtubī, *al-Jāmi’ li Ahkām*, jilid III, juz V, h. 4.

¹⁰⁶ al-Baidāwī, *Anwār al-Tanzīl*, jilid I, juz II, h. 63.

¹⁰⁷ al-Khāzin, *Lubāb al-Ta’wīl*, jilid I, juz I, h. 473.

¹⁰⁸ Ibn Kasīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Adīm*, jilid I, h. 438.

¹⁰⁹ Riffat Hassan, “Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam, Sejarahnya di Hadapan Allah?”, *Ulumul Qur’an*, vol. I, 1990, h. 50, 54; Nurul Agustina, “Islam, Perempuan, dan Negara”, *Islamika*, no. 6, 1995, h. 94.

dengan penafsiran mayoritas ulama, seperti al-Biqā’ī, al-Suyūṭī, dan Ibn Kasīr. Akan tetapi, dari penafsiran terhadap kata *minhā*, penafsiran berbeda dengan penafsiran kelompok ulama ini, dan memiliki persamaan dengan al-Ṭabāṭabā’ī, ‘Abduh, Abū Muslim al-Isfahānī, dan salah satu ta’wil yang dikemukakan oleh al-Qaffāl.¹¹⁰ Pendapat yang berkembang dapat dikategorikan kepada 3 kelompok dan dapat diposisikan Quraish Shihab dalam kontroversi tersebut dalam tabel berikut:

No.	<i>Nafs wāhidah</i>	<i>Minhā</i>	Kelompok Mufassir
1.	Adam as.	Adam as.	Mayoritas mufassir: al-Biqā’ī, al-Suyūṭī, Ibn Kasīr, dll.
2.	Adam as.	“Jenis” Adam as.	Quraish Syihab, al-Ṭabāṭabā’ī
3.	“Jenis” Adam as.	“Jenis” Adam as.	‘Abduh, Abū Muslim, al-Qaffāl

Patut dicatat di sini bahwa penafsiran Quraish Shihab tampak mengalami pergeseran, untuk tidak mengatakan tidak konsisten. Dalam “*Membumikan*” *al-Qur’an*, sebagaimana dikemukakan, kata *nafs wāhidah* ditafsirkan sebagai “jenis yang sama”. Sedangkan, dalam *Tafsīr al-Miṣbah* yang ditulisnya kemudian, kata ini ditafsirkannya sebagai Adam as (ayah seluruh manusia) dan kata “*minhā*” sebagai jenis penciptaan yang sama dengan Adam as.

Posisi pemikiran Quraish Shihab ini sama dengan penafsiran al-Ṭabāṭabā’ī dalam *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’an*. Bahkan, basis argumennya tentang korelasi kata *nafs wāhidah*

¹¹⁰ Lihat uraian beberapa penafsiran yang berbeda ini dalam Ahmad Mushtafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Mesir: Maṭba’at Mushtafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādihi, 1946), juz 4, h. 175-176

dengan ungkapan *wa baṣṣa minhumā rijālan kaṣīran wa nisā* yang bertolak dari tujuan surah, sebagaimana kutipannya telah dikemukakan, dan argumennya berkaitan dengan kata "*minhā*" sebagai "jenis" yang sama dengan penciptaan Adam as. ditimba oleh Quraish Shihab dari tokoh ini.¹¹¹ Jadi, pemikiran Quraish Shihab tentang hal ini yang semula sama dengan pemikiran 'Abduh bergeser ke pemikiran al-Ṭabāṭabā'ī.

2. Poligami

Ayat al-Qur'an yang paling populer membicarakan tentang kasus poligami adalah QS. al-Nisā'/4: 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ
مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا
فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا
(النساء/ ٤: ٣)

"Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi; dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka

¹¹¹Lihat al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān* (Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, t.th.), juz 4, 144-145. Kesimpulan Nasaruddin Umar (*Argumen Kesetaraan Gender*, h. 237) bahwa al-Ṭabāṭabā'ī termasuk kelompok mufassir yang berpendapat bahwa kata "*minhā*" ditafsirkan dengan "dari bagian tubuh Adam" adalah keliru. Al-Ṭabāṭabā'ī menyimpulkan bahwa "*minhā*" mengandung pengertian sebagai jenis yang sama dengan Adam, bukan bagian dari tubuh Adam, karena ia menafsirkan ungkapan ini dengan QS. al-Rūm: 21 "Di antara tanda-tandanya adalah Dia telah menciptakan untukmu dari dirimu sendiri (*min anfusikum*) pasangan-pasangan.."

(kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya." (QS. al-Nisā'/4: 3).

Dalam menjelaskan ayat di atas, 'Abd al-Raūf Singkel mengutip suatu riwayat yang mengungkapkan sebab-sebab turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), bahwa tatkala turun ayat yang telah lalu (QS. al-Nisā'/4: 2), para wali anak yatim menjadi ciut hatinya karena merasa takut melakukan perbuatan dosa dalam mengelola harta kekayaan anak-anak yatim, sementara sebagian dari mereka itu juga memiliki sepuluh atau delapan istri, sehingga tidak mampu memperlakukan secara adil terhadap istri-istrinya, maka turunlah ayat di atas.¹¹²

Penjelasan Syekh 'Abd al-Raūf Singkel tersebut agaknya tidak banyak berbeda dengan penafsiran al-Jalālain. Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī memberikan penafsiran bahwa kalau kamu (yakni para wali anak yatim) takut tidak dapat berbuat adil terhadap anak-anak yatim, sehingga hatimu merasa ciut untuk mengurus harta kekayaan mereka, maka seharusnya kamu juga takut tidak mampu berbuat adil terhadap para perempuan bilamana kamu menikahinya. Karena itu, nikahilah dua, tiga, atau empat perempuan, dan jangan lebih dari jumlah yang demikian itu. Namun, jika kamu takut tidak dapat berlaku adil terhadap para istri, baik dalam hal penyediaan nafkah maupun pembagian giliran, maka hendaklah menikahi satu perempuan saja atau budak-budak perempuan yang kamu miliki karena mereka tidak mendapatkan hak sebagaimana para istri tersebut. Dalam penafsirannya, al-Jalālain juga mengutip sebab-sebab turunnya (*asbāb al-nuzūl*) ayat bahwa ketika turun ayat sebelumnya (QS. al-Nisā'/4: 2), para wali anak yatim menjadi ciut hatinya karena merasa takut melakukan perbuatan dosa dalam mengelola harta kekayaan anak yatim, sementara sebagian dari mereka itu juga memiliki sepuluh atau delapan istri, sehingga tidak mampu memperlakukan secara

¹¹²'Abd al-Ra'ūf al-Jāwī, *Tarjumān al-Mustafid*, h. 78.

adil terhadap istri-istrinya, maka turunlah ayat (QS. al-Nisā'/4: 3).¹¹³ Dari sini jelas sekali bahwa 'Abd al-Raūf Singkel telah mengambil sumber dan sekaligus menerjemahkan dari penjelasan tafsir *al-Jalālain*.

Sementara itu, al-Baiḍāwī mengajukan penafsiran yang lebih luas dibandingkan dengan penjelasan 'Abd al-Raūf Singkel ataupun al-Jalālain di atas. Ia menafsirkan ayat di atas bahwa jika kamu takut tidak dapat berbuat adil terhadap anak-anak perempuan yatim bilamana kamu mengawininya, maka kawinilah perempuan-perempuan lain yang kamu senangi hingga dua, tiga, atau empat, selain dari anak-anak perempuan yatim. Pasalnya, pada saat itu ada seorang laki-laki yang mendapati seorang perempuan yatim yang cantik dan kaya, lalu dia mengawininya untuk dapat menguasai hartanya. Tatkala laki-laki itu berpoligami dengan menikahi beberapa perempuan lagi, ternyata dia tidak mampu memenuhi hak-hak istrinya itu. Menurut al-Baiḍāwī, ayat yang sama dapat pula ditafsirkan bahwa jika kamu takut tidak dapat berbuat adil terhadap hak-hak anak yatim, sehingga hatimu merasa ciut untuk mengelola harta kekayaan mereka, seharusnya kamu juga takut tidak mampu berbuat adil di antara perempuan, maka kawinilah perempuan sebatas jumlah yang kamu dapat memenuhi hak-hak mereka. Alasannya, karena orang yang takut berbuat suatu dosa, semestinya juga takut berbuat dosa yang lain secara keseluruhan. Melindungi kepentingan harta para anak yatim sama pentingnya dengan menjamin hak para perempuan yang dinikahi.¹¹⁴ Lebih lanjut, al-Baiḍāwī menafsirkan sambungan ayat yang sama bahwa jika kamu takut tidak dapat berlaku adil di antara para perempuan itu, maka cukuplah kamu menikahi satu perempuan saja atau

¹¹³Jalāl al-Dīn al-Mahallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aḍīm*, h. 63.

¹¹⁴al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, jilid I, juz II, h. 65.

beberapa budak perempuan yang kamu miliki karena ringannya beban biaya dan tidak ada kewajiban untuk membagi giliran di antara mereka.¹¹⁵ Dari uraian ini terlihat dengan jelas bahwa 'Abd al-Raūf Singkel tidak mengambil sumber secara langsung dari penjelasan tafsir al-Baiḍāwī.

Penafsiran 'Abd al-Raūf Singkel ini sejalan dengan pendapat jumhur (mayoritas) ulama yang pada dasarnya membolehkan praktik poligami dengan syarat yang bersangkutan mampu berlaku adil terhadap para istrinya. Pendapat jumhur (mayoritas) ulama yang mendukung praktik poligami ini telah ditentang oleh golongan yang menolak poligami karena dianggapnya seolah-olah terlalu memihak kepada laki-laki.¹¹⁶

Metode penafsiran 'Abd al-Raūf Singkel terhadap ayat-ayat poligami juga belum keluar dari kecenderungan penafsiran tradisional. Sebagaimana umumnya mufasir-mufasir tradisional, 'Abd al-Raūf masih menggunakan metode tafsir *tahliḥī* (analitis) dalam kitab tafsirnya. Menurut Nasaruddin Umar, dengan metode *tahliḥī* (analitis) penafsiran teks ayat QS. al-Nisā'/4: 3 dapat menghasilkan kesimpulan mengenai bolehnya poligami, yaitu seorang laki-laki dapat menikahi lebih dari satu hingga empat orang, asal yang bersangkutan mampu berlaku adil.

Menurut Quraish Shihab, cara terbaik memahami ayat di atas adalah sebagai berikut. *Pertama*, dengan menempatkan ayat tersebut dalam konteks siapa yang dituju oleh ayat tersebut (dalam istilah al-Suyūṭī;

¹¹⁵al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, jilid I, juz II, h. 66-67.

¹¹⁶Nasaruddin Umar, "Islam dan Masalah Poligami", h. 203.

117. (المتكلم بالقرآن والمترل عليه والمخاطب به).¹¹⁷ Keterangan 'A'isyah r. *anhā* sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, al-Tirmizī, dan lain-lain menjelaskan bahwa 'Urwah bin Zubayr bertanya kepada 'A'isyah r. *anhā* tentang ayat ini. Ia menjawab bahwa ayat ini berkaitan dengan anak yatim yang berada dalam pemeliharaan seorang wali, di mana hartanya bergabung dengan harta wali, dan wali tersebut menyukai kecantikan dan harta anak yatim tersebut. Wali tersebut ingin menikahnya tanpa memberinya mahar yang sesuai. Setelah turunnya ayat ini, para sahabat bertanya lagi kepada Nabi Muhammad saw. tentang perempuan, lalu turun QS. al-Nisā': 127. Berdasarkan keterangan 'A'isyah r. *anhā*, ungkapan "sedangkan kamu enggan menikahi mereka" berkaitan dengan keengganan para wali menikahi anak yatim

¹¹⁷Menurut al-Suyūfī, kesalahan-kesalahan yang biasa terjadi dalam mansfirkkan al-Qur'an adalah sebagai berikut:

"(أحدها) قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها (والثاني) قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريد من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمترل عليه والمخاطب به. فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما يستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان والآخرين راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يراد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم و سياق الكلام. ثم هؤلاء كثيرا ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة كما يغلط في ذلك الذين قبلهم كما أن الأولين كثيرا ما يغلطون في صحة المعنى الذي فسروا به القرآن كما يغلط في ذلك الآخرون وإن كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق ونظر الآخريين إلى اللفظ أسبق. والأولون صنفان تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه و أريد به وتارة يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يرد به و في كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه أو إثباته من المعنى باطلا فيكون خطوهم في الدليل والمثلول وقد يكون حقا فيكون خطوهم في الدليل لا في المثلول.

(Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān* [Beirut: Dār al-Fikr, t.th.], juz 2, h. 178).

yang sedikit hartanya dan kurang cantik. Dalam QS. al-Nisā'/4: 3 ini, sebaliknya, mereka dilarang menikahi anak-anak yatim yang cantik dan memiliki harta banyak, tetapi tidak mau berlaku adil.¹¹⁸

Kedua, berdasarkan bahwa tuntutan berlaku adil terhadap anak yatim itu yang merupakan aksentuasi ayat ini, maka penyebutan "nikahilah wanita yang kamu sukai dua, tiga, dan empat" adalah dalam konteks penekanan terhadap perintah berlaku adil tersebut. Redaksi ayat ini mirip dengan ucapan seseorang yang melarang orang lain makan makanan tertentu, dan untuk menguatkan larangan tersebut dikatakannya: "Jika Anda khawatir akan sakit bila makan makanan ini, maka habiskan saja makanan selainnya yang ada di hadapan Anda". Perintah untuk menghabiskan makanan tersebut, tentu saja, hanya sekadar menekankan perlunya mengindahkan larangan untuk tidak memakan makanan tertentu itu. Atas dasar ini, perintah (*amr*) dalam ayat ini tidak sama sekali mengandung anjuran, apalagi kewajiban berpoligami.¹¹⁹

Ketiga, konteks sosio-historis masyarakat Arab. Ayat ini, menurut Quraish Shihab, tidak membuat peraturan (regulasi) tentang poligami, karena poligami telah dikenal dan

¹¹⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 2, h. 340-341.

¹¹⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 2, h. 341. Penting di sini untuk membuat catatan metodologis. Apa yang telah diterapkan oleh Quraish dalam memahami ayat ini dengan langkah pertama memahami konteks audiens ayat untuk menangkap tujuan yang dituju oleh ayat adalah metode dalam *al-tafsir al-mawdū'ī li al-sūrah* yang bertumpu pada pencarian tujuan surah melalui peristiwa-peristiwa atau problem-problem pokok yang dimunculkan oleh ayat (lihat kembali Mushtafā Muslim, *Mabāhis fī al-Tafsir al-Mawdū'ī*, h. 42). Tujuan ayat ini kemudian diperjelas lagi dengan *sabab al-nuzūl* QS. al-Nisā': 127, yang juga merupakan salah satu cara memahami tujuan ayat. Dengan cara menangkap pesan substantif ayat tersebut (larangan tidak berlaku adil terhadap anak yatim), bisa dijelaskan korelasi antarbagian ayat (*munāsabah fī al-āyah*), yaitu antara "*wa in kbifum...*" dengan perintah "*fankihū...*".

dilaksanakan oleh penganut berbagai syariat agama serta tradisi masyarakat sebelum turunnya ayat ini.¹²⁰

Tentang persoalan “keadilan” dalam poligami, bagi sebagian feminis muslim, seperti Musdah Mulia, poligami dilarang atas dasar efek-efek negatif yang ditimbulkannya (*harām li ghayrih*) karena al-Qur’an bertolak dari pengandaian syarat keadilan terhadap para istri yang tidak mungkin terwujud. Keadilan yang dianggap telah disinyalir oleh al-Qur’an sendiri tidak akan terwujud mengakibatkan terbengkalainya hak-hak para istri dan anak-anak. Klaim ini didasarkan atas QS. al-Nisā’: 129 berikut:

وَلَنْ نَسْطِيعُوا أَنْ نَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ

“Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri (kamu), walaupun kamu sangat ingin.” (QS. al-Nisā’/4: 129).

Dalam *Tafsir al-Miṣbah*, Quraish Shihab menjelaskan bahwa ada ulama yang menyamakan antara kata “keadilan” pada *al-qist* (تقسطوا) dan *al-‘ad* (تعدلوا) dalam QS. al-Nisā’: 3. Sedangkan, sebagian ulama ada juga yang membedakan kedua kata tersebut dengan menjelaskan bahwa kata pertama adalah berlaku adil antara dua orang atau lebih dengan cara yang bisa diterima oleh kedua belah pihak atau lebih tersebut. Sedangkan, kata kedua adalah berlaku adil dengan cara yang mungkin tidak bisa diterima oleh kedua belah pihak atau lebih.¹²¹ Jika pengertian ini diterapkan pada ayat di atas, itu artinya bahwa para suami tidak akan bisa berlaku adil dengan keadilan yang menjadikan para istri bisa menerimanya. Dengan pengertian seperti ini, beberapa feminis muslim menolak poligami sebagai solusi atas berbagai masalah perempuan sebagai representasi ajaran al-Qur’an, karena al-

¹²⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Miṣbah*, vol. 2, h. 341.

¹²¹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Miṣbah*, vol. 2, h. 338.

Qur’an bertolak dari pengandaian tentang keadilan sebagai syarat yang memang tidak bisa terwujud. Pandangan dikritik oleh Quraish Shihab¹²² sebagai pemahaman yang mengabaikan pemahaman yang utuh terhadap ayat di atas, karena potongan ayat berikut menyatakan:

فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ

Karena itu, janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai) sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung.

3. Kewarisan

Isu gender yang terkait dengan kewarisan adalah pembagian 1 (perempuan) : 2 (laki-laki) dalam ayat berikut:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلَا يُورِثُهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَوَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ ؕ ءَأَبَاؤُكُمْ وَأُمَّنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

“Allah mewasiatkan kamu untuk anak-anakmu, yaitu: bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya

¹²²M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 175-176.

perempuan lebih dari dua, maka bagian mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh setengah. Dan untuk dua orang ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut) sesudah (dipenuhi) wasiat atau utanganya. Orang tua kamu dan anak-anak kamu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat manfaatnya bagi kamu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana." (QS. al-Nisā'/4: 11).

Substansi ayat di atas yang masih menjadi persoalan bagi sebagian pemikir dan feminis muslim terletak pada bagian awal, yakni *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّ*. Syekh 'Abd al-Ra'ūf Singkel menafsirkan penggalan ayat tersebut, "Disuruhkan Allah ta'ala kamu pada pekerjaan pusaka segala anak kamu bagi seorang laki-laki seperti perolehan dua orang perempuan."¹²³ 'Abd al-Ra'ūf kemudian menafsirkan sambungan ayat selanjutnya, *فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا بَلَغَ الْوَالِدُ* bahwa jika anak itu seluruhnya perempuan lebih dari dua orang, maka mereka mendapatkan bagian dua pertiga harta yang telah ditinggalkan oleh mayit; dan jika hanya ada seorang anak perempuan saja, maka dia memperoleh bagian separuhnya.¹²⁴

Penafsiran 'Abd al-Ra'ūf Singkel dalam konteks ini lebih singkat dibandingkan dengan penjelasan tafsir al-Jalālain. Secara lebih lengkap, al-Jalālain mengajukan penafsiran atas penggalan ayat *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ*

¹²³ Abd al-Ra'ūf al-Jāwī, *Tarjumān al-Mustafid*, h. 79.

¹²⁴ Abd al-Ra'ūf al-Jāwī, *Tarjumān al-Mustafid*, h. 79.

مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّ bahwa Allah memerintahkan kepada kamu tentang urusan (harta pusaka) anak-anakmu. Yakni bagi seorang anak laki-laki mendapatkan bagian yang setara dengan bagian dua orang anak perempuan. Jika pada saat bersamaan terdapat dua orang anak perempuan dan seorang anak laki-laki, maka bagian separuhnya untuk seorang anak laki-laki dan separuhnya lagi untuk dua orang anak perempuan. Jika terdapat seorang anak laki-laki dan seorang anak perempuan saja, maka bagian anak perempuan sepertiga dan anak laki-laki dua pertiga. Namun, jika hanya ada seorang anak laki-laki saja, maka yang bersangkutan berhak mendapatkan seluruh bagian harta pusaka.¹²⁵ Kemudian al-Jalālain menafsirkan sambungan ayat yang sama bahwa jika anak itu semuanya perempuan dua atau lebih, maka mereka mendapatkan bagian dua pertiga harta yang ditinggalkan oleh mayit; dan jika hanya ada seorang anak perempuan saja, maka baginya separuh harta pusaka.¹²⁶

Sementara itu, al-Baidāwī menafsirkan ungkapan *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّ* bahwa Allah memerintahkan kepada kamu dalam urusan harta pusaka anak-anakmu. Yakni bagi seorang anak laki-laki mendapatkan bagian yang setara dengan dua orang anak perempuan jika keduanya terkumpul (ada secara bersamaan).¹²⁷ Ia kemudian menafsirkan sambungan ayat bahwa jika anak itu semuanya perempuan (tidak ada laki-laki) lebih dari orang, maka mereka mendapatkan bagian dua pertiga harta yang ditinggalkan oleh mayit; dan jika jika hanya ada seorang anak perempuan saja, maka dia mendapatkan bagian separuh harta pusaka. Lebih lanjut, al-Baidāwī mengungkapkan bahwa terjadi perbedaan

¹²⁵ Jalāl al-Dīn al-Mahallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adīm*, h. 64.

¹²⁶ Jalāl al-Dīn al-Mahallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adīm*, h. 64.

¹²⁷ al-Baidāwī, *Anwār al-Tanzīl*, jilid I, juz II, h. 70.

pendapat tentang pembagian waris untuk dua anak perempuan (tanpa ada laki-laki). Menurut Ibn 'Abbās, status hukum dua anak perempuan itu sama dengan seorang anak perempuan (وَاحِدَةً), sedangkan menurut ulama-ulama lainnya, status hukum mereka sama dengan lebih dari dua orang anak perempuan (فَوْقَ اثْنَتَيْنِ).¹²⁸

'Abd al-Raūf Singkel—sebagaimana halnya al-Jalālain, al-Baidāwī, dan beberapa ahli tafsir lainnya—tidak pernah mempersoalkan pembagian waris 2:1 antara anak laki-laki dan perempuan ataupun antara saudara laki-laki dan perempuan. Boleh jadi ketentuan itu sudah dianggap *qat'i* (pasti) sehingga tidak perlu dipemasalahkan lagi. 'Abd al-Raūf juga tidak pernah membahas tentang hikmah di balik ketentuan pembagian waris itu. Padahal, beberapa mufasir Indonesia lainnya telah membicarakan hal dimaksud. Sebagaimana laporan Zaitunah Subhan, menurut tafsir Departemen Agama, hikmah diberikannya kepada anak laki-laki dua bagian dan kepada anak perempuan satu bagian adalah karena laki-laki memerlukan harta untuk memenuhi kebutuhan dirinya dan nafkah istri serta anak-anaknya, sedangkan perempuan hanya memerlukan biaya untuk dirinya sendiri dan bila telah menikah keperluannya ditanggung oleh suami. Karena itu, wajar bila perempuan mendapatkan satu bagian saja.¹²⁹ Begitu juga, menurut penafsiran Hamka, hal demikian menunjukkan bahwa laki-laki (sebagai suami) tidak boleh lepas tanggung jawab terhadap kaum perempuan (sebagai istri).¹³⁰ Sementara itu, menurut penjelasan Mahmud Yunus, hikmah diberikannya waris dua kali bagian perempuan karena laki-laki harus membelanjakan harta untuk dirinya, istrinya, dan anak-anaknya. Sedangkan perempuan hanya membelanjakan harta untuk dirinya sendiri. Apabila bersuami,

¹²⁸ al-Baidāwī, *Anwār al-Tanzīl*, jilid I, juz II, h. 71.

¹²⁹ Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh*, h. 257.

¹³⁰ Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh*, h. 257-258.

maka nafkahnya dipikul oleh suaminya. Oleh karena itu, bagian laki-laki lebih banyak daripada perempuan.¹³¹

Sikap 'Abd al-Raūf Singkel yang tidak sampai membahas seputar hikmah di balik ketentuan pembagian waris itu—berbeda dengan beberapa mufasir Indonesia lainnya—karena meniadakan interpretasi yang agak panjang dan yang sulit dicerna oleh pembaca dari tafsir al-Jalālain, sebagai rujukan utamanya.¹³²

Berbeda dengan 'Abd al-Raūf Singkel yang menerima hukum kewarisan tersebut dan tidak menjelaskan keberhikmahannya, Quraish Shihab justru lebih jauh menjelaskan indahnyanya syariat Islam dalam soal kewarisan dan menepis kritik sebagian kalangan feminis terhadap ayat ini sebagai sumber ketidaksetaraan perempuan. Menurut Quraish Shihab, kekeliruan yang terjadi dalam memahami teks seperti dialami kalangan feminis sebagai kekeliruan metodologis, seperti memahami persoalan *juz'ī* (soal-soal rincian hukum, terapan, atau partikular dalam pengertian bukan prinsip umum) terlepas prinsip umumnya dan memahami teks terlepas dari konteks. Quraish Shihab mengatakan:

Dapat dipastikan bahwa kritik-kritik itu diakibatkan oleh titik tolak yang keliru antara lain karena memandang ketentuan-ketentuan tersebut secara parsial, dengan mengabaikan pandangan dasar dan menyeluruh ajaran Islam. Memang memandang masalah *juz'ī* terlepas dari induknya pasti menimbulkan kekeliruan, seperti juga kekeliruan memahami suatu teks atau ucapan terlepas dari konteksnya. Bahkan, pemahaman demikian bukan saja mengundang kesalahpahaman atau kesalahan, tetapi juga dapat menggugurkan sekian banyak prinsip.¹³³

¹³¹ Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh*, h. 258.

¹³² Salman Harun, *Mutirah al-Qur'an*, h. 199-200.

¹³³ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 2, h. 368.

Dalam bukunya, *Perempuan*, ia mengkritik pandangan negatif terhadap isu-isu gender dalam al-Qur'an seperti layaknya diumpamakan memandang tahi lalat di wajah yang jika titik hitam itu saja yang dipandang tentu terlihat tidak menarik, atau bahkan buruk. Akan tetapi, jika pandangan tertuju kepada wajah secara keseluruhan, titik hitam tersebut justru menjadi faktor keindahan dan kecantikan wajah itu.¹³⁴ Dalam konteks formula 1: 2 (bagian perempuan: bagian laki-laki) dalam ayat ini sebagai persoalan *juz'ī*, lalu mana yang disebut Quraish Shihab sebagai *usūlī* (prinsip dasar)? Menurutnya, setiap peradaban—itu artinya, termasuk pemikiran atau pemahaman keagamaan—menciptakan hukum sesuai dengan pandangan dasarnya tentang wujud, alam, dan manusia. Setiap peradaban membandingkan sekian banyak nilai, kemudian memilih atau menciptakan nilai yang dianggapnya terbaik. Oleh karena itu, prinsip dasar Islam (*usūlī*) adalah pandangan dasarnya yang menyeluruh tentang wujud, alam, dan manusia yang berisi nilai-nilai sebagai hasil seleksi nilai-nilai yang ada atau menciptakan yang baru. Dalam konteks hak waris pria dan perempuan, apa yang disebutkan sebagai prinsip mendasar adalah ' bahwa laki-laki dan perempuan adalah dua jenis manusia yang harus diakui, suka atau tidak suka, berbeda.¹³⁵ Sangat sulit untuk menyatakan bahwa keduanya adalah sama, baik dengan pembuktian agama maupun ilmu pengetahuan. "Mempersamakannya hanya akan menciptakan jenis manusia baru, bukan lelaki bukan pula perempuan", tegasnya. Karena perbedaan (*distinction* atau perbedaan yang memang apa adanya, bukan *discrimination* atau perbedaan yang diciptakan, atau "kesamaan dengan perbedaan"¹³⁶) itulah yang menyebabkan perbedaan fungsi, seperti patokan yang umumnya dipakai dan masih berlaku "*fungsi/ peranan utama yang diharapkan menciptakan alat*". Pisau dibikin tajam karena ia memang berfungsi sebagai alat untuk

¹³⁴M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 259.

¹³⁵Lihat QS. Ali 'Imrān: 36.

¹³⁶M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 259-260.

memotong. Sebaliknya, bibir gelas dibikin halus untuk bibir karena ia memang berfungsi sebagai alat untuk minum. Fungsi apa yang akan diharapkan akan menentukan seperti apa alat tersebut dibikin. Laki-laki dan perempuan, jika melihat teks al-Qur'an dan hadis, memiliki kodrat, fungsi, dan tugas yang berbeda. Karena perbedaan inilah kemudian "alat" (sarana, hak) untuk keduanya juga berbeda.¹³⁷

Dalam konteks perbedaan itu, pria diwajibkan oleh agama untuk membayar mahar dan menanggung pembelanjaan untuk istri dan anak-anaknya, hal yang berbeda dengan perempuan. Dengan analogi "perimbangan" seperti antara kewajiban para lelaki membayar mahar dan menanggung kewajiban membelanjai istri dan anak, menurut Quraish Shihab, jika "fungsi" (kewajiban) yang sesuai dengan kodratnya itu kemudian diimbangi dan memenuhi rasa keadilan dengan memberi para lelaki "alat" (hak) waris dua kali bagian perempuan. Perimbangan ini memenuhi rasa keadilan. Bahkan, secara matematis, al-Qur'an tampak lebih berpihak kepada perempuan yang lemah dalam aturan seperti ini. Dengan mengutip pendapat Syekh Mutawalli al-Sya'rāwī,¹³⁸ dijelaskan sebagai berikut. Laki-laki membutuhkan istri, tetapi ia harus membelanjainya, bahkan harus mencukupinya. Sebaliknya, perempuan juga membutuhkan suami, tetapi ia tidak wajib membelanjainya, bahkan ia harus dicukupi keperluannya. Jika kita laki-laki harus membelanjai istrinya, atas dasar keadilan dengan pembagian rata, bagian yang diterimanya dua kali lipat dari bagian perempuan sebenarnya ditetapkan al-Qur'an untuk memenuhi keperluan dirinya dan istrinya. Seandainya, laki-laki tidak diwajibkan membelanjai istrinya, tentu saja, setengah dari bagiannya sekarang, yaitu menjadi satu bagian saja, dapat memenuhi keperluan dirinya. Di sisi lain, perempuan yang

¹³⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Miṣbah*, vol. 2, . 368-369.

¹³⁸Argumen selengkapnya dari al-Sya'rāwī tentang kesetaraan hak dalam ayat ini, sebagaimana dirujuk oleh Quraish Shihab, dapat dilihat dalam *Tafsīr al-Sya'rāwī*, juz 4, h. 2025.

dengan satu bagian tersebut bisa memenuhi kebutuhannya, seandainya ia belum menikah, sebagaimana diasumsikan sebelumnya satu bagian untuk laki-laki bisa memenuhi keperluan dirinya sendiri seandainya ia tidak diwajibkan membelanjai istrinya. Jika perempuan menikah, ia dibelanjai oleh suaminya, sehingga satu bagian yang diperolehnya dari pembagian waris bisa disimpannya. Ini berbeda dengan laki-laki yang setelah menikah, dua bagian yang diterimanya habis untuk keperluan dirinya dan untuk keperluan istrinya. Jadi, dua bagian untuk laki-laki dibagi habis, sedangkan satu bagian perempuan masih utuh. Dalam penjelasan seperti ini, formula 1: 2 (bagian perempuan: bagian laki-laki) sebenarnya menunjukkan keberpihakan al-Qur'an kepada para perempuan.¹³⁹

Al-'Allāmah al-Ṭabāṭabā'ī dalam *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, sebagaimana dikutip Quraish Shihab, memiliki penjelasan yang berbeda. Menurutnya, formula 1: 2 (bagian perempuan: bagian laki-laki) muncul seiring tidak hanya dengan kewajiban-kewajiban yang dibebankan kepada laki-laki untuk memberi nafkah kepada keluarganya, melainkan juga karena laki-laki memiliki kemampuan mengatur pembelanjaan harta atas dasar pertimbangan-pertimbangan rasional. Ini berbeda dengan perempuan yang dalam mengatur pembelanjaan rumah tangga lebih banyak didasarkan atas pertimbangan emosional.

¹³⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 2, h. 369. Dalam bukunya, *Perempuan* (h. 263, 305-313), Quraish mengkritik pandangan kalangan feminis bahwa para istri, seperti halnya laki-laki, juga memenuhi kebutuhan keluarga. Penolakan Quraish Shihab didasarkan atas, seperti dalam "teori *nature*" bahwa ketidakmampuan para istri yang berlaku secara umum—bukan kasuistik—adalah kodrati, karena alasan biologis, istri misalnya tidak bisa bekerja karena haid, dan juga karena alasan psikologis, istri juga enggan dinilai "membelanjai suaminya" dan suami juga merasa malu jika diketahui dibelanjai oleh istrinya. Dengan alasan dari teks, kewajiban nafkah atas suami berkaiian dengan *qawāmah* dalam isu kepemimpinan.

Cara pandang tentang mana yang esensial dari ajaran al-Qur'an membedakan antara Quraish Shihab yang masih setia mempertahankan teks sebagai ketentuan final yang sudah memenuhi rasa keadilan dengan beberapa kelompok feminis Islam di Indonesia, seperti Musdah Mulia yang meski mengaku mendasarkan revisinya terhadap draft KHI atas ajaran nilai al-Qur'an yang prinsipil (kemaslahatan atau *al-maslahah*, kesetaraan gender atau *al-musāwāt al-jinsiyyah*, penegakkan HAM atau *iqāmat al-ḥuqūq al-insāniyyah*, pluralisme atau *al-ta'addudiyah*, nasionalisme atau *muwāṭanah*, dan demokrasi atau *al-dīmuqrāṭiyyah*,¹⁴⁰ tetapi tiba pada kesimpulan yang berbeda, yaitu menggugat hukum waris bagi perempuan. Sebagaimana penekanan yang berlebihan pada aspek forma akan menjadi formalisme, begitu juga penekanan yang berlebihan pada aspek esensi menjadi esensialisme, dua hal yang sama-sama dikritik oleh Islam. Kemungkinan kritik yang paling rentan pada cara berpikir Quraish Shihab seperti ini adalah formalis, atau lebih tepatnya "tekstualis", terutama di mata kelompok feminis yang tidak setuju dengan pandangannya, karena ia menyakini pembagian waris 1: 2 tersebut sebagai ketentuan final, padahal kondisi sosiologis sangat beragam, dan kesemuanya bisa dijawab dengan pengandaian-pengandaian normatif. Sedangkan kritik yang paling rentan pada Musdah Mulia adalah esensialis, terutama di mata kelompok yang kini menyuarakan penerapan syariat, karena ia menganggap ketentuan tersebut belum final yang bisa berubah sesuai dengan tuntutan asas-asas keadilan, kesetaraan, dsb.

4. Kepemimpinan

Di antara ayat al-Qur'an yang penafsirannya masih banyak diperdebatkan terkait dengan kasus ini adalah firman Allah swt. dalam QS. al-Nisā'/4: 34:

¹⁴⁰Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, (Bandung: Mizan, 2004), h. 391-397.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ
وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ
بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ
فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْتِكُمُ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا
إِنِ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (النساء/4: 34)

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.” (QS. al-Nisā’/4: 34).

Syekh ‘Abd al-Ra’ūf Singkel menafsirkan kalimat الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ dalam rangkaian ayat tersebut, yakni “*bermula segala laki-laki dikuasakan mereka itu atas segala perempuan dengan sebab dilebihkan Allah ta’ala segala laki-laki itu atas segala perempuan dengan ilmu dan akal dan wilayah dan dengan sebab dibiayakan mereka itu atas mereka itu daripada segala arta mereka itu.*”¹⁴¹ Sebagaimana penafsiran ayat-ayat sebelumnya, pada bagian ini ‘Abd al-Ra’ūf Singkel juga mengikuti penjelasan tafsir al-Jalālain. Oleh al-Jalālain penggalan ayat di atas

¹⁴¹ Abd al-Ra’ūf al-Jāwī, *Tarjumān al-Mustafīd*, h. 85.

ditafsirkan bahwa kaum laki-laki adalah penguasa terhadap kaum perempuan, yakni dengan mendidik dan memegang urusan mereka, karena Allah telah melebihkan kaum laki-laki atas kaum perempuan dengan ilmu, akal, wilayah dan lainnya; dan juga karena mereka (kaum laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka untuk kaum perempuan.¹⁴² Sementara itu, al-Baidāwī mengajukan penafsiran bahwa kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, karena Allah ta’ala telah melebihkan kaum laki-laki atas kaum perempuan dengan kesempurnaan akal, bagus dalam perencanaan dan pengaturan, kelebihan kekuatan dalam mengerjakan sesuatu dan menjalankan ketaatan, oleh karenanya hanya dikhususkan bagi laki-laki *nubuwwah*, *imāmah*, *wilāyah*, dan juga memutuskan perkara di pengadilan, kewajiban berjihad dan menjalankan salat Jumat, dan kelebihan bagian dalam pembagian waris; dan juga karena kaum laki-laki telah menafkahkan sebagian dari hartanya kepada kaum perempuan pada saat menikahi mereka dengan memberikan mahar dan nafkah.¹⁴³

Kata “*qawwāmūn*” dalam ayat di atas diterjemahkan ‘Abd al-Ra’ūf Singkel dengan “*dikuasakan mereka itu*” (maksudnya “penguasa”). Pemahaman ini sejalan dengan pengertian yang diajukan al-Jalālain, “penguasa”, dan al-Baidāwī, “pemimpin”. Bahkan, para ahli tafsir tradisional umumnya memberikan penafsiran yang kurang lebih sama. Sehingga pemahaman ‘Abd al-Ra’ūf Singkel dalam hal ini masih searus penafsiran ulama tradisional. Penafsiran seperti ini oleh sebagian feminis dianggap lebih menguntungkan kaum laki-laki. Padahal, kata yang sama dapat juga diartikan dengan “pengayom”, “pelindung”, “penjaga”, “penjamin”,

¹⁴² Jalāl al-Dīn al-Mahallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Adīm*, h. 68.

¹⁴³ al-Baidāwī, *Anwār al-Tanzīl*, jilid I, juz II, h. 85.

"pemeliharaan"

Ketika 'Abd al-Ra'uf Singkel' di atas. Hal itu boleh sangat. Lagi mungkin 'Abd al-Ra'uf Singkel' tersebut dalam sehingga ia dapat seorang wanita menjadi persoalan Aceh. 'Abd al-Ra'uf Singkel' menjawab secara *gambir* *al-Tullāb*, dia tidak Ketika membicarakan yang *by implication* dapat sultanah (ratu), dia memberikan terjemahan Mel atau tidak menyebut-nyebut keabsahan bagi seorang hakim intelektualnya di Aceh, 'Abd al-Ra'uf Singkel' dan memberikan dukungan Aceh, dari Sultanah Safiyat al-Din M—1086 H/1675 M), Sultanah Naqiyat al-Din (1086 H /1675 M—1088 H/1678 M—1098 H/1687 M) dan Zakiyat al-Din (1088 H/1678 M—1098 H/1687 M).

¹⁴⁴Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, h.150; Zaitunah *Sub*, h. 103.

¹⁴⁵Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 118-119. Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Pemikiran Ulama Indonesia*, (Yogyakarta: LkiS, 2001), h. 118-119.

¹⁴⁶Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama Nusantara" dalam Taufik Abdullah *et al.* (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), jilid V, h.122; Azyumardi *Ans*, *Jaringan Ulama*, h. 199-201.

banyak, sikap Syekh 'Abd al-Ra'uf Singkel di atas telah mengkompromikan integritas hanya dengan menerima pemerintahan, tetapi juga tidak memecahkan masalah itu lebih layak. Namun demikian, menurut pendapat Azyumardi Azra, hal seperti itu sama sekali bukan telah mengkompromikan hukum-hukum agama, dan dia pula sekadar *political expediency*, basa-basi politik. Hal itu sepenuhnya didasari pertimbangan-pertimbangan tentang kualifikasi yang diperlukan untuk menjadi seorang pemimpin, apalagi menjadi pemimpin puncak sebuah negara atau seorang raja (ratu).¹⁴⁷ Lebih lanjut, hal demikian juga dapat dianggap sebagai indikasi lebih jauh dari toleransi pribadinya; suatu ciri yang secara mencolok dimiliki oleh 'Abd al-Ra'uf Singkel.¹⁴⁸

Berbeda dengan 'Abd al-Ra'uf Singkel, Quraish Shihab tidak menolak kepemimpinan perempuan dalam pengertian bukan dalam rumah tangga. Dalam konteks ayat di atas, meski ia menerima pendapat Ibn 'Asyūr tentang cakupan umum kata "*al-rijāl*" untuk semua laki-laki, tidak terbatas pada para suami, dan bahwa ungkapan "*al-rijāl qawwāmūn 'alā al-nisā'*" adalah dalam konteks umum semua laki-laki dan berfungsi sebagai kalimat pengantar kepada hubungan suami dan istri. Akan tetapi, uraiannya berkaitan dengan ayat ini ternyata hanya terfokus pada kepemimpinan dalam rumah tangga yang merupakan hak suami. Dengan demikian, istri tidak memiliki hak kepemimpinan atas dasar sesuatu yang kodrati (*given*) dan yang diupayakan (*nafkah*). Sekarang, persoalannya adalah mungkinkah perempuan mengisi kepemimpinan di ruang-ruang publik, seperti menjadi anggota dewan legislatif, yudikatif, eksekutif, bahkan menjadi presiden?

¹⁴⁷Azyumardi Azra, "Bukan Gender Tapi Kualitas", dalam Bambang Parianom dan Dondy Ariessdianto (ed.), *Megawati dan Islam*, h. 115.

¹⁴⁸Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 200.

Pertama, berbicara dalam konteks hak berarti berbicara kebolehan (bukan anjuran, apalagi kewajiban). Dalam hal ini, ayat di atas tidak melarang kepemimpinan perempuan di ruang publik, karena ayat tersebut adalah dalam konteks kepemimpinan dalam rumah tangga. Argumen yang mirip dengan “argumen diam” atas dasar tidak ditemukan bukti yang melarang sebaliknya didasarkan tidak ada ayat-ayat lain maupun hadis-hadis Nabi saw. yang melarang keterlibatan perempuan di ruang publik. Quraish Shihab dalam bukunya, *Perempuan*, berargumen seperti ini:

Alhasil, tidak ditemukan dasar yang kuat bagi larangan tersebut. Justru sebaliknya ditemukan sekian banyak dalil keagamaan yang dapat dijadikan dasar untuk mendukung hak-hak perempuan dalam bidang politik. Salah satu yang dapat dikemukakan dalam kaitan ini adalah QS. at-Tawbah [9]: 71: “Orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka adalah *auliyā* bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh yang makruf, mencegah yang mungkar, melaksanakan shalat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan dirahmati Allah; sesungguhnya Allah Mahaerkasa lagi Mahabijaksana”.¹⁴⁹

Argumen ini sama dengan apa yang dikemukakan oleh Mr. Justice Aftab Hussain dalam *Status of Women in Islam* bahwa prinsip yang mendasari kebolehan bagi perempuan untuk menjadi pemimpin di ruang publik adalah “prinsip yang berlaku dalam segala hal adalah kebolehan, sampai ada dalil yang menunjukkan ketidakbolehan”

(الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على عدم الإباحة).¹⁵⁰

¹⁴⁹M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 346.

¹⁵⁰Mr. Justice Aftab Hussain, *Status of Women in Islam*, (Lahore: Law Publishing Company, 1987), h. 201.

Menurut Quraish Shihab, kata “*auliyā*” dalam QS. at-Tawbah [9]: 71 mencakup makna *kerja sama*, *bantuan*, dan *penguasaan*. Sedangkan, pengertian “menyuruh yang makruf” mencakup segala segi kebaikan atau perbaikan kehidupan, termasuk memberi nasihat/ kritik kepada penguasa. Dengan demikian, setiap laki-laki dan perempuan hendak mampu mengikuti perkembangan masyarakatnya agar masing-masing mampu melihat dan memberi saran/ nasihat dan kritik dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk kehidupan politik. Al-Qur’an juga menguraikan permintaan para perempuan pada zaman Nabi Muhammad saw. untuk melaksanakan baiat (janji setia kepada Nabi dan ajaran Islam). Permintaan ini dilaksanakan.¹⁵¹ Diterimanya baiat mereka merupakan bukti diakuinya hak mereka dalam menentukan pandangan yang berkaitan dengan kehidupan dan kebebasan mereka untuk berbeda pendapat dengan kelompok lain dalam masyarakat.¹⁵²

Kedua, di samping tidak ditemukan dalam ayat-ayat al-Qur’an larangan bagi perempuan untuk menjadi pemimpin dalam ruang publik, hadis-hadis Nabi juga “diam” dari larangan itu. Adapun hadis berikut ini, Quraish menganggap tidak berlaku umum:

¹⁵³ لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة (رواه البخاري)

“Tidak akan berjaya satu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan.”

Sebenarnya, ada dua pilihan kaidah yang bisa diterapkan berkenaan dengan konteks spesifik lahirnya ucapan Nabi. Pertama, “yang harus dijadikan patokan adalah ungkapannya yang bersifat umum, bukan latar belakangnya yang spesifik” (العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب). Kedua, sebaliknya, “yang dijadikan patokan adalah latar belakang

¹⁵¹QS. al-Mumtahanah: 12.

¹⁵²M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 347.

¹⁵³al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, juz IV, h. 515.

spesifiknya, bukan ungapannya yang bersifat umum” (العرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ). Bagaimana Quraish Shihab tiba pada pilihan latar belakang spesifik lah yang seharusnya mendasari pemahaman terhadap hadis (*fiqh al-hadīs*) tersebut, bukan ungapannya yang bersifat umum, sehingga menjadi normatif, seperti pemahaman KH. Abdullah Faqih?

- Alasan rasional: “bagaimana mungkin dinyatakan bahwa semua penguasa tertinggi yang berjenis kelamin perempuan pasti akan gagal?”
- Rujukan-silang (metode komparasi) dengan al-Qur’an: “bukankah al-Qur’an meguraikan betapa bijaksana Ratu Saba' yang memimpin wilayah Yaman?”¹⁵⁴
- Fakta empiris: keberhasilan sekian banyak perempuan dalam memimpin negara, seperti Cleopatra (51-30 SM) di Mesir yang merupakan perempuan kuat, “ganas”, dan cerdas, Semaramis (sekitar abad ke-8 SM), Sajar al-Dur (1257 M), permaisuri al-Malik al-Shalih al-Ayyūbi (1206-1249 M) yang menjadi ratu Mesir setelah suaminya wafat dan anaknya terbunuh, Margaret Thatcher di Inggris, Indira Gandhi di India, dan Benazir Bhutto di Pakistan.¹⁵⁵

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan, dapat disimpulkan bahwa, menurut Quraish Shihab, perempuan tidak memiliki hak untuk menjadi pemimpin di rumah tangga, karena atas dasar kodrat perbedaan fisik dan psikis keduanya dan atas dasar kewajiban nafkah bagi laki-laki, maka dengan logika hak-kewajiban, laki-lakilah yang berhak menjadi pemimpin rumah tangga. Berbeda dengan kepemimpinan di ruang publik, seperti jabatan presiden, perempuan seperti halnya laki-laki memiliki hak untuk menjadi pemimpin, karena QS. al-Nisā' adalah dalam konteks kepemimpinan rumah

¹⁵⁴Lihat QS. al-Naml: 44.

¹⁵⁵M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 348-349.

tangga sehingga baik dalam ayat al-Qur’an maupun hadis Nabi tidak ditemukan larangan perempuan menjadi pemimpin publik. Bahkan, dalam ayat-ayat al-Qur’an justru ditemukan dukungan kesetaraan hak tersebut.

Kesimpulan

Melalui empat isu gender yang dijadikan sampel kajian perbandingan kedua tafsir tersebut, jelas bahwa posisi ‘Abd al-Ra’ūf Singkel mewakili pandangan kalangan tradisional yang mengakui *nafs wāhidah* sebagai Adam as. dan pasangannya (*jawzahā*) sebagai Hawā’, meski tidak sevilgar kalangan *mufassir* tradisional lain yang membubuhkan kisah penciptaan perempuan dari tulang-rusuk laki-laki. Apakah ini menjadi tanda bahwa ia tidak menyukai kisah penciptaan tersebut—yang dalam pandangan ‘Abduh dianggap sebagai representasi ajaran Bible—karena mengesankan merendahkan derajat perempuan? Diamnya ‘Abd al-Ra’ūf Singkel dalam hal ini bisa jadi memiliki kemungkinan begitu. Di sisi lain, hal ini bisa juga dijelaskan dengan tujuannya menulis tafsir *Tarjumān al-Mustafid* sebagai kitab rujukan praktis kaum muslimin ketika itu. Sedangkan, dalam tiga isu gender lain (poligami, kewarisan, dan kepemimpinan), alih-alih mempertanyakan kembali ajaran itu, ia juga bahkan tidak menjelaskan keberhikmahannya berbagai aturan syariat tersebut, sebagaimana dilakukan beberapa *mufassir*, seperti Hamka dan Mahmud Yunus yang menjelaskan “*hikmat al-tasyrī*” semisal formula 1: 2 dalam kewarisan perempuan: laki-laki. Sumber rujukan dominannya, tafsir *al-Jalālain*, antara lain, bisa menjelaskan *mindset* ‘Abd al-Ra’ūf Singkel yang masih berada dalam arus tafsir-tafsir klasik yang umumnya masih bias-gender. Begitu juga, konteks sosio-historis dan politis era ‘Abd al-Ra’ūf Singkel yang tidak mempersoalkan dominasi laki-laki, seperti tampak dalam tafsirnya terhadap ayat kepemimpinan.

Konteks ini jauh berbeda dengan konteks yang dialami oleh Quraish Shihab. Meski posisinya tidak

mencerminkan pandangan kesetaraan perempuan yang sama secara radikal dengan pandangan kalangan feminis, namun penafsiran banyak menunjukkan pergeseran yang sangat signifikan dalam wacana tafsir relasi gender di Indonesia. Ia mengadopsi penafsiran al-Ṭabāṭabā'ī bahwa *nafs waḥidah* memang adalah Adam as. dan pasangannya adalah Hawā', namun tidak berarti bahwa Hawā', apalagi semua perempuan sekarang, diciptakan dari tulang rusuk Adam. Pandangan ini menempatkan Qurash Shihab pada posisi tengah antara pandangan tradisional para *mufassir* klasik dan pandangan modernis semisal 'Abduh. Pandangan tersebut menunjukkan kemampuannya selangkah lebih maju dibandingkan para *mufassir* Indonesia sebelumnya, termasuk 'Abd al-Ra'ūf Singkel, dan keinginan mengkompromikan apa yang diklaimnya sebagai kebenaran teks yang tidak bisa ditawar lagi dengan tuntutan arus zaman yang menginginkan mengangkat harkat wanita dengan bertolak dari basis-basis kitab suci. Posisi tengah ini juga masih tampak pada sikapnya terhadap poligami. Oponen aktif terhadap kebolehan poligami datang dari gerakan feminis muslim yang menetapkan poligami sebagai biang berbagai ketidakakuran dalam rumah tangga atas dasar kajian sosiologis hukum sehingga meski disebut sebagai "*haram lighayrih*", namun status hukum tersebut hampir tidak akan berubah karena kondisi sosiologis yang hampir juga tidak akan berubah sebagai eksis-eksis poligami. Di sisi lain, kalangan tradisional membuka pintu lebar poligami. Dengan mengatakan bahwa poligami adalah solusi yang masih dibolehkan dalam kondisi yang sangat mendesak dengan syarat-syarat yang berat, Qurash Shihab menempati seperti posisi kalangan ahli hukum (*fuqahā*) modern Timur-Tengah, seperti Syaltūt, yang menganggap universalitas dan relevansi hukum Islam untuk setiap zaman. Benang merah ini juga yang menghubungkannya dengan pendapat bahwa formula 1: 2 adalah ketentuan final dengan mengutip penjelasan-penjelasan ulama, semisal al-Sya'rāwī dan al-Ṭabāṭabā'ī, tentang alasan-alasan ketentuan itu. Ada yang menghubungkan antara pandangan kalangan tradisional

dengan pandangan Qurash Shihab, yaitu bahwa berbagai aturan syariat yang berkaitan dengan relasi laki-laki dan perempuan dibangun atas dasar logika hukum kodrat semisal "fungsi/peranan yang diharapkan menciptakan alat", bahwa perempuan memang diciptakan berbeda dengan laki-laki yang kemudian menentukan posisinya dalam relasi gender. Dalam konteks kewarisan dan kepemimpinan, logika ini sangat mendominasi. Penjelasan-penjelasan seperti ini tidak hanya ditemukan di kalangan ulama modern Timur-Tengah seperti Syaltūt dan al-Sya'rāwī, melainkan juga ulama Iran, terutama al-Ṭabāṭabā'ī dan Murtaḍa Muṭahhari. Inilah yang menjadikan Qurash Shihab memiliki spirit yang sama dengan mereka dalam hal membendung kritik terhadap "ajaran" (pemahaman) al-Qur'an, apalagi kesimpulan yang ditemukan itu kemudian diyakini oleh Qurash Shihab sebagai kebenaran yang tidak bisa ditawar lagi. Kalau ulama Iran hidup dalam konteks gempuran Barat terhadap Iran dan sendi-sendinya, sementara mereka secara tipikal merupakan ulama yang secara politis mengkritik Barat, seperti tampak jelas dalam figur Ali Syari'ati, maka Qurash Shihab menghadap kritik langsung kalangan feminis.

Sejauh konteks bisa mempengaruhi, begitu juga metode penafsiran yang diterapkan. 'Abd al-Ra'ūf Singkel dengan tujuan sederhananya menulis tafsir sebagai rujukan praktis dakwah menerapkan *tarjamah tafsiriyyah* dan model tafsir *tahliil* dan tiba para kesimpulan-kesimpulan penafsiran yang hampir seluruhnya, jika tidak malah seluruhnya, tidak ramah gender. Berbeda dengan ini, Qurash Shihab menerapkan metode *al-tafsir al-mawḍū'ī li al-sūrah* yang bertolak dari pencarian ide utama surah sebagai ide "payung" sehingga kandungan suatu surah tidak mungkin kontradiktif antara satu ayat dengan ayat lain. Dengan menerapkan metode ini, penafsiran Qurash Shihab meski bisa dijelaskan konteks-konteks ideologisnya tampak lebih ramah gender dibandingkan penafsiran umumnya tafsir-klasik. Dengan metode ini, ia menempatkan dirinya tidak sama seluruhnya dengan kalangan tradisional dan kalangan feminis.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Fattāh, *Asrār Asmā' Suwar al-Qur'ān*, Universitas al-Azhar, Cairo 2000, disertasi, tidak diterbitkan.
- 'Abd al-Ra'ūf ibn 'Alī al-Fansurī al-Jāwī. *Tarjumān al-Mustafid*. T.Tp.: Dār al-Fikr, 1410 H/1990 M.
- Al-Alūsī. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-Aḍīm wa al-Sab' al-Masānī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H/1993 M.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama (FkBA), 2001.
- Amin, Muhammadiyah dan Kusmana. "Porpusive Exegesis: A Study of Quraish Shihab's Thematic Interpretation of the Qur'an", dalam Abdullah Saeed (ed.). *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*. London: the Institute of Ismaili Studies, 2004.
- Anwar, Hamdani. "Telaah Kritis terhadap *Tafsir al-Misbah* Karya M Quraish Shihab", dalam *Jurnal Mimbar Agama dan Budaya*, vol. XIX, no. 2, 2002.
- Armando, Ade. "Abd al-Ra'ūf Singkel", dalam Azyumardi Azra *et al.*, (ed.). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- Azra, Azyumardi dan Oman Fathurrahman. "Jaringan Ulama", dalam Taufik Abdullah *et al.* (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.
- Badawī, 'Abd al-Rahmān. *Difā' 'an al-Qur'ān Didda Muntaqidh*, terjemah ke bahasa Arab oleh Kamāl

- Jādullāh. T.Tp.: al-Dār al-'Alamiyyah II al-Kutub wa al-Nasyr, t.th.
- Al-Baghāwī. *Ma'ālim al-Tanzīl fī al-Tafsīr wa al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H/1985 M.
- Al-Baidāwī. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. t.t.: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Biqā'ī. *Nazhm al-Durar*. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th.
- Braginsky, Vladimir I. *The Heritage of Traditional Malay Literature*. Leiden: KITLV Press, 2004.
- Al-Žahabī, Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1424 H/2003 M.
- Esack, Farid. *The Qur'an: A Short Introduction*, terjemah Nuril Hidayah dengan judul *Samudera al-Qur'an*. Yogyakarta: DIVA Press, 2007.
- Al-Farmāwī, 'Abd al-Ḥayy. *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawdū'ī*. Kairo: al-Ḥadārat al-'Arabiyyah, 1977.
- Fathurrahman, Oman. *Tanbīh al-Māsyī, Menyoyal Wabdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*. Bandung: Mizan, 1999.
- Federspiel, Howard M. *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994.
- Feener, R. Michael. "Notes towards the History of Qur'ānic Exegesis in Southeast Asia". *Studia Islamika*, vol. V, no. 3, 1998.
- Hakiki, Muhammad. "Abd al-Ra'uf al-Singkili Mufasssīr Pertama di Nusantara". *Syir'ab*, vol. IV, no. 49, Januari 2006.

- Hasjmi, A. "Syekh Abdurrauf Syiah Kuala, Ulama Negarawan yang Bijaksana", dalam *Universitas Syiah Kuala Menjelang 20 Tahun*. Medan: Waspada, 1980.
- Hassan, Riffat. "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam, Sejajar di Hadapan Allah?", *Ulumul Qur'an*, vol. I, 1990.
- Hidayat, Komaruddin. "Membaca Sosok Quraish Shihab", makalah disampaikan dalam seminar sehari Pemikiran Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, MA. yang diselenggarakan oleh Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM), Ciputat, Jakarta, 28 September 1996.
- Hussain, Justice Aftab. *Status of Women in Islam*. Lahore: Law Publishing Company, 1987.
- Ibn Kasir. *Tafsir al-Qur'an al-'Adim*. Kairo: al-Maktab al-Saqafi, 2001.
- Iyazi, al-Sayyid Muhammad 'Alī. *al-Mufasssirun: Hayatuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizarah al-Saqafah wa al-Irsyad al-Islami, 1414 H.
- Johns, A. H. "She desired and He desire her (Qur'an 12:24) : 'Abd al-Ra'uf's Treatment of an Episode of the Joseph Story in *Tarjuman al-Mustafid*", *Archipel*, vol. II, no. 59, 1999.
- _____. "Islam in Malay World: An Exploratory Survey with Some Reference to Quranic Exegesis", dalam Raphael Israeli dan A.H. Johns (ed.). *Islam in Asia: Southeast and East Asia*. Jerusalem: The Magnes Press, 1984.
- _____. "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of Profile", dalam Andrew Rippin (ed.). *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

- _____. "Quranic Exegesis in the Malay-Indonesian World: An Introduction Survey", dalam Abdullah Saeed (ed.). *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Al-Khāzin, 'Alā' al-Dīn 'Alī ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Baghdādī. *Lubāb al-Ta'wīl fi Ma'ānī al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1399 H/1979 M.
- Al-Mahallī, Jalāl al-Dīn dan Jalāl al-Dīn al-Suyūfī. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1412 H/1991 M.
- Al-Marāghī. *Tafsīr al-Marāghī*. Mesir: Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1946.
- Mir, Mustansir. *Coherence in the Qur'an: A Study of Islāhī's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an*. USA: American Trust Publications, 1986.
- Mulia, Siti Musdah. *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*. Bandung: Mizan, 2004.
- Muslim, Muṣṭafā. *Mabāhīs fi al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Damaskus: Dār al-Qalam dan Beirut: al-Dār al-Syāmiyyah, 1997.
- Al-Nasafī. *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Nawawi, Rifat Syauqi. "Pemikiran Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, MA. dalam Bidang Tafsir dan Teologi", makalah disampaikan dalam seminar sehari Pemikiran Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, MA. yang diselenggarakan oleh Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah, Ciputat, Jakarta, 28 September 1996.
- Nurul Agustina. "Islam, Perempuan, dan Negara", *Islamika*, no. 6, 1995.
- Al-Qurṭubī. *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1415 H/1995 M.

- Riddell, Peter G. "Abd al-Ra'uf al-Singkili", dalam Oliver Leaman (ed.). *The Qur'an: an Encyclopaedia*. London, New York: Routledge, 2006.
- _____. "Literal Translation, Sacred Scripture and Kitab Malay". *Studia Islamika*, vol. IX, no. 1, 1998.
- _____. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. T.Tp. Hurst & Co. Publishers, 2001.
- Rinkes, D.A. *Abdoerroef van Singkel: Bijdrage tot de Kennis van de Mystiek op Sumatra en Java*. Heerenven: Hepkema, 1909.
- Rumadi dan Ta'rifin. "Syekh 'Abd al-Ra'uf al-Singkili", dalam Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha (ed.). *Intellectualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren*. Jakarta: Diva Pustaka, 2003.
- Shihab, M. Quraish. "Membumikan" *al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1995.
- _____. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta Lentera Hati, 2000.
- _____. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudu'i atas Pelbagai Permasalahan Umat*. Bandung: Mizan, 1997.
- _____. *Perempuan*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Sri Mulyati. *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Subhan, Zaitunah. *Rekonstruksi Pemahaman Jender dalam Islam: Agenda Sisto-kultural dan Politik Peran Perempuan*. Jakarta: el-Kahfi, 2002.
- Al-Ṭabarī. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1415 H/1995 M.
- Al-Ṭabātabā'ī. *al-Mīdān fi Tafsīr al-Qur'ān*. Teheran: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, T.Th.

- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Voorhoeve, P. "Abd al-Ra'uf ibn 'Alī al-Djāwī al-Fansūrī al-Singkili", dalam H.A.R. Gibb et al. (ed.). *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1986.
- Wahid, Marzuki dan Rumadi. *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LkiS, 2001.
- Al-Zamakhsharī. *Tafsīr al-Kasasyāf*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415 H/1995 M.
- Al-Zanjānī. *Tārīkh al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1969.
- Al-Zarkasyī, Badr al-Din. *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1427 H/2006 M.