

DR. NORHIDAYAT, M.A.

# CITRA PEREMPUAN DALAM PERSPEKTIF TAFSIR SUFI

Kajian Kitab *Laṭā'if al-Ishārāt al-Qushayrī*

CITRA PEREMPUAN DALAM PERSPEKTIF TAFSIR SUFI  
Kajian Kitab *Laṭā'if al-Ishārāt al-Qushayrī*

DR. NORHIDAYAT, M.A.

Diskursus tentang isu-isu perempuan hingga akhir dekade pertama abad ke-21 ini tampaknya tetap menarik dan penting bagi para sarjana muslim. Kontroversi radikal yang tak berkesudahan di antara mereka merupakan salah satu bukti menariknya perdebatan isu-isu ini. Sementara itu, kritik dari sebagian orientalis Barat yang menuding al-Qur'ān sebagai pangkal perilaku diskriminatif terhadap perempuan dan pandangan bias gender dari umat Islam menambah signifikansi pembahasan isu-isu ini di kalangan para sarjana muslim.

Sebagai jawaban atas kritik dari sebagian orientalis Barat tersebut, melalui buku ini disajikan pembahasan tentang pemikiran Imām al-Qushayrī (376-465 H/986-1073 M) dalam kitab tafsir sufinya, *Laṭā'if al-Ishārāt*. Melalui kitab tafsirnya ini, Imām al-Qushayrī, ternyata mampu menghadirkan pandangan yang jelas menunjukkan keberpihakannya kepada kaum perempuan. Pembelaan al-Qushayrī terhadap kaum perempuan, pada isu tertentu, bahkan dapat dinilai lebih liberal daripada kalangan feminis muslim saat ini. Dengan corak penafsiran khas kaum sufi yang menekankan sisi esoteris ajaran Islam, sejumlah tuduhan inferioritas perempuan ditolak oleh al-Qushayrī. Kenyataan ini sejalan dengan pandangan para pakar, seperti Sachiko Murata dan Annemarie Schimmel yang mengungkapkan bahwa tradisi sufisme memang yang paling 'ramah' terhadap perempuan.

Hadirnya buku ini diharapkan dapat berkontribusi positif di tengah hangatanya perdebatan antara dua kutub utama pemikiran tentang perempuan selama ini, yaitu: antara kutub pemikiran yang mewakili kelompok sarjana feminis muslim pada umumnya, yang cenderung lebih mengedepankan pentingnya reinterpretasi teks-teks keislaman, dengan kutub pemikiran lainnya yang mewakili pandangan kaum fundamentalis atau tradisional konservatif yang cenderung mempertahankan penafsiran klasik tentang perempuan, meskipun oleh pihak pertama yang berseberangan dinilai bias gender.

Penerbit **Cakrawala Budaya**  
Perumnas Flat Klender  
Blok 4, Lt. II, No, 6  
Jakarta Timur 13460  
E-mail: cakrawalabudaya@yahoo.com  
HP: 0856-9586-9769



978-602-1349-16-8

cb

**CITRA PEREMPUAN  
DALAM PERSPEKTIF TAFSIR SUFI**

**(Kajian Kitab *Laṭā'if al-Ishārāt* al-Qushayrī)**

UU No. 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta

Ketentuan Pidana  
Pasal 113

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000 (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

**CITRA PEREMPUAN  
DALAM PERSPEKTIF TAFSIR SUFI  
(Kajian Kitab *Laṭū'if al-Ishārāt* al-Qushayrī)**

**DR. NORHIDAYAT, M.A.**



**Cakrawala Budaya  
2017**

Citra Perempuan dalam Perspektif Tafsir Sufi  
Kajian Kitab *Laṭā'if al-Ishārāt* al-Qushayrī  
Diterbitkan pertama kali oleh Penerbit Cakrawala Budaya

Cetakan pertama Februari 2017  
All Right Reserved  
Hak cipta dilindungi undang-undang

Penulis: Dr. Norhidayat, M.A.

Perancang sampul: Cakrawala Budaya Team  
Penata letak: Cakrawala Budaya Team

Citra Perempuan dalam Perspektif Tafsir Sufi  
(Kajian Kitab *Laṭā'if al-Ishārāt* al-Qushayrī)  
x + 267: 15 cm x 23 cm  
ISBN: 978-602-1349-16-8

Cakrawala Budaya  
Perumnas Flat Klender,  
Blok 4, Lt. II, No. 6,  
Jakarta Timur 13460  
Email: cakrawalabudaya@yahoo.com  
HP: 0856-9586-9769

Isi di luar tanggungjawab percetakan.

# KATA PENGANTAR

Budaya patriarki, dominasi mufasir laki-laki, metode tafsir yang atomistik-parsial, dan riwayat misoginis dari sumber-sumber *isrā'īliyyāt* yang digunakan dalam penafsiran al-Qur'ān, antara lain disebut-sebut, baik oleh kalangan feminis muslim maupun para sarjana pengkaji tafsir tentang isu-isu perempuan sebagai pangkal dari perilaku diskriminatif terhadap perempuan dan pandangan bias gender dari sebagian komunitas umat Islam. Penafsiran al-Qur'ān dalam kitab-kitab tafsir klasik tentu saja kemudian mereka jadikan bukti representatif guna menguatkan tudingan tersebut.

Sekalipun banyak yang mengamini pendapat di atas, kajian dan kesimpulan dalam buku ini menolak pandangan tersebut. Penafsiran sufi dari Imām al-Qushayrī (376-465 H/986-1073 M) dalam kitab tafsirnya, *Laṭā'if al-Ishārāt* yang dikaji dalam buku ini setidaknya menolak sejumlah hal yang ditudingkan oleh pihak-pihak tersebut di atas.

Meski berada dalam lingkup kehidupan patriarki, Imām al-Qushayrī dalam kitab tafsir sufinya, ternyata mampu menghadirkan pandangan yang jelas menunjukkan keberpihakannya kepada kaum perempuan. Pembelaan al-Qushayrī terhadap kaum perempuan, pada isu tertentu, bahkan dapat dinilai lebih liberal daripada kalangan feminis muslim saat ini. Dengan corak penafsiran khas kaum sufi yang menekankan sisi esoteris ajaran Islam, sejumlah tudingan inferioritas perempuan ditolak oleh al-Qushayrī dalam kitab tafsirnya. Kenyataan ini sejalan dengan pandangan para pakar, seperti Sachiko Murata dan Annemarie Schimmel yang mengungkapkan bahwa tradisi sufisme memang yang paling 'ramah' terhadap perempuan.

Namun demikian, kajian dan kesimpulan buku ini juga menunjukkan satu kenyataan yang lain bahwa tafsir sufi al-Qushayrī, karena tidak selalu mengungkapkan sisi esoteris selu-

ruh ayat al-Qur'an, melainkan terkadang hanya mengungkapkan makna eksoterisnya, maka pada penafsiran terhadap kasus-kasus tertentu yang sangat kental nuansa eksoteris hukum fiqihnya, ditemukan bahwa perempuan akan diperlakukan secara berbeda dengan laki-laki. Kenyataan ini, tentu saja memang tidak serta merta berarti diskriminasi terhadap kaum perempuan.

Secara umum, kajian dan kesimpulan buku ini menunjukkan bahwa orientasi penafsiran seorang mufasir sangat berpengaruh terhadap penafsirannya tentang isu-isu perempuan. Semakin esoteris orientasi penafsirannya, semakin apresiatif pula pandangan mufasir tersebut terhadap kaum perempuan. Sebaliknya, semakin eksoteris orientasi penafsirannya, semakin besar kemungkinan bias dalam penafsirannya tentang isu-isu perempuan.

Jakarta, Februari 2017  
Penulis,

**Dr. Norhidayat, MA.**

# PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN DAN SINGKATAN

ب	=	b	ز	=	Z	ف	=	F
ن	=	t	س	=	s	ق	=	Q
ث	=	th	ش	=	sh	ك	=	K
ج	=	j	ص	=	ṣ	ل	=	L
ح	=	ḥ	ض	=	ḍ	م	=	M
خ	=	kh	ط	=	ṭ	ن	=	N
د	=	d	ظ	=	ẓ	و	=	W
ذ	=	dh	ع	=	‘	ه	=	H
ر	=	r	غ	=	gh	ي	=	Y

Vokal Pendek: a = ا ; i = ي ; u = و

Vokal Panjang: ā = آ ; ī = ي ; ū = و

Diphthong: ay = اي ; aw = او

Daftar Singkatan:

- H : Hijriah
- l. : lahir
- M : Masehi
- Q.s. : Al-Qur’ān Surah
- Ra. : Raḍiya Allāhu ‘anhū/‘anhā
- Saw. : Ṣalla Allāhu ‘alaihi wa Sallam
- SM : Sebelum Masehi
- t.th. : tanpa tahun
- w. : wafat





# DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR .....	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	
ARAB-LATIN DAN SINGKATAN .....	vii
DAFTAR ISI.....	ix
BAB I PENDAHULUAN .....	1
BAB II PEREMPUAN DALAM DISKURSUS TAFSIR	
AL- QUR’ĀN .....	24
A. Sketsa Perdebatan Penafsiran tentang	
Isu-isu Perempuan .....	24
1. Isu-isu yang Diperdebatkan .....	24
2. Arus Perdebatan Tafsir	
tentang Isu-isu Perempuan.....	28
B. Diskriminasi Perempuan dalam Penafsiran	
al-Qur’ān .....	36
1. Manifestasi Ketidakadilan terhadap	
Perempuan .....	36
2. Akar Penafsiran Diskriminatif	
terhadap Perempuan .....	39
BAB III AL-QUSHAYRĪ DAN TAFSIR <i>LAṬĀ’IF</i>	
<i>AL-ISHĀRĀT</i> .....	42
A. Biografi Singkat al-Qushayrī.....	42
B. <i>Setting</i> Sosio-Kultural al-Qushayrī.....	50
C. <i>Laṭā’if al-Ishārāt</i> : Latar, Metodologi dan	
Kedudukannya di antara Tafsir-tafsir	
Sufi Lainnya.....	54

BAB IV PANDANGAN AL-QUSHAYRĪ TERHADAP TUDINGAN INFERIORITAS PEREMPUAN.....	76
A. Awal Penciptaan Perempuan: Subordinasi dan Stereotipe? .....	77
1. Perempuan sebagai Pasangan Laki-laki.....	95
2. Siapa yang Menggoda Iblis?.....	117
B. Kedudukan Laki-laki dan Perempuan di Hadapan Allah .....	144
1. <i>Takfīf</i> dan Ganjaran bagi Perempuan .....	145
2. <i>Nāqisāt al-Dīn</i> karena Menstruasi? .....	152
3. Laki-laki Satu Derajat Lebih Tinggi daripada Perempuan? .....	162
4. Laki-laki Tidaklah Seperti Perempuan.....	179
 BAB V ISU-ISU YANG DIPERDEBATKAN SEKITAR PEREMPUAN.....	 184
A. Pernikahan Poligami .....	185
B. Hak Waris bagi Anak Perempuan.....	204
C. Kekerasan Fisik terhadap Istri .....	212
D. Kepemimpinan Perempuan.....	221
E. Kesaksian Perempuan .....	230
 BAB VI PENUTUP .....	 238
A. Kesimpulan .....	238
B. Rekomendasi .....	239
 INDEKS .....	 241
DAFTAR PUSTAKA .....	246
GLOSARIUM.....	261
BIODATA PENULIS .....	265

# BAB I

## PENDAHULUAN

Diskursus tentang isu-isu perempuan hingga akhir dekade pertama abad ke-21 ini tampaknya tetap menarik dan penting bagi para sarjana muslim. Kontroversi radikal dan tak berkesudahan di antara mereka merupakan salah satu bukti menariknya perdebatan isu-isu ini.<sup>1</sup> Sementara itu, kritik dari sebagian orientalis Barat yang menuding al-Qur’ān sebagai pangkal perilaku diskriminatif terhadap perempuan dan pandangan bias gender dari umat Islam menambah signifikansi pembahasan isu-isu ini oleh para sarjana muslim.<sup>2</sup>

Sekalipun umat Islam menjadikan ayat-ayat al-Qur’ān sebagai sumber inspirasi, pedoman tingkah-laku, dan sekaligus

---

<sup>1</sup>Perdebatan sengit terutama terjadi antara kelompok muslim konservatif/ortodoks/fundamentalis dan sarjana feminis muslim telah dipaparkan panjang lebar dalam buku Khaled M. Abou el Faḍl, *Speaking in God's name: Islamic law, Authority and Women* (Oneworld Pubns Ltd, 2001); juga dalam tulisannya yang lain *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: Harper Collins Publishers, 2007).

<sup>2</sup>Kritik dari sebagian sarjana Barat orientalis terhadap Islam untuk kasus ini, dapat dibaca pada tulisan “Does Islam Respect Women?” dalam Robert Spencer, *Islam Unveiled Disturbing Questions About the World's Fastest-Growing Faith* (San Francisco, Encounter Books, 2002), 73-91; lihat juga “Women and Islam” dalam Ibn Warraq, *Why I am Not a Muslim* (New York: Prometheus Books, 2003), 290-326.

panduan hidup bagi mereka,<sup>3</sup> termasuk dalam merumuskan pandangan dunia tentang perempuan, namun kritikan sebagian sarjana Barat yang langsung dialamatkan kepada kitab suci ini ditolak keras oleh para sarjana muslim. Menurut mereka, al-Qur'ān sudah memberikan kepada perempuan sesuatu yang belum pernah diberikan oleh kitab-kitab suci sebelumnya. Bahkan lebih dari yang diberikan peradaban-peradaban maju sebelumnya baik Yunani, Romawi, maupun Persia.<sup>4</sup>

Sejumlah feminis muslim menegaskan bahwa perilaku diskriminatif terhadap perempuan dan pandangan bias gender dari sebagian komunitas umat Islam,<sup>5</sup> sebenarnya berawal dari pe-

---

<sup>3</sup>Dalil-dalil agama berupa ayat-ayat al-Qur'ān memang seringkali dijadikan dalih untuk menolak kesetaraan gender; mempertahankan *status quo* perempuan, melanggengkan pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin sehingga seolah-olah kaum laki-laki ditakdirkan untuk berkiprah di wilayah publik sementara perempuan di wilayah domestik dan bahkan seolah-olah perempuan tidak pantas sejajar dengan laki-laki. Baca Nasaruddin Umar, *Paadigma Baru Teologi Perempuan* (Jakarta: Fikahati Aneska, 2000), 9.

<sup>4</sup>Dalam *Encyclopedia Britannica* disebutkan bahwa di Athena, status perempuan disamakan dengan status budak. Istri-istri dipingit di rumah mereka, tidak mengecap pendidikan dan tidak pula memiliki hak apa pun. Oleh suami, mereka dianggap tidak lebih baik dari harta kekayaan. Di Roma kuno, kedudukan perempuan di mata hukum juga sangat rendah, pada awalnya ia menjadi bawahan ayahnya atau saudara laki-lakinya, kemudian jika menikah, ia akan berada dalam kendali suaminya. Dalam agama Kristen, citra perempuan juga tidak lebih baik dari sebelumnya, perempuan dianggap sebagai makhluk penggoda, bertanggungjawab atas kejatuhan Adam, dan sebagai manusia kelas dua. *Encyclopaedia Britannica* (1984), vol. 19, 909; Deskripsi keadaan kaum perempuan sebelum kedatangan Islam juga dapat dibaca pada Yvonne Yazbeck Haddad, *Contemporary Islam and the Challenge of History* (Albany: State University of new York Press, 1982), 56; Zakī 'Alī al-Sayyid Abū Ghuddāh, *al-Mar'ah fi al-Yahūdiyyah wa al-Masīḥiyyah wa al-Islām* (Kairo: Dār al-Wafā, 2003), 331-337.

<sup>5</sup>Istilah "gender" dipahami berbeda dengan istilah "sex." Istilah "sex" lebih melihat perbedaan antara laki-laki dan perempuan dari aspek-aspek biologis seseorang, seperti kromosom, anatomi, reproduksi, hormon, dan ciri-ciri fisik lainnya. Sedangkan istilah "gender", lebih melihat perbedaan antara laki-laki dan perempuan dari aspek-aspek sosial, kultural, dan psikologi. Baca Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'ān* (Jakarta: Paramadina, 2001), 34-35; Hilary M. Lips, *Sex & Gender*

nafsiran yang keliru terhadap al-Qur’ān,<sup>6</sup> sementara al-Qur’ān sendiri, menurut mereka, justru telah menggariskan prinsip-prinsip kesetaraan gender.<sup>7</sup> Sebagai aktivitas subjektif, kegiatan penafsiran al-Qur’ān memang tidak terlepas dari faktor siapa, di mana, kapan, bagaimana, dan untuk apa ia dilakukan. Sejak awal-mulanya, kegiatan ini telah dilakukan oleh laki-laki dan sampai sekarang, terus didominasi oleh kaum laki-laki.<sup>8</sup> Realitas dominasi laki-laki dalam kegiatan penafsiran ini merupakan

---

*An Introduction* (California: Mayfield Publishing Company, 1993), 4; Jane Pilcher & Imelda Whelehan, *Fifty Key Concepts in Gender Studies* (London: Sage Publications, 2004), 56-58.

<sup>6</sup>Penafsiran agama yang ada seringkali justru melegitimasi ketimpangan yang ada di tengah masyarakat. Baca Nasaruddin Umar dan Amany Lubis, "Hawa sebagai Simbol Ketergantungan: Relasi Gender dalam Kitab Tafsir," dalam *Mutiara Terpendam Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*, ed. Ali Munhanif (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002), 1-2; Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Penafsiran al-Qur’an* (Yogyakarta: Lkis, 1999), 182; Baca juga Siti Musdah Mulia et. al., *Keadilan dan Kesetaraan Gender: Perspektif Islam* (Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender, 2003), 89.

<sup>7</sup>Baca Amina Wadud-Muhsin, *Qur’an and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1994), 16-26 & 44-59; Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 247-264; Asma Barlas, "Women’s Reading of the Qur’ān," dalam *The Cambridge Companion to The Qur’ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 255.

<sup>8</sup>Amina Wadud, *Qur’an and Woman*, 2; Saifuddin dan Wardani, keduanya dosen Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari Banjarmasin, pada bagian pendahuluan penelitian keduanya tentang "*Tafsir Relasi Gender di Nusantara*," mengutip sebuah pernyataan dari al-Ḥasan al-Baṣrī, seorang *tābiṭ* dalam kitab *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* karya Badr al-Dīn al-Zarkashī (745-794 H), sebagai berikut:

علم القرآن ذكر لا يعلمه إلا الذكور من الرجال

Oleh keduanya, pernyataan tersebut dibaca, "*‘Ilm al-Qur’ān dhakar lā ya’lamuh illā al-dhukūr min al-rijāl*" dan diterjemahkan menjadi, "Ilmu al-Qur’ān adalah maskulin (laki-laki), sehingga tidak dapat diketahui kecuali oleh para lelaki". Kedua peneliti ini, kemudian menyatakan bahwa ide superioritas laki-laki tidak hanya muncul dalam wacana tafsir al-Qur’ān, tetapi bahkan sudah muncul sejak awal, yaitu dalam *‘Ulūm al-Qur’ān*. Baca Saifuddin dan Wardani, "Tafsir Relasi Gender di Nusantara: Perbandingan *Tarjumān al-Mustafid* Karya ‘Abd al-Raūf Singkel dan *Tafsir Al-Misbah*

kenyataan yang sulit terbantahkan karena memang selama berabad-abad, ratusan lebih kitab tafsir al-Qur'ān ditulis oleh para ulama yang pada umumnya adalah laki-laki.

Selain dominasi mufasir laki-laki dengan karakter maskulinitas penafsirannya,<sup>9</sup> budaya patriarki juga turut memberi warna kelabu penafsiran al-Qur'ān. Hal ini dikarenakan kawasan, di mana al-Qur'ān diturunkan dan kemudian banyak ditafsirkan didominasi oleh budaya patriarki dan bahkan, dipengaruhi paham misoginis.<sup>10</sup>

Karen Armstrong dalam bukunya, *Islam: A Short History* memotret dominasi laki-laki dan pengaruh budaya patriarki tersebut dengan menyatakan bahwa kaum perempuan pada zaman Nabi tampaknya tidak pernah merasakan Islam sebagai agama penindas, walaupun kemudian, sebagaimana terjadi

---

Karya M. Quraish Shihab”, dalam *Istiqro' Jurnal Penelitian Islam Indonesia*, vol. 08, No. 01, 2009, h. 249-250. Menurut penulis, sebenarnya, kutipan dari pernyataan al-Ḥasan al-Baṣrī tersebut sangat mungkin dipahami berbeda dan tidak ada kaitannya sama sekali dengan persoalan gender sebagaimana dipahami oleh kedua peneliti ini. Dalam hal ini, al-Zarkashī, mengutip sejumlah pernyataan dari kalangan sufi termasuk al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H), dalam konteks penjelasan tentang dimensi spiritualitas al-Qur'ān. Pernyataan al-Ḥasan al-Baṣrī tersebut dapat dibaca sebagai berikut:

“*‘Ilm al-Qur’ān dhikr, lā ya’lamuhū illā al-dhakūr min al-rijāl*” artinya “Pengetahuan tentang al-Qur’ān itu adalah zikir, tidak ada yang mengetahuinya kecuali orang-orang yang banyak berzikir.” Lihat kembali kutipan pernyataan al-Ḥasan al-Baṣrī dalam Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Turāth, t.th.), 7.

<sup>9</sup>Menurut Lynn Wilcox, jarang sekali ditemukan seorang mufasir – selama ia adalah manusia dan hidup dalam budaya masyarakat tertentu – dapat melepaskan diri dari latar belakang budaya dan pendidikannya, serta kemudian memahami dan menafsirkan al-Qur’ān dari sudut pandang yang lebih luas dan tidak terikat oleh budaya. Hanya para nabi dan wali yang biasanya mampu melakukannya. Baca dalam Lynn Wilcox, *Women and the Holy Quran: A Sufi Perspective*. Buku ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh DICTIA, *Wanita dan Alquran dalam Perspektif Sufi* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), 21.

<sup>10</sup>Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven & London: Yale University Press, 1992), 36.

dalam Kristen juga, kaum laki-laki membajak agamanya dan membawanya ke jalur yang sesuai dengan semangat patriarki yang berkembang saat itu.<sup>11</sup> Komentar Karen Armstrong ini membenarkan pandangan sebagian besar sarjana feminis muslim.<sup>12</sup> Menurut sebagian mereka, perlakuan terhadap perempuan belum pernah sebaik ketika Muḥammad saw, Nabi Islam, memulai dakwahnya. Masa-masa tersebut merupakan masa kehidupan yang ideal bagi perempuan karena adanya kebebasan bagi perempuan yang dijamin oleh Nabi. Harga diri perempuan diangkat dan emansipasi kaum perempuan diberikan. Melalui risalahnya, Nabi Muḥammad saw telah mendorong para pengikutnya untuk menghormati kaum perempuan, memenuhi hak-hak asasinya, serta mendorong partisipasi mereka dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.<sup>13</sup>

Kendati demikian, dalam perkembangannya kemudian, meskipun catatan tentang model pemahaman, sikap, dan perilaku umat Islam yang cenderung diskriminatif terhadap perempuan tampak lebih dominan. Hal ini, sebagaimana dinyatakan Leila Ahmed dalam bukunya, *Women and Gender in Islam*, tidaklah menapikan munculnya model pemahaman, sikap, dan perilaku yang berbeda terhadap perempuan, sebagaimana dilakukan sa-

---

<sup>11</sup>Karen Armstrong, *Islam: A Short History* (New York: Modern Library, 2002), 16; Selain Armstrong, pengakuan juga disampaikan oleh David S. Power. Menurutnya, kebebasan perempuan sangat terasa di berbagai bidang pada masa permulaan Islam, kemudian berangsur-angsur hilang pada masa-masa berikutnya. David S. Power, *Studies in Qur'an and ḥadīth, The Formation of the Islamic Law of Inheritance* (Berkeley: University of California Press, 1986), xii.

<sup>12</sup>Baca Barlas, "Women's Reading of the Qur'ān", 257; Ahmed, *Women and Gender in Islam*, 86-87; baca juga "Socio-Historical Context and Interpretation," dalam Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'ān: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), 116-119.

<sup>13</sup>Baca dalam Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme Islam* (Depok: KataKita, 2010), 92-93



lah satunya oleh kaum sufi.<sup>14</sup>

Dalam konteks sekarang, menurut Leila Ahmed, gerakan-gerakan yang dilakukan kaum sufi menjadi menarik karena secara umum menempatkan diri sebagai oposisi politik, agama, dan budaya masyarakat dominan, termasuk perspektifnya tentang perempuan. Di sisi yang lain, dalam memahami kitab suci, kaum sufi lebih menekankan makna batiniah (esoteris) dan spiritual al-Qur'ān, serta lebih memperhatikan etika dan visi di balik ketentuan ilahi. Pendekatan mereka ini berbeda dengan pendekatan kaum ortodoksi yang cenderung tekstualis dan lebih menekankan aspek formalitas hukum.<sup>15</sup>

Senada dengan Leila Ahmed, Sachiko Murata dalam pendahuluan bukunya, *The Tao of Islam*, menegaskan bahwa isu-isu yang muncul dalam pemikiran modern mengenai politik gender, menurutnya, tidak dapat didekati melalui syariat dan tidak pula melalui kalām. Akan tetapi, isu-isu ini dapat dijawab dan memang dijawab oleh tradisi kearifan (*sapiential tradition*) yang tokoh-tokohnya terdiri dari para sufi dan para filosof.<sup>16</sup> Para sufi dan tradisi tasawufnya, sebagaimana juga diakui oleh

---

<sup>14</sup>Leila Ahmed mencatat bahwa kaum Khawarij, kaum Qarmatiyyah, dan kaum Sufi merupakan kolompok-kelompok Muslim yang menolak elemen-elemen ideologi dominan berikut etos politik dan sosialnya, termasuk dalam hal ini ideologi penafsiran yang berkarakter bias gender di masyarakat era 'Abbasiah. Baca Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven & London: Yale University Press, 1992), 87.

<sup>15</sup>Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, 95-96. Mengangkat kembali dimensi esoteris Islam menjadi penting dewasa ini karena sebagaimana dikemukakan Nurcholish Madjid bahwa orang Islam saat ini sudah mirip dengan orang Yahudi, karena kecenderungannya yang lebih mengedepankan aspek hukum ketimbang aspek-aspek lainnya seperti moralitas dan spiritualitas. Baca Nurcholish Madjid, *Atas Nama Pengalaman: Beragama dan Berbangsa di Masa Transisi: Kumpulan Dialog Jumat di Paramadina* (Jakarta: Paramadina, 2002), 145.

<sup>16</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought* (Albany, New York: State University of New York Press, 1992), 3.

Annemarie Schimmel, meskipun terkadang bersifat ambivalen, tetap merupakan yang terbaik apresiasinya terhadap perempuan ketimbang cabang-cabang Islam yang lain.<sup>17</sup>

Pandangan ketiga tokoh tersebut di atas, tidak saja memberikan secercah harapan akan hadirnya suatu perspektif yang lebih berkeadilan gender; dalam artian tidak diskriminatif terhadap perempuan, tetapi juga telah menjadi sumber motivasi untuk melakukan eksplorasi dalam wujud penelitian tentang bagaimana sebenarnya perspektif sufi tentang perempuan.

Perspektif sufi ini diharapkan dapat berkontribusi positif di tengah hangatnya perdebatan antara dua kutub utama pemikiran tentang perempuan selama ini,<sup>18</sup> yaitu: antara kutub pemikiran yang mewakili kelompok sarjana feminis muslim pada umumnya, yang cenderung lebih mengedepankan pentingnya reinterpretasi teks-teks keislaman dan kutub pemikiran lainnya yang mewakili pandangan kaum fundamentalis atau tradisional konservatif yang cenderung mempertahankan penafsiran klasik tentang perempuan, meskipun oleh pihak pertama yang berseberangan dinilai bias gender.

Dalam konteks eksplorasi terhadap perspektif sufi tentang perempuan itulah penelitian ini menjadi penting dilakukan. Eksplorasi terhadap perspektif sufi tentang perempuan pernah dilakukan oleh Sachiko Murata yang mengkaji relasi gender dalam perspektif kosmologi Islam. Ia lebih banyak terfokus pada pemikiran tokoh sufi, Muḥy al-Dīn, Ibn al-‘Arabī (w. 638 H/1240 M), seorang tokoh sufi besar yang cenderung kontro-

---

<sup>17</sup>Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), 426-428; *My Soul Is a Woman The Feminine in Islam* (New York: The Continuum Publishing Company, 1997), 180-181.

<sup>18</sup>Lihat potret perkembangan kajian gender, khususnya di Indonesia dalam John R. Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 224-225.

versial.<sup>19</sup> Dalam penelitian ini, kajian difokuskan pada penafsiran seorang tokoh besar sufi lainnya yang terkenal moderat, yakni: Abū al-Qāsim, ‘Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Qushayrī atau yang lebih dikenal dengan sebutan Imām al-Qushayrī (376-465 H/986-1073 M).<sup>20</sup>

Tokoh yang dijadikan objek penelitian ini telah menulis secara khusus sebuah kitab tafsir al-Qur’ān dalam perspektif sufi. Kitab tersebut dia beri judul, "*Laṭā’if al-Ishārāt*" (Isyarat-isyarat yang halus). Perspektif sufistik dari kitab ini sejalan dengan pengakuan Imām al-Qushayrī sendiri, seperti dikutip oleh Prof. Dr. Munī‘ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dalam *muqaddimah* kitab tafsir *Laṭā’if al-Ishārāt*, sebagai berikut:

كتابنا هذا يأتي على ذكر طرف من إشارات القرآن على لسان أهل المعرفة إما من معاني مقولهم  
أو قضايا أصولهم

“Kitab kami ini mengungkap satu sisi dari isyarat-isyarat al-Qur’ān berdasarkan pendapat *ahl al-ma’rifah* (kaum sufi), baik yang berasal dari makna-makna ungkapan mereka maupun dari isu-isu terkait prinsip ajaran mereka”.

Sebelum menyatakan demikian, al-Qushayrī juga mengklaim bahwa penafsiran kaum sufi merupakan ilham dari Allah

---

<sup>19</sup>Lihat Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (New York: State University of New York Press, 1992).

<sup>20</sup>Imām al-Qushayrī merupakan tokoh besar sufi yang bermazhab fiqh Shāfi‘ī dan beraliran kalam Ash‘ariyah. Beliau memiliki beberapa gelar kehormatan seperti *Al-Imām*, *al-Ustādh al-Shaykh* (Maha Guru), *Zayn al-Islām*, *al-Jāmi‘ baina al-Sharī‘ah wa al-Ḥaqīqah* (Pengintegrasian antara syari‘at dan hakikat), dsb. Gelar-gelar ini sekaligus menunjukkan kedudukannya yang tinggi dan perannya yang besar dalam bidang ilmu pengetahuan di dunia Islam dan dunia tasawuf khususnya. Lihat Ibrāhīm Bashūnī, *Al-Imām al-Qushayrī Ḥayātuhu wa Taṣawwufuhu wa Thaḳāfatuhu* (Kairo: Maktabah al-Ādāb, 1992), 5-9.

swt. Dia menyatakan, sebagai berikut:

والحق سبحانه و تعالى يلهمهم بما به يكرمهم فهم به عنه ناطقون و عن لطفه مخبرون و إليه  
يشيرون<sup>21</sup>

“Al-Ḥaq (Allah) swt mengilhamkan kepada mereka (kaum sufi) sesuatu yang membuat mereka mulia, maka dengan ilham tersebut mereka dapat bertutur tentang-Nya, menjelaskan segala rahasia-Nya yang halus dan menunjukkan jalan kepada-Nya”.

Dengan perspektif tafsir sufinya, al-Qushayrī, (pada penjabaran awal penelitian ini) diketahui telah memaparkan sesuatu yang tampaknya luput dari perhatian para kritikus tafsir klasik tentang isu-isu perempuan. Ia, meskipun hidup dalam lingkungan muslim konservatif dengan budaya patriarki pada rentang waktu pertengahan abad ke-4 sampai dengan abad ke-5 Hijriah atau abad ke-10 sampai dengan abad ke-11 Masehi, ternyata secara mengejutkan mengemukakan penafsiran yang untuk kasus tertentu, bahkan dapat dinilai lebih liberal daripada pemikiran para feminis muslim kontemporer.

Selain itu, ada dua alasan utama mengapa tokoh dengan karyanya yang satu ini yang dipilih sebagai objek penelitian ini. *Pertama*, berkaitan dengan sosok Imām al-Qushayrī sendiri sebagai tokoh sufi di awal abad ke-5 Hijriah yang sangat terkenal dengan pemikiran tasawuf moderat dan berpengaruh terhadap pemikiran tasawuf di abad-abad berikutnya. Dengan menggali perspektif penafsiran dari tokoh sufi moderat yang relatif dapat diterima oleh semua pihak, diharapkan hasil kajiannya nanti tidak mendapat resistensi yang berlebihan dari pihak-pihak ter-

---

<sup>21</sup>Muni' 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, "Muqaddimah" dalam 'Abd al-Karīm bin Hawāzan bin 'Abd al-Malik al-Naisābūrī al-Qushayrī, *Laṭā'if al-Ishārāt* (Kairo: Maktabah al-Taufiqiyah, 2000), jilid I, juz I, e.

tentu yang cenderung apatis terhadap pemikiran sufi. Selanjutnya, dibuktikan juga apakah pendekatan moderatnya tersebut, berpengaruh dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'ān yang berbicara tentang perempuan. Mungkinkah ia terjebak, dalam penafsiran yang bias gender karena perhatiannya yang juga kuat terhadap sisi eksoteris Islam.

*Kedua*, berkaitan dengan kitab *Laṭā'if al-Ishārāt* sendiri sebagai sebuah kitab tafsir sufi, merupakan sebuah kitab tafsir yang secara lengkap mengemukakan penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān dari surah al-Fātiḥah sampai surah al-Nās. Hal ini berbeda dengan kitab-kitab tafsir sufi generasi awal yang lainnya, seperti: *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, karya Imām al-Tustarī (w. 283 H/896 M) dan tafsir *Ḥaqā'iq al-Tafsīr* karya Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (w. 412 H/1021 M). Kedua kitab yang disebutkan terakhir ini tidak memaparkan penafsiran keseluruhan ayat-ayat al-Qur'ān. Lebih-lebih lagi kitab yang datang belakangan, seperti: *Futūḥāt al-Makkiyah* karya Muḥy al-Dīn, Ibn al-'Arabī (w. 638 H/1240 M), yang hanya mengutip sebagian ayat-ayat al-Qur'ān.

Alasan lebih lanjut adalah, bahwa baik sosok al-Qushayrī, sebagai seorang tokoh besar dunia tasawuf maupun *Laṭā'if al-Ishārāt* sebagai kitab tafsir sufi, tampaknya mendapat posisi yang sangat istimewa di kalangan para kritikus tafsir dan ahli sejarah. Hal ini dapat dibuktikan dari tidak adanya kritikan negatif terhadap tokoh sufi yang satu ini, demikian pula terhadap kitab tafsir sufi hasil karyanya. Seakan-akan para kritikus lupa untuk mencantumkan kritiknya.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup>Baca Musā'id Muslim 'Abdullah 'Āli Ja'far, *Athar al-Taṭawwur al-Fikrī fī al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-'Abbāsī* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1984), 371; 'Abd al-ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufasssīrīn* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣrī, 1978), 85-89; al-Sayyid Muḥammad 'Alī Iyāzī, *Al-Mufasssīrūn ḥayātuhum wa Manhajuhum* (Teheran: Muassasah al-Thibā'ah wa al-Nashr Wizārat al-Thaqāfah al-Irshād al-Islāmī, t.th.), 603-607.

Dalam latar belakang masalah sebelumnya telah dihadirkan dua pandangan yang berbeda, antara satu pihak, yang cenderung menggeneralisir seluruh penafsiran klasik tentang perempuan sebagai pangkal sikap dan pandangan bias gender dengan segala sebab-musababnya dan pihak lainnya, yang melihat bahwa tradisi sufisme memiliki sikap yang berbeda dan lebih bersahabat terhadap perempuan.

Beranjak dari dua sudut pandang yang berbeda itulah, kemudian diidentifikasi sejumlah masalah yang dibuktikan melalui penelitian ini. Masalah-masalah tersebut, antara lain, pertama, bagaimana penafsiran kaum sufi terhadap ayat-ayat al-Qur'ān yang terkait dengan isu-isu perempuan; kedua, benarkah penafsiran kaum sufi tentang isu-isu tersebut dapat dinilai lebih apresiatif dibandingkan dengan tafsir konvensional lainnya; ketiga, mungkinkah penafsiran kaum sufi juga mengandung elemen penafsiran yang dapat dinilai bias gender sebagaimana tafsir-tafsir konvensional lainnya. Jika mungkin, faktor apa saja yang menjadi penyebabnya.

Sebagaimana telah disebutkan juga dalam latar belakang masalah di atas, bahwa penelitian ini difokuskan pada kajian terhadap penafsiran seorang tokoh sufi, yakni Abū al-Qāsim, 'Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Qushayrī atau yang lebih dikenal dengan sebutan Imām al-Qushayrī (376-465 H/986-1073 M) dari karya tafsirnya yang berjudul *Laṭā'if al-Ishārāt*.

Isu-isu perempuan yang dikaji penafsirannya dari kitab tafsir tersebut, juga dibatasi, menyangkut sebagian topik-topik yang diperdebatkan dan berpengaruh dalam menentukan positif atau negatifnya citra kaum perempuan dalam kehidupan mereka. Isu-isu yang dibahas dalam hal ini, antara lain yang berkaitan dengan asal-usul penciptaan perempuan dan yang berkaitan dengan peran dan kedudukan perempuan baik dalam konteks kehidupan keluarga, maupun dalam konteks kehidupan yang lebih luas.

Dari identifikasi dan pembatasan masalah tersebut, rumusan masalah utama yang dikaji dalam penelitian ini adalah: Bagaimana citra perempuan dalam tafsir sufi *Laṭā'if al-Ishārāt* karya al-Qushayrī? Sejauhmana penafsiran al-Qushayrī dalam kitab tersebut apresiatif terhadap perempuan; mungkinkah penafsirannya juga bias gender, karena mengandung elemen penafsiran yang diskriminatif terhadap perempuan?

Tujuan utama penelitian ini adalah untuk mengeksplorasi citra perempuan dalam perspektif sufi dari kitab tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* al-Qushayrī; kemudian, setelah tergambar bagaimana perspektif sufi al-Qushayrī tentang kasus-kasus yang diteliti, dianalisis apakah penafsiran yang ia kemukakan apresiatif terhadap perempuan; apakah penafsirannya berkeadilan terhadap perempuan ataukah justru sebaliknya, mengandung elemen penafsiran yang diskriminatif.

Untuk maksud atau tujuan yang disebutkan terakhir ini, penelitian ini berusaha mengungkap secara epistemologis penafsiran Imām al-Qushayrī; terkait sumber-sumber penafsirannya, metode tafsirnya, dan asumsi-asumsi yang menjadi dasar penafsirannya;

Adapun signifikansi dari hasil penelitian ini diharapkan: *Pertama*, dapat hadir menjadi sebuah perspektif alternatif yang berbeda dari yang ada selama ini dalam memahami isu-isu tentang perempuan. *Kedua*, dapat membuka jalan bagi perumusan sebuah perspektif sufi baru tentang perempuan yang lebih relevan dengan kondisi kekinian.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup>Merujuk kepada teori Max Weber yang menekankan persoalan teologi (keagamaan) sebagai faktor utama yang harus diperhatikan, karena menurutnya, tidak mungkin mengubah perilaku masyarakat tanpa mengubah sistem etikanya dan tidak mungkin mengubah etika tanpa meninjau sistem teologinya. Diskursus tentang perempuan selama ini, sebagaimana diakui Nasaruddin Umar, cenderung mengeliminir persoalan asasi ini, dengan lebih banyak menyoroti persoalan-persoalan yang sesungguhnya merupakan akibat atau efek, bukannya pada primakausa yang menyebabkan akibat itu

Memang diakui bahwa terdapat banyak sekali penelitian yang berkaitan dengan tema perempuan. Namun demikian, jika dikaitkan dengan permasalahan utama yang dikaji dan dibuktikan dalam penelitian ini, maka sejumlah penelitian terdahulu itu, sesungguhnya dapat dikelompokkan dalam dua kelompok penelitian dengan dua sudut pandang yang berbeda.

Kelompok penelitian pertama, yang begitu antusias terhadap sufisme memandang bahwa tradisi tasawuf atau sufisme dengan orientasi esoterisnya sangat apresiatif terhadap perempuan. Sejumlah tokoh yang menegaskan pandangan ini, antara lain adalah: Annemarie Schimmel, dalam *Mystical Dimensions of Islam*, dan juga dalam, *My Soul is a Woman*, mengungkapkan apresiasi tradisi tasawuf yang bersifat lebih terbuka terhadap perkembangan kegiatan perempuan ketimbang cabang-cabang disiplin Islam yang lain.<sup>24</sup>

Demikian pula dengan Sachiko Murata, dalam *The Tao of Islam*. Ia menyatakan bahwa pertanyaan-pertanyaan seputar isu gender tidak bisa ditujukan pada tataran syariat, yang hanya membekali manusia dengan sebuah daftar perintah dan larangan. Pun tidak pula dapat ditujukan kepada Kalām, yang menempatkan Tuhan, di puncak segenap kepeduliannya. Akan tetapi, pertanyaan-pertanyaan itu dapat dijawab dan memang dijawab oleh tradisi kearifan (*sapiental tradition*), yang tokoh-tokohnya terdiri dari para sufi dan para filosof.<sup>25</sup>

Kemudian Leila Ahmed, dalam karya hasil penelitiannya,

---

muncul. Lihat Nasaruddin Umar, *Paradigma Baru Teologi Perempuan*, 10. Signifikansi perspektif sufi semakin tampak jika dihubungkan dengan teori Max Weber tersebut. Karena, jika dilihat dari trilogi ajaran Islam yang terdiri dari aspek Iman, Islam dan Ihsan, maka perspektif sufi jelas merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari ajaran agama Islam. Ia, bahkan menyingkap bagian yang paling inti dari ajaran Islam itu sendiri.

<sup>24</sup>Schimmel, *Mystical Dimensions*, 426-428; *My Soul Is a Woman*, 180-181.

<sup>25</sup>Murata, *The Tao of Islam*, 3.



*Women and Gender in Islam*, menyatakan bahwa berbagai penafsiran dari kalangan sufi yang secara radikal berbeda dari keyakinan ortodoksi dan apa yang ada dalam budaya dominan di era ‘Abbasiyah, justru punya berbagai implikasi penting bagi konseptualisasi berbagai aturan sosial tentang gender. Temuan-temuan ini, lanjut Leila Ahmed, jelas relevan dengan berbagai isu yang tengah diperdebatkan dalam masyarakat Muslim dewasa ini, khususnya dengan adanya kecenderungan untuk menafsirkan hukum Klasik Islam secara lebih kaku dan demi mendukung wacana Islam ortodoks tentang gender dan perempuan.<sup>26</sup>

Sejalan dengan pandangan sejumlah tokoh perempuan tersebut, Said Aqil Siroj, tokoh ulama Indonesia, dalam bukunya *Tasawuf sebagai Kritik Sosial* menegaskan bahwa pencarian pandangan tentang bagaimana relasi gender yang adil dalam Islam dapat dilakukan melalui wacana sufisme yang sejati, bukan melalui pendekatan formalitas agama.<sup>27</sup>

Adapun kelompok penelitian kedua, melihat bahwa kitab-kitab tafsir klasik yang banyak menjadi rujukan umat Islam selama ini lebih didominasi oleh pandangan yang bias gender atau dengan kata lain, diskriminatif terhadap perempuan. Kelompok ini seakan-akan menuding bahwa seluruh mufasir klasik bertanggungjawab terhadap pandangan bias gender atau diskriminatif terhadap perempuan yang ada sekarang ini. Beberapa penelitian representatif yang menegaskan sudut pandang kedua ini, antara lain dikemukakan oleh: Amina Wadud-Muhsin, dalam *Qur'an and Woman*. Ia menyebutkan bahwa karya-karya tafsir tradisional di era klasik dengan metodologinya yang atomistik telah menafsirkan al-Qur'ān menurut visi, perspektif, kehendak, atau kebutuhan laki-laki. Karena memang semuanya

---

<sup>26</sup>Ahmed, *Women and Gender*, 100-101.

<sup>27</sup>Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan, 2006), 255.

ditulis oleh laki-laki.<sup>28</sup>

Kemudian Asma Barlas, dalam *Believing Women in Islam*, menyatakan bahwa kitab suci al-Qur'ān sebenarnya tidak melegitimasi budaya patriarki. Namun, karena ia diturunkan dalam kerangka sistem budaya patriarki, maka ia terus ditafsirkan oleh kaum Muslim menurut sistem budaya patriarki tersebut.<sup>29</sup>

Selain kedua tokoh feminis muslim yang disebutkan terakhir, Nasaruddin Umar, dalam buku hasil karya disertasinya, *Argumen Kesetaraan Jender* juga mengidentifikasi beberapa faktor yang selama ini menjadi penyebab bias gender dalam penafsiran al-Qur'ān.<sup>30</sup>

Jika dilihat secara sepintas, dari sejumlah penelitian terdahulu yang telah diungkapkan, antara yang mewakili sudut pandang pertama dan yang mewakili sudut pandang kedua tampak seperti tidak ada keterkaitannya. Namun, jika dilihat dengan cermat dari sisi orientasi penafsiran (*ittijāh al-tafsīr*) al-Qur'ān yang digunakan masing-masingnya, maka akan tampak jelas perbedaannya. Tradisi tasawuf lebih berorientasi tafsir esoteris, sedangkan tafsir-tafsir klasik yang dikritisi dan dinilai bias gender itu, umumnya lebih berorientasi tafsir eksoteris.

Penelitian ini, selanjutnya membuktikan pengaruh perbedaan orientasi tafsir tersebut terhadap penafsiran al-Qur'ān, khususnya tentang isu-isu perempuan. Semakin esoteris orientasi sebuah tafsir, maka semakin apresiatif pula tafsir tersebut terhadap perempuan. Sebaliknya, semakin eksoteris orientasi sebuah tafsir, maka semakin besar pula kemungkinan tafsir tersebut diskriminatif terhadap perempuan. Kasus yang dipilih un-

---

<sup>28</sup>Wadud, *Qur'an and Woman*, 1-2.

<sup>29</sup>Asma Barlas, "Women's Readings," 268; lihat juga dalam *Believing Women in Islam*, buku ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh R. Cecep Lukman Yasin, *Cara Quran Membebaskan Perempuan* (Jakarta: Serambi, 2005), 235-288.

<sup>30</sup>Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'ān*, 248-290.

tuk penelitian ini adalah tafsir sufi karya Imām al-Qushayrī.<sup>31</sup>

Selama ini, penelitian terhadap tokoh yang satu ini, lebih terfokus pada penelitian tentang biografi, metodologi tafsir dan pemikiran-pemikirannya di bidang tasawuf. Beberapa penelitian serius terhadap tokoh yang satu ini, antara lain dilakukan oleh:

*Pertama*, Ibrāhīm Basyūnī, dengan judul penelitian disertasi, *Al-Imām al-Qushayrī: Ḥayātuh wa Taṣawwufuh wa Thaqā-fatuh*. Sebagaimana tampak dari judulnya, penelitian biografis yang dilakukan Ibrāhīm Basyūnī ini secara lengkap memaparkan perjalanan hidup al-Qushayrī dari awal hingga akhir hayatnya. Diungkapkan pula kecenderungan keilmuan, mazhab, dan seluruh karya al-Qushayrī.<sup>32</sup>

*Kedua*, Abdurrahim Yapono dengan penelitian disertasi berjudul, “‘Abd al-Karīm al-Qushayri dan Sumbangannya dalam Tafsir Simbolik: Analisis Karya *Laṭā’if al-Ishārāt*”, di Universitas Malaya Kuala Lumpur, 2005/2006. Ada dua aspek yang menjadi fokus Abdurrahim Yapono dalam kajian disertasi ini. Pertama, menyangkut ketokohan al-Qushayri sebagai seorang sufi yang dikenal mampu memadukan antara ilmu-ilmu syariat dan hakikat. Kedua, penafsiran simbolik al-Qushayrī dalam kitabnya *Laṭā’if al-Ishārāt*. Kesimpulan Abdurrahim Yapono dalam kajian ini, antara lain adalah bahwa al-Qushayrī termasuk tokoh sufi *akhlāqī* yang konsisten berpegang kepada ajaran al-Qur’ān dan hadis. Kemudian, bahwa tafsir *Laṭā’if al-Ishārāt*-nya pun bebas dari khurafat dan bid’ah yang umumnya

---

<sup>31</sup>Yang mungkin membuat penelitian terhadap kasus ini menarik adalah karena sufi selama ini dipercaya lebih berorientasi esoteris dalam keberagamaannya. Akan tetapi tafsir yang ditulis oleh para sufi, ternyata justru juga menekankan sisi eksoteris.

<sup>32</sup>Lihat Ibrāhīm Basyūnī, dengan judul, *Al-Imām al-Qushayrī: Ḥayātuh wa Taṣawwufuh wa Thaqā-fatuh* (Kairo: Maktabat al-Ādāb, 1992).

terdapat dalam kitab-kitab tafsir sufi.<sup>33</sup>

*Ketiga*, 'Abdullah bin 'Alī al-Maimūnī al-Maṭīrī, penelitian disertasi pada Jurusan al-Kitāb wa al-Sunnah, Fakultas al-Da'wah wa Ushūl al-Dīn, Universitas Umm al-Qurā, al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, 2006. Dengan judul penelitian, "Al-Taisīr fī 'Ilm al-Tafsīr lil Imām 'Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Qushayrī (376-465 H) min Awwal al-Kitāb ilā Nihāyat Surah al-Baqarah: Dirāsah wa Taḥqīqan." Penelitian ini dapat dinilai sebagai kajian awal terhadap karya tafsir al-Qushayrī yang lainnya yang masih berwujud manuskrip. Itu pun baru dilakukan, hingga akhir surat al-Baqarah mulai surat al-Fātiḥah, belum mencakup keseluruhan penafsiran al-Qushayrī dalam manuskrip kitab tersebut.<sup>34</sup>

Dari ketiga contoh penelitian yang disebutkan,<sup>35</sup> dipastikan tidak ada satu pun yang mengkaji penafsiran al-Qushayrī secara

<sup>33</sup>Lihat Abdurrahim Yapono dengan judul, "Abd al-Karīm al-Qushayri dan Sumbangannya dalam Tafsir Simbolik: Analisis Karya Lathā'if al-Ishārāt", (*Disertasi*) di Universitas Malaya Kuala Lumpur, 2005/2006.

<sup>34</sup>'Abdullah bin 'Alī al-Maimūnī al-Maṭīrī dengan judul, "Al-Taisīr fī 'Ilm al-Tafsīr lil Imām 'Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Qushayrī (376-465 H) min Awwal al-Kitāb ilā Nihāyat Surah al-Baqarah: Dirāsah wa Taḥqīqan." (*Disertasi*) pada Jurusan al-Kitāb wa al-Sunnah, Fakultas al-Da'wah wa Ushūl al-Dīn, Universitas Umm al-Qurā, al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, 2006.

<sup>35</sup>Masih terdapat beberapa judul penelitian tentang al-Qushayrī yang disebut-sebut dalam disertasi 'Abdullah bin 'Alī al-Maimūnī, namun tidak dapat penulis akses hasil penelitiannya secara lengkap, yaitu: 1. *Al-Manhaj al-Ishārī fī Tafsīr al-Imām al-Qushayrī*, penelitian Magister oleh Raniya Muḥammad 'Azīz Nazmī di Universitas Iskandaria, Fakultas Adab, jurusan bahasa Arab dan bahasa-bahasa Timur, tahun 1993. 2. Tesis Magister oleh Muḥammad Maḥmūd Yūsuf Abū Zūr berjudul, *Manhaj al-Qushayrī fī Kitābih Laṭā'if al-Ishārāt*, di Universitas al-Ardeniāh, tahun 1993. 3. Disertasi oleh Muḥammad Sa'īd Muḥammad 'Aṭīah 'Irām, dengan judul, *al-Imām al-Qushayrī wa Kitābuh Laṭā'if al-Ishārāt fī Tafsīr*, di Universitas al-Azhar Kairo, Fakultas Ushuluddin, tahun 1981. Baca 'Abdullah bin 'Alī al-Maimūnī al-Maṭīrī, "Al-Taisīr fī 'Ilm al-Tafsīr lil Imām 'Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Qushayrī (376-465 H) min Awwal al-Kitāb ilā Nihāyat Surah al-Baqarah: Dirāsah wa Taḥqīqan." (*Disertasi*), Jurusan al-Kitāb wa al-Sunnah,

khusus menyangkut isu-isu yang menjadi perdebatan tentang perempuan sebagaimana yang dilakukan dalam penelitian ini.

Penelitian ini bersumber pada penafsiran Imām al-Qushayrī dalam kitabnya yang berjudul, *Laṭā'if al-Ishārāt*, sebagai sumber data utama. Kitab yang digunakan dalam penelitian ini judul lengkapnya adalah: *Tafsīr al-Qushayrī al-Musammā Laṭā'if al-Ishārāt*, di-*taḥqīq* oleh Sa'īd 'Abd al-Samī' Qaṭīfah diterbitkan oleh Maktabah al-Taufīqiyah di Kairo tahun 2000. Terdiri dari 3 jilid dengan masing-masingnya terdiri dari 2 juz.<sup>36</sup>

Sedangkan sumber data yang bersifat sekunder, seperti tentang biografi Imām al-Qushayrī dan konteks sosio-kulturalnya diperoleh dari kitab-kitab sejarah, antara lain: *Tārikh Baghdād aw Madīnat al-Salām*, karya Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī al-Baghdādī (w. 463 H/1071 M), *Wafayat al-A'yān wa Anbā' Abrā' al-Zamān*, karya Aḥmad bin Muḥammad bin Ibrāhīm bin Abū Bakr Ibn Kallikān (w. 681 H/1282 M), *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, karya Abū al-Fidā' al-Ḥāfiẓ Ibn Kathīr al-Dimashqī (w. 774 H/1373 M), *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah*, karya Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥīm al-Asnawī (w. 772 H/1371 M), dan biografi al-Qushayrī dalam karya Ibrāhīm Basyūnī, *al-Imām al-Qushayrī*:

---

Fakultas al-Da'wah wa Ushūl al-Dīn, Universitas Umm al-Qurā, al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, (2006), 76-77.

<sup>36</sup>Naskah kitab ini secara lengkap dapat diakses di Perpustakaan Pusat Studi Al-Qur'ān Jakarta pimpinan Prof. Dr. M. Quraish Shihab. Selain dari naskah kitab tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* yang di-*taḥqīq* oleh Sa'īd 'Abd al-Samī' Qaṭīfah dan diterbitkan oleh Maktabah al-Taufīqiyah di Kairo tahun 2000, penelitian ini juga memperhatikan naskah kitab tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* yang di-*taḥqīq* oleh pen-*taḥqīq*-nya yang pertama yaitu Ibrāhīm Basyūnī yang diterbitkan oleh penerbit *Dār al-Kātib al-'Arabī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr* di Kairo, tanpa keterangan tahun terbit. Sayangnya, pada saat penelitian ini dilakukan, yang masih bisa ditemukan di Perputakaan Utama UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dari naskah kitab yang disebut terakhir ini hanyalah jilid 2 dan 3 saja. Jilid 2 memuat penafsiran mulai surat al-Nisā' hingga surat al-Anfāl, sementara jilid 3 memuat penafsiran mulai surat al-Taubah hingga surat al-Naḥl. Dalam penulisan buku ini, juga memanfaatkan al-Maktabah al-Shāmilah al-Isḍār 3.57 [www.arrawdah.com](http://www.arrawdah.com)

*Ḥayātuhu wa Taṣawwufuhu wa Thaḳāfatuhu.*

Sumber data lainnya yang bersifat sekunder, baik untuk keperluan kerangka teori, maupun untuk keperluan analisis terhadap penafsiran al-Qushayrī diperoleh dari: *Pertama*, buku-buku yang membahas tentang berbagai corak dan metode tafsir, antara lain seperti: *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (1976) karya Muḥammad Ḥusein al-Dhabībī, *Manāḥij al-Mufasssīrīn* (1978) karya Munī ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Athar al-Taṭawwur al-Fikry fī al-Tafsīr fī al-‘Aṣr al-‘Abbāsī* (1984) karya Musā‘id Muslim ‘Abd Allāh ‘Āli Ja‘fār, *Al-Mufasssīrūn: ḥayātuhum wa Manhajuhum* (1995) karya Muḥammad ‘Alī Iyāzī, dan *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī al-‘Aṣr al-Ḥadīth* (2003) karya ‘Abd al-Qādir Muḥammad Ṣāliḥ.

*Kedua*, buku-buku yang membahas tentang teori-teori gender, antara lain seperti: *Fundamental Feminism* (1990), karya Judith Grant, *Sex and Gender, Making Cultural Sense of Civilization* (1989), karya H. T. Wilson, dan *Gender Roles: a Sociological Perspective* (1990), karya Linda L. Lindsey.

*Ketiga*, kitab-kitab tafsir untuk keperluan analisis komparasi, antara lain seperti: *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, yang berbentuk *tafsir bi al-ma’tsur* karya Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H/923 M) yang bermazhab Shafī‘ī, *Ḥaqā’iq al-Tafsīr*, yang bercorak sufi karya Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (w. 412 H/1021 M), dan *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, karya al-Zamakhsharī (w. 538 H/1144 M) yang beraliran kalam Mu’tazilah.

*Keempat*, buku-buku lainnya yang membahas tentang relasi gender baik dari kajian disertasi maupun kajian ilmiah lainnya, seperti: *Taḥnīr al-Mar’ah* (1984), karya Qāsim Amīn, *Nizām Ḥuqūq al-Mar’ah fī al-Islām* (1987), karya Murtaḍā Muṭṭahharī, dan *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-*

*Qur'ān* (2000), karya Nasaruddin Umar.

Penafsiran Imām al-Qushayrī dalam kitabnya *Laṭā'if al-Ishārāt* tentang permasalahan utama yang dibahas, selanjutnya dikaji dan dianalisis menggunakan kerangka pendekatan ilmu tafsir. Maksudnya, beragam teori yang terkait dengan ilmu tafsir, digunakan untuk mengkaji dan menilai penafsiran sufi al-Qusyairī. Dengan kerangka pendekatan ilmu ini, dilihat, antara lain: Apakah al-Qushayrī ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān memilih makna tekstualnya atau mengambil makna simbolik; apakah ia memperhatikan konteks *sabab al-nuzūl* ayat; apakah ia menghubungkan penafsirannya dengan ayat-ayat lain yang memiliki kesamaan tema; apa saja sumber penafsiran yang ia gunakan; bagaimana metode tafsirnya; dan asumsi-asumsi apa saja yang kemungkinan menjadi dasar penafsirannya. Diperhatikan pula kemungkinan adanya korelasi antara penafsiran al-Qushayrī dengan konteks latar keilmuan dan mazhab mufasirnya, serta konteks sosio-kultural pada masa tafsir al-Qushayrī ini ditulis. Kemudian diupayakan bagaimana kontekstualisasi penafsiran al-Qushayrī tersebut di masa sekarang.

Analisis komparatif terhadap penafsiran al-Qushayrī, juga dilakukan dengan cara membandingkan setiap penafsirannya dengan penafsiran dari tokoh-tokoh lainnya sebagaimana antara lain nama-namanya telah disebutkan; tokoh-tokoh sebelumnya untuk melihat keterpengaruhannya, tokoh-tokoh yang sealign untuk melihat persamaannya, dan tokoh-tokoh yang berbeda aliran untuk mengkontraskan perbedaannya.

Adapun untuk menilai apakah penafsiran yang dipaparkan al-Qushayrī merupakan penafsiran yang adil atau tidak diskriminatif terhadap perempuan, digunakan 5 indikator yang biasa digunakan dalam penelitian gender. Kelima indikator tersebut, adalah: 1) dengan melihat apakah penafsirannya mengandung elemen yang memarginalkan perempuan; 2) apakah penafsirannya menempatkan perempuan dalam posisi subordinat; 3) apa-

kah penafsirannya menetapkan stereotipe tertentu terhadap perempuan; 4) apakah penafsirannya membenarkan tindak kekerasan terhadap perempuan; dan 5) apakah penafsirannya membenarkan beban ganda bagi perempuan.<sup>37</sup>

Langkah-langkah operasional yang dilakukan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

Setelah ditentukan tema penelitian, yaitu perempuan dalam perspektif sufi. Kemudian, ditetapkan kitab tafsir sufi *Laṭā'if al-Ishārāt* karya al-Qushayrī sebagai sumber data yang dipandang paling representatif untuk pembahasan tema dimaksud.

Selanjutnya, dihimpun dan diklasifikasikan ayat-ayat al-Qur'ān yang berbicara tentang citra perempuan, khususnya ayat-ayat yang seringkali dijadikan rujukan oleh para sarjana muslim atau kalangan feminis muslim ketika mereka memperdebatkan isu-isu tentang perempuan.

Berikutnya, dikaji penafsiran ayat-ayat tersebut dalam kitab *Laṭā'if al-Ishārāt*. Kemudian dianalisis secara komparatif dengan penafsiran ayat-ayat yang sama dalam kitab-kitab tafsir yang lain.

Setelah segala aspek; terutama berkaitan dengan perspektif sufi dari penafsiran al-Qushayrī tentang citra perempuan, bagaimana metode tafsirnya, apa saja sumber penafsirannya, asumsi-asumsi apa saja yang kemungkinan menjadi dasar penafsirannya diungkapkan, dilakukan upaya kontekstualisasi penafsiran al-Qushayrī dalam lingkup kekinian, terakhir, ditarik kesimpulan sebagai jawaban atas rumusan masalah penelitian yang telah ditetapkan.

Setelah semua data dihimpun dan dianalisis, selanjutnya di-

---

<sup>37</sup>Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 12-23; baca juga Trisakti Handayani dan Sugiarti, *Konsep dan Teknik Penelitian Gender* (Malang: Universitas Muhammadiyah Malang, 2006), 14-19.



tulis dan disajikan secara sistematis dalam enam bab, dengan rincian sebagai berikut:

Bab I, pendahuluan, yang memuat latar belakang pentingnya penelitian ini dilakukan, rumusan masalah utama yang diteliti, tujuan dan signifikansi penelitian, kajian pustaka, sumber data, pendekatan yang digunakan dalam penelitian, dan sistematika pembahasan;

Bab II, memaparkan konteks perdebatan tentang isu-isu perempuan dalam bingkai kajian tafsir al-Qur'ān; mulai dari isu-isu apa saja yang diperdebatkan, kelompok-kelompok yang berdebat, hingga manifestasi dan akar diskriminasi perempuan dalam penafsiran al-Qur'ān, sub bahasan terakhir ini sekaligus sebagai kerangka teori untuk menganalisis ada tidaknya bias gender dalam penafsiran al-Qushayrī;

Bab III, untuk mengenalkan lebih dekat profil tokoh dan kitab tafsir sufi yang dijadikan fokus penelitian. Diuraikan secara singkat tentang biografi al-Qushayrī, *setting* sosio-kultural di masanya, metodologi dan orientasi kitab tafsirnya, *Laṭā'if al-Ishārāt*, serta posisi Imām al-Qushayrī dan kitab tafsirnya ini di antara tokoh-tokoh sufi dan tafsir sufi mereka;

Bab IV, mengeksplorasi perspektif sufi al-Qushayrī terhadap sejumlah pandangan inferior tentang perempuan, baik yang berhubungan dengan kisah asal penciptaannya maupun berbagai pandangan inferior lainnya yang mendiskreditkan kedudukan perempuan. Pembahasan ini sangat penting karena jika sejak semula diyakini bahwa Tuhan telah melekatkan citra yang buruk pada perempuan, maka citra itu akan terus melekat dalam realitas kehidupan perempuan. Pada bab ini, dibuktikan adakah pandangan sufi al-Qushayrī yang menempatkan perempuan dalam posisi subordinasi bagi laki-laki; adakah dalam penafsirannya stereotipe negatif terhadap perempuan.

Bab V, mengeksplorasi perspektif sufi tentang citra perempuan dalam realitas kehidupan kemanusiaannya. Dalam bab ini,

dibahas tafsiran sufi terhadap beberapa isu yang diperdebatkan tentang perempuan baik yang berhubungan dengan konteks kehidupan rumah-tangga, maupun konteks kehidupan sosial yang lebih luas;

Bab VI, sebagai bab penutup, berisi kesimpulan dan saran-saran rekomendasi.

## BAB II

# PEREMPUAN DALAM DISKURSUS TAFSIR AL-QUR'ĀN

Sebagai pengantar kepada pokok pembahasan tentang citra perempuan dalam perspektif tafsir sufi, pada bab ini diuraikan perdebatan umum menyangkut isu-isu perempuan dalam bingkai kajian tafsir al-Qur'ān. Mulai dari isu-isu apa saja yang diperdebatkan, kelompok yang memperdebatkannya, hingga faktor-faktor penyebab lahirnya penafsiran yang dinilai diskriminatif terhadap perempuan.

### **A. Sketsa Perdebatan Penafsiran tentang Isu-isu Perempuan**

#### **1. Isu-isu yang Diperdebatkan**

Tidak dipungkiri bahwa sekarang ini banyak sekali literatur yang koncern membahas tentang isu-isu perempuan dalam perspektif kajian tafsir al-Qur'ān. Literatur-literatur tersebut tidak saja ditulis oleh orang Islam tetapi juga oleh non muslim dan tentu saja, literatur-literatur ini lahir untuk berbagai kepentingan, baik yang bersifat akademis maupun non akademis.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Sebagai contoh, lihat berbagai judul literatur tentang perempuan, baik yang berbahasa Arab, seperti: karya 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, *al-Mar'ah*

Secara umum, isu-isu perempuan yang menjadi perdebatan dalam berbagai literatur kajian tafsir al-Qur'ān saat ini, setidaknya dapat dikelompokkan fokusnya menjadi tiga pokok pembahasan dengan sub-sub bahasanya masing-masing. **Pokok bahasan pertama**, yang hampir selalu dibahas karena dinilai penting dan berpengaruh pada cara pandang tentang perempuan adalah mengenai asal-asul penciptaannya.<sup>2</sup>

Kalangan feminis muslim meyakini betapa pentingnya pembahasan tentang konsep awal penciptaan makhluk yang satu ini. Menurut sebagian mereka, akar problem ketimpangan relasi gender demikian pula, konsep kesetaraan atau ketidaksetaraan perempuan dan laki-laki berpangkal dari konsep penciptaan manusia.<sup>3</sup> Sebagian dari mereka mempersoalkan apakah

---

*fi al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.th.), Muḥammad Baltājī, *Makānat al-Mar'ah fi al-Qur'ān al-Karīm wa al-Sunnah al-Saḥīḥah: al-Huqūq al-Siyāsiyyah wa al-Ijtimā'iyah wa al-Shakḥsiyyah li al-Mar'ah* (Kairo: Dār al-Salām, 2000), dan Nasr Ḥāmid Abu Zayd, *Dawā'ir al-Khauf: Qirā'ah fi Khitāb al-Mar'ah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 2004), yang berbahasa Indonesia, seperti: karya Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'ān* (Jakarta: Paramadina, 2001), Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'ān* (Yogyakarta: Lkis, 1999), dan M. Quraish Shihab, *Perempuan: dari Cinta sampai Seks dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah dari Bias Lama sampai Bias Baru*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), maupun yang berbahasa Inggris, seperti: karya Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn. Bhd, 1994), *Asma Barlas, Believing Women in Islam* (London: Oxford University Press, 2003), dan dari non muslim, seperti karya: Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation* (New York: Oxford University Press, 1994), Baca pula kritik terhadap beberapa konsep Islam tentang perempuan dalam karya Robert Spencer, *Islam Unveiled: Disturbing Questions about the World's Fastest-Growing Faith* (San Fransisco: Encounter Books, 2002).

<sup>2</sup>Lihat misalnya dalam Amina Wadud, *Qur'an*, 15-26; Baca juga Asma Barlas, "Women's readings of the Qur'ān," dalam Jane Dammen McAuliffe, *The Cambridge Companion to The Qur'ān* (New York: Cambridge University Press, 2006), 259.

<sup>3</sup>Baca Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis versus Tafsir Patriarki: Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hassan* (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003), 115; Lihat juga Noryamin Aini, et.al, *Kesetaraan dan Keadilan*

posisi perempuan, sejak awal penciptaannya memang ditakdirkan sebagai subordinasi bagi laki-laki dan apakah tujuan penciptaan perempuan hanyalah sekadar pelengkap bagi laki-laki. Kemudian, apakah perempuan pertama yang mesti dipersalahkan karena godaannya menyebabkan Ādam terusir dari surga. Jikalau benar bahwa semenjak awal penciptaannya, perempuan telah ditakdirkan menjadi makhluk nomor dua setelah laki-laki; sebagai pelayan bagi mereka, maka segala usaha untuk memperjuangkan kesetaraan bagi perempuan bermakna pengingkaran terhadap garis takdir penciptaannya.

Memang deskripsi al-Qur'ān secara khusus tentang asal-usul penciptaan perempuan tidaklah sebanyak deskripsinya tentang asal-usul penciptaan manusia secara umum. Dalam al-Qur'ān ditemukan sejumlah ayat yang berbicara tentang asal-usul penciptaan manusia,<sup>4</sup> sementara tentang asal-usul penciptaan perempuan, uraian al-Qur'ān sangatlah terbatas.

Ayat al-Qur'ān yang penafsirannya menjadi bahan perdebatan tentang asal-usul penciptaan perempuan lebih terfokus pada surat al-Nisā' ayat 1. Adapun ayat-ayat lainnya yang senada dan sering dirujuk karena kandungannya berhubungan erat adalah: Q.s. al-A'rāf/7:189, dan Q.s. al-Zumar/39:6. Disamping

---

*Gender dalam Perspektif Agama Islam* (Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan Republik Indonesia, 2004), 70.

<sup>4</sup>Nasaruddin Umar dalam bukunya, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'ān*, telah memaparkan dengan panjang lebar tentang asal-usul dan substansi kejadian manusia. Uraian tentang hal ini dirincinya dalam empat sub bahasan, meliputi: 1) Asal-usul manusia sebagai makhluk biologis dengan merujuk kepada Q.s. al-Anbiyā'/21:30; Q.s. al-An'ām/6:99; dan Q.s. al-Nūr/24:45; 2) Asal-usul spesies manusia pertama dengan merujuk kepada Q.s. Nūh/71:17-18; Q.s. Ṭāhā/20:55; Q.s. Hūd/11:61; Q.s. al-Ḥajj/22:5; Q.s. al-An'ām/6:2; Q.s. al-Ṣāfāt/37:11; Q.s. al-Raḥmān/55:14; Q.s. al-Ḥijr/15:26, 28-29; Q.s. al-Mu'minūn/23:12; Q.s. al-Furqān/25:54; Q.s. al-Nisā'/4:1; Q.s. al-A'rāf/7:11; Q.s. al-Infītār/82:7-8; dan Q.s. al-Tīn/95:4; 3) Asal-usul reproduksi manusia dengan merujuk kepada Q.s. al-Qiyāmah/75:37; Q.s. al-Insān/76:2; Q.s. al-Sajdah/32:8; Q.s. al-Mu'minūn/23:14; 4) Substansi kejadian manusia. Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen*, 209-224.

merujuk kepada ketiga ayat tersebut ini, dalam pembahasan tentang asal-usul penciptaan perempuan tidak bisa tidak menghubungkannya dengan beberapa ayat yang mengungkapkan tentang rencana Tuhan untuk menciptakan khalifah di muka bumi. Uraian tentang ini merujuk kepada al-Qur'ān surat al-Baqarah/2:30-38.

Ketika membahas tentang kisah asal usul penciptaan perempuan, beberapa literatur juga mengungkapkan prinsip-prinsip kesetaraan antara perempuan dan laki-laki, baik dalam hal beban religius (*taklīf al-dīny*) maupun dalam hal sanksi dan ganjaran di akhirat nanti.<sup>5</sup> Ayat-ayat al-Qur'ān yang menjadi rujukan dalam pembahasan ini antara lain adalah: Q.s. al-Taubah/9:71-72, Q.s. Āli 'Imrān/3:195, Q.s. al-Nisā'/4:124, Q.s. al-Nahl/16:97, Q.s. Gāfir/40: 40, dan Q.s. al-Ḥujurāt/49:13.

**Pokok bahasan kedua**, menyangkut isu-isu perempuan yang banyak diperdebatkan adalah tentang status dan kedudukan perempuan dalam konteks kehidupan keluarga atau dengan ungkapan lain, perempuan di ranah domestik. Isu-isu yang hangat diperdebatkan dalam konteks ini, antara lain adalah: soal poligami, hak waris bagi perempuan, dan soal kekerasan terhadap perempuan.<sup>6</sup> Mengenai poligami, terdapat dua buah ayat al-Qur'ān yang penafsirannya menjadi bahan perdebatan, yaitu: Q.s. al-Nisā'/4:3 dan 129. Adapun mengenai hak waris bagi perempuan, ayat al-Qur'ān yang penafsirannya diperdebatkan adalah Q.s. al-Nisā'/4 ayat 11 dan ayat 176. Sedangkan menge-

---

<sup>5</sup>Lihat dalam Amina Wadud, *Qur'an*, 36-58; Nasaruddin Umar, *Argument*, 247-264.

<sup>6</sup>Lihat Aftab Hussain, *Status of Women in Islam* (Lahore: Law Publishing Company, 1987), 483-507; Hamka Hasan, *Tafsir Jender: Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir* (Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009), 235-275; Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, terj. Oleh Agus Nuryatno dari judul asli, *The Qur'an Women and Modern Society* (Yogyakarta: Lkis, 2007), 65-126.

nai kekerasan terhadap perempuan, ayat al-Qur'ān yang menjadi rujukan adalah Q.s. al-Nisā'/4:34.

**Pokok bahasan ketiga**, yang diperdebatkan adalah tentang status dan kedudukan perempuan dalam konteks kehidupan masyarakat yang lebih luas atau dengan ungkapan lain, perempuan di ranah publik. Isu-isu yang diperdebatkan dalam konteks ini antara lain tentang kepemimpinan perempuan, jilbab dan hubungannya dengan domestifikasi perempuan.<sup>7</sup>

Mengenai kepemimpinan perempuan, ayat-ayat al-Qur'ān yang dipersoalkan penafsirannya antara lain adalah Q.s. al-Nisā'/4:34 dan Q.s. al-Baqarah/2:228, sedangkan tentang jilbab dan isu domestifikasi perempuan, ayat-ayat yang diperdebatkan penafsirannya antara lain adalah: Q.s. al-Aḥzāb/33:33, Q.s. al-Nūr/24:31 dan Q.s. al-Aḥzāb/33:59.

## 2. Arus Perdebatan Tafsir tentang Isu-isu Perempuan

Meskipun melakukan klasifikasi secara tepat terhadap mereka yang selama ini berdebat tentang isu-isu perempuan bukanlah perkara yang mudah, namun untuk ketiga pokok bahasan yang telah dipaparkan, setidaknya terdapat tiga arus pemikiran yang selama ini meramaikan perdebatan tentang isu-isu ini. Arus pemikiran pertama, mewakili kelompok konservatif yang cenderung mempertahankan penafsiran dari para ulama klasik.<sup>8</sup> Arus pemikiran kedua, mewakili kelompok ulama tafsir kon-

---

<sup>7</sup>Baca misalnya dalam 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, *al-Mar'āh*, 87-94; baca juga Muḥammad Baltājī, *Makānat al-Mar'āh*, 99-112.

<sup>8</sup>Baca pemikiran kelompok ini, misalnya dalam *Fatāwā al-Mar'ah al-Muslimah*, sebuah kitab yang menghimpun pendapat-pendapat hukum dari tokoh-tokoh ulama, yang umumnya berasal dari Saudi Arabia, seperti Muḥammad bin Ibrāhīm Āli al-Shaikh, 'Abd al-'Azīz bin 'Abd Allāh bin Bāz, dan Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī dan lain-lain (Kairo: Dār Ibn al-Jauzī, 2005); lihat juga Muḥammad Nawawī bin 'Umar, *Sharḥ 'Uqūd al-Lujjain fī Bayān Ḥuqūq al-Zaujain* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2007).

temporer yang disamping berusaha menjawab berbagai kritik terhadap penafsiran al-Qur'ān yang ada selama ini, juga berusaha menawarkan penafsiran yang mereka nilai sesuai untuk konteks kekinian.<sup>9</sup> Arus pemikiran ketiga, mewakili kalangan feminis muslim. Kelompok ketiga ini, selain banyak mengajukan kritik terhadap penafsiran klasik, juga berusaha menawarkan pemahaman alternatif yang menurut mereka lebih adil terhadap perempuan dalam konteks kekinian.<sup>10</sup>

Pada persoalan pokok yang pertama, isu yang hangat diperdebatkan adalah tentang asal-usul penciptaan perempuan. Sementara tentang beban religius (*taklīf*) dan tentang ganjaran atau sanksi di akhirat, tidak banyak perbedaan pendapat. Mengenai topik asal-usul penciptaan perempuan ini, titik perbedaan penafsiran antara ketiga kelompok terfokus pada makna kata-kata, “*nafs wāḥidah*,” “*minhā*,” dan “*zaujahā*” dalam ayat-ayat yang telah diisyaratkan, yaitu: Q.s. al-Nisā'/4:1, Q.s. al-A'rāf/7:189, dan Q.s. al-Zumar/39:6.

Kalangan konservatif merujuk kepada penafsiran hampir seluruh mufasir klasik terkenal dari pelbagai aliran dan corak tafsir; kalangan sunnī maupun shi'ī di Timur maupun di Barat, baik dengan penafsiran *bi al-ma'thūr*, *bi al-ra'yī*, dan bahkan, *bi al-ishānī* memaknai istilah “*nafs wāḥidah*” dalam arti Ādam. Kata “*minhā*,” dimaknai sebagai dari diri Ādam, dan “*zaujahā*” dimaknai sebagai istrinya, maksudnya Ḥawwā'. Mulai dari *Shaykh al-Mufassiḥīn* (Guru Besar para mufasir), Ibn Jarīr al-

---

<sup>9</sup>Pandangan tokoh-tokoh ulama seperti dari Muḥammad Quraish Shihab, Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, dan Yūsuf al-Qaradāwī dalam berbagai karya tulis mereka merepresentasikan arus pemikiran dari kelompok yang kedua ini.

<sup>10</sup>Pemikiran para tokoh feminis muslim seperti yang dikemukakan antara lain oleh: Amina Wadud-Muhsin, Asma Barlas, dan Musdah Mulia dalam berbagai karya tulis mereka merupakan representasi dari kelompok yang ketiga ini.



Ṭabarī (w. 310/922),<sup>11</sup> al-Sulamī (w. 412/1021),<sup>12</sup> al-Zamakhsharī (w. 538/1144),<sup>13</sup> Ibn ‘Aṭīyah al-Andalūsī (w. 546/1151),<sup>14</sup> al-Ṭabarsī (w. 548/1153),<sup>15</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606/1210),<sup>16</sup> al-Qurṭubī (w. 671/1273),<sup>17</sup> Ibn Kathīr (w. 774/1372),<sup>18</sup> hingga al-Alūsī (w. 1270/1854).<sup>19</sup>

Oleh karena itu, seperti ditulis M. Quraish Shihab (l. 1363/1944), tidaklah berlebihan pendapat al-Ṭabarsī, salah seorang

---

<sup>11</sup>Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’ān* (Kairo: Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-‘Arabīyah wa al-Islāmīyah, 2001), juz VI, 339. Sebagai representasi mufasir sunnī dengan tafsir *bi al-ma’tḥūr*.

<sup>12</sup>Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad bin al-Ḥusain bin Mūsā al-Azdī al-Sulamī, *Ḥaqā’iq al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001), jilid I, 140. Sebagai representasi dari mufasir sufi dengan tafsir *bi al-ishāri*.

<sup>13</sup>Jār Allāh Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl* (Riyāḍ: Maktabah al-‘Ubaikan, 1998), juz II, 5. Sebagai representasi dari mufasir bermazhab Ḥanafī dan beraliran muktazilah dengan tafsir *bi al-ra’yī*.

<sup>14</sup>Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq bin Ghālib bin ‘Aṭīyah al-Andalūsī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001), juz II, 3. Sebagai representasi dari mufasir dari belahan Barat dunia Islam bermazhab Mālikī dengan tafsir *al-athari al-naẓari*.

<sup>15</sup>Abū ‘Alī al-Fāḍil bin al-Ḥasan al-Ṭabarsī, *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān* (Qum: Maktabah Ayāt Allāh al-Mar‘ashī, 1333 H), jilid II, 2. Sebagai representasi mufasir dari kalangan Shī‘ah *Ithnā ‘Ashāri*.

<sup>16</sup>Abū ‘Abdillah Muḥammad bin al-Ḥusain al-Ṭabaristānī al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), juz IX, 166-167. Sebagai representasi dari mufasir bermazhab Shāfi‘ī dan beraliran Ash‘ariyah.

<sup>17</sup>Abū ‘Abdillah Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān* (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 2006), juz VI, 6. Sebagai representasi dari mufasir bermazhab Mālikī dan beraliran Ash‘ariyah.

<sup>18</sup>Abū al-Fidā’ Ismā‘īl bin al-Khaṭīb Abī Ḥafṣ ‘Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* (Kairo: Maktabah al-Thaqāfi, 2001), jilid I, 438. Sebagai representasi dari mufasir dengan tafsir *bi al-ma’tḥūr*.

<sup>19</sup>Abū al-Faḍl Shihāb al-Dīn al-Sayyīd Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa al-Sab‘ i al-Mathānī* (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), juz IV, 181-182. Sebagai representasi dari mufasir bermazhab Ḥanafī dan beraliran Ash‘ariyah dengan tafsir *bi al-ra’yī* dan *bi al-ishāri*.

ulama tafsir dari kalangan Shī'ah abad VI H yang menyatakan bahwa seluruh ulama tafsir sepakat memahami makna *min nafs wāḥidah* sebagai Ādam.<sup>20</sup> Klaim al-Ṭabarsī ini, menurut Quraish Shihab, tidaklah salah jika yang ia maksud adalah para ulama yang semasa dengannya atau yang hidup sebelum masa al-Ṭabarsī.<sup>21</sup> Sedangkan masa sesudahnya, khususnya di abad modern, terdapat sejumlah ulama tafsir yang memiliki pandangan berbeda dari mayoritas. Mereka ini antara lain: al-Qāsimī (w. 1332/1914),<sup>22</sup> Rashīd Riḍā (w. 1354/1935),<sup>23</sup> dan al-Ṭabāṭṭabā'ī (w. 1402/1981).<sup>24</sup>

Kendati demikian, di abad modern juga masih terdapat sejumlah ulama tafsir yang memiliki pandangan serupa dengan mufasir *mutaqaddimīn*. Mereka, antara lain: Aḥmad Muṣṭafa al-Marāghī (w. 1371/1952),<sup>25</sup> Sa'īd al-Ḥawwā' (w. 1411/1990),<sup>26</sup> dan Wahbah al-Zuhailī (l. 1351/1932).<sup>27</sup> Dalam pandangan

<sup>20</sup> Al-Ṭabarsī, *Majma' al-Bayān*, jilid II, 2.

<sup>21</sup> Baca Muhammad Quraish Shihab, "Konsep Wanita Menurut Qur'ān, Hadis, dan Sumber-Sumber Ajaran Islam," dalam *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual: Kumpulan Makalah Seminar*, Redaktur Lies M. Marcoes-Natsir & Johan Hendrik Meuleman (Jakarta: INIS, 1993), 4-5.

<sup>22</sup> Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl* (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1957), juz V, 1095.

<sup>23</sup> Muḥammad Rashīd bin 'Alī Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li al-Kuttāb, 1990), jilid IV, 265-271.

<sup>24</sup> Al-Sayyid Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, t.th.), jilid IV, 145.

<sup>25</sup> Al-Marāghī, tampak tidak jelas sikapnya karena selain mengemukakan pendapat jumbuh mufasir yang memaknai *nafs wāḥidah* sebagai Ādam, ia juga mengemukakan pendapat lainnya, baik yang dikutipnya dari Muhammad Abduh maupun yang dikemukakan oleh Abū Muslim al-Isfahānī. Lihat Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduh, 1946), juz IV, 175-177.

<sup>26</sup> Sa'īd al-Ḥawwā', *al-Asās fī al-Tafsīr* (Kairo: Dār al-Salām, 1985), jilid II, 986.

<sup>27</sup> Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1991), juz IV, 222-223.

mayoritas mufasir, termasuk beberapa nama yang disebutkan terakhir, Allah swt pertama kali menciptakan Ādam, kemudian dari diri Ādam itu, atau lebih khususnya dari tulang rusuknya, Allah menciptakan pasangan Ādam, yaitu istrinya, Ḥawwā'. Selanjutnya, dari pasangan awal manusia inilah kemudian lahir anak cucu keturunan keduanya.

Penafsiran para ulama *mutaqaddimīn* tersebut tampaknya bersumber dari pemahaman tekstual terhadap riwayat hadis yang antara lain menyatakan:

اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلْعِ أَغْلَاةٌ، فَإِنْ ذَهَبَتْ تَقِيمُهُ كَسَرْتَهُ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ<sup>28</sup>

“Saling berpesanlah kalian – untuk berbuat baik – kepada kaum perempuan, karena sesungguhnya perempuan itu telah diciptakan dari sebuah tulang rusuk dan sesungguhnya yang paling bengkok dari tulang rusuk itu adalah yang paling atas. Maka jika engkau berusaha untuk meluruskannya, engkau akan mematahkannya, dan jika engkau membiarkannya, maka ia akan tetap bengkok. Maka saling berpesanlah kalian – untuk berbuat baik – kepada kaum perempuan”.

Dari aspek *sanad*, hadis tersebut tidak diragukan ke-*ṣaḥīḥ*-annya, sedangkan dari aspek *matan*, terdapat dua penilaian yang saling bertolak belakang. Kelompok pertama menilainya *ṣaḥīḥ*, sementara kelompok kedua, meragukannya dan bahkan menolak

---

<sup>28</sup>Hadis ini tercantum dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb *Aḥādīth al-Anbiyā* (hadis-hadis tentang para nabi), Bāb *Khalq Ādam wa Dhurriyatih* (penciptaan Ādam dan keturunannya), dengan nomor hadis 3331

ke-*ṣahīḥ*-annya.<sup>29</sup> Kelompok yang mengakui otentisitas hadis tersebut, sebagian mereka memahaminya secara tekstual sebagaimana pemahaman yang telah diungkapkan dari mayoritas ulama tafsir *mutaqaddimīn*. Sementara sebagian lainnya, yang juga mengakui otentisitas hadis tersebut, memahaminya dalam arti *majāzī* (metafora).

Mereka yang memahami dalam arti *majāzī* ini pada umumnya dari kalangan ulama kontemporer. Mereka berpendapat bahwa hadis tersebut mengandung pesan kepada kaum laki-laki agar memperlakukan perempuan dengan cara yang baik, bijaksana, dan tidak kasar. Karena ada sifat, karakter, dan kecenderungan perempuan yang tidak sama dengan laki-laki, maka jika hal ini tidak disadari akan dapat menyebabkan kaum laki-laki bersikap tidak wajar terhadap perempuan.<sup>30</sup>

Adapun kelompok kedua, yang meragukan otentisitas hadis tersebut. Pada umumnya dari kalangan feminis muslim. Menurut mereka, kata *nafs wāḥidah* dalam Q.s. al-Nisā'/4: 1, bermakna "jenis yang satu", sehingga tidak ada perbedaan antara penciptaan Ādam dan Ḥawwā'; keduanya diciptakan dari bahan (*nafs*, jenis) yang sama. Dengan demikian, menurut mereka, ayat tersebut sama sekali tidak mendukung paham yang menyatakan bahwa Ḥawwā' diciptakan dari tulang rusuk Ādam. Oleh karena itu, menurut kelompok ini, hadis yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki haruslah ditolak karena tidak sesuai dengan ayat al-Qur'ān.<sup>31</sup>

Mufasir kontemporer Shī'ah asal Iran, Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭṭabā'ī dalam tafsirnya menulis bahwa perempuan (isteri Ādam) diciptakan dari jenis yang sama dengan Ādam dan

---

<sup>29</sup>Baca dalam Agus Moh. Najib, "Penciptaan Perempuan dari Tulang Rusuk Laki-laki?" dalam Hamim Ilyas et. al. *Perempuan Tertindas?: Kajian Hadis-Hadis "Misoginis"*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), 38-41.

<sup>30</sup>Quraish Shihab, "Konsep Wanita Menurut Qur'ān", 5.

<sup>31</sup>Agus Moh. Najib, "Penciptaan Perempuan", 41.

bahwa Q.s. al-Nisā’/4:1, sedikitpun tidak mendukung paham sebagian mufasir yang beranggapan bahwa isteri Ādam (Ḥawwā’) diciptakan dari tulang rusuk Ādam sebagaimana ditemukan dalam beberapa riwayat."<sup>32</sup>

Selain al-Ṭabāṭṭabā’ī, mufasir kontemporer Indonesia, M. Quraish Shihab juga menandaskan hal senada. Menurutnya, tidak ada satu petunjuk yang pasti dari ayat al-Qur’ān yang dapat mengantarkan kita untuk menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk, atau bahwa unsur penciptaannya berbeda dengan laki-laki; ide tersebut, lanjut Quraish Shihab dengan mengutip pendapat Rashīd Riḍā dalam tafsirnya *al-Manār*, muncul dari pernyataan yang termaktub dalam Perjanjian Lama, sehingga seandainya tidak tercantum kisah kejadian Ādam dan Ḥawwā’ dalam Kitab Perjanjian Lama (Kejadian II: 21) dengan redaksi yang mengarah kepada pemahaman harfiah niscaya pendapat yang keliru tersebut tidak akan pernah terlintas dalam benak seorang muslim.<sup>33</sup>

Pandangan dan apa yang dilakukan oleh kalangan feminis muslim jauh lebih liberal daripada para mufasir kontemporer tersebut. Kalangan feminis muslim, bahkan menolak riwayat-riwayat yang dijadikan sumber penafsiran oleh para ulama klasik. Riwayat-riwayat *isrā’īliyyāt* dan hadis-hadis missoginis, menurut mereka merupakan salah satu faktor penyebab bias gender dalam penafsiran al-Qur’ān.<sup>34</sup>

Adapun dalam persoalan pokok kedua, yang menyangkut status dan kedudukan perempuan dalam konteks kehidupan

<sup>32</sup>Al-Ṭabāṭṭabā’ī, *al-Mīzān*, jilid IV, 145.

<sup>33</sup>Quraish Shihab, "Konsep Wanita Menurut Qur’ān", 6; lihat pula dalam Muḥammad Rashīd bin ‘Alī Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, jilid IV, 270.

<sup>34</sup>Baca Fatimah Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1991), 49-84; baca juga dalam bukunya *Beyond The Veil: Male-Female Dynamics In Modern Muslim Society* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1975); Nasaruddin Umar, *Argumen*, h. 286-289.

keluarga, untuk isu poligami, sebagian besar mufasir klasik memandangnya sebagai satu bentuk pernikahan yang dibolehkan dalam Islam dengan syarat dan ketentuan tertentu yang cukup ketat.<sup>35</sup> Sedangkan kalangan feminis muslim, pada umumnya cenderung berpendapat bahwa prinsip pernikahan dalam Islam adalah monogami. Oleh karena itu, dengan berbagai argumentasi, mereka cenderung berusaha menutup rapat pintu poligami.<sup>36</sup>

Sementara mengenai hak waris bagi perempuan, yang digugat keras oleh kalangan feminis muslim adalah mengenai ketentuan al-Qur'ān bagi anak perempuan, yaitu mendapatkan satu berbanding dua bagian anak laki-laki. Meskipun menurut mereka ketentuan ini revolusioner pada masa awalnya, tetapi mereka menganggap ketentuan ini tidaklah bersifat *qat'ī*, sehingga dapat saja dimodifikasi sesuai tuntutan situasi masa kini.<sup>37</sup> Para ulama konservatif tentu saja menolak pandangan para feminis muslim ini.<sup>38</sup> Sedangkan ulama kontemporer, berusaha menjelaskan relevansi ketentuan tersebut sesuai dengan pandangan mereka tentang kedudukan dan tanggungjawab perempuan dalam keluarga.<sup>39</sup>

Adapun mengenai kekerasan terhadap perempuan, salah-

<sup>35</sup>Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghaib*, jilid IX, 178-179. Sementara pandangan ulama kontemporer, dapat dibaca salah-satunya dalam Murtaḍa al-Muṭṭahharī, *Nizām Huqūq al-Mar'ah fī al-Islām* (t.t.: Rābiṭat al-Thaqāfah wa al-'Alāqāt al-Islāmiyyah, 1997).

<sup>36</sup>Penafsiran para mufasir klasik tentang isu poligami dan pemikiran kalangan feminis muslim tentang isu yang sama dengan baik dipaparkan oleh Hamka Hasan dalam bukunya, *Tafsir Jender: Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009), 252-274; baca juga Musdah Mulia, *Pandangan Islam tentang Poligami* (Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender, 1999).

<sup>37</sup>Baca Masdar F. Mas'udi, "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi", dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (ed), *Polemik, Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), 182-184.

<sup>38</sup>Baca buku Shalahuddin Sulthān, *Wanita Lebih Unggul dari Pria dalam Warisan dan Nafkah* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006).

<sup>39</sup>Lihat Muḥammad Baltājī, *Makānat al-Mar'ah*, 143-150.

satu persoalan yang ditentang keras kalangan feminis muslim adalah pemahaman kalangan ulama konservatif yang berpendapat bahwa al-Qur'ān membenarkan tindakan pemukulan terhadap istri yang berbuat *nushūz*, jika mereka tetap tidak patuh setelah diperingatkan dengan nasehat dan cara-cara yang baik lainnya. Pandangan seperti ini, menurut mereka, sangat mencerminkan dominasi laki-laki.<sup>40</sup>

Selanjutnya, dalam pokok persoalan ketiga yang berhubungan dengan kiprah perempuan di ruang publik. Perbedaan pandangan antara ulama konservatif dengan kalangan feminis muslim sangat tajam. Jika kelompok yang disebut pertama sangat membatasi peran perempuan; tidak membenarkan perempuan sebagai pemimpin dan bahkan, membatasi peran mereka pada sektor domestik. Kelompok kedua, dengan tegas menentang pandangan ini. Menurut mereka, ruang-gerak perempuan untuk berkiprah di ruang publik tidak berbeda dengan laki-laki.<sup>41</sup> Perbedaan pendapat antara masing-masing kelompok tentang ketiga persoalan pokok yang telah dikemukakan, akan disinggung kembali pada pembahasan inti buku ini.

## B. Diskriminasi Perempuan dalam Penafsiran al-Qur'ān

### 1. Manifestasi Ketidakadilan terhadap Perempuan

Al-Qur'ān memang tidak menafikan adanya perbedaan (*distinction*) antara laki-laki dan perempuan, tetapi perbedaan tersebut bukanlah pembedaan (*discrimination*) yang mengun-

---

<sup>40</sup>Baca dalam Asghar Ali Engineer, *The Qur'an Women and Modern Society*, terj. Oleh Agus Nuryatno, *Pembebasan Perempuan* (Yogyakarta: Lkis, 2007), 68-82.

<sup>41</sup>Baca Aftab Hussain, *Status of Women in Islam* (Lahore: Law Publishing Company, 1987), 201-225; baca juga Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian*, 101-180.

tungkan satu pihak dan merugikan yang lainnya.<sup>42</sup> Meskipun pembagian peran antara laki-laki dan perempuan tidak dirinci dalam al-Qur'ān, bukan berarti al-Qur'ān tidak mempunyai pandangan tentang hal ini. Al-Qur'ān, tulis Nasaruddin Umar, cenderung mempersilahkan kepada kecerdasan-kecerdasan manusia untuk menata pembagian peran antara laki-laki dan perempuan yang saling menguntungkan. Adanya kecenderungan pemahaman bahwa konsep-konsep Islam banyak memihak kepada gender laki-laki, belum tentu mewakili substansi ajaran al-Qur'ān.<sup>43</sup>

Dalam sejumlah ayatnya, al-Qur'ān justru telah menggariskan prinsip-prinsip kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan. Prinsip-prinsip tersebut, antara lain: (1) bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba Allah (Q.s. al-Ḥujurāt/49:13 dan Q.s. al-Naḥl/16:97); (2) bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai *khalīfat Allāh* (Q.s. al-An'ām/6:165); (3) bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama menerima perjanjian primordial (Q.s. al-A'rāf/7:172); (4) bahwa Ādam dan Ḥawwa' sama-sama terlibat aktif dalam drama kosmis (Q.s. al-Baqarah/2:35 dan 187, Q.s. al-A'rāf/7:20, 22, dan 23); dan (5) bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi meraih prestasi (Q.s. Āli 'Imrān/3:195, Q.s. al-Nisā'/4:124, Q.s. al-Naḥl/16: 97, dan Q.s. Ghāfir/40: 40).<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup>Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 18; baca juga Amina Wadud, *Qur'an*, 8.

<sup>43</sup>Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 305.

<sup>44</sup>Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, h. 248-264; lihat pula dalam Amina Wadud, *Qur'an*, h. 36-58. Baca juga prinsip-prinsip kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam pandangan Muhammad Baltāji, pertama, kesamaan dalam hal asal penciptaan; kedua, kebebasan perempuan dari tuduhan penyebab awal kemaksiatan; ketiga, kesamaan laki-laki dan perempuan dalam hak hidup; keempat, kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam hal taklif dan ganjaran; kelima, kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam hal sanksi pelanggaran; dan keenam, kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam hal kecakapan untuk melakukan transaksi ekonomi. Baca Muḥammad



Dari prinsip-prinsip kesetaraan gender yang ditetapkan al-Qur'ān tersebut, selanjutnya dapat lebih mudah menilai apakah sebuah penafsiran bias gender ataukah tidak. Memang sebuah fakta yang menyedihkan, karena pemahaman yang menyimpang atau bias gender pada umumnya, selalu menempatkan perempuan sebagai pihak yang dirugikan. Wujud diskriminasi yang berujung pada ketidakadilan terhadap perempuan dalam penafsiran al-Qur'ān dapat menjelma dalam berbagai bentuk, antara lain: (1) Subordinasi, (2) Marginalisasi, (3) *Stereotype* atau pelabelan tertentu yang bersifat negatif, (4) Penetapan beban ganda (*double burden*) atau beban kerja yang lebih berat kepada salah satu pihak; dan (5) Pembeneran tindakan kekerasan (*gender violence*), baik yang bersifat fisik maupun non-fisik terhadap salah satu pihak.<sup>45</sup>

---

Baltājī, *Makānat al-Mar'ah fi al-Qur'ān al-Karīm wa al-Sunnah al-Sahīhah: al-Huqūq al-Siyāsiyyah wa al-Ijtimā'iyah wa al-Shakhsiyyah li al-Mar'ah fi al-Mujtama' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Salām, 2000), 69-93; Bandingkan dengan pandangan Mustafā al-Sibā'ī tentang prinsip-prinsip dasar dalam memahami ajaran Islam berkaitan dengan relasi gender. Menurutnya, dalam Islam, perempuan sama dengan laki-laki dalam hal substansi kemanusiaan; Islam meluruskan penyimpangan teologis terdahulu yang menuduh perempuan sebagai penyebab pengusiran manusia dari surga; Islam juga menentang tradisi Arab pra-Islam yang tidak menghendaki kehadiran bayi perempuan; Islam mengharamkan tradisi pembunuhan bayi-bayi perempuan; Islam sangat menghormati perempuan, baik sebagai anak, istri, ataupun ibu; Islam menetapkan sama kewajiban dan kesempatan pendidikan bagi laki-laki dan perempuan; Islam memberikan hak-hak waris kepada perempuan yang dalam tradisi sebelumnya mereka tidak mendapatkan apa-apa, bahkan diwariskan; Islam mengatur norma-norma relasi marital dengan cara meletakkan kewajiban dan hak masing-masing secara adil; Islam menentang praktik talak yang semena-mena tanpa memperdulikan kebaikan hidup perempuan; Islam menentang perkawinan tanpa batas jumlah istri; dan Islam menempatkan perempuan yang belum dewasa dalam perlindungan para walinya. Baca Mustafā al-Sibā'ī, *al-Mar'ah baina al-Fiqh wa al-Qanūn* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1962), 25-29.

<sup>45</sup>Baca Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 12-23; lihat juga Trisakti Handayani dan Sugiarti, *Konsepsi dan Teknik Penelitian Gender* (Malang: Universitas

Berbagai bentuk manifestasi ketidakadilan terhadap perempuan yang berpangkal dari pemahaman terhadap teks al-Qur'ān tentu tidak muncul begitu saja, tanpa ada faktor-faktor yang menjadi sebab-musabab-nya. Faktor-faktor ini, kebanyakannya bersifat eksternal, terkait dengan orang yang menafsirkan dan metode yang digunakan dalam penafsiran. Hal apa saja yang mempengaruhi pemahaman teks al-Qur'ān terkait dengan isu-isu perempuan, dipaparkan dalam sub bahasan setelah ini.

## 2. Akar Penafsiran Diskriminatif terhadap Perempuan

Persoalan ini memang telah banyak diungkapkan oleh kalangan feminis muslim dalam berbagai karya tulis mereka. Meskipun masing-masing mengungkapkan beragam faktor yang menjadi penyebab lahirnya pemahaman yang diskriminatif terhadap perempuan, secara umum, mereka memiliki kesamaan pandangan, yaitu bahwa problem sesungguhnya ada pada penafsiran terhadap al-Qur'ān, bukan pada kitab suci itu sendiri. Amina Wadud dalam bukunya *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, mengutip pernyataan yang sumbernya dinisbahkan kepada Ali bin Abi Ṭālib, “*the Qur'ān is written in straight lines between two covers. It does not speak by itself. It needs interpreters, and the interpreters are human beings.*” Lebih lanjut, Amina Wadud menulis bahwa teks al-Qur'ān tidaklah bersuara. Ia perlu penafsiran dan yang namanya penafsiran senantiasa bersifat historis dan subjektif.<sup>46</sup> Seorang mufasir tidak pernah bisa terhindar dari pengaruh lingkungan sosial, poli-

---

Muhammadiyah Malang, 2006), Edisi Revisi, 14-19; Zaitunah Subhan, *Rekonstruksi Pemahaman Jender dalam Islam Agenda Sosio-Kultural dan Politik Peran Perempuan* (Ciputat, el-Kahfi, 2002), 58-59; Siti Musdah Mulia et. al., *Keadilan dan Kesetaraan Gender: Perspektif Islam* (Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender, 2003), ix-xi;

<sup>46</sup>Baca dalam Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 2007), 197. Kutipan tersebut me-

tik, ekonomi, dan budaya di mana ia berada.<sup>47</sup>

Al-Qur'ān telah diturunkan dalam kawasan budaya patriarki, kemudian ditafsirkan dalam kerangka budaya patriarki pula.<sup>48</sup> Yang lebih memprihatinkan, tulis Amina Wadud, karya-karya tafsir al-Qur'ān tradisional di era klasik semuanya ditulis oleh laki-laki. Hal ini, menurutnya, berarti bahwa laki-laki dan pengalaman laki-lakilah yang dilibatkan dalam penafsiran. Sementara, perempuan dan pengalaman perempuan ditiadakan atau dengan kata lain, al-Qur'an telah ditafsirkan menurut visi, perspektif, kehendak, atau kebutuhan laki-laki.<sup>49</sup>

Selain itu, Amina Wadud juga mempersoalkan aspek metode yang umumnya digunakan oleh para mufasir dalam karya-karya tafsir mereka. Para mufasir tersebut, menurutnya telah menggunakan metode bersifat atomistik sehingga nyaris tidak ada upaya mereka untuk menghubungkan berbagai gagasan, struktur sintaksis, prinsip, atau tema-tema yang sama dalam al-Qur'ān.<sup>50</sup>

Faktor-faktor yang menjadi penyebab bias gender dalam penafsiran teks al-Qur'ān, secara lebih terperinci diungkapkan oleh Nasaruddin Umar dalam bukunya *Argumen Kesetaraan Jender*. Ia memaparkan sedikitnya ada sepuluh faktor yang menjadi penyebab bias gender dalam penafsiran teks al-

---

rupakan pernyataan 'Ali bin Abi Ṭālib ketika berdebat dengan kelompok Khawārij. Teks Arab-nya sebagai berikut:

وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال

Lihat dalam Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tārikh al-Umam wa al-Mulūk* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), juz III, 110.

<sup>47</sup>Musdah Mulia et. al., *Keadilan*, 89-90.

<sup>48</sup>Baca Asma Barlas, "The Qur'ān and Hermeneutics: Reading the Qur'ān's Opposition to Patriarchy" dalam Haideh Moghissi (ed.), *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology* (New York: Routledge, 2005), 365.

<sup>49</sup>Amina Wadud, *Qur'ān*, 1-2.

<sup>50</sup>Amina Wadud, *Qur'ān*, 2.

Qur'ān.<sup>51</sup> Kesepuluh faktor tersebut, adalah: 1) Pembakuan tanda huruf, tanda baca, dan *qirā'at*; 2) Perbedaan dalam makna kosakata (*mufradāt*); 3) Penetapan rujukan kata ganti (*damīr*); 4) Penetapan batas pengecualian (*istithnā*); 5) Penetapan arti huruf *'aṭf*; 6) Bias dalam struktur bahasa Arab; 7) Bias dalam kamus bahasa Arab; 8) Bias dalam metode tafsir; 9) Pengaruh riwayat *Isrā'īliyyāt*; dan 10) Bias dalam pembakuan dan pembakuan kitab-kitab fiqh.

Memang tidak mudah untuk dapat menemukan sebuah kitab tafsir yang benar-benar bebas dari pandangan diskriminatif terhadap perempuan. Lynn Wilcox, seorang profesor dan psikoterapis yang juga pengikut tarekat 'Uwaisi Shāh Maqsūdī, dalam bukunya *Women and the Holy Qur'ān: A Sufi Perspective*, mengakui bahwa jarang ditemukan seorang penafsir—selama ia adalah manusia dan hidup dalam budaya masyarakat tertentu—bisa melepaskan diri dari latar belakang budaya dan pendidikannya, serta kemudian memahami dan menafsirkan al-Qur'ān dari sudut pandang yang lebih luas dan tidak terikat oleh budaya. Untuk berbuat demikian, menurutnya, seseorang harus membebaskan diri sepenuhnya dari ikatan-ikatan budaya—sua-tu keadaan yang bisa dicapai hanya oleh segelintir orang, biasanya para nabi dan wali.<sup>52</sup>

Benarkah pernyataan terakhir dari Lynn Wilcox ini, mungkinkah penafsiran yang dikemukakan oleh seorang sufi dapat terbebas dari berbagai faktor penyebab bias gender sebagaimana yang telah dikemukakan sejumlah pakar. Pertanyaan-pertanyaan ini dibuktikan pada pembahasan inti buku ini.

---

<sup>51</sup>Baca lengkapnya dalam Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, 268-298.

<sup>52</sup>Buku Lynn Wilcox ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh DICTIA dengan judul, *Wanita dan Alquran dalam Perspektif Sufi* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), 21.

## BAB III

### AL-QUSHAYRĪ DAN TAFSIR *LAṬĀ 'IF AL-ISHĀRĀT*

Pada bab ini, selain diuraikan secara singkat biografi al-Qushayrī dengan penekanan pada aspek-aspek tertentu yang diperkirakan berpengaruh pada penafsiran sufistiknya dan pada sikapnya terhadap perempuan, diungkapkan pula setting sosio-kultural pada masa al-Qushayrī. Kemudian dipaparkan tentang kitab *Laṭā 'if al-Ishārāt*, baik latar belakang penulisannya, metodologi, maupun kedudukannya di antara tafsir-tafsir sufi yang lain.

#### A. Biografi Singkat Al-Qushayrī

Al-Qushayrī merupakan tokoh yang sangat terkenal di kalangan pengkaji tasawuf. Begitu terkenalnya sehingga tidak keliru jika dikatakan bahwa tidak seorang pun sarjana kontemporer yang ingin menjelajahi tasawuf di era klasik dapat mengabaikan sosok yang satu ini. Sebagaimana telah dinyatakan di bab terdahulu bahwa riwayat hidup al-Qushayrī telah banyak diuraikan dalam beberapa penelitian terdahulu, baik yang memfokuskan kajian pada biografinya maupun yang memfokus-

kan kajian pada metode dan pemikirannya.<sup>1</sup> Oleh karena itu, riwayat hidupnya dalam buku ini hanya akan dipaparkan secara singkat, sebagai berikut:

Nama lengkap al-Qushayrī adalah ‘Abd al-Karīm bin Hawāzin bin ‘Abd al-Malik bin Ṭalḥah bin Muḥammad al-Qushayrī. Biasa dipanggil dengan nama panggilan Abu al-Qāsim, namun lebih terkenal dengan nama al-Qushayrī. Dilahirkan pada bulan *Rabī‘ al-Awwal* tahun 376 H/986 M di Ustuwa,<sup>2</sup> sebuah desa yang terletak di Timur Laut Iran. Mayoritas penduduk desa ini merupakan imigran Arab,<sup>3</sup> sehingga tidak aneh meskipun posisinya telah berada jauh di luar wilayah Arab namun kehidupan keseharian masyarakatnya masih tetap dipengaruhi oleh budaya nenek moyang mereka.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>Sejumlah penelitian baik disertasi maupun tesis tentang al-Qushayrī telah disebutkan pada bab terdahulu halaman 11-12. Sedangkan literatur sejarah sebagai sumber penulisan biografi al-Qushayrī, antara lain adalah: 1) *Tārīkh Baghdād*, karya al-Khaṭīb al-Baghdādī (w. 463 H/1071 M); 2) *Dimyat al-Qaṣr*, karya al-Bākharzī; 3) *Kasyf al-Maḥjūb*, karya ‘Uthmān al-Gaznawī al-Hujwīrī al-Ṣūfī (w. 465 H/1073 M); dan 4) *Al-Siyāq fi Tārīkh Naysābūr*, karya al-Ḥāfiẓ ‘Abd al-Ghāfir al-Fārisī (451-529 H/1059-1135 M). Keempat literatur ini dipandang yang terpenting karena para penulisnya semasa dan pernah bertemu dengan Al-Qushayrī, dan bahkan penulis kitab yang disebut terakhir, merupakan cucu dari Imām Al-Qushayrī. Al-Ḥāfiẓ ‘Abd al-Ghāfir berusia sekitar 14 tahun ketika Imām Al-Qushayrī wafat, karena itu dia sempat berguru kepada Imām Al-Qushayrī dan lama bergaul dengan keluarganya yang lain.

<sup>2</sup>Shams al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad Ibn Khalikān (w. 681 H/1282 M), *Wafyāt al-A’yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān* (Beirut: Dār al-Thaqāfah, t.th.), juz III, 205-208; Yāqūt bin ‘Abd Allah al-Ḥamawī, *Mu’jam al-Buldān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.) juz I, 243; Abū Bakr Aḥmad bin ‘Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād aw Madīnat al-Salām* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), juz XI, 83; ‘Alī bin al-Ḥasan bin Hibat Allāh bin ‘Asākir al-Dimashqī, *Tabyīn Kadhib al-Muftarā* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1984), 271.

<sup>3</sup>Ibrāhīm Basyūnī, *al-Imām Al-Qushayrī Hayātuh wa Taṣawwufuh wa Thaqāfatuh* (Kairo: Maktabat al-Ādāb, 1992), 7-8.

<sup>4</sup>Bisa dibayangkan kurang-lebih perbandingannya dengan sejumlah perkampungan Arab yang ada di beberapa daerah di Indonesia.

Dilihat dari silsilah nasabnya, al-Qushayrī adalah seorang Arab asli. Kedua orang tuanya berasal dari suku Arab yang hijrah ke Khurāsān sewaktu provinsi ini di bawah kekuasaan kaum Muslim pada masa Dinasti Umawī. Ibunya berasal dari keturunan *Banī Sullamī*, sedangkan ayahnya dari keturunan *Banī Qushayrī*.<sup>5</sup> Prof. Dr. Ibrāhīm Basyūnī, sarjana muslim pertama yang melakukan kajian disertasi terhadap tokoh yang satu ini memberikan catatan khusus terkait asal usul nasab al-Qushayrī. Menurutnya, silsilah nasab al-Qushayrī yang keturunan Arab tulen ini berbeda dengan mayoritas ulama Khurāsān yang pada umumnya berasal dari keturunan Persia.<sup>6</sup> Catatan khusus terkait silsilah nasab al-Qushayrī yang seorang Arab tulen tersebut, memiliki signifikansi tersendiri bagi kajian dalam buku ini karena hal tersebut sekaligus menunjukkan bahwa al-Qushayrī sejak awal hidupnya sudah tumbuh dan berkembang di lingkungan keluarga yang juga berbudaya Arab.

Tidak banyak catatan tentang masa kecil al-Qushayrī selain bahwa ayahnya telah meninggal dunia ketika ia masih kecil. Pendidikan al-Qushayrī di usia belianya ditangani oleh Abū al-Qāsim al-Yamanī, salah seorang sahabat dekat keluarganya. Kepadanya al-Qushayrī kecil belajar bahasa dan sastra Arab.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup>Al-Qushayrī adalah sebutan nama yang menunjukkan silsilah keturunannya berasal dari nama sebuah qabilah bangsa Arab, keturunan dari Qushayr bin Ka‘b bin Rabī‘ah bin ‘Āmir bin Ṣa‘ṣa‘ah. Orang-orang Arab dari keturunan Qushayr ini telah bermigrasi ke pelbagai penjuru di luar wilayah Arab seiring dengan penaklukan Islam. Sebagian dari mereka, akhirnya ada yang menetap di Mesir, Khurāsān Naysābūr, dan bahkan ada yang sampai menetap di Spanyol. Baca Al-Ḥāfiẓ ibn Mākūlā, *al-Ikmāl fī Raf‘ al-Irtiyāb ‘an al-Mu’talaf wa al-Mukhtalaf* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), juz I, 439; Ibn al-Athīr al-Jazirī, *al-Lubāb fī Tahdhīb al-Ansāb* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), juz II, 113.

<sup>6</sup>Baca Ibrāhīm Basyūnī, *al-Imām Al-Qushayrī*, 8.

<sup>7</sup>Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uthmān al-Dhahabī, *Siar A‘lām al-Nubalā* (t.t.: Mu’assasat al-Risālah, 1985), juz XVIII, 229; Ibn ‘Asākīr al-Dimashqī, *Tabayn Kadhib al-Muftarā*, 272.

Selanjutnya, hampir semua penulis biografi al-Qushayrī mencatat bahwa dilatari oleh tindakan penguasa negerinya yang membebani rakyat dengan pajak yang sangat berat, al-Qushayrī muda termotivasi untuk membebaskan rakyatnya dari penderitaan tersebut. Ia bercita-cita menjadi pegawai pemerintahan. Ia pun memutuskan pergi ke Naysābūr untuk belajar ilmu akuntansi (untuk hitung-menghitung pajak). Selanjutnya, bergabung dalam pengelolaan administrasi keuangan.<sup>8</sup>

Kota Naysābūr merupakan ibukota Provinsi Khurāsān. Kota ini, selain menjadi pusat utama kegiatan bisnis dan industri, juga menjadi pusat ilmu pengetahuan dan tempat berkumpulnya para ulama.<sup>9</sup> Dari kota inilah seakan-akan arah garis keilmuan al-Qushayrī mulai ditentukan. Ia berkenalan dengan banyak tokoh ulama besar ketika itu. Perkenalan dan pergaulannya terutama dengan Shaykh Abū ‘Alī al-Ḥasan bin ‘Alī al-Naysābūrī, yang populer dengan panggilan al-Daqqāq (w. 405 H/1015 M),<sup>10</sup> seorang tokoh ulama besar pada zamannya telah mengubah dan membelokkan jalan hidup al-Qushayrī untuk beralih menekuni ilmu-ilmu keislaman dan memilih jalan sufi. Shaykh Abū ‘Alī al-Daqqāq, yang sekaligus merupakan mertua al-Qushayrī, selain membimbing dan mengajarkan tasawuf kepada al-Qushayrī, juga mendorongnya untuk terus memperda-

---

<sup>8</sup>Baca Ibn Khalikān, *Wafyāt al-A‘yān*, juz III, 206; al-Dhahabī, *Siar A‘lām al-Nubalā’*, juz XI, 488; Ibrāhīm Basyūnī, *al-Imām Al-Qushayrī*, 9. Bagi orang Indonesia, hal ini mengingatkan orang akan kasus Gayus Tambunan pada akhir tahun 2010 hingga awal 2011, seorang yang awalnya belajar ilmu akuntansi perpajakan kemudian menjadi pegawai pajak dan melakukan penyelewengan dalam menjalankan tugasnya. Samasekali bertolak belakang dengan motivasi awal al-Qushayrī dalam belajar ilmu akuntansi perpajakan pada akhir abad ke-4 Hijriah/ke-10 Maschi.

<sup>9</sup>Yāqūt bin ‘Abd Allah al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-Buldān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), juz IV, 265.

<sup>10</sup>Ibn ‘Asākir al-Dimashqī, *Tabyīn Kadhib al-Muftarā*, 226; ‘Abd al-Wahhāb bin ‘Alī bin ‘Abd al-Kāfī al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā* (Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th.), juz IV, 329.



lam ilmu pengetahuan keislaman kepada guru-guru yang lain.<sup>11</sup>

Sebagian besar guru-guru yang menjadi pembimbing dan sahabat al-Qushayrī dalam menimba ilmu pengetahuan merupakan tokoh-tokoh besar dan terkenal pada zamannya. Dalam disiplin ilmu tasawuf, selain kepada Shaykh Abū ‘Alī al-Daqqāq, al-Qushayrī juga sempat belajar kepada Shaykh Abū ‘Abd al-Rahmān, Muḥammad bin al-Ḥusain al-Sulamī al-Naysābūrī (w. 412 H/1021 M),<sup>12</sup> seorang ulama sufi penulis tafsīr dan sekaligus sejarawan. Al-Qushayrī berguru hadis kepada sedikitnya tujuh belas ahli hadis pada zamannya. Abū Bakr, Muḥammad bin Abī Bakr al-Nauqānī al-Ṭūsī (w. 420 H/1029 M),<sup>13</sup> merupakan Shaykh pertamanya yang mengajarkan hadis sekaligus merupakan seorang ahli fikih dan menjadi mufti mazhab Shafi‘ī di Naysābūr. Al-Qushayrī juga belajar hadis dan ilmu kalām kepada Abū Bakr Muḥammad bin al-Ḥusain bin Fūrak al-Anṣārī al-Aṣbahānī (w. 406 H/1016 M).<sup>14</sup> Pendidikan formal al-Qushayrī dalam disiplin ilmu-ilmu keislaman menjadi ma-tang atas bimbingan al-Ustādh Abū Ishāq, Ibrāhīm bin Muḥammad al-Isfaraynī al-Shāfi‘ī (w. 418 H/1027 M),<sup>15</sup> seo-

---

<sup>11</sup>Ibn al-Shalāḥ, *Ṭabaqāt al-Fuqahā al-Shāfi‘iyyāh* (Beirut: Dār al-Baṣā’ir al-Islāmiyyah, 1992), juz II, 563.

<sup>12</sup>Biografinya antara lain dapat dilihat pada Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, juz II, 248; Ibn al-Athīr al-Jazirī, *al-Kāmil fī al-Tārīkh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), juz IX, 326; al-Dhahabī, *Siar A‘lām al-Nubalā’*, juz 17, 247; Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *Mizān al-Itidāl fī Naqd al-Rijāl* (Kairo: ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1964), juz III, 523.

<sup>13</sup>Biografinya antara lain dapat dilihat pada Yāqūt bin ‘Abd Allah al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-Buldān*, juz IV, 824; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*, juz IV, 121.

<sup>14</sup>Biografinya antara lain dapat dibaca pada Ibn ‘Asākir al-Dimashqī, *Tabyīn Kadhib al-Muftarā*, 232; Ibn al-Athīr al-Jazirī, *al-Lubāb fī Tahdhīb al-Ansāb*, juz II, 226; Ibn Khalikān, *Wafyāt al-A‘yān*, juz IV, 272; al-Dhahabī, *Siar A‘lām al-Nubalā’*, juz XVII, 214-216.

<sup>15</sup>Biografinya antara lain dapat dibaca pada al-Dhahabī, *Siar A‘lām al-Nubalā’*, juz XVII, 353; Ibn Khalikān, *Wafyāt al-A‘yān*, juz I, 28; Ibn ‘Asākir al-Dimashqī, *Tabyīn Kadhib al-Muftarā*, 243-244.

rang imām ahli fikih dan ilmu kalām.

Guru-guru besar tersebut di atas berhasil menempa al-Qushayrī menjadi seorang tokoh ulama terkemuka bermazhab fikih Shāfi‘ī dan pengikut sejati aliran kalam Asy‘ariyah, bahkan menjadi pembelanya. Selain itu, al-Qushayrī juga terkenal sebagai ulama ahli hadis. Latarbelakang keilmuan yang dikuasai oleh al-Qushayrī, terutama adis, fikih Shafi‘ī dan kalām Asy‘arī sangat berpengaruh terhadap corak pemikirannya dalam bidang tasawuf dan tafsir. Al-Qushayrī dikenal sebagai tokoh yang sukses mengintegrasikan antara ilmu syari‘at dan ilmu hakikat (*al-Jāmi‘ baina al-Sharī‘ah wa al-Haqīqah*).<sup>16</sup> Kitab tafsir sufinya, *Laṭā’if al-Ishārāt* yang dijadikan rujukan utama dalam penelitian ini dan kitab tasawufnya yang terkenal, *al-Risālah Al-Qushayriyyah fī ‘Ilm al-Tasawwuf* merupakan pene-gasan corak pemikiran al-Qushayrī yang berusaha mengintegrasikan antara syari‘at dan hakikat.

Sebagai ulama sufi yang terkenal juga menguasai pelbagai disiplin ilmu pengetahuan keislaman eksoteris, al-Qushayrī meninggalkan sejumlah karya ilmiah dalam pelbagai disiplin ilmu tersebut. Ibrāhīm Basyūni menyebutkan bahwa kebanyakan karya al-Qushayrī masih berupa manuskrip, kecuali 25 judul kitab.<sup>17</sup> Sedangkan ‘Abd Allāh bin ‘Alī al-Maimūnī al-Mathīrī dalam disertasinya menyebutkan tidak kurang dari 39 judul kitab karya al-Qushayri baik yang sudah dicetak maupun yang masih berupa manuskrip.<sup>18</sup> Beberapa judul kitab karya al-

<sup>16</sup>Lihat Sirāj al-Dīn Abū Ḥafṣ ‘Umar bin ‘Alī bin Aḥmad al-Miṣry (w. 804 H), *Ṭabaqāt al-Awliyā’* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), 198

<sup>17</sup>Baca daftar kitab karya al-Qushayrī dalam Ibrāhīm Basyūnī, *Al-Imām al-Qushayrī*, 118-120.

<sup>18</sup>‘Abd Allah bin ‘Alī al-Maimūnī al-Maṭīrī, *Al-Taisīr fī ‘Ilm al-Tafsīr li al-Imām ‘Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Qushayrī (376 – 465 H) min Awwal al-Kitāb ilā Nihāyah Sūrat al-Baqarah Dirāsah wa Taḥqīq*, Fakultas Dakwah dan Ushuluddin, Universitas Umm al-Qurā, al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Sa‘ūdiyyah, (1427 H), 75-94.

Qushayrī yang kiranya cukup menunjukkan keluasan ilmunya, antara lain adalah: 1) *Laṭā'if al-Ishārāt*; 2) *al-Risālah al-Qushayriyyah*; 3) *al-Taḥbīr fī al-Tadhkīr*; 4) *Tartīb al-Sulūk fī Ṭarīq Allāh Ta'ālā*; 5) *al-Mi'rāj*; 6) *Shikāyah Ahl al-Sunnah bi Hikāyat mā Nālahum min al-Miḥnah*; 7) *Sharḥ Asmā' Allāh al-Husnā*; 8) *al-Taisīr fī al-Tafsīr (al-Tafsīr al-Kabīr)*; 9) *al-Arba'ūn Ḥadīthān*; 10) *Fatāwā*; 11) *al-Qaṣīdah al-Ṣūfiyyah*; 12) *Naḥw al-Qulūb*; 13) *Kitāb al-Simā'*; 14) *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*; dan 15) *al-Luma' fī al-'Itiqād*.

Selain sejumlah karya tulis sebagaimana telah disebutkan, komentar sanjungan dari sejumlah tokoh, baik yang sezaman maupun yang datang setelahnya merupakan bukti integritas keilmuan, kepakaran, dan sekaligus kebesaran nama al-Qushayrī.<sup>19</sup> Ditunjang dengan usianya yang panjang dan mobilitasnya yang cukup tinggi ke berbagai pusat ilmu pengetahuan keislaman menjadikannya memiliki murid yang tidak terhingga banyaknya. Selain anak dan keturunannya yang juga merupakan tokoh-tokoh ulama pada zamannya, sederet nama ulama terkenal dan tokoh besar pernah menimba ilmu dari Abū al-Qāsim al-Qushayrī. Di antara nama-nama tersebut adalah: 1) Abū Bakr al-Khaṭīb al-Baghdādī (w. 463 H/1071 M); 2) al-Imām Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas'ūd al-Baghawī al-Shāfi'ī (w. 516 H/1122 M), seorang penulis kitab tafsir dan *sharḥ ḥadīth*; 3) *al-Imām al-Faqīh al-Muftī Musnid* Khurāsān, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin al-Faḍl bin Aḥmad al-Ṣā'idī al-

---

<sup>19</sup>Al-Ḥāfiẓ al-Khaṭīb al-Baghdādī menilai Al-Qushayrī sebagai seorang periwayat hadis yang *thiqah*. Sementara al-Hujwiri, seorang sufi yang hidup semasa dengan Al-Qushayrī, juga memujinya sebagai seorang guru besar, imām, *zayn al-islām*, dan sejumlah gelar kehormatan lainnya. Sanjungan dan gelar-gelar kehormatan terhadap al-Qusyari dapat dibaca dalam al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, juz XI, 83; 'Alī bin 'Uthmān al-Ghaznawī al-Hujwiri, *Kashf al-Maḥjūb* (Beirut: Dār al-Naḥdat al-'Arabiyyah, 1980), 382; al-Dhahabī, *Siar A'lām al-Nubalā'*, juz XVIII, 230; Ibn Khalikān, *Wafyāt al-A'yān*, juz III, 205.

Naysābūrī (w. 530 H/1136 M); dan 4) *al-Wazīr* Niẓām al-Mulk, al-Ḥasan bin ‘Alī bin Iṣḥāq al-Ṭūsī (408-485 H/1017-1092 M).<sup>20</sup>

Catatan istimewa tentang sosok al-Qushayrī tidak terbatas pada keluasan ilmunya yang meliputi pengetahuan eksoteris dan esoteris saja, tetapi juga menyangkut berbagai aspek lain dari kehidupannya. Dari sisi fisik, dia seorang yang kuat, pekerja keras,<sup>21</sup> terampil dalam menunggang kuda dan ahli memainkan pedang. Ketangkasan yang disebut terakhir ini jarang dimiliki oleh tokoh sufi lainnya.<sup>22</sup> Dari sisi keturunan, al-Qushayrī juga tergolong istimewa karena baik dari pihak bapaknya maupun dari pihak ibunya termasuk keluarga yang terhormat; dari kalangan ulama dan penguasa.<sup>23</sup>

Sementara itu, rumah tangga al-Qushayrī sendiri merupakan potret kehidupan rumah tangga dari sebuah keluarga ideal yang gemilang. Istrinya, Fāṭimah, seorang perempuan *ṣāliḥah*, *ḥāfiẓah* al-Qur’ān, putri dari seorang maha guru sufi terkenal, Abū ‘Alī al-Daqqāq al-Naysābūrī (w. 405 H/1015 M). Fāṭimah binti Abū ‘Alī al-Daqqāq al-Naysābūrī (391-480 H/1001-1087 M),<sup>24</sup> sebagaimana diakui Annemarie Schimmel, bukanlah seorang ibu rumah tangga biasa seperti kebanyakan perempuan Arab lainnya, melainkan juga seorang tokoh ulama perempuan

---

<sup>20</sup>Abd Allah bin ‘Alī al-Maimūnī al-Maṭīrī, *Al-Taisīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*, 46-49.

<sup>21</sup>Ibrāhīm Basyūnī menulis bahwa sejak muda belia, al-Qushayrī telah bekerja keras untuk mencukupi kebutuhan hidupnya. Ia tidak pernah menjadi beban bagi orang lain. Pada usia 30 tahun, al-Qushayrī sudah mulai mengajar di mesjid selama 2 hari dalam seminggu. Baca Ibrāhīm Basyūnī, *al-Imām Al-Qushayrī*, 17.

<sup>22</sup>Ibn al-Ṣalāḥ, *Ṭabaqāt al-Fuqahā al-Shāfi‘iyyah* (Beirut: Dār al-Baṣā’ir al-Islāmiyyah, 1992), juz II, 564.

<sup>23</sup>Ibrāhīm Basyūnī, *al-Imām al-Qushayrī*, 8.

<sup>24</sup>Lihat biografinya dalam al-Dhahabī, *Sīar A‘lām al-Nubalā’*, juz XVIII, 479-480.

yang berperan aktif mengajarkan ilmunya, bahkan dikenal sebagai salah seorang perawi hadis.<sup>25</sup>

Dalam ikatan pernikahan monogami yang langgeng bersama istrinya, *al-Shaykhah* Fāṭimah binti Abū ‘Alī al-Daqqāq al-Naysābūrī (391-480 H/1001-1087 M), al-Qushayrī berhasil menjadikan rumah tangganya sebagai rumah ilmu dan ibadah.<sup>26</sup> Anak-anak dan cucu dari keduanya sukses mewarisi keilmuan dari orang tua dan kakek-neneknya. Masing-masing mereka juga tercatat sebagai ahli ibadah dan tokoh ulama besar pada zamannya<sup>27</sup>

## B. *Setting* Sosio-Kultural al-Qushayrī

Abu al-Qāsim al-Qushayrī wafat dalam usia hampir mencapai 90 tahun, tepatnya pada tahun 465 H/1073 M. Selama rentang hidupnya, ia telah berkesempatan menghirup udara di seperempat akhir abad keempat hijriyah dan lebih separoh masa dari abad kelima hijriyah. Rentang waktu ini, meskipun ditandai dengan situasi politik yang tidak menentu, namun perkem-

<sup>25</sup> Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1993), 427.

<sup>26</sup> Abd Allah bin ‘Alī al-Maimūnī al-Mathīrī, *Al-Taisīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*, 23-24.

<sup>27</sup> Bersama istrinya, *al-Shaykhah al-Musnidah*, Fāṭimah bint al-Daqqāq, al-Qushayrī mempunyai 6 orang anak laki-laki dan 1 orang anak perempuan; mereka adalah: 1) Abū Sa‘d, ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Karīm (414-477 H), 2) Abū Sa‘īd, ‘Abd al-Wāḥid bin ‘Abd al-Karīm (418-494 H), 3) Abū Maṣṣūr, ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd al-Karīm (420-482 H), 4) Abū Naṣr, ‘Abd al-Raḥīm bin ‘Abd al-Karīm (w. 514 H), 5) Abū al-Faṭḥ, ‘Ubaid Allah bin ‘Abd al-Karīm (444-521 H), dan 6) Abū al-Muzaffar, ‘Abd al-Mun‘im bin ‘Abd al-Karīm (445-532 H). Sedangkan anak perempuan al-Qushayrī, bernama Amat al-Raḥīm. Adapun cucu-cucu al-Qushayrī yang terkenal antara lain: 1) al-Ḥāfiẓh Abū al-Ḥasan ‘Abd al-Ghāfir bin Ismā‘īl al-Fārisī (451-529 H), putra dari anak perempuan al-Qushayrī, Amat al-Raḥīm, 2) Hibat al-Raḥmān bin ‘Abd al-Wāḥid bin ‘Abd al-Karīm (460-546 H). Lihat dalam ‘Abd al-Karīm al-Sam‘ānī (562 H), *al-Ansāb* (Haidrābāt: t.p., 1963), juz IV, 503; Ibrāhīm Basyūnī, *al-Imām Al-Qushayrī*, 22-23; ‘Abd Allah bin ‘Alī al-Maimūnī al-Maṭīrī, *Al-Taisīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*, 24-33

bangun ilmu pengetahuan keislaman masih berada dalam masa keemasannya.<sup>28</sup>

Konflik politik dari para penguasa muslim dan pertentangan antara berbagai aliran/mazhab keislaman merupakan salah satu ciri situasi dan kondisi masyarakat di masa al-Qushayri. Penguasa politik di pusat kekhalifahan ‘Abbasiyah di kota Baghdād secara silih-berganti dipegang oleh tiga Khalifah ‘Abbasiyah, yaitu: Khalifah al-Ṭā’ī li-Allāh (w. 393 H/1002 M), Khalifah al-Qādir bi-Allāh (w. 422 H/1030 M), dan Khalifah al-Qā’im bi Amr Allāh (w. 467 H/1075). Begitu itu pula, provinsi Khurasān, secara berurutan berada di bawah pemerintahan Dinasti Samaniyah, Ghaznawiyah, dan kemudian, Bani Saljūq.

Adapun situasi konflik dari aspek pemikiran keislaman, utamanya terjadi antara aliran Mu’tazilah, aliran Asy’ariyah dan kelompok *ahl al-ḥadīth*, pengikut Imam Aḥmad bin Ḥanbal.<sup>29</sup> Konflik yang terjadi antara ketiga aliran ini tidak lagi hanya pada tataran pemikiran; di mana masing-masing aliran berbeda pendapat dalam memahami ajaran Islam. Akan tetapi, bahkan dalam bentuk konflik fisik antara pengikut masing-masing aliran. Situasi ini lebih diperparah lagi dengan sikap penguasa politik yang memberikan dukungan kepada aliran tertentu dan sebaliknya menekan aliran yang lain.

---

<sup>28</sup>Rentang usia al-Qushayri meliputi masa tiga penguasa Abbasiyah di Baghdad, yaitu: Khalifah al-Ṭā’ī li Allāh (w. 393 H), Khalifah al-Qādir bi Allāh (w. 422 H), dan Khalifah al-Qā’im bi Amr Allāh (w. 467 H). Sementara itu, wilayah Khurasan silih berganti berada di bawah pemerintahan Dinasti Samaniyah, Ghaznawiyah, dan Bani Saljuk. Lihat Ibrāhīm Basyūnī, *al-Imām Al-Qushayrī*, 7.

<sup>29</sup>Menurut M. Zurkani Jahja, terdapat semacam korelasi umum yang telah terjadi antara aliran teologi dan mazhab fiqh. Pengikut Ash’ariyah cenderung bermazhab Shāfi’ī, penganut Salafisme pada umumnya bermazhab Ḥanbali, penganut Maturidiyah bermazhab Ḥanafī, dan orang-orang Shī’ah beraliran Mu’tazilah. baca H. M. Zurkani Jahja, *Teologi Al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 114.

Polemik pemikiran berbagai aliran keislaman di masanya terekam juga dalam sejumlah karya tulis al-Qushayrī, tidak terkecuali dalam kitab tafsirnya, *Laṭā'if al-Ishārāt* yang notabene merupakan sebuah kitab tafsir sufi. Secara khusus, situasi dan kondisi konflik pada saat itu tergambar dalam salah satu kitab yang ditulis al-Qushayrī, berjudul *Shikāyat Ahl al-Sunnah bi Ḥikāyat Mā Nālahum min al-Miḥnah*. Kitab ini berisi pembealaan al-Qushayrī terhadap paham aliran Asy'ariyah yang ketika itu mendapat tekanan dari penguasa dan serangan pemikiran terutama dari aliran Mu'tazilah dan pengikut Imām Aḥmad bin Ḥanbal.

Pada saat popularitas al-Qushayrī semakin menjulang, pemegang kekuasaan politik di kota Naysābūr beralih dari Dinasti Ghaznawi kepada Dinasti Saljūq. Penguasa Saljūq, Sultan Ṭuḡhrulbak (385-455 H/995-1063 M) seorang sunni yang bermazhab fikih Ḥanafī didampingi oleh Perdana Menteri, 'Amīd al-Mulk, al-Kundurī (w. 456 H/1064 M), seorang pengikut setia aliran Mu'tazilah menjalankan kebijakan yang menekan para ulama dari aliran yang tidak sepaham dengan mereka. Al-Qushayrī bersama sejumlah tokoh ulama besar lainnya yang bermazhab Shāfi'ī dan beraliran Asy'ariyah sempat merasakan tindakan sewenang-wenang dari penguasa politik Saljūq ini.<sup>30</sup>

Tantangan juga dihadapi oleh al-Qushayrī dan beberapa tokoh ulama Asy'ariyah lainnya dari fuqahā pengikut Aḥmad bin Ḥanbal yang memiliki pengaruh terhadap penguasa Saljūq. Propaganda berisi fitnah yang mereka lancarkan terhadap al-

---

<sup>30</sup>Ibn Khalikān, *Wafiyāt al-A'yān*, juz V, 63; Ibn 'Asākir al-Dimashqī, *Tabyīn Kadhib al-Muftarā*, 110; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, juz III, 389. Selain al-Qushayrī, tokoh Ash'ariyah lainnya yang juga mendapat tekanan dari penguasa ketika itu adalah Imām al-Ḥaramain, Abū al-Ma'ālī, 'Abd al-Malik bin 'Abd Allah bin Yūsuf al-Juwaynī (419-478 H/1028-1085 M) teman dekat al-Qushayrī dan guru dari Imām al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M). baca Ibrāhīm Basyūnī, *al-Imām Al-Qushayrī*, 16.

Qushayrī yang telah berlangsung sejak tahun 440 H/1049 M mencapai puncaknya pada tahun 445 H/1053 M,<sup>31</sup> di mana al-Qushayrī dicekal dari aktivitas dakwah dan mengajarnya, kemudian ditangkap dan dimasukkan ke penjara oleh penguasa Saljūq. Penahanan al-Qushayrī ini tidak berlangsung lama karena ia kemudian dibebaskan oleh Abū Sahl, Muḥammad bin Hibat Allāh bin Muḥammad al-Ḥusain al-Biṣṭāmī al-Naysābūrī (w. 456 H/1064 M), tokoh mazhab Shafi‘ī yang berhasil mengumpulkan kekuatan besar dan memporak-porandakan penjara serta melepaskan al-Qushayrī.<sup>32</sup> Demi menghindari konflik yang lebih luas di tengah masyarakat, al-Qushayrī kemudian memilih meninggalkan Naysābūr untuk hijrah ke Baghdād. Di sini, ia diterima dengan baik oleh Khalifah ‘Abbasiyah, al-Qā’im bi Amr Allāh. Ia juga diminta untuk melanjutkan majelisnya dan mengajarkan hadis di lingkungan istana.<sup>33</sup>

Al-Qushayrī kembali ke Naysābūr pada tahun 455 H/1063 M, setelah kekuasaan Ṭughrulbek jatuh dan digantikan oleh Sultan Saljūq yang baru, Alp Arselān (w. 464 H/1072 M). Sultan bersama perdana menterinya Niẓām al-Mulk, al-Ḥasan bin ‘Ali al-Ṭūsī (w. 485 H/1092 M),<sup>34</sup> mengambil kebijakan yang berbeda dengan penguasa Saljūq sebelumnya; aliran Ash‘ariyah dan mazhab Shāfi‘ī justru mendapat dukungan dari penguasa Saljūq yang baru ini. Bahkan, demi memberikan dukungan kepada aliran dan mazhab ini, Perdana Menteri Niẓām

---

<sup>31</sup>Ibn ‘Asākir al-Dimashqī, *Tabyīn Kadhib al-Muftarā*, 274; al-Dhahabī, *Siar A‘lām al-Nubalā*, juz XVIII, 143; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*, juz V, 157.

<sup>32</sup>Al-Dhahabī, *Siar A‘lām al-Nubalā*, juz XVIII, 143.

<sup>33</sup>Ibn ‘Asākir al-Dimashqī, *Tabyīn Kadhib al-Muftarā*, 274-275; al-Dhahabī, *Siar A‘lām al-Nubalā*, juz XVIII, 233; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*, juz V, 157.

<sup>34</sup>Ibn Mākūlā, *al-Ikmāl fī Raf‘i al-Irtiyāb*, juz I, 268; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, juz X, 204-206; Ibn Khalikān, *Wafyāt al-A‘yān*, juz II, 128-131.



al-Mulk mendirikan madrasah yang diberi nama dengan menggunakan namanya sendiri yaitu: *Madrasah Nizāmiyah*. Di madrasah ini tokoh-tokoh ulama besar mazhab Shāfi‘ī dan aliran Ash‘ariyah dengan leluasa mengajarkan doktrin-doktrinnya.<sup>35</sup>

Kepulangan al-Qushayrī dari Baghdād mendapat sambutan yang luar biasa dari Sultan Alp Arselān dan Perdana Menterinya, Nizām al-Mulk. Mereka memberikan penghormatan yang sangat tinggi kepada al-Qushayrī. Selama 10 tahun sejak kepulangannya ke Naysābūr, majelis pengajian al-Qushayrī semakin besar dan murid-muridnya pun bertambah banyak. Al-Qushayrī menghabiskan sisa usianya di kota Naysābūr. Ia meninggal pada subuh hari Ahad, 16 *Rabī‘ al-Akhīr* 465 H/29 Desember 1072 M.<sup>36</sup>

### C. *Laṭā’if al-Ishārāt*: Latar, Metodologi, dan Kedudukannya di antara Tafsir-tafsir Sufi Lainnya

Al-Qushayrī tidak menyebutkan secara khusus alasan mengapa ia menulis kitab tafsir *Laṭā’if al-Ishārāt*. Pada bagian akhir pengantar kitab tafsir ini, ia menyebutkan bahwa penulisan kitabnya ini selesai pada tahun 434 H/1043 M.<sup>37</sup> Sebelum penulisan kitab *Laṭā’if al-Ishārāt* ini, al-Qushayrī telah menyelesaikan penulisan kitab tafsirnya yang lain, yaitu yang berjudul, *al-Taisīr fī al-Tafsīr*, sebuah kitab tafsir besar yang dinilai oleh para ulama sebagai salah satu tafsir terbaik pada

---

<sup>35</sup>Al-Dhahabī, *Siar A‘lām al-Nubalā’*, juz XIX, 95-96; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*, juz IV, 323-326; Ibn Khalikān, *Wafyāt al-A‘yān*, juz II, 130.

<sup>36</sup>Baca keterangan ‘Abd al-Ghāfir bin Ismā‘īl al-Fārisī (451-529H), cucu al-Qusyairī dari anak perempuannya, dikutip al-Dhahabī dalam, *Siar A‘lām al-Nubalā’*, juz XVIII, 232.

<sup>37</sup>Baca *muqaddimah* tafsir *Laṭā’if al-Ishārāt* yang dikutip dalam Munī‘ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssīrīn* (Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1978), 89.

masanya. Tafsir yang disebut terakhir ini, telah selesai ditulis oleh al-Qushayrī sebelum tahun 410 H/1019 M.<sup>38</sup>

Menurut Ibrāhīm Basyūnī, kitab *al-Taisīr fī al-Tafsīr* merupakan karya al-Qushayrī sebelum yang bersangkutan memasuki periode tasawuf, sedangkan tafsir *Latā'if al-Ishārāt* merupakan karya al-Qushayrī setelah yang bersangkutan memasuki periode tasawuf. Metode penafsiran dalam *al-Taisīr fī al-Tafsīr* masih menggunakan metode tafsir konvensional, dalam arti seperti kebanyakan tafsir-tafsir tradisional lainnya dengan mengandalkan analisis kebahasaan, *asbāb al-nuzūl*, perbedaan *qira'at*, konteks *makkī* dan *madani* serta dukungan informasi dari sumber-sumber riwayat terdahulu.<sup>39</sup> Namun demikian, tulis Ibrāhīm Basyūnī, dalam *al-Taisīr fī al-Tafsīr*, meskipun tidak banyak, sebenarnya sudah mulai terlihat kecenderungan kegemaran penulisnya ke arah penafsiran sufistik.<sup>40</sup>

Hal lainnya yang menjadi catatan Ibrāhīm Basyūnī tentang *al-Taisīr fī al-Tafsīr* adalah kecenderungan al-Qushayrī yang banyak mengutip riwayat-riwayat *Isrā'īliyyāt*, baik yang diadopsi melalui *Hibr al-Ummah*, 'Abd Allāh ibn 'Abbās (w. 68 H/687 M), maupun melalui tokoh-tokoh mufasir generasi tābi'īn, seperti: Mujāhid bin Jabr al-Makkī (w. 102 H/720 M), al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H/728 M), Qatādah bin Di'āmah (w. 117 H/735 M), Zaid bin Aslam (w. 136 H/753 M), dan yang lainnya. Sebagian dari mereka ini diketahui menerima riwayat-riwayat *Isrā'īliyyāt* yang sebenarnya tidak diperlukan dalam penafsiran al-Qur'ān.<sup>41</sup> Meskipun sedikit, kecenderungan al-

<sup>38</sup>Ibn 'Asākīr, *Tabyīn Kadhib al-Muftarā*, 272; Ibn Khalikān, *Wafyāt al-A'yān*, juz III, 206; Ibn al-Ṣalāh, *Ṭabaqāt al-Fuqahā al-Shāfi'iyyah*, juz II, 564; Al-Dhahabī, *Siar A'lām al-Nubalā'*, juz XVIII, 228.

<sup>39</sup>"*Marḥalah mā Qabl al-Taṣawwuf wa Marḥalat al-Taṣawwuf*," baca Ibrāhīm Basyūnī, *al-Imām Al-Qushayrī*, 37-38.

<sup>40</sup>Ibrāhīm Basyūnī, *al-Imām Al-Qushayrī*, 38.

<sup>41</sup>Tentang *Isrā'īliyyāt* dalam kitab-kitab tafsir dan tokoh-tokoh mufasir yang banyak mengadopsinya dapat dibaca dalam Ramzī Na'nā'ah, *Al-*

Qushayrī merujuk kepada riwayat-riwayat *Isrā'īliyyāt* tersebut masih dapat ditemukan dalam tafsir *Latā'if al-Ishārāt*, khususnya dalam penafsiran tentang kisah-kisah al-Qur'ān.<sup>42</sup> Kecenderungan al-Qushayrī yang disebutkan terakhir ini merupakan sesuatu yang penting untuk dicermati dalam kaitannya dengan penafsirannya tentang isu-isu perempuan pada bab-bab yang akan datang. Karena pengutipan riwayat-riwayat *Isrā'īliyyāt* dalam kitab-kitab tafsir klasik selama ini dinyatakan sebagai salah satu penyebab lahirnya penafsiran yang diskriminatif terhadap perempuan.

Penilaian Ibrāhīm Basyūnī yang membedakan kedua kitab tafsir karya al-Qushayrī dalam dua periode; periode sebelum tasawuf dan periode tasawuf, tampak kurang tepat karena sebagaimana telah diuraikan dalam biografi al-Qushayrī, bahwa Ia telah mulai terpicat dan berubah orientasi keilmuannya kepada tasawuf sejak berkenalan dan akrab dengan seorang maha guru sufi terkenal, Shaykh Abū 'Alī al-Daqqāq al-Naysābūrī yang wafat tahun 405 H/1015 M. Keterkaitan antara keduanya jauh sebelum penulisan kitab *al-Taisīr fī al-Tafsīr* sehingga dapat dikatakan bahwa ketika menulis kitab *al-Taisīr fī al-Tafsīr* pun sebenarnya al-Qushayrī telah berkecimpung dengan dunia sufi.<sup>43</sup>

Kitab *al-Taisīr fī al-Tafsīr*, lebih tepat jika dinilai sebagai representasi dari penafsiran eksoteris al-Qushayrī terhadap

---

*Isrā'īliyyāt wa Atharuhā fī Kutub al-Tafsīr* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1970); Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *Al-Isrā'īliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth* (Kairo: Maktabat Wahbah, 1990); Muḥammad Abū Shuhbah, *Al-Isrā'īliyyāt wa al-Mawḍū'āt fī Kutub al-Tafsīr* (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1987).

<sup>42</sup>Ibrāhīm Basyūnī, *al-Imām Al-Qushayrī*, 38-39.

<sup>43</sup>Meskipun tidak dapat dipastikan dengan persis tahunnya, namun diyakini bahwa al-Qushayrī telah menjadi murid Shaykh al-Daqqāq sejak usia al-Qushayrī masih sangat muda, yakni sebelum mencapai usia 30 tahun sampai wafatnya Shaykh al-Daqqāq tahun 405 H/1015 M. Lihat kembali uraian tentang biografi singkat al-Qushayrī.

ayat-ayat al-Qur’ān, sedangkan *Laṭā’if al-Ishārāt* merupakan representasi dari penafsiran esoterisnya. Setelah menyelesaikan penulisan kitab tafsir *al-Taisir fi al-Tafsir* yang mengungkapkan makna *ẓāhir* (eksoteris) al-Qur’ān, al-Qushayrī tampaknya masih merasa perlu untuk menulis sebuah kitab tafsir lagi yang khusus mengungkapkan sisi *bāṭin* (esoteris) penafsiran al-Qur’ān. Meskipun dalam kenyataannya, juga tidak jarang hanya mengungkapkan sisi eksoteris al-Qur’ān saja.<sup>44</sup> Dalam *muqaddimah* kitab *Laṭā’if al-Ishārāt*, al-Qushayrī menyebutkan antara lain, sebagai berikut:

كتابنا هذا يأتي على ذكر طرف من إشارات القرآن على لسان أهل المعرفة إما من معاني مقولهم  
أو قضايا أصولهم<sup>٤٥</sup>

“Kitab kami ini mengungkapkan satu sisi dari isyarat-isyarat al-Qur’ān berdasarkan pendapat *ahl al-ma’rifah* (kaum

<sup>44</sup>Beberapa kalangan yang konsern dengan aspek *bāṭin* (esoteris) al-Qur’ān selama ini adalah: Pertama, kaum sufi; kedua, para filosof; ketiga, kalangan *bāṭiniyyah* dari aliran Shī’ah, baik yang ekstrim maupun yang moderat. Literatur paling awal dan terlengkap yang dapat dirujuk membahas tentang kaum *Bāṭinī* dan bagaimana mereka menafsirkan teks al-Qur’ān dan hadis Nabi saw. dapat dibaca dari karya Abū Hāmid al-Ghazālī, *Faḍā’ih al-Bāṭiniyyah*, (Kairo: Dār al-Qaumiyyah li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr, 1964). Adapun beberapa literatur kontemporer yang dapat dirujuk, antara lain adalah: dari kalangan Shī’ah karya Al Sayyid Muḥammad ‘Ali Iyāzī, *Al-Mufasssirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Mu’assasat al-Ṭibā’ah wa al-Nashr Wizārāt al-Thaqāfah al-Irshād al-Islāmī, 1994), sedangkan dari kalangan Sunnī, karya Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirūn*, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2005) dan Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Marja’iyyah al-‘Ulūyā fi al-Islām li al-Qur’ān wa al-Sunnah: Ḍawābiṭ wa Maḥādhir fi al-Fahm wa al-Tafsir*, (Kairo: Mu’assasat al-Risālah, 1996). Contoh tafsir *bāṭinī* dari kalangan Shī’ah yang moderat dapat dilihat dalam Rosihon Anwar, “Tafsir Esoterik Menurut Pandangan Al-Thabāthabā’ī” (*Disertasi*) Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004.

<sup>45</sup>Lihat dalam Muni’ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, "Muqaddimah" dalam *Laṭā’if al-Ishārāt*, yang di-*taḥqīq* oleh ‘Abd al-Samī’ Qaṭīfah (Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, t.th.), jilid I, d-e.

sufi) baik yang berasal dari makna-makna ungkapan mereka ataupun dari teori-teori dasar ajaran mereka”.

Sebagaimana keyakinan yang lumrah di kalangan kaum sufi, al-Qushayrī juga meyakini bahwa ayat-ayat al-Qur’ān mengandung makna *ẓāhir* dan *bāṭin*, bahkan di balik huruf-hurufnya.<sup>46</sup> Keyakinan akan adanya makna *bāṭin* dari ayat-ayat al-Qur’ān selain makna *ẓāhir*-nya, didasarkan atas isyarat yang terkandung dalam sejumlah ayat al-Qur’ān, sejumlah riwayat yang dinisbahkan bersumber dari Rasulullah saw. dan praktik sebagian sahabat yang menyingkapkan makna *bāṭin* dari sebagian ayat-ayat al-Qur’ān.

Ayat-ayat al-Qur’ān yang mengisyaratkan adanya makna *bāṭin*, selain makna *ẓāhir*, antara lain dinyatakan dalam Q.s. al-Nisā’/4:78,

قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ۗ فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾

“Katakanlah: "Semuanya (datang) dari sisi Allah". Maka Mengapa orang-orang itu (orang munafik) hampir-hampir

<sup>46</sup>Sebagai contoh, dalam penafsiran huruf-huruf *muqatta’ah* di beberapa awal surah al-Qur’ān, jika pada umumnya tafsir-tafsir konvensional hanya menyebutkan, *Allāh A’lamu bi Murādih* (Allah swt. lebih mengetahui maksudnya), tafsir sufi *Laṭā’if al-Ishārāt* tidak demikian. Al-Qushayrī berani mengungkapkan makna huruf-huruf tersebut. Hal ini, menjadi salah satu ciri khas tafsiran al-Qur’ān dari kaum sufi karena bukan al-Qushayrī saja yang melakukannya. Sebelumnya, Abu Muḥammad Sahl bin ‘Abd Allah al-Tustarī (w. 283 H/896 M) dalam kitabnya, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* dan Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad bin al-Ḥusain al-Sulamī (w. 412 H/1021 M) dalam kitabnya, *Ḥaqā’iq al-Tafsīr*, keduanya juga telah melakukan hal yang serupa. Klaim sufi bahwa di balik huruf-huruf al-Qur’ān terkandung makna-makna *bāṭin* yang tersembunyi juga dapat dibaca dalam Khālid ‘Abd al-Raḥmān al-‘Akk, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh* (Beirut: Dār al-Nafā’is, 1986), 210-212

tidak memahami pembicaraan sedikitpun?”. (Q.s. al-Nisā’/4:78).

Kemudian masih dalam surah yang sama, dinyatakan,

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا

كَثِيرًا

“Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran? Kalau kiranya Al Quran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya”. (Q.s. al-Nisā’/4:82).

Senada dengan ayat tersebut, dalam Q.s. Muḥammad/47:24, disebutkan:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

“Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran ataukah hati mereka terkunci?”. (Q.s. Muḥammad/47:24).

Ayat-ayat tersebut berisi dorongan untuk melakukan *tadabbur* guna memahami kandungan al-Qur’ān. Orang-orang kāfir Arab yang dikecam karena dinilai belum memahami apa yang disampaikan al-Qur’ān bukanlah mereka yang tidak mengerti makna kata-kata yang dinyatakan dalam al-Qur’ān. Sebab al-Qur’ān diturunkan dalam bahasa mereka. Mereka dikecam karena tidak memahami makna dibalik ungkapan *zāhir* ayat-ayat al-Qur’ān. Pemahaman sebatas makna *zāhir* dinilai belum memadai sehingga mereka didorong untuk melakukan *tadabbur* guna memahami makna *bāṭin* yang tersembunyi di balik makna *zāhir*

ungkapan ayat-ayat al-Qur'ān.<sup>47</sup>

Keberadaan makna *bāṭin* dari al-Qur'ān juga disebutkan dalam sejumlah riwayat yang dinisbahkan berasal dari Rasulullah saw. Dalam riwayat, antara lain disebutkan:

عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حد مطلع"<sup>48</sup>

“Dari Ibn Mas‘ūd, (ia) berkata, “Rasulullah saw. bersabda,”  
“Al-Qur’ān diturunkan dengan tujuh huruf, setiap ayatnya (memiliki makna) zahir dan batin, dan setiap batas (terdapat) tanda”.

Dua buah riwayat lain yang senada, disebutkan dalam *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, sebagai berikut:

قال الفرياني: حدثنا سفيان عن يونس بن عبيد عن الحسن قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل آية ظهر وبطن، ولكل حرف حد ولكل حد مطلع.<sup>49</sup>

Al-Faryābī berkata, “telah berbicara kepada kami Sufyān, dari Yūnus bin ‘Ubaid dari al-Ḥasan (ia) berkata,” Rasulullah saw. bersabda, “Setiap ayat (memiliki makna) zahir

---

<sup>47</sup>Baca Abū Ishāq al-Shāṭibī, Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī al-Gharnāṭī al-Mālikī (w. 790 H), *Al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Sharī‘ah* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1975), juz III, 382-385.

<sup>48</sup>Baca dalam Muḥammad bin ‘Abd Allah al-Khatīb al-Tabrīzī, *Mishkāṭ al-Maṣābīḥ* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1985), juz I, 51. Riwayat dari Ibn Mas‘ūd ini, sebelumnya juga dikutip lengkap dengan 2 jalur sanad dalam kitab Abū Ja‘far, Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr al-Ṭabarī (w. 310 H), *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 2000), juz I, 22-23.

<sup>49</sup>Dalam kitab hadis, riwayat yang serupa dengan kedua riwayat yang telah dikutip ini dapat ditemukan dalam kitab *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, bab Musnad ‘Abd Allah bin Mas‘ūd, nomor hadis 4252, juz I, h. 445; juga dalam kitab *Musnad Abi Ya‘lā al-Muṣīlī*, hadis nomor 5024, juz. X, h. 410.

dan batin, setiap huruf (ada) batasnya, dan setiap batas (ada) tandanya”.

و أخرج الديلمي من حديث عبد الرحمن بن عوف مرفوعاً القرآن تحت العرش له ظهر وبطن  
يحاج العباد.<sup>50</sup>

“Al-Daylamī telah mengeluarkan sebuah hadis *marfū* ‘ dari riwayat ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Auf (bahwa): al-Qur’ān (yang ada di bawah) al-‘Arsh (memiliki makna) zahir dan batin yang mendebat para hamba”.

Muḥammad Hādī Ma‘rifah, seorang penulis *‘Ulum al-Qur’ān* beraliran Syī‘ah juga mengutip sebuah *athar* yang menyatakan keberadaan makna *bāṭin*, sebagai berikut: “*Mā fi al-Qur’ān Āyatun illā wa lahā Ḍahr wa Baṭn.*”<sup>51</sup>

Selain isyarat dari al-Qur’ān dan sejumlah riwayat yang berasal dari Rasulullah saw., keberadaan makna *bāṭin* al-Qur’ān, sebagiannya juga diungkapkan oleh beberapa orang tokoh sahabat, seperti: ‘Abd Allāh bin ‘Abbās, ‘Umar bin Khaṭṭāb, dan ‘Alī bin ‘Abī Ṭālib. Pembahasan dan contoh-contoh penyingkapan makna *bāṭin* al-Qur’ān oleh tokoh-tokoh dari kalangan sahabat utama Nabi tersebut telah banyak diuraikan dalam kitab-kitab *‘Ulūm al-Qur’ān/al-Tafsīr.*<sup>52</sup>

Sementara di kalangan sufi, salah seorang tokohnya yang

<sup>50</sup>Baca Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī al-Shāfi‘ī, *al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: Maṭba‘ah Ḥijāzī, t.th.), juz II, 184-185; lihat juga riwayat serupa dalam kitab *Jam’ al-Jawāmi’* atau *al-Jāmi’ al-Kabīr* karya al-Suyūṭī, juz I, h. 11354.

<sup>51</sup>Baca dalam Muḥammad Hādī Ma‘rifah, *al-Tamhīd fi ‘Ulum al-Qur’ān* (Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī, 1992), juz III, 28-29.

<sup>52</sup>Baca Muḥammad bin Bahādur bin ‘Abd Allāh al-Zarkashī, *al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1971), juz II, 154-156; lihat juga Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīn* (Beirut: Dār al-Arqām bin Abī al-Arqām, t.th.), 246-248; Khālid ‘Abd al-Raḥmān al-‘Akk, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh* (Beirut: Dār al-Nafā’is, 1986), 207-208.



sangat tegas menyatakan keberadaan makna *bāṭin* al-Qur’ān adalah: Imām al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M), seorang tokoh sufi yang sangat terkenal murid dari Imām al-Ḥaramayn, Abū al-Ma‘ālī al-Juwaynī, yang merupakan sahabat dekat Abū al-Qāsim al-Qushayrī. Ia menyatakan,

فاعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخبر عن حد نفسه وهو مصيب في الإخبار عن نفسه ولكنه مخطئ في الحكم برد الخلق كافة إلى درجته التي هي حده ومحطه.<sup>53</sup>

"Ketahuilah bahwa siapa saja yang mengira bahwa al-Qur’ān tidak memiliki makna kecuali apa yang telah diungkapkan dalam tafsir *ẓāhir* (eksoteris), maka ia (sebenarnya) mengungkapkan keterbatasan dirinya sendiri. Dia benar tentang dirinya, namun keliru dalam penilaian yang menempatkan semua orang pada tingkat pemahaman dirinya yang terbatas".

Apa yang disebut-sebut dengan istilah makna *bāṭin* dari ayat-ayat al-Qur’ān dalam penafsiran kaum sufi berbeda dengan yang ditafsirkan oleh kaum *bāṭiniyah*.<sup>54</sup> Kaum *bāṭiniyah*, biasa

---

<sup>53</sup>Baca dalam Muḥammad bin Muḥammad Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.th), juz 1, 289; Selain al-Ghazālī, sejumlah tokoh sufi lainnya juga menegaskan keberadaan makna *bāṭin* al-Qur’ān. Baca pendapat tokoh sufi, Al-Junaid bin Muḥammad bin al-Junaid al-Baghdādī (w. 297 H/910 M) dan keterangan Sahl bin ‘Abd Allah al-Tustarī (w. 283 H/896 M) pada "Khuṭbat al-Kitāb" dalam *Tafsīr al-Tustarī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007), h. 19.

<sup>54</sup>Rujukan paling awal dan terlengkap yang dapat ditemukan membahas tentang kaum *bāṭiniyah* dan bagaimana mereka menafsirkan teks al-Qur’an dan hadis Nabi saw. dapat dibaca dari karya Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Faḍā’ih al-Bāṭiniyyah*, (Kairo: Dār al-Qaumiyyah li al-Ṭibā‘ah wa al-Nasr, 1964). Adapun beberapa literatur kontemporer yang dapat dirujuk, di antaranya adalah: dari kalangan Shī‘ah karya Al Sayyid Muḥammad ‘Ali Iyāzī, *Al Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Mu’assasah al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr Wizārāt al-Tsaqāfah al-Irsyād al-Islāmī, 1994), sedangkan dari

menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ān dengan makna-makna ‘aneh’ yang pastinya sesuai dengan kecenderungan mazhab mereka. Makna-makna ‘aneh’ yang sama sekali tidak ada kaitannya dengan makna *ẓāhir* inilah yang mereka klaim sebagai makna *bāṭin*. Sementara bagi kaum sufi, yang dimaksud dengan makna *bāṭin* adalah makna hakiki yang dimaksud oleh Allah swt. di balik lafaz dan susunan kata-kata firman-Nya. Makna ini diperoleh melalui ilhām dari Allah swt ke dalam hati para sufi yang terus berusaha mensucikan jiwanya. Jika kaum sufi masih mengakui makna *ẓāhir* ayat-ayat al-Qur’ān, kaum *bāṭinī* sama sekali tidak mengakuinya. Penafsiran yang dilakukan oleh kaum *bāṭinī* dengan mengabaikan makna *ẓāhir* dari teks-teks wahyu dinilai oleh kaum sufi sebagai penyimpangan terhadap ajaran Islam.<sup>55</sup>

Tafsir sufi *Laṭā’if al-Ishārāt*, oleh al-Qushayrī sengaja ditulis untuk mengungkapkan makna-makna tersembunyi di balik ayat-ayat al-Qur’ān. Namun demikian, berbeda dengan pendahulunya, Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad bin al-Ḥusain al-Sulamī (w. 412 H/1021 M) dengan kitabnya, *Ḥaqqā’iq al-Tafsīr*, yang benar-benar mengkhususkan kitab tafsirnya dengan

---

kalangan Sunni, karya Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2005) dan Yūsuf al-Qaradhāwī, *Al-Marja’iyyah al-‘Ulyā fi al-Islām li al-Qur’ān wa al-Sunnah: Ḍawābiṭ wa Maḥādhir fi al-Fahm wa al-Tafsīr*, (Kairo: Mu’assasat al-Risālah, 1996); Maḥmūd al-Marākibī, *Zāhir al-Dīn wa Bāṭinuh (Al-Salaf al-Bāṭiniyah al-Shī’ah al-Ṣūfiyah)* (Kairo: Maṭābi‘ Dār al-Ṭibā‘ wa al-Nashr al-Islāmiyah, 1996).

<sup>55</sup>Makna *bāṭin*, bagi kaum sufi merupakan penyempurna dari pemahaman makna *ẓāhir*. Mereka mengakui kedua makna ini dan tidak manapikan salah satunya. Sebagaimana dilakukan kaum *bāṭiniyah* yang menapikan makna *ẓāhir* dan sebaliknya kaum *hashawiyah* yang menapikan makna *bāṭin*. Baca dalam Muḥammad bin Muḥammad Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār, al-Maktabah al-Shāmilah*, 12. Baca juga Muhammad Husayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Beirut: Syirkah Dār al-Arqām bin Abī al-Arqam, t.th.), juz II, 281.

penafsiran *bāṭin*,<sup>56</sup> al-Qushayrī masih menjelaskan makna *ẓā-hir* al-Qur’ān sebelum mengungkapkan makna *bāṭin*-nya secara ringkas.<sup>57</sup>

Al-Qushayrī mengklaim bahwa isyarat-isyarat tentang makna *bāṭin* ayat-ayat al-Qur’ān dalam kitab tafsirnya diperoleh oleh kaum sufi melalui ilham dari Allāh swt.<sup>58</sup> Dia menyatakan sebagai berikut:

الحق سبحانه و تعالى يلهمهم بما به يكرمهم فهم به عنه ناطقون و عن لسانه مخبرون و إليه  
يشيرون.<sup>59</sup>

“Al-Ḥaq (Allah) swt mengilhamkan kepada mereka (kaum sufi) sesuatu yang membuat mereka mulia, maka dengan ilham tersebut mereka dapat bertutur tentang-Nya, menjelaskan segala rahasia-Nya yang halus dan menunjukkan jalan kepada-Nya”.

---

<sup>56</sup>Baca “Khuṭbat al-Mu’allif,” dalam Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad bin al-Ḥusain al-Sulamī, *Ḥaqā’iq al-Tafsīr Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), juz I, 19-20.

<sup>57</sup>Al-Qushayrī menyatakan sebagai berikut,  
سلكتنا فيه طريق الإقلال خشية الملل

“Kami (ungkapkan isyarat-isyarat tersebut) dengan (bahasa) ringkas karena khawatir membosankan”.

Lihat dalam Muni‘ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, "Muqaddimah" dalam *Laṭā’if al-Ishārāt*, yang di-*taḥqīq* oleh ‘Abd al-Samī‘ Qaṭīfah (Kairo: al-Maktabah al-Taūfiqiyyah, t.th.), jilid I, d.

<sup>58</sup>Semua kaum sufi mengklaim bahwa penafsiran mereka didasarkan atas isyarat ilham dari Allah swt. tidak terkecuali mereka yang penafsirannya selama ini dikritik, seperti Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad bin al-Ḥusain al-Sulamī dan bahkan juga Muḥy al-Dīn Ibn al-‘Arabī (560-638 H/1165-1240 M). Baca kutipan pandangan para ulama tentang *tafsīr al-ishānī*, dalam Muhammad Husayn al-Dhabābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Beirut: Syirkah Dār al-Arqām bin Abī al-Arqam, t.th.), juz II, 255-262.

<sup>59</sup>Lihat dalam Muni‘ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, "Muqaddimah", jilid I, d-e.

Meskipun mengungkapkan tentang makna *bāṭin* ayat-ayat al-Qur’ān, al-Qushayrī tidaklah menganulir makna *ẓāhir* ayat-ayat yang ditafsirkan, lebih-lebih lagi ketentuan yang telah ditetapkan dalam syari’at. Dalam kitabnya yang sangat terkenal, *al-Risālah al-Qushayriyyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf*,<sup>60</sup> yang ditulis pada tahun 437 H/1045 M atau setelah penulisan kitab *Laṭā’if al-Ishārāt*, al-Qushayrī menegaskan prinsipnya sebagai berikut,

كل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول و كل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير مقبول.<sup>61</sup>

“Setiap syari’at yang tidak dikuatkan dengan hakikat tidak akan diterima dan setiap hakikat yang tidak dikaitkan de-

---

<sup>60</sup>Kitab *al-Risālah al-Qushayriyyah* merupakan kitab yang paling terkenal di antara karya-karya al-Qushayrī, meskipun sebenarnya bukanlah kitab terbesar dari karya al-Qushayrī. Dari sisi metodologi, menurut Ibrāhīm Basyūni, kitab *al-Risālah al-Qushayriyyah* didasarkan atas usaha penghimpunan sanad. Sedangkan dari sisi *content*, materinya memuat paparan tentang biografi para Shaykh sufi dan teori-teori tasawuf mereka. Aspek-aspek yang disebutkan dari kedua sisi itu juga bisa ditemukan dalam kitab-kitab lainnya, baik yang secara khusus memuat tentang biografi, seperti kitab-kitab *al-Ṭabaqāt* karya al-Sulamī, karya al-Manāwī, karya al-Sha’ranī, dan yang lainnya, maupun yang secara khusus memuat tentang ajaran-ajaran tasawuf, seperti kitab-kitab *al-Ta’arruf* karya al-Kalābadhī, *Qūt al-Qulūb* karya al-Makky, *al-Lumā’* karya al-Sarrāj, dan *Iḥyā’* karya al-Ghazālī. Baca dalam Ibrāhīm Basyūni, *al-Imām Al-Qushayrī*, 38-39. Kitab *al-Risālah al-Qushayriyyah*, seperti disebutkan dalam *muqaddimah*-nya, ditulis oleh al-Qushayrī pada tahun 437 H. Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa penulisan kitab *al-Risālah* setelah penulisan tafsirnya, *Laṭā’if al-Ishārāt*. Teori-teori tasawuf dalam kitab *al-Risālah al-Qushayriyyah* dapat dianggap sebagai simpulan-simpulan al-Qushayrī berdasarkan pemahaman al-Qur’ān yang telah dikemukakannya dalam tafsir *Laṭā’if al-Ishārāt*. Lihat juga penilaian Abdurrahim Yapono dalam disertasinya, *‘Abd al-Karīm al-Qushayrī dan Sumbangannya dalam Tafsir Simbolik: Analisis Karya Lathā’if al-Ishārāt* yang direview oleh Novizal Wendry, “Penafsiran Simbolik al-Qushayrī dalam *Laṭā’if al-Ishārāt*,” *Jurnal Studi al-Qur’ān*, vol. II, No. 1 (2007): 280.

<sup>61</sup>Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayriyyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf* (Damaskus: Maktabat al-Asad, 2000), 159.

ngan syari'at (juga) tidak akan diterima”.

Al-Qushayrī juga mengutip dan mengafirmasi pendapat Abū Sa'īd, Aḥmad bin 'Īsā al-Kharrāz (w. 277 H/890 M) yang menyatakan,

كل باطن يخالف ظاهرا فهو باطل<sup>62</sup>

“Setiap yang *baṭīn*, (jika) bertentangan dengan yang *ẓāhir*, maka ia sia-sia”.

Sikap dan prinsip-prinsip penafsiran al-Qur'ān yang menjadi acuan bagi al-Qushayrī tersebut, sebenarnya juga dimiliki oleh tokoh-tokoh sufi yang lain baik sebelum maupun sesudahnya.<sup>63</sup> Hanya saja sebagian tokoh-tokoh sufi itu sengaja mengkhususkan kitab tafsirnya dengan penafsiran yang bersifat *bāṭin* (esoteris), sementara sebagian yang lain menggabungkan dalam tafsirnya antara penafsiran *bāṭinī* dan penafsiran *ẓāhir*-nya. Disamping itu, sebagian tokoh-tokoh sufi tersebut mengung-

<sup>62</sup>Baca dalam al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayriyyah*, 98.

<sup>63</sup>Tokoh-tokoh mufasir sufi sebelum al-Qushayrī, antara lain adalah Abu Muḥammad Sahl bin 'Abd Allah al-Tustarī (w. 283 H/896 M) dengan kitabnya, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* dan Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥammad bin al-Ḥusain al-Sulamī (w. 412 H/1021 M) dengan kitabnya, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*. Sedangkan tokoh mufasir sufi sesudah al-Qushayrī, antara lain adalah Abū Muhammad Ruzbihān bin Abī al-Nasr, al-Baqlī al-Shayrāzī (w. 666 H/1268 M) dengan kitab tafsirnya *'Arā'is al-Bayān fī Ḥaqā'iq al-Qur'ān* dan Najm al-Dīn Dāyah (w. 654 H/1256 M) dengan tafsirnya yang berjudul *al-Ta'wīlāt al-Najmiyyah* yang disempurnakan penulisannya oleh 'Alā' al-Dawlah al-Simnānī (w. 736 H/1336 M). Baca pernyataan tokoh-tokoh tersebut yang *muqaddimah* kitabnya dikutip dalam Muḥammad Ḥusain al-Dhabābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 265-291. Demikian pula baca pernyataan Muḥy al-Dīn Ibn al-'Arabī (560-638 H/1165-1240 M) dalam kitabnya *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* sebagaimana dikutip 'Irfān 'Abd al-Ḥamīd Fattāḥ, *Nash'at al-Falsafah al-Šūfiyyah wa Taṭawwuruhā* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1974), 225-226; Baca juga pernyataan tokoh-tokoh sufi lainnya dikutip dalam 'Abd al-Qādir 'Aṭā, *Aẓmat al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984), 167-168.

kapkan penafsirannya dengan bahasa yang ringkas dan mudah dipahami, sementara sebagian yang lain mengungkapkannya dengan bahasa falsafī (*ishārī al-falsafī*) yang sulit dimengerti orang kebanyakan.

Kitab tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* al-Qushayrī, dengan prinsip-prinsip penafsiran yang moderat dan mengungkapkan makna *zāhir* dan *bāṭin* sekaligus dengan bahasa yang ringkas; bukan bahasa sufi 'ekskatik'<sup>64</sup> yang biasanya terdapat dalam tafsir sufi *al-naẓarī al-falsafī*, menjadikannya lebih dapat diterima dan nyaris tanpa kritik dibandingkan dengan kitab-kitab tafsir sufi yang lain. Meskipun dalam *Laṭā'if al-Ishārāt* masih dapat ditemukan penafsiran yang bernada 'ekskatik' atau diucapkan oleh sufi yang sedang 'mabuk', namun itu tidak banyak dan karya al-Qushayrī masih dikategorikan sebagai tafsir sufi moderat yang tidak mengabaikan syari'at. Contoh penjelasan 'ekskatik' dalam *Laṭā'if al-Ishārāt* adalah ketika al-Qushayrī menafsirkan Q.S. al-A'rāf:147, Ia menulis, sebagai berikut:

جاء موسى مجيء المشتاقين مجيء المهيمين، جاء موسى بلا موسى، جاء موسى ولم يبقَ من موسى شيءٌ لموسى. آلاف الرجال قطعوا مسافاتٍ طويلة فلم يذكرهم أحد، وهذا موسى خطأ خطواتٍ فإلى القيامة يقرأ الصبيان: وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى<sup>65</sup>

“Musa datang (menghadap Allah) sebagai seorang yang rindu dan penasaran ingin mengetahui, Musa datang tanpa Musa (ego dirinya), Musa datang dan tidak ada sedikit pun dari (dalam diri) Musa (merasa) milik Musa. Ribuan orang

<sup>64</sup>Baca Alexander D. Knysh, “Ṣūfism and the Qur’ān” dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’ān* 5, (Leiden: Brill, 2006), 144-146.

<sup>65</sup>Baca dalam Abū al-Qāsim, ‘Abd al-Karīm bin Hawāzin bin ‘Abd al-Malik bin Ṭalḥah bin Muḥammad al-Qushayrī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, yang di-tahqīq oleh ‘Abd al-Samī‘ Qaṭīfah (Kairo: al-Maktabah al-Taūfiqīyah, t.th.), juz II, 259.

melakukan perjalanan panjang namun tidak ada seorang pun yang mengenang mereka. Sedangkan Musa, Ia melangkah beberapa langkah namun hingga hari kiamat seorang anak akan membaca: “Manakala Musa datang”.

Menurut Musā‘id Muslim ‘Abd Allāh Āli Ja’far, tafsir *Laṭā’if al-Ishārāt* merupakan tafsir sufi yang paling sempurna (*Akmal al-Tafsīr al-Ṣūfiyyah*), yang tidak ada celaan baik terhadap penafsiran maupun penulisnya pada saat tafsir-tafsir sufi sebelum dan sesudahnya mendapat kritikan.<sup>66</sup>

Kitab tafsir sufi sebelum al-Qushayrī yang banyak mendapat kritikan adalah *Ḥaḡā’iq al-Tafsīr* karya Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī (w. 412 H/1021 M).<sup>67</sup> Al-Sulamī ini merupakan salah seorang guru tasawuf al-Qushayrī. Sedangkan tafsir sufi sesudah al-Qushayrī yang banyak mendapat kritikan, adalah tafsiran Muḡy al-Dīn Ibn al-‘Arabī (560-638 H/1165-1240 M), baik yang termuat dalam kitabnya *al-Futūḡāt al-Makkiyyah* maupun dalam kitabnya, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*.<sup>68</sup>

Dibandingkan dengan karya kedua tokoh yang disebutkan terakhir, karya al-Qushayrī lebih lengkap dari sisi *content*. Al-

<sup>66</sup>Baca kitab yang merupakan hasil kajian disertasi oleh Musā‘id Muslim ‘Abd Allāh Āli Ja’far, *Athar al-Taṭawwur al-Fikry fī al-‘Aṣr al-‘Abbāsy* (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1984), 371.

<sup>67</sup>Kritikan dari sejumlah ulama terhadap kitab ini dapat dibaca, antara lain dalam Taḡy al-Dīn Aḡmad bin ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taimiyah, *Muḡaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (Kuwait: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1971), 92-93; Muḡammad bin Bahādur bin ‘Abd Allāh al-Zarkashī, *al-Burḡān*, juz II, 171-173; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī al-Shāfi‘ī, *al-Itqān*, juz II, 184-185; Yūsuf al-Qaraḡāwī, *Al-Marja’iyyah al-‘Ulyā fī al-Islām li al-Qur’ān wa al-Sunnah*, 316-319.

<sup>68</sup>Kritik terhadap penafsiran Ibn al-‘Arabī, antara lain karena di dalam penafsirannya mengandung paham *waḡdat al-wujud*. Baca Muḡammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz II, 283-291; Musā‘id Muslim ‘Abd Allāh Āli Ja’far, *Athar al-Taṭawwur al-Fikry*, 371; Maḡmūd al-Marākibī, *Zāḡhir al-Dīn wa Bāṭinuh (Al-Salaf al-Bāṭiniyyah al-Shī‘ah al-Ṣūfiyyah)* (Kairo:Maṭābi‘ Dār al-Ṭibā‘ wa al-Nashr al-Islāmiyyah, 1996), 37.

Qushayrī dalam kitab *Laṭā'if al-Ishārāt* menafsirkan keseluruhan al-Qur'ān; surah demi surah dan ayat demi ayat secara berurutan. Dari aspek ini, tafsir al-Qushayrī merupakan tafsir sufi pertama yang memuat penafsiran al-Qur'ān secara lengkap.

Sesuai dengan apa yang dinyatakan al-Qushayrī dalam *muqaddimah* tafsirnya, penafsiran al-Qur'ān dalam *Laṭā'if al-Ishārāt* diungkapkan al-Qushayrī menurut makna-makna atau prinsip-prinsip ajaran kaum sufi. Dalam hal ini, jika mengacu pada klasifikasi tafsir sufi yang dibuat Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, yang membagi jenis-jenis tafsir sufi dalam dua kategori, yaitu: Pertama, *tafsīr al-sufī al-naẓarī* dan kedua, *tafsīr al-ṣūfī al-fayḍī* atau *al-ishānī*,<sup>69</sup> maka tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* termasuk dalam kategori kedua, yakni tafsir *al-ṣūfī al-fayḍī* atau *al-ishānī*.<sup>70</sup>

Baik tafsīr sufi *al-naẓarī* maupun tafsīr sufi *al-fayḍī* atau *al-ishānī*, keduanya lahir dari realitas perkembangan tasawuf yang juga muncul dalam dua kecenderungan yang berbeda, yakni: tasawuf *naẓarī* (teoritis) dan tasawuf *'amalī* (praktis). Tafsir sufi *al-naẓarī* muncul dari perkembangan tasawuf *naẓarī* sedangkan tafsir sufi *al-fayḍī* atau *al-ishānī* muncul dari perkembangan tasawuf *'amalī*. Perbedaan antara kedua jenis tafsir sufi ini, menurut Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, dapat dilihat dari

---

<sup>69</sup>Oleh Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *tafsīr al-sufī al-naẓarī* diartikan sebagai penafsiran kaum sufi terhadap ayat-ayat al-Qur'ān dengan mengacu pada teori-teori filsafat, seperti teori *waḥdat al-wujūd*. Sedangkan *tafsīr al-ṣūfī al-fayḍī* atau *al-ishānī*, dipahami sebagai pen-*ta'wīl*-an ayat-ayat al-Qur'ān secara berbeda dari maknanya yang tampak dengan mengacu pada isyarat-isyarat tersembunyi yang tersingkap bagi kaum sufi. Namun memungkinkan penyesuaian antara makna yang tersembunyi dan yang tampak. Baca Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz II, 237-245.

<sup>70</sup>Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī mengidentikkan antara tafsir sufi *al-fayḍī* dan tafsir sufi *al-ishānī*. Hal ini dapat dimengerti karena memang sumber pengetahuan dalam penafsiran ini diperoleh berdasarkan isyarat-isyarat atau tanda-tanda yang dilimpahkan Tuhan ke dalam hati seorang sufi.



dua sisi, yaitu: dari sisi materi tafsirnya dan dari sisi klaim mufasirnya. Dari sisi materi, dapat dilihat bahwa penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān dalam tafsir sufi *al-naza'ir* – terkesan – lebih didasarkan atas premis-premis ilmiah yang telah ada dalam benak seorang sufi, sementara ayat-ayat al-Qur'ān hanya dijadikan pendukung atas premis-premis ilmiah tersebut. Sedangkan dalam tafsir *al-ishā'ir* tidaklah demikian, seorang sufi terus berusaha memfokuskan dirinya dengan melakukan *riyāḍah rūḥiyah* (olah rohani) hingga mencapai suatu kondisi yang ter-singkap baginya sebagian tabir makna dari isyarat-isyarat suci yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'ān.<sup>71</sup>

Dari sisi kedua yang berkaitan dengan klaim mufasirnya, dapat dilihat bahwa dalam tafsir sufi *al-naza'ir*, penulisnya – seakan-akan – menganggap penjelasannya telah mencakup keseluruhan makna yang terkandung dalam suatu ayat; tidak terdapat makna lain yang mungkin dikandung ayat tersebut. Sedangkan dalam tafsir sufi *al-ishā'ir*, seorang sufi sama sekali tidak memandang bahwa penjelasannya telah mencakup keseluruhan makna yang dimaksud dalam suatu ayat; melainkan dia juga mengakui bahwa terdapat makna lain yang dikandung oleh ayat yang dijelaskan, yaitu makna *ẓāhir* yang jelas dipahami sebelumnya.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup>Lihat contoh-contoh bagaimana tafsiran ayat-ayat al-Qur'an terkesan dipaksakan untuk mendukung teori-teori tertentu yang telah ada dalam benak seorang sufi, dalam Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz II, 238-246; Shaykh al-Isrāq, Shihāb al-Dīn Yahyā al-Suhrawardī (w. 587 H/1191 M), disebut Abdurrahman Habil, juga mencari dukungan dalam al-Qur'ān untuk gagasan-gagasannya dengan mengutip ayat-ayat dalam konteks diskusi-diskusi teosofisnya. Baca dalam Abdurrahman Habil, "Traditional Esoteric Commentaries on the Quran," dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.) *Islamic Spirituality Foundations* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1991), 39-40.

<sup>72</sup>Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz. II, 246. Baca juga "Khutbat al-Mu'allif" dalam Abū 'Abd al-Raḥmān al-

Kedua indikator yang telah dikemukakan Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī untuk membedakan antara tafsir sufi *al-naẓarī* dan tafsir sufi *al-ishānī* pada kenyataannya sangat sulit diterapkan secara objektif. Pada indikator pertama, kesulitannya adalah karena kedua jenis tafsir sufi, baik *al-naẓarī* maupun *al-ishānī* diklaim oleh mufasirnya sebagai hasil ilham dari Allāh swt. Selain itu, tafsir sufi *al-ishānī* sekalipun, tidak dapat tidak dianggap berhubungan erat dengan teori-teori tertentu, dalam hal ini teori-teori tasawuf ‘*amālī* atau *akhlāqī*.<sup>73</sup> Menentukan mana yang lebih dahulu muncul dalam benak seorang sufi; apakah teori-teori tasawuf atukah ilham dari Allāh swt. yang memang mengafirmasi teori-teori tasawuf tersebut sama sulitnya dengan menentukan mana yang lebih dahulu ada antara ayam dan telur.

Adapun pada indikator kedua, kesulitannya adalah karena tidak ada seorangpun, sufi yang tidak mengakui makna *ẓāhir* ayat-ayat al-Qur’ān, apalagi mengabaikan ketentuan syari’at. Sebagian dari mereka yang tidak lagi mencantumkan uraian terkait dengan makna *ẓāhir* dari ayat-ayat al-Qur’ān, bukan berarti menafikan makna tersebut, namun semata-mata karena ingin mengkhususkan kitabnya pada penafsiran terkait dengan

---

Sulamī, *Ḥaqā’iq al-Tafsīr: Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīz*, (Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), juz I, h. 19-20.

<sup>73</sup>Sesuatu yang pada dasarnya merupakan praktek dalam ajaran dalam tasawuf, seperti: taubat, zuhud, sabar, tawādu‘, khauf, ikhlās, syukur, tawakal, riḍa, yakin, qurb, ittiṣāl, fana’, baqa, dan sebagainya berubah menjadi teori-teori tasawuf manakala telah dituliskan dalam kitab oleh sebagian sufi. Selanjutnya, penafsiran dalam tafsir sufi *al-ishānī* selalu terkait dengan teori-teori tersebut. Lihat misalnya teoritisasi ajaran tasawuf dalam kitab *al-Risālah al-Qushayriyyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf* karya Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Qushayrī; *Kitāb al-Ta’arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* karya Abū Bakr al-Kālābadhī, *Kitāb al-Luma‘ fī al-Tasawwuf* karya Abū Nasr al-Sarrāj, dan *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* karya Abū Hāmid al-Ghazālī; lihat juga uraian dalam Musā’id Muslim ‘Abd Allāh Āli Ja’far, *Athar al-Taṭawwur al-Fikry fī al-‘Aṣr al-Abbāsy*, 351-359.

makna *bāṭin* ayat-ayat al-Qur’ān. Sebagaimana dilakukan Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (w. 412 H/1021 M) dengan kitab tafsirnya, *Ḥaqā’iq al-Qur’ān*.

Perbedaan antara tafsir sufi *al-nazaī* dan tafsir sufi *al-ishānī*, selain dapat dilakukan dengan mengacu kepada indikator yang diajukan Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī sebelumnya, dapat juga dilakukan dengan memperhatikan corak pemikiran tasawuf yang dimunculkan dalam tafsir sufi tersebut. Jika tasawuf yang ditonjolkan dalam penafsiran bercorak falsafi, maka tafsir sufi tersebut termasuk tafsir sufi *al-nazaī*. Sementara jika tasawuf yang diusung dalam penafsiran bercorak *akhlaqī* atau *‘amaī*, maka tafsir tersebut termasuk tafsir sufi *al-ishānī*. Corak pemikiran tasawuf yang lebih dominan dalam tafsir *Laṭā’if al-Ishārāt* adalah tasawuf *‘amaī* atau *akhlaqī* sehingga tafsir *Laṭā’if al-Ishārāt* memang lebih tepat dikategorikan sebagai tafsir sufi *al-ishānī* sebagaimana yang telah diungkapkan sebelumnya.

Dalam konteks perkembangan tafsir yang konsern dengan makna *bāṭin* (esoteris) al-Qur’ān, tafsir *Laṭā’if al-Ishārāt* al-Qushayrī menempati posisi yang sangat penting. Berdasarkan kerangka periodisasi perkembangan tafsir esoteris yang diajukan Abdurrahman Habil, tafsir *Laṭā’if al-Ishārāt* al-Qushayrī berada pada periode kedua yang menghubungkan tradisi tafsir esoteris kaum sufi dari kalangan sunni dengan tafsir esoteris dari kalangan Shi’ah.<sup>74</sup>

Penulis tafsir sufi Persia pertama yang hidup sezaman dengan al-Qushayri, Khawajah ‘Abd Allāh al-Anṣarī dari Herat

---

<sup>74</sup>Abdurrahman Habil membuat kerangka periodisasi perkembangan tafsir esoteris dalam lima periode, sebagai berikut: (1) Periode pertama, ketika seluruh akar tradisi dapat ditemukan; (2) periode yang bertepatan dengan waktu ketika tafsir-tafsir sufi awal ditulis; (3) periode Shi’ah Dua-Belas-Imam, ketika pusat tafsir esoteris bergeser ke Persia; (4) periode tafsir-tafsir sufi klasik besar; dan (5) periode masa kini. Lihat dalam Abdurrahman Habil, “Traditional Esoteric Commentaries on the Quran, 25.

(w. 481 H/1089 M),<sup>75</sup> dan muridnya Rashīd al-Dīn Maybudī (w. 520 H/1126 M) termasuk dua orang tokoh mufasir Shi'ah yang banyak mengadopsi tafsiran al-Qushayrī. Ahmad Mahdavi Damghani menyebutkan bahwa banyak bacaan indah yang dipersembahkan untuk tema-tema sufi dalam tafsir al-Qur'ān karya al-Anṣārī dan Maybudī dalam banyak volume dan bagian dalam setiap bab yang diadaptasi dari dan diilhami oleh *Latā'if al-Ishārāt* al-Qushayrī.<sup>76</sup> Selain oleh dua mufasir yang telah disebutkan, *Latā'if al-Ishārāt* al-Qushayrī disebut-sebut juga dijadikan rujukan oleh mufasir-mufasir sufi yang lain, seperti: Rūzbihān Baqlī al-Shayrāzī (w. 666 H/1209 M) dengan tafsirnya *'Arā'is al-Bayān fi Ḥāqā'iq al-Qur'ān*, 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī (w. 730 H/1329 M) dengan tulisannya *Ta'wīlāt al-Qur'ān* dan Ismā'īl Ḥaqqī Burūsawī (w. 1137 H/1724 M) dengan kitabnya *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*.<sup>77</sup>

Al-Hāfiz 'Abd al-Ghāfir al-Fārisī (451-529 H/1059-1135 M), cucu al-Qushayrī, menyatakan bahwa kitab tafsir *Latā'if al-Ishārāt* telah dibacakan kepadanya di negeri India, sebelum kemudian Ia kembali ke Naysābūr.<sup>78</sup> Keterangan ini menunjukkan bahwa tafsir al-Qushayrī sudah tersebar keluar wilayah Naysābūr hingga India tidak lama setelah al-Qushayrī wafat tahun 465 H/1072 M.

---

<sup>75</sup>Abdurrahman Habil, "Traditional Esoteric Commentaries on the Quran, 32-33.

<sup>76</sup>Ahmad Mahdavi Damghani, "Persian Contributions to Sufi Literature in Arabic," dalam Leonard Lewisohn (ed.), *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300)* vol. I (Oxford: Oneworld Publications, 1999), 55.

<sup>77</sup>Baca tulisan Rashid Ahmad (Jullandri), "Abū al-Qāsim al-Qushayrī as a Theologian and Commentator," *Islamic Quarterly* 13 (1969) sebagaimana dikutip dalam Annabel Keeler, "Sūfī Tafsīr as a Mirror: al-Qushayrī the Murshid in his *Latā'if al-Ishārāt*," *Journal of Qur'ānic Studies* 8:1 (2006), 3.

<sup>78</sup>Lihat Ibn Khalikān, *Wafyāt al-A'yān*, juz III, 225.

Memang berbeda dengan karya al-Qushayrī yang lain; *al-Risālah al-Qushayriyyah* atau *al-Risālah fī ‘Ilm al-Tasawwuf* yang paling sering dijadikan rujukan dalam tasawuf, kitab *Latā’if al-Ishārāt* sebagai sebuah karya tafsir sufistik al-Qushayrī, menurut Annabel Keeler, tidak mendapatkan perhatian yang pantas karena ia tidak dianggap selalu mengandung penafsiran sufistik atau esoteris.<sup>79</sup> Annabel Keeler mengemukakan beberapa catatan tentang aspek-aspek dalam *Latā’if al-Ishārāt* yang membuat orang berpikir bahwa karya ini tidak selalu bersifat karya tafsir sufistik.

Menurutnya, *pertama*, bahwa kitab *Latā’if al-Ishārāt* muncul dengan disusun dan karenanya tidak masuk dalam kategori tafsir yang disebut Gerhard Bowering dengan *‘mystically inspired utterances’* (ungkapan sufistik) dalam konteks bacaan al-Qur’ān, yang kemudian dicatat di samping ayat-ayat al-Qur’ān. *Kedua*, bahwa karya al-Qushayrī ini secara konsisten ditulis dengan gaya sastra Arab yang tinggi, sering dalam bentuk prosa yang berima, kadang dengan menggunakan metafor, disisipi dengan syair-syair Arab. *Ketiga*, bahwa al-Qushayrī dalam *Latā’if al-Ishārāt* tidak selalu menjelaskan makna esoteris (*bāṭin*) ayat-ayat tertentu yang secara literal bersifat eksoteris. Sebaliknya, ia sering memberikan penjelasan singkat makna eksoteris (*ẓāhir*) sebuah ayat sebelum menjelaskan makna esoterisnya.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup>Annabel Keeler mengutip pandangan Alan Godlas dalam “Sufi Koran Commentary: a Survey of the Genre,” di <http://www.uga.edu/islam/sufimaster.html> yang mengelompokkan *Latā’if al-Ishārāt*, meski di dalamnya memuat tafsiran esoteris, bersama karya al-Tha’labī, *Kashf al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān* sebagai tafsir ‘moderat’ yang membedakannya dengan tafsir-tafsir ‘esoteris’. Baca dalam Annabel Keeler, “Sūfī Tafsīr”, 2-3.

<sup>80</sup>Terkadang, sebelum mengungkapkan makna eksoteris, al-Qushayrī memulai dengan ungkapan: “*al-Lisān al-Tafsīr*” (dengan bahasa tafsir konvensional) sedangkan ketika mengungkapkan makna esoteris, ia mulai dengan ungkapan: “*wa al-Ishārah fihī*” (dan makna yang terkandung di dalamnya). Tanpa keterangan-keterangan itu, memang tidak mudah mem-

Beberapa catatan Annabel Keeler terkait kitab *Laṭā'if al-Ishārāt* ini, dapat dinilai sekaligus sebagai keistimewaan yang menunjukkan spesifikasi tafsir sufi karya al-Qushayrī.

Sebelum mengakhiri uraian dalam bab ini, secara ringkas dapat dinyatakan bahwa Abū al-Qāsim, ‘Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Qushayrī (376-465 H/986-1072 M) merupakan sosok ulama sufi yang istimewa dilihat dari berbagai aspek terkait dengan hidup dan kehidupannya. Dari sisi kehidupan pribadi dan rumah tangga, al-Qushayrī dilahirkan dari keturunan yang terhormat; dibesarkan di lingkungan ulama; menjadi menantu seorang guru sufi yang terkenal, Abū ‘Alī al-Ḥasan bin ‘Alī al-Daqqāq (w. 405 H/1015 M); isteri yang menjadi pasangan hidup hingga akhir hayatnya, *Shaikhah* Fāṭimah binti Abū ‘Alī al-Ḥasan bin ‘Alī al-Daqqāq (391-480 H/1001-1087 M), merupakan seorang ulama periwayat hadis; anak-anak dan cucu keturunannya sukses mengikuti jejak langkahnya menjadi tokoh-tokoh ulama besar pada zamannya masing-masing.

Dari sisi keilmuan dan afiliasi mazhab keagamaan, al-Qushayrī termasuk ulama yang mumpuni; Ia menguasai pengetahuan keislaman baik *ẓāhir* (eksoteris) maupun *bāṭin* (esoteris). Menguasai sastra Arab, bermazhab fiqh Syāfi’ī dan pembela setia aliran kalam Asy’ariyah, menjadi guru hadis, penulis kitab tafsir dan sekaligus seorang sufi yang terkenal. Karya tafsirnya, *Laṭā'if al-Ishārāt* merupakan wujud perpaduan keilmuan eksteris dan esoterisnya.

---

bedakan dengan tegas antara makna eksoteris dan makna esoteris, lebih-lebih lagi dalam penafsiran terkait aspek etika dan teologi. Baca Annabel Keeler, “Sūfī Tafsīr”, 4.

## BAB IV

# PANDANGAN AL-QUSHAYRĪ TERHADAP TUDINGAN INFERIORITAS PEREMPUAN

Citra perempuan; status dan kedudukan mereka di dunia fisik dipengaruhi oleh bagaimana pencitraan diri mereka pada ranah metafisik. Oleh karena itu, seperti apa gambaran citra perempuan di ranah metafisik merupakan pembahasan yang sangat penting dalam diskursus kajian gender. Sebagai manifestasi dari kalam Allah, adakah ayat-ayat dalam al-Qur'ān yang mengesankan bahwa Allah memang berkehendak melekatkan citra negatif terhadap perempuan; memberikan nilai yang lebih rendah daripada laki-laki? Ataukah justru sejak semula, Allah telah menetapkan kesetaraan posisi antara kedua jenis makhluk ini; memikul beban tanggungjawab religius (*taklīf*) yang sama dan janji ganjaran yang setara pula? Bagaimana perspektif sufi dalam menafsirkan ayat-ayat yang terkait dengan isu ini?

Rekonstruksi terhadap penafsiran sufi al-Qushayrī sebagai jawaban terhadap persoalan tersebut, akan diuraikan dalam sub-sub bahasan berikut, mulai dari kisah awal penciptaan perempuan, beban religius yang ditetapkan Tuhan kepada mereka, hingga janji Tuhan tentang ganjaran yang akan mereka terima

nanti.

### A. Awal Penciptaan Perempuan: Subordinasi dan Stereotipe?

Sebagaimana telah disinggung dalam bab II bahwa konteks perdebatan tentang isu awal penciptaan perempuan terfokus pada penafsiran Q.s. al-Nisā'/4:1 yang redaksi lengkapnya berbunyi:

يٰٓأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا  
 زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ  
 وَالْأَرْحَامَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

“Wahai manusia! Bertakwalah kepada Tuhan kalian yang telah menciptakan kalian dari diri yang satu, dan (Allah) menciptakan pasangannya dari (diri) nya; dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kalian saling meminta, dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kalian”. (Q.s. al-Nisā'/4:1).

Term-term kunci pada ayat tersebut yang menjadi pangkal perbedaan penafsiran adalah kata-kata “*nafs wāḥidah*”, “*minhā*” dan “*zaujahā*”.<sup>1</sup> Mayoritas mufasir yang menjadi rujukan kalangan konservatif memaknai term “*nafs wāḥidah*” dalam arti Ādam. Kata “*minhā*,” mereka maknai sebagai, dari diri Ādam dan kata “*zaujahā*”, mereka maknai, sebagai istrinya,

<sup>1</sup>Term-term yang sama juga disebutkan dalam Q.s. al-A'rāf/7:189, dan Q.s. al-Zumar/39:6.



yaitu: Ḥawwā'.<sup>2</sup>

Penafsiran demikian, dari mayoritas mufasir didasarkan kepada riwayat *tafsīr bi al-ma'thūr* yang memang menjadi trend utama pada awal perkembangan tafsir.<sup>3</sup> Sebagai contoh, *Shaykh al-Mufassiṣīn* (Guru Besar para mufasir), Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310/922), yang manuskrip kitab tafsirnya, saat ini dinilai sebagai manuskrip kitab tafsir paling awal dan terlengkap yang dapat ditemukan,<sup>4</sup> manakala menafsirkan Q.s. al-Nisā'/4:1,

---

<sup>2</sup>Lihat kembali Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān* (Kairo: Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-'Arabīyah wa al-Islāmīyah, 2001), juz VI, 339-342; Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥammad bin al-ḥusain bin Mūsā al-Azdī al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2001), jilid I, 140; Jār Allāh Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* (Riyād: Maktabah al-'Ubaikan, 1998), juz II, 5; Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq bin Ghālib bin 'Aṭīyah al-Andalūsī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2001), juz II, 3; Abū 'Alī al-Fāḍil bin al-Ḥasan al-Ṭabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Qum: Maktabah Ayāt Allāh al-Mar'ashī, 1333 H), jilid II, 2; Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin al-Ḥusain al-Ṭabaristānī al-Rāzī, *Maṭūṭh al-Ghaib* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), juz IX, 166-167; Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2006), juz VI, 6; Abū al-Fidā' Ismā'il bin al-Khaṭīb Abī Ḥafṣ 'Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (Kairo: Maktabah al-Thaqāfi, 2001), Jilid I, 438; Abū al-Faḍl Shihāb al-Dīn al-Sayyīd Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab'ī al-Mathānī* (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, t.th.), juz IV, 181-182.

<sup>3</sup>Lihat pandangan Ibn Kathīr (w. 774/1372) yang sejalan dengan pandangan gurunya, Ibn Taimīyah (w. 728/1327) tentang cara terbaik dalam menafsirkan al-Qur'ān; mulai dari tafsir al-Qur'ān dengan al-Qur'ān, kemudian tafsir al-Qur'ān dengan sunnah dan seterusnya dengan ijtihad. Baca "muqaddimah tafsīr Ibn Kathīr" dalam Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, jilid I, 6-7.

<sup>4</sup>Sebenarnya manuskrip kitab tafsir yang lebih tua lagi adalah tafsir karya Yahyā bin Salām al-Tamīmī al-Baṣrī al-Afriqī (w. 200/816), namun ditemukan dalam juz terpisah-pisah di Tunisia. Baca Muḥammad al-Fāḍil bin 'Ashūr, *al-Tafsīr wa Rijāluh* (Kairo: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1997), 36-38; lihat juga Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassiṣīn* (Kairo: Dār al-ḥadīth, 2005), juz I, 183.

mengutip sejumlah riwayat tafsir dari para tokoh mu-fasir yang dinilai otoritatif dari kalangan tabi‘in, seperti: Mujāhid (w. 104/722)<sup>5</sup> dan Qatādah (w. 117/735).<sup>6</sup> Kedua tokoh mufasir tabi‘in yang dikutip oleh al-Ṭabarī ini memaknai “*nafs wāḥidah*” dalam arti Ādam. Kemudian kata “*zaujāhā*”, mereka maknai dengan, istrinya yaitu Ḥawwā’, yang mereka sebut tercipta dari tulang rusuk Ādam ketika ia tertidur.<sup>7</sup> Al-Ṭabarī, bahkan menyebut salah satu sanad riwayat penafsirannya ini bersumber dari tokoh yang dinilai sangat otoritatif dari kalangan sahabat, yaitu Ibn ‘Abbās (w. 68/687).<sup>8</sup>

Selain beberapa riwayat tafsir dari kalangan tabi‘in dan sahabat, isyarat tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk, juga ditemukan dalam sejumlah hadis yang termuat dalam dua kitab hadis paling otoritatif di kalangan sunni; yaitu kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*. Hadis dalam kompilasi Imām al-Bukhārī (w. 256/870), antara lain dikemukakan dengan redaksi sebagai berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - اسْتَوْصُوا  
بِالنِّسَاءِ ، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الصَّلْعِ أَعْلَاهُ ، فَإِنَّ ذَهَبَتْ تَقِيْمُهُ  
كَسَرْتَهُ ، وَإِنْ تَرَكَتُهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ .<sup>9</sup>

<sup>5</sup>Mujāhid bin Jabr al-Makkī (w. 104/722) adalah seorang tabi‘in yang termasuk mufasir jaringan Mekkah, murid dari Ibn ‘Abbās (w. 68/687). Baca al-Dhababī, *al-Tafsīr*, juz I, 95-98.

<sup>6</sup>Qatādah bin Di‘āmah al-Sadūsī (w. 117/735) adalah seorang tabi‘in yang termasuk mufasir terkenal jaringan Irāq, murid dari Ibn Mas‘ūd (w. 32/653). Baca al-Dhababī, *al-Tafsīr*, juz I, 114-115.

<sup>7</sup>Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, juz VI, 340-342.

<sup>8</sup>Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, juz VI, 342.

<sup>9</sup>Dapat dilihat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Bāb Khalq Ādam ṣalawāt Allāh ‘alaih wa Dhurriyyatih*, hadis nomor 3326 dan *Bāb al-Wuṣūl bi al-Nisā’*, hadis nomor 5186; *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Bāb al-Waṣiyyāt bi al-Nisā’*, hadis nomor 3719.

Dari Abu Hurairah ra. (ia) berkata, Rasulullah saw bersabda,

“Saling berpesanlah kalian (untuk berbuat baik) kepada kaum perempuan, karena perempuan itu diciptakan dari tulang rusuk dan bagian tulang rusuk yang paling bengkok adalah bagian paling atasnya. Jika kamu berusaha meluruskannya, kamu akan mematahkannya, dan jika kamu membiarkannya maka ia akan tetap dalam keadaan bengkok. Maka saling berpesanlah kalian (untuk berbuat baik) kepada kaum perempuan”.

Dalam riwayat lainnya, dikemukakan dengan redaksi sebagai berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- إِنَّ الْمَرْأَةَ كَالضَّلْعِ إِذَا ذَهَبَتْ تُقِيمُهَا كَسَرْتَهَا وَإِنْ تَرَكْتَهَا اسْتَمْتَعَتْ بِهَا وَفِيهَا عَوْجٌ.<sup>10</sup>

“Dari Abu Hurairah ra (ia) berkata, Rasulullah saw bersabda: “Sesungguhnya perempuan itu bagaikan tulang rusuk, apabila kamu berusaha meluruskannya, kamu akan mematahkannya, dan jika kamu membiarkannya kamu akan memperoleh manfaat darinya, sementara ia dalam keadaan bengkok”.

Imām al-Qushayrī (w. 465/1073) dalam kitabnya *al-Taisīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*,<sup>11</sup> manakala menguraikan penafsiran Q.s. al-Baqarah/2:35 yang berbunyi:

---

<sup>10</sup>Lihat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Bāb al-Mudārāh ma‘a al-Nisā’*, hadis nomor 5184; *Ṣaḥīḥ Muslim, Bāb al-Waṣīyyāt bi al-Nisā’*, hadis nomor 3717.

<sup>11</sup>Sayangnya, yang dapat diakses dari kitab *al-Taisīr fī ‘Ilm al-Tafsīr* ini masih berupa soft copy dari hasil kajian disertasi ‘Abd Allāh bin ‘Alī al-Maimūnī al-Maḥrī. Itu pun terbatas, berupa penafsiran al-Qushayrī mulai

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ

menegaskan bahwa yang dimaksud dengan kata “*zaujuka*” pada ayat tersebut adalah Ḥawwā, yang sebelumnya telah diciptakan dari tulang rusuk Ādam sebelah kiri. Al-Qushayrī dalam penafsirannya ini, juga menyinggung adanya perdebatan, apakah Ḥawwā’ diciptakan di dalam surga ataukah sebelum Ādam masuk ke dalam surga? Ia kemudian mengutip sejumlah riwayat yang menegaskan jawaban atas perdebatan tersebut. Riwayat tersebut antara lain menyebutkan bahwa Ḥawwā’ diciptakan di dalam surga. Riwayat inilah yang kemudian dipilih oleh al-Qushayrī.<sup>12</sup>

Tampaknya, dengan merujuk kepada riwayat-riwayat tersebut, sejak abad ke-4 hingga abad ke-13 Hijriah atau abad ke-10 hingga abad ke-19 Masehi, tanpa merasa ada masalah, para mufasir, mulai dari *Sheikh al-Mufasssiṣīn* (Guru Besar para mufasir), Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310/922), al-Sulamī (w. 412/ 1021), al-Qushayrī (w. 465 /1073), al-Zamakhsharī (w. 538/ 1144), Ibn ‘Aṭīyyah al-Andalūsī (w. 546/1151), al-Ṭabarsī (w. 548/1153),

---

dari surat al-Fātiḥah hingga akhir surat al-Baqarah. Sebelum masuk ke penafsiran surat al-Fātiḥah terdapat sekitar 105 halaman uraian berkaitan dengan ilmu tafsir yang ditulis oleh Imām al-Qushayrī. Barangkali hal inilah yang menyebabkan terdapat perbedaan dalam menyebut judul kitab tafsir karya al-Qushayrī ini. Ibrāhīm Basyūnī menyebutnya berjudul *al-Taisīr fī al-Tafsīr*. Lihat dalam Ibrāhīm Basyūnī, *al-Imām al-Qushayrī: Ḥayātuh, wa Taṣawwufuh, wa Thaḳāfatuh* (Kairo: Maktabat al-Ādāb, 1992), 37. Sementara Prof. Dr. Muni’ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan ‘Abd Allāh bin ‘Alī al-Maimūnī al-Maṭīrī menyebutnya berjudul, *al-Taisīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*. Lihat kembali Muni’ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, “Muqaddimah” dalam *Tafsīr al-Qushayrī al-Musammā Lathā’if al-Ishārāt*, Jilid I, c; ‘Abd Allāh bin ‘Alī al-Maimūnī al-Maṭīrī, *al-Taisīr fī ‘Ilm al-Tafsīr min Awwal al-Kitāb ilā Nihāyat Surat al-Baqarah: Dirāsah wa Tahqīq*.

<sup>12</sup>Dari studi dan tahqīq yang dilakukan oleh al-Maṭīrī terhadap kitab *al-Taisīr* karya al-Qushayrī, terungkap bahwa riwayat-riwayat yang berkaitan dengan isu awal penciptaan perempuan ini, pada umumnya dikutip oleh al-Qushayrī dari kitab tafsir Ibn Jarīr al-Ṭabarī. Lihat ‘Abd Allāh bin ‘Alī al-Maimūnī al-Maṭīrī, *al-Taisīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*, 536-537.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606/1210), al-Qurṭubī (w. 671/1273), Ibn Kathīr (w. 774/1372), hingga al-Alūsī (w. 1270/ 1854), memahami bahwa perempuan pertama, yaitu: Ḥawwā' diciptakan dari tulang rusuk Ādam.<sup>13</sup>

Di masa sekarang, seiring dengan meningkatnya kesadaran akan kesetaraan status antara laki-laki dan perempuan, pemahaman mayoritas mufasir di atas tidak dapat diterima terutama oleh kalangan feminis muslim. Menurut mereka, pemahaman seperti itu merugikan citra perempuan karena telah menempatkannya sebagai ciptaan kedua setelah laki-laki dan dalam posisi subordinat bagi laki-laki.<sup>14</sup>

Penolakan dari kalangan feminis muslim terhadap penafsiran mayoritas mufasir tersebut, tampaknya diilhami oleh pan-

<sup>13</sup>Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz VI, 339-342; al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*, jilid I, 140; al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, juz II, 5; ibn 'Aṭīyah, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, juz II, 3; al-Ṭabarsī, *Majma' al-Bayān*, jilid II, 2; al-Rāzī, *Mafūṭih al-Ghaib*, juz IX, 165-167; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, juz VI, 6; ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid I, 438; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, juz IV, 181-182.

<sup>14</sup>Baca Asma Barlas, "Women's readings of the Qur'ān," dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion to The Qur'ān* (New York: Cambridge University Press, 2006), 259; Secara teologis menurut Nasaruddin Umar, ada empat hal yang berpotensi signifikan membentuk stereotipe dan melahirkan pandangan misoginis yang merugikan citra perempuan. Pertama, tujuan penciptaan perempuan untuk melengkapi hasrat dan keinginan Ādam di surga; dengan demikian, perempuan hanya pelengkap keinginan laki-laki. Kedua, tempat penciptaan manusia pertama di surga (yang ada di alam gaib sana), sehingga melahirkan berbagai mitos yang meojokkan perempuan. Ketiga, asal-usul kejadian perempuan berasal dari tulang rusuk Ādam, dengan demikian, perempuan adalah subordinasi laki-laki. Keempat, penyebab jatuhnya Ādam dari surga ke bumi dalam drama kosmik adalah karena godaan perempuan. Cerita ini melahirkan konsep dosa warisan yang dibebankan kepada perempuan. Baca Nasaruddin Umar, *Paradigma Baru Teologi Perempuan* (Jakarta: Fikahati Aneska, 2000), 11; lihat juga Etin Anwar, *Gender and Self in Islam* (New York: Routledge, 2006), 56; Toeti Heraty Noerhadi, "Dilema Budaya Wanita Islam Masa Kini," dalam Johan Hendrik Meuleman dan Lies M. Marcoes-Natsir (redaktur), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual: Kumpulan Makalah Seminar* (Jakarta: INIS, 1993), 227-228.

dengan segelintir mufasir modern yang memiliki pemahaman berbeda dengan mayoritas. Muḥammad Rashīd Riḍā misalnya, dengan tegas menyatakan bahwa ide tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk timbul dari ide yang termaktub dalam Perjanjian Lama. Seandainya tidak tercantum kisah kejadian Ādam dan Ḥawwā' dalam Perjanjian Lama dengan redaksi yang mengarah kepada pemahaman tekstual tersebut, niscaya pendapat yang keliru itu tidak akan pernah terlintas dalam benak seorang muslim.<sup>15</sup>

Dalam Perjanjian Lama, Kitab Kejadian 2, ayat 21-23, memang dinyatakan sebagai berikut:

Lalu TUHAN Allah membuat manusia itu tidur nyenyak; ketika ia tidur, TUHAN Allah mengambil salah satu rusuk daripadanya, lalu menutup tempat itu dengan daging. Dan dari rusuk yang diambil TUHAN Allah dari manusia itu, dibangun-Nyalah seorang perempuan, lalu dibawa-Nyalah kepada manusia itu. Lalu berkatalah manusia itu: “Inilah dia, tulang dari tulangkmu dan daging dari dagingku. Ia akan dinamai perempuan, sebab ia diambil dari laki-laki.” (Kitab Kejadian 2, ayat 21-23).<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup>Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyyah li al-Kitāb, 1973), jilid IV, 330. Di Indonesia, pernyataan Muḥammad Rashīd Riḍā tersebut, tampaknya pertama kali dikutip oleh Dr. M. Quraish Shihab (titel akademik beliau ketika itu belum Guru Besar) dalam makalah utama yang dipresentasikannya pada forum seminar dengan tema “Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual,” yang diselenggarakan Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS) di pusat kebudayaan Belanda “Erasmushuis” Jakarta, tanggal 2-5 Desember 1991. Lihat Muhammad Quraish Shihab, “Konsep Wanita Menurut Quran, Hadīth, dan Sumber-Sumber Ajaran Islam,” dalam Johan Hendrik Meuleman dan Lies M. Marcoes-Natsir (redaktur), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual: Kumpulan Makalah Seminar* (Jakarta: INIS, 1993), 6.

<sup>16</sup>Lihat *Alkitab*, Lembaga Alkitab Indonesia Jakarta 2001, 2.

Informasi yang bersumber dari Perjanjian Lama tersebut, kemudian oleh sejumlah mufasir modern dinilai sebagai *isrā ṭliyyāt* yang bertentangan dengan al-Qur’ān.<sup>17</sup>

Sejumlah mufasir modern,<sup>18</sup> khususnya murid-murid dari Muḥammad ‘Abduh (w. 1323/1905), seperti Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (w. 1332/1914),<sup>19</sup> Muḥammad Rashīd Riḍā (w. 1354/1935),<sup>20</sup> Aḥmad Muṣṭafa al-Marāghī (w. 1371/1952),<sup>21</sup> mengemukakan pemahaman yang menegaskan bahwa

---

<sup>17</sup>Istilah *isrā ṭliyyāt* berasal dari bahasa Ibrani dari akar kata *Isrā* yang berarti “hamba” dan *El* yang berarti “Tuhan”, jadi *Isrā’el* berarti hamba Tuhan. Baca Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 97. Selanjutnya istilah *isrā ṭliyyāt*, yang merupakan bentuk jamak dari *isrā ṭliyyah*, dipahami sebagai kisah atau kejadian yang diriwayatkan dari sumber-sumber *isrā’ili*. *Isrā ṭliyyāt* dinisbahkan kepada 12 orang putera keturunan Nabi Ya’qūb bin Ishāq bin Ibrāhīm as. yang kemudian disebut *banī Isrā’īl*. Menurut Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, sekalipun menunjukkan kepada kisah-kisah atau kejadian yang berasal dari sumber-sumber Yahudi, ulama tafsir dan hadis mempergunakan istilah tersebut untuk cakupan yang lebih luas. Menurut mereka, *isrā ṭliyyāt* adalah segala dongengan klasik yang dinisbahkan asal riwayatnya kepada sumber-sumber Yahudi, Nasrani dan yang lainnya. Termasuk cerita-cerita yang tidak berdasar dan tidak jelas sumbernya yang sengaja dibuat oleh musuh-musuh Islam untuk mengacaukan ajaran Islam. Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Isrā ṭliyyāt fi at-Tafsīr wa al-Hadis* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1986), 13-14. Memang sumber riwayat-riwayat *Isrā ṭliyyāt* yang diintrodusir dalam kitab-kitab tafsir, lebih dominan berasal dari Yahudi dibandingkan yang berasal dari Nasrani. Baca Ibrāhīm ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad Khalīfah, *Dirāsāt fi Manāhij al-Mufasssīn* (Kairo: Maktabah al-Azhariyah, 1979), 220.

<sup>18</sup>Salah satu prinsip yang menjadi dasar para mufasir modern dalam memahami al-Qur’ān adalah waspada bahkan menghindari penggunaan riwayat-riwayat *Isrā ṭliyyāt* sebagai rujukan penafsiran. Baca Fahd bin ‘Abd al-Raḥmān bin Sulaimān al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-‘Aqliyyah al-Ḥadīthah fi al-Tafsīr* (Riyāḍ: Idārāt al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā’ wa al-Da’wah wa al-Irshād, 1983), juz I, 316-325.

<sup>19</sup>Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta’wīl* (Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, 1957), juz V, 1095.

<sup>20</sup>Muḥammad Rashīd bin ‘Alī Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Ammah li al-Kuttāb, 1990), jilid IV, 265-271.

<sup>21</sup>Al-Marāghī, tampak tidak jelas sikapnya karena selain mengemukakan pendapat jumbuh mufasir yang memaknai *nafs wāḥidah* sebagai Adam, ia

perempuan pertama, tidaklah diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, melainkan diciptakan dari jenis yang sama dengan laki-laki. Kata “*khalaqa minhā*” dalam Q.s. al-Nisā’/4:1, mereka tafsirkan dengan “*khalaqa min jinsihā*” (menciptakan dari jenis yang sama dengannya). Penafsiran mereka ini merujuk kepada satu pendapat yang pernah dikemukakan oleh seorang tokoh mu‘tazilah, Abū Muslim al-Aṣṣfihānī (w. 322/934),<sup>22</sup> yang dikutip oleh Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606/1210), seorang tokoh mufasir Ash‘ariyah dalam kitab tafsirnya, *Maḥāṭib al-Ghaib*.<sup>23</sup>

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606/1210) dalam kitab tafsirnya tersebut mengemukakan sejumlah wacana terkait dengan makna kalimat “*khalaqa minhā zaujahā*” dalam Q.s. al-Nisā’/4:1. Wacana pertama, tulis al-Rāzī, yang dimaksud dengan kata “*al-zauj*” (pasangan) dalam ayat tersebut adalah Ḥawwā’. Dan dalam hal Ḥawwā’ diciptakan dari Ādam, tulis al-Rāzī, terdapat dua pendapat. Pendapat pertama, sebagaimana yang dikemukakan oleh mayoritas mufasir, yaitu berdasarkan hadis Nabi yang dipahami secara tekstual bahwa Ḥawwā’ diciptakan dari tulang rusuk Ādam.<sup>24</sup> Sedangkan pendapat kedua, dikutipnya dari pendapat Abū Muslim al-Aṣṣfihānī (w. 322/934),<sup>25</sup> yang memahami makna kalimat “*khalaqa minhā zaujahā*” dengan “*khalaqa min jinsihā*” (menciptakan dari jenisnya) sebagaimana pemahaman kata “*min anfusihim*” dalam Q.s. Āli ‘Imrān/3:164,

---

juga mengemukakan pendapat yang dikemukakan oleh Abū Muslim al-Aṣṣfihānī. Lihat Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-ḥalabī wa Awlāduh, 1946), juz IV, 175-177.

<sup>22</sup>Abū Muslim al-Aṣṣfihānī (254-322 H/868-934 M), nama beliau adalah Muḥammad bin Baḥr al-Aṣṣfihānī, seorang mu‘tazilah, penulis besar, menguasai ilmu tafsir dan beberapa cabang ilmu keislaman lainnya. Lihat biografi singkatnya dalam Khair al-Dīn Maḥmūd al-Ziriklī, *al-A‘lām* (Beirūt: Dār al-‘Ilmi li al-Malāyīn, 2002), juz VI, 50.

<sup>23</sup>Al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Ghaib*, juz IX, 167.

<sup>24</sup>Al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Ghaib*, juz IX, 167.

<sup>25</sup>Al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Ghaib*, juz IX, 167.



لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ  
 آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي  
 ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾

“Sungguh Allah Telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus diantara mereka seorang Rasul dari golongan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, membersihkan (jiwa) mereka, dan mengajarkan kepada mereka al-Kitab dan al-Hikmah. Meski sesungguhnya, sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka adalah benar-benar dalam kesesatan yang nyata”. (Q.s. Āli ‘Imrān/3:164).

Kemudian, kata “*min anfusikum*” dalam Q.s. al-Taubah/9:128,

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ  
 عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾

“Sungguh telah datang kepadamu seorang Rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaanmu, sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, amat belas kasihan lagi Penyayang terhadap orang-orang mukmin”: (Q.s. al-Taubah/9:128)

dan kata “*min anfusikum*” dalam Q.s. al-Nahl/16:72,

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

“Dan Allah menjadikan bagi kamu istri-istri dari jenis kamu sendiri dan menjadikan bagimu dari istri-istri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu, dan memberimu rezki dari yang baik-baik. Maka mengapakah mereka beriman kepada yang bathil dan mengingkari nikmat Allah?”. (Q.s. al-Nahl/16:72).

Lebih lanjut, memang terdapat indikasi bahwa al-Rāzi tidak menolak pendapat Abū Muslim al-Aṣṣihāni ini. Karena, meskipun al-Rāzi menulis bahwa menurut al-Qāḍī pendapat yang pertama, yang dikemukakan jumah lebih kuat, namun al-Rāzi juga mengemukakan bahwa huruf “*min*” dalam kalimat “*khalaqa minhā zaujahā*,” bermakna “*ibtidā’ al-ghāyah*” (permulaan), bukan bermakna “*al-tabīd*” (bagian) seperti dipahami oleh mayoritas. Selain itu, al-Rāzi juga mengemukakan sebuah pertanyaan argumentatif yang tampak mendukung pendapat Abū Muslim al-Aṣṣihāni, yaitu bahwa manakala diyakini bahwa Allah swt mampu menciptakan Ādam dari tanah, tentu Allah swt juga mampu menciptakan Ḥawwā’ dari tanah juga. Jika demikian, tulisnya, apa gunanya Allah swt menciptakan Ḥawwā’ dari tulang rusuk?<sup>26</sup>

Pada pertengahan abad ke-19 Masehi atau di awal abad modern, argumentasi yang diajukan oleh al-Rāzi tersebut sebenarnya telah dibantah oleh al-Alūsī (w. 1270/1854). Dalam kitab tafsirnya, *Rūḥ al-Ma’ānī*, al-Alūsī mengemukakan sejumlah

<sup>26</sup>Al-Rāzi, *Mafūṭih al-Ghaib*, juz IX, 167.

lah bantahan terhadap pandangan Abū Muslim al-Aṣṣihānī yang pernah dikutip oleh al-Rāzī. Untuk pertanyaan tentang apa faedahnya Allah swt menciptakan Ḥawwā' dari tulang rusuk Ādam, jika diyakini bahwa Allah swt mampu menciptakannya langsung dari tanah sebagaimana Ia menciptakan Ādam. Al-Alūsī menyatakan bahwa faedahnya adalah selain terdapat hikmah yang tersembunyi bagi kita, hal ini untuk menunjukkan bahwa Allah swt Maha Kuasa menciptakan sesuatu yang hidup dari sesuatu yang hidup pula tanpa melalui proses kelahiran, sebagaimana Allah swt Maha Kuasa menciptakan sesuatu yang hidup dari benda mati. Demikian pula logisnya, lanjut al-Alūsī, seandainya kemampuan Allah swt untuk menciptakan sesuatu dari tanah dinilai menjadi penghalang bagi Allah swt untuk menciptakan sesuatu dari selain tanah karena dianggap tidak ada manfaatnya. Niscaya Allah swt akan menciptakan seluruh anak keturunan manusia dari tanah pula tanpa perantaraan sebagaimana Ia menciptakan Ādam. Maka apa jawaban kalian, tulis al-Alūsī, atas pertanyaan mengapa Allah swt menciptakan anak keturunan manusia tidak sebagaimana Ia menciptakan Ādam secara langsung (dari tanah), padahal Ia mampu melakukannya. Itulah jawaban kami mengapa Allah swt menciptakan Ḥawwā' dari tulang rusuk Ādam padahal Ia mampu menciptakannya langsung dari tanah.<sup>27</sup>

Sekalipun argumentasi yang ditulis al-Rāzī atas pendapat

---

<sup>27</sup>Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, juz IV, 182. Argumen tentang kemahakuaan Allah dalam konteks penciptaan ini juga ditemukan dalam *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, ketika Ibn 'Arabī menulis tentang pembagian jasad manusia. Menurutnya, terdapat empat jasad manusia yang serupa dari aspek jasmaniah dan ruhaniah, tetapi berbeda dari aspek cara penciptaan. Keempat jasad tersebut adalah jasad Ādam, jasad Ḥawwā', jasad 'Īsā, dan jasad anak keturunan Ādam. Perbedaan dalam cara penciptaan itu menunjukkan bahwa Allah swt Mahakuasa dan Mahamengetahui atas segala sesuatu. Baca Muḥy al-Dīn Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah* (Beirut: Dār Ṣādir, 2004), jilid I, 158.

Abū Muslim al-Aṣḥihāni telah dipatahkan oleh al-Alūsī,<sup>28</sup> sejumlah mufasir modern sebagaimana telah disebutkan, tetap saja mengadopsi pendapat Abū Muslim al-Aṣḥihāni tentang awal penciptaan perempuan. Pendapat inilah kemudian yang dipopulerkan oleh kalangan feminis muslim hingga saat ini. Sehingga dalam pandangan mereka, perempuan pertama tidaklah diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, melainkan diciptakan dari jenis yang sama dengan laki-laki.

Seorang feminis muslim, Amina Wadud-Muhsin dalam bukunya, *Qur'an and Woman*, menyatakan bahwa menurut kisah al-Qur'ān tentang penciptaan, Allah tidak pernah berencana memulai penciptaan manusia dengan seorang laki-laki; Allah, menurut Amina Wadud, juga tidak pernah merujuk asal-mula manusia pada Ādam. Al-Qur'ān bahkan tidak menyebutkan bahwa Allah memulai penciptaan manusia dengan *nafs* Ādam, laki-laki. Versi al-Qur'ān tentang penciptaan manusia, tegas Amina, tidak diungkapkan dalam istilah-istilah gender.<sup>29</sup>

Senada dengan pernyataan tersebut, Riffat Hassan sebagaimana dikutip oleh Asma Barlas, mengemukakan argumen bahwa kata 'Ādam' yang digunakan sebanyak 21 kali dari 25 kali pemakaiannya dalam al-Qur'ān lebih merujuk kepada simbol bagi makna kemanusiaan daripada makna diri Ādam sebagai seorang laki-laki. Hassan dengan tegas menolak asumsi-asumsi teologis yang menjadi basis superioritas laki-laki, termasuk dalam hal ini, kepercayaan umat Islam secara umum bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki.<sup>30</sup>

Sejalan dengan argumentasi tersebut, melalui analisis li-

---

<sup>28</sup>Sebagian jawaban al-Alūsī tersebut diungkapkan kembali oleh mufasir kontemporer. Lihat dalam Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj* (Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1418 H), juz IV, 224.

<sup>29</sup>Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn. Bhd., 1992), 19-20.

<sup>30</sup>Baca Asma Barlas, "Women's Readings of the Qur'ān," 259.

nguiistik, Nasaruddin Umar dalam bukunya *Argumen Kesetaraan Jender* menegaskan bahwa jika diteliti secara cermat penggunaan kata “*nafs*” yang terulang 295 kali dengan berbagai bentuknya dalam al-Qur’ān, tidak satu pun dengan tegas menunjuk kepada Ādam. Kata “*nafs*” terkadang berarti ‘jiwa’ (Q.s. al-Mā’idah/5:32), ‘nafsu’ (Q.s. al-Fajr/89:27), dan ‘nyawa/roh’ (Q.s. al-‘Ankabūt/29:57). Kata “*nafs wāḥidah*” sebagai ‘asal usul kejadian’ terulang lima kali tetapi itu semua tidak mesti berarti Ādam, karena pada ayat lain, kata “*nafs*” juga menjadi asal-usul binatang, seperti dalam Q.s. al-Shūrā/42:11.<sup>31</sup>

Selain itu, menurut Nasaruddin, kata “*nafs wāḥidah*” dalam konteks Q.s. al-Nisā’/4:1, memakai bentuk *nakirah/indefinite*, bukan bentuk *ma’rifah/definite*, yang berarti menunjukkan kekhususan. Hal ini diperkuat lagi dengan kata “*wāḥidah*” (yang satu) sebagai sifat dari “*min nafs*”. Sebenarnya, tanpa dicantumkan kata “*wāḥidah*” pun sudah cukup untuk menunjukkan arti ‘dari satu diri’. Semua ini, tegas Nasaruddin, menunjukkan kepada ‘substansi utama’ (*the first resource*) yakni asal (unsur) kejadian Ādam, bukan Ādamnya sendiri sebagai substansi kedua. Selanjutnya, tulis Nasaruddin, jika yang dimaksud dari kata “*nafs*” adalah Ādam, mengapa tidak digunakan kata “*wāḥid*” (bentuk *mudhakkar*), tetapi yang digunakan adalah kata “*wāḥidah*” (bentuk *mu’annath*).<sup>32</sup>

Hadis Nabi saw yang berbicara tentang asal-usul penciptaan perempuan dari tulang rusuk oleh sebagian kalangan feminis

<sup>31</sup>Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 241.

<sup>32</sup>Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 241-242. Bantahan terakhir dari Nasaruddin ini sebenarnya sudah dijawab oleh mufasir klasik, bahkan oleh Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310/922). Tentang penggunaan *lafāz* kata *mu’annath* untuk laki-laki, al-Ṭabarī mengungkapkan padanan penggunaannya dalam sebuah *shaṭr* ‘Arab sebagai berikut: “*abūka khalīfah waladathū ukhrā wa anta khalīfah, dhāka al-kamālu.*” Dalam hal ini, *lafāz* kata “*khalīfah*” yang berbentuk *mu’annath* juga digunakan untuk laki-laki. Lihat dalam al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, juz VI, 340.

muslim ditolak otentisitas dan validitasnya, meski diriwayatkan dalam dua buah kitab hadis yang paling otoritatif di kalangan Sunni, yaitu dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*.<sup>33</sup> Dalam bukunya, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Fatima Mernissi, bahkan mengemukakan kritiknya terhadap Abū Hurairah, salah seorang sahabat periwayat hadis penciptaan dari ‘tulang rusuk’,<sup>34</sup> sebagai salah satu sahabat yang banyak meriwayatkan hadis misoginis. Mernissi mengungkapkan sejumlah catatan historis yang menunjukkan bagaimana *Umm al-Mu’minīn*, ‘Ā’ishah dalam beberapa kesempatan menentang riwayat yang disampaikan Abū Hurairah.<sup>35</sup>

Lain halnya dengan Zaitunah Subhan, dalam buku *Tafsir Kebencian* yang merupakan hasil penelitian disertasinya, menilai bahwa riwayat tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk yang termuat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* meskipun kualitas sanadnya *ṣaḥīḥ*, kandungan petunjuk matan hadisnya belum tentu *qat’ī al-dalālah*, sehingga bisa saja hadis ini ditolak. Menurut Zaitunah, secara rasional, hadis tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk tidak bisa dipahami dengan makna harfiah. Hadis tersebut mesti dipahami secara metaforik sebagai peringatan kepada kaum pria agar mengha-

---

<sup>33</sup>Lihat dalam Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Sctara di Hadapan Allah, Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*, terj. Oleh Tim LSPPA (Yogyakarta: LSPPA, 1995), 44.

<sup>34</sup>Hadis yang berbicara tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk, sebenarnya tidak diriwayatkan oleh Abū Hurairah seorang. Terdapat nama-nama sahabat lainnya yang juga tercatat meriwayatkan hadis ini, seperti Samurah, Abū Dhar al-Ghiffārī, dan bahkan ‘Ā’ishah. Baca dalam Agus Moh. Najib, “Penciptaan Perempuan dari Tulang Rusuk Laki-laki?”, dalam Hamim Ilyas et al., *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-hadis “Misoginis”* (Yogyakarta: eLSAQ Press & PSW UIN Sunan Kalijaga, 2008), 35.

<sup>35</sup>Baca Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), 70-81.

dapi kaum wanita dengan bijaksana, tidak keras dan kasar.<sup>36</sup>

Berbeda sikap dengan kalangan feminis muslim yang umumnya menolak hadis tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk, sejumlah mufasir kontemporer, semisal M. Quraish Shihab, Shaikh Muḥammad Mutawalli al-Sha'rāwī, dan Wahbah al-Zuhailī masih dapat menerima hadis tersebut,<sup>37</sup> namun mereka memahaminya secara metafor. Dalam *Tafsīr al-Mishbāh*, Quraish Shihab menulis bahwa hadis tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk tersebut oleh ulama-ulama terdahulu dipahami dalam arti harfiah. Namun, menurutnya, tidak sedikit ulama kontemporer memahaminya dalam arti metafora, bahkan ada juga yang menolaknya.<sup>38</sup>

Ulama yang memahami secara metafora, tulis Quraish, menyatakan bahwa hadis itu mengingatkan para pria agar menghadapi perempuan dengan bijaksana karena ada sifat dan kodrat bawaan mereka yang berbeda dengan pria sehingga, bila tidak disadari, akan mengantar pria bersikap tidak wajar. Perlu dicatat, tegas Quraish, bahwa pasangan Ādam itu diciptakan dari tulang rusuk Ādam, maka itu bukan berarti bahwa kedudukan wanita-wanita selain Ḥawwā' demikian juga atau lebih rendah dibanding dengan lelaki. Baik laki-laki maupun perempuan, lahir dari pasangan pria dan wanita. Karena itu, tidak ada perbe-

---

<sup>36</sup>Zaitunah Subhan, *Tafsīr Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsīr Qur'an* (Yogyakarta: Lkis, 1999), 50.

<sup>37</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), vol. 2, 399-400; al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, juz IV, 224.

<sup>38</sup>Quraish Shihab mengutip pendapat al-Ṭabāṭabā'ī, seorang mufasir shi'ah kontemporer, dalam tafsirnya yang menulis bahwa Q.s. al-Nisā'/4:1 menegaskan bahwa perempuan (istri Ādam) diciptakan dari jenis yang sama dengan Ādam, dan ayat tersebut sedikit pun tidak mendukung paham yang beranggapan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk Ādam. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, vol. 2, 399; bandingkan langsung dalam Muḥammad ḥusain al-Ṭabāṭabā'ī, *Tafsīr al-Mizān*, (Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, t.th.), jilid IV, 145.

daan dari segi kemanusiaan antara keduanya. Kekuatan lelaki dibutuhkan oleh wanita dan kelembahlembutan wanita didambakan oleh pria. Quraish selanjutnya mengilustrasikan bahwa jarum harus lebih kuat daripada kain, dan kain harus lebih lembut daripada jarum. Kalau tidak, jarum tidak akan berfungsi dan kain pun tidak akan terjahit. Dengan berpasangan, akan tercipta pakaian yang indah, serasi, dan nyaman.<sup>39</sup>

Ilustrasi terakhir yang dikemukakan Quraish Shihab ini, tampaknya tetap saja tidak dapat diterima oleh mereka yang menggunakan perspektif gender. Menurut mereka, Quraish Shihab dalam hal ini telah memberikan pencitraan yang bias gender. Kelembutan perempuan yang dia gambarkan seperti kain dan kekuatan laki-laki yang dia gambarkan seperti jarum, yang saling membutuhkan, jelas merupakan soal gender. Sebab, kekuatan dan kelembutan bukanlah dua hal yang bersifat kodrati, tetapi lebih sebagai suatu potensi dari hasil konstruksi pencitraan dalam wilayah sosial-budaya. Secara seksual, jarum tidaklah identik dengan jenis kelamin laki-laki, dan kain pun juga tidak identik dengan jenis kelamin perempuan.<sup>40</sup>

Quraish Shihab dalam hal ini juga mereka nilai menyembunyikan problem-problem pokok dari relasi laki-laki dan perempuan. Sekalipun dalam tafsirnya, Ia menegaskan bahwa semua pria dan wanita anak cucu Ādam lahir dari gabungan pria dan wanita. Karena itu, tidak ada perbedaan dari segi kemanusiaan antara keduanya. Namun, pokok persoalannya tidaklah berhenti pada kesadaran semacam ini. Sebab, kisah keterciptaan Ḥawwā' dari tulang rusuk Ādam, secara psikologis telah mengonstruksi nalar dan bahkan menjadikan suatu pandangan dunia, bahwa perempuan adalah jenis manusia kelas dua, karena asal-

---

<sup>39</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, vol. 2, 400.

<sup>40</sup>Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), 308.



usul keterciptaan Ḥawwā' tersebut.<sup>41</sup>

Image negatif yang disematkan kepada perempuan terkait asal-usul penciptaannya ini, secara tekstual memang dapat ditelusuri jejaknya dalam *Holy Bible*, Kitab Kejadian 2:18-24. Namun demikian, bukan berarti tidak ada upaya untuk memahami teks tersebut secara lebih positif oleh kalangan sarjana Kristen sendiri. Sebagai contoh, Mary J. Evans dalam bukunya *Woman in the Bible*, menegaskan bahwa argumen yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari laki-laki tidaklah menunjukkan bahwa perempuan itu lebih rendah, tetapi justru menunjukkan bahwa perempuan itu setara dengan laki-laki. Tanpa perempuan, laki-laki tidak akan lengkap.<sup>42</sup> Demikian pula dengan Phyllis Bird, dalam tulisannya "*Images of Women in the Old Testament*," seperti dikutip Etin Anwar, menyatakan bahwa sebagaimana laki-laki, perempuan juga mempunyai identitas yang sama dan esensial sebagai manusia.<sup>43</sup>

Respon dari kalangan feminis muslim terhadap penafsiran klasik tentang asal usul penciptaan perempuan pertama dari tulang rusuk; disertai dengan tudingan mereka bahwa tafsir tradisional, karena mengutip banyak riwayat *isrā'īliyyāt*, telah menempatkan perempuan sebagai makhluk kelas dua setelah laki-laki, dapat dinilai terlalu berlebihan. Bahkan, sebagaimana dikemukakan Hamka Hasan, tudingan tersebut sebenarnya muncul dari pemahaman al-Qur'ān secara parsial dan tidak menyeluruh. Kekhawatiran mereka (baca: feminis muslim), karena meyakini bahwa hal itu merupakan salah satu faktor teologis munculnya diskriminasi terhadap perempuan, sebenarnya telah

---

<sup>41</sup>Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 308.

<sup>42</sup>"*The equal importance of men and woman in human creation invalidates the argument of male superiority over female. Similarly, the argument that woman is derived from man does not imply that woman is inferior, but that she is his equal, without whom he would be incomplete.*" Baca lengkapnya dalam Etin Anwar, *Gender and Self in Islam*, 56.

<sup>43</sup>Etin Anwar, *Gender and Self in Islam*, 56.

dijawab oleh sekian banyak buku yang intinya menjelaskan bahwa keterciptaan Ḥawwā' dari tulang rusuk Ādam tidak berarti bahwa laki-laki memiliki derajat lebih tinggi dari perempuan.<sup>44</sup>

Tampaknya, bagaimanapun penjelasan para mufasir terhadap persoalan ini, jika asal-asul penciptaan perempuan menurut mereka tidak sama dengan laki-laki maka tidak akan pernah dapat diterima oleh kalangan feminis muslim. Sebenarnya, adakah kemungkinan penjelasan lain tentang hal ini? Bagaimana pula pandangan mufasir sufi untuk persoalan asal usul penciptaan perempuan ini?

### 1. Perempuan sebagai Pasangan Laki-laki

Sebagaimana telah dikutip sebelumnya, bahwa memang benar seperti mayoritas mufasir lainnya, Imām al-Qushayrī (376-465 H/986-1072 M), pada salah satu kitab tafsirnya yang berjudul, *al-Taisir fi 'Ilm al-Tafsir*, mengemukakan bahwa Ḥawwā' sebagai istri atau pasangan Ādam di surga, awalnya diciptakan dari tulang rusuk Ādam. Namun demikian, dalam kitab tafsir sufinya yang berjudul *Laṭā'if al-Ishārāt*, yang menjadi fokus utama penelitian ini, al-Qushayrī, justru telah mengemukakan sesuatu yang berbeda penekanannya dibanding kebanyakan mufasir klasik lainnya.

Ketika menjelaskan penafsiran Q.s. al-Nisā'/4:1, Q.s. al-A'rāf/7:189, al-Rūm/30:21, dan Q.s. al-Zumar/39:6 yang memiliki kesamaan tema, yaitu tentang asal penciptaan perempuan, al-Qushayrī, dalam kitabnya, *Laṭā'if al-Ishārāt* ini, sedikitpun tidak menyinggung riwayat tentang asal penciptaan perempuan dari tulang rusuk. Ia, dengan ungkapan yang lugas, justru mene-

---

<sup>44</sup>Baca Hamka Hasan, *Tafsir Jender: Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir* (Jakarta: Badan Litbang & Diklat Departemen Agama RI, 2009), 196.

kankan sisi keterikatan dan keberpasangan antara laki-laki dan perempuan.<sup>45</sup>

Dalam kitab tafsirnya tersebut, al-Qushayrī menafsirkan penggalan Q.s. al-Nisā’/4:1, yang berbunyi:

اللَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ

dengan menulis sebagai berikut:

وهو آدم عليه السلام، وإذا كنا مخلوقين منه وهو مخلوق باليد فنحن أيضاً كذلك، لَمَّا ظهرت  
مزية آدم عليه السلام به على جميع المخلوقين والمخلوقات فكذلك وصفنا، قال تعالى: **أُولَئِكَ  
هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ [البينة: ٧]**.<sup>46</sup>

Dia adalah Ādam As, jika kita semua dulunya diciptakan darinya, dan ia diciptakan dengan tangan-Nya maka kita pun juga demikian, manakala tampak keistimewaan Ādam As atas segenap makhluk ciptaan-Nya yang lain, maka demikian pula dengan kita. Allah swt berfirman: “Mereka itu adalah sebaik-baik makhluk”. (Q.s. al-Bayyinah/98:7).

Memang benar bahwa ketika menafsirkan kata “*min nafs wāḥidah*” dalam Q.s. al-Nisā’/4:1 tersebut, al-Qushayrī seperti mayoritas mufasir klasik lainnya, menyebut bahwa yang dimaksud adalah Ādam as. Namun demikian, pada uraian beri-kutnya, ia justru menekankan keistimewaan seluruh anak-cucu keturunan Ādam as. Menurutnya, apabila kita semua diciptakan dari Ādam as, sementara Ādam diciptakan dengan tangan-Nya maka kita pun juga demikian, manakala tampak keistimewaan Ādam as atas segala makhluk, maka demikian pula sifat kita sebagai

<sup>45</sup>Lihat tafsirannya dalam ‘Abd al-Karīm bin Hawāzan bin ‘Abd al-Malik al-Naisābūrī al-Qushayrī (selanjutnya ditulis al-Qushayrī), *Tafsīr al-Qushayrī al-Musammā Laṭā’if al-Ishārāt* (Kairo: al-Maktabah al-Taūfīqiyah, 1999), juz II, 3-5, 281; juz V, 114-115, 274-275.

<sup>46</sup>Al-Qushayrī, *Tafsīr al-Qushayrī*, juz II, 5.

keturunannya. Al-Qushayrī, kemudian merujuk kepada firman Allah dalam Q.s. al-Bayyinah/98:7, yang menyatakan bahwa “mereka itulah sebaik-baik makhluk.”

Sementara lanjutan ayat yang berbunyi *وَوَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا* al-Qushayrī menyatakan sebagai berikut:

حَكَمَ الْحَقُّ - سُبْحَانَهُ - بِمَسَاكِنَةِ الْخَلْقِ مَعَ الْخَلْقِ لِبَقَاءِ النَّسْلِ، وَلرَدِّ الْمِثْلِ إِلَى الْمِثْلِ فَرِيضَةً الشَّكْلِ بِالشَّكْلِ.<sup>47</sup>

“Allah swt. menetapkan (agar) makhluk berpasangan dengan pasangannya untuk melanjutkan keturunan, dan agar bentuk yang sama kembali kepada bentuknya sehingga saling terikat antara keduanya”.

Di sini, al-Qushayrī menekankan bahwa Allah swt telah menetapkan tujuan diciptakannya pasangan bagi Ādam adalah dalam rangka melestarikan keturunannya dan menyatukan makhluk ini dengan pasangannya sehingga tercipta keterikatan antara keduanya.

Oleh karena begitu ringkasnya penafsiran yang diungkapkan oleh al-Qushayrī tentang ayat ini, Eva F. Amrullah dalam “Beyond Equity: Diskursus Sufisme, Perempuan, dan al-Qur’ān”, menganggap bahwa tidak banyak keterangan yang dapat diambil dari tafsir al-Qushayrī mengenai penciptaan perempuan. Eva mengkritik pendapat Alexander D. Knysh dalam *Encyclopaedia of the Qur’ān* yang mengatakan bahwa al-Qushayrī terkenal dengan pendekatan al-Qur’ānnya yang sangat memperhatikan dengan cermat semua kata al-Qur’ān secara detail.<sup>48</sup> Nyatanya, tulis Eva, tidak demikian ketika al-Qushay-

<sup>47</sup> Al-Qushayrī, *Tafsīr al-Qushayrī*, juz II, 5.

<sup>48</sup> Lihat komentar Alexander D. Kynsh tentang tafsir al-Qushayrī dalam “Sufism and the Qur’an” dalam *The Encyclopaedia of the Qur’ān*, Jane Dammen McAuliffe (ed.), (Leiden: Brill, 2001-2006), vol. V, h. 144.

rī menafsirkan beberapa ayat yang berkaitan dengan perempuan. Al-Qushayrī, menurut Eva, tidak menjelaskan lebih jauh apakah Ādam laki-laki yang menyangkut jenis kelamin tertentu atau lebih merujuk kepada bentuk kemanusiaan seperti pendapat beberapa mufasir dan feminis muslim. Al-Qushayrī juga tidak memasukkan perdebatan mengenai tulang rusuk dalam tafsirnya. Hal ini, tulis Eva, diduga karena al-Qushayrī tidak menyetujui mitos tentang tulang rusuk.<sup>49</sup>

Penilaian Eva F. Amrullah tentang keterbatasan keterangan yang dapat diambil dari tafsir al-Qushayrī mengenai penciptaan perempuan, tidaklah sepenuhnya benar. Hal ini muncul, justru karena fokus ayat yang dilihat penafsirannya oleh Eva dalam tafsir al-Qushayrī terbatas pada Q.s. al-Nisā’/4:1.<sup>50</sup> Andai saja Eva mencoba melihat penafsiran al-Qushayrī terhadap ayat-ayat lainnya, seperti Q.s. al-A’rāf/7:189, Q.s. al-Rūm/30:21, dan Q.s. al-Zumar/39:6 yang kandungannya juga berhubungan dengan tema penciptaan perempuan, boleh jadi penilaiannya tidak akan demikian.

Al-Qushayrī, ketika menafsirkan Q.s. al-Zumar/39:6, yang berbunyi, *خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا* menghubungkan makna ayat ini dengan Q.s. al-Nisā’/4:1 dan secara eksplisit menyebut bahwa yang dimaksud adalah Ādam dan Ḥawwā’.<sup>51</sup> Dengan demikian, posisi al-Qushayrī sangat jelas dalam hal ini, Ia sebagaimana mayoritas mufasir klasik lainnya menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan “*nafs wāhidah*” adalah Ādam, sedangkan “*zaujāhā*” adalah pasangannya, Ḥawwā’. Bahkan, manakala menafsirkan Q.s. al-Shūrā/42:11, yang berbunyi *جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ* al-Qushayrī juga dengan lugas menyebutkan bahwa Allah

<sup>49</sup>Eva F. Amrullah, “Beyond Equity: Diskursus Sufisme, Perempuan, dan al-Qur’ān”, dalam *Jurnal Studi al-Qur’ān*, vol II, No. 1, 2007, 126-127.

<sup>50</sup>Eva F. Amrullah, “Beyond Equity”, 126.

<sup>51</sup>Al-Qushayrī, *Tafsīr al-Qushayrī*, juz V, 274.

menciptakan Ḥawwā' dari Ādam.<sup>52</sup> Kesamaan pandangan al-Qushayrī dengan mayoritas mufasir lainnya dalam hal ini, sebagaimana telah diungkapkan sebelumnya, semakin jelas ketika membaca penafsiran al-Qushayrī dari kitab tafsirnya yang lain, yaitu kitab *al-Taisir fī 'Ilm al-Tafsir*.<sup>53</sup>

Dari data tersebut, selanjutnya dapat dinyatakan bahwa yang membedakan antara penafsiran al-Qushayrī dengan penafsiran mayoritas mufasir klasik lainnya, jika merujuk kepada kitab *Laṭā'if al-Ishārāt* adalah ia sama sekali tidak menyinggung riwayat yang menyebutkan asal usul penciptaan Ḥawwā' dari tulang rusuk Ādam. Yang ditekankan oleh al-Qushayrī dalam kitab *Laṭā'if al-Ishārāt*, justru keberpasangan dan keterikatan antara kedua pasangan makhluk ini. Penekanan sisi keberpasangan dan keterikatan antara Ādam dan Ḥawwā' oleh al-Qushayrī, dapat dipahami dari pengulangan ungkapan yang hampir sama di tiga tempat yang berbeda untuk penafsiran ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema. Pernyataan,

رَدُّ الْمِثْلِ إِلَى الْمِثْلِ فَرِبَطَ الشَّكْلِ بِالشَّكْلِ<sup>54</sup>

yang diungkapkan al-Qushayrī ketika menafsirkan Q.s. al-Nisā'/4:1, kembali diungkapkannya ketika menjelaskan Q.s. al-A'rāf/7:189 dengan menulis sebagai berikut:

رَدُّ الْمِثْلِ إِلَى الْمِثْلِ، وَرِبَطَ الشَّكْلِ بِالشَّكْلِ، لِيَعْلَمَ الْعَالَمُونَ أَنَّ سَكُونَ الْخَلْقِ مَعَ الْحَقِّ لَا إِلَى الْحَقِّ، وَكَذَلِكَ أُنْسِلَ الْخَلْقُ مِنَ الْخَلْقِ لَا مِنَ الْحَقِّ، فَالْحَقُّ تَعَالَى قَدُوسٌ؛ مِنْهُ كُلُّ حِظٍّ لِلْخَلْقِ خَلْقًا، مِنْزَهُ عَنِ رَجُوعِ شَيْءٍ إِلَى حَقِيقَتِهِ حَقًّا.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Al-Qushayrī, *Tafsir al-Qushayrī*, juz V, 343

<sup>53</sup> Lihat kembali 'Abd Allāh bin 'Alī al-Maimūnī al-Maṭṭirī, *al-Taisir fī 'Ilm al-Tafsir*, 536-537.

<sup>54</sup> Lihat kembali al-Qushayrī, *Tafsir al-Qushayrī*, juz II, 5.

<sup>55</sup> Al-Qushayrī, *Tafsir al-Qushayrī*, juz II, 281.

“Dia mengembalikan yang serupa dengan pasangannya yang sama dan mengikat antara keduanya, agar orang-orang yang berilmu pengetahuan mengetahui bahwa ketenangan makhluk bersama Allah, bukan kepada Allah. Demikian juga, Dia telah menurunkan keturunan makhluk dari makhluk juga, bukan dari Allah. Allāh ta’ālā Mahasuci; semua bagian makhluk ini merupakan ciptaan yang bersumber dari-Nya, Dia Mahasuci dari kembalinya sesuatu kepada hakikat-Nya”.

Kemudian, manakala menafsirkan Q.s. al-Rūm/30:21, ia kembali menyatakan,

رَدَّ الْمِثْلَ إِلَى الْمِثْلِ، وَرَبَطَ الشَّكْلَ بِالشَّكْلِ، وَجَعَلَ سَكُونَ الْبَعْضِ إِلَى الْبَعْضِ، وَلَكِنَّ ذَلِكَ لِلْأَشْبَاحِ وَالصُّوَرِ، أَمَّا الْأَرْوَاحُ فَصُحْبَتُهَا لِلْأَشْبَاحِ كَرَّةٌ لَا طَوْعٌ . وَأَمَّا الْأَسْرَارُ فَمُعْتَقَةٌ لَا تَسَاكُنُ الْأَطْلَالَ وَلَا تَتَدَنَسُ بِالْأَعْلَالِ.<sup>56</sup>

“Dia mengembalikan yang serupa dengan pasangannya yang sama dan mengikat antara keduanya, agar orang-orang yang berilmu pengetahuan mengetahui bahwa ketenangan makhluk bersama Allah, bukan kepada Allah. Demikian juga, Dia telah menurunkan keturunan makhluk dari makhluk juga, bukan dari Allah. Allāh ta’ālā Mahasuci; semua bagian makhluk ini merupakan ciptaan yang bersumber dari-Nya, Dia Mahasuci dari kembalinya sesuatu kepada hakikat-Nya”.

Pada sisi lain, pengulangan redaksi penafsiran yang dilakukan oleh al-Qushayrī dalam kitab tafsirnya, sebagaimana kasus di atas menunjukkan bahwa ia juga memperhatikan keterkaitan antara ayat yang satu dengan ayat lainnya yang memiliki kesamaan tema. Dengan demikian tudingan sebagian kalangan feminis muslim bahwa tafsir klasik telah menggunakan metode

<sup>56</sup>Al-Qushayrī, *Tafsīr al-Qushayrī*, juz V, 114.

tafsir atomistis (parsial), khusus untuk kasus ini, tidak dapat dialamatkan kepada al-Qushayrī.

Sementara itu, ‘absen’nya diskursus tentang tulang rusuk dalam tafsir *Laṭā’if al-Ishārāt* al-Qushayrī, tidaklah serta merta dapat disimpulkan bahwa ia tidak konsisten dengan penafsirannya dalam kitabnya yang lain, atau bahkan tidak setuju dengan mitos tentang tulang rusuk tersebut seperti dugaan Eva F. Amrullah.<sup>57</sup> Karena sebagaimana telah dikemukakan, bahwa ketika al-Qushayrī menjelaskan makna Q.s. al-Shūrā/42:11 dalam kitab *Laṭā’if al-Ishārāt*, ia dengan terang menyatakan sebagai berikut,

خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ «أزواجا»: أي أشكالا؛ فَخَلَقَ حَوَاءَ مِنْ آدَمِ.<sup>58</sup>

“Dia telah menciptakan untuk kalian pasangan dari dari (jenis) kalian”: maksudnya Dia telah menciptakan Ḥawwā’ dari Ādam”.

Pernyataan al-Qushayrī ini, menunjukkan bahwa ia sebagaimana mayoritas mufasir memahami bahwa Ḥawwā’ diciptakan dari Ādam. Hanya saja dalam kitab tafsirnya, *Laṭā’if al-Ishārāt*, ia tidak mengutip riwayat yang mengungkapkan secara detil bagaimana proses kejadiannya. Al-Qushayrī konsisten dengan apa yang ia tulis pada *muqaddimah* tafsirnya,

سلكنا فيه طريق الإقلال خشية الملل<sup>59</sup>

“Agar tidak membosankan, penjelasan dalam kitab tafsir-

<sup>57</sup>Eva F. Amrullah, “Beyond Equity: Diskursus Sufisme, Perempuan, dan al-Qur’ān”, 127.

<sup>58</sup>Al-Qushayrī, *Tafsīr al-Qushayrī*, juz V, 343.

<sup>59</sup>“Kami (ungkapkan isyarat-isyarat tersebut) dengan (bahasa) ringkas karena khawatir membosankan.” Lihat dalam Muni‘ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, “Muqaddimah” dalam *Laṭā’if al-Ishārāt*, yang di-*taḥqīq* oleh ‘Abd al-Samī‘ Qaṭīfah (Kairo: al-Maktabah al-Taūfiqiyyah, t.th.), juz I, d.



nya ini sengaja diungkapkan secara ringkas dan tidak berpanjang lebar dalam membahas satu topik tertentu”.

Penafsiran yang menekankan sisi keberpasangan antara Ādam dan Ḥawwā’ sebagaimana diungkapkan al-Qushayrī,<sup>60</sup> tidak dapat ditemukan dalam dua kitab tafsir sufi sebelumnya, yakni *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, karya Imām al-Tustarī (w. 283/896) dan *Ḥaqā’iq al-Tafsīr* karya Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (w. 412/1021). Kedua kitab tafsir sufi yang disebut terakhir ini memang tidak memuat penafsiran keseluruhan ayat al-Qur’ān. Namun demikian, meski tidak dapat terlacak dalam penafsiran kedua mufasir sufi sebelumnya, bukan berarti bahwa apa yang ditekankan oleh al-Qushayrī tidak punya asal-usul pijakannya.

Keberpasangan antara Ādam dan Ḥawwā’ atau antara laki-laki dan perempuan; kesamaan dan keserupaan antara keduanya telah diisyaratkan dalam hadis Nabi yang menyatakan,

إِنَّمَا النِّسَاءُ شَفَائِقُ الرِّجَالِ<sup>٦١</sup>

---

<sup>60</sup>Selain berulang-ulang mengungkapkan keberpasangan antara Ādam dan Ḥawwā’, yang ditonjolkan oleh al-Qushayrī ketika menafsirkan Q.s. al-Nisā’/4:1 dan ayat-ayat lainnya yang memiliki kesamaan tema adalah tentang sifat kemahakuasaan Tuhan. Semua orang yang berakal, tulis al-Qushayrī, akan menyadari betapa sempurna kekuasaan Allah swt yang telah menciptakan seluruh umat manusia dengan berbagai rupa dan karakter yang berbeda dari keturunan satu orang manusia. Salah satu aspek yang mendapat perhatian lebih dalam tafsir sufi al-Qushayrī adalah penjelasan tentang sifat-sifat Allah, seperti sifat Qudrat (kuasa) dan Irādat (berkehendak). Pembelaan al-Qushayrī terhadap teologi Ash‘ariyah sangat kentara dalam penjelasan tentang sifat-sifat ini. Lihat tafsiran Q.S. al-Nisā’/4:1 dan Q.S. al-A‘rāf/7:189 dalam al-Qushayrī, *Tafsīr al-Qushayrī*, jilid II, 3-5 dan 281.

<sup>61</sup>Teks hadis secara lengkap terdapat, antara lain dalam *Sunan Abī Dāud, Bāb fī al-rajul yajid al-billah fī manāmih*, hadis nomor 236; *Sunan al-Tirmidhi, Bāb mā jā’a fī man yastaiqizu fa yarū balālan wa lā yadhkuru iḥtilāman*, hadis nomor 113; dan *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal, Ḥadīth al-Sayyidah ‘Ā’ishah Raḍiya Allāhu ‘anhā*, hadis nomor 26949.

Maksud dari pernyataan hadis ini, menurut Ibn al-Athīr sebagaimana dikutip dalam *Sharḥ Sunan Abī Daud*, adalah bahwa kaum perempuan itu sebanding dengan kaum laki-laki, seakan-akan mereka adalah belahan dari pasangannya, karena Ḥawwā' telah diciptakan dari Ādam.<sup>62</sup> Penjelasan hadis ini sejalan dengan apa yang kemudian dikemukakan al-Qushayrī dalam tafsirnya dan sangat mungkin kandungan hadis tersebutlah yang menginspirasi al-Qushayrī dalam masalah ini.

Al-Qushayrī dalam kasus ini, telah memilih cara yang berbeda dengan yang ditempuh sebagian kalangan feminis muslim kontemporer. Jika sebagian kalangan feminis muslim kontemporer menganulir validitas riwayat-riwayat hadis misoginis, bahkan mencurigai para periwayatnya, al-Qushayrī dalam hal ini lebih memilih tidak menyinggung riwayat tersebut sembari mengemukakan riwayat lain yang dinilainya lebih berpihak kepada kaum perempuan.

Sepeninggal al-Qushayrī (w. 465/1072 M), sufi terkenal lainnya yang memiliki pandangan khas tentang perempuan adalah Muḥyī al-Dīn, Ibn al-‘Arabī (w. 638 H/1240 M). Namun berbeda dengan al-Qushayrī, dalam mengomentari asal-usul penciptaan perempuan, Ibn al-‘Arabī berulang kali memanfaatkan riwayat tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk. Sekali waktu, ia tampak memberi makna negatif bagi posisi perempuan berdasarkan asal-usul penciptaannya dari tulang rusuk ini, namun di lain kesempatan, ia mengungkapkan makna positif bagi perempuan menurut asal-usul penciptaannya itu.

Suatu ketika, Ibn al-‘Arabī merujuk pada proses penciptaan Ḥawwā' dari Ādam untuk menerangkan akar ontologis keunggulan kaum laki-laki atas kaum perempuan. Ia mengatakan:

---

<sup>62</sup> Abī al-Ṭayyib Muḥammad Shams al-ḥaq al-‘Azīm Ābādī, *‘Aun al-Ma‘būd Sharḥ Sunan Abī Dāud* (Madinah: al-Maktabah al-Salfiyah, 1968), juz I, 400.

“Tubuh manusia pertama yang terwujud adalah Ādam. Dia adalah ayah pertama jenis makhluk ini... Lalu Tuhan memisahkan darinya seorang ayah kedua bagi kita, yang disebut-Nya ibu. Maka benarlah jika dikatakan bahwa ayah pertama ini mempunyai satu tingkat lebih tinggi daripada ibu, sebab ayah adalah akarnya (ibu)”.<sup>63</sup>

“Maka Dia mengeluarkan Ḥawwā’ dari tulang rusuk Ādam yang pendek. Dengan demikian Ḥawwā’ tidak mempunyai tingkat yang sama dengan Ādam, sebagaimana difirmankan Tuhan, “Kaum laki-laki mempunyai satu tingkat lebih tinggi daripada kaum perempuan.” Karena itu, kaum perempuan tidak akan pernah dapat mencapai tingkat kaum laki-laki”.<sup>64</sup>

Dari pernyataan di atas, tampak bahwa Ibn al-‘Arabī sebagaimana mayoritas ulama lainnya memahami bahwa Ḥawwā’ diciptakan dari tulang rusuk Ādam. Dengan demikian, Ḥawwā’ berasal dari Ādam dan Ādam lebih dahulu ada daripada Ḥawwā’. Dari asal proses penciptaan ini mengakibatkan kaum laki-laki, kemudian dipercaya lebih unggul daripada kaum perempuan. Sebuah kepercayaan yang sebagaimana telah dipaparkan, ditolak oleh para pemikir feminis muslim.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup>Muḥy al-Dīn Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Beirut: Dār Ṣādir, 2004), juz I, 158.

<sup>64</sup>Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt*, juz I, 158.

<sup>65</sup>Ibn al-‘Arabī juga menjelaskan keunggulan kaum laki-laki atas kaum perempuan dengan perbandingan kosmologis. Sebagaimana keunggulan langit dan bumi di atas manusia atau keunggulan makrokosmos di atas mikrokosmos. Disebabkan oleh kenyataan bahwa penciptaan langit dan bumi lebih hebat daripada penciptaan manusia dan juga bahwa manusia menerima aktivitas langit dan bumi, berada di antara keduanya dan berasal dari keduanya. Pihak yang melakukan aktivitas lebih tinggi daripada pihak yang menerimanya. Pihak yang menjadi asal lebih tinggi daripada pihak yang berasal darinya. Demikian pula dengan ḥawwā’, menerima aktivitas dari Ādam dan diciptakan dari tulang rusuknya sehingga Ādam lebih unggul

Pada kesempatan yang lain, Ibn al-‘Arabī memperbandingkan hubungan antara Ādam dan Ḥawwā’ dengan hubungan antara Maryam dan ‘Īsā. Ibn al-‘Arabī berkata:

“Tuhan menciptakan ‘Īsā dari Maryam. Maka, Maryam menempati kedudukan Ādam, sedangkan ‘Īsā menempati kedudukan Ḥawwā’. Karena seperti juga seorang perempuan diciptakan dari seorang laki-laki, maka seorang laki-laki diciptakan dari seorang perempuan. Jadi, Tuhan menyelesaikan dengan cara yang sama seperti ketika Dia memulainya, dengan cara menciptakan seorang tanpa ayah sebagaimana Ḥawwā’ diciptakan tanpa seorang ibu. Maka, ‘Īsā dan Ḥawwā’ adalah saudara kandung sedangkan Ādam dan Maryam adalah dua ayah mereka berdua”.

“Perumpamaan ‘Īsā, menurut pandangan Tuhan, adalah seperti perumpamaan Ādam (Q.s. Āli ‘Imrān/3:59). Tuhan membandingkan keduanya dengan pengertian tiadanya orang tua laki-laki. Dia mengemukakan ini sebagai suatu bukti untuk menunjukkan bagi ‘Īsā bahwa ibunya bebas dari kesalahan. Dia tidak membandingkannya dengan Ḥawwā’, meskipun situasinya membenarkan hal itu, karena perempuan itu adalah tempat kecurigaan akibat kehamilannya. Dia adalah tempat terjadinya kelahiran, sedangkan laki-laki bukan tempat untuk itu. Maksud dari bukti-bukti itu adalah untuk menghapuskan segala keraguan”.

“Perumpamaan itu termasuk jalan untuk menjelaskan arti bahwa ‘Īsā seperti Ḥawwā’. Namun, orang yang menentang mungkin akan menyerang dengan keragu-raguan mengenai

---

daripada ḥawwā’. Baca dalam Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003), 73-74.

hal itu, karena perempuan adalah, seperti telah kami katakan, tempat apa yang keluar dari dirinya, dan karena itu kecurigaan dapat saja muncul. Maka, dibuatlah keserupaan itu dengan Ādam sehingga Maryam akan terbukti bebas dari sesuatu yang biasanya terjadi. Maka, munculnya ‘Īsā dari Maryam tanpa seorang ayah adalah seperti munculnya Ḥawwā’ dari Ādam tanpa seorang ibu dan ia adalah ayah kedua”.<sup>66</sup>

Dari perbandingan antara penciptaan Ḥawwā’ dari Ādam dan penciptaan ‘Īsā dari Maryam sebagaimana disebut dalam kutipan terakhir ini, tampak jelas bahwa Ibn al-‘Arabī juga memandang kedudukan seorang perempuan (Maryam) dapat saja menempati kedudukan seorang laki-laki (Ādam), sebagaimana seorang laki-laki (‘Īsā) dapat menempati kedudukan seorang perempuan (Ḥawwā’). Dengan demikian, kedudukan laki-laki tidak dapat dikatakan lebih tinggi daripada perempuan. Laki-laki dan perempuan menempati posisi yang setara dan dalam hal ini, bahkan bisa saling bertukar kedudukan.

Pada kesempatan lainnya, Ibn al-‘Arabī mengungkapkan makna positif bagi hubungan antara laki-laki dan perempuan berdasarkan asal-usul penciptaannya. Ia memanfaatkan mitos penciptaan Ḥawwā’ dari tulang rusuk Ādam sebagai dasar rasional bagi cinta yang muncul antara seorang laki-laki dan seorang perempuan. Jika para ulama biasanya menyatakan bahwa salah satu fitrah manusia adalah memiliki rasa saling tertarik antara laki-laki dan perempuan. Rasa saling tertarik antara keduanya sudah merupakan hukum alam yang telah ditetapkan Allah, sehingga mengingkari rasa saling tertarik, saling rindu dan saling cinta antara keduanya merupakan pengingkaran terhadap hukum alam, bagi Ibn al-‘Arabī, keterangan ini lebih

---

<sup>66</sup>Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt*, juz I, 171-172.

dikukuhkan lagi dengan memberikan dasar rasional yang Ia hubungkan dengan mitos penciptaan Ḥawwā' dari tulang rusuk Ādam. Menurut *Sheikh al-Akbar* ini,

“Ketika tubuh Ādam terwujud, dia tidak mempunyai nafsu untuk melakukan perkawinan. Namun yang Mahanyata tahu bahwa reproduksi, prokreasi, dan perkawinan akan dimunculkan dalam kehidupannya. Dan perkawinan dalam kehidupan ini adalah untuk meneruskan kelangsungan spesies itu. Maka, Dia mengeluarkan Ḥawwā' dari tulang rusuk Ādam yang pendek”.

“Ḥawwā' berasal dari tulang rusuk yang bengkok. Karena bengkok itu, ia akan cenderung hatinya pada anak-anaknya dan pasangannya. Kecenderungan hati seorang laki-laki kepada perempuan adalah kecenderungan terhadap dirinya sendiri, sebab perempuan itu merupakan bagian dari dirinya. Kecenderungan hati seorang perempuan terhadap laki-laki adalah karena perempuan tercipta dari tulangnya, dan di dalam tulang rusuk itulah terdapat penyerahan dan kecenderungan”.

“Ketika Ḥawwā' diambil dari Ādam, Tuhan mengisi ruang yang kosong dengan nafsu terhadapnya, sebab eksistensi tidak membiarkan suatu kekosongan. Ketika Dia mengisi kekosongan dengan “udara”, Ādam cenderung kepada Ḥawwā' sebagaimana dia cenderung kepada dirinya sendiri, sebab Ḥawwā' adalah bagian darinya. Dan Ḥawwā' cenderung terhadap Ādam sebab Ādam adalah tempat asal konfigurasinya. Maka cinta Ḥawwā' adalah cinta akan tanah asal, sementara cinta Ādam adalah cinta kepada dirinya sendiri. Itulah sebabnya cinta laki-laki kepada perempuan tampak nyata, sebab perempuan itu adalah dirinya sendiri.

Namun dalam cinta perempuan terhadap laki-laki terdapat kekuatan yang disebut “malu” (*ḥaya*), sehingga dia mempunyai kekuatan untuk menyembunyikannya, sebab tanah asal tidak menyatu dengan dirinya, dengan cara yang sama seperti persatuan Ādam dengan dirinya”.<sup>67</sup>

Dari kutipan panjang di atas, tampak bahwa Ibn al-‘Arabī jelas berbeda dengan mayoritas mufasir klasik. Ia memberikan makna positif bagi tulang rusuk yang bengkok atau melengkung. Baginya, “bengkok” atau “melengkung” – yang menjadi sifat, karakter atau pembawaan Ḥawwā’ – berarti kecenderungan (hati) atau kerinduan, yang dalam hal ini adalah kecenderungan dan kerinduan Ḥawwā’ kepada Ādam. Apabila kecenderungan Ḥawwā’ kepada Ādam adalah sifat, karakter atau pembawaan yang berasal dari bentuk bengkok atau melengkung dari tulang rusuk Ādam, maka syahwat Ādam kepada Ḥawwā’ ditempatkan Tuhan pada ruang kosong yang sebelumnya ditempati oleh tulang rusuk yang menjadi asal penciptaan Ḥawwā’ itu. Sedangkan para mufasir klasik, umumnya memaknai kata “bengkok” atau “melengkung” dalam arti “tidak lurus pada jalan yang benar,” “menyimpang dari jalan yang benar.” Seperti bengkoknya tulang rusuk, bengkoknya perempuan tidak bisa atau sulit diluruskan. Apa pun usaha untuk mengubahnya, justru dapat berakibat fatal karena membuatnya patah. Oleh karena sifat, karakter, atau pembawaan perempuan sedemikian itu, maka laki-laki harus berhati-hati dan bijaksana dalam menghadapi dan memperlakukan perempuan. Apabila bagi para mufasir klasik pada umumnya, “bengkok” dalam konteks ini mengandung arti negatif, maka bagi Ibn al-‘Arabī, “bengkok” dalam konteks yang sama mempunyai arti positif.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup>Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt*, juz I, 158.

<sup>68</sup>Baca Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, 85-86.

Memerhatikan pernyataan-pernyataan Ibn al-‘Arabī, menurut Kautsar Azhari Noer, orang tidak dapat menarik satu kesimpulan tunggal bahwa sufi yang satu ini menempatkan kedudukan kaum laki-laki lebih unggul daripada kaum perempuan. Sebaliknya, orang akan dipaksa untuk memperhatikan bagian-bagian lain dari tulisannya yang menempatkan kaum laki-laki dan kaum perempuan dalam kedudukan yang sama dari beberapa sudut pandang atau aspek tertentu.<sup>69</sup>

Dalam hal kemanusiaan (*insāniyyah*) misalnya, Ibn al-‘Arabī memandang bahwa kaum laki-laki dan kaum perempuan tidaklah berbeda. Menurutnya, “Kemanusiaan adalah realitas yang mencakup kaum laki-laki dan kaum perempuan, sehingga kaum laki-laki tidak mempunyai tingkat yang lebih tinggi daripada kaum perempuan dari segi kemanusiaan. Demikian pula manusia, sama-sama berbagi kualitas kealaman (*‘ālamīyyah*) dengan makrokosmos. Dengan demikian, kosmos tidak memiliki tingkat yang lebih tinggi daripada manusia dari segi ini. Namun, bab ini menuntut sifat yang di dalamnya kaum perempuan dan kaum laki-laki bersatu. Itu terdapat pada apa yang kami sebut kenyataan bahwa mereka berada pada tempat menerima aktivitas. Semua ini dilihat dari segi realitas-realitas”.<sup>70</sup>

Sachiko Murata dalam *The Tao of Islam* mengakui bahwa akan mustahil untuk menyatakan tidak terdapat inkonsistensi dalam bagian-bagian tulisan Ibn al-‘Arabī. Namun menurut Murata, setiap kali Ibn al-‘Arabī mengambil sudut pandang mengenai suatu sifat dalam diri kaum laki-laki atau kaum perempuan, dia mencapai suatu kesimpulan yang layak bagi sifat itu. Pada analisis terakhirnya, akan tampak faktor-faktor yang tidak dapat diperhitungkan dari bentuk ilahi, yang mendorong pada ketidakterbatasan. Di sini Tuhan melakukan apa yang Dia

---

<sup>69</sup>Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, 77-78.

<sup>70</sup>Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, 78.



kehendaki. Dan dalam hal itu tidak ada perbedaan antara kaum laki-laki dan kaum perempuan.<sup>71</sup>

Senada dengan Sachiko Murata, menurut Kautsar Azhari Noer, tulisan-tulisan Ibn al-‘Arabī tentang laki-laki dan perempuan memang sering terkesan tidak konsisten. Bagian-bagian tertentu tulisannya menyatakan bahwa kaum laki-laki lebih unggul daripada kaum perempuan. Sementara bagian-bagian lain menyatakan bahwa kaum perempuan sama dengan, atau bahkan, terkadang lebih unggul daripada kaum laki-laki. Pernyataan-pernyataan atau kesimpulan-kesimpulan Ibn al-‘Arabī yang tampak saling bertentangan, menurut Kautsar, haruslah dilihat dalam prinsip “kesatuan pertentangan-pertentangan” (*al-jam‘ baina al-aḍḍāḍ*). Jika bagian-bagian dari tulisan yang saling bertentangan tersebut dipahami sesuai dengan konteksnya atau sudut pandang yang diambil untuk melihatnya, maka inkonsistensi kesimpulan-kesimpulan Ibn al-‘Arabī yang saling bertentangan itu akan dapat dipahami secara benar.<sup>72</sup>

Selain Ibn al-‘Arabī, sufi lainnya yang juga menekankan sisi keberpasangan antara laki-laki dan perempuan adalah Jalāluddīn Rūmī (1207 – 1273). Dalam karya monumentalnya, *Mathnawi*, seperti dikutip Kautsar Azhari Noer, Rūmī mengemukakan pandangan yang hampir serupa dengan yang telah dikemukakan oleh Ibn al-‘Arabī. Ia juga menganalogikan hubungan antara kaum laki-laki dan perempuan sebagaimana hubungan antara langit dan bumi. Ia tidak memandang salah satu pihak lebih unggul dari yang lain. Dalam hubungan itu, kedua pihak saling menguntungkan dan masing-masing saling membutuhkan. Rūmī mengatakan, “Dalam pandangan akal, langit adalah laki-laki dan bumi adalah perempuan. Apa pun yang dija-

---

<sup>71</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (New York: State University of New York Press, 1992), 183.

<sup>72</sup>Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, 70-71.

tuhkan oleh yang satu, akan dipelihara oleh yang lain”.<sup>73</sup>

Bagi Rūmī, langit yang dianggap sebagai “padanan” laki-laki adalah pihak yang aktif “menjatuhkan” segala sesuatu, sedangkan bumi yang dianggap sebagai “padanan” perempuan adalah pihak yang “menerima” aktivitas langit tersebut. Jika diajukan pertanyaan, mana yang lebih unggul atau lebih sempurna? Langit atau bumi? Maka jawabannya tidak dapat diberikan sesederhana itu, mengingat pada tingkat tertentu, masing-masingnya memiliki kelebihan dan kekurangan. Langit, di satu pihak, merupakan sumber dari apa yang diturunkan Tuhan kepada bumi. Dengan demikian, secara kualitatif, langit itu tinggi, aktif dan kreatif, sedangkan bumi itu rendah, reseptif dan subur. Akan tetapi di lain pihak, tulis Kautsar Azhari Noer, meminjam logika yang digunakan oleh Ibn al-‘Arabī, langit sebagai “Tuan” tidak akan eksis sebagai tuan tanpa adanya bumi sebagai “budaknya”. Dengan kata lain, pihak yang aktif (laki-laki) mampu bertindak terhadap pihak yang reseptif (perempuan), adalah karena pihak yang reseptif itu juga bertindak terhadap yang aktif.<sup>74</sup>

Oleh sebab itu, jawaban yang paling tepat atas pertanyaan di atas barangkali dengan mengatakan bahwa kaum laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki kelebihan, dan sekaligus kekurangan antara masing-masingnya. Akan tetapi, justru masing-masing mereka menemukan kepuasan dan kelengkapan dirinya dari yang lain karena alasan itu, sehingga pada akhirnya mereka saling ketergantungan.<sup>75</sup> Sebuah jawaban yang dapat

---

<sup>73</sup>Baca Kautsar Azhari Noer dan Oman Fathurrahman, “Pria-Wanita sebagai Korespondensi Kosmis: Perempuan dalam Literatur Tasawuf”, dalam Ali Munhanif (ed.), *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam Literatur Islam Klasik* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002), 246-247.

<sup>74</sup>Kautsar Azhari Noer dan Oman Fathurrahman, “Pria-Wanita sebagai Korespondensi Kosmis”, 247-248.

<sup>75</sup>Kautsar Azhari Noer dan Oman Fathurrahman, “Pria-Wanita sebagai Korespondensi Kosmis”, 248; Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, 93.

dinilai mengukuhkan apa yang ditekankan al-Qushayrī tentang keberpasangan dan saling keterikatan antara Ādam dan pasangannya Ḥawwā'. Sebagaimana telah dipaparkan bahwa manakala al-Qushayrī menafsirkan Q.s. al-Nisā'/4:1, al-A'rāf/7:189, dan al-Rūm/30:21, ia secara berulang menyatakan,

رَدُّ الْمِثْلِ إِلَى الْمِثْلِ فَرِيضَةٌ الشَّكْلِ بِالشَّكْلِ<sup>76</sup>

Dalam kasus ini, memang terdapat kesamaan antara al-Qushayrī (w. 465 H/1073 M), Ibn al-'Arabī (w. 638 H/1240 M) dan Jalāluddīn Rūmī (w. 671 H/1273 M), yaitu sama-sama menggunakan ta'wīl sehingga memahami ungkapan yang terdapat dalam ayat yang diperdebatkan secara simbolik. Namun demikian, sekalipun terdapat keselarasan pandangan ketiganya tentang keberpasangan antara laki-laki dan perempuan, tidaklah dapat dinyatakan dengan pasti bahwa pandangan kedua sufi yang disebut terakhir dipengaruhi oleh tafsiran sufi yang hidup jauh sebelumnya.

Tokoh sufi yang tampak jelas terpengaruh dengan penafsiran al-Qushayrī, justru yang hidup di pertengahan abad ke-18, yaitu Sheikh Aḥmad bin Muḥammad bin al-Mahdi bin 'Ajībah al-Ḥasanī al-Maghribī atau yang lebih dikenal dengan panggilan Ibn 'Ajībah (1160-1224 H/1747-1809 M). Dalam kitab tafsirnya, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, ketika menafsirkan Q.s. al-Rūm/30:21, secara eksplisit menyebut nama al-Qushayrī dan mengutip penafsirannya yang menegaskan tentang keberpasangan dan saling ketergantungan antara laki-laki dan perempuan.<sup>77</sup>

Keberpasangan antara laki-laki dan perempuan serta saling ketergantungan antara masing-masing pihak menurut al-

<sup>76</sup>Lihat kembali *footnote* no. 51, 52, dan 53 dalam bab ini.

<sup>77</sup>Aḥmad bin Muḥammad bin al-Mahdī Ibn 'Ajībah al-Ḥasanī, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), jilid V, 338.

Qushayrī dan juga kemudian diikuti oleh Ibn ‘Ajībah adalah pada dimensi fisik jasmaniah; bukan pada tataran *rūh* (jiwa) dan *asrār* (rahasia-rahasia yang tersembunyi). Al-Qushayrī, dalam hal ini menulis,

رَدُّ المِثْلِ إِلَى المِثْلِ، وَرَبَطَ الشَّكْلَ بِالشَّكْلِ، وَجَعَلَ سَكُونَ البَعْضِ إِلَى البَعْضِ، وَلَكِنَّ ذلكَ لِلأَشْبَاحِ وَالصُّوَرِ، أَمَّا الأرواحُ فَصُحْبَتُهَا لِلأَشْبَاحِ كَرَّةً لا طَوْعًا . وَأَمَّا الأَسْرَارُ فَمُعْتَقَةٌ لا تَسَاكِنُ الأَطْلالَ وَلا تَتَدَنَّسُ بِالأَعْلالِ.<sup>78</sup>

“Dia mengembalikan yang serupa dengan pasangannya yang sama dan mengikat antara keduanya, menjadikan ketena-ngan sebagiannya kepada sebagian yang lain. Namun itu berlaku bagi bentuk fisik, sementara *al-arwāh* (ruh-ruh), persahabatannya dengan fisik atau jasad adalah sebuah keterpaksaan, bukan sebuah ketundukan. Sedangkan *al-asrār*, keadaannya bebas, ia tidaklah merasa tenang dengan pujian dan tidak pula tercemar atau terpengaruh dengan celaan”.

Sebelum mengutip langsung pernyataan al-Qushayrī di atas, Ibn ‘Ajībah dalam tafsirnya, menguraikan tentang hubungan antara jasad dan ruh. Menurutnya,

أصل النشأة البشرية من الطين، وأصل الروح من نور رب العالمين. فإذا غلبت الطينة على الروح جذبتها إلى عالم الطين، فكان همها الطين، وهوت إلى أسفل سافلين، فلا تجد فكرتها وحديتها، في الغالب، إلا في عالم الحس، ويكون عملها كله عَمَلِ الجوارح، يفنى بفنائها. وإذا غلبت الروح على الطينة؛ وذلك بدخول مقام الفناء، حتى تستولي المعاني على الحسيات. وتختس البشرية تحت سلطان أنوار الحقيقة، جذبتها إلى عالم الأنوار والأسرار، فلا تجد فكرتها إلا في أنوار التوحيد وأسرار التفريد، وعملها كله قلبي وسري. بين فكرة واعتبار، وشهود واستبصار، يبقى مع الروح ببقائها، يجري عليها بعد موت البشرية، ويبعث معها، كما تقدم في الحديث : « يموت المرء . . . إلخ ».<sup>79</sup>

<sup>78</sup> Al-Qushayrī, *Tafsīr al-Qushayrī*, jilid V, 114.

<sup>79</sup> Ibn ‘Ajībah al-Ḥasanī, *al-Baḥr al-Madīd*, Jilid V, 338.

“Asal penciptaan jasad manusia adalah dari tanah sedangkan ruh berasal dari cahaya Tuhan, Pencipta alam. Jika tanah telah menguasai ruh maka ruh akan ditariknya ke dunia tanah (bawah), sehingga keinginannya sepenuhnya menuju tanah sampai terperosok ke lapisan yang paling bawah. Jika sudah demikian, maka mayoritas pemikiran dan pembicaraannya, tidak lain kecuali tataran fisik sehingga jadilah perbuatannya pun sebatas perbuatan fisik yang akan lenyap seiring dengan kematian jasad. Sedangkan jika ruh telah menguasai tanah, - dan itu bisa terjadi jika seseorang telah mencapai maqam fana – sehingga dunia fisiknya telah dikuasai oleh dunia *ma‘āni* dan jasadnya telah mampu dijinakkan di bawah kendali cahaya-cahaya hakikat, maka tanah atau fisik tadi akan ditariknya ke dunia cahaya dan rahasia, sehingga tidak akan lagi ditemukan pemikirannya kecuali tentang cahaya-cahaya tauhid dan rahasia-rahasia *tafīd*, demikian juga perbuatannya, seluruhnya bersifat *qalbī* dan *sirrī*; antara berfikir dan mengambil I‘tibar, dan antara *shuhūd* dan *istibṣār*. (pengaruh) Perbuatannya akan kekal seiring dengan kekalnya ruh dan terus mengalir (pahalanya) setelah kematian jasad dan kebangkitannya. Ibn ‘Ajībah, kemudian mengutip riwayat hadis yang menyatakan bahwa seseorang akan meninggal menurut kebiasaan hidupnya dan akan dibangkitkan menurut cara bagaimana ia meninggal”.

Setelah mengutip langsung pernyataan al-Qushayrī, Ibn ‘Ajībah menyatakan bahwa dengan pernyataan tersebut, al-Qushayrī seakan-akan mengisyaratkan bahwa hubungan kasih-sayang (*mawaddah*) antara pasangan suami-istri sesungguhnya hanyalah bersifat fisik, tidak bersifat *rūḥiyyah* dan tidak juga

---

bersifat *sirriyyah*. Karena ruh dan *sirr* tidak dapat dibayangkan condong kepada selain rahasia-rahasia *dhat* yang tinggi (*asrār al-dhāt al-‘aliyyah*), sebab kecintaannya kepada Tuhan, telah menariknya dari kecondongannya kepada sesuatu yang rendah. Kaum sufi, lanjut Ibn ‘Ajībah berbeda pendapat tentang apakah hubungan kasih-sayang (*mawaddah*) antara suami-istri dapat mencederai kecintaan kepada Allah atau tidak. Menurut Sahl al-Tustarī, lanjut Ibn ‘Ajībah, (hal itu) tidak lah berdampak buruk bagi ruh. Berdasarkan sabda Nabi Muḥammad saw yang menyatakan, “Aku dibuat mencintai tiga hal yang ada di dunia ini, yaitu: perempuan, wewangian, dan dijadikan penyejuk mataku dalam shalat”. Maka tentu saja hubungan dengan perempuan di sini adalah jika dilakukan atas dasar rahmat dan kasih sayang, bukan atas dasar nafsu syahwat. Sebagai bukti bahwa hubungan tersebut atas dasar kasih-sayang adalah tidak ada kekecewaan atau perasaan sedih ketika ia tiada. Inilah pendapat yang benar menurut Ibn ‘Ajībah.<sup>80</sup>

Pandangan Ibn ‘Ajībah di atas, tentu saja tidak dianggap menganulir pendapat al-Qushayrī, tetapi lebih tepat jika dipahami sebagai penjelasan tentang pandangan kaum sufi pada umumnya tentang hubungan antara kecintaan kepada sesuatu yang bersifat fisik dengan sesuatu yang bersifat ruhaniah. Selanjutnya, jika dihubungkan dengan konteks persoalan yang sedang diperdebatkan, yaitu apakah sejak awal penciptaannya, perempuan berada dalam posisi sub-ordinat bagi laki-laki, maka dari ungkapan al-Qushayrī yang dikutip di atas, dapat dipahami bahwa pada tataran fisik jasmaniah, perempuan merupakan pasangan bagi laki-laki, kedua jenis makhluk ini merupakan satu ikatan yang saling melengkapi dan saling membutuhkan untuk ketenangan masing-masingnya.

Apa yang pernah dinyatakan oleh al-Qushayrī tersebut,

---

<sup>80</sup>Ibn ‘Ajībah al-Ḥasanī, *al-Baḥr al-Madīd*, jilid V, 338.

sejalan dengan pandangan pakar psikologi yang sekaligus juga peneliti dan praktisi tasawuf, Lynn Wilcox, yang menegaskan bahwa perdebatan tentang ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan, sesungguhnya berada pada dimensi fisik material. Sedangkan pada dimensi ruh spiritual, sama sekali tidak ada perbedaan gender. Bahkan perdebatan tentang perbedaan gender, tidak lah relevan pada tataran ini. Dalam bukunya, *“Women and the Holy Quran: A Sufi Perspective,”* Lynn Wilcox menyatakan, “beragam sifat halus, pergulatan peran, konflik, dan definisi sosial seputar perempuan dan laki-laki dalam dunia material bercorak fisik dan sekular. Semuanya ini berubah sesuai perjalanan waktu, budaya, dan lokasi geografis. Perdebatan tentang apa yang seharusnya dan tidak seharusnya dikerjakan oleh perempuan, biasanya berada pada tataran rendah ini dan seringkali berkaitan dengan isu-isu politik atau sosio-ekonomi, serta berhubungan juga dengan upaya untuk mengendalikan kekuasaan. Padahal seseorang mungkin saja dapat mengendalikan orang lain secara fisik, tetapi ia tidak pernah dapat mengendalikan jiwa orang lain. Bahkan Fir’aun, dengan seluruh kekuatannya, tidak mampu melakukannya. Ruh, tegas Wilcox, tidak terjangkau, karena berada di tingkat yang lebih tinggi. Di alam ruh, gender tidak berarti. Secara spiritual, gender – laki-laki atau perempuan – tidak menjadi soal. Sederhananya, perdebatan tentang gender tidak relevan pada tataran ini”<sup>81</sup>.

Penafsiran al-Qushayrī dan kaum sufi lainnya yang menekankan bahwa perempuan semenjak awal penciptaannya telah ditakdirkan untuk menjadi pasangan bagi laki-laki, sehingga antara kedua jenis makhluk ini jadi saling melengkapi dan saling ketergantungan, tentu saja menepis anggapan tentang subor-

---

<sup>81</sup>Lynn Wilcox, *Wanita dan Alquran dalam Perspektif Sufi*, terj. DICTIA dari judul asli, *Women and the Holy Quran: A Sufi Perspective* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), 123.

dinasi bagi perempuan.<sup>82</sup> Pandangan kaum sufi dalam kasus ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh kaum feminis muslim kontemporer.

Namun demikian, berbeda dengan langkah yang diambil sebagian feminis muslim kontemporer,<sup>83</sup> kaum sufi pada umumnya lebih memilih menggunakan ta'wīl sehingga memberi makna positif ketika memahami hadis-hadis yang menyebutkan asal-usul penciptaan perempuan dari tulang rusuk ketimbang mereka harus mencurigai para periwayatnya atau bahkan menganulir hadis-hadis Nabi yang dinilai *ṣahīh* oleh mayoritas ulama.

## 2. Siapa yang Menggoda Iblis?

Persoalan berikutnya yang berhubungan dengan drama kosmis awal penciptaan perempuan adalah terkait dengan stereo-

---

<sup>82</sup>Konsepsi teologis yang menganggap asal-usul Ḥawwa' dari tulang rusuk Ādam berimplikasi negatif bagi perempuan secara psikologis, sosial, budaya, ekonomis, dan politik. Baca Nasaruddin Umar, *Paradigma Baru Teologi Perempuan* (Jakarta: PT. Fikahati Aneska, 2000), 45.

<sup>83</sup>Fatimah Mernissi misalnya, memberikan kritik dari sisi jalur periwayatan, (*sanad*), materi (*matan*), dan asal-usul (*sabab al-wurūd*) terhadap beberapa hadis yang dinilai memojokkan perempuan atau hadis-hadis misoginis. Ia juga melakukan kajian semantis dan *sabab al-nuzūl* terhadap beberapa ayat al-Qur'ān yang berhubungan dengan perempuan. Sementara Aminah Wadud-Muhsin, memberikan perhatian khusus pada konsep umum al-Qur'ān tentang perempuan. Ia berupaya mengedepankan tema-tema sentral dalam al-Qur'ān yang berorientasi pada peningkatan martabat manusia secara umum, tanpa diskriminasi atas dasar jenis kelamin, suku bangsa, bahkan agama. Menurutnya, Tuhan memberikan persamaan antara laki-laki dan perempuan semenjak awal penciptaan manusia, yakni keduanya diciptakan dari unsur yang sama, kemudian keduanya mendapat mandat yang sama sebagai khalifah di bumi, dan sama-sama berkesempatan meraih kebahagiaan di surga. Lain lagi halnya dengan sebagian feminis Yahudi dan Kristen, mereka tampak memiliki sikap yang tidak jauh berbeda dengan kaum sufi, yaitu cenderung memahami kisah asal-usul penciptaan perempuan tersebut secara simbolik sehingga menampilkan makna lain dari yang tersurat. Lihat Nasaruddin Umar, *Paradigma Baru Teologi Perempuan*, 45-46.



tipe terhadap perempuan. Berawal dari kepercayaan bahwa perempuan pertama, Ḥawwā' bertanggung jawab atas terusnya manusia dari surga. Akibat mengikuti bujuk rayu Iblis terhadapnya, Ḥawwā' memakan buah terlarang, kemudian ia juga membujuk Ādam, sehingga keduanya melanggar larangan Allah. Dari kepercayaan yang mengakar kuat di tengah masyarakat ini, perempuan kemudian dicitrakan sebagai makhluk penggoda.

Citra negatif tentang perempuan sebagai makhluk penggoda ini tidak mudah dihapuskan. Dalam kehidupan nyata di masyarakat, citra negatif ini terus melekat karena terlembaga dalam berbagai peraturan, adat-istiadat, bahkan perundang-undangan yang mengatur bagaimana seharusnya seorang perempuan bersikap dan bertingkah-laku. Sejumlah aturan yang ditujukan kepada kaum perempuan ini, tentu saja pada akhirnya akan membatasi ruang gerak perempuan.<sup>84</sup> Selain terlembaga dalam pelbagai aturan di masyarakat, citra negatif terhadap perempuan ini sulit dihapuskan karena secara eksplisit telah terekam dalam kitab suci umat sebelumnya. Jauh sebelum al-Qur'ān diturunkan, citra negatif tersebut telah termaktub dalam Kitab Perjanjian Lama.

Bagaimana manusia pada akhirnya terjatuh ke dalam dosa, disebutkan pragmennya dalam Perjanjian Lama, Kitab Kejadian 3:1-19. Dimulai dari ular (jelmaan Iblis), yang melakukan tipu daya terhadap perempuan agar tertarik memakan buah terlarang sehingga melakukan pelanggaran terhadap larangan Allah. Ke-

---

<sup>84</sup>Di satu sisi, perempuan menurut syariat Islam menempati posisi dan status yang setara dengan laki-laki. Namun di sisi lain, penerapan syariat Islam seringkali justru diskriminatif terhadap kaum perempuan sehingga mereka menjadi korban pertamanya. Baca Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam dari Indonesia hingga Nigeria* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), 188-189; baca juga "Dampak Perda Syariah Terhadap Hak-Hak Perempuan" dalam Sukran Kamil, et. al., *Syariah Islam dan HAM Dampak Perda Syariah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, dan Non-Muslim* (Jakarta: CSRC Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007), 160-184.

mudian, ia memberikan juga kepada suaminya sehingga keduanya, akhirnya sama-sama melakukan pelanggaran. Ditulis dalam Kitab Kejadian 3:12,

“Manusia itu menjawab: “Perempuan yang Kau tempatkan di sisiku, dialah yang memberi dari buah pohon itu kepadaku, maka kumakan”.

Akibat pelanggaran ini, semua pihak yang terlibat menerima kutukan Allah. Dinyatakan dalam Kitab Kejadian 3:16,

“Firmannya kepada perempuan itu: “Susah payahmu waktu mengandung akan Kubuat sangat banyak; dengan kesakitan engkau akan melahirkan anakmu; namun engkau akan berahi kepada suamimu dan ia akan berkuasa atasmu”.

Lebih terperinci lagi, dalam Kitab Talmud (Eruvin 100b), sebagaimana dikutip Nasaruddin Umar, disebutkan akibat pelanggaran yang dilakukan Ḥawwā'/Eva di surga maka kaum perempuan secara keseluruhan akan menanggung 10 beban penderitaan, sebagai berikut:

1. Perempuan akan mengalami siklus menstruasi, yang sebelumnya tidak pernah dialami Ḥawwā';
2. Perempuan yang pertama kali melakukan persetubuhan akan mengalami rasa sakit;
3. Perempuan akan mengalami penderitaan dalam mengasuh dan memelihara anak-anaknya;
4. Perempuan akan merasa malu terhadap tubuhnya sendiri;
5. Perempuan akan merasa tidak leluasa bergerak ketika kandungannya berumur tua;
6. Perempuan akan merasa sakit pada waktu melahirkan;
7. Perempuan tidak boleh mengawini lebih dari satu laki-laki;
8. Perempuan masih akan merasakan keinginan berubung seks lebih lama sementara suaminya sudah tidak kuat lagi;

9. Perempuan sangat berhasrat melakukan keinginan berhubungan seks terhadap suaminya, tetapi amat berat menyampaikan hasrat itu kepadanya;
10. Perempuan lebih suka tinggal di rumah.<sup>85</sup>

Berbeda dengan kitab suci umat sebelumnya, dalam kitab suci umat Islam, al-Qur'ān, tidak ditemukan kutukan yang secara khusus ditujukan kepada perempuan akibat pelanggaran dalam drama kosmis awal penciptaan ini. Namun demikian, melalui kontak dengan kultur Yunani, Hellenisme, Sasania-Persia, Yahudi, Kristen, dan dengan warisan kultur Jahiliyah yang dipengaruhi oleh tradisi Majusi dan Zoroaster, tradisi pemahaman keagamaan yang merugikan perempuan tersebut juga merambat ke dalam tradisi intelektual di dunia Islam.<sup>86</sup> Riwayat-riwayat *isrā'īliyyāt* yang diadopsi oleh para mufasir generasi awal, dituding oleh para feminis muslim sebagai salah satu faktor yang menjembatani masuk dan tersebarnya pemahaman yang memberikan citra negatif terhadap perempuan di kalangan umat Islam.<sup>87</sup>

Tudingan tersebut memang ada benarnya, karena seiring dengan trend model penafsiran yang berkembang pada masa-masa awal pembukuan tafsir, *tafsīr bi al-ma'thūr* merupakan satu-satunya bentuk penafsiran al-Qur'ān yang paling populer ketika itu. Dengan *tafsīr bi al-ma'thūr*, maka seorang mufasir akan berusaha menggunakan sejumlah riwayat yang ia ketahui dapat memperjelas makna kandungan al-Qur'ān, tidak terkecuali riwayat-riwayat dari sumber *isrā'īliyyāt*. Imām Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310/922)<sup>88</sup> misalnya, sebagai mufasir generasi awal

---

<sup>85</sup>Lihat Nasaruddin Umar, *Paradigma Baru Teologi Perempuan*, 49-50.

<sup>86</sup>Nasaruddin Umar, *Paradigma Baru Teologi Perempuan*, 12.

<sup>87</sup>Lihat kembali catatan pada *footnote* no 13 dalam bab ini.

<sup>88</sup>Al-Ṭabarī, nama lengkapnya adalah Abu Ja'far Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālib al-Ṭabarī, seorang ulama besar, pakar sejarah dan sekaligus ahli tafsir. Dilahirkan di Amul ibu kota Ṭabaristān,

yang banyak diikuti oleh generasi berikutnya, dipastikan banyak sekali mengutip riwayat *isrā'īliyyāt*. Sebagai mufasir yang sekaligus sejarawan, al-Ṭabarī, terkadang menyajikan data-data riwayat yang dimilikinya tanpa menjelaskan mana riwayat yang lebih kuat (*rājiḥ*). Sekalipun demikian, sikapnya terhadap *isrā'īliyyāt*, sesungguhnya sangatlah tegas. Hal ini dapat diketahui dari keterangannya ketika menafsirkan ayat-ayat yang berbicara tentang awal penciptaan perempuan.

Manakala menafsirkan al-Qur'ān surat al-Baqarah ayat 35 dan 36, yang berbunyi:

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾

“Dan kami berfirman: "Hai Ādam, diamilah oleh kamu dan istrimu surga ini, dan makanlah oleh kalian berdua makanan-makanannya yang mana saja yang kalian berdua sukai, dan janganlah kalian berdua dekati pohon ini, yang menyebabkan kalian berdua termasuk orang-orang yang zalim. Lalu syaitan menggelincirkan keduanya dari surga itu dan menyebabkan keduanya keluar dari keadaan semula dan kami berfirman: "Turunlah kalian! sebagian kamu menjadi musuh bagi sebagian yang lain, dan bagi kamu ada tempat kediaman di bumi, dan kesenangan hidup sampai waktu yang ditentukan". (Q.s. al-Baqarah/2:35-36).

---

salah satu provinsi di Iran pada tahun 224 H. atau awal tahun 225 H, wafat tahun 310 H. Kitab tafsirnya berjudul, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*.

Al-Ṭabarī mengutip sejumlah riwayat yang salah satunya merupakan riwayat *isrā'īliyyāt*, sebagai berikut:

حدثني به موسى بن هارون قال حدثنا عمرو بن حماد قال حدثنا أسباط عن السدي في خبر ذكره عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس وعن مرة عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي فأخرج إبليس من الجنة حين لعن وأسكن آدم الجنة فكان يمشي فيها وحشا ليس له زوج يسكن إليها فنام نومة فاستيقظ وإذا عند رأسه امرأة قاعدة خلقها الله من ضلعه فسألها من أنت فقالت امرأة قال ولم خلقت قالت تسكن إلي قالت له الملائكة ينظرون ما بلغ علمه ما اسمها يا آدم قال حواء قالوا ولم سميت حواء قال لأنها خلقت من شيء حي فقال الله له يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما<sup>89</sup>.

“Telah berbicara kepadaku Mūsa bin Harun, ia berkata, telah berbicara kepada kami ‘Amr bin Ḥammād, ia berkata, telah berbicara kepada kami Asbat̄ dari al-Suddi dari Abi Malik dari Abi Ṣaliḥ dari Ibn ‘Abbās dan dari Murrah dari Ibn Mas’ūd dan orang-orang yang termasuk sahabat Nabi. “Maka Iblis dikeluarkan dari surga ketika ia dilaknat dan ditempatkan Ādam di dalam surga. Suatu ketika, Ādam berjalan kesepian di dalam surga, ia tidak memiliki pasangan yang menenangkannya. Ketika ia tertidur sejenak dan terjaga dari tidurnya, tiba-tiba di samping kepalanya telah duduk seorang perempuan yang Allah ciptakan dari tulang rusuknya. Ādam pun bertanya “Siapa kamu?” Ia menjawab, “perempuan!” Ādam bertanya, “Untuk apa engkau diciptakan?” Ia menjawab, “Agar engkau merasa tenang kepadaku!” Para Malaikat pun bertanya kepada Ādam, “Siapa namanya, wahai Ādam?” Ādam menjawab, “Ḥawwā’!” Mereka bertanya lagi, “Mengapa Engkau namai Ḥawwā’?”

<sup>89</sup>Lihat Abu Ja’far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999) Jilid I, 267.

Ādam menjawab, “Karena ia diciptakan dari sesuatu yang hidup!” Allah kemudian berfirman kepada Ādam, “Tinggalah Engkau dan istrimu di dalam surga ini dan makanlah oleh kalian berdua apa saja yang kalian inginkan!”.

Riwayat tersebut menunjukkan bahwa Ḥawwā’ diciptakan dari tulang rusuk Ādam. Keterangan yang terkandung dalam riwayat tersebut tidak jauh berbeda dengan informasi dari Perjanjian Lama, Kitab Kejadian pasal 21-23, yang menyatakan sebagai berikut:

“Lalu Tuhan Allah membuat manusia itu tidur nyenyak; ketika ia tidur, Tuhan Allah mengambil salah satu rusuk dari padanya, lalu menutup tempat itu dengan daging. Dan dari rusuk yang diambil Tuhan Allah dari manusia itu, dibawanya seorang perempuan, lalu dibawa-Nyalah kepada manusia itu. Lalu berkatalah manusia itu: “Inilah dia, tulang dari tulangku dan daging dari dagingku. Ia akan dinamai perempuan, sebab ia diambil dari laki-laki”. (Kitab Kejadian, 2: 21-23).

Dari beberapa riwayat yang dikemukakannya berkenaan dengan penafsiran ayat tersebut, al-Ṭabarī sama sekali tidak memberikan komentar, baik dari aspek kualitas periwayat maupun kandungan materinya.<sup>90</sup> Padahal kalangan feminis muslim,

---

<sup>90</sup>Al-Ṭabarī dan mayoritas mufasir klasik lainnya, memang terkesan kurang selektif terhadap informasi-informasi dari luar terkait penafsiran kisah-kisah dalam al-Qur’ān. Hal ini, karena mereka pada umumnya tidak menjadikan kisah-kisah dalam al-Qur’ān sebagai rujukan dalam meng-*istimbath* hukum. Kisah-kisah al-Qur’ān hanya sebatas untuk dijadikan pelajaran dari pesan-pesan moral yang dikandungnya. Baca Musā’id Muslim ‘Abdulāh Āli Ja’far, *Athar al-Taṭawwur al-Fikri*, 125. Pada beberapa tempat dalam penafsirannya yang menggunakan riwayat *isrā’īliyyāt*, al-Ṭabarī tidak memberikan komentar apapun. Seakan-akan, setelah mengutip secara lengkap sebuah berita baik isi maupun proses transmisinya, ia menyerahkan kepada pembacanya untuk menilai sendiri kebenaran berita tersebut. Hal ini sangat

belakangan, sangat keberatan dengan isi materi riwayat tersebut. Menurut mereka, riwayat-riwayat *isrā ṭliyyāt* tersebut, setidaknya menghadirkan tiga citra negatif terhadap kaum perempuan, yaitu: *Pertama*, perempuan (Ḥawwā') diciptakan sebagai pelengkap kebutuhan laki-laki (Ādam) di surga, hal ini mengesankan perempuan sebagai pelengkap dan diciptakan untuk melayani kebutuhan laki-laki (Kitab Kejadian 2: 18); *kedua*, perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, ini mengesankan posisi perempuan sebagai subordinatif laki-laki (Kitab Kejadian 2: 21-23); *ketiga*, perempuan sebagai penyebab jatuhnya manusia dari surga ke bumi, ini mengesankan perempuan sebagai penyebab dosa warisan. (Kitab Kejadian 2:12).<sup>91</sup>

Selanjutnya, ketika menafsirkan bagian dari firman Allah swt. yang berbunyi:

وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٣٥﴾

“Dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim”. (Q.s. al-Baqarah/ 2:35).

Al-Ṭabarī, kembali mengajukan sejumlah riwayat *isrā ṭliyyāt* yang menginformasikan jenis pohon yang dilarang untuk didekati. Ada riwayat yang menyebutkan bahwa jenis pohon tersebut adalah padi, ada juga yang menyebut gandum, zaitun, anggur, dan ada pula yang menyebut pohon tīn. Setelah mengajukan sejumlah riwayat tersebut, kali ini al-Ṭabarī mengemukakan pendapatnya, sebagai berikut:

---

disayangkan, mengingat tidak semua pembaca kitab tafsir al-Ṭabarī memiliki kemampuan untuk menilai riwayat yang termuat di dalamnya. Selain itu, penggunaan riwayat-riwayat *isrā ṭliyyāt* oleh al-Ṭabarī yang tanpa komentar, dapat saja memunculkan prasangka bahwa al-Ṭabarī setuju dengan kandungan riwayat-riwayat tersebut, meskipun sulit untuk membuktikan kebenaran prasangka ini.

<sup>91</sup>Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 304.

فالصواب في ذلك أن يقال إن الله جل ثناؤه نهى آدم وزوجته عن أكل شجرة بعينه من أشجار الجنة دون سائر أشجارها فخالفا إلى ما نهاهما الله عنه فأكلا منها كما وصفهما الله جل ثناؤه به ولا علم عندنا أي شجرة كانت على التعيين لأن الله لم يضع لعباده دليلا على ذلك في القرآن ولا في السنة الصحيحة فأني يأتي ذلك من أتى وقد قيل كانت شجرة البر وقيل كانت شجرة العنب وقيل كانت شجرة التين وجائز أن تكون واحدة منها وذلك إن علمه عالم لم ينفع العالم به علمه وإن جهله جاهل لم يضره جهله به<sup>92</sup>

“Yang benar dalam hal itu, dikatakan, “Sesungguhnya Allah swt telah melarang Ādam dan istrinya memakan satu tanaman dari bermacam tanaman surga, bukan keseluruhan tanaman surga, lalu keduanya melanggar larangan Allah tersebut dan keduanya memakannya sebagaimana diceritakan Allah swt. Tidak ada sama sekali pengetahuan yang kita miliki tentang tanaman apa pastinya karena Allah tidak menginformasikan hal tersebut kepada hamba-Nya, baik dalam al-Qur’an maupun dalam hadis yang *ṣahih* maka bagaimana mungkin hal tersebut dapat diketahui. Ada yang mengatakan bahwa tanaman itu adalah gandum, ada yang menyatakan anggur, dan ada juga yang menyatakan tin. Boleh jadi juga salah satu dari yang disebutkan itu. Hal tersebut – tegas al-Ṭabarī – jika pun diketahui oleh seseorang, maka tidak lah ada manfaat baginya, dan kalau pun tidak diketahui, maka ketidaktahuannya tentang hal tersebut tidaklah memudharatkannya”.

Kemudian, ketika menafsirkan ayat ke-36 yang berbunyi:

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ<sup>ص</sup>

<sup>92</sup>Lihat dalam al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, jilid I, 270-271.



“Lalu keduanya digelincirkan oleh syaitan dari surga itu dan dikeluarkan dari keadaan semula”. (Q.s. al-Baqarah/2:36).

Al-Ṭabarī mengajukan beberapa riwayat yang menceritakan bagaimana cara Iblis masuk ke dalam surga dan membujuk Ādam dan Ḥawwā’ agar melakukan pelanggaran. Riwayat-riwayat itu, salah satunya adalah sebagai berikut:

حدثنا به الحسن بن يحيى قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا عمر بن عبد الرحمن بن مهرب قال سمعت وهب بن منبه يقول لما أسكن الله آدم وذريته أو زوجته الشك من أبي جعفر وهو في أصل كتابه وذريته ونهاه عن الشجرة وكانت شجرة غصونها متشعب بعضها في بعض وكان لها ثمر تأكله الملائكة لخلدهم وهي الثمرة التي نهى الله آدم عنها وزوجته فلما أراد إبليس أن يستزلهما دخل في جوف الحية وكانت للحية أربع قوائم كأنها بختية من أحسن دابة خلقها الله فلما دخلت الحية الجنة خرج من جوفها إبليس فأخذ من الشجرة التي نهى الله عنها آدم وزوجته فجاء بها إلى حواء فقال انظري إلى هذه الشجرة ما أطيب ريحها وأطيب طعمها وأحسن لونها فأخذت حواء فأكلت منها ثم ذهبت بها إلى آدم فقالت انظر إلى هذه الشجرة ما أطيب ريحها وأطيب طعمها وأحسن لونها فأكل منها آدم فبدت لهما سواتهما فدخل آدم في جوف الشجرة فناداه ربه يا آدم أين أنت قال أنا هنا يا رب قال ألا تخرج قال أستحي منك يا رب قال ملعونة الأرض التي خلقت منها لعنة يتحول ثمرها شوكا قال ولم يكن في الجنة ولا في الأرض شجرة كان أفضل من الطلح والسدر ثم قال يا حواء أنت التي غررت عبدي فإنك لا تحمليين حملا إلا حملته كرها فإذا أردت أن تضعي ما في بطنك أشرفت على الموت مرارا وقال للحية أنت التي دخل الملعون في جوفك حتى غر عبدي ملعونة أنت لعنة تتحول قوائمك في بطنك ولا يكن لك رزق إلا التراب أنت عدوة بني آدم وهم أعداؤك حيث لقيت أحدا منهم أخذت بعقبه وحيث لقيت شذخ رأسك قال عمر قيل لوهب وما كانت الملائكة تأكل قال يفعل الله ما يشاء<sup>93</sup>

Riwayat tersebut jelas merupakan riwayat *isrā’ ilīyyāt*. Selain karena sumbernya dari Wahb bin Munabbih, seorang mantan ahli kitab yang dikenal sering menyampaikan riwayat sejenis itu. Kandungan informasi dari riwayat tersebut memiliki ke-

<sup>93</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, jilid I, 273.

miripan dengan yang dinyatakan dalam Perjanjian Lama, Kitab Kejadian pasal 1-15, seperti dikutipkan berikut ini:

“Adapun ular ialah yang paling cerdik dari segala binatang di darat yang dijadikan oleh Tuhan Allah. Ular itu berkata kepada perempuan itu: “Tentulah Allah berfirman: Semua pohon di taman ini jangan kamu makan buahnya, bukan?” Lalu sahut perempuan itu kepada ular itu: “Buah pohon-pohonan dalam taman ini boleh kami makan, tetapi tentang buah pohon yang ada di tengah-tengah taman, Allah berfirman: “Jangan kamu makan atau pun raba buah itu, nanti kamu akan mati.” Tetapi ular itu berkata kepada perempuan itu: “Sekali-kali kamu tidak akan mati, tetapi Allah mengetahui, bahwa pada waktu kamu memakannya matamu akan terbuka, dan kamu akan menjadi seperti Allah, tahu tentang yang baik dan yang jahat.” Perempuan itu melihat, bahwa buah pohon itu baik untuk dimakan dan sedap kelihatannya, lagi pula pohon itu menarik hati karena memberi pengertian. Lalu ia mengambil dari buahnya dan dimakannya dan diberikannya juga kepada suaminya yang bersama-sama dengan dia. Dan suaminya pun memakannya. Maka terbukalah mata mereka berdua dan mereka tahu, bahwa mereka telanjang; lalu mereka menyemat daun pohon ara dan membuat cawat. Ketika mereka mendengar bunyi langkah Tuhan Allah, yang berjalan-jalan dalam taman itu pada waktu hari sejuk, bersembunyilah manusia dan istrinya itu terhadap Tuhan Allah di antara pohon-pohonan dalam taman. Tetapi Tuhan Allah memanggil manusia itu dan berfirman kepadanya, “Di manakah engkau?” Ia menjawab: “Ketika aku mendengar, bahwa Engkau ada dalam taman ini, aku menjadi takut, karena aku telanjang, sebab itu aku bersembunyi.” Firman-Nya: “Siapakah yang memberitahukan kepadamu, bahwa engkau telanjang?”

“Apakah engkau makan dari buah pohon, yang Kularang engkau makan itu?” Manusia itu menjawab: “perempuan yang Kautempatkan di sisiku, dialah yang memberi dari buah pohon itu kepadaku, maka kumakan.” Kemudian berfirmanlah Tuhan Allah kepada perempuan itu: “Apakah yang telah kau perbuat ini?” Jawab perempuan itu: “Ular itu yang memperdaya aku, maka kumakan.” Lalu berfirmanlah Tuhan Allah kepada ular itu: “Karena engkau berbuat demikian, terkutuklah engkau di antara segala ternak dan di antara segala binatang hutan; dengan perutmulah engkau menjalar dan debu tanahlah akan kaumakan seumur hidupmu. Aku akan mengadakan permusuhan antara engkau dan perempuan ini, antara keturunanmu dan keturunannya; keturunannya akan meremukkan kepalamu, dan engkau akan meremukkan tumitnya”. (Kitab Kejadian, 3:1-15)

Setelah mengutipkan beberapa riwayat, al-Ṭabarī tampaknya memandang perlu memberikan pandangannya. Ia mengemukakan komentarnya sebagai berikut:

وقد رويت هذه الأخبار عن روينها عنه من الصحابة والتابعين وغيرهم في صفة استزلال إبليس عدو الله آدم وزوجته حتى أخرجهما من الجنة وأولى ذلك بالحق عندنا ما كان لكتاب الله موافقا وقد أخبر الله تعالى ذكره عن إبليس أنه وسوس لآدم وزوجته ليبيدي لهما ما وورى عنهما من سواتهما وأنه قال لهما ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين وأنه قاسمهما إني لكما لمن الناصحين (الآعراف : ٢٠) مدليا لهما بغرور.<sup>94</sup>

“Kabar-kabar seperti ini telah diriwayatkan oleh orang-orang yang meriwayatkannya dari kalangan Sahabat dan Ṭābi’īn dan yang lainnya tentang cara Iblis, musuh Allah menggelincirkan Ādam dan istrinya sehingga keduanya keluar dari dalam surga. Yang paling pasti kebenarannya bagi

<sup>94</sup> Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, jilid I, 275.

kita – tulis al-Ṭabarī - adalah informasi yang sesuai dengan kitab Allah. Sesungguhnya Allah telah menginformasikan tentang Iblis, bahwasanya ia telah menggoda Ādam dan istrinya agar tampak bagi keduanya aurat yang tersembunyi bagi keduanya, dan bahwasanya Iblislah yang berkata kepada keduanya, bahwa Tuhan kalian berdua tidak melarang kalian berdua kecuali agar kalian berdua akan menjadi Malaikat atau kalian berdua akan menjadi kekal, dan bahwasanya Iblis telah bersumpah kepada keduanya, sesungguhnya aku benar-benar hanya seorang yang memberi nasehat. (Q.s. al-A'raf/7:20), Iblis memberi petunjuk kepada keduanya dengan tipu daya”.

Jika diperhatikan beberapa riwayat *isrā'īliyyāt* yang telah dikutipkan, maka memang benar pendapat yang dikemukakan oleh kalangan feminis muslim bahwa riwayat-riwayat tersebut mengandung informasi yang terkesan memberikan citra negatif terhadap perempuan khususnya. Namun demikian, apakah penafsiran seorang mufasir yang mencantumkan riwayat-riwayat tersebut terpengaruh terhadap informasi dari riwayat-riwayat yang dikutipnya? Hal ini tampaknya tidak berlaku bagi al-Ṭabarī.

Al-Ṭabarī, sebagaimana dalam beberapa data yang telah dipaparkan, memberikan komentar tegas terhadap sebagian riwayat *isrā'īliyyāt* yang dikutipnya. Ia misalnya menyatakan, bahwa kebenaran isi informasi dari riwayat-riwayat *isrā'īliyyāt* tersebut dapat diterima jika sesuai dengan informasi al-Qur'an. Ia juga membantah jika perempuan pertama yang dipersalahkan karena menggoda Ādam sehingga menyebabkan Ādam terusir dari surga. Menurut al-Ṭabarī, Iblis lah yang telah menggoda keduanya sehingga keduanya melakukan pelanggaran.

Memang benar bahwa al-Ṭabarī memahami bahwa perempuan pertama tercipta dari tulang rusuk Ādam. Namun demi-

kian, hal ini tidak berarti bahwa Ia memposisikan perempuan dalam posisi sub-ordinat bagi laki-laki. Tidak ada data dari penafsirannya yang menunjukkan bahwa al-Ṭabarī memosisikan perempuan dalam posisi subordinatif bagi laki-laki. Bahkan pada kenyataannya, al-Ṭabarī justru memiliki pandangan yang sangat liberal tentang posisi perempuan. Imām al-Ṭabarī yang berijtihad sendiri membentuk mazhab *Jarīriyah*, tercatat memiliki pendapat yang eksklusif tentang kedudukan perempuan. Dia memiliki pandangan yang berbeda dengan jumhur ulama tentang kebolehan seorang wanita menduduki jabatan sebagai *Qādi*.

Jumhur ulama dari kalangan madhhab Māliki, Shāfi'ī dan Ḥanbali tidak membenarkan wanita menduduki jabatan tersebut. Kalangan Ḥanafī membolehkan hanya untuk menangani kasus-kasus tertentu, sedangkan Ibn Jarīr al-Ṭabarī berpendapat:

يجوز أن تكون المرأة حاكماً على الإطلاق في كل شيء، لأنه يجوز أن تكون مفتية فيجوز أن تكون قاضية<sup>95</sup>

“Dibolehkan seorang perempuan menjadi Hakim secara mutlak dalam hal apa pun, karena dibolehkan bagi perempuan menjadi mufti (pemberi fatwa), maka dibolehkan pula perempuan menjadi Qadhi”.

Pendapat al-Ṭabarī di atas cukup untuk menunjukkan bahwa dirinya ternyata sangat apresiatif terhadap kaum perempuan. Sekalipun dalam kitab tafsirnya penuh dengan riwayat-riwayat *isrā'īliyyat*, tidak tampak dalam pendapat hukum al-Ṭabarī stereotipe negatif terhadap kaum perempuan. Ia terbukti

---

<sup>95</sup>Lihat dalam Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), juz VI, 745; Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajr al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (t.t.: Dār al-Fikr, t.th.), juz VIII, 128.

tidak memposisikan perempuan dalam posisi subordinatif bagi laki-laki.

Guna menepis pandangan yang memberi stereotipe terhadap perempuan terkait drama kosmis awal penciptaan, kalangan feminis muslim dan para sarjana muslim yang konsern dengan isu-isu perempuan merujuk langsung kepada penjelasan al-Qur'ān. Muḥammad Baltājī, misalnya, berdasarkan penelitiannya terhadap al-Qur'ān dan *al-sunnah*, ia mengemukakan sedikitnya tujuh prinsip utama terkait dengan kedudukan perempuan. *Pertama*, kesetaraan antara perempuan dan laki-laki pada asal penciptaan. *Kedua*, keterbebasan perempuan dari tuduhan bertanggung jawab terhadap kemaksiatan di awal penciptaan. *Ketiga*, dibanding kitab suci sebelumnya, al-Qur'ān menempatkan perempuan dalam kedudukan yang sangat terhormat. *Keempat*, kesetaraan antara perempuan dan laki-laki dalam hak hidup. *Kelima*, kesetaraan antara keduanya dalam hal beban keagamaan dan ganjaran pahala. *Keenam*, kesetaraan antara keduanya dalam hal penegakkan ketentuan dan sanksi hukum syara'. *Ketujuh*, kesetaraan antara keduanya dalam kecakapan melakukan transaksi harta benda.<sup>96</sup>

Lain lagi dengan Nasaruddin Umar, dalam buku yang merupakan hasil kajian disertasinya, ia mengemukakan bahwa dalam beberapa ayat al-Qur'ān yang menerangkan soal pengu-siran Ādam dan Ḥawwā', selalu menekankan bahwa kedua belah pihak secara aktif terlibat sebagai subyek dalam peristiwa ini. Kata ganti dalam bahasa Arab yang menunjuk dua orang "*humā*", yakni Ādam dan Ḥawwā' digunakan al-Qur'ān dalam

---

<sup>96</sup>Muḥammad Baltājī, *Makānah al-Mar'ah fī al-Qur'ān al-Karīm wa al-Sunnah al-Ṣaḥīḥah al-Ḥuqūq al-Siyāsiyyah wa al-Ijtimā'iyyah wa al-Shakhṣiyyah li al-Mar'ah fī al-Mujtama' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Salām, 2000), 69-93.

ayat-ayat yang terkait dengan perkara ini.<sup>97</sup> Sebagai contoh, antara lain:

Bahwa keduanya diberi kesempatan untuk tinggal di dalam surga dan menikmati segala kenikmatan yang terdapat di dalamnya kecuali bahwa keduanya dilarang untuk mendekati satu pohon tertentu seperti disebutkan dalam Q.s. al-Baqarah/2:35,

وَقُلْنَا يَا آدَامُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٣٥﴾

“Dan kami berfirman: "Hai Adam, diamilah oleh kamu dan istrimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik dimana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim”. (Q.s. al-Baqarah/2:36).

Bahwa keduanya sama-sama digoda dan ditipu oleh Syaīṭān untuk melakukan pelanggaran, seperti disebutkan dalam Q.s. al-A'rāf/7: 20,

فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴿٢٠﴾

“Maka syaitan membisikkan pikiran jahat kepada keduanya untuk menampakkan kepada keduanya apa yang tertutup dari mereka yaitu auratnya dan syaitan berkata: "Tuhan ka-

<sup>97</sup>Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, 260; Argumentasi serupa juga dikemukakan Amina Wadud-Muhsin, *Quran and Women*, 25.

mu tidak melarangmu dan mendekati pohon ini, melainkan supaya kamu berdua tidak menjadi malaikat atau tidak menjadi orang-orang yang kekal (dalam surga)". (Q.s. al-A'rāf/7: 20).

Bahwa keduanya sama-sama melakukan pelanggaran dengan memakan buah yang terlarang, disebutkan dalam Q.s. al-A'rāf/7:22,

فَدَلَّلْنَاهُمَا بِغُرُورٍ ۖ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سُوءُ آيُهُمَا وَطَفِقَا مَخْصِفَانِ  
عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ ۗ وَنَادَيْنَاهُمَا رُبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ  
وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٢٢﴾

“Maka syaitan membujuk keduanya (untuk memakan buah itu) dengan tipu daya. tatkala keduanya telah merasai buah kayu itu, nampaklah bagi keduanya aurat-auratnya, dan mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun surga. Kemudian Tuhan mereka menyeru mereka: "Bukankah Aku telah melarang kamu berdua dari pohon kayu itu dan Aku katakan kepadamu: "Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagi kamu berdua?". Q.s. al-A'rāf/7:22).

Bahwa keduanya sama-sama memohon ampunan, dan sama-sama diperintahkan untuk turun ke bumi, sebagaimana disebutkan dalam Q.s. al-A'rāf/7:23-24,

قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ

مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٢٣﴾



“Keduanya berkata: "Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi". (Q.s. al-A‘rāf/7:23).

قَالَ أَهْبَطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ  
وَمَتَّعٌ إِلَىٰ حِينٍ

“Allah berfirman: "Turunlah kamu sekalian, sebahagian kamu menjadi musuh bagi sebahagian yang lain. dan kamu mempunyai tempat kediaman dan kesenangan (tempat mencari kehidupan) di muka bumi sampai waktu yang telah ditentukan". (Q.s. al-A‘rāf/7:24).

Pernyataan-pernyataan al-Qur’ān tersebut, jelas sangat berbeda dengan apa yang terbaca dari pernyataan-pernyataan dalam Alkitab yang cenderung menimpakan kesalahan lebih berat kepada Ḥawwā’.<sup>98</sup> Dalam ayat-ayat tersebut di atas, Ādam dan Ḥawwā’ dinyatakan secara bersama-sama sebagai pelaku dan bertanggung jawab terhadap apa yang keduanya lakukan.<sup>99</sup> Bahkan, menurut beberapa mufasir, ketika keduanya telah dikeluarkan dari surga, justru Ādamlah yang menanggung beban yang lebih berat akibat pelanggaran ini,<sup>100</sup> sebagaimana isyarat yang dapat dipahami dari al-Qur’an surat Tāhā/20:117,

<sup>98</sup>Al-Qur’ān telah mematahkan berbagai implikasi negatif dari mitologi Yunani-Romawi dan Kristen-Yahudi yang memandang perempuan sebagai sumber kejahatan dan bencana. Lihat Amina Wadud-Muhsin, *Quran and Women*, 25.

<sup>99</sup>Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, 260-263.

<sup>100</sup>Baca al-Qushayrī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, jilid III, juz IV, 150; Abu al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, juz IV, 113.

فَقُلْنَا يَتَّعَادُمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ

فَتَشَقَّى

“Maka kami berkata: "Hai Adam, Sesungguhnya Ini (iblis) adalah musuh bagimu dan bagi istrimu, Maka sekali-kali janganlah sampai ia mengeluarkan kamu berdua dari surga, yang menyebabkan kamu menjadi celaka”. (Q.s. Ṭāhā/ 20:117).

Amina Wadud-Muhsin berpendapat bahwa berdasarkan penjelasan-penjelasan al-Qur’ān, sebenarnya surga tidak pernah dimaksudkan sebagai tempat tinggal spesies manusia. Semuanya, merupakan bagian dari rencana awal Allah menciptakan manusia, yaitu supaya manusia berperan sebagai *khalifah* (wakil) di muka bumi (Q.s. al-Baqarah/2:30). Jika di surga, manusia tidak perlu bersusah payah; berjuang untuk mendapatkan kebutuhannya karena semua fasilitas telah tersedia. (Q.s.Ṭāhā/ 20:118-119) Namun, baik di surga maupun di bumi, manusia sama-sama diuji; dengan pilihan antara kepatuhan dan ketidakpatuhan. Allah memperingatkan Ādam dan Ḥawwā’ agar jangan mendekati salah satu pohon di surga. Al-Qur’ān tidak menjelaskan pohon apa yang dimaksud; pohon ini lebih sekadar perlambang ujian atau simbol tantangan hidup manusia yang sering dikuasai oleh nafsu.<sup>101</sup>

Setelah penciptaan Ādam dan Ḥawwā, setan menunjukkan sifat aslinya dengan tidak patuh ketika diperintah Allah. Dia sombong dan sengaja membangkang. Pada waktu itu, Ādam dan Ḥawwā’ diperingatkan dan peringatan ini berlaku untuk semua umat manusia agar berhati-hati terhadap setan. Tetapi karena keduanya lupa dengan peringatan Allah dan mengikuti bisikan,

<sup>101</sup>Amina Wadud-Muhsin, *Qur’an and Woman*, 23.

rayuan setan. Keduanya mendekati dan memakan buah pohon terlarang tersebut. Begitu menyadari kesalahan akibat tipu daya iblis, mereka berdua menyesal dan memohon ampun kepada Allah (Q.s. al-Baqarah/2:35-37 dan Q.s. Ṭāhā/20:117-123).<sup>102</sup>

Sejalan dengan pandangan yang dikemukakan tokoh feminis muslim yang disebut terakhir, al-Qushayrī dalam tafsir sufi-nya telah terlebih dahulu menegaskan hal yang senada, bahkan dalam konteks penyebab dikeluarkannya Ādam dan Ḥawwā' dari surga, penafsiran yang dikemukakan al-Qushayrī dalam *Laṭā'if al-Ishārāt*, cenderung lebih liberal dari pendapat para tokoh feminis muslim dan pendapat para mufasir pada umumnya. Drama kosmis yang berkaitan dengan pengusiran Ādam dan pasangannya dari surga dapat ditemukan dalam tiga pragmen surah al-Qur'ān, yaitu: Q.s. al-Baqarah/2:30-38, Q.s. al-A'rāf/7:19-22, dan Q.s. Ṭāhā/20:115-123. Penafsiran al-Qushayrī terlihat konsisten pada ketiga pragmen surah tersebut.<sup>103</sup>

Dalam kaitan dengan kasus ini, ia mengungkapkan bahwa Allah telah menempatkan Ādam dan pasangannya di surga, tetapi bersamaan dengan masuknya keduanya ke dalam surga tersebut, Allah juga telah menetapkan satu pohon ujian. Andai saja tidak ada ketetapan (taqdir) sebelumnya, niscaya tidak akan sampai tangan Ādam untuk memetikinya sehingga terjadilah apa yang akan terjadi.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup>Noryamin Aini et.al., *Kesetaraan dan Keadilan Gender dalam Perspektif Agama Islam* (Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan RI, 2004), 81.

<sup>103</sup>Sebagaimana penafsirannya untuk kasus sebelumnya, - perempuan sebagai pasangan laki-laki - yang merujuk pada beberapa surah al-Qur'ān secara terpisah, dalam penafsirannya terhadap ketiga pragmen surah tentang kasus terakhir ini, kembali ditemukan ungkapan-ungkapan yang hampir sama dalam penafsiran al-Qushayrī. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qushayrī telah berusaha menghubungkan penafsiran ayat yang satu dengan ayat-ayat lainnya yang berbicara tentang kasus yang sama atau dalam istilah orang sekarang menggunakan metode tafsir tematis dalam arti yang sederhana.

<sup>104</sup>Al-Qushayrī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, jilid I, juz I, 60.

Al-Qushayrī juga menegaskan bahwasanya Allah swt telah mengingatkan akibat masuknya Ādam ke dalam surga bahwa ia (Ādam) akan melakukan apa yang menyebabkannya dikeluarkan dari dalam surga, manakala Allah berfirman,

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

ketika Allah telah memberitahukan bahwa Ia akan menjadikan Ādam sebagai khalifah-Nya di muka bumi, maka bagaimana mungkin Ādam akan terus menetap di dalam surga.<sup>105</sup> Al-Qushayrī, dalam hal ini telah berusaha menghubungkan pragmen pelanggaran yang dilakukan Ādam di surga (Q.s. al-Baqarah/2:36) dengan pragmen ayat sebelumnya (Q.s. al-Baqarah/2:30) yang berisi dialog antara Allah dengan para malaikat tentang skenario penciptaan khalifah di muka bumi.

Apa yang dinyatakan al-Qushayrī tentang skenario ilahi di balik drama kosmis ini tampaknya seperti keyakinan umum di kalangan sufi. Ibn al-‘Arabī (w. 638 H/1240 M) misalnya, dalam kitabnya *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, menulis bahwa keluar atau turunnya Ādam dan Ḥawwā’ dari surga bukanlah sebuah hukuman bagi keduanya, ia merupakan hukuman bagi Iblis. Turunnya Ādam karena benarnya janji Allah yang akan menjadikannya khalifah di muka bumi. Turunnya Ḥawwā’ untuk melahirkan keturunan, turunnya Ādam dan Ḥawwā’ ke bumi sebagai kemuliaan, sedangkan turunnya Iblis sebagai hinaan dan siksaan.<sup>106</sup> Pemahaman serupa juga dapat ditemukan dalam tafsir sufi Ibn ‘Ajībah (w. 1224 H/1809 M), ketika ia menafsirkan bagian dari surat al-Baqarah ayat 38, yang menjelaskan tentang pengusiran Ādam dari surga.<sup>107</sup>

<sup>105</sup> Al-Qushayrī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, jilid I, juz I, 61.

<sup>106</sup> Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, juz I, 281.

<sup>107</sup> Ibn ‘Ajībah al-Ḥasanī, *al-Baḥr al-Madīd*, jilid I, 76-77.

Sebelum al-Qushayrī (w. 465 H/1072 M), mufasir sufi lainnya yang menegaskan skenario ilahi dalam kasus ini adalah Sahl bin ‘Abdillah al-Tustarī (w. 283 H/896 M). Manakala ia menjelaskan makna Q.s. al-Baqarah/2:37, yang berbunyi,

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ

Ia bahkan mengutip sebuah riwayat dari Muḥammad bin Siwār dari ayahnya, dari Sufyān bin Sa’īd al-Thaurī dari ‘Abd al-‘Azīz Ibn Rufayī’ dari ‘Abdillah bin ‘Umar ra, bahwasanya ia berkata: “Ketika Ādam mengingat kesalahannya, ia berkata, “Ya Tuhan-ku, apakah Engkau menyaksikan kemaksiatan terhadap-Mu yang telah aku lakukan?” “Apakah ia telah Engkau tetapkan atas diriku sebelum Engkau menciptakan diriku atau ia sesuatu yang kuciptakan. Tuhan menjawab, “ia sesuatu yang telah kuteapkan atas dirimu, sesungguhnya engkau akan melakukannya dengan meninggalkan penjagaan dari-Ku sebelum Aku menciptakanmu selama lima puluh ribu tahun. Ādam as berkata, “sebagaimana Engkau telah menetapkannya atas diriku, maka ampuni aku.”<sup>108</sup>

Al-Tustarī juga mengutip riwayat hadis Nabi saw yang menyebutkan bahwa Ādam benar-benar telah mengalahkan Mūsā dalam suatu perdebatan. Rasul menyebutkan bahwa suatu ketika Ādam berdebat dengan Mūsā. Mūsā berkata kepada Ādam, “Engkau Ādam yang karena kesalahanmu telah menyebabkan engkau keluar dari surga!” Ādam pun berkata kepada Mūsā, “Engkau Mūsā yang telah Tuhan pilih sebagai rasul-Nya dan orang yang dapat berbicara dengan-Nya, (pantaskah) kemudian engkau mencelaku atas satu perkara yang telah ditakdirkan atas diriku sebelum aku diciptakan?”

---

<sup>108</sup>Sahl bin ‘Abdillah al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007), 29.

Dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, riwayat tersebut disebutkan sebagai berikut:

حدثنا عبد العزيز بن عبد الله حدثنا إبراهيم بن سعد عن ابن شهاب عن حميد بن عبد الرحمن أن أبا هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم ( احتج آدم وموسى فقال له موسى أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة فقال له آدم أنت موسى الذي اصطفاك برسالاته وبكلامه ثم تلومني على أمر قدر علي قبل أن أخلق ) فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم ( فحج آدم موسى ) مرتين <sup>١٠٩</sup>

“Dari ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd Allah, dari Ibrāhīm bin Sa’ad dari Ibn Shihāb dari Ḥumaid bin ‘Abd al-Raḥmān bahwa Abu Hurairah ra. berkata, “telah bersabda Rasulullah saw., “Ādam dan Musā telah berdebat. Mūsā berkata kepada Ādam, “Engkau Ādam, yang kesalahanmu telah membuatmu keluar dari dalam surga!” lalu Ādam berkata kepada Mūsā, “Engkau Mūsā, yang telah dipilih-Nya sebagai rasul-Nya dan orang yang dapat berbicara (dengan-Nya), kemudian engkau mencelaku atas satu perkara yang telah ditakdirkan kepadaku sebelum diriku diciptakan.” Rasulullah saw. lalu bersabda, “maka Ādam (mengalahkan) argumen Mūsā.” (beliau ulang ) dua kali”.

Dialog lengkap yang disebutkan dalam riwayat hadis tersebut juga dikutip oleh sarjana kontemporer pengkaji tasawuf, Sachiko Murata dan William C. Chittick, dalam buku mereka, *The Vision of Islam*. Keduanya menyimpulkan bahwa secara umum, kaum muslimin percaya bahwa kegagalan Ādam dan Ḥawwā’ di surga sebelumnya boleh jadi memiliki beberapa kon-

<sup>109</sup>Sahl bin ‘Abdillah al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī*, 30; Riwayat hadis ini juga dapat ditemukan dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, kitāb al-Anbiyā, bāb wafāt Mūsā*, hadis nomor 3228; *Sunan al-Nasāī, bāb surat al-Baqarah*, hadis nomor 10985; *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, juz II, *musnad Abī Hurairah*, hadis nomor 7381.

sekwensi negatif, namun tanpa kegagalan tersebut, Ādam tidak akan pernah menjadi khalifah Allah di muka bumi. Berbeda dengan perspektif umum dalam Kristen, yang memandang pelanggaran Ādam di surga sebagai dosa asal yang menghantarkan Tuhan harus menginkarnasi diri-Nya sebagai Kristus untuk memperbaiki citra suci diri-Nya. Dalam Islam, tidak ada konsep tentang dosa asal, karena Tuhan telah memaafkan Ādam dan Ḥawwā' yang telah memakan buah terlarang. Lebih dari itu, bahkan Tuhan telah memilih Ādam sebagai salah seorang rasul-Nya (Q.s. Ṭāhā/20:122 dan Q.s. Ālu 'Imrān/3:33).<sup>110</sup>

Pada aspek yang lain, sebagaimana telah disinggung sebelumnya, al-Qushayrī mengemukakan pandangan yang dapat dinilai lebih liberal dari pendapat para feminis muslim dan para mufasir pada umumnya. Jika yang lain menyatakan bahwa godaan setanlah yang menyebabkan Ādam dan istrinya melakukan pelanggaran di dalam surga, al-Qushayrī tampak mengemukakan sesuatu yang berbeda dalam hal ini. Ketika menjelaskan Q.s. al-Baqarah/2:36, yang berbunyi:

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ

Al-Qushayrī menyatakan penafsirannya sebagai berikut:

وفي التحقيق: ما صرَّفَتْهُمَا إِلَّا الْقُدْرَةُ، وما كان تقلبهما إلا في القضية، أخرجهما عما كانا فيه من الرتبة والدرجة جهراً، ولكن ما ازداد - في حكم الحق سبحانه - شأنهما إلا رفعةً وقدرًا.<sup>111</sup>

“Pada hakikatnya, tidak ada yang memalingkan keduanya dari perintah Allah kecuali kekuasaan/qudrat-Nya. Tidak ada perbuatan keduanya yang berada diluar keputusan/qaḍa-Nya. Tampak bahwa Allah mengeluarkan keduanya dari

<sup>110</sup>Sachiko Murata and William C. Chittick, *The Vision of Islam: The Foundations of Muslim Faith and Practice* (London: I.B. Tauris, 1996), 143-144.

<sup>111</sup>Al-Qushayrī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, jilid I, juz I, 62.

dalam surga dengan segala kedudukan dan derajatnya, tetapi sesungguhnya tiada bertambah – dalam ketetapan Allah swt – kedudukan dan derajat keduanya kecuali semakin tinggi”.

Al-Qushayrī mengaitkan penafsiran ayat tersebut dengan Q.s. al-Hijr/15:42, yang berbunyi,

إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ

Menurutnya, andai Iblis memiliki kekuasaan untuk menyesatkan yang lain, niscaya ia juga punya kemampuan untuk memberi petunjuk pada dirinya sendiri. Dan bagaimana mungkin itu bisa terjadi, sementara satu-satunya yang berkuasa menciptakan segala sesuatu merupakan karakteristik dari sifatnya Allah swt.<sup>112</sup>

Sementara ketika menafsirkan Q.s. al-A'rāf/7:19, al-Qushayrī mengemukakan sebuah ilustrasi dialog antara Ādam dan Iblis, sebagai berikut:

التقى آدمُ بإبليس بعد ذلك فقال : يا شقيُّ! وسوستَ إليّ وفعلتُ! ، فقال إبليس لآدم . يا آدم! هبْ أنِّي إبليسك فَمَنْ كان إبليسِي؟! .<sup>113</sup>

“Setelah sama-sama dikeluarkan dari surga, Ādam berjumpa dengan Iblis. Ādam berkata kepada Iblis, “Hei sialan!” “E-ngkau yang telah menggodaku sehingga aku melakukannya.” Iblis pun menjawab pernyataan Ādam, “Hai Ādam, anggaplah aku yang menjadi Iblismu, maka siapa yang menjadi Iblisku?”

<sup>112</sup> Al-Qushayrī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, jilid I, juz I, 62.

<sup>113</sup> Al-Qushayrī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, jilid I, juz II, 210



Kemudian, pada saat menafsirkan Q.s. Ṭāhā/20:120, dengan redaksi yang tidak jauh berbeda al-Qushayrī mengilustrasikan dialog serupa, sebagai berikut:

إن الشيطان ظهر لآدم عليه السلام بعد ذلك فقال له : يا شقي ، فعلت وصنعت! فقال إبليس لآدم : إن كنتُ شيطانك فَمَنْ كان شيطاني؟<sup>114</sup>

“Sesungguhnya Syaiṭān (Iblis) menampakkan diri kepada Ādam setelah (keduanya dikeluarkan dari surga), maka Ādam berkata kepada (Iblis), “Hei celaka, engkau yang telah melakukan dan berbuat! Iblis (kemudian) berkata kepada Ādam, “jika aku yang menjadi Syaiṭān bagimu, maka siapa yang menjadi Syaiṭān bagiku?”.

Berdasarkan dialog tersebut, terlihat jelas bahwa bagi al-Qushayrī, jangankan menimpakan kesalahan kepada perempuan pertama, sebagai penyebab terusirnya Ādam dari surga, Iblis sekali pun tidak dapat disalahkan meski nyata-nyata berperan sebagai aktor penggoda dalam drama kosmis dikeluarkannya Ādam dari dalam surga.

Apa yang dikemukakan oleh al-Qushayrī dalam tafsir sufinya ini, terkesan sangat dipengaruhi oleh paham teologi yang dianutnya yaitu teologi Ash’ariyah dengan penekanan pada tauhid *af’āl*, sehingga meyakini bahwa tidak ada suatu perbuatan di alam semesta ini kecuali merupakan perbuatan Tuhan. Manusia dan makhluk seluruhnya tidak memiliki qudrat untuk menciptakan perbuatannya sendiri. Segala perbuatan makhluk pada hakikatnya merupakan ciptaan Tuhan.<sup>115</sup>

<sup>114</sup>Al-Qushayrī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, jilid III, juz IV, 151.

<sup>115</sup>Seperti telah diuraikan pada bagian biografinya, al-Qushayrī memang termasuk salah satu tokoh ulama yang beraliran teologi Ash’ariyah. Akibat pembelaannya terhadap paham teologi ini, ia bersama sejumlah tokoh ulama semasanya sempat mendapat tekanan dari penguasa politik di zamannya yang beraliran teologi Mu’tazilah. Lihat Ibrāhīm Basyūnī, *al-Imām al-*

Sampai di sini, dapat dinyatakan bahwa dalam perspektif tafsir sufi tentang skenario awal penciptaan perempuan sama sekali tidak terdapat kesan bahwa Tuhan menempatkan perempuan dalam posisi subordinat bagi laki-laki. Demikian juga, dalam perspektif sufi tidak ditemukan stereotipe negatif yang dibebankan kepada perempuan dalam drama kosmis pengusiran Ādam dari dalam surga.

Dalam tafsir sufinya, tampak jelas bahwa al-Qushayrī juga telah melakukan analisis melalui *munāsabah* ayat, - satu hal yang dapat membantah tuduhan kalangan feminis muslim di era kontemporer yang menyatakan bahwa mufasir klasik pada umumnya memahami ayat secara parsial karena menggunakan metode tafsir yang bersifat atomistik - ia menghubungkan cerita terusirnya Ādam dengan pasangannya dan juga iblis dari dalam surga dengan pragmen ayat sebelumnya yang menceritakan tentang rencana Allah menciptakan khalifah di muka bumi.

Bahwa bagaimana pun, menurut al-Qushayrī, seluruh bagian dari pragmen drama kosmis ini sesungguhnya telah di-*setting* sedemikian rupa sehingga Ādam dan pasangannya akan keluar dari dalam surga dan tinggal di bumi menjalankan tugas sebagai khalifah Allah di muka bumi. Dalam kitab tafsirnya, al-Qushayri bahkan tidak menimpakan kesalahan ini kepada Iblis. Ia justru menekankan bahwa bagi Ādam, ketidakpatuhannya atau pelanggaran yang dilakukan dengan memakan buah yang dilarang, kemudian pengusirannya justru berakhir dengan kebaikan karena keduanya kemudian menyadari kekeliruannya dan bertaubat sementara bagi Iblis berakhir dengan kutukan.

Penafsiran sufi al-Qushayrī dalam kitabnya *Laṭā'if al-Ishārāt* tentang isu yang terakhir ini dapat dianggap cukup mengejutkan. Karena sangat kontras dengan pandangannya dalam

kitab tafsirnya yang lain, yaitu *al-Taisīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*. Manakala menafsirkan Q.s. al-Baqarah/2:36, dalam kitabnya yang disebut terakhir ini, al-Qushayrī banyak mengutip riwayat yang termuat dalam kitab tafsir sebelumnya, yaitu tafsir al-Ṭabarī, termasuk riwayat-riwayat *Isrā’īliyyāt*-nya.

Ketika memaparkan pragmen dikeluarkannya Ādam dari dalam surga, al-Qushayrī mengungkapkan pihak-pihak yang terlibat dalam ‘drama kosmis’ ini, yaitu: Iblis, Ular, dan Ḥawwā’, yang merupakan istri atau pasangan Ādam. Ketiga sosok ini digambarkan memiliki peran masing-masing yang berujung pada terusirnya Ādam dari dalam surga. Iblis sebagai sosok yang menggoda dan penuh tipu daya, Ular sebagai sosok yang menjadi perantara sehingga Iblis dapat masuk kembali ke dalam surga, dan Ḥawwā’, dia lah yang pertama kali tergoda dengan bujukan Iblis, dan kemudian juga membujuk Ādam agar memakan buah yang terlarang.<sup>116</sup>

Tak pelak lagi, karena secara tidak langsung telah menempatkan perempuan sebagai salah satu aktor yang menyebabkan terusirnya Ādam dari dalam surga, penafsiran yang dikemukakan oleh al-Qushayrī dalam kitabnya *al-Taisīr* untuk kasus ini, merupakan penafsiran yang selama ini dikritik keras oleh kalangan feminis muslim. Berbeda halnya dengan penafsiran al-Qushayrī yang ia ungkapkan dalam tafsir sufinya *Laṭā’if al-Ishārāt*, sebagaimana telah dipaparkan, jangankan perempuan, Iblis sekalipun tidak dianggap bersalah oleh al-Qushayrī.

## B. Kedudukan Laki-laki dan Perempuan di Hadapan Allah

Setelah pembahasan sebelumnya yang menegaskan tidak ada sub-ordinasi dan stereotipe negatif bagi perempuan dalam perspektif sufi al-Qushayrī, pada pembahasan berikut akan

---

<sup>116</sup>Baca tafsira al-Qushayrī dalam ‘Abd Allāh bin ‘Alī al-Maimūnī al-Maṭrī, *al-Taisīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*, 542-545.

dipaparkan bagaimana pandangan mufasir sufi yang satu ini tentang posisi laki-laki dan perempuan di hadapan Allah.

### 1. *Taklif* dan Ganjaran Bagi Perempuan

Sejumlah kajian, baik yang dilakukan oleh kalangan feminis muslim, maupun yang dilakukan oleh para sarjana muslim yang konsern dengan isu-isu tentang perempuan tampaknya sepakat menyatakan bahwa al-Qur'an tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan dalam hal *taklif* (beban religius), demikian pula dalam hal ganjaran yang akan diterima oleh keduanya.<sup>117</sup> Kesamaan kesimpulan ini dapat terjadi karena memang banyak sekali ayat al-Qur'an yang menegaskan tentang kesamaan antara laki-laki dan perempuan dalam hal beban keagamaan (*taklif*), serta ganjaran yang akan keduanya terima di akhirat nanti.

Dalam al-Qur'an dapat ditemukan tidak kurang dari 20 ayat secara terpisah dalam beberapa surah yang menegaskan persoalan ini.<sup>118</sup> Ayat-ayat tersebut, antara lain menyatakan sebagai berikut:

فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ  
بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ ۖ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي

<sup>117</sup>Muhammad Baltāji, *Makānah al-Mar'ah*, 85-86; Amina Wadud-Muhsin, *Quran and Women*, 36; Maḥmūd Shaltūt, *al-Islām: 'Aqīdah wa Sharī'ah* (Kairo: Dār al-Qalam, 1966), 229; Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 263-264.

<sup>118</sup>Selain ayat-ayat yang telah dikutip, baca juga antara lain Q.s. al-Taubah/9:67-68; Q.s. al-Naḥl/16:97; Q.s. al-Nūr/24:2, 30-31; Q.s. al-Aḥzāb/33:35-36, 58 & 73; Q.s. Ghāfir/40:40; Q.s. Muḥammad/47:19; Q.s. al-Faṭḥ/48:5-6 & 25; Q.s. al-Ḥadīd/57:12; Q.s. Nūḥ/71:28; dan al-Burūj/85:10.

وَقَتَلُوا وَقْتُلُوا لِأَكْفَرَنَّا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَا دَخَلْنَاهُمْ جَنَّةِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا  
الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴿١١٥﴾

“Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): "Sesungguhnya Aku tidak menyangkal amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah Aku masukkan mereka ke dalam surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya, sebagai pahala di sisi Allah. dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik". (Q.s. Āli ‘Imrān/3:195).

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ  
يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١١٤﴾

“Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan sedang ia orang yang beriman, Maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikitpun”. (Q.s. al-Nisā’/4:124).

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ  
وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ  
اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۗ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧٦﴾ وَعَدَّ اللَّهُ

الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا  
 وَمَسْكَنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ۚ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ۚ ذَلِكَ هُوَ  
 الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٧٢﴾

“Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, se-  
 bahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Allah menjanjikan kepada orang-orang mukmin, lelaki dan perempuan, (akan mendapat) surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai, kekal mereka di dalamnya, dan (mendapat) tempat-tempat yang bagus di surga 'Adn. dan keridhaan Allah adalah lebih besar; itu adalah keberuntungan yang besar”. (Q.s. al-Taubah/9:71-72).

Ayat-ayat tersebut di atas, dengan sangat gamblang menghantarkan kepada kesimpulan bahwa dalam pandangan Islam, laki-laki dan perempuan sama kedudukannya di hadapan Allah. Laki-laki tidak lebih mulia dari perempuan, dan sebaliknya perempuan tidak lebih mulia dari laki-laki. Kedua pihak sama-sama dibebani kewajiban dan tanggungjawab terhadap Tuhan dan akan menerima ganjaran sesuai dengan apa yang telah ia kerjakan. Setiap perbuatan baik yang ia kerjakan, maka akan dibalas dengan kebaikan dan setiap perbuatan buruk yang ia kerjakan, maka azab dan penderitaanlah yang menjadi balasannya.

Ganjaran berupa pahala atau pun siksa sama sekali tidak didasarkan atas perbedaan jenis kelamin laki-laki atau pun perempuan. Melainkan atas dasar tindakan yang telah dilakukan

selama di dunia. Dalam ayat lain disebutkan bahwa ketakwaanlah sesungguhnya yang akan membedakan derajat antara laki-laki dan perempuan di hadapan Allah. Sebagaimana terbaca dalam Q.s. al-Hujurāt/49:13, yang menyatakan:

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا  
 إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

“Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal”. (Q.s. al-Hujurāt/49:13).

Mengomentari kandungan ayat-ayat tersebut di atas, Muḥammad Baltājī menyatakan bahwa ajaran Islam telah menetapkan prinsip kesetaraan antara laki-laki dan perempuan di depan *taklīf* syar’ī dan ganjaran ukhrawi. Prinsip kesetaraan ini melampaui apa yang digariskan dalam agama-agama lain, selain Islam, seperti Hindu, Kristen, dan Yahudi.<sup>119</sup>

Prinsip-prinsip kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam hal *taklīf* keagamaan dan janji ganjaran yang akan keduanya terima di akhirat nanti, juga terbaca jelas dalam tafsiran sufi al-Qushayrī berabad-abad sebelumnya.<sup>120</sup> Sebagai contoh, manakala ia menafsirkan bagian dari Q.s. al-Nūr/24:31, yang berbunyi,

<sup>119</sup>Muḥammad Baltājī, *Makānah al-Mar’ah*, 85-86; lihat juga Zakī ‘Alī al-Said Abū Ghuddāh, *al-Marāḥ fi al-Yahūdiyyah wa al-Masīḥiyyah wa al-Islām* (Kairo: Dār al-Wafā, 2003), 329.

<sup>120</sup>Al-Qushayrī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, jilid I, juz I, 62; jilid IV, juz V, 162; jilid III, juz III, 44 dan 46.

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ  
زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا<sup>ط</sup>

“Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya". ( Q.s. al-Nūr/24:31).

Mengomentari ayat di atas, al-Qushayrī menulis sebagai berikut:

المطالبةُ عليهن كالمطالبة على الرجال لشمول التكليف للجنسين ، فالواجبُ عليهن تركُ المحظورات ، والندبُ والنفلُ لهن صوتُ القلب عن الشواغل والخواطر الردية ، ثم إن ارتقَيْن عن هذه الحالة فالتعامي بقلوبهن عن غير المعبود ، والله يختص برحمته من يشاء.<sup>١٢١</sup>

“Tuntutan bagi kaum perempuan sama dengan tuntutan bagi kaum laki-laki karena universalitas *taklīf* keagamaan bagi kedua jenis kelamin ini. Oleh karena itu, merupakan kewajiban bagi kaum perempuan meninggalkan hal-hal yang dilarang dan merupakan anjuran bagi mereka (kaum perempuan) untuk menjaga hati dari keinginan-keinginan dan pikiran-pikiran jahat. Kemudian, jika mereka telah mampu melampaui keadaan ini, maka hendaklah mereka menjaga pandangan hatinya dari selain Allah. Dan Allah akan secara khusus melimpahkan rahmat-Nya kepada orang yang dikehendaki-Nya”.

Uraian tersebut merupakan bagian lanjutan dari ayat sebelumnya yang menjelaskan tentang kewajiban bagi kaum laki-laki untuk menahan pandangan dan menjaga kesucian kehormatannya.

<sup>121</sup> Al-Qushayrī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, jilid I, juz I, 62.



matan, sebagaimana disebutkan dalam Q.s. al-Nūr/24:30, sebagai berikut:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ  
 إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾

“Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang mereka perbuat”. ( Q.s. al-Nūr/24:30).

Di lain kesempatan, ketika al-Qushayrī menafsirkan Q.s. al-Taubah/9:71-72, ia menyatakan sebagai berikut:

يُعِين بَعْضُهُمْ بَعْضًا عَلَى الطَّاعَاتِ، وَيَتَوَاصُونَ بَيْنَهُمْ بِتَرْكِ الْمُحْظَرَاتِ؛ فَتَحَاتُّهُمْ فِي اللَّهِ، وَقِيَامُهُمْ بِحَقِّ اللَّهِ، وَصَحْبَتُهُمْ لِلَّهِ، وَعَدَاوَتُهُمْ لِأَجْلِ اللَّهِ؛ تَرَكَوا حَظوظَهُمْ لِحَقِّ اللَّهِ؛ وَأَثَرُوا عَلَى هَوَاهِم رِضَاءَ اللَّهِ. أَوْلَيْتُكَ الدِّينَ عَصَمَهُمُ اللَّهُ فِي الْحَالِ، وَسَيَرَحْمَهُمْ فِي الْمَالِ. ١٢٢

“(Bahwa orang-orang yang beriman itu), sebagian mereka hendaknya menolong sebagian yang lain dalam ketaatan, saling menasihati di antara mereka agar meninggalkan segala yang dilarang Allah. Mereka saling mencintai karena Allah, menegakkan hak-hak Allah, bersahabat karena Allah, membenci sesuatu karena Allah, meninggalkan bagian mereka demi menunaikan hak Allah dan mengendalikan hawa nafsu mereka demi mencapai keredhaan Allah, maka mereka itulah orang-orang yang akan dijaga oleh Allah dalam kehidupan di dunia dan Allah akan melimpahkan rahmat-Nya kepada mereka di hari kemudian nanti”.

<sup>122</sup>Al-Qushayrī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, jilid III, juz III, 45-46.

Lebih lanjut, al-Qushayrī menulis, bahwa kepada orang-orang yang beriman tersebut, baik laki-laki maupun perempuan, Allah janjikan kepada mereka semuanya balasan surga.

Dengan demikian, apa yang pernah dikemukakan oleh al-Qushayrī dalam kasus ini, terbukti selaras dengan apa yang kemudian dinyatakan oleh kalangan feminis muslim kontemporer, serta mereka yang selama ini konsern dengan isu-isu perempuan. Mereka tampak sepakat mengungkapkan kesetaraan kedudukan antara laki-laki dan perempuan di hadapan Tuhan dengan merujuk kepada kesamaan *taklīf* keagamaan untuk kaum laki-laki dan perempuan serta kesamaan janji ganjaran yang akan mereka terima di akhirat nanti.

Penegasan pandangan tentang hal ini, memang dirasa tidak terlalu mengejutkan dan dirayakan atau disyukuri di kalangan umat Islam. Padahal, jika mereka membandingkan prinsip-prinsip kesetaraan yang dinyatakan al-Qur'ān ini dengan ketentuan-ketentuan serupa dalam agama lain, selain Islam, niscaya akan ditemukan bahwa apa yang dinyatakan al-Qur'ān tentang hal ini telah melebihi apa yang ditetapkan dalam kitab suci lainnya.<sup>123</sup>

Mengapa kesan ini bisa muncul, sangat mungkin karena pembahasan tentang prinsip kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam hal *taklīf* keagamaan dan ganjaran di akhirat nanti, jelas merupakan sesuatu yang lebih bersifat esoteris dan spiritual. Sementara sebagaimana diungkapkan oleh Lynn Wilcox dalam bukunya, "*Women & the Holy Quran: A Sufi Perspective*" bahwa perdebatan tentang diskriminasi terhadap perempuan biasanya berada pada wilayah atau tataran dunia material yang bercorak fisik dan sekular. Sedangkan pada tataran spiritual, perdebatan soal gender - laki-laki atau perempuan

---

<sup>123</sup>Lihat kembali *foot note* 115 dalam bab ini.

tidak menjadi soal, bahkan tidak relevan.<sup>124</sup>

Dengan kata lain, perdebatan tentang perbedaan antara laki-laki dan perempuan lebih bernuansa fisik material atau bersifat duniawi. Sementara jika dilihat dari sisi non fisik atau spiritual ukhrawi, maka sama sekali memang tidak ada yang membedakan antara laki-laki dan perempuan, kecuali nilai kualitas ketakwaan mereka kepada Tuhan.

Setelah memaparkan pandangan al-Qushayrī tentang prinsip-prinsip kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Selanjutnya, akan diuraikan bagaimana penafsiran al-Qushayrī terhadap cuplikan beberapa ayat al-Qur’ān yang seringkali dipahami sebagai dasar legitimasi ketidaksetaraan kedudukan perempuan dibanding laki-laki.

## 2. *Nāqīṣāt al-Dīn* karena Menstruasi?

Dalam Q.s. al-Baqarah/2:222, ditemukan ayat yang berbunyi:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ  
وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ ۚ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ  
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

“Mereka bertanya kepadamu tentang haïd. Katakanlah: "Ha-ïd itu adalah suatu kotoran". oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haïd; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di

<sup>124</sup>Lynn Wilcox, *Wanita dan Al-Quran dalam Perspektif Sufi* terjemahan dari judul asli, *Women and the Holy Quran: A Sufi Perspective* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), 123.

tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri”. (Q.s. al-Baqarah/2:222).

Sekilas tidak ada masalah terkait dengan kandungan ayat tersebut yang dapat dijadikan dasar legitimasi bagi pandangan inferior terhadap kaum perempuan. Bahkan justru sebaliknya, berdasarkan petunjuk ayat tersebut, ketentuan Islam bagi kaum perempuan yang sedang menstruasi dapat dinilai sebagai sebuah revolusi pemahaman yang menganulir doktrin, yang diistilahkan Nasaruddin Umar, ‘teologi menstruasi’ dalam ajaran agama sebelum Islam.<sup>125</sup>

Teologi menstruasi yang dimaksud adalah sebuah pandangan kosmopolitan terhadap tubuh perempuan yang sedang menstruasi. Bahwa perilaku perempuan di alam mikrokosmos dipercaya berhubungan dengan alam makrokosmos. Sehingga kejadian-kejadian alam seperti bencana alam, kemarau panjang, gagalnya panen petani, dihubungkan dengan adanya sesuatu yang salah dalam diri perempuan. Menurut kepercayaan agama Yahudi, darah menstruasi dianggap darah tabu (*menstrual taboo*) sehingga perempuan yang sedang menstruasi harus hidup dalam gubuk khusus atau mengasingkan diri, tidak boleh bercampur dengan keluarganya, tidak boleh berhubungan seks, dan tidak boleh menyentuh jenis masakan tertentu.<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup>Nasaruddin Umar, “Perspektif Gender dalam Islam,” dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, vol. I, no. 1 (1998), 120-124.

<sup>126</sup>Selain itu semua, dipercaya juga bahwa tatapan mata perempuan yang sedang menstruasi sebagai tatapan “mata iblis” yang harus diwaspadai, karena dapat menimbulkan berbagai bencana. Berangkat dari kepercayaan ini, maka perempuan harus mengenakan identitas diri sebagai isyarat tanda bahwa ia sedang menstruasi agar tidak terjadi pelanggaran terhadap *menstrual taboo* tersebut. Dari awalnya hanya sekadar penanda bagi perempuan yang sedang menstruasi inilah, kemudian berkembang penggunaan kosmetik bagi perempuan dengan pernak-pernik perhiasan, seperti cincin, gelang ka-

Kepercayaan seperti yang beredar di kalangan masyarakat Yahudi ini, kemudian menjadi pendorong para sahabat mengajukan pertanyaan kepada Nabi Muhammad saw tentang ketentuan Islam bagi perempuan yang sedang *ḥaid* (menstruasi). Ibn Kathīr dalam kitab tafsirnya menyebutkan sejumlah riwayat, antara lain dari Imām Aḥmad bin Ḥanbal dari ‘Abd al-Raḥmān bin Mahdī dari Ḥammād bin Salmah dari Thābit dari Anas bin Mālik bahwa orang-orang Yahudi jika di antara perempuan mereka menstruasi, mereka tidak memakan masakannya dan tidak berkumpul bersamanya dalam satu rumah. Para sahabat kemudian bertanya kepada Rasulullah tentang hal itu, kemudian turunlah ayat Q.s. al-Baqarah/2:222 selengkapnya. Setelah menyampaikan ayat tersebut, Nabi bersabda “lakukan segala sesuatu (kepada istri yang sedang menstruasi) kecuali bersetubuh.” Manakala tanggapan Rasulullah ini sampai kepada orang-orang Yahudi, mereka berkomentar, “apa yang diinginkan laki-laki ini (Rasulullah) dengan meninggalkan sama sekali tradisi kita selain mencari sensasi (ingin berbeda dengan kita).”<sup>127</sup>

Rasulullah dalam berbagai kesempatan mempraktekkan perbuatan yang secara nyata menganulir tradisi yang berlaku di kalangan Yahudi ini. Sebagai contoh, suatu ketika Rasulullah berbaring dan meletakkan kepalanya di pangkuan istrinya, ‘Āishah ra padahal ketika itu ‘Āishah ra sedang menstruasi. Rasulullah juga minum dalam satu bejana yang sama dengan ‘Āishah ra ketika ia sedang menstruasi. Disebutkan pula bahwa Rasulullah melakukan segala sesuatu selain bersetubuh sementara ‘Āishah dalam keadaan menstruasi. Rasulullah sama sekali tidak memperlihatkan perlakuan tabu terhadap darah menstru-

---

lung, giwang, anting lipstik, celak, termasuk cadar atau jilbab. Baca Nasaruddin Umar, “Perspektif Jender dalam Islam,” 121-122.

<sup>127</sup> Abū al-Fidā Ismā’īl bin ‘Umar bin Kathīr al-Qurashī al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* (Medinah: Majma’ al-Malik Fahd, 1999), Juz I, 585.

asi dan bekasnya yang mengenai pakaian ‘Āishah. Masih banyak lagi riwayat-riwayat yang memberikan informasi serupa disampaikan oleh istri-istri Nabi yang lain.<sup>128</sup>

Atas dasar hal tersebut di atas, menurut Nasaruddin Umar, dapat disimpulkan bahwa ajaran Islam tidak menganut faham *menstrual taboo*, sebaliknya berusaha mengikis tradisi dan mitos masyarakat sebelumnya yang memberikan beban berat terhadap kaum perempuan. Seperti mitos tentang perempuan menstruasi seolah-olah ia tidak dipandang sebagai manusia, karena selain harus diasingkan, ia juga harus melakukan kegiatan ritual yang berat.<sup>129</sup> Dalam Islam, seorang perempuan yang sedang menstruasi hanya dilarang untuk melakukan beberapa bentuk ibadah tertentu saja tanpa harus diasingkan secara fisik. Seorang perempuan yang sedang menstruasi sama sekali tidak dilarang melakukan kegiatan sehari-hari atau aktivitas normal lainnya bersama-sama dengan orang lain, termasuk jika ia seorang istri, bahkan dibolehkan melakukan aktivitas seksual dengan suaminya, selain *jimā’* (bersetubuh).

Penafsiran terhadap Q.s. al-Baqarah/2:222, mulai terasa mendiskreditkan kaum perempuan ketika ia dihubungkan dengan sabda Rasulullah saw yang menyebutkan bahwa masa ketika perempuan sedang menstruasi sebagai masa *nuqṣān dīnīhā* ‘kekurangan agama’nya karena ia tidak shalat dan tidak juga berpuasa.

Imām al-Qurṭubī (w. 671/1273) dalam kitab tafsirnya, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, ketika menjelaskan Q.s. al-Baqarah/2:22, menyebut bahwa menstruasi merupakan sesuatu yang alami dan kebiasaan yang dialami oleh kaum perempuan.<sup>130</sup> Ia ke-

<sup>128</sup>Nasaruddin Umar, “Perspektif Jender dalam Islam,” 125.

<sup>129</sup>Nasaruddin Umar, “Perspektif Jender dalam Islam,” 127.

<sup>130</sup>Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr bin Farḥ al-Anṣārī al-Khazrajī Shams al-Dīn al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), juz III, 82.

mudian mengutip riwayat hadis sebagai berikut:

رَوَى الْبُخَارِيُّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَضْحَى أَوْ فِطْرٍ إِلَى الْمُصَلَّى فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ: " يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرِيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ - فُكُلْنَ وَيَمَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ - تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبَّ الرَّجُلِ الْخَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ - قُلْنَ: وَمَا نَقِصَانُ عَقْلِنَا وَدِينِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ؟ قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: فَذَلِكَ مِنْ نَقِصَانِ عَقْلِهَا أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ - قُلْنَ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ - فَذَلِكَ مِنْ نَقِصَانِ دِينِهَا".<sup>131</sup>

“Imām al-Bukhārī meriwayatkan dari Abī Sa’īd al-Khudrī ia berkata, “Rasulullah saw berangkat ke tempat shalat pada hari raya Adḥā atau hari raya Fitriah. Beliau berjumpa ka-um perempuan, beliau bersabda, “Hai kaum perempuan, bersedekahlah kalian sebab telah diperlihatkan kepadaku kalian paling banyak penghuni neraka”. Kaum perempuan bertanya, “Apa sebabnya, wahai Rasul?” Rasul menjawab, “Kalian banyak mengucapkan kutukan dan mengingkari kebaikan suami. Aku tidak pernah melihat perempuan-perempuan yang kurang akal dan agamanya mampu meluluhkan hati pria yang kuat perkasa (melebihi) salah seorang dari kalian.” Mereka bertanya, “Di mana letak kekurangan akal dan agama kami, ya Rasul?” Rasul menjawab, “Bukankah kesaksian seorang perempuan setara dengan separuh kesaksian laki-laki?” Mereka berkata, “Betul!” Rasul bersabda, “Itulah kekurangan akalnya. Bukankah jika perempuan sedang menstruasi, ia tidak shalat dan tidak berpuasa?” Mereka berkata, “Betul!” Rasulullah saw bersabda, “Itulah diantara kekurangan agamanya.”

Kutipan riwayat hadis tersebut tidak ditemukan dalam ki-

<sup>131</sup>Lihat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Bāb *tark al-hā'id al-ṣaum*, hadis nomor 304.

tab tafsir sebelumnya, semisal tafsir *Jāmi' al-Bayān* karya al-Ṭabarī (w. 310/922). Bahkan, justru dalam tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* karya al-Qushayrī (w. 465/1073) telah ditemukan pemahaman yang menolak anggapan tentang kurangnya agama bagi perempuan akibat menstruasi yang mereka alami. Manakala menafsirkan Q.s. al-Baqarah/2:222, al-Qushayrī, seakan-akan sedang membantah pandangan umum masyarakatnya ketika itu yang beranggapan bahwa menstruasi benar-benar penyebab kekurangan agama bagi kaum perempuan. Al-Qushayrī dengan tegas menulis sebagai berikut:

ليس كل ما يكون موجب الاستحياء والنفور مما هو باختيار العبد، فقد يكون من النقائص ما ليس للعبد فيه كسب، وهو ابتداءً حكم الحق، فمن ذلك ما كتب الله على بنات آدم من تلك الحالة، ثم أُمرنَ باعتزال المُصَلِّي في أوان تلك الحالة، فالمُصَلِّي مناخ رَبِّه، فَيُحَيِّن عن محل المناجاة حكماً من الله لا جُزماً لهن. وفي هذا إشارة فيقال: إنهن - وإن مُنِعْنَ عن الصلاة التي هي حضور بالبدن فلم يحجب عن استدامة الذكر بالقلب واللسان، وذلك تعرض بساط القرب، قال صلى الله عليه وسلم مخبراً عنه تعالى: «أنا جليس من ذكرني».<sup>132</sup>

“Tidaklah semua yang menyebabkan rasa malu dan keengganannya itu merupakan keinginan atau pilihan dari seorang hamba, terkadang diantara kekurangan tersebut terjadi bukanlah atas usaha seorang hamba. Ia semata-mata berasal dari ketetapan Tuhan. Diantara ketetapan tersebut adalah apa yang Allah wajibkan bagi kaum perempuan ketika mereka berada dalam kondisi menstruasi, kemudian, mereka diperintahkan untuk meninggalkan shalat selama dalam keadaan tersebut, padahal shalat merupakan waktu untuk bermunajat kepada Tuhannya. Maka dijauhkannya mereka dari tempat untuk bermunajat sebagai kebijakan dari Allah bukan sebagai kejahatan bagi mereka. Dalam ketentuan ini, terdapat isyarat bahwa sesungguhnya kaum perempuan, se-

<sup>132</sup>Al-Qushayrī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, jilid I, juz I, 164.



kalipun mereka dilarang shalat yang sebenarnya merupakan bukti kehadiran secara fisik, mereka (kaum perempuan) tidak pernah terhalang untuk terus menerus berzikir baik dengan lisan maupun dengan hati dan yang demikian itu justru wujud sebuah kedekatan (dengan Tuhan). Al-Qushayrī, selanjutnya mengutipkan sebuah hadis qudsi yang menyatakan Rasul bersabda bahwa Allah berfirman, “Aku semajelis dengan orang yang mengingat-Ku”.

Dari keterangan tersebut, tampak jelas bahwa al-Qushayrī tidak memandang kondisi menstruasi sebagai kekurangan agama pada perempuan. Ia juga sama sekali tidak mengutip hadis riwayat Imām al-Bukhārī dan Imām Muslim meski dinilai *ṣaḥīḥ* kualitas sanadnya.<sup>133</sup> Justru al-Qushayrī, mengutip sebuah hadis Qudsi yang memang cukup populer di kalangan kaum sufi sebagaimana tersebut di atas. Riwayat hadis yang dikutip al-Qushayrī, lengkapnya adalah sebagai berikut:

عن كعب قال قال موسى عليه السلام يا رب أقریب أنت فأنا جیك أم بعيد فأنادیک قال یا موسی أنا جلیس من ذکرتی قال یا رب فأنا نکون من الحال علی حال نجلک ونعظمک أن نذکرک قال وما هی قال الجنابة والغائط قال یا موسی اذکرتی علی أي حال کان.<sup>134</sup>

“Dari Ka‘b, ia berkata, “Musā berbicara (kepada Tuhan), “Ya Rabb, apakah Engkau sangat dekat, maka aku akan bermunajat kepada-Mu, ataukah (Engkau) sangat jauh,

<sup>133</sup>Riwayat yang menyebutkan ungkapan “*nāqīṣāt al-dīn*” terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, bāb Tark al-Ḥiqd al-Ṣaum*, hadis nomor 304; *bāb al-Zakāh ‘alā al-Aqārib*, hadis nomor 1462; *Ṣaḥīḥ Muslim, bāb Nuṣṣān al-Īmān*, hadis nomor 250.

<sup>134</sup>lihat Abū Nu‘aim Aḥmad bin Abdillāh al-Aṣbihānī, *Ḥilyah al-Auliyā wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1405 H), juz VIII, 271; Abū Bakr Abdullāh bin Muḥammad bin Abī Shaibah al-Kūfī, *al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthār* (Riyāḍ: Maktabah al-Ruṣhd, 1409 H), juz I, 108; Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusain al-Baihaqī, *Sha‘b al-Īmān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1410 H), juz I, 458.

maka aku akan memanggil-Mu. (Tuhan berfirman), “Hai Mūsā, Aku (semajelis) duduk berhadapan dengan orang yang mengingat-Ku.” Musa berkata, “Ya Rabb, bagaimana kami dalam keadaan (baik dan buruk) dapat membesarkan dan mengagungkan-Mu dengan mengingat-Mu? (Tuhan berfirman), “keadaan apa?” Musa berkata, “keadaan jana-bat dan buang air besar”. (Tuhan berfirman), “Hai Mūsā, ingatlah Aku dalam keadaan apa pun!”.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa menurut al-Qushayrī, sekalipun perempuan dalam keadaan menstruasi, di mana mereka terlarang untuk melakukan shalat dan puasa. Tetapi mereka, sesungguhnya sama sekali tidak terhalang untuk dapat mendekati diri kepada Allah, dengan melakukan ibadah-ibadah lainnya, seperti dengan cara memperbanyak zikir.

Selaras dengan pandangan al-Qushayrī ini, sejumlah kalangan dari para sarjana muslim yang konsern mengkaji isu-isu perempuan, juga keberatan dan menolak pandangan inferior terhadap perempuan atas dasar riwayat hadis tersebut di atas. Zaitunah Subhan dalam karyanya, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*, secara panjang lebar menguraikan masalah ini. Menurut Zaitunah, hadis tersebut perlu dikaji dan ditelaah dari beberapa aspek. *Pertama*, bahwa yang diajak berbicara oleh Rasulullah saw dalam hadisnya ini adalah kaum perempuan penduduk Madinah dari kalangan Anṣār, yang notabene berbeda karakteristiknya dengan kaum perempuan penduduk Mekah, istri-istri para sahabat dari kaum Muhājirin. Kaum perempuan Anṣār pada umumnya lebih independen, tidak sungkan dalam bertanya dan mengemukakan pendapat, serta gemar menuntut ilmu. Dalam konteks ini, maka sabda Nabi tersebut di atas, dapat dipahami seakan Rasulullah menyatakan, “Hai kaum perempuan, Tuhan telah mengaruniakan kepada kalian kemam-

puan untuk dapat meluluhkan hati kaum laki-laki yang kuat perkasa, padahal kalian lemah. Oleh itu, bertakwalah kepada-Nya dan jangan kalian gunakan kemampuan itu kecuali dalam kebaikan.”<sup>135</sup>

*Kedua*, menurut Zaitunah, kata *nāqīṣāt al-dīn* (kekurangan agama) bagi perempuan adalah sesuatu yang terbatas dan temporer yaitu kekurangan shalat dan puasa pada hari-hari menstruasi dan nifas. Dispensasi ini diberikan oleh Islam, bahkan diwajibkan bagi kaum perempuan. Justru berdosa jika mereka melanggar ketentuan ini. Perempuan mukminah yang merasa kurang karena terhalang melaksanakan shalat dan puasa pada saat menstruasi dapat mengganti kekurangannya, misalnya dengan memperbanyak istighfar, do’a, dan zikir.<sup>136</sup>

Menurut Zaitunah, Islam dengan ajarannya mengangkat harkat dan martabat kaum perempuan; tidak ada satu pun ayat al-Qur’ān yang merendahkan perempuan, demikian pula Rasulullah saw tidak pernah menganggap perempuan sebagai makhluk yang tidak sempurna atau inferior. Apabila kita dihadapkan dengan suatu hadis yang bermasalah, maka kita, tegas Zaitunah, harus mencari hadis lain yang lebih sahih. Jika tidak ada hadis lain yang lebih sahih mendukung hadis semacam ini, atau ayat al-Qur’ān yang mendukung makna harfiah dari hadis di atas, maka menurut ilmu mustalah al-ḥadīth ditolak, tidak bisa

---

<sup>135</sup>Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian*, 58-59. Lain lagi dengan Muḥammad Baltāji, menurutnya pernyataan Nabi, “Aku tidak pernah melihat perempuan-perempuan yang kurang akal dan agamanya mampu meluluhkan hati pria yang kuat perkasa (melebihi) salah seorang dari kalian.” ini diungkapkan Rasul dalam konteks Beliau sedang bergurau dengan kaum perempuan pada saat itu. Diantara kebiasaan Rasul adalah terkadang Beliau bergurau namun tidak mengatakan sesuatu kecuali ada benarnya. Pernyataan tersebut, justru menunjukkan kekaguman Rasulullah kepada kaum perempuan dimana dengan kondisi seperti itu justru mampu membuat laki-laki tunduk kepada perintah mereka (kaum perempuan). Lihat Muḥammad Baltāji, *Makānah al-Marah*, 265-270.

<sup>136</sup>Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian*, 62.

diterima. Meskipun hadis ini diambil dari kitab sahih yang diakui oleh para ulama (utamanya ulama sunni) sebagai kitab hadis yang sahih dari segi sanad, namun menurut Zaitunah, sabda Rasul ini jelas tidak dapat dipahami begitu saja menurut makna harfiahnya. Seringkali, menurutnya, sabda Rasul harus dipahami sebagai makna kiasan, memberi interpretasi sesuai dengan argumentasi rasional yang tidak menyimpang dari akidah Islam.<sup>137</sup>

Apa yang dikemukakan oleh Zaitunah Subhan di atas, jauh-jauh hari telah dilakukan oleh al-Qushayrī dalam tafsir sufinya. Seperti telah dinyatakan bahwa dalam pandangan al-Qushayrī, tidak ada yang menghalangi seorang perempuan untuk berada dekat dengan Tuhan, meski dalam keadaan menstruasi (*ḥaid*) sekalipun. Al-Qushayrī dengan pandangannya ini jelas sangat berpihak kepada kedudukan perempuan. Ia menampik pandangan yang terkesan merugikan posisi perempuan dengan cara menyingkap sisi esoteris ketentuan ajaran Islam. Yang ekstrem dilakukan al-Qushayrī dalam hal ini adalah bahwa untuk mendukung penafsiran esoteris yang diungkapkannya, ia merujuk kepada riwayat hadis yang sebenarnya dinilai *ḍa'īf* oleh sebagian kritikus hadis.<sup>138</sup> Sementara riwayat hadis yang oleh mayoritas ulama dinilai *ṣaḥīḥ*, namun kandungan maknanya tidak berpihak kepada perempuan justru sama sekali tidak diungkit-ungkitnya.

---

<sup>137</sup>Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian*, 63-64.

<sup>138</sup>Baca keterangan 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durar al-Muntathirah fī al-Aḥādīth al-Mushtahirah* (Riyāḍ: Jamī' al-Malik Sa'ūd, t.th.), 58; Muḥammad Darwīs bin Muḥammad, *Asnā al-Maṭālib fī Aḥādīth Mukhtalifah al-Marūtib* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 92.

### 3. Laki-laki Satu Derajat Lebih Tinggi daripada Perempuan?

Berikutnya, pandangan yang dapat dinilai menempatkan perempuan tidak sederajat dengan laki-laki adalah ketika merujuk kepada penggalan ayat yang berbunyi,

وَاللرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ

Secara harfiah, potongan ayat ini biasanya diartikan bahwa kaum laki-laki satu derajat lebih tinggi daripada kaum perempuan. Jika demikian maknanya, tentu saja akan muncul pandangan bahwa perempuan memang lebih rendah derajatnya dibanding laki-laki. Apakah demikian penjelasannya menurut para mufasir? Bagaimana pula al-Qushayrī menjelaskan makna ayat ini dalam tafsir sufinya?

Penggalan ayat tersebut merupakan bagian dari Q.s. al-Baqarah/2:228 yang lengkapnya berbunyi:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبِعُولَتِهِنَّ أَوْ بِرِدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ۚ وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ  
وَاللرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Wanita-wanita yang ditalak handaklah menahan diri (menunggu) tiga kali *qurū*’. tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki *islah*. dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma’ruf. akan tetapi para suami, mempunyai

satu tingkatan kelebihan daripada istrinya. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”. (Q.s. al-Baqarah/2:228).

Analisis menarik untuk persoalan ini juga dikemukakan oleh Sachiko Murata dalam bukunya *The Tao of Islam*, ia merujuk kepada penafsiran sejumlah mufasir sufi, termasuk al-Qushayrī. Menurut Sachiko Murata, makna kalimat “kaum laki-laki mempunyai satu tingkat lebih tinggi daripada kaum perempuan” dalam Q.s. al-Baqarah/2:228, tentu saja perlu dijelaskan dalam konteksnya. Ayat tersebut secara khusus berbicara dalam konteks hubungan perkawinan yang ditetapkan menurut syariat. “Kaum laki-laki” di sini adalah para suami dari perempuan-perempuan (istri-istri) mereka. Tuhan telah memberikan sesuatu pada kaum laki-laki ini sehingga mereka menjadi satu “derajat” (*darajah*) “lebih tinggi” atau “di atas” (*‘alā*) kaum perempuan. Para mufasir telah berusaha menjelaskan apakah sesuatu itu, dan penafsiran yang mereka kemukakan tentu saja berbeda-beda.<sup>139</sup>

Sachiko Murata, kemudian mengutip penafsiran Rashīd al-Dīn al-Maybudī (w. setelah 520/1126) terhadap ayat di atas. Paparan Maybudī tentang ayat ini, cukup mewakili pendapat para mufasir lainnya. Maybudī menyatakan:

“Tuhan berfirman bahwa hak kaum perempuan atas kaum laki-laki persis sama dengan hak kaum laki-laki atas kaum perempuan. Menjadi kewajiban bagi mereka berdua untuk menjaga yang lain dan dirinya sendiri agar suci dan menyenangkan, untuk hidup bahagia, dan untuk menjadi pasangan yang menyenangkan. Ibn ‘Abbās berkata, “Saya suka berhiyas diri demi perempuan sebagaimana saya suka melihatnya

---

<sup>139</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany: State University of New York, 1992), 174.

berhias diri demi saya, sebab Tuhan berfirman, “Mereka mempunyai (hak) yang sama terhadap kaum yang di atas mereka, dengan penuh kehormatan.” Dengan cara yang sama Tuhan berfirman, “*Perlakukanlah mereka (kaum perempuan) dengan hormat*” (Q.s al-Nisā’/4:19). Nabi pun bersabda, “*Yang paling baik di antara kalian adalah yang bersikap paling baik kepada istrinya.*” Bahwa mereka, kaum laki-laki memiliki satu tingkat lebih tinggi daripada kaum perempuan melalui suatu ikatan perjanjian untuk menafkahi dan dukungan (*infāq*) yang mereka sediakan untuk mereka. Sebagai tambahan, mereka memperolehnya melalui uang tebusan, sebab uang tebusan bagi kaum laki-laki adalah dua kali nilainya dari uang tebusan bagi kaum perempuan; melalui warisan, kaum laki-laki mendapatkan dua bagian sedangkan kaum perempuan satu; melalui perceraian dan rujuk, sebab hal ini tergantung pada kaum laki-laki, bukan perempuan; melalui hak untuk memimpin shalat, memimpin rakyat, dan pergi berjihad, sebab semua hak tersebut ada di tangan kaum laki-laki, bukan perempuan.”<sup>140</sup>

Murata, masih mengutip sebuah paparan panjang dari Maybudī yang meninjau permasalahan ini dari sisi eksoteris aturan-aturan syariat dan dari sisi relevansi sosial. Maybudī menyebutkan sebuah riwayat dari Sa’id ibn al-Musayyib yang merujuk kepada Ibn ‘Abbās, sebagai berikut:

“Ketika hari kebangkitan datang, Tuhan akan mengumpulkan para ahli hukum dan ulama, dan mereka akan berbaris. Lalu seorang laki-laki akan datang bersama seorang perempuan. Dia akan berkata, “Tuhanku, Engkau Hakim, yang Mahaadil. Sebelum pernikahan, dia dan aku terlarang satu

---

<sup>140</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 174.

sama lainnya. Kemudian, melalui pernikahan, kami boleh bergaul satu sama lainnya, dan dia menikmati kesenangan sebagaimana aku menikmatinya. Jadi mengapa Engkau wajibkan bagiku untuk memberi mahar padanya?” Tuhan akan berkata, “Apakah engkau menerima mahar darinya?” Perempuan itu berkata, “Ya.” Tuhan bertanya, “Siapa yang memerintahkanmu untuk melakukan hal itu?” Perempuan itu menunjuk kepada para ahli hukum. Lalu Tuhan berkata kepada para ahli hukum, “Apakah kalian yang memerintahkannya untuk menerima mahar dari suaminya?” Mereka menjawab, bahwa memang demikianlah yang mereka lakukan. Mereka berkata, “Wahai Tuhan, Engkau telah berfirman dalam kitab-Mu, ‘*Berikan pada kaum perempuan mahar mereka sebagai pemberian sukarela*’”. (Q.s. al-Nisā’/4:4). Tuhan berkata, “Kalian benar.” Maka sang suami akan berkata, “Tetapi mengapa Engkau mewajibkan padaku untuk membayar mahar kepadanya, sedangkan kami sama-sama menikmati kesenangan?” Tuhan akan berkata, “Sebab Aku perbolehkan kamu untuk menikmati kesenangan dari yang lain-lain sementara dia bersamamu, sedangkan aku melarangnya, Aku ingin memberikan padanya apa yang akan membuat kalian jadi setara, maka Aku tetapkan mahar itu sebagai haknya.” Sang suami lalu berkata, “Engkau telah berfirman dalam kitab-Mu, ‘Kaum laki-laki mempunyai satu tingkat lebih tinggi daripada kaum perempuan.’ Namun mereka tetap setara. Jadi apakah maksudnya tingkat yang lebih tinggi ini?” Tuhan menjawab, “Tingkatmu lebih tinggi daripadanya berarti bahwa Aku telah memberimu izin untuk menceraikannya jika kamu ingin, sedangkan dia tidak mendapatkan izin itu”.<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 174-175.



Lebih lanjut, Sachiko Murata mengutip paparan yang lebih ekstrem tentang maksud pernyataan “kaum laki-laki mempunyai satu tingkat lebih tinggi daripada perempuan” dikemukakan oleh Faḍhl ibn al-Ḥasan al-Ṭabrisī (w. 548/1154). Al-Ṭabrisī, dalam penafsirannya ini masih mengungkapkan sisi eksoteris dari ketentuan syariat. Ia mengutip sabda Nabi yang diriwayatkan oleh Muḥammad al-Bāqir, Imam Shi‘ah kelima, sebagai berikut:

“Seorang perempuan mendatangi Rasulullah dan berkata: “Wahai Rasulullah, apakah hak suami atas istrinya?” Rasul menjawab “Bahwa istrinya harus mematuhiya dan tidak membantahnya; bahwa istrinya tidak boleh memberi sedekah tanpa izinnya; bahwa istrinya tidak boleh berpuasa semauanya sendiri tanpa izinnya dan tidak boleh menarik diri darinya, bahkan menaiki unta; bahwa istrinya tidak boleh meninggalkan rumah tanpa izinnya, sebab jika perempuan itu pergi tanpa izinnya maka dia akan dikutuk oleh para malaikat di surga, para malaikat di bumi, para malaikat kemurkaan, dan para malaikat pemohon ampunan hingga dia ke rumahnya lagi.” Perempuan itu berkata, “Wahai Rasulullah, orang manakah yang mempunyai hak paling besar atas seorang perempuan?” Beliau menjawab, “Suaminya.” Perempuan itu berkata, “Apakah aku mempunyai hak atasnya yang sama dengan haknya atas diriku?” Beliau menjawab, “Tidak, tidak seperseratusnya pun.” Perempuan itu berkata, “Demi Dia yang mengutusmu membawa kebenaran, tidak seorang pun akan memiliki diriku.” Nabi juga berkata, “Jika aku harus memerintahkan seseorang untuk bersujud di hadapan yang lain, maka aku akan memerin-

takkan seorang perempuan untuk bersujud di hadapan pasangannya”.<sup>142</sup>

Tentu saja, menurut Sachiko Murata, banyak cara menafsirkan riwayat tersebut di atas. Sebagian orang mungkin akan menganggapnya sebagai bukti jelas bahwa Islam bermaksud merendahkan kaum perempuan dalam masyarakat. Tetapi mereka yang mengkajinya dengan cermat, justru akan menganggapnya sebagai bukti yang jelas dari kuatnya posisi kaum perempuan yang di tengah masyarakat Islam. Pernyataan-pernyataan dalam riwayat tersebut jelas dimaksudkan untuk menekankan makna penting dari ikatan perkawinan sebagai pondasi umat. Bahwa seorang suami menyandang fungsinya sendiri dan istri pun demikian, dan keduanya tidak boleh dicampuradukkan.<sup>143</sup>

Kuatnya penekanan pada keunggulan kaum laki-laki dalam riwayat di atas, masih menurut Sachiko Murata, mengisyaratkan pada suatu kekuatan tertentu dalam diri kaum perempuan yang harus dihadapi. Jika kaum laki-laki sudah sedemikian unggul, mengapa keunggulannya itu harus ditekankan sedemikian rupa? Mereka harus dapat menjaga diri mereka sendiri. Tetapi pada kenyataannya, kaum laki-laki dalam banyak hal lebih lemah daripada kaum perempuan, maka mereka membutuhkan dukungan dari Tuhan dan para nabi untuk menetapkan hubungan yang tepat. Ibn al-‘Arabī, tulis Murata, mengambil posisi ini dalam satu bagian tulisannya. Dia menopangnya dengan mengacu pada pernyataan dalam satu ayat al-Qur’an yang diwahyukan berkaitan dengan dua dari para istri Nabi, yaitu ‘Ā’ishah dan Ḥafṣah (Q.s. al-Taḥrīm/66:4). Menurutnya, Tuhan telah menunjukkan kekuatan yang menonjol dari perempuan dalam firman-Nya berkenaan dengan kedua istri Nabi tersebut. *“Jika kalian berdua bersatu untuk melawannya (nabi), Tuhan*

<sup>142</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 176.

<sup>143</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 176.

adalah Pelindungnya, beserta Jibril, dan orang-orang mukmin yang baik; dan, sesudah itu, para malaikat pun menjadi pendukungnya.” Semua ini adalah untuk melawan kekuatan dua orang perempuan. Dan di sini Tuhan hanya menyebutkan yang kuat, mereka yang mempunyai kekuasaan dan kekuatan.<sup>144</sup>

Sachiko Murata, kemudian berupaya mencari penjelasan yang mengungkapkan sisi esoteris (*bāṭin*) dari pernyataan bahwa “kaum laki-laki satu derajat di atas kaum perempuan.” Ia tidak menemukan dari penafsiran ‘Abd al-Razzāq al-Kāsyānī (w. 736/1335), sekalipun ia duga bahwa al-Kāsyānī, pada prinsipnya percaya bahwa setiap ayat al-Qur’ān mempunyai sejumlah makna batin. Sebenarnya, bukan hanya al-Kāsyānī yang tidak memuat penafsiran ayat yang sedang dibahas ini dalam kitab tafsirnya, al-Tustarī (w. 283/896) dan al-Sulamī (w. 412/1021) pun juga melewati begitu saja penafsiran ayat tersebut. Penjelasan terhadap ayat tersebut justru dapat ditemukan dari paparan penafsiran Imam al-Qushayrī, meski dengan uraian yang sangat ringkas. Al-Qushayrī dalam kitab tafsirnya, *Laṭā’if al-Ishārāt* menulis sebagai berikut:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ. يَعْنِي إِنْ كَانَ لَهُ عَلَيْهَا حَقٌّ مَا أَنْفَقَ مِنَ الْمَالِ فَلَهَا حَقُّ الْخِدْمَةِ  
لِمَا سَلَفَ مِنَ الْحَالِ. وَاللِّرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. فِي الْفَضِيلَةِ، وَلَهُنَّ مَرْيَةٌ فِي  
الضَّعْفِ وَعَجْزُ الْبَشَرِيَّةِ.<sup>145</sup>

“Mereka (para istri) mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya secara patut. Yakni, jika bagi suami hak atas apa yang telah mereka berikan berupa harta kepada istrinya, maka bagi istri juga ada hak atas apa yang telah mereka berikan berupa pelayanan terhadap suami selama ini. Dan bagi kaum laki-laki mempunyai satu tingkat lebih tinggi daripada kaum perempuan dalam keutamaan,

<sup>144</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 176-177.

<sup>145</sup>Al-Qushayrī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, jilid I, juz I, 167.

sedangkan kaum perempuan mendapatkan keistimewaan atau manfaat dari kelemahan (*da'f*) dan ketidakmampuan fisiknya (*'ajz al-bashariyyah*)”.

Al-Qushayrī, menurut Sachiko Murata, dalam ulasanya ini tidak menaruh perhatian pada aturan-aturan aktual dan ketentuan-ketentuan syariat, tetapi pada semangat batin dari ayat tersebut. Dengan menyebut kelemahan perempuan sebagai suatu kelebihan, maka dia telah menyinggung suatu pandangan positif dari realitas *yin*. Ini, tegas Murata, adalah pandangan khas dari suatu pendekatan terhadap al-Qur'ān yang mencari makna esoterisnya.<sup>146</sup>

Kesadaran akan kelemahan seseorang, ketidakmampuan, dan posisi *yin* dalam hubungan dengan yang Nyata, lanjut Murata, merupakan keadaan dari penghambaan (*'ubūdiyyah*). Dan menjadi hamba merupakan hubungan manusia yang sudah se-pantasnya dengan Tuhan, suatu prasyarat yang diperlukan untuk mengaktualkan sifat-sifat *yang* yang berkaitan dengan kehalifahan. Jadi, *Laṭā'if al-Ishārāt* al-Qushayrī di sini menyarankan bahwa kaum laki-laki dapat diperdayakan oleh keadaan alamiah mereka untuk memproyeksikan dan memamerkan sifat-sifat *yang*. Sebaliknya kaum perempuan mempunyai keuntungan dari kelemahannya yang relatif, dan ketidakmampuannya secara lahiriah. Jadi mereka tidak begitu berkecenderungan untuk membuat tuntutan-tuntutan yang tidak pada tempatnya. Mereka memiliki keuntungan dari semacam sifat bawaannya sebagai hamba. Mengakui sifat-sifat *yin* seseorang di hadapan Tuhan akan membantu menuju tauhid, sebab tindakan itu dapat membuat seseorang menganggap seluruh kekuasaan, kekuatan, kejayaan, penciptaan, dan seterusnya sebagai milik Tuhan. Sebagaimana dikemukakan Nabi, dalam suatu perkataan yang

---

<sup>146</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 177.

sering dikutip oleh orang-orang muslim tradisional, “Tidak ada kekuatan dan kekuasaan kecuali milik Tuhan, yang Mahatinggi, Mahabesar.”<sup>147</sup>

Berdasarkan analisis yang dikemukakan Sachiko Murata terhadap penafsiran al-Qushayrī dalam pembahasan ini, tampak kembali bahwa al-Qushayrī, seperti pada kasus-kasus sebelumnya selalu memposisikan diri sebagai pembela kesetaraan posisi antara perempuan dan laki-laki. Dengan kecenderungan penafsirannya yang senantiasa menekankan sisi esoteris ayat-ayat al-Qur’ān, ketimbang sisi eksoterisnya, al-Qushayrī mampu menghindarkan penafsirannya dari pandangan yang bersifat deskriminasi terhadap perempuan.

Dalam tafsir Ibn Kathīr, disebutkan bahwa *sabab al-nuzūl* ayat tersebut adalah sebagai jawaban atas keluhan Asma’ binti Yazīd al-Anṣāriyyah yang mengadukan halnya kepada Rasulullah. Diriwayatkan bahwa ia dicerai oleh suaminya tanpa menyebutkan ‘iddah, maka turunlah ayat ini untuk memberikan tuntunan, ketentuan mengenai ‘iddah dalam perceraian. Meskipun menyebutkan bahwa ayat tersebut turun terkait dengan kasus perceraian atau menyangkut hubungan dalam rumah tangga. Ibn Kathīr memaknai ‘kelebihan satu derajat bagi kaum laki-laki’ dalam arti yang lebih luas. Menurutnya, termasuk keutamaan laki-laki dalam hal fisik, karakter, kedudukan, ketaatan terhadap perintah, nafkah, menegakkan kemaslahatan, dan keutamaan lainnya di dunia dan akhirat. Ia kemudian mengaitkan penjelasannya ini dengan Q.s. al-Nisā/4:34.<sup>148</sup>

Berbeda dengan Ibn Kathīr, pernyataan,

وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ

menurut Shaikh Muḥammad Nawawī bin ‘Umar al-Bantanī da-

<sup>147</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 177-178.

<sup>148</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, juz I, 459-460.

lam kitabnya *Sharḥ ‘Uqūd al-Lujjain fī Bayān Ḥuqūq al-Zaujain*, maksudnya adalah bahwa para suami memiliki satu keutamaan dalam hak berupa kewajiban taat terhadap mereka oleh istri-istri mereka. Karena para suami telah memberikan kepada para istri mereka mahar dan nafkah untuk kemaslahatan istri-istri mereka. Shaikh al-Bantānī, menempatkan pembahasan ayat ini dalam konteks uraian tentang hak-hak istri yang merupakan kewajiban bagi suami untuk memenuhinya.<sup>149</sup> Dengan demikian, makna satu derajat lebih tinggi di sini adalah dalam konteks kehidupan rumah tangga antara laki-laki dan perempuan sebagai pasangan suami-istri. Bukan dalam konteks kehidupan secara umum, bahwa semua laki-laki pasti satu derajat lebih tinggi daripada perempuan.

Apa yang dikemukakan Shaikh al-Bantānī, senada dengan yang diungkapkan Nasaruddin Umar. Dengan mengkritisi makna kata رجل (*rajul*),<sup>150</sup> ia berpendapat bahwa yang dimaksud dalam potongan ayat tersebut adalah laki-laki khusus yang mempunyai kapasitas tertentu sehingga mempunyai tingkatan lebih tinggi dari derajat perempuan. Karena kontribusinya memberikan kebutuhan logistik rumah tangga, maka laki-laki dihargai atas jasanya. Tidak setiap laki-laki mempunyai kualitas dan tingkatan kontribusi seperti itu dalam hidup berumah tangga sehingga tidak setiap laki-laki memiliki hak atau derajat yang lebih tinggi. Karena itu, Allah tidak mengatakan للذكر عليهم درجة. Andai demikian bunyi pernyataan ayatnya, maka secara alami dan kodrati semua orang yang berjenis kelamin laki-laki mempunyai tingkatan lebih tinggi daripada perempuan.<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup>Shaikh Muḥammad Nawawī bin ‘Umar al-Bantānī, *Sharḥ ‘Uqūd al-Lujjain fī Bayān Ḥuqūq al-Zaujain* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2007), 7.

<sup>150</sup>Analisis tentang makna kata “*al-rijāl*” akan diuraikan pada bab berikutnya tentang kepemimpinan perempuan.

<sup>151</sup>Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 144-147.

Analisis menarik untuk persoalan ini juga dikemukakan oleh Sachiko Murata dalam bukunya *The Teo of Islam*, ia merujuk kepada penafsiran sejumlah mufasir sufi, termasuk al-Qushayrī. Menurut Sachiko Murata, makna kalimat “kaum laki-laki mempunyai satu tingkat lebih tinggi daripada kaum perempuan” dalam Q.s. al-Baqarah/2:228, tentu saja perlu dijelaskan dalam konteksnya. Ayat tersebut secara khusus berbicara dalam konteks hubungan perkawinan yang ditetapkan menurut syariat. “Kaum laki-laki” di sini adalah para suami dari perempuan-perempuan (istri-istri) mereka. Tuhan telah memberikan sesuatu pada kaum laki-laki ini sehingga mereka menjadi satu “derajat” (*darajah*) “lebih tinggi” atau “di atas” (*‘alā*) kaum perempuan. Para mufasir telah berusaha menjelaskan apakah sesuatu itu, dan penafsiran yang mereka kemukakan tentu saja berbeda-beda.<sup>152</sup>

Sachiko Murata, kemudian mengutip penafsiran Rashīd al-Dīn al-Maybudī (w. setelah 520/1126) terhadap ayat di atas. Paparan Maybudī tentang ayat ini, cukup mewakili pendapat para mufasir lainnya. Maybudī menyatakan:

“Tuhan berfirman bahwa hak kaum perempuan atas kaum laki-laki persis sama dengan hak kaum laki-laki atas kaum perempuan. Menjadi kewajiban bagi mereka berdua untuk menjaga yang lain dan dirinya sendiri agar suci dan menyenangkan, untuk hidup bahagia, dan untuk menjadi pasangan yang menyenangkan. Ibn ‘Abbās berkata, “Saya suka berhias diri demi perempuan sebagaimana saya suka melihatnya berhias diri demi saya, sebab Tuhan berfirman, “Mereka mempunyai (hak) yang sama terhadap kaum yang di atas mereka, dengan penuh kehormatan.” Dengan cara yang

---

<sup>152</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany: State University of New York, 1992), 174.

sama Tuhan berfirman, “*Perlakukanlah mereka (kaum perempuan) dengan hormat*”. (Q.s al-Nisā’/4:19). Nabi pun bersabda, “*Yang paling baik di antara kalian adalah yang bersikap paling baik kepada istrinya*”. Bahwa mereka, kaum laki-laki memiliki satu tingkat lebih tinggi daripada kaum perempuan melalui suatu ikatan perjanjian untuk menafkahi dan dukungan (*infāq*) yang mereka sediakan untuk mereka. Sebagai tambahan, mereka memperolehnya melalui uang tebusan, sebab uang tebusan bagi kaum laki-laki adalah dua kali nilainya dari uang tebusan bagi kaum perempuan; melalui warisan, kaum laki-laki mendapatkan dua bagian sedangkan kaum perempuan satu; melalui perceraian dan rujuk, sebab hal ini tergantung pada kaum laki-laki, bukan perempuan; melalui hak untuk memimpin shalat, memimpin rakyat, dan pergi berjihad, sebab semua hak tersebut ada di tangan kaum laki-laki, bukan perempuan.<sup>153</sup>

Murata, masih mengutip sebuah paparan panjang dari Maybudī yang meninjau permasalahan ini dari sisi eksoteris aturan-aturan syariat dan dari sisi relevansi sosial. Maybudī menyebutkan sebuah riwayat dari Sa’īd ibn al-Musayyib yang merujuk kepada Ibn ‘Abbās, sebagai berikut:

“Ketika hari kebangkitan datang, Tuhan akan mengumpulkan para ahli hukum dan ulama, dan mereka akan berbaris. Lalu seorang laki-laki akan datang bersama seorang perempuan. Dia akan berkata, “Tuhanku, Engkau Hakim, yang Mahaadil. Sebelum pernikahan, dia dan aku terlarang satu sama lainnya. Kemudian, melalui pernikahan, kami boleh bergaul satu sama lainnya, dan dia menikmati kesenangan sebagaimana aku menikmatinya. Jadi mengapa Engkau wa-

---

<sup>153</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 174.



jibkan bagiku untuk memberi mahar padanya?” Tuhan akan berkata, “Apakah engkau menerima mahar darinya?” Perempuan itu berkata, “Ya.” Tuhan bertanya, “Siapa yang memerintahkanmu untuk melakukan hal itu?” Perempuan itu menunjuk kepada para ahli hukum. Lalu Tuhan berkata kepada para ahli hukum, “Apakah kalian yang memerintahkannya untuk menerima mahar dari suaminya?” Mereka menjawab, bahwa memang demikianlah yang mereka lakukan. Mereka berkata, “Wahai Tuhan, Engkau telah berfirman dalam kitab-Mu, ‘*Berikan pada kaum perempuan mahar mereka sebagai pemberian sukarela*’” (Q.s. al-Nisā’/4:4). Tuhan berkata, “Kalian benar.” Maka sang suami akan berkata, “Tetapi mengapa Engkau mewajibkan padaku untuk membayar mahar kepadanya, sedangkan kami sama-sama menikmati kesenangan?” Tuhan akan berkata, “Sebab Aku perbolehkan kamu untuk menikmati kesenangan dari yang lain-lain sementara dia bersamamu, sedangkan aku melarangnya, Aku ingin memberikan padanya apa yang akan membuat kalian jadi setara, maka Aku tetapkan mahar itu sebagai haknya.” Sang suami lalu berkata, “Engkau telah berfirman dalam kitab-Mu, ‘Kaum laki-laki mempunyai satu tingkat lebih tinggi daripada kaum perempuan.’ Namun mereka tetap setara. Jadi apakah maksudnya tingkat yang lebih tinggi ini?” Tuhan menjawab, “Tingkatmu lebih tinggi daripadanya berarti bahwa Aku telah memberimu izin untuk menceraikannya jika kamu ingin, sedangkan dia tidak mendapatkan izin itu”.<sup>154</sup>

Lebih lanjut, Sachiko Murata mengutip paparan yang lebih ekstrem tentang maksud pernyataan “kaum laki-laki mempunyai satu tingkat lebih tinggi daripada perempuan” dikemuka-

---

<sup>154</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 174-175.

kan oleh Faḍhl ibn al-Ḥasan al-Ṭabrisī (w. 548/1154). Al-Ṭabrisī, dalam penafsirannya ini masih mengungkapkan sisi eksterior dari ketentuan syariat. Ia mengutip sabda Nabi yang diriwayatkan oleh Muḥammad al-Bāqir, Imam Shi‘ah kelima, sebagai berikut:

Seorang perempuan mendatangi Rasulullah dan berkata, “Wahai Rasulullah, apakah hak suami atas istrinya?” Rasul menjawab “Bahwa istrinya harus mematuhiya dan tidak membantahnya; bahwa istrinya tidak boleh memberi sedekah tanpa izinnya; bahwa istrinya tidak boleh berpuasa semaunya sendiri tanpa izinnya dan tidak boleh menarik diri darinya, bahkan menaiki unta; bahwa istrinya tidak boleh meninggalkan rumah tanpa izinnya, sebab jika perempuan itu pergi tanpa izinnya maka dia akan dikutuk oleh para malaikat di surga, para malaikat di bumi, para malaikat kemurkaan, dan para malaikat pemohon ampunan hingga dia ke rumahnya lagi.” Perempuan itu berkata, “Wahai Rasulullah, orang manakah yang mempunyai hak paling besar atas seorang perempuan?” Beliau menjawab, “Suaminya.” Perempuan itu berkata, “Apakah aku mempunyai hak atasnya yang sama dengan haknya atas diriku?” Beliau menjawab, “Tidak, tidak seperseratusnya pun.” Perempuan itu berkata, “Demi Dia yang mengutusmu membawa kebenaran, tidak seorang pun akan memiliki diriku.” Nabi juga berkata, “Jika aku harus memerintahkan seseorang untuk bersujud di hadapan yang lain, maka aku akan memerintahkan seorang perempuan untuk bersujud di hadapan pasangannya”<sup>155</sup>.

Tentu saja, menurut Sachiko Murata, banyak cara menafsirkan riwayat tersebut di atas. Sebagian orang mungkin akan

---

<sup>155</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 176.

menganggapnya sebagai bukti jelas bahwa Islam bermaksud merendahkan kaum perempuan dalam masyarakat. Tetapi mereka yang mengkajinya dengan cermat, justru akan menganggapnya sebagai bukti yang jelas dari kuatnya posisi kaum perempuan yang di tengah masyarakat Islam. Pernyataan-pernyataan dalam riwayat tersebut jelas dimaksudkan untuk menekankan makna penting dari ikatan perkawinan sebagai pondasi umat. Bahwa seorang suami menyanggah fungsinya sendiri dan istri pun demikian, dan keduanya tidak boleh dicampuradukkan.<sup>156</sup>

Kuatnya penekanan pada keunggulan kaum laki-laki dalam riwayat di atas, masih menurut Sachiko Murata, mengisyaratkan pada suatu kekuatan tertentu dalam diri kaum perempuan yang harus dihadapi. Jika kaum laki-laki sudah sedemikian unggul, mengapa keunggulannya itu harus ditekankan sedemikian rupa? Mereka harus dapat menjaga diri mereka sendiri. Tetapi pada kenyataannya, kaum laki-laki dalam banyak hal lebih lemah daripada kaum perempuan, maka mereka membutuhkan dukungan dari Tuhan dan para nabi untuk menetapkan hubungan yang tepat. Ibn al-‘Arabī, tulis Murata, mengambil posisi ini dalam satu bagian tulisannya. Dia menopangnya dengan mengacu pada pernyataan dalam satu ayat al-Qur’an yang diwahyukan berkaitan dengan dua dari para istri Nabi, yaitu ‘Ā’ishah dan Ḥafṣah (Q.s. al-Tahrīm/66:4). Menurutnya, Tuhan telah menunjukkan kekuatan yang menonjol dari perempuan dalam firman-Nya berkenaan dengan kedua istri Nabi tersebut. *“Jika kalian berdua bersatu untuk melawannya (nabi), Tuhan adalah Pelindungnya, beserta Jibril, dan orang-orang mukmin yang baik; dan, sesudah itu, para malaikat pun menjadi pendukungnya.”* Semua ini adalah untuk melawan kekuatan dua orang perempuan. Dan di sini Tuhan hanya menyebutkan yang kuat,

---

<sup>156</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 176.

mereka yang mempunyai kekuasaan dan kekuatan.<sup>157</sup>

Sachiko Murata, kemudian berupaya mencari penjelasan yang mengungkapkan sisi esoteris (*bāṭin*) dari pernyataan bahwa “kaum laki-laki satu derajat di atas kaum perempuan.” Ia tidak menemukan dari penafsiran ‘Abd al-Razzāq al-Kāsyānī (w. 736/1335), sekalipun ia duga bahwa al-Kāsyānī, pada prinsipnya percaya bahwa setiap ayat al-Qur’ān mempunyai sejumlah makna batin. Sebenarnya, bukan hanya al-Kāsyānī yang tidak memuat penafsiran ayat yang sedang dibahas ini dalam kitab tafsirnya, al-Tustarī (w. 283/896) dan al-Sulamī (w. 412/1021) pun juga melewati begitu saja penafsiran ayat tersebut. Penjelasan terhadap ayat tersebut justru dapat ditemukan dari paparan penafsiran Imam al-Qushayrī, meski dengan uraian yang sangat ringkas. Al-Qushayrī dalam kitab tafsirnya, *Laṭā’if al-Ishārāt* menulis sebagai berikut:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ. يَعْنِي إِنْ كَانَ لَهُ عَلَيْهَا حَقٌّ مَا أَنْفَقَ مِنَ الْمَالِ فَلَهَا حَقُّ الْخِدْمَةِ  
لِمَا سَلَفَ مِنَ الْحَالِ. وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. فِي الْفَضِيلَةِ، وَلَهُنَّ مَرْيَةُ فِي  
الضَّعْفِ وَعَجْزِ الْبَشَرِيَّةِ.<sup>158</sup>

“Mereka (para istri) mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya secara patut. Yakni, jika bagi suami hak atas apa yang telah mereka berikan berupa harta kepada istrinya, maka bagi istri juga ada hak atas apa yang telah mereka berikan berupa pelayanan terhadap suami selama ini. Dan bagi kaum laki-laki mempunyai satu tingkat lebih tinggi daripada kaum perempuan dalam keutamaan, sedangkan kaum perempuan mendapatkan keistimewaan atau manfaat dari kelemahan (*da’f*) dan ketidakmampuan fisiknya (*’ajz al-bashariyyah*)”.

<sup>157</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 176-177.

<sup>158</sup>Al-Qushayrī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, jilid I, juz I, 167.

Al-Qushayrī, menurut Sachiko Murata, dalam ulasannya ini tidak menaruh perhatian pada aturan-aturan aktual dan ketentuan-ketentuan syariat, tetapi pada semangat batin dari ayat tersebut. Dengan menyebut kelemahan perempuan sebagai suatu kelebihan, maka dia telah menyinggung suatu pandangan positif dari realitas *yin*. Ini, tegas Murata, adalah pandangan khas dari suatu pendekatan terhadap al-Qur’ān yang mencari makna esoterisnya.<sup>159</sup>

Kesadaran akan kelemahan seseorang, ketidakmampuan, dan posisi *yin* dalam hubungan dengan yang Nyata, lanjut Murata, merupakan keadaan dari penghambaan (*‘ubūdiyyah*). Dan menjadi hamba merupakan hubungan manusia yang sudah sepantasnya dengan Tuhan, suatu prasyarat yang diperlukan untuk mengaktualkan sifat-sifat *yang* yang berkaitan dengan kekhalifahan. Jadi, *Latā’if al-Ishārāt* al-Qushayrī di sini menyarankan bahwa kaum laki-laki dapat diperdayakan oleh keadaan alamiah mereka untuk memproyeksikan dan memamerkan sifat-sifat *yang*. Sebaliknya kaum perempuan mempunyai keuntungan dari kelemahannya yang relatif, dan ketidakmampuannya secara lahiriah. Jadi mereka tidak begitu berkecenderungan untuk membuat tuntutan-tuntutan yang tidak pada tempatnya. Mereka memiliki keuntungan dari semacam sifat bawaannya sebagai hamba. Mengakui sifat-sifat *yin* seseorang di hadapan Tuhan akan membantu menuju tauhid, sebab tindakan itu dapat membuat seseorang menganggap seluruh kekuasaan, kekuatan, kejayaan, penciptaan, dan seterusnya sebagai milik Tuhan. Sebagaimana dikemukakan Nabi, dalam suatu perkataan yang sering dikutip oleh orang-orang muslim tradisional, “Tidak ada kekuatan dan kekuasaan kecuali milik Tuhan, yang Mahatinggi, Mahabesar.”<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 177.

<sup>160</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 177-178.

Berdasarkan analisis yang dikemukakan Sachiko Murata terhadap penafsiran al-Qushayrī dalam pembahasan ini, tampak kembali bahwa al-Qushayrī, seperti pada kasus-kasus sebelumnya selalu memosisikan diri sebagai pembela kesetaraan posisi antara perempuan dan laki-laki. Dengan kecenderungan penafsirannya yang senantiasa menekankan sisi esoteris ayat-ayat al-Qur’ān, ketimbang sisi eksoterisnya, al-Qushayrī mampu menghindarkan penafsirannya dari pandangan yang bersifat deskriminasi terhadap perempuan.

Selanjutnya, bagaimana al-Qushayrī menanggapi pandangan yang lagi-lagi merujuk kepada potongan ayat al-Qur’ān yang secara tekstual, jelas dipahami bahwa al-Qur’ān sendiri menegaskan perbedaan antara laki-laki dan perempuan?

#### 4. Laki-laki Tidaklah Seperti Perempuan

Pernyataan bahwa laki-laki tidaklah seperti perempuan, merujuk kepada ungkapan *وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى* yang terdapat pada Q.s. Āli ‘Imrān/3:36, yang redaksi lengkapnya berbunyi:

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ  
الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ ۗ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ

الرَّحِيمِ ﴿٣٦﴾

“Maka tatkala istri 'Imran melahirkan anaknya, diapun berkata: Ya Tuhanku, sesungguhnya aku melahirkannya seorang anak perempuan; dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu; dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan. Sesungguhnya Aku telah menamai dia Maryam dan aku mohon perlindungan untuknya serta anak-anak

keturunannya kepada (pemeliharaan) Engkau daripada syaitan yang terkutuk”. (Q.s. Āli ‘Imrān/3:36).

Pemahaman terhadap ayat di atas tentu saja tidak dapat dipisahkan dari ayat sebelumnya Q.s. Āli ‘Imrān/3:35. Kedua ayat ini berbicara tentang Istri ‘Imrān yang disebut melahirkan bayi perempuan yang kemudian ia beri nama Maryam, ibunda Nabi ‘Īsā as di kemudian hari. Ketika istri ‘Imrān sedang mengandung, ia bernazar kepada Tuhan, agar anak yang di dalam kandungannya menjadi seorang yang dibebaskan dari segala ikatan yang membelenggu dengan makhluk (*muḥarrar*). Namun tatkala istri ‘Imrān itu melahirkan anaknya, dan mengetahui bahwa yang dilahirkannya adalah anak perempuan, dia pun berkata dengan sedikit kecewa; Tuhanku, Pemeliharaku, sesungguhnya aku melahirkan seorang anak perempuan, padahal ia menginginkan anak laki-laki agar ia dapat memenuhi nazarnya. Anak laki-laki tentunya tidak sama dengan anak perempuan, karena menurut tradisi mereka, anak perempuan tidak dapat bertugas di rumah suci, karena itu, istri ‘Imrān merasa tidak dapat memenuhi nazarnya. Ia hanya bisa berharap agar anak perempuan yang dilahirkannya menjadi seorang yang taat sesuai dengan arti dari nama yang ia berikan yaitu *Maryam*. Ia juga memohon perlindungan untuk anak perempuannya itu dan juga keturunannya dari gangguan setan yang terkutuk.

Dalam kitab tafsirnya, *Latā’if al-Ishārāt*, al-Qushayrī secara ringkas menulis komentarnya tentang ayat dalam Q.s. Āli ‘Imrān/3:36, sebagai berikut:

ولعمري ليس الذكر كالأنثى في الظاهر ، ولكن إذا تَقَبَّلَهَا الْحَقُّ - سبحانه وتعالى - طلع عنها كل أعجوبة.<sup>161</sup>

<sup>161</sup> Al-Qushayrī, *Latā’if al-Ishārāt*, jilid I, juz I, 223.

Dari pernyataan itu, diketahui bahwa al-Qushayrī mengakui dengan jelas perbedaan antara laki-laki dan perempuan secara zahir. Namun, menurutnya, jika Allah menerimanya (anak perempuan tersebut), Ia akan memunculkan darinya segala keajaiban. Al-Qushayrī, dalam hal ini, lagi-lagi menekankan sisi esoteris dalam melihat kasus ini. Ia mengakui perbedaan antara laki-laki dan perempuan, tetapi menurutnya perbedaan itu hanyalah pada sisi *ẓāhir* (eksoteris), sementara pada sisi *bāṭin* (esoteris), maka perempuan sebagaimana laki-laki, sama-sama dapat meraih kedudukan yang mulia.

Para ulama tafsir memang telah mengemukakan pendapat yang berbeda-beda tentang makna anak kalimat,

وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى

(dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan).

Al-Zamakhsharī (w. 538/1144) dalam tafsirnya, *al-Kashshāf*, menjelaskan bahwa pernyataan tersebut bermakna,

وليس الذكر الذي طلبت كالأُنْثَى التي وهبت لها<sup>162</sup>

“(Tidaklah sama anak laki-laki yang engkau inginkan itu dengan anak perempuan yang kuberikan ini)”.

Bahwa anak perempuan ini akan jauh lebih baik dan lebih mulia dari anak laki-laki yang engkau impikan itu.

Lain lagi dengan M. Quraish Shihab, menurutnya, sebagian ulama tafsir menyatakan bahwa anak kalimat tersebut merupakan pernyataan istri ‘Imrān, sebagai alasan mengapa beliau tidak dapat memenuhi nazarinya. Karena berdasarkan tradisi me-

---

<sup>162</sup> Abu al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqa’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl* (Riyāḍ: Maktabah al-‘Ubaikān, 1998), juz I, 551.



reka ketika itu, hanya anak laki-laki yang biasa dapat bertugas di rumah suci. Sebagian yang lain berpendapat bahwa anak kalimat tersebut merupakan komentar Allah, bahwa walaupun yang dilahirkan anak perempuan, bukan berarti kedudukannya lebih rendah daripada anak laki-laki, bahkan yang ini, lebih baik dan agung dari banyak laki-laki. Ia dipersiapkan Allah untuk sesuatu yang luar biasa, yakni melahirkan anak tanpa proses yang dialami oleh putra putri Ādam seluruhnya, yakni melahirkan tanpa berhubungan seks dengan seorang pun.<sup>163</sup>

Dengan demikian dapat dilihat bahwa apa yang diungkapkan oleh al-Qushayrī sebelumnya, tidaklah bertentangan dengan apa yang dinyatakan oleh para ulama tafsir yang datang belakangan. Mereka tampak sepakat menolak pandangan yang merendahkan kaum perempuan karena menilai mereka tidak sama dengan laki-laki.

Menutup pembahasan pada bab ini, dapat dikemukakan kesimpulan sementara bahwa yang keberatan dengan diskriminasi terhadap perempuan ternyata bukan hanya kalangan feminis muslim dan para aktivis pembela hak-hak perempuan saja, baik karena menempatkan perempuan dalam posisi subordinatif bagi laki-laki, memberikan stereotipe negatif terhadap perempuan, maupun pandangan inferior lainnya yang mendiskriminasi kaum perempuan. Al-Qushayrī yang hidup di abad pertengahan (376-465 H/986-1073 M) juga telah mengemukakan penafsiran yang dapat dinilai sebagai penolakan terhadap berbagai pandangan yang merendahkan kaum perempuan.

Jika memperhatikan rentang masa hidupnya, tentu saja ini sesuatu yang mengejutkan karena pada masa tersebut, mayoritas pemikiran keagamaan, khususnya tentang perempuan, sebagaimana dikemukakan Leila Ahmed, berada dalam cengkraman

---

<sup>163</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Kecrasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), vol. 2, 99.

kekuasaan ‘Abbasiyah yang berhasil merenggut kebebasan perempuan yang pernah mereka rasakan pada masa Rasul.<sup>164</sup> Akan tetapi, jika memperhatikan latar belakang al-Qushayrī, baik dari sisi pemikiran keilmuan dan kecenderungan penafsiran yang kuat mempengaruhinya, maupun dari aspek kehidupan pribadi; rumah-tangga dan keluarganya, maka pembelaan al-Qushayri terhadap kedudukan perempuan ini bukanlah hal yang mengejutkan. Ia sebagaimana ulama sufi pada umumnya menunjukkan pandangan yang sangat “bersahabat” terhadap perempuan.

Uraian pada sub-sub bahasan terdahulu dalam bab ini, membuktikan kesimpulan tersebut di atas. Mulai dari, bagaimana al-Qushayrī menempatkan perempuan sebagai pasangan laki-laki semenjak awal penciptaannya. Kemudian, ia juga beranggapan bahwa jangkitan perempuan, iblis sekalipun tidak dapat dipersalahkan karena bertindak sebagai aktor penyebab terusirnya Ādam dan pasangannya dari dalam surga, dan terakhir, bagaimana al-Qushayrī dengan penekanannya pada sisi makna esoteris al-Qur’ān, berhasil menepis sejumlah pandangan inferior terhadap perempuan.

Pada pembahasan berikutnya, akan dipaparkan bagaimana penafsiran al-Qushayrī tentang isu-isu perempuan yang berada pada ranah fisik; menyangkut kehidupan keluarga, sosial, dan politik. Isu-isu ini tentu saja lebih bernuansa eksoteris, oleh karenanya menjadi menarik untuk melihat akankah penafsiran al-Qushayrī terpengaruh pada nuansa eksoteris dari kasus-kasus yang sedang dibahasnya.

---

<sup>164</sup>Lihat Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven & London: Yale University Press, 1992), 79.

## BAB V

# ISU-ISU YANG DIPERDEBATKAN SEKITAR PEREMPUAN

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, bahwa jika isu-isu yang dibahas pada bab terdahulu lebih kental nuansa esoterisnya, maka isu-isu perempuan yang akan dipaparkan pada bahasan berikut ini, karena berada pada tataran fisik kemanusiaan, lebih kental nuansa eksoteris hukum Islam dan dimensi sosial kemasyarakatannya. Dalam pembahasan ini, dianalisis apakah al-Qushayrī dalam tafsir sufinya mengemukakan sesuatu yang berbeda dengan yang dikemukakan para mufasir klasik pada umumnya; mengingat isu-isu yang dibahas berada pada wilayah eksoteris hukum Islam dan dimensi sosial kemasyarakatan, mungkinkah tafsir sufi al-Qushayrī mengemukakan sesuatu di luar *mainstream* penafsiran klasik yang selama ini dinilai bias oleh kalangan feminis muslim.

Isu-isu yang dibahas pada bab ini, antara lain menyangkut, pernikahan poligami, hak waris bagi anak perempuan, kekerasan terhadap istri, kepemimpinan dan kesaksian perempuan.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Meskipun tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* al-Qushayrī memaparkan penafsiran keseluruhan ayat al-Qur'ān, namun pada kenyataannya, tidak seluruh kasus tentang perempuan yang merujuk kepada ayat-ayat al-Qur'ān dapat dicari tanggapannya dalam penafsiran al-Qushayrī. Karena seringkali, al-Qushayrī

Isu-isu ini dapat dinilai sekaligus sebagai sampel kasus untuk mengetahui bagaimana respon sebuah tafsir sufi terhadap problematika perempuan pada tataran yang lebih bernuansa eksoteris.

### A. Pernikahan Poligami

Ayat al-Qur'ān yang menjadi rujukan umum dalam perdebatan isu ini adalah Q.s. al-Nisā'/4:3, yang berbunyi:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ  
وَتِلْكَ وَرُبْعًا ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ  
أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٤﴾

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang 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 (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki, yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya”.  
(Q.s. al-Nisā'/4:3)

Ayat tersebut menyinggung soal pernikahan poligami yang kemudian diatur dalam ketentuan syariat Islam. Bagaimana penafsiran sufi al-Qushayrī (376-465 H/986-1072 M) tentang isu ini? Apakah ia termasuk yang membolehkan secara mutlak praktik pernikahan ini atau sebaliknya, melarangnya secara mutlak?

---

justru mengungkapkan sisi lain yang sama sekali tidak terkait dengan isu yang diharapkan tanggapannya.

Manakala menafsirkan Q.s. al-Nisā’/4:3, al-Qushayrī menulis sebagai berikut:

أباح الله للرجال الأحرار التزوج بأربع في حالة واحدة، وأوجب العدل بينهما، فيجب على العبد أن يراعي الواجب فإن عَلِمَ أنه يقوم بحق هذا الواجب آثر هذا المُباح، وإن عَلِمَ أنه يقصُر في الواجب فلا يتعرَّض لهذا المُباح، فإنَّ الواجب مسؤولٌ عنه.<sup>2</sup>

“Allah membolehkan kaum laki-laki yang merdeka (bukan budak) untuk menikahi 4 orang perempuan sekaligus dalam satu waktu. Dan Allah mewajibkannya berbuat adil di antara para istrinya itu, maka wajib hukumnya bagi seorang hamba memperhitungkan (kemampuan ia menunaikan) kewajibannya. Jika ia yakin akan mampu menunaikan kewajibannya (untuk berlaku adil), berlakulah yang dibolehkan ini, tetapi jika ia yakin tidak akan mampu menunaikan kewajiban tersebut, maka hendaklah ia jangan coba-coba melakukan yang dibolehkan ini, karena kewajiban ini akan dimintakan pertanggungjawabannya”.

Apa yang diungkapkan oleh al-Qushayrī (w. 465/1072) di atas, meski tidak ditemukan dalam dua kitab tafsir sufi sebelumnya, yaitu tafsir karya al-Tustarī (w. 283/896) dan *Ḥaqā’iq al-Tafsīr* karya al-Sullamī (w. 412/1021), bukanlah suatu yang baru karena tidak berbeda dengan pandangan mayoritas mufasir klasik lainnya.<sup>3</sup> Pada uraiannya tersebut, tampak jelas sisi eksoteris dari penafsiran al-Qushayrī bahwa ia menggunakan term-term dalam fiqih Islam, semisal istilah ‘*mubāḥ*’ dan

<sup>2</sup>Abd al-Karīm bin Hawāzan bin ‘Abd al-Malik al-Naisābūrī al-Qushayrī, *Laṭā’if al-Ishārāt* (Kairo: Maktabah al-Taufīqiyah, t.th.), juz II, 6.

<sup>3</sup>Baca misalnya, Tafsir al-Ṭabarī (w. 310/922), *Jāmi’ al-Bayān*, juz VII, 532-535; Jār Allāh Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsharī (w. 538/1144), *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl* (Riyāḍ: Maktabah al-‘Ubaikān, 1998), juz II, 15-16. Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606/1210), *Maṭūṭīḥ al-Ghaib*, juz IX, 179;

‘*wājib*’.

Kedua istilah ini menunjukkan level penekanan pada ketentuan dalam fiqih Islam. Istilah ‘*mubāḥ*’ digunakan untuk sesuatu yang boleh dilakukan, namun ia tidak diperintahkan sehingga pelakunya berhak mendapat ganjaran pahala dan tidak juga dilarang sehingga pelakunya akan berdosa jika melakukannya. Sedangkan istilah ‘*wājib*’, digunakan untuk sesuatu yang diperintahkan untuk dikerjakan dengan penekanan yang kuat sehingga jika ditinggalkan maka yang meninggalkannya akan berdosa, sementara jika dikerjakan maka yang mengerjakannya akan mendapat pahala.

Al-Qushayrī, meskipun sepanjang hidupnya setia menjalani pernikahan monogami bersama *Shaikhah* Fāṭimah binti Abū ‘Alī al-Ḥasan bin ‘Alī al-Daqqāq (391-480 H/1001-1087 M), dalam penafsirannya di atas, mengkategorikan poligami termasuk yang hukumnya *mubāḥ*, artinya suatu perbuatan yang boleh; tidak diperintahkan dan tidak juga dilarang. Namun demikian, ia menekankan bahwa berlaku adil dalam pernikahan poligami adalah sesuatu yang hukumnya *wājib*, artinya sesuatu yang mesti dilakukan karena akan berdosa jika melanggarnya dan berpahala jika melakukannya.

Sebagaimana mayoritas mufasir lainnya juga, keadilan yang diwajibkan dalam pernikahan poligami, menurut al-Qushayrī adalah keadilan yang bersifat materi. Hal ini dapat dipahami dari penjelasannya ketika ia menafsirkan Q.S. al-Nisā’/4:129.<sup>4</sup> Pendapat demikian juga sejalan dengan penjelasan Imām al-Shafi‘ī, ketika ia mengomentari firman Allah pada Q.s. al-Nisā’/4:129. Menurutnya, Allah telah memberikan kemaafan bagi umat ini mengenai apa saja yang terlintas dalam hatinya, selama ia tidak mengatakan atau pun mengerjakannya.

---

<sup>4</sup>Al-Qushayrī, *Laṭā’if al-Ishārāt* (Kairo: Maktabah al-Taufiqiyah, t.th.), juz II, 58.

Allah menjadikan patokan dalam menetapkan sesuatu itu berdosa atau berpahala hanyalah pada perkataan dan perbuatan.<sup>5</sup>

Nuansa eksoteris yang berhubungan dengan ketentuan syariat Islam, lebih terasa dalam penafsiran al-Qushayrī pada kasus ini. Sementara nuansa esoterisme dalam penafsirannya, sedikit terasa ketika pada penghujung uraiannya, ia menegaskan bahwa karena yang namanya kewajiban itu pasti akan dimintakan pertanggung-jawabannya, maka seseorang laki-laki hendaknya lebih memerhatikan, apakah ia mampu menunaikan kewajiban ini ketimbang memilih melakukan sesuatu yang dibolehkan. Al-Qushayrī, tampaknya menggeser fokus perdebatan pada ayat tersebut, dari sekadar pembahasan fiqh menyangkut boleh atau tidak boleh, kepada pembahasan etis menyangkut kepedulian seseorang terhadap kemampuan dirinya dalam menunaikan kewajiban.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa meskipun al-Qushairī, dalam kasus ini berada satu kelompok dengan para mufasir lainnya yang membolehkan poligami dalam kondisi tertentu dan dengan syarat-syarat tertentu yang cukup ketat, ia dengan himbuan moralnya, tetap sangat menekankan agar seorang laki-laki mempertimbangkan kemampuan dirinya untuk bertanggungjawab dalam menunaikan kewajibannya, sebelum memilih melakukan sesuatu yang dibolehkan.

Dua mufasir sufi sebelum al-Qushayrī, yaitu al-Tustarī dan al-Sulamī, sama-sama tidak mengungkapkan penafsirannya terhadap Q.s. al-Nisā'/4:3, yang menjadi rujukan para mufasir pada umumnya ketika mereka berbicara tentang pernikahan poligami. Pandangan yang lebih lengkap dari kalangan sufi tentang perkawinan, sebenarnya dapat ditemukan dari penjelasan tokoh-tokoh sufi yang lain, seperti dari al-Ghazālī (w. 505

---

<sup>5</sup> Aḥmad bin al-Ḥusain bin ‘Alī bin Mūsā Abī Bakr al-Baihaqī (w. 458 H), *Aḥkām al-Qur’ān li al-Shāfi’ī* (Kairo: Maktabah al-Khānījī, 1994), juz I, 206.

H/1111 M), Ibn al-‘Arabī (w. 638 H/1240 M), dan dari Shaikh Aḥmad ibn Jalāl al-Dīn Khwājaqī Kāsānī (w. 949 H/1543 M). Ketiga tokoh tersebut telah menguraikan konsep pernikahan dan hikmah-hikmahnya dalam kitab mereka masing-masing.

Al-Ghazālī dalam kitabnya *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn* menulis satu bab khusus berjudul *Kitāb Ādāb al-Nikāḥ*.<sup>6</sup> Demikian juga dalam kitabnya yang berjudul *Kīmīya’ yi Sa’ādah*. Dalam kedua kitab tersebut, secara panjang lebar al-Ghazālī menguraikan manfaat dari pernikahan, diantaranya: *Pertama*, mempunyai keturunan atau anak. *Kedua*, melindungi agama dan membatasi nafsu. *Ketiga*, menjadi dekat dengan kaum perempuan. *Keempat*, mempunyai seseorang yang dapat membantu mengurus permasalahan rumah tangga. *Kelima*, melatih diri sendiri dalam mengembangkan watak yang baik.<sup>7</sup>

Ketika menjelaskan tentang manfaat-manfaat perkawinan, al-Ghazālī, menurut Sachiko Murata, lebih menekankan sisi kemanfaatannya secara umum dari sudut pandang syariat dan ajaran-ajaran agama. Tidak seperti penulis sufi lainnya yang menulis untuk kalangan terbatas, al-Ghazālī membuang penekanan pada aspek-aspek tertentu dari manfaat perkawinan, seperti menikmati hubungan seksual.<sup>8</sup>

Dalam pandangan al-Ghazālī, perkawinan merupakan satu bagian dari jalan agama, seperti makan dan minum. Karena jalan agama membutuhkan kehidupan dan penghidupan manusia, dan kehidupan adalah mustahil tanpa makanan dan minuman. Demikian pula ia membutuhkan spesies manusia dan perkembangbiakannya dan ini mustahil tanpa perkawinan. Karena itu, perkawinan merupakan asal-usul eksistensi, sementara makanan

---

<sup>6</sup>Lihat Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), jilid II, 24-40.

<sup>7</sup>Al-Ghazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, jilid II, 28-36.

<sup>8</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam* (New York: State University of New York Press, 1992), 172.



merupakan penyokong eksistensi. Bahwa perkawinan diizinkan untuk alasan ini, bukan demi memuaskan nafsu seseorang.<sup>9</sup>

Selain manfaat pernikahan, al-Ghazālī juga memaparkan sisi negatif yang dikhawatirkan dari sebuah pernikahan. Antara lain yang ia sebutkan adalah: *Pertama*, ketidakmampuan seorang suami dalam mencari rezki yang halal sehingga terjerumus pada yang haram. *Kedua*, ketidakmampuan seorang suami untuk memenuhi hak istri dan ketidakmampuannya untuk bersabar terhadap perangai sebagian istrinya. *Ketiga*, jika keluarga dan anak-anaknya menjadikannya sibuk sehingga tidak ada waktu lagi buat beribadah kepada Allah swt dan untuk bekal akhiratnya.<sup>10</sup>

Menurut Sachiko Murata, penjelasan al-Ghazālī tentang pernikahan, lebih menekankan perspektif sosial dan moral, berbeda dengan Ibn al-‘Arabī, khususnya pada bagian akhir *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, yang lebih memfokuskan pada rahasia kesatuan Ilahi yang termanifestasi dalam kesatuan seksual. Karenanya, tambah Murata, uraian Ibn al-‘Arabī tampak kurang memiliki relevansi praktis bagi orang kebanyakan, selain bagi para guru spiritual yang telah sampai pada tahap tertinggi.<sup>11</sup>

Bagi Ibn al-‘Arabī, pengalaman seksual dalam perkawinan memberikan kesempatan untuk mengalami apa yang ia sebut dengan “pengungkapan diri terbesar” dari Tuhan. Dari sudut pandang ketidakterbandingan, Tuhan itu tidak dikenal dan tidak dapat dipahami. Namun dari sudut pandang kesamaan, Tuhan menunjukkan diri-Nya dalam segala sesuatu dan dapat dialami melalui segala sesuatu. Seluruh kosmos dan segala se-

---

<sup>9</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 172.

<sup>10</sup>Al-Ghazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, jilid II, 37-39.

<sup>11</sup>Sachiko Murata, “Rahasia Pernikahan: Catatan atas Sebuah Teks Sufi”, dalam Seyyed Hossein Nasr et.al (ed), *Warisan Sufi: Warisan Sufisme Persia Abad Pertengahan (1150-1500)* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), Buku Kedua, 597.

suatu di dalamnya merupakan pengungkapan diri Tuhan. Tetapi lokus terbesar dari pengalaman pengungkapan diri Tuhan adalah pengalaman seksual.<sup>12</sup>

Meski Ibn al-‘Arabī menyatakan demikian, menurut Sachiko Murata, hendaknya tidak dibayangkan bahwa Sheikh Akbar ini tengah menetapkan bahwa aktivitas seksual sebagai suatu cara untuk mencapai realisasi ruhani. Karena penyaksian Tuhan melalui cara tersebut tidak mungkin bagi kebanyakan orang, mengingat kebanyakan orang adalah “manusia hewan” (*al-insān al-ḥayawān*). Mereka belum mencapai kesempurnaan bentuk ilahi yang tersembunyi dalam diri mereka sendiri. Menurut Ibn al-‘Arabī, hanya sedikit dari para ahli makrifat yang mampu menangkap misteri dari perkawinan ini. Bahwa di dalam perkawinan terdapat keagungan sempurna yang menunjukkan kelelahan (*ḍa’f*) yang memang diperlukan oleh sikap penghambaan.<sup>13</sup>

Berbeda dengan penjelasan Ibn al-‘Arabī di atas, paparan dari Kāsānī tentang perkawinan, jauh lebih mudah dipahami oleh orang awam. Dalam kitabnya, *Asrār al-Nikāḥ* (rahasia pernikahan), sebagaimana diulas oleh Sachiko Murata, disebutkan sedikitnya 16 argumen yang menunjukkan pentingnya pernikahan menurut Kāsānī.

Diantara argumen tersebut adalah: *Pertama*, bahwa Tuhan telah menciptakan Ādam dan Ḥawwā’ serta mendorong mereka untuk melahirkan generasi manusia. Ini menunjukkan bahwa Tuhan menyukai pernikahan. Karena itu, menurut Kāsānī, perhatian dan ‘berbuat lebih’ (berpoligami) dalam hal pernikahan adalah sangat disukai oleh Tuhan. Tindakan mencela siapa pun – terutama kaum sufi – yang melakukan hal ini mendekati

---

<sup>12</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 186.

<sup>13</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 187.

ketidakimanan (kekafiran).<sup>14</sup>

*Kedua*, bahwa pada setiap masa, Tuhan menunjuk para hamba-Nya sebagai perantara untuk menyampaikan curahan khusus pada makhluk; pada masa sekarang, kaum sufilah, menurut Kāsānī, yang memainkan peranan seperti ini. Jika para Nabi dan Sheikh sufi tidak memiliki pengikut, maka sudah pasti tidak akan ada cermin yang dapat menerima curahan ini. “Semakin banyak pengikut, semakin banyak pula curahan, dan semakin banyak curahan, maka semakin besar kesempurnaannya.” Dengan demikian, kaum sufi mungkin ‘berbuat lebih’ (berpoligami) dalam hal pernikahan karena dengan demikian memungkinkan mereka untuk mendapatkan banyak pengikut.<sup>15</sup>

*Ketiga*, bahwa pernikahan dilakukan demi mengikuti anjuran dari Nabi, “Nikahlah, lahirkan generasi baru, bertambah banyaklah kalian, karena aku akan membanggakan jumlah kalian di hadapan umat-umat lain di Hari Kebangkitan.”<sup>16</sup> Oleh karenanya, kaum sufi mengharuskan diri sendiri untuk menjaga semua perintah Tuhan dengan penuh kehati-hatian dan ketepatan, sehingga wajarlah jika mereka ‘berbuat lebih’ (menikah lebih dari satu istri) dalam perintah ini.<sup>17</sup>

*Keempat*, bahwa para sufi mungkin menikah dengan seorang wanita demi menambah ibadah, karena setiap tindakan yang berhubungan dengan pernikahan terhitung sebagai ibadah. Penjelasan ini serupa dengan yang dikemukakan oleh Maybudī dalam tafsirnya, *Kashf al-Asrār*. Dalam karyanya ini, Maybudī menyebutkan pahala-pahala yang akan diberikan pada mereka yang memegang tangan sang istri, mencium, mencumbunya,

---

<sup>14</sup>Sachiko Murata, “Rahasia Pernikahan” 600-601.

<sup>15</sup>Sachiko Murata, “Rahasia Pernikahan”, 602.

<sup>16</sup>Teks hadis lengkapnya dapat dilihat dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, bab *Musnad ‘Abd Allah bin ‘Amr*, juz II, h. 171; *Muṣṣaf ‘Abd al-Razzāq*, bab *wujūb al-nikāḥ wa faḍlūh*, juz VI, h. 173.

<sup>17</sup>Sachiko Murata, “Rahasia Pernikahan”, 603.

dan lain sebagainya. Bahkan, ketika seorang bersuci setelah melakukan hubungan seksual dengan istrinya, setiap tetesan air darinya dicatat sebagai amal kebaikan. Karena motivasi semua ini merupakan ibadah; dengan melakukan pernikahan dengan banyak istri berarti mereka telah melakukan ibadah sebanyak mungkin.<sup>18</sup>

*Kelima*, Kāsānī menyebutkan juga bahwa menurut sebuah hadis, setelah melakukan hubungan seksual, dosa-dosa kedua pasangan (suami-istri) akan dihapus. Rahasia dibalik ajaran tersebut adalah bahwa *fanā* ' menyebabkan terhapusnya diri, dan "eksistensimu adalah dosa yang tidak ada bandingannya". Karena itulah *fanā* ' melalui hubungan seksual akan melebur diri dan dosa. Orang mandi besar setelah berhubungan agar dimensi lahiriah diri menjadi suci kembali seperti halnya *fanā* ' dapat menyucikan dimensi batin.<sup>19</sup>

*Keenam*, sebagaimana yang dikemukakan al-Ghazālī, Kāsānī juga menyebutkan bahwa para sufi mempunyai kondisi dan kualitas kejiwaan tertentu yang seringkali menguasai diri mereka, dan hanya wanitalah yang dapat memberi ketenteraman pada mereka dalam kondisi tersebut. Sebagaimana yang dinyatakan Nabi, "Selimuti aku, wahai Khadijah," atau di lain kesempatan "Berbicaralah padaku, wahai 'Ā'ishah." Para sufi pun mengalami kondisi serupa, dan seperti halnya Nabi, mereka mencari ketenteraman melalui cara bersanding dengan wanita.<sup>20</sup>

*Ketujuh*, alasan lain dari poligami adalah untuk mendapatkan banyak anak saleh. Karena Nabi mengatakan, "ketika seseorang meninggal dunia, maka terputuslah segala amalnya, kecuali tiga hal; sedekah yang 'terus mengalir', ilmu yang bermanfaat, dan anak yang saleh yang mendo'akan."<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup>Sachiko Murata, "Rahasia Pernikahan", 604-605.

<sup>19</sup>Sachiko Murata, "Rahasia Pernikahan", 605.

<sup>20</sup>Sachiko Murata, "Rahasia Pernikahan", 608.

<sup>21</sup>Sachiko Murata, "Rahasia Pernikahan", 608.

Meskipun Kāsānī, sebagaimana Ibn al-‘Arabī, menegaskan bahwa uraiannya tentang praktik perkawinan poligami tersebut lebih merupakan diskripsi tentang keadaan kalangan tertentu dari kaum sufi yang sempurna dan dekat dengan Tuhan, bukan orang awam yang lalai dan jauh dari Tuhan.<sup>22</sup> Kutipan beberapa alasan yang dikemukakan Kāsānī di atas, tetap aja tidak seluruhnya dapat diterima oleh para ulama yang semasa dengannya, tidak terkecuali dari kalangan sufi sendiri. Lebih-lebih lagi oleh para sarjana feminis muslim di era kontemporer. Sebagaimana disebutkan Sachiko Murata, bahwa bagaimana pun juga, kalangan sufi mengklaim bahwa mereka lebih berorientasi ke arah ‘spiritual’ dibandingkan muslim lainnya. Oleh karena itu, sangat wajar jika beberapa kritik muncul terhadap kaum sufi manakala mereka memiliki kenikmatan yang sangat berlimpah, dalam hal menikmati makanan, hal-hal yang menyenangkan, dan wanita.<sup>23</sup>

Selain itu, sebagian riwayat hadis yang oleh Kāsānī dijadikan penguat argumentasinya tidak dapat ditemukan dalam kitab-kitab hadis yang populer sehingga diragukan validitasnya.

Bagaimanapun, praktik pernikahan poligami ini, hingga sekarang masih tetap menjadi sasaran kritik oleh sebagian pihak dari kalangan sarjana Barat orientalis. Robert Spencer misalnya, dalam bukunya *Islam Unveiled*, menyatakan bahwa karena Islam membolehkan poligami, maka laki-laki muslim dapat beristri sebanyak yang dia inginkan. Kendati umumnya dipahami bahwa izin poligami bagi laki-laki tersebut terbatas untuk memiliki empat istri (Q.s. al-Nisā’/4:3), namun sistem percera-

---

<sup>22</sup>Sachiko Murata mengingatkan bahwa ajaran-ajaran Ibn al-‘Arabī mengenai makna ruhaniah dari seksualitas merupakan petunjuk bagi sedikit orang yang mempunyai keunggulan intelektual dan ruhani dalam mempraktikkannya. Untuk orang awam, dia tidak mempunyai resep khusus di luar ajaran-ajaran syari’ah mengenai hubungan manusia. Baca Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 199.

<sup>23</sup>Sachiko Murata, “Rahasia Pernikahan”, 599.

ian dan pergundikan memungkinkan dirinya secara praktis memiliki perempuan-perempuan yang tidak terbatas.<sup>24</sup>

Guna menampik kritik tersebut, lanjut Spencer, kaum muslim buru-buru menambahkan lanjutan ayat yang memperbolehkan poligami, dengan membacakan: “akan tetapi, jika kalian khawatir tidak bisa berbuat adil terhadap mereka (istri-istrimu), maka cukup kawin satu saja.” Dan ayat lain dalam Q.s. al-Nisā’/4:129 yang memperingatkan laki-laki: “Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istrimu.” Sehingga sebagian kalangan muslim yang mengadvokasi monogami menggabungkan ayat-ayat tadi untuk menegaskan, bahwa al-Qur’ān mengakui laki-laki tidak akan dapat memperlakukan semua istrinya secara adil. Oleh karena itu, al-Qur’ān sesungguhnya melarang poligami.<sup>25</sup>

Sebagian muslim lagi, lanjut Spencer, yang tidak beranjak sedemikian jauh, menegaskan bahwa al-Qur’ān membatasi pada empat istri menunjukkan bahwa Islam menghendaki manusia ada dalam batasan Ilahi. Menurut mereka, sebelum Muḥammad menerima al-Qur’ān, kaum laki-laki di Jazirah Arabia kadang-kadang mempunyai lebih dari seratus istri.<sup>26</sup> Islam, menurut

---

<sup>24</sup>Robert Spencer, *Islam Ditelanjangi: Pertanyaan-pertanyaan Subversif Seputar Doktrin dan Tradisi Kaum Muslim*, diterjemahkan oleh Mun’im A. Sirry dari judul asli, *Islam Unveiled: Disturbing Questions about the World’s Fastest-Growing Faith* (Jakarta: Paramadina, 2004), 128. Jika yang dimaksud Spencer dengan pergundikan di sini adalah istri-istri simpanan tanpa ikatan pernikahan, pasti ia keliru, karena tidak ada seorang muslim pun yang membenarkan itu dilakukan oleh umat Islam. Sementara jika yang ia maksud adalah istri-istri yang dinikahi namun tidak tercatat secara resmi dalam dokumen negara, maka tetap saja, ia juga keliru, karena bagaimana pun jumlah istri dalam pernikahan poligami maksimal hanya 4 orang, apakah ia tercatat secara resmi atau pun tidak.

<sup>25</sup>Robert Spencer, *Islam Ditelanjangi*, 128.

<sup>26</sup>Argumentasi bahwa Islam bukanlah yang pertama mempraktikkan poligami, dikemukakan oleh banyak sarjana muslim, antara lain lihat Maḥmūd Shaltūt, *al-Islām: ‘Aqīdah wa Shari’ah* (Kairo: Dār al-Qalam, 1966), 186-187; ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād, *al-Mar’ah fī al-Qur’ān* (Beirut: Dār

kelompok muslim ini, telah memperkenalkan suatu jalan tengah yang sehat dalam rangka mengangkat status kaum perempuan. Banyak kaum muslim, tulis Spencer, mengklaim bahwa poligami sama sekali tidak dilaknat dalam Bibel. Karena itu, seharusnya orang-orang Barat tidak menuduh kebiasaan tersebut sebagai tidak bermoral.<sup>27</sup>

Spencer, tampaknya cukup mengetahui kontroversi di kalangan sarjana muslim terkait isu poligami ini, bahkan ia mampu mendeskripsikan dengan baik argumen masing-masing kelompok yang berdebat, namun tetap saja ia melihat menurut kaca mata Barat yang digunakannya, bahwa poligami adalah suatu bentuk ketidaksetiaan.<sup>28</sup>

Deskripsi dari Spencer tentang aturan poligami dalam syariat Islam dan argumen masing-masing pihak dari kalangan sarjana muslim cukup menunjukkan betapa kontroversialnya isu ini di kalangan umat Islam sendiri. Sebagian ulama dan sarjana muslim memang mengungkapkan sebagian argumentasi seperti apa yang dipaparkan Spencer di atas.

Sebagaimana penafsiran al-Qushayrī sebelumnya, sebagian ulama yang memandang bolehnya poligami menurut syariat Islam, mengungkapkan argumentasi lainnya bahwa kebolehan poligami tersebut bukanlah sebuah dispensasi yang bersifat umum. Melainkan sangat terbatas dengan syarat-syarat yang ketat, bagaikan pintu keluar darurat dalam pesawat yang hanya digunakan untuk kondisi darurat tertentu saja. Sekalipun dalam kenyataannya, terjadi banyak penyimpangan dalam praktik berpoligami yang dilakukan oleh sebagian umat Islam,<sup>29</sup> menurut

---

al-Kitāb al-‘Arabī, t.th.), 107; Murtaḍā al-Muṭṭahharī, *Nizām Huqūq al-Mar’ah fī al-Islām* (Teheran: Rābiṭah al-Thaqāfah wa al-‘Alāqāt al-Islāmiyyah, 1997), 306-307.

<sup>27</sup>Robert Spencer, *Islam Ditelanjangi*, 128.

<sup>28</sup>Robert Spencer, *Islam Ditelanjangi*, 131.

<sup>29</sup>Baca Muhammad Maftuh Basyuni, “Sambutan Menteri Agama RI” dalam Huzaemah Tahido Yango et. al., *Membendung Liberalisme* (Jakarta:

mereka, tidak serta-merta membatalkan pentingnya ketentuan poligami ini untuk kondisi tertentu tadi. Adanya ketentuan yang membolehkan poligami sebagai antisipasi suatu keadaan darurat dalam sebuah ikatan pernikahan, menurut mereka ini, justru menunjukkan betapa sempurnanya ajaran Islam.<sup>30</sup>

Pembahasan tentang poligami dalam pandangan al-Qur'ān, menurut M. Quraish Shihab, hendaknya tidak ditinjau dari segi ideal atau baik dan buruknya, tetapi harus dilihat dari sudut pandang penetapan hukum dalam aneka kondisi yang mungkin terjadi serta melihat pula sisi pemilihan aneka alternatif yang terbaik. Adalah wajar, tulis Quraish, bagi satu perundangan, apalagi agama yang bersifat universal dan berlaku untuk setiap waktu dan tempat, mempersiapkan ketetapan hukum yang boleh jadi terjadi pada suatu ketika.<sup>31</sup>

Quraish Shihab kemudian, mengajukan beberapa kenyataan yang antara lain dapat dijadikan alasan logis mengapa poligami menjadi penting sebagai alternatif pernikahan yang diatur menurut syariat Islam. *Pertama*, bahwa kenyataan jumlah laki-laki – bahkan jantan binatang – lebih sedikit dibandingkan jumlah perempuan atau betina. Keadaan seperti ini pula yang dialami ketika awal mula diatur ketentuan poligami dalam Islam, yaitu pasca terjadinya perang Uḥud.<sup>32</sup> Lebih lanjut, bahwa rata-rata

Republika, 2004), xi; Baca M. Quraish Shihab, *Perempuan: Dari Cinta sampai Sekis, Dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, Dari Bias Lama sampai Bias Baru* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 177. Beliau menyatakan bahwa terjadinya pelanggaran terhadap ketentuan hukum bukanlah alasan yang tepat untuk membatalkan ketentuan hukum tersebut, apalagi jika pembatalan itu akan berdampak buruk bagi masyarakat.

<sup>30</sup>Baca M. Quraish Shihab, *Perempuan: Dari Cinta sampai Sekis*, 166.

<sup>31</sup>M. Quraish Shihab, *Perempuan: Dari Cinta sampai Sekis*, 166-167.

<sup>32</sup>Abdullah Yusuf Ali, mengungkapkan bahwa Q.s. al-Nisā'/4:3 turun setelah perang Uḥud. Di mana banyak korban pihak kaum muslimin sehingga terdapat banyak anak-anak yatim dan janda korban perang. Baca Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary* (Doha: Qatar National Printing Press, 1946), 221.



usia perempuan juga lebih panjang daripada usia laki-laki, sedangkan potensi masa subur laki-laki lebih lama daripada potensi masa subur perempuan.<sup>33</sup> *Kedua*, bahwa hingga kini peperangan antar bangsa masih sering terjadi dan tidak kunjung dapat dicegah, padahal peperangan, biasanya lebih banyak merenggut nyawa laki-laki daripada perempuan. *Ketiga*, bahwa kemandulan atau penyakit parah merupakan suatu kemungkinan yang dapat terjadi kapan saja dan di mana saja. Poligami, menurutnya dapat menjadi alternatif dalam kondisi dan kasus tersebut.<sup>34</sup>

Lebih lanjut, Quraish Shihab menolak pemikiran orang yang menyatakan bahwa poligami adalah anjuran dengan alasan bahwa perintah dalam Q.s. al-Nisā’/4:3 dimulai dengan bilangan *dua-dua, tiga-tiga, atau empat-empat*, baru kemudian perintah bermonogami kalau khawatir tidak berlaku adil.<sup>35</sup> De-

---

<sup>33</sup>Mengkritisi alasan poligami karena jumlah laki-laki yang lebih banyak daripada perempuan, untuk kasus Indonesia, Zaitunah Subhan, menyebut data dari BPS (Biro Pusat Statistik) akhir tahun 2001, jumlah penduduk perempuan memang sedikit lebih banyak dibanding laki-laki, yaitu 50,03 %. Namun menurutnya, ketika diteliti lebih lanjut, perbedaan ini disebabkan perbedaan angka harapan hidup antara keduanya. Harapan hidup perempuan rata-rata 65-70 tahun sementara laki-laki hanya rata-rata 64 tahun. Bisa jadi, katanya kelebihan yang tidak sampai 1 % itu adalah kaum perempuan di atas usia 60an ke atas. Oleh karena itu, dipersilakan laki-laki menikahi perempuan-perempuan lansia tersebut jika benar ingin berpoligami. Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan* (Jakarta Selatan: al-Kahfi, 2008), 203. Di Indonesia, alasan untuk berpoligami karena jumlah perempuan yang berlebih, semakin tidak dapat dipertahankan karena data dari Biro Pusat Statistik tentang jumlah penduduk Indonesia dari hasil sensus tahun 2010, justru menunjukkan laki-laki lebih banyak daripada perempuan. Laki-laki berjumlah 119.630.913 jiwa atau 50,34 %, sedangkan perempuan berjumlah 118.010.413 jiwa atau 49,66%. Lihat dalam <http://sp2010.bps.go.id/> diakses 30 Oktober 2016.

<sup>34</sup>M. Quraish Shihab, *Perempuan: Dari Cinta sampai Sekis*, 167-168.

<sup>35</sup>Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam tafsirnya, menyebutkan bahwa kalangan tekstualis (*Aṣḥāb al-Zāhir*) memahami ayat ini sebagai perintah wajib berpoligami, karena ia diungkapkan dengan pernyataan, “*Fankihū!*” yang merupakan kalimat perintah. Sementara dalam kaidahnya menurut mereka,

mikian pula menurutnya, tidak juga dapat diterima pandangan orang yang mengatakan alasan poligami demi meneladani sunnah Rasul. Karena tidak semua yang dilakukan oleh Rasul saw perlu diteladani, tegas Quraish, sebagaimana tidak semua yang wajib atau terlarang bagi beliau, wajib atau terlarang pula bagi umatnya.<sup>36</sup>

Adapun sebagian ulama dan sarjana yang menolak poligami, mengungkapkan pula sejumlah argumentasi yang tidak kalah banyaknya. Mereka, antara lain mengemukakan alasan: *Pertama*, bahwa syarat diizinkan poligami yang disebut dalam Q.s. al-Nisā'/4:3, adalah seorang laki-laki harus mampu berlaku adil terhadap istri-istrinya.<sup>37</sup> Bahkan tidak hanya terhadap istri-istrinya, tetapi juga terhadap anggota keluarga atau seluruh anak-anak yang menjadi tanggungjawabnya nanti. Mengingat beratnya syarat yang harus dipenuhi, maka menurut hemat Muhammad 'Abduh, Tuhan sebenarnya melarang poligami dan dalam aturannya, poligami memang diharamkan bagi seseorang jika ia khawatir tidak dapat berlaku adil. Jika tetap dilakukan akad dalam keadaan demikian, akadnya dianggap *fāsid* atau ba-

---

“*Zāhir al-Amr li al-Wujūb*” (Perintah secara tekstual dinilai sebagai tuntutan yang wajib/mesti dilaksanakan). Adapun al-Shāfi‘ī, tambah al-Rāzī, menjelaskan bahwa perintah dalam ayat tersebut, bukanlah perintah dalam arti wajib, dengan berpegang pada penjelasan ayat lainnya Q.s. al-Nisā'/4:25, al-Shāfi‘ī menunjukkan perintah Allah dalam ayat tersebut justru menunjukkan bahwa meninggalkan pernikahan semacam ini (yang disebut dalam Q.s. al-Nisā'/4:25) lebih baik daripada melakukannya. Yang demikian menunjukkan bahwa kalimat perintah dalam Q.s. al-Nisā'/4:3, bukanlah perintah yang bermakna anjuran (*mandūb*), apalagi perintah bermakna wajib. Baca Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafāṭih al-Ghaib* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1981), juz IX, 178-179.

<sup>36</sup>M. Quraish Shihab, *Perempuan: Dari Cinta sampai Sekis*, 169.

<sup>37</sup>Sebagian kalangan feminis muslim menginginkan bahwa keadilan yang dipersyaratkan seharusnya tidak hanya menyangkut aspek materi saja, tetapi juga adil dalam pembagian waktu, kasih sayang, bimbingan spiritual, moral, dan intelektual. Baca Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Women*, 83.

tal karena keharamannya menjadi penghalang bagi berlakunya akad.<sup>38</sup>

Senada dengan ‘Abduh, muridnya, Muhammad Raṣīd Riḍā, menyatakan bahwa poligami secara alamiah bertentangan dengan tujuan perkawinan, karena asas perkawinan pada dasarnya adalah monogami atau perkawinan antara satu laki-laki dengan satu perempuan. Poligami hanyalah untuk kondisi darurat, misalnya dalam peperangan, itu pun disertai dengan syarat yang ketat, yakni tidak boleh ada unsur dosa dan ketidakadilan. Manakala poligami menimbulkan lebih banyak mudarat daripada manfaat, para hakim dapat mengharamkan poligami.<sup>39</sup>

Alasan penolakan terhadap poligami oleh sebagian sarjana feminis muslim, bukanlah karena mereka memandang bahwa ketentuan ini merupakan bentuk ketidakadilan terhadap perempuan; bahwa laki-laki diizinkan berpoligami hingga batas maksimal empat orang istri, sementara perempuan sama sekali dilarang untuk melakukan poliandri. Keberatan terhadap ketentuan ini, lebih dikarenakan mereka mempertimbangkan eksese negatif yang seringkali terjadi dalam sebuah pernikahan poligami. Dampak negatif tersebut, biasanya kembali menempatkan perempuan sebagai korban, selain anak-anak dan anggota keluarga lainnya.

Sementara itu, kelompok ulama yang memandang bolehnya poligami, tentu saja menolak keras pandangan ulama atau pun sarjana muslim yang berusaha menutup sama sekali pintu poligami. Menurut mereka, mengacu kepada ketentuan nas baik al-Qur’ān maupun hadis, serta realitas sejarah, pernikahan poligami sudah menjadi bagian yang mengakar dari tradisi para tokoh besar Islam sepeninggal Rasulullah. Oleh karena itu, usaha

---

<sup>38</sup>Muḥammad Raṣīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), jilid IV, 349.

<sup>39</sup>Muḥammad Raṣīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, jilid IV, 345.

pengharaman poligami adalah suatu bentuk pengingkaran secara formal-empiris terhadap sejarah Islam.

Alasan kedua yang diungkapkan pihak-pihak yang menolak poligami adalah, bahwa pokok pembicaraan yang diusung dalam Q.s. al-Nisā’/4:3, sesungguhnya bukanlah persoalan poligami, tetapi persoalan keadilan dan perlindungan terhadap anak-anak yatim. Sesuai dengan *sabab al-nuzūl* ayat tersebut, sebagaimana disebutkan al-Wāḥidi (w. 427 H) dalam kitabnya bahwa ayat tersebut turun atas kasus seorang laki-laki yang mempunyai anak yatim perempuan. Laki-laki tersebut merupakan walinya. Karena menginginkan harta warisan yang dimiliki oleh anak yatim perempuan tersebut, laki-laki yang menjadi walinya tadi bermaksud menikahnya.<sup>40</sup>

Pada riwayat lain, disebutkan dari ‘Urwah bin Zubair, ia bertanya kepada bibinya, ‘Ā’ishah ra tentang sebab turunnya ayat tersebut. Lalu ‘Ā’ishah menjelaskan bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan anak yatim yang berada dalam pemeliharaan walinya. Kemudian, walinya itu tertarik dengan kecantikan dan harta anak yatim itu dan mengawininya, tetapi tanpa mahar. Dalam riwayat lain lagi, juga dari ‘Ā’ishah ra, beliau menjelaskan bahwa ayat ini diturunkan berkenaan dengan seorang laki-laki yang mempunyai banyak istri, lalu ketika hartanya habis dan dia tidak sanggup lagi menafkahi istri yang banyak itu, ia berkeinginan mengawini anak yatim yang berada dalam perwaliannya dengan harapan dapat mengambil hartanya untuk mencukupi kebutuhan istri-istrinya.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl al-Qur’ān* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), 146.

<sup>41</sup> Lihat Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālib al-Amulī Abū Ja’far al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl Ay al-Qur’ān* (Medinah: Mauqī’ Majma’ al-Malik Fahd li Ṭibā’ah al-Muṣḥaf al-Sharīf, 2000), juz VII, 531-532; Abū al-Fidā Ismā’īl bin ‘Umar bin Kathīr al-Qurashī al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* (Medinah: Mauqī’ Majma’ al-Malik

*Ketiga*, bahwa jika pun pernikahan poligami dibolehkan dengan syarat keadilan sebagaimana disebutkan Q.s. al-Nisā’/4:3, tetapi karena menurut ayat yang lain dalam Q.s. al-Nisā’/4:129, keadilan tersebut mustahil dapat diwujudkan oleh seorang laki-laki, maka poligami dengan sendirinya menjadi tidak dibenarkan. Ini pula yang dijadikan alasan oleh pemerintah Tunisia untuk mengharamkan poligami. Karena menurut mereka sejarah panjang telah membuktikan bahwa seseorang tidak mampu berlaku adil dalam poligami, bahkan al-Qur’ān sendiri telah menegaskan hal itu dalam Q.s. al-Nisā’/4:129.<sup>42</sup>

Argumen yang menolak poligami dengan merujuk kepada Q.s. al-Nisā’/4:129 di atas, menurut Muhammad Quraish Shihab tidak dapat diterima karena berangkat dari pemahaman ayat al-Qur’an yang tidak utuh. Menurut Quraish, mereka sengaja menampilkan sepenggal ayat, lalu mengabaikan kelanjutan ayat tersebut guna mendukung pendapatnya. Mereka hanya menampilkan penggalan pertama dari Q.s. al-Nisā’/4:129, yang menyatakan:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ

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

Mereka menampilkannya untuk tujuan menutup rapat-rapat pintu poligami dengan alasan bahwa keadilan dalam berpoligami – oleh ayat ini – secara tegas dinyatakan tidak mungkin

---

Fahd li Ṭiba‘ah al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1999), juz II, 208-209; Muḥammad Raṣīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, jilid IV, 344-345.

<sup>42</sup>Baca Hamka Hasan, *Tafsīr Jender: Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir* (Jakarta: Balitbang dan Diklat Departemen Agama, 2009), 258.

akan tercapai sehingga mereka berkata, “Berdasarkan firman Allah itu, poligami harus dilarang!” Pendapat ini, tegas Quraish, jauh dari kebenaran karena mereka mengabaikan lanjutan ayat di atas yang menyatakan:

فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ<sup>٤٣</sup>

“Karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung”. (Q.s. al-Nisā’/4:129)

Pada lanjutan ayat tersebut di atas diisyaratkan bahwa keadilan yang tidak mungkin dapat tercapai itu adalah keadilan dari segi kecenderungan hati yang memang berada di luar kemampuan manusia. Nabi Muhammad saw sendiri, lanjut Quraish, sebagaimana dinyatakan oleh istri beliau, ‘Ā’ishah ra, berlaku adil terhadap istri-istri beliau yang lain, tetapi pada saat yang sama beliau mengakui dengan mengadu kepada Allah,<sup>43</sup> dengan berdo’a menyatakan:

اللَّهُمَّ هَذَا قَسْمِي فِيمَا أَمْلِكُ فَلَا تَلْمِنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ

"Ya Allah, inilah bagian (keadilan) yang berada dalam kemampuanku. Maka, janganlah menuntut aku menyangkut (keadilan cinta) yang berada di luar kemampuanku".<sup>44</sup>

Akibat ketidaksepakatan para ulama dan sarjana muslim terkait ketentuan tentang poligami ini, pengaturannya dalam hukum perundang-undangan di masing-masing negara muslim pun juga berbeda-beda. Arab Saudi memberikan izin pernikahan poligami tanpa syarat, sedangkan Tunisia, sebagaimana dising-

<sup>43</sup>M. Quraish Shihab, *Perempuan: Dari Cinta sampai Seks*, 175-176.

<sup>44</sup>Lihat *Sunan Abū Daud*, bāb *fi al-Qism baina al-Nisā’*, hadis nomor 2136.

gung sebelumnya, melarang keras praktik pernikahan poligami. Adapun negara-negara muslim lainnya, seperti Mesir, Iraq, Syiria, dan Pakistan termasuk negara-negara yang membatasi praktik poligami dengan memperketat syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang suami.<sup>45</sup> Demikian pula halnya dengan Indonesia, dalam UU perkawinan No. 1 tahun 1974, pasal 4 dan 5 diatur syarat-syarat dan ketentuan yang cukup ketat untuk izin pernikahan poligami.<sup>46</sup>

## B. Hak Waris bagi Anak Perempuan

Ketentuan tentang hak waris bagi perempuan dalam Islam telah disebutkan dalam sejumlah ayat al-Qur'ān dan dirinci uraian pembahasannya dalam kitab-kitab fiqih. Pada kitab-kitab tersebut, diuraikan hak-hak waris bagi perempuan menurut status hubungannya dengan seorang yang meninggal. Apakah statusnya sebagai anak, istri, ibu, atau saudara kandung perempuan. Masing-masing pihak dalam status ini berbeda besaran hak waris yang akan mereka terima menurut ketentuan Islam.

Ketentuan yang paling banyak dikritisi oleh sebagian kalangan feminis muslim terkait dengan hak waris bagi perempuan ini adalah soal besaran hak waris bagi anak perempuan yang ditentukan setengah dari bagian anak laki-laki. Besaran hak waris bagi anak perempuan ini disebutkan secara eksplisit langsung dalam al-Qur'ān surat al-Nisā'/4:11,<sup>47</sup> yang berbunyi:

---

<sup>45</sup>Baca Haifaa A. Jawad, *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach* (Greed Britain: Macmillan Press Ltd, 1998), 46.

<sup>46</sup>Baca Undang-Undang Republik Indonesia nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan pada bagian "lampiran" dalam Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005) 230.

<sup>47</sup>Selain pada ayat tersebut, ketentuan ini juga disebut dalam Q.s. al-Nisā'/4:176.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ

“Allah mensyari’atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu, bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan...”. (Q.s. al-Nisā’/4:11).

Dalam pandangan sebagian kalangan feminis muslim, ketentuan yang termaktub dalam ayat tersebut, mereka anggap tidak sejalan dengan prinsip-prinsip kesetaraan antara laki-laki dan perempuan sekarang ini. Oleh karena itu, ayat tersebut mesti dipahami sesuai dengan konteksnya. Memang, menurut mereka, secara tekstual ayat tersebut menyebutkan bahwa perempuan mendapat bagian setengah dari bagian laki-laki. Tetapi, harus dipahami bahwa ayat tersebut diturunkan dalam konteks masyarakat Arab dengan sistem kekerabatan pra Islam yang sangat mementingkan peran kaum laki-laki termasuk dalam tanggungjawab memberikan nafkah.

Dalam konteks budaya dan struktur masyarakat patriarkis pada masa itu, dimana perempuan bahkan dianggap sebagai properti yang dapat diwariskan, maka ketentuan al-Qur’ān yang memberikan hak 1:2 bagi perempuan, sudah merupakan sebuah revolusi yang luar biasa pada masa itu.<sup>48</sup> Namun demikian, karena ketentuan yang disebutkan dalam ayat tersebut, menurut mereka (sebagian sarjana feminis muslim), tidaklah bersifat *qat’ī*,<sup>49</sup> maka memahaminya tidak boleh berhenti sampai di situ saja. Penerapan ketentuan ini mesti dipahami dalam konteks

<sup>48</sup>Al-Ṭāhir al-Ḥaddād, *Imra’atunā fi al-Shari’ah wa al-Mujtama’* (Tunisia: Dār al-Tunisiyah, 1992), 42-43.

<sup>49</sup>Lihat Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan* (Jakarta Selatan, el-Kahfi, 2008), 260-262.



pentahapan (*al-tadrīj fi al-tashī'*) pengamalan syariat Islam.<sup>50</sup> Ketika itu, formula ketentuan ini dinilai sesuatu yang wajar, bahkan sebuah prestasi yang luar biasa dari ketentuan Islam, namun seiring dengan perjalanan waktu dan perubahan situasi dan kondisi masyarakat, di mana tanggungjawab akan kebutuhan keluarga tidak lagi sepenuhnya berada di tangan suami, tetapi juga menjadi tanggungjawab istri, maka ketentuan 1:2 tersebut, menurut mereka, perlu ditinjau ulang.

Bagaimana halnya dengan al-Qushayrī; seperti apa penafsirannya tentang ketentuan waris bagi anak perempuan yang diperdebatkan di atas? Manakala menafsirkan bagian dari Q.s. al-Nisā'/4:11, yang menyatakan: "*li al-dhakari mithlu ḥazz al-unthayain*", al-Qushayrī menulis berikut:

لو كان الأمر بالقياس لكانت الأنتى بالفضل أولى لضعفها ، ولعجزها عن الحراك ، ولكنَّ حُكْمَهُ  
- سبحانه - غيرُ معلَّل .

"Andai perkara ini ditetapkan dengan analogi, niscaya kaum perempuan lebih layak diprioritaskan karena kelemahan dan keterbatasan gerak mereka. Akan tetapi ketetapan Allah swt berlaku tanpa butuh sebab hukum (*'illat*) sebelumnya".<sup>51</sup>

Dari pernyataan itu, jelas sekali bahwa al-Qushayrī, sebagaimana mayoritas mufasir lainnya, memandang ketentuan waris sebagai ketetapan dari Allah swt yang *qat'ī*, sehingga tidak dapat diubah. Menurutinya, andai ketentuan tersebut bersifat *ta'adduli* (ijtihad, logika), maka sudah sepantasnya perempuan diberikan hak yang lebih besar daripada laki-laki, karena mereka lebih membutuhkan bantuan disebabkan lemahnya kon-

<sup>50</sup> Baca Nasaruddin Umar, "Semua Kitab Suci Bias Gender", dalam Abd Moqsih Ghazali (ed.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagaman yang Dinamis* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2005), 261-262.

<sup>51</sup> Al-Qushayrī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, juz II, 10.

disi fisik dan keterbatasan ruang gerak mereka. Namun demikian, ketentuan ini sudah merupakan ketetapan hukum Allah swt, dan Allah swt menetapkan ketentuan hukum tanpa harus ada sebab tertentu (*'Illat*).

Pernyataan terakhir dari al-Qushayrī di atas, mengingatkan orang akan perdebatan teologis pada era klasik antara aliran kalam Muktaẓilah dan aliran kalam Ash'ariyah. Al-Qushayrī, memang dikenal sebagai salah satu tokoh pembela aliran Ash'ariyah dan bahkan ia pernah dijebloskan ke penjara oleh penguasa dinasti Shaljūq yang beraliran Muktaẓilah. Pernyataan bahwa ketetapan Tuhan tidak butuh *'illat*, merupakan ungkapan khas para ahli uşul dari kalangan Ash'ariyah. Bertentangan dengan keyakinan aliran Muktaẓilah yang menyatakan bahwa baik dan buruk suatu ketentuan itu berada dalam jangkauan akal manusia.<sup>52</sup>

Imām al-Ghazālī (w. 505/1111), yang juga seorang pembela aliran kalām Ash'ariyah, ketika membahas tentang *ra'y* (pendapat) dalam memahami ketentuan agama, mengutip pernyataan yang dinisbahkan kepada 'Alī bin Abī Ṭālib dan Uthmān bin 'Affān yang menyatakan, sebagai berikut:

لو كان الدين بالرأي لكان المسيح على باطن الخف أولى من ظاهره

“Andai agama Islam ini didasarkan atas pendapat akal semata-mata, maka tentu menghapus bagian bahwa *'khuf* (sepatu) lebih utama daripada bagian atasnya”.<sup>53</sup>

Di sisi lain, meskipun sebelumnya menyatakan bahwa ketetapan Allah tidak perlu *'Illat* (alasan rasional), pada penjelasannya terhadap Q.s. al-Nisā'/4:176, al-Qushayrī mencoba men-

<sup>52</sup>Muhammad bin 'Alī al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uşūl* (Riyād: Dār al-Faḍīlah, 2000), juz II, 871.

<sup>53</sup>Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī 'Ilm al-Uşūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413), juz I, 289.

jelaskan mengapa laki-laki mendapat dua bagian lebih banyak daripada perempuan. Menurutnya, seperti yang juga dikemukakan oleh mufasir pada umumnya, yaitu bahwa laki-laki bertanggung jawab memikul beban dalam keluarganya, sebagai orang yang mencari nafkah dan menjadi pelindung bagi perempuan. Al-Qushayrī juga memaparkan mengapa ketentuan tentang hukum waris ini disebutkan secara relatif lebih terperinci dalam al-Qur’ān. Menurutnya, sesuai dengan tabi’at manusia pada umumnya, senang dengan harta kekayaan dan bersifat kikir, jika tidak ditetapkan Allah bagian masing-masing pihak niscaya akan terjadi permusuhan di antara para ahli waris. Dengan ditetapkan Allah bagian masing-masing pihak, maka permusuhan itu dapat dihindarkan.<sup>54</sup>

Dalam kasus hak waris bagi anak perempuan ini, pendapat al-Qushayrī tidak berbeda dengan para mufasir klasik pada umumnya. Ia tampak tidak memunculkan sisi esoteris penafsirannya. Justru, nuansa perdebatan kalām pada zamannya tampak selintas dalam penafsirannya untuk kasus ini.


Sebagaimana yang dikemukakan al-Qushayrī, mayoritas ulama konservatif menilai bahwa ketentuan yang disebut dalam ayat-ayat al-Qur’ān tentang waris sudah merupakan ketentuan final, karena ayat-ayat tersebut diungkapkan dengan bahasa yang jelas; tidak mengandung kemungkinan makna lain lagi sehingga ketentuan yang disebutkan di dalamnya, menurut mereka, bersifat *qaṭ’ī* (pasti).<sup>55</sup>

Menurut para ulama ini, terdapat beberapa petunjuk yang me’negaskan bahwa ketentuan tentang waris yang disebutkan rinciannya dalam al-Qur’ān bersifat *qaṭ’ī* (pasti). Petunjuk-petunjuk itu, adalah: 1) Pada Q.s. al-Nisā’/4:7, setelah menyebutkan bagian untuk laki-laki dan perempuan, Allah menutup

<sup>54</sup> Al-Qushayrī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, juz II, 80.

<sup>55</sup> Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Da’wah al-Islāmiyyah, t.th.), 33-35.

ayat tersebut dengan ungkapan “*naṣībān mafiṭṭān*”, yang menurut pakar bahasa al-Qur’ān, al-Farrā’ dan al-Akhfāsī, bermakna, bagian yang wajib dipenuhi; 2) Pada Q.s. al-Nisā’/4:11, setelah Allah menyatakan bahwa kamu tidak mengetahui siapa yang lebih bermanfaat bagimu, apakah orang tuamu atau anak-anakmu, Allah kemudian menegaskan bahwa pembagian waris ini, bukanlah atas dasar anjuran atau pilihan, melainkan “*faṭṭān min Allāh*”, sebagai sebuah ketetapan yang harus diikuti. Sebab, Dialah yang Maha Mengetahui segala kemaslahatan manusia; 3) Dalam Q.s. al-Nisā’/4:12, setelah menjelaskan pembagian hak waris istri atau suami yang ditinggal mati, ditutup dengan ungkapan, “*waṣiyyatan min Allāh*”, yang berarti bahwa ketentuan dalam pembagian tersebut merupakan wasiat dari Allah. Sebagai wasiat, tentu mesti dilaksanakan, apalagi berasal dari Allah; 4) Lebih lanjut pada awal Q.s. al-Nisā’/4:13, ditegaskan lagi dengan pernyataan, “*tilka ḥudūd Allāh*” yang maknanya bahwa ketentuan-ketentuan tentang waris yang sudah disebutkan pada ayat-ayat sebelumnya itu adalah merupakan batas-batas (hukum) Allah; 5) terakhir, dipenghujung Q.s. al-Nisā’/4:176, setelah Allah menjelaskan bagian waris untuk saudara-saudara kandung atau bapak, Allah menyatakan,


 يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu”. (Q.s. al-Nisā’/4:176).

Penggalan bagian akhir ayat di atas, menegaskan bahwa ketentuan tentang waris yang Allah tetapkan itu, karena Dia tidak ingin membiarkan manusia dalam kesesatan. Atas dasar kelima petunjuk tersebut, para ulama menyatakan bahwa

ketentuan tentang waris ini, bersifat *ta'abbudī*, yang tidak memberi peluang bagi akal manusia untuk menalarinya.<sup>56</sup>

Para ulama yang menilai bahwa ketentuan waris dalam ayat-ayat tersebut bersifat *qaṭ'ī* (pasti), tentu saja menolak anggapan bahwa ketentuan 1:2 untuk anak perempuan mencerminkan ketidaksetaraan posisi antara perempuan dan laki-laki.<sup>57</sup> Menurut mereka, anggapan ini justru muncul dari pemahaman yang tidak menyeluruh, atau bersifat parsial terhadap ayat-ayat yang berbicara tentang hukum waris. Khusus untuk anak perempuan, tidak selamanya mereka mendapat bagian separoh dari bagian anak laki-laki. Dalam banyak keadaan, perempuan justru mendapat bagian hak yang sama dengan laki-laki, bahkan adakalanya melebihi bagian laki-laki.<sup>58</sup> Kenyataan ini terbukti dalam penelitian Prof. Dr. Shalahuddin Sulthan, guru besar Syariah, Fakultas Dār al-'Ulūm, Universitas Kairo, yang menegaskan bahwa hanya dalam empat kasus saja perempuan mewarisi separoh bagian waris laki-laki. Sementara, dalam 30 kasus lainnya, perempuan mendapatkan hak waris yang sama besarnya dengan laki-laki, bahkan lebih banyak dari laki-laki, atau

---

<sup>56</sup>Muchlis M. Hanafi (ed.), *Kedudukan dan Peran Perempuan: Tafsir al-Qur'an Tematik* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2012), 171-174.

<sup>57</sup>Ulama tafsir Indonesia kontemporer, M Quraish Shihab, termasuk ulama yang berpendapat demikian. Baca dalam M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab 101 Soal Perempuan yang Patut Anda Ketahui* (Jakarta: Lentera Hati, 2010), 17-18; baca juga Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, 125-127. Menurut Amin Suma, pembagian waris Islam yang berdasarkan asas dua berbanding satu itu, sama sekali tidak mencerminkan sikap mental ketidakadilan. Karena, hasil akhir dalam pembagian harta dalam kenyataannya akan sama banyak antara yang diperoleh laki-laki dan yang diterima perempuan, misalnya ketika digabungkan antara perolehan suami (laki-laki) dan perolehan istri (perempuan).

<sup>58</sup>Shalahuddin Sulthan, *Wanita Lebih Unggul dari Pria dalam Warisan dan Nafkah*, terj. oleh Mufliha Wijayanti, dari judul asli, *Imtiyaz al-Mar'ah 'ala al-Rajul fi al-Mirāth wa al-Nafaqah* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2005), 47; Muchlis M. Hanafi (ed.), *Kedudukan dan Peran Perempuan*, 196-201.

perempuan mewarisi sementara laki-laki tidak.<sup>59</sup>

Perbedaan pandangan antara kalangan feminis muslim dan mayoritas ulama konservatif dalam kasus ketentuan hak waris bagi perempuan, sebagaimana telah disinggung sebelumnya, terletak pada perbedaan masing-masing pihak dalam menilai status ayat al-Qur'ān yang dijadikan rujukan. Mayoritas ulama menilai bahwa ayat yang berbicara tentang ketentuan waris ini statusnya *qaṭ'ī al-dalālah* atau mengandung petunjuk yang pasti. Sementara sebagian kalangan feminis muslim, menilai status ayatnya masih *ẓannī al-dalālah* (mengandung petunjuk yang tidak pasti).

Jika memperhatikan komentar Zaitunah Subhan tentang status ayat yang berbicara tentang waris, maka terlihat sesungguhnya, ada perbedaan antara konsep *qaṭ'ī-ẓannī* yang ia gunakan dengan konsep *qaṭ'ī-ẓannī* dalam pandangan para ulama pada umumnya. Dalam pandangan mayoritas ulama, konsep *qaṭ'ī-ẓannī al-dalālah* nas, baik al-Qur'ān maupun hadis, dilihat dari kriteria kejelasan bahasa yang digunakan dalam kedua sumber tersebut. Jika nas tersebut menggunakan ungkapan atau kata yang mengandung makna ambigu, tidak jelas, atau memiliki banyak arti, maka petunjuk nas tersebut dinilai *ẓannī al-dalālah*. Sedangkan jika nas tersebut, menggunakan ungkapan atau kata yang jelas, tidak mengandung makna yang ambigu,

---

<sup>59</sup>Keempat kasus di mana seorang perempuan mewarisi setengah bagian laki-laki adalah: *Pertama*, ketika anak perempuan berada bersama anak laki-laki. *Kedua*, ketika dalam posisi sebagai ibu bersama ayah dan tidak ada anak-anak, suami atau istri. Dalam keadaan ini, ibu mendapat sepertiga, sedang ayah mendapat dua pertiga. *Ketiga*, dalam posisi sebagai saudara perempuan kandung atau dari ayah bersama saudara laki-laki kandung atau dari ayah. *Keempat*, jika salah seorang dari suami istri meninggal dunia lebih dahulu, maka, jika ada anak, suami mendapatkan seperempat, istri seperdelapan. Jika tanpa anak, suami mendapat seperdua, istri mendapat seperempat. Uraian lebih lengkap, baca dalam Shalahuddin Sulthan, *Wanita Lebih Unggul dari Pria dalam Warisan dan Nafkah*, 26-61; Muchlis M. Hanafi (ed.), *Kedudukan dan Peran Perempuan*, 198-200.

atau hanya dapat dipahami dengan satu arti saja, maka petunjuk nas tersebut dinilai *qaṭ ṭ al-dalālah*.<sup>60</sup>

Sementara konsep *qaṭ ṭ-ẓannī* yang diikuti Zaitunah Subhan,<sup>61</sup> dikemukakan oleh Masdar Farid Mas'udi. Menurutnya, nas *qaṭ ṭ* adalah yang mengandung ajaran yang bersifat universal dan mengatasi segala dimensi ruang dan waktu. Sedangkan nas yang *ẓannī* adalah yang mengandung ajaran yang bersifat partikular, *juz'iyah*, terikat oleh ruang dan waktu, serta situasi dan kondisi.<sup>62</sup> Dalam kaitan dengan ketentuan waris bagi anak perempuan ini, nas yang *qaṭ ṭ*-nya adalah yang menegaskan kesetaraan laki-laki dan perempuan di hadapan Allah; bahwa derajat manusia, baik laki-laki maupun perempuan tidaklah ditentukan oleh jenis kelaminnya, melainkan ditentukan oleh amal dan ketakwaan (Q.S. al-Ḥujurāt/49:13 dan Q.S. al-Nisā'/4:124).

### C. Kekerasan Fisik terhadap Istri

Dalam perspektif kesetaraan gender, salah satu persoalan yang saat ini dinilai cukup krusial dalam aturan kehidupan berumahtangga pasangan muslim adalah adanya ketentuan yang menyebutkan bahwa seorang suami diperkenankan 'memukul' istrinya, manakala sang istri berbuat "*nushūz*" untuk tujuan meluruskan kesalahannya. Kebolehan memukul istri oleh seorang suami inilah kemudian yang menjadi perdebatan, sementara soal pemicunya, boleh jadi bukan hanya karena perbuatan

---

<sup>60</sup>Lihat kembali 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyyah, t.th.), 33-35.

<sup>61</sup>Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an* (Yogyakarta: Lkis, 1999), 127-129; *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan* (Jakarta Selatan, el-Kahfi, 2008), 260-262.

<sup>62</sup>Masdar F. Mas'udi, *Islam & Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 2000), 54-59.

“*nushūz*”.<sup>63</sup>

Ketentuan tersebut secara tekstual tarmaktub dalam Q.s. al-Nisā/4:34, yang berbunyi:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا  
 أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ  
 وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ  
 وَأَضْرِبُوهُنَّ ۗ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا

كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka. Oleh 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 *nusyuz*-nya, maka nasihatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar”. (Q.s. al-Nisā/4:34).

<sup>63</sup>Pengertian *nushūz*, secara etimologi berarti menentang. Sedangkan menurut istilah, berarti tidak tunduk kepada Allah swt. untuk taat kepada suami. Namun perbuatan *nushūz*, bisa juga dilakukan oleh suami, manakala ia bersikap keras kepada istrinya, tidak mau menggaulinya dan tidak mau memberikan haknya, sebagaimana diungkapkan dalam Q.s. al-Nisā/4:128. Baca Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqih Pemberdayaan Perempuan*, 289-291.



Dalam ayat tersebut, yang menjadi fokus perdebatan adalah ungkapan “*wadribūhunna*” (dan pukullah mereka) pada penggalan kedua ayat tersebut. Lagi-lagi, Robert Spencer, seorang sarjana Barat, pemeluk Kristen, menjadikan kasus ini sebagai amunisi untuk mengkritik ajaran Islam. Menurutnya, perhatian sejumlah ulama muslim untuk membatasi kekuasaan suami memukul istrinya patut dihargai. Hal ini, tulisnya, mengajarkan sesuatu yang amat penting tentang perasaan yang jauh lebih manusiawi ketimbang ketentuan agama mereka. Tuhan, lanjut Spencer, telah meletakkan perasaan kasihan dalam hati mereka melebihi Muhammad memperlakukan al-Qur’ān. Namun demikian, ketika orang-orang muslim berhati mulia berupaya menghilangkan kesan pemukulan istri secara fisik, mereka tetap saja melupakan satu hal. Yakni, pemukulan yang bersifat non-fisik pun tetap sulit diterima, karena masih mengindikasikan suatu relasi antara superior dan subordinat; bukan kesetaraan dalam hubungan.<sup>64</sup>

Pada penggalan kedua dari ayat tersebut di atas, menyebutkan pandangan al-Qur’ān tentang perempuan-perempuan yang saleh yaitu yang taat kepada Allah lagi menjaga diri mereka ketika suami tidak bersama mereka, oleh karena Allah telah memelihara mereka. Sedangkan untuk perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan melakukan pelanggaran, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka dari tempat tidur mereka dan pukullah mereka.

Menurut Spencer, sebagian kalangan muslim merasa tidak nyaman dengan pendapat bahwa Allah memerintahkan para suami untuk memukul istrinya. Oleh karenanya, dalam menerjemahkan ayat tersebut, para penerjemah teks al-Qur’ān ke bahasa Inggris sendiri berbeda pendapat. Abdullah Yusuf Ali misal-

---

<sup>64</sup>Robert Spencer, *Islam Ditelanjangi*, 125.

nya, menambahkan suatu komentar krusial, sembari menerjemahkan perintah tersebut sebagai “memukul bagian pantatnya (secara ringan)”. Kelompok penerjemah lain, tulis Spencer, bahkan beranjak lebih jauh dengan menghilangkan kesan pemukulan secara fisik dari bagian ayat tersebut. Dengan menerjemahkan, “dan terhadap perempuan-perempuan yang engkau khawatirkan ketidaktundukan dan perilaku buruknya, engkau dapat menegur mereka (pertama kali dengan kasih sayang) dan kemudian pisahkan mereka dari tempat tidur mereka, dan (sebagai penyelesaian terakhir) hukumlah mereka dengan hukuman yang ringan”. Lain lagi dengan Mohammad Marmaduke Pickthall, yang cenderung menerjemahkan apa adanya sebagai bentuk hukuman fisik. Pickthall menerjemahkan dengan, “dan terhadap mereka yang engkau khawatirkan perlawanannya, tegurlah mereka dan pisahkan mereka dari tempat tidur mereka, dan pukullah mereka”.<sup>65</sup>

Berbeda dengan para penterjemah al-Qur’ān, yang tampak kesulitan menerjemahkan kalimat “*wadribūhunna*” (pukullah mereka). Para mufasir klasik, secara umum memiliki kesamaan pandangan dalam hal ini. Imām al-Ṭabarī (w. 310/922) menyatakan bahwa jika para istri tidak dapat dibujuk, tidak berhenti melakukan perlawanan, dan terus menentang suami, kurunglah mereka di dalam rumah dan pukullah mereka hingga mau memenuhi kewajiban mereka terhadap suaminya seperti yang telah ditentukan oleh Allah. Meski berpendapat demikian, al-Ṭabarī mengingatkan kaum laki-laki bahwa pemukulan di sini, tidak boleh sampai melukainya. Seperti biasa, al-Ṭabarī melengkapi penafsirannya dengan sejumlah riwayat hadis, dalam kasus ini, salah satunya, dari ‘Abdullah bin ‘Abbās yang menyebut maksud “pukullah” adalah pukulan yang tidak melukai (*ḍarb ghair mubarrāh*) atau pukulan yang tidak berbekas (*ghair*

---

<sup>65</sup>Baca dalam Robert Spencer, *Islam Ditclanjangi*, 120-121.

*mu'aththar*). Ia juga menegaskan bahwa seorang laki-laki tidak dibenarkan memukul istrinya dengan cara-cara tersebut di atas, sebelum ia mencoba menasihatinya agar taat kepada perintah Allah dan mengerjakan yang ma'rūf.<sup>66</sup>

Secara esensial tidak jauh berbeda dengan apa yang ditulis oleh al-Ṭabari, al-Qushayrī (w. 465/1072) dalam tafsirnya *Laṭā'if al-Ishārāt*, ketika menafsirkan penggalan ayat Q.s. al-Nisā'/4:34 yang berbunyi:

وَاللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ

Al-Qushayrī menulis sebagai berikut:

أَيُّ ارْتَقُوا فِي تَهْذِيبِهِنَّ بِالتَّدْرِيجِ وَالرَّفْقِ ، وَإِنْ صَلَّحَ الْأَمْرُ بِالْوَعْظِ فَلَا تَسْتَعْمَلِ الْعِصَا بِالضَّرْبِ ،  
فَالْآيَةُ تَتَضَمَّنُ آدَابَ الْعِشْرَةِ .<sup>67</sup>

“Bertahap dan bersikaplah manusiawi dalam mendisiplinkan mereka, jika perkaranya dapat diselesaikan dengan nasihat, maka janganlah engkau menggunakan tongkat untuk memukul. Ayat ini mengandung adab-adab dalam pergaulan rumah-tangga.”

Dalam kasus ini, terbaca jelas bahwa al-Qushayrī memilih lebih mengedepankan langkah-langkah nirkekerasan dalam rumah tangga. Pilihan ini, tentu saja memiliki pijakan yang kuat dalam tradisi Islam, lebih-lebih lagi tradisi sufi. Begitu banyak riwayat hadis Nabi yang menekankan pentingnya seorang suami bersikap lembut dan mengedepankan akhlak yang mulia dalam pergaulan rumah-tangganya.

Sejalan dengan pendapat kedua mufasir yang telah disebutkan, al-Zamakhsharī (w. 538/1144), menyebutkan bahwa kalau pun tindakan memukul istri terpaksa juga harus dilakukan,

<sup>66</sup>Baca al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz VIII, 312.

<sup>67</sup>Al-Qushayrī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, juz II, 22.

maka tindakan pemukulan tersebut, tidak boleh sampai menyebabkan luka, atau merusak tulang apa pun dan tidak juga mengenai wajah. Ia, kemudian menegaskan bahwa ketika istri tunduk maka kamu tidak boleh menggangunya. Kekuasaan Allah terhadap dirimu lebih besar dari kekuasaanmu terhadap para istrimu tersebut.<sup>68</sup>

Tidak berbeda dengan penjelasan di atas, al-Rāzī (w. 606/1210), dengan mengutip pendapat Imām al-Shāfi‘ī, ia menerangkan makna pernyataan “*waḍribūhunna*” dengan menegaskan bahwa memukul hanya diizinkan dalam kondisi tertentu, tetapi menghindarinya adalah jauh lebih baik. Al-Shāfi‘ī juga meriwayatkan hadis yang menyatakan bahwa “yang tidak memukul istrinya adalah lebih baik daripada mereka yang memukulnya.” Al-Rāzī menambahkan bahwa Allah menginginkan hukuman yang paling ringan. Jika dengan nasihat dapat dicapai maka tidak ada kebutuhan untuk memukul. Menurutnya, orang tidak boleh mengambil jalan yang paling ekstrem sejauh mungkin.<sup>69</sup>

Mempertegas apa yang diungkapkan oleh para mufasir sebelumnya, pukulan yang dapat ditoleransi dalam kasus ini, menurut al-Qurṭubī (w. 671/1273), dalam tafsirnya adalah pukulan yang mendidik (*ḍarb al-adāb*) yang tidak melukai. Karena tujuannya tidak lain adalah untuk kebaikan. Sebagaimana seorang pendidik memukul anaknya agar ia belajar al-Qur’ān dan adab.<sup>70</sup>

Konteks *sabab al-nuzūl* ayat tersebut diungkapkan oleh Ibnu Kathīr (w. 774/1372). Ketika menjelaskan isu ini, ia me-

<sup>68</sup>Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, juz II, 70-71.

<sup>69</sup>Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafūtih al-Ghaib* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), juz X, 93-94.

<sup>70</sup>Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr Shams al-Dīn al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), juz V, 172.

ngutip riwayat al-Nasā'ī, yang menyebutkan bahwa seorang laki-laki Anṣār bersama seorang perempuan datang menjumpai Rasulullah. Perempuan tersebut mengadukan suaminya yang telah memukulnya, dan bekas pukulan tersebut masih ada di wajahnya. Rasul bersabda, “Yang demikian itu bukanlah haknya.” Kemudian turunlah Q.s. al-Nisā'/4:34 yang menyatakan, “*Al Rijāl Qawwāmūn ‘ala al-Nisā’*”, dan seterusnya. Kemudian Nabi bersabda, “saya menginginkan satu perkara, dan Allah menghendaki yang lain”.<sup>71</sup>

Dari riwayat tersebut, dipahami bahwa Rasulullah sama sekali tidak membenarkan tindakan yang dilakukan oleh suami yang memukul istrinya. Namun kemudian, turun ayat al-Qur’ān, sebagaimana disebutkan, yang menjelaskan bahwa tindakan keras yang dilakukan suami itu bisa ditoleransi dalam konteks kedudukannya sebagai pelindung dalam rumah-tangga, yang berusaha untuk meluruskan tindakan istrinya yang menyimpang atau membangkang perintahnya dalam hal yang ma'rūf dan ketaatan kepada Allah.

Ibn Kathīr juga menyebutkan riwayat dari Abū Dāūd, Ibn Mājah dan al-Nasā'ī, bahwa Rasulullah saw bersabda, “janganlah kalian memukul perempuan-perempuan kalian!” kemudian ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb datang menghadap Rasul, ia melaporkan bahwa kaum perempuan sekarang berani menentang suami mereka. Maka Rasulullah, memberikan *rukḥṣah*, mengizinkan para

---

<sup>71</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, juz II, 294. Maksudnya, bahwa Nabi sesungguhnya ingin membela perempuan tersebut, dengan menyatakan bahwa suaminya tidak berhak memukul istrinya seperti itu. Dalam riwayat yang lain disebutkan bahwa Nabi mengizinkan kepada ayah perempuan tersebut untuk menegakkan hukum *qisās* (hukuman yang setimpal) terhadap suaminya. Namun kemudian turun ayat al-Qur’ān yang meralat pernyataan Nabi. Ayat ini, kemudian dipahami sebagai legitimasi bagi satu tindakan yang dilakukan suami, dalam kapasitasnya sebagai pengayom di dalam rumah tangga, selama tindakan yang dilakukannya itu dalam konteks meluruskan kesalahan istri, agar melaksanakan perintah Allah. Tentu saja saja, setelah sang suami menempuh cara-cara lain, yang tanpa kekerasan.

suami untuk memukul istri mereka. Akhirnya, banyaklah perempuan datang kepada keluarga Nabi melaporkan perbuatan suami mereka, kemudian, Nabi bersabda, “Sungguh banyak sekali kaum perempuan datang kepada keluargaku melaporkan perbuatan suami mereka. Para suami (yang berbuat demikian), bukanlah orang-orang yang terbaik di antara kalian.”<sup>72</sup>

Pada kesempatan lain, ketika menafsirkan Q.s. al-Baqarah/2:228, Ibn Kathīr mengutip sabda Nabi yang menyatakan bahwa "خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ، وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي" (orang yang terbaik di antara kalian adalah orang yang paling baik terhadap keluarganya, dan aku adalah orang yang terbaik terhadap keluargaku).<sup>73</sup>

Dari beberapa keterangan di atas, tampak sekali bahwa baik al-Qushayrī, maupun para mufasir klasik pada umumnya sama-sama memandang pentingnya mengedepankan cara-cara tanpa kekerasan. Pemukulan terhadap istri oleh suami bukanlah cara yang dipilih pertama kali dalam menyelesaikan ketidakpatuhan seorang istri terhadap suami dalam melaksanakan perintah Allah. Sebagaimana tongkat tidaklah perlu digunakan untuk meluruskan, jika sudah cukup dengan nasihat secara lisan. Bahkan nasihat secara lisan pun, boleh jadi tidak perlu diberikan, jika keteladanan dengan akhlak dan perbuatan baik sudah menjadi kebiasaan keseharian.

Sulit dibayangkan adanya seorang istri yang masih berbuat *nushūz* terhadap suami, jika sang suami sudah berperilaku ideal, berakhlak sebagaimana akhlak Rasulullah kepada keluarganya. Jika pun masih ada istri yang berbuat demikian maka pantaslah berlaku baginya ancaman sebagaimana yang disebutkan dalam Q.s. al-Taḥrīm/66:4,

<sup>72</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿAzīm*, juz II, 295.

<sup>73</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿAzīm*, juz II, 242.

فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَلِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ

ظَهِيرٌ ﴿٤﴾

“Maka sesungguhnya Allah adalah Pelindungnya dan (begitu pula) Jibril dan orang-orang mukmin yang baik; dan selain dari itu malaikat-malaikat adalah penolongnya pula”.  
(Q.s. al-Tahrīm/66:4)

Dalam pandangan Sachiko Murata, aturan-aturan syariat berkaitan dengan hubungan suami dan istri dalam rumah tangga, termasuk aturan tentang izin untuk melakukan pemukulan terhadap istri oleh suami pada kondisi tertentu dan dengan cara tertentu, mesti dilihat dalam konteks keutuhan sebuah ikatan perkawinan sebagai pondasi umat.<sup>74</sup>

Mengomentari kasus yang sedang dibahas ini, sarjana feminis muslim, Asghar Ali Engineer, menulis bahwa dalam situasi sekarang ini, tidak akan diterima suatu pendapat yang menyatakan bahwa menurut perintah Kitab Suci seseorang boleh memukul istrinya. Jika pun ungkapan “*faḍribūhunna*” dalam ayat yang diperdebatkan sebelumnya, diartikan sebagai izin untuk memukul istri maka hal itu harus dilihat dalam konteksnya yang benar. Karena pernyataan al-Qur’ān dalam ayat-ayat yang lain menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan adalah setara dalam setiap keadaan. Membaca Q.s. al-Nisā/4:34, yang menjadi rujukan perdebatan kasus ini, secara parsial akan melukai spirit al-Qur’ān dan menghalangi keinginan ideologisnya untuk memberdayakan perempuan. Menurut Asghar Ali Engineer, rincian syariah yang dirumuskan oleh para fuqaha abad pertengahan, perlu ditinjau ulang relevansinya di era kontemporer, agar Islam dapat terbebaskan dari “bayang-bayang” abad pertenga-

<sup>74</sup>Baca Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 176.

han dan dirumuskan kembali di bawah sinaran nilai-nilai Islam yang baru.<sup>75</sup>

#### D. Kepemimpinan Perempuan

Persoalan ini, hingga sekarang masih menjadi perdebatan menarik di kalangan umat Islam. Lebih-lebih lagi menjelang suksesi kepemimpinan di suatu daerah atau bahkan di suatu negara. Ayat al-Qur'ān yang selalu dijadikan rujukan dalam perdebatan isu ini, sama seperti isu sebelumnya, yaitu al-Qur'ān surat al-Nisā'/4:34, khususnya pada bagian yang berbunyi:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا  
أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka”. (Q.s. al-Nisā'/4:34).

Oleh sebagian pihak, ayat tersebut dijadikan sebagai dasar untuk mendelegitimasi kepemimpinan perempuan. Bukan hanya dalam konteks rumah-tangga, sebagaimana tekstual bunyi ayat, tetapi juga kepemimpinan dalam konteks yang lebih luas. Se-

---

<sup>75</sup>Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, terj. Oleh Agus Nuryanto, dari judul asli, *The Qur'an Women and Modern Society* (Yogyakarta: Lkis, 2007), 17 dan 81-82. Pendapat senada dikemukakan Zaitunah Subhan, yang menegaskan bahwa pernyataan-pernyataan al-Qur'ān yang mengkritik tajam kebudayaan Arab yang diskriminatif dan misoginis terhadap perempuan sebelum al-Qur'ān diturunkan, seharusnya menjadi dasar metodologi untuk melancarkan reformasi secara evolutif ke arah perwujudan cita-cita al-Qur'ān itu sendiri. Lihat Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan*, 357.



jumlah mufasir klasik terindikasi berpandangan demikian, di mana mereka mengemukakan penafsiran yang terkesan sangat menonjolkan keutamaan laki-laki dibandingkan perempuan. Mulai dari *Sheikh al-Mufassiṣīn*, Imām al-Ṭabarī (w. 310/922), manakala menafsirkan pernyataan “*al-rijāl qawwāmūn ‘alā al-nisā’*”/4:34, ia menulis bahwa kaum laki-laki menjadi pemimpin bagi istri-istri mereka, dalam mengajarkan adab dan menuntun mereka untuk menunaikan kewajiban kepada Allah. Allah, tulis al-Ṭabarī, telah melebihkan kaum laki-laki dibandingkan dengan kaum perempuan dalam beberapa hal. Pertama, mereka, kaum laki-laki yang memberikan mahar kepada perempuan, kedua, mereka pula yang memberikan harta kepada para istri, sekaligus untuk menanggung kebutuhan hidup mereka.<sup>76</sup>

Lebih lanjut al-Ṭabarī juga menyebutkan keutamaan laki-laki dari segi kekuatan akal dan fisiknya, sehingga kenabianpun menjadi hak bagi kaum laki-laki.<sup>77</sup> Demikian pula dengan kepemimpinan dalam bentuk *al-imāmah al-kubrā* dan *al-imāmah al-ṣuḡhrā*, seperti imam shalat, kewajiban berjihad, azan, ‘itikaf, saksi untuk perkara *ḥudūd* dan *qisās*, perwalian dalam nikah, talak, *ruju’* dan poligami, semuanya dikhususkan kepada laki-laki.<sup>78</sup>

Paparan yang dikemukakan oleh al-Ṭabarī tersebut, kembali diungkapkan oleh para mufasir lainnya, yang datang kemudian, seperti al-Zamakhsharī (w. 538/1144), al-Rāzī (w. 606/

<sup>76</sup>Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, juz VIII, 290.

<sup>77</sup>Khusus tentang kenabian ini, pendapat berbeda dikemukakan oleh Ibn Ḥazm, seorang ulama mazhab al-Zāhirī. Ia secara khusus menulis tentang *nubuwwah al-mar’ah* (kenabian perempuan), dengan merujuk kepada peristiwa-peristiwa yang dialami oleh ibunya Mūsā dan Maryam, bundanya ‘Īsa as, Ibn Ḥazm menegaskan bahwa perempuan juga menerima wahyu kenabian sebagaimana laki-laki. Baca argumen lengkapnya dalam ‘Alī bin Aḥmad bin Sa‘īd bin Ḥazm al-Zāhirī, *al-Faṣl fī al-Milāl wa al-Ahwā’ wa al-Niḥal* (Kairo: Maktabah al-Khānijī, t.th.), juz V, 12-13.

<sup>78</sup>Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, juz VIII, 290.

1210), Ibn Kathīr (w. 774/1372), dan al-Alūsī (w. 1270/1854). Mereka cenderung memahami ayat ini dalam arti yang lebih luas. Keempatnya, mengungkapkan keutamaan laki-laki dibandingkan dengan perempuan, tidak saja dalam urusan rumah tangga, tetapi juga mencakup banyak hal lainnya.<sup>79</sup>

Lebih dari pada itu, Ibnu Kathīr, dalam penjelasannya, bahkan dengan terang-terangan menyebut bahwa laki-laki itu sebagai pelindung, pemimpin, hakim, dan pendidik bagi perempuan. Karena laki-laki, tulis Ibn Kathīr, lebih *afḍal* dan lebih baik dari pada perempuan. Oleh sebab itulah, menurutnya, yang diutus sebagai nabi, khusus dari laki-laki, demikian pula kekhalifahan, berdasarkan hadis Nabi saw. yang diriwayatkan oleh imam al-Bukhārī, yang menyatakan, “Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada seorang perempuan”.<sup>80</sup>

Demikian pula dengan al-Alūsī, dalam tafsirnya *Rūḥ al-Ma‘ānī*, yang sebenarnya juga dikategorikan sebagai salah-satu tafsir sufi. Manakala ia menafsirkan pernyataan,

الرجال قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ

Al-Alūsī, menulis sebagai berikut:

أي شأنهم القيام عليهن قيام الولاة على الرعية بالأمر والنهي ونحو ذلك.<sup>81</sup>

“Yaitu tugas mereka kaum laki-laki adalah memimpin kaum perempuan sebagaimana seorang penguasa memimpin

<sup>79</sup> Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, juz II, 70-71; al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Ghaib*, juz X, 93-94; Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm*, juz II, 292; Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin ‘Abdillāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm wa al-Sab‘i al-Mathānī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415), juz III, 23.

<sup>80</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm*, juz II, 292

<sup>81</sup> Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, juz III, 23.

rakyatnya, dengan (menetapkan) perintah dan larangan dan sebagainya”.

Penafsiran al-Alūsī ini, tentu saja akan mengundang protes dari kalangan feminis muslim kontemporer karena menempatkan perempuan dalam posisi yang tampak sangat tidak setara dengan laki-laki.

Berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh para mufasir tersebut di atas, al-Qushayrī dalam kitabnya *Laṭā'if al-Ishārāt*, terkesan mengemukakan penafsiran yang lebih ‘menggembirakan’ bagi kaum perempuan, meski tidak pula memberikan posisi yang lebih bagi mereka. Ketika menafsirkan pernyataan, “*al-rijāl qawwāmūn ‘alā al-nisā’*” dalam Q.s. al-Nisā’/4:34, al-Qushayrī menulis sebagai berikut:

خصَّ الرجال بالقوة فزيد بالحمل عليهم؛ فالحمل على حسب القوة. والعبرة بالقلوب والهمم لا بالنفوس والجثث.<sup>82</sup>

“Kaum laki-laki dikhususkan dengan kekuatan sehingga ditambahlah beban bagi mereka, maka beban (ditetapkan atas dasar) kekuatan (yang mereka miliki). Sedangkan yang menjadi patokan adalah hati dan semangat, bukan sekadar jiwa dan fisik”.

Pernyataan al-Qushayrī tersebut, meskipun singkat, cukup menunjukkan kedua sisi orientasi penafsirannya. Yaitu sisi esoteris dan sisi eksoteris. Pada sisi eksoteris, ia mengakui bahwa laki-laki memang memiliki kelebihan-kelebihan tertentu sebagaimana perempuan juga memiliki kelebihan-kelebihan tertentu pada bidang yang lainnya. Atas dasar kelebihan-kelebihan tersebutlah, kemudian mereka memikul beban yang lebih berat dari pihak yang lainnya sesuai bidangnya.

<sup>82</sup>Al-Qushayrī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, juz II, 21.

Sementara pada sisi esoteris penafsirannya, al-Qushayrī menekankan bahwa yang menjadi patokan kemuliaan atau pun penilaian bagi seseorang bukanlah pada jiwa dan kekuatan fisik yang dimilikinya, melainkan pada kebersihan hati dan semangatnya. Jika demikian, apa pun posisi seorang laki-laki atau perempuan; apakah ia sebagai pemimpin atau pun orang yang dipimpin, sebenarnya tidaklah terlalu dipersoalkan dalam penafsiran sufi al-Qushayrī.

Lain lagi dengan pendapat mufasir kontemporer Indonesia, M. Quraish Shihab. Ia tampaknya tidak sependapat dengan pandangan mayoritas mufasir klasik tersebut di atas. Menurutnya, penggalan ayat yang diartikan, “*laki-laki adalah pemimpin perempuan.*” lebih sesuai jika dipahami dalam arti khusus, yakni kehidupan rumah tangga. Karena sesuai dengan konteks uraian ayat, di mana lanjutan ayat tersebut menegaskan tentang sebab kepemimpinan itu, yakni antara lain bahwa laki-laki berkewajiban menanggung biaya hidup istri dan keluarganya.<sup>83</sup>

Memang, menurut Quraish Shihab, banyak dalih yang dikemukakan oleh para penentang hak perempuan, baik dengan penafsiran al-Qur’ān dan hadis Nabi saw, maupun dengan menunjukkan beberapa hal yang berkaitan dengan perempuan yang mereka nilai sebagai kelemahan yang menghalangi mereka menyangand hak tersebut. Selain Q.s. al-Nisā’/4:34 sebelumnya, tulis Quraish, ada lagi yang menunjuk firman Allah dalam Q.s. al-Aḥzāb/33:33, yang berbunyi, “*waqarna fi buyūtikunna*” sebagai perintah Allah kepada perempuan untuk tetap tinggal di rumah, tidak boleh keluar kecuali bila keperluan mendesak. Pendapat ini pun, tegas Quraish, tidak tepat. Sebab, kalaulah ayat ini ditujukan kepada semua perempuan bukan terbatas

---

<sup>83</sup>M. Quraish Shihab, *Perempuan*, 344; Pandangan serupa dikemukakan Zaitunah Subhan dalam bukunya, *Tafsir Kebencian*, 106-108.

kepada istri-istri Nabi saw – sebagaimana dipahami oleh sebagian ulama – itu sama sekali bukan berarti larangan bagi perempuan terlibat dalam kegiatan kemasyarakatan, termasuk kegiatan politik.<sup>84</sup>

Ada lagi yang menyebut sejumlah kondisi atau sifat perempuan yang mereka nilai sebagai kelemahan, misalnya bahwa perempuan mengalami menstruasi, nifas, mengandung, melahirkan, dan menyusukan yang mereka anggap sebagai kendala untuk melakukan aktivitas, apalagi yang berkaitan dengan masyarakat dan negara. Menurut Quraish, keadaan yang disebutkan itu, tidaklah berkelanjutan sehingga tidak seharusnya dijadikan dalih untuk mencabut hak bagi keseluruhan perempuan yang tidak mengalaminya. Bukankah, lanjut Quraish, laki-laki juga ada yang sakit, tetapi mereka tidak dihalangi haknya untuk memilih dan dipilih sebagai pemimpin.<sup>85</sup>

Sebagian ulama hingga masa kini, tulis Quraish, walaupun menerima keterlibatan perempuan dalam politik praktis, masih berkeras untuk menolak memperkenankan perempuan menjadi kepala negara. Dalih mereka dalam hal ini adalah sabda Nabi saw, yang menyatakan:

لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ<sup>86</sup>

“Tidak akan berjaya suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan”. (HR. Aḥmad, Bukhāri, al-Nasā’ī, dan al-Tirmidhi melalui Abū Bakrah).

Riwayat ini, menurut Quraish, sekalipun *ṣaḥīḥ*, tidak dapat

<sup>84</sup>M. Quraish Shihab, *Perempuan*, 345.

<sup>85</sup>M. Quraish Shihab, *Perempuan*, 345.

<sup>86</sup>Lihat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, bāb Kitāb al-Nabī ilā Kisrā wa Qaiṣar*, hadis nomor 4425; *Sunan al-Nasā’ī, bāb al-Nahyu ‘an Isti’māl al-Nisā’ fī al-Ḥukm*, hadis nomor 5388; *Sunan al-Turmudhī, bāb Lan Yufliha Qaum Wallau Amrahum*, hadis nomor 2431; *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal, Hadith Abī Bakrah*, hadis nomor 20940.

dipahami berlaku umum, tetapi harus dikaitkan dengan konteks ketika ia disabdakan oleh Nabi. Konteksnya adalah ketika Nabi mengomentari pengangkatan putri penguasa tertinggi Persia sebagai pewaris kekuasaan ayahnya yang mangkat. Bagaimana mungkin, lanjut Quraish, dinyatakan bahwa semua penguasa tertinggi yang berjenis kelamin perempuan pasti akan gagal? Bukankah al-Qur'ān menyebutkan betapa bijaksananya Ratu Šaba' yang memimpin wilayah Yaman? (baca Q.s. al-Naml/27:44) Kemudian, bukankah dalam kenyataan dahulu dan sekarang sekian banyak perempuan yang memimpin berbagai negara berhasil dalam kepemimpinannya, melebihi keberhasilan dari sekian banyak kepala negara laki-laki?<sup>87</sup>

Mengomentari pandangan yang dikemukakan oleh sejumlah mufasir klasik tersebut di atas, Hamka Hasan menulis bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan sejatinya bukan merupakan kelebihan atau keagungan laki-laki atas perempuan. Kepemimpinan tersebut harus dipahami sebagai bentuk tanggung jawab laki-laki terhadap perempuan. Keutamaan laki-laki seperti yang tersurat dalam Q.s. al-Nisā'/4:34, harus dipahami bahwa Allah melebihkan sesuatu bagi laki-laki atas perempuan sebagaimana Allah juga melebihkan sesuatu bagi perempuan atas laki-laki. Jadi, laki-laki memiliki kelebihan dalam hal-hal tertentu, demikian pula dengan perempuan.<sup>88</sup> Apa yang diungkapkan Hamka Hasan ini, sejalan dengan apa yang ditekankan oleh al-Qushayrī dalam tafsir sufinya.

Selain pandangan sufi al-Qushayrī yang menempatkan perempuan dan laki-laki dalam posisi setara ditinjau dari kesempatan mencapai ketinggian tingkat spiritualitas, pandangan khas dari kalangan sufi tentang kedudukan kaum perempuan di hadapan kaum laki-laki, dapat ditemukan dalam penjelasan Ibn

---

<sup>87</sup>M. Quraish Shihab, *Perempuan*, 348-349; argumen serupa lihat dalam Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian*, 111-113.

<sup>88</sup>Hamka Hasan, *Tafsir Jender*, 201.

al-‘Arabī. Sufi yang satu ini dengan tegas menyatakan bahwa kaum perempuan sama dengan kaum laki-laki dalam semua tingkat, bahkan sebagai Qūṭub. Hendaknya, tegas Ibn al-‘Arabī, kamu tidak membiarkan dirimu terselubung oleh kata-kata dari Rasulullah saw yang menyatakan, “Suatu bangsa yang menyerahkan permasalahan mereka kepada seorang perempuan tidak akan pernah berjaya”. Kami sedang membicarakan tentang kekuasaan yang diberikan oleh Tuhan, bukan kekuasaan yang diberikan oleh rakyat, sementara hadis itu membicarakan tentang seseorang yang diberi kekuasaan oleh rakyat.<sup>89</sup>

Memang, dalam konteks spiritualitas Islam, begitu seorang perempuan berjuang dalam kehidupan spiritual, maka dia akan mampu mendapatkan akses pada seluruh kemungkinan dari tradisi Islam dan menjadi sebagaimana kaum laki-laki, wakil Tuhan (*khalifah Allah*) di bumi. Dalam sejarah tasawuf tercatat bahwa martabat sebagai wali Allah, diberikan tidak saja kepada laki-laki tetapi juga kepada perempuan. Tidak ada yang dapat mencegah seorang perempuan untuk mencapai peringkat keagamaan tertinggi dalam hierarki para wali. Beberapa ahli teologi bahkan menyebut Fāṭimah, putri Nabi saw., sebagai *qūṭb* pertama atau pemimpin spiritual dari persaudaraan sufi.<sup>90</sup>

Terkait dengan ungkapan yang disebutkan dalam ayat yang dijadikan rujukan pada sub bab ini tentang kepemimpinan laki-laki atas perempuan, dengan menggunakan ungkapan:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ

Para sufi, menurut Sachiko Murata, sering kali menggunakan istilah *rajul*, kata lain yang berarti laki-laki yang berkebalikan dengan perempuan, untuk mengacu kepada sahabat-sahabat

<sup>89</sup>Lihat dalam Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 183.

<sup>90</sup>Saada Khawar Khan Shisti, “Spiritualitas Wanita dalam Islam”, dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam (Buku Pertama)* (Bandung: Mizan, 2002), 273 & 293-294.

besar Tuhan, yaitu mereka-mereka yang telah mencapai kesempurnaan manusia entah jenis kelamin orang itu laki-laki atau perempuan.<sup>91</sup>

Seorang laki-laki dalam pengertian di atas, adalah seseorang yang memiliki sifat-sifat kejantanan dan keksatriaan. Seseorang yang akal atau ruhnya mendominasi jiwanya, apa pun jenis kelamin fisik orang itu. Seorang laki-laki menjelamkan sifat-sifat Akal Pertama dalam kaitannya dengan Jiwa Universal, atau langit dalam kaitannya dengan bumi. Demikian pula, seorang perempuan adalah seseorang yang akal dan ruhnya ditaklukkan oleh kecenderungan-kecenderungan negatif jiwa.<sup>92</sup> Istilah laki-laki atau pun perempuan dalam hal ini, lebih bermakna kualitatif, bukan dalam arti fisik sebagaimana umumnya dipahami.

Kembali kepada paparan penafsiran al-Qushayrī pada bab ini, tampak bahwa meskipun isu-isu perempuan yang dipersoalkan berada pada tataran fisik, yang lebih terkait dengan ketentuan hukum dalam lingkup keluarga dan sosial-politik, penafsiran al-Qushayrī terhadap ayat-ayat yang berhubungan dengan problematika tersebut secara umum masih tetap konsisten mengungkap sisi esoterisnya. Sementara sisi eksoterisnya, ia kembalikan kepada ketentuan syariat yang sudah ada.

Pada sisi penafsirannya yang bersifat esoteris, al-Qushayrī tampak selalu membela kedudukan perempuan; bahwa mereka tidak lebih rendah daripada laki-laki. Namun pada sisi penafsirannya yang bersifat eksoteris, al-Qushayrī tampak patuh dan tunduk kepada ketentuan syariat yang ia pahami. Ia, pada sisi ini, mengemukakan pandangan yang relatif sama dengan mufasir klasik lainnya. Penafsiran eksoterisnya untuk ayat-ayat yang mengandung ketentuan hukum, cenderung sesuai ketentuan

---

<sup>91</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 268.

<sup>92</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 317.



yang disebut secara tekstual ayat-ayat tersebut, meskipun kemudian ia juga berusaha mengungkap sisi esoterisnya jika ketentuan yang dipahami dalam ayat tersebut terkesan merugikan perempuan.

Pada akhirnya, dalam kasus ini dapat dinyatakan bahwa penafsiran al-Qushayrī pada sisi esoterisnya, sangat berpihak kepada perempuan; menempatkan perempuan dalam posisi yang setara dengan pasangannya, yaitu laki-laki. Meskipun pada sisi eksoterisnya, penafsiran yang dikemukakan al-Qushayrī boleh jadi tidak banyak berbeda dengan penafsiran para mufasir klasik lainnya, namun manakala secara tekstual ketentuan tersebut terkesan merugikan perempuan, al-Qushayrī akan menjelaskan maknanya yang lebih adil dari sisi esoterisnya.

Jika sebagian kalangan feminis muslim di era kontemporer memilih untuk menolak validitas riwayat-riwayat hadis yang digunakan sebagai sumber penafsiran karena dinilai misoginis, al-Qushayrī, lebih memilih tidak menyinggung riwayat-riwayat hadis tersebut, sembari mengemukakan riwayat lain yang lebih berpihak kepada perempuan. Di sisi lain, tidak seperti kalangan feminis muslim di zaman sekarang, yang dengan beragam cara menolak penafsiran tekstualis klasik yang dinilai merugikan perempuan, al-Qushayrī cenderung memilih tetap mempertahankan pemahaman lama sembari mengemukakan sudut pandang lain yang lebih mengedepankan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.

### **E. Kesaksian Perempuan**

Persoalan ini termasuk salah satu isu yang diperdebatkan tentang perempuan. Merujuk kepada makna tekstual ayat al-Qur'ān dalam surat al-Baqarah/2:282 yang berbunyi,

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ  
 وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ  
 اللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ  
 شَيْئًا ۚ فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ  
 هُوَ فليَمْلِكْ وَلِيُهُ بِالْعَدْلِ ۚ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ۖ فَإِنْ لَمْ  
 يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ  
 إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ۚ ...

“Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, meka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengidktakan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. jika yang berhutang itu orang yang lemah akalannya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengidktakan, Maka hendaklah walinya mengidktakan dengan jujur. dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). jika tak ada dua oang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa, maka yang seorang mengingatkannya...”. (Q.s. al-Baqarah/2:282).

Bagian dari ayat terpanjang dalam al-Qur’ān di atas, yang menjadi fokus perdebatan dalam kasus ini adalah pernyataan,

فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ

“Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai”.

Jika dipahami secara tekstual, maka ketentuan tentang saksi perempuan yang disebutkan dalam ayat tersebut adalah dua orang perempuan berbanding satu orang saksi laki-laki. Ketentuan 2 berbanding 1 atau nilai kesaksian perempuan setengah dari laki-laki ini, seringkali juga dihubungkan dengan hadis Nabi saw. yang meyebut bahwa ini adalah bukti kurangnya akal perempuan.

Riwayat hadis tentang hal ini, antara lain dapat ditemukan dalam kitab, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, sebagai berikut:

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ أَخْبَرَنِي زَيْدٌ - هُوَ ابْنُ أَسْلَمَ - عَنْ عِيَاضِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ قَالَ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي أَضْحَى - أَوْ فِطْرٍ - إِلَى الْمُصَلَّى، فَمَرَّ عَلَى النَّسَاءِ فَقَالَ «يَا مَعْشَرَ النَّسَاءِ تَصَدَّقْنَ، فَإِنِّي أُرِيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ». فَقُلْنَ وَبِمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ «تُكْفِرْنَ اللَّعْنَ، وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبِّ الرَّجُلِ الْحَارِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ». قُلْنَ وَمَا نُفْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ «أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ». قُلْنَ بَلَى. قَالَ «فَدَلِكِ مِنْ نُفْصَانِ عَقْلِهَا، أَلَيْسَ إِذَا حَاصَتْ لَمْ تُصَلَّ وَلَمْ تُصُمْ». قُلْنَ بَلَى. قَالَ «فَدَلِكِ مِنْ نُفْصَانِ دِينِهَا»<sup>93</sup>

“Dari Abu Sa’id al-Khudrī ra., ia berkata, “Rasulullah saw keluar pada hari raya kurban atau fitrah ke tempat shalat, beliau melewati kaum perempuan, beliau berkata, “Hai kaum perempuan, bersedekahlah!”, sesungguhnya telah diper-

<sup>93</sup>Lihat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bab *tark al-ḥā’iq al-ṣaum*, hadis nomor 304.

lihatkan kepadaku kalian kebanyakan (jadi) penghuni neraka.” Kaum perempuan (itu pun) bertanya, “Apa penyebabnya, ya Rasulallah?” Beliau menjawab, “Kalian banyak mencela, dan mengingkari kebaikan suami, (namun) aku tidak pernah melihat sebagian orang yang kurang akal dan agamanya mampu menaklukkan pikiran laki-laki dewasa melebihi kalian ini.” Kaum perempuan (tersebut) bertanya, “Apa kurangnya agama dan akal kami, ya Rasulallah?” Rasul menjawab, “Bukankah kesaksian seorang perempuan seperti setengah kesaksian laki-laki?” kaum perempuan menjawab, “Betul.” Rasul bersabda (lagi), “itulah sebagian (bukti) kurangnya akal (perempuan), bukankah jika perempuan sedang menstruasi, ia tidak shalat dan tidak puasa?” kaum perempuan menjawab, “betul.” Rasul bersabda, “itulah sebagian (bukti) kurangnya agamanya”. (H.R. al-Bukhārī).

Tentu saja kemudian, ketentuan tentang nilai kesaksian dua orang perempuan berbanding satu orang laki-laki di atas menjadi sasaran kritik dari kebanyakan pemikir feminis muslim kontemporer. Jika mayoritas mufasir klasik memahami ayat yang menjadi rujukan kasus ini secara tekstual, para pemikir feminis muslim kontemporer pada umumnya, memahaminya secara kontekstual.

Al-Qushayrī, dalam tafsir sufinya *Laṭā’if al-Ishārāt* tidak memberikan komentar yang secara khusus mengungkapkan mengapa kesaksian perempuan bernilai 2:1 kesaksian laki-laki. Dua kitab tafsir sufi sebelum al-Qushayrī, yakni tafsir al-Tustarī (w. 283/896) dan tafsir al-Sullamī (w. 412/1021), bahkan melewati penafsiran Q.s. al-Baqarah/ 2:282 ini. Mengomentari ayat yang berbicara tentang kasus ini, al-Qushayrī dalam *Laṭā’if al-Ishārāt* menyatakan bahwa Allah swt telah memerintahkan makhluknya agar menegakkan kebenaran, me-

ngajarkan mereka bagaimana cara bertransaksi di antara mereka; agar selalu berhati-hati dan mengadakan saksi agar tidak sampai merugikan sebagian yang lain. Hal ini termasuk kasih-sayang Allah kepada makhluknya agar jangan sampai mereka saling bermusuhan.<sup>94</sup>

Dalam kitab tafsirnya yang lain, yang berjudul *al-Taisir fi 'Ilm al-Tafsir*, al-Qushayrī juga tidak menjelaskan mengapa nilai kesaksian perempuan seperti tersebut di atas. Ia dalam kitabnya yang satu ini, hanya mengungkapkan alasan sebagaimana yang memang disebutkan dalam ayat tersebut, yaitu agar perempuan yang satunya dapat mengingatkan jika rekan saksi perempuan yang satunya lupa.<sup>95</sup>

Lain lagi dengan Ibn 'Ajībah (w. 1224/1809). Dalam kitab tafsirnya, *al-Baḥr al-Madīd fi Tafsir al-Qur'ān al-Majīd*, dengan terang-terang menyebut alasan perbandingan yang tidak seimbang itu adalah karena lemahnya akal perempuan dalam urusan tersebut.<sup>96</sup>

M. Quraish Shihab dalam karyanya, *Tafsir al-Mishbāḥ* memaparkan mengapa kesaksian dua orang laki-laki diseimbangkan dengan satu lelaki dan dua perempuan, atau seorang lelaki diseimbangkan dengan dua perempuan. Menurutnya, pada ayat tersebut telah dijelaskan alasannya yaitu supaya jika salah seorang dari perempuan itu lupa maka seorang lagi, yakni yang menjadi saksi bersamanya, mengingatkannya. Lebih lanjut, Quraish Shihab mengungkapkan, mengapa kemungkinan itu disebutkan dalam konteks kesaksian perempuan. Apakah karena kemampuan intelektualnya kurang, seperti dugaan sebagian ulama dengan merujuk kepada riwayat hadis tentang perempuan

<sup>94</sup> Al-Qushayrī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, juz I, 198.

<sup>95</sup> Al-Qushayrī, *al-Taisir fi 'Ilm al-Tafsir*, 1156.

<sup>96</sup> Aḥmad bin Muḥammad bin al-Mahdī Ibn 'Ajībah al-Ḥasanī, *al-Baḥr al-Madīd fi Tafsir al-Qur'ān al-Majīd* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), jilid I, 239.

*nāqisāt al-dīn wa ‘aql?*

Menurut Quraish Shihab, persoalan ini harus dilihat pada pandangan dasar Islam tentang tugas utama perempuan dan fungsi utama yang dibebankan atasnya. Al-Qur’ān dan Sunnah, tulis Quraish, telah mengatur pembagian kerja antara perempuan dan laki-laki, sebagai suami dan istri. Suami bertugas mencari nafkah dan dituntut untuk memberi perhatian utama dalam hal ini untuk menyediakan kecukupan nafkah untuk anak istrinya. Sedang tugas utama perempuan atau istri adalah membina rumah tangga dan member perhatian lebih pada pertumbuhan fisik dan perkembangan jiwa anak-anaknya. Meskipun tentu saja, menurut Quraish pembagian kerja ini tidaklah sebegitu ketat, sehingga masing-masing pihak bias saja saling membantu mengerjakan tugas pasangannya.

Karena pembagian kerja tersebut dan tuntutan untuk memberikan perhatian lebih pada tugasnya masing-masing, maka tentu saja masing-masing pihak akan memiliki kemampuan yang berbeda menyangkut fokus perhatian masing-masingnya. Laki-laki yang perhatiannya lebih banyak atau seharusnya lebih banyak tertuju pada kerja, perniagaan, termasuk utang-piutang tentu saja akan memiliki ingatan yang lebih kuat tentang urusan pekerjaannya dibanding dengan perempuan yang perhatiannya lebih banyak kepada urusan rumah tangga. Demikian pula sebaliknya.<sup>97</sup>

Quraish Shihab juga menolak anggapan bahwa kemampuan intelektual perempuan lebih rendah daripada kemampuan laki-laki. Karena pada kenyataan dalam masyarakat, menurutnya, membuktikan kekeliruan persepsi sementara orang, bahkan sementara ulama dan intelektual dalam hal ini.<sup>98</sup>

Argumen pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan

---

<sup>97</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, Vol. 1, 735-736.

<sup>98</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, Vol. 1, 736.

yang dikemukakan oleh Quraish Shihab tersebut sejalan dengan pendapat beberapa tokoh lainnya yang mengungkapkan hikmah perbandingan 2:1 dalam hal kesaksian perempuan dan laki-laki, yaitu bahwa sesuai dengan fitrahnya, khusus untuk urusan transaksi jual beli, karena perempuan tidak banyak aktif dalam urusan jual beli seperti keaktifan mereka dalam urusan rumah tangga maka tentu saja mereka menjadi kurang cakap dalam urusan tersebut. Sehingga, perbandingan 2:1 dalam hal ini, bukanlah karena faktor kurangnya akal bagi perempuan dan bukanlah suatu bentuk diskriminasi.<sup>99</sup>

Argumen sebagian mufasir yang menyebut kurangnya kemampuan akal atau intelektual perempuan sebagai penyebab perbedaan kuantitas perbandingan mereka dalam hal kesaksian tentu saja dinilai sangat merendahkan perempuan. Argumen demikian dinilai telah mengabaikan konteks dalam memahami ayat al-Qur'ān.

Zaitunah Subhan seperti dikutip Ahmad Taufik, berpendapat bahwa ketentuan dua berbanding satu dalam kasus ini, tidaklah mencerminkan kemutlakan jumlah. Tapi, ini adalah hasil pembacaan proporsional terhadap kondisi perempuan saat itu, yang secara umum kualitasnya masing di bawah laki-laki. Pola perbandingan ini, tentu saja dapat berubah ketika kondisi perempuan juga berubah. Dengan demikian, formula perbandingan ini tidaklah diterapkan secara umum, melainkan hanya dalam urusan bisnis dan yang sifatnya kontekstual. Karena pada umumnya, perempuan ketika itu tidak terbiasa berurusan dengan persoalan-persoalan di luar urusan rumah tangganya. Sementara kondisi sekarang, sudah jauh berbeda dengan kondisi di masa itu; kaum perempuan di era globalisasi ini sudah

---

<sup>99</sup>Baca beberapa pendapat tokoh seperti Maḥmūd Syaltūt, Muḥammad 'Imārah, dan Abū Yaḥyā dalam Hamka Hasan, *Tafsir Jender: Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama, 2009), 276-277.

banyak yang pandai berbisnis, pakar ekonomi, dan manajer. Oleh karena itu, menurut Zaitunah, ayat tentang kesaksian ini tidak normatif, tetapi harus dipahami secara kontekstual.<sup>100</sup>

Pada akhirnya dapat dinyatakan bahwa terkait dengan topik kesaksian perempuan ini, tidak banyak yang dapat diungkapkan dari penafsiran kaum sufi termasuk dalam hal ini dari tafsir al-Qushayrī. Dari sedikit yang terungkap melalui kitab tafsir konvensionalnya, *al-Taisir fi 'Ilm al-Tafsir*, tampak bahwa al-Qushayrī memahami ayat yang berbicara tentang ketentuan kesaksian perempuan ini secara tekstual seperti kebanyakan mufasir klasik lainnya. Al-Qushayrī diketahui tidak mengungkapkan sisi esoteris dari apa yang disebutkan dalam ayat tersebut.

---

<sup>100</sup> Ahmad Taufik, *Tekstualitas Penafsiran al-Qur'an: Kritik Metodologi Tafsir* (Ciputat, Cinta Buku Media, 2014), 106; lihat juga dalam Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an* (Yogyakarta: Lkis, 1999), 123.



# BAB VI

## PENUTUP

### A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian pembahasan terdahulu dan analisis terhadap penafsiran dari kitab *Laṭā'if al-Ishārāt* al-Qushairī (376-465 H/986-1073 M), dapat dikemukakan kesimpulan utama penelitian ini adalah bahwa citra perempuan dalam perspektif tafsir sufi al-Qushayrī yang berorientasi esoteris tampak sangat positif; setara dan tidak berbeda kedudukannya dengan laki-laki.

Namun demikian, pada sisi lain penafsirannya yang berorientasi eksoteris, perempuan akan diperlakukan berbeda dengan laki-laki. Pilihan orientasi penafsiran antara esoteris dan eksoteris terlihat sangat berpengaruh pada penafsiran al-Qushayrī. Semakin esoteris orientasi penafsirannya, semakin apresiatif pula pandangannya tentang perempuan. Sebaliknya, semakin eksoteris orientasi penafsirannya, semakin besar pula kemungkinan bias dalam penafsirannya.

Manakala al-Qushayrī dalam tafsir sufinya beralih kepada sisi esoteris dari makna ayat-ayat yang dibahasnya, terasa jelas keberpihakannya terhadap kaum perempuan. Tetapi pada kasus-kasus tertentu, yang bernuansa eksoteris atau berkaitan erat

dengan ketentuan fiqh, al-Qushayrī juga tampak membiarkan perempuan diperlakukan secara berbeda dengan laki-laki.

Beberapa temuan penting lainnya dalam penelitian ini, antara lain adalah: *Pertama*, bahwa jenis kelamin seorang mufasir, budaya dan struktur sosial patriarkis yang melingkupinya ternyata tidak berpengaruh signifikan manakala penafsirannya lebih berorientasi esoteris. *Kedua*, tuduhan sebagian sarjana feminis muslim bahwa mufasir klasik pada umumnya menggunakan metode tafsir yang bersifat atomistik sehingga memahami ayat secara parsial tidaklah benar, setidaknya untuk kasus al-Qushayrī karena terbukti bahwa ia juga menggunakan analisis terhadap *munāsabah* (korelasi) antara ayat yang ia tafsirkan dengan ayat-ayat lainnya yang memiliki kesamaan tema.

*Ketiga*, bahwa tafsir sufi yang seringkali diklaim sebagai bukan tafsir biasa, karena maknanya diperoleh melalui petunjuk ilham (*kashf*) itu, ternyata tidak bebas dari diskursus aliran kalām yang didukung mufasirnya. *Keempat*, bahwa sekalipun diakui sebagai tafsir sufi yang secara lengkap memuat penafsiran seluru-ruh ayat al-Qur’ān, tidaklah keseluruhan penafsiran al-Qushayrī dalam kitab *Laṭā’if al-Ishārāt* mengungkapkannya sisi esoteris ayat al-Qur’ān.

## B. Rekomendasi

Sebagai penutup dari kesimpulan hasil penelitian ini, dikemukakan rekomendasi sebagai berikut:

*Pertama*, bahwa buku ini telah menegaskan pengaruh signifikan dari orientasi penafsiran seorang mufasir; antara esoteris dan eksoteris dalam tafsiran seorang sufi tentang isu-isu perempuan, yang perlu dibuktikan dan dikaji lebih mendalam lagi adalah seberapa besar pengaruh aliran kalām yang dianut seorang mufasir terhadap penafsirannya tentang isu-isu perempuan.

*Kedua*, bahwa dalam mengkonter isu-isu pemikiran yang

dinilai tidak berpihak kepada perempuan, para sarjana muslim yang aktif dan peduli dengan isu-isu perempuan, dapat belajar dari bagaimana cara al-Qushayrī mengkonter opini yang berkembang. Al-Qushayrī sama sekali tidak menganulir sumber-sumber argumentasi yang diyakini valid kebenarannya, seperti riwayat-riwayat hadis yang berkualitas *ṣahīḥ* sanad dan matannya. Ia cenderung menghindari polemik, seraya mengemukakan pendapat dari perspektif lain yang berbeda dengan dukungan sumber-sumber lain yang juga valid.

## INDEKS

- ‘  
‘Uwaisi Shāh Maqsūdī, 41
- A**  
Abd Allāh ibn ‘Abbās, 55  
Abduh, 31, 202  
‘Abdullah bin ‘Alī, 17  
Abdullah Saeed, 5  
Abdurrahim Yapono, 16,  
17, 65  
Abu al-Qāsim, 43, 50, 136,  
183  
Abū Bakr Aḥmad bin ‘Alī,  
18, 249  
Abu Zayd, 25, 249  
Ādam dan Ḥawwā’, 33, 34,  
83, 99, 102, 103, 105,  
127, 133, 136, 137, 139,  
141, 193  
Aḥmad Muṣṭafa al-  
Marāghī, 31, 85  
Ahl al-Ma‘rifah, 8, 57  
Akmal al-Tafāsīr al-  
Ṣūfiyyah, 68  
Al-Alūsī, 30, 78, 82, 88, 89,  
225, 226  
Al-Arba‘ūn Ḥadīthān, 48  
Al-Bidāyah wa al-Nihāyah,  
18  
Al-Daqqāq, 45, 46, 49, 50,  
56, 75, 189  
Al-Fuṣūl fī al-Uṣūl, 48  
Al-Futūḥāt al-Makkiyyah,  
68  
Al-Ḥasan Al-Baṣrī, 3, 4, 55  
Al-Itqān fī ‘Ulūm al-  
Qur’ān, 60, 61  
Al-Luma‘ fī al-I’tiqād, 48  
Al-Mi‘rāj, 48  
Al-Nazarī, 30, 69, 71  
Al-Nazarī Al-Falsafī, 67  
Al-Qaṣīdah Al-Ṣūfiyyah, 48  
Al-Qāsimī, 31, 84  
Al-Qurṭubī, 30  
Al-Qushayrī, 8, 9, 10, 11,  
12, 16, 17, 18, 19, 20, 21,  
22

Al-Risālah al-  
Qushayriyyah, 48, 65,  
66, 74  
Al-Şūfī al-Fayḍī, 69  
Al-Sulamī, 10, 19, 30, 46,  
58, 63, 64, 65, 66, 68, 71,  
72, 78, 82, 102, 170, 179,  
190  
Al-Ṭabarsī, 30  
Al-Ṭabāṭṭabā'ī, 31, 34  
Al-Ṭabarī, 19  
Al-Taḥbīr fī al-Tadhkīr, 48  
Al-Taisīr fī al-Tafsīr, 54,  
55, 56  
Al-Taisīr fī al-Tafsīr, 48, 81  
Al-Tustarī, 10  
Al-Zamakhsharī, 19  
Al-Zarkashī, 3, 4  
Amina Wadud, 3, 14, 25,  
27, 29, 37, 39, 40, 89,  
133, 136, 137, 146, 201,  
259  
Amina Wadud-Muhsin, 3,  
14  
Annemarie Schimmel, 7, 13  
Apresiasi, 12, 13, 15  
Argumen Kesetaraan  
Jender, 2, 3, 15, 26, 37,  
40, 41, 84, 90, 91, 125,  
146, 173, 262  
Asma Barlas, 3, 15  
Asy'ariyah, 51, 52, 75

Athar al-Taṭawwur al-Fikry  
fī al-Tafsīr fī al-'Aşr al-  
'Abbāsy, 19

## **B**

Bani Saljūq, 51  
Banī Sullamī, 44  
Barat, 1, 2, 29, 30, 196, 198,  
216, 258  
Batiniyah, 6  
Bias Gender, 1, 2, 6, 7, 10,  
12, 14, 15, 22

## **D**

Dinasti Samaniyah, 51  
Dinasti Umawī, 44  
Dirāsah Wa Taḥqīqan, 17  
Discrimination, 36  
Diskriminatif, 1, 2, 7, 12,  
14, 15, 20  
Dominasi, 3, 4  
Double Burden, 38

## **E**

Eksoteris, 10, 15, 16  
Esoteris, 6, 15, 16

## **F**

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, 30,  
82, 85, 188, 201, 219  
Fatāwā, 28, 48  
Feminis Muslim, 1, 2, 5, 7,  
9, 15, 21

Fundamental Feminism, 19

Fundamentalis, 1, 7

Fuṣūṣ Al-Ḥikam, 68

## G

Gender, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 14,  
19, 21

Gender Violence, 38

Ghaznawiyah, 51

## H

H.T. Wilson, 19

Ḥaqā'iq al-Tafsīr, 30, 58,  
63, 64, 66, 68, 71

Hadis Missoginis, 34

Hibr al-Ummah, 55

## I

Ibn 'Aḫīyah Al-Andalūsī, 30

Ibn al-'Arabī, 7, 10

Ibn Jarīr al-Ṭabarī, 30

Ibn Kathīr, 18, 30, 78, 82,  
155, 172, 220, 221, 225,  
257

Ibrāhīm Basyūnī, 16, 18,  
43, 44, 45, 47, 49, 50, 51,  
52, 55, 56, 65, 81, 144

Imam Aḥmad bin Ḥanbal,  
51

Isrā'iliyyāt, 41, 55, 84, 145,  
249, 250, 259

Ittijāh al-Tafsīr, 15

## J

Judith Grant, 19

## K

Karen Armstrong, 4, 5

Kaum Bāṭiniyah, 62, 63

Khaled M. Abou El Faḍl, 1

Kitāb Al-Simā, 48

Konservatif, 1, 7, 9

Kontroversi, 1

Kota Naysābūr, 54

Kristen, 2, 5

## L

Laṭā'if al-Ishārāt, 8, 9, 10,  
11, 12, 16, 17, 18, 20, 21,  
22, 262

Leila Ahmed, 4, 5, 6, 13

Linda L. Lindsey, 19

Lynn Wilcox, 4, 41, 116,  
117, 153

## M

M. Quraish Shihab, 4, 18,  
25, 30, 34, 83, 92, 93,  
183, 184, 199, 200, 201,  
205, 212, 227, 228, 229,  
237, 238, 260

Madrasah Niẓāmiyah, 54

Manāhij al-Mufasssīrīn, 10,  
19, 54, 258

Moderat, 8, 9

Mu‘tazilah, 19, 51, 52  
Mufasir Klasik, 14, 29, 35,  
91, 96, 97, 99, 108, 124,  
144, 186, 188, 210, 217,  
221, 224, 227, 229, 232,  
235, 239, 241  
Muḥammad Ḥusain al-  
Dhahabī, 56, 57, 61, 63,  
66, 68, 69, 70, 72  
Muḥammad Ḥusain al-  
Ṭabāṭṭabā’ī, 33  
Muḥammad Hādī Ma‘rifah,  
61  
Muḥy al-Dīn ibn al-‘Arabī,  
64, 66, 68  
Muḥammad, 5, 10, 17, 19  
Muḥammad ‘Abduh, 84  
Muḥammad Jamāl al-Dīn  
al-Qāsimī, 84  
Mujāhid bin Jabr al-Makkī,  
55, 79  
My Soul is a Woman, 7, 13  
Mystical Dimensions of  
Islam, 7, 13, 50, 260

**N**  
Nafs Wāḥidah, 29, 31, 33  
Naḥw Al-Qulūb, 48  
Nasaruddin Umar, 2, 3, 12,  
15, 20  
Naysābūr, 43, 44, 45, 46,  
52, 53, 54, 73  
Nushūz, 36, 215, 222

**O**

Ortodoksi, 6, 14

**P**

Patriarki, 4, 9, 15

Persia, 2

Poligami, 27, 35, 186, 187,  
189, 190, 195, 196, 197,  
198, 199, 200, 201, 202,  
203, 204, 205, 206, 225

Provinsi Khurāsān, 45

**Q**

Qāsim al-Yamanī, 44

Qatādah bin Di‘āmah, 55,  
79

**R**

Rashīd Riḍā, 31

Robert Spencer, 1

Romawi, 2

**S**

Sa‘īd al-Ḥawwā’, 31

Sachiko Murata, 6, 7, 8, 13

Said Aqil Siroj, 14

Sapiential Tradition, 6

Shāfi‘ī, 8, 46, 48, 51, 52,

53, 61, 68, 190, 201, 219

Sharḥ Asmā’ Allāh al-  
Ḥusnā, 48

Shaykh al-Mufasssīrīn, 29,  
78  
Shikāyah Ahl al-Sunnah bi  
Ḥikāyat mā Nālahum  
min al-Miḥnah, 48, 52  
Sufi, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13,  
14, 16, 19, 20, 21, 22  
Syī‘ah, 61

## T

Tārīkh Baghdād aw  
Madīnat al-Salām, 18  
Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah, 18,  
252  
Tafsīr al-Qushayrī, 18, 81,  
96, 97, 99, 100, 101, 102,  
113, 252  
Tafsīr al-Ṣūfī al-Fayḍī, 69  
Tafsīr al-Sufī al-Nazarī, 69  
Tafsir al-Manār, 34  
Taḥrīr al-Mar’ah, 19  
Taklīf al-Dīny, 27  
Tartīb al-Sulūk fī Ṭarīq  
Allāh Ta‘ālā, 48  
Tekstualis, 6

The Tao of Islam, 6, 8, 13,  
110, 165, 166, 167, 168,  
169, 171, 174, 175, 176,  
177, 178, 180, 191, 192,  
193, 196, 222, 230, 231,  
259  
Tradisional, 7, 14

## U

Ulama Mutaqaddimīn, 32  
Universitas Umm al-Qurā,  
17, 18, 47, 251

## W

Wahbah al-Zuhailī, 31

## Y

Yunani, 2

## Z

Zāhir, 57, 58, 59, 63, 65, 66,  
70, 71, 74, 75  
Zaid bin Aslam, 55  
Zamakh-Sharī, 30  
Zaujahā, 29, 77, 79, 85, 87,  
99



## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Aṭā, ‘Abd al-Qādir. *‘Aẓmat al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1984.
- Abou el Faḍl, Khaled M. *Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dari judul asli, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. Jakarta: Serambi, 2004.
- Abou el Faḍl, Khaled M. *Speaking in God's name: Islamic law, Authority and Women*. Oneworld Pubns Ltd, 2001.
- Abou el Faḍl, Khaled M. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. New York: Harper Collins Publishers, 2007.
- Abū Ghudḍah, Zakī ‘Alī al-Sayyid. *al-Maṛah fī al-Yahūdiyyah wa al-Masīḥiyyah wa al-Islām*. Kairo: Dār al-Wafā, 2003.
- Abū Shuhbah, Muḥammad. *Al-Isrā’īliyyāt wa al-Mauḍū’āt fī Kutub al-Tafsīr*. Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1987.
- Abu Zayd, Nasr Ḥāmid. *Dawā’ir al-Khauf: Qirā’ah fī Khitāb al-Mar’ah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī, 2004.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven & London: Yale University Press, 1992.
- Aini, Noryamin et.al. *Kesetaraan dan Keadilan Gender dalam Perspektif Agama Islam*. Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan Republik Indonesia, 2004.

- Al-‘Akk, Khālīd ‘Abd al-Raḥmān. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*. Beirut: Dār al-Nafā’is, 1986.
- Al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd. *Al-Mar‘ah fī al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.th.
- Al-‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajr. *Fath al-Bān bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Juz VIII. t.t.: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Alūsī, Abū al-Faḍl Shihāb al-Dīn al-Sayyīd Maḥmūd. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ i al-Mathānī*. Juz IV. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- Al-Aṣḥbānī, Abū Nu‘aim Aḥmad bin Abdillāh. *Ḥilyah al-Auliyyā wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyyā*. Juz VIII. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1405 H.
- Al-Baḡhdādī, Abū Bakr Aḥmad bin ‘Alī al-Khaṭīb. *Tārīkh Baḡhdād aw Madīnat al-Salām*. Juz XI. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- Al-Baiḥaqī, Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusain. *Sha‘b al-Īmān*. Juz I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1410 H.
- Al-Bantani, Muḥammad Nawawī bin ‘Umar. *Sharḥ ‘Uqūd al-Lujjain fī Bayān Ḥuqūq al-Zaujain*. Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2007.
- Al-Dhahabī, Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uthmān. *Siar A‘lām al-Nubalā*. Juz XVIII. t.t.: Mu’assasat al-Risālah, 1985.
- Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusain. *Al-Isrā’īliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth*. Kairo: Maktabat Wahbah, 1990.
- Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusain. *Al-Tafsīr wa al-Mufassinūn*. Juz 1. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2005.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad. *Mīzān al-Itidāl fī Naqd al-Rijāl*. Juz III. Kairo: ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1964.
- Al-Dimashqī, ‘Alī bin al-Ḥasan bin Hibat Allāh bin ‘Asākir. *Tabyīn Kadhib al-Muftarū*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1984.

- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad, *al-Mus-taṣfā fī 'Ilm al-Uṣūl*. Juz I. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad. *Faḍā'ih al-Bāṭiniyyah*. Kairo: Dār al-Qaumiyyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1964.
- Al-Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad Abū Ḥāmid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Juz I. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Al-Ḥaddād, Al-Ṭāhir. *Imra'atunā fī al-Shari'ah wa al-Mujtama'*. Tunisia: Dār al-Tunisiyyah, 1992.
- Al-Ḥamawī, Yāqūt bin 'Abd Allah. *Mu'jam al-Buldān*. Juz I & IV. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Ḥawwā, Sa'id. *Al-Asās fī al-Tafsīr*. Jilid II. Kairo: Dār al-Salām, 1985.
- Al-Hujwīrī, 'Alī bin 'Uthmān al-Ghaznawī. *Kashf al-Maḥjūb*. Beirut: Dār al-Nahḍat al-'Arabiyyah, 1980.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary*. Doha: Qatar National Printing Press, 1946.
- Al-Iyāzī, al Sayyid Muḥammad 'Ali. *Al Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Mu'assasat al-Ṭibā'ah wa al-Nashr Wizārāt al-Thaqāfah al-Irshād al-Islāmī, 1994.
- Al-Jazirī, Ibn al-Athīr. *Al-Kāmil fī al-Tārikh*. Juz IX. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Al-Jazirī, Ibn al-Athīr. *Al-Lubāb fī Tahdhīb al-Ansāb*. Juz II. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- Alkitab, Lembaga Alkitab Indonesia Jakarta 2001.
- Al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā, *Tafsīr al-Marāghī*. Juz IV. Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduh, 1946.
- Al-Marākibī, Maḥmūd. *Zāhir al-Dīn wa Bāṭinuh. Al-Salaf al-Bāṭiniyah al-Shī'ah al-Ṣūfiyah*. Kairo: Maṭābi' Dār al-Ṭibā' wa al-Nashr al-Islāmiyyah, 1996.

- Al-Maṭṭirī, ‘Abd Allah bin ‘Alī al-Maimūnī. *Al-Taisīr fī ‘Ilm al-Tafsīr li al-Imām ‘Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Qushayrī (376 – 465 H) min Awwal al-Kitāb ilā Nihāyah Sūrat al-Baqarah Dirāsah wa Taḥqīq*. Fakultas Dakwah dan Ushu-luddin, Universitas Umm al-Qurā, al-Mamlakah al-‘Arabīyyah al-Sa‘ūdiyyah, 1427 H.
- Al-Miṣry, Sirāj al-Dīn Abū Ḥafṣ ‘Umar bin ‘Alī bin Aḥmad. *Ṭabaqāt al-Awliyā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- Al-Muṭaṭahharī, Murtaḍa. *Nizām Huqūq al-Mar’ah fī al-Islām*. t.t.: Rābiṭat al-Thaqāfah wa al-‘Alāqāt al-Islāmiyyah, 1997.
- Al-Qaradāwī, Yūsuf. *Al-Marja’iyyah al-Ulyā fī al-Islām li al-Qur’ān wa al-Sunnah: Dawābiṭ wa Maḥādhir fī al-Fahm wa al-Tafsīr*. Kairo: Mu’assasat al-Risālah, 1996.
- Al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn Maḥāsin al-Ta’wīl. Juz V. Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, 1957.
- Al-Qurṭubī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Bakr, *Al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*. Juz VI, Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2006.
- Al-Qurṭubī, Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr bin Farḥ al-Anṣārī al-Khazrajī Shams al-Dīn. juz III. *Al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān* Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.
- Al-Qushayrī, ‘Abd al-Karīm bin Hawāzin bin ‘Abd al-Malik al-Naisābūrī. *Tafsīr al-Qushayrī al-Musammā Laṭā’if al-Ishārāt*. Kairo: al-Maktabah al-Taufīqiyyah, 1999.
- Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm bin Hawāzin, *Al-Risālah al-Qushayriyyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf*. Damaskus: Maktabat al-Asad, 2000.
- Al-Rāzī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin al-Ḥusain al-

- Ṭabaristānī *Mafātiḥ al-Ghaib*. Juz IX. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Al-Rūmī, Fahd bin ‘Abd al-Raḥmān bin Sulaimān. *Manhaj al-Madrasah al-‘Aqliyyah al-Ḥadīthah fī al-Tafsīr*. Juz I. Riyāḍ: Idārāt al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah wa al-Ifṭā’ wa al-Da‘wah wa al-Irshād, 1983.
- Al-Shātibī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī al-Gharnāṭī al-Mālikī. *Al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Shaḥā‘ah*. Juz III. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1975.
- Al-Shaukānī, Muḥammad bin ‘Alī. *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl*. Juz II. Riyāḍ: Dār al-Faḍīlah, 2000.
- Al-Sibā‘ī, Mustafā. *Al-Mar’ah baina al-Fiqh wa al-Qanūn*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1962.
- Al-Subkī, ‘Abd al-Waḥhāb bin ‘Alī bin ‘Abd al-Kāfī. *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*. Juz IV. Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th.
- Al-Sulamī, Abū ‘Abd al-Raḥmān. *Ḥaqā’iq al-Tafsīr: Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz*. Juz I. Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.
- Al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr Jalāl al-Dīn. *Al-Durar al-Muntathirah fī al-Aḥādīth al-Mushtahirah*. Riyāḍ: Jamī‘ al-Malik Sa‘ūd, t.th.
- Al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Juz II. Kairo: Maṭba‘ah Ḥijāzī, t.th.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’ān*. Juz I & VI. Kairo: Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-‘Arabīyah wa al-Islāmīyah, 2001.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr. *Tārikh al-Umam wa al-Mulūk*. Juz III. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407.

- Al-Ṭabarsī, Abū ‘Alī al-Fāḍil bin al- Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Jilid II. Qum: Maktabah Ayāt Allāh al-Mar’ashī, 1333 H.
- Al-Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusain. *Tafsīr al-Mizān*. Jilid IV. Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, t.th.
- Al-Ṭabrīzī, Muḥammad bin ‘Abd Allah al-Khatīb, *Mishkāṭ al-Maṣābiḥ*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1985.
- Al-Tustarī, Sahl bin ‘Abdullah. *Tafsīr al-Tustarī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.
- Al-Wāḥidī, Aḥmad. *Asbāb al-Nuzūl al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.
- Al-Zāhirī, ‘Alī bin Aḥmad bin Sa‘īd bin Ḥazm. *al-Faṣl fī al-Milāl wa al-Aḥwā’ wa al-Niḥal*. Juz V. Kairo: Maktabah al-Khānijī, t.th.
- Al-Zamakhsharī, Jār Allāh Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar. Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl. Juz I dan II. Riyāḍ: Maktabah al-‘Ubaikan, 1998.
- Al-Zarkashī, Muḥammad bin Bahādūr bin ‘Abd Allāh. *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Juz II. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1971.
- Al-Ziriklī, Khair al-Dīn Maḥmūd. *Al-A‘lām*. Juz VI. Beirut: Dār al-‘Ilmi li al-Malāyīn, 2002.
- Al-Zuḥailī, Wahbah bin Mustafā. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Shar‘ah wa al-Manhaj*. Juz IV. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1991.
- Al-Zuḥailī, Wahbah bin Mustafā. *Al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh*. Juz VI. Damaskus: Dār al-Fikr, 1989.
- Amal, Taufik Adnan dan Samsu Rizal Panggabean. *Politik Syariah Islam dari Indonesia hingga Nigeria*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004.

- Amrullah, Eva F. & Faried F. Saenong. "Tafsir Sufistik Sebagai Cermin: al-Qushayrī Sang Mursyid dalam Karyanya Laṭā'if al-Isyārāt," *Jurnal Studi al-Qur'ān*, Vol. II, No.1, 2007.
- Amrullah, Eva F. "Beyond Equity: Diskursus Sufisme, Perempuan, dan al-Qur'ān", dalam *Jurnal Studi al-Qur'ān*, vol II, No. 1.
- Anwar, Etin. *Gender and Self in Islam*. New York: Routledge, 2006.
- Anwar, Rosihon. "Tafsir Esoterik Menurut Pandangan Al-Thabāthabā'ī" (*Disertasi*) Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004.
- Armstrong, Karen. *Islam: A Short History*. New York: Modern Library, 2002.
- Baltājī, Muḥammad. *Makānah al-Mar'ah fī al-Qur'ān al-Kaīm wa al-Sunnah al-Ṣaḥīḥah al-Ḥuqūq al-Siyāsīyyah wa al-Ijtīmā'īyyah wa al-Shakhṣīyyah li al-Mar'ah fī al-Mujtama' al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Salām, 2000.
- Barlas, Asma. "The Qur'ān and Hermeneutics: Reading the Qur'ān's Opposition to Patriarchy" dalam Haideh Moghissi (ed.), *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology*. New York: Routledge, 2005.
- Barlas, Asma. "Women's Reading of the Qur'ān," dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.). *The Cambridge Companion to The Qur'ān*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam*. London: Oxford University Press, 2003.
- Barlas, Asma. *Cara Quran Membebaskan Perempuan*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, dari judul asli *Believing Women in Islam*. Jakarta: Serambi, 2005.
- Bashūnī, Ibrāhīm. *Al-Imām al-Qushayrī Ḥayātuhu wa Taṣawwufuhu wa Thaḳāfatuhu*. Kairo: Maktabah al-Ādāb, 1992.

- Bowen, John R. *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Damghani, Ahmad Mahdavi. "Persian Contributions to Sufi Literature in Arabic," dalam Leonard Lewisohn (ed.), *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300)* vol. I. Oxford: Oneworld Publications, 1999.
- Engineer, Asghar Ali. *Pembebasan Perempuan*, terj. Oleh Agus Nuryatno dari judul asli, *The Qur'an Women and Modern Society*. Yogyakarta: Lkis, 2007.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Fattāh, 'Irfān 'Abd al-Ḥamīd. *Nash'at al-Falsafah al-Ṣūfiyyah wa Taṭawwuruhā*. Beirut: al-Maktab al-Islāmy, 1974.
- Godlas, Alan. dalam "Sufi Koran Commentary: a Survey of the Genre," di <http://www.uga.edu/islam/sufimaster.html>
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Habil, Abdurrahman. "Traditional Esoteric Commentaries on the Quran," dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.). *Islamic Spirituality Foundations*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1991.
- Haddad, Yvonne Yazbeck. *Contemporary Islam and the Challenge of History*. Albany: State University of new York Press, 1982.
- Hanafi, Muchlis M. (ed.), *Kedudukan dan Peran Perempuan: Tasfir al-Qur'an Tematik*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2012.
- Handayani, Trisakti dan Sugiarti, *Konsep dan Teknik Penelitian Gender*. Malang: Universitas Muhammadiyah Malang, 2006.



- Hasan, Hamka. *Tafsir Jender: Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009.
- Hasyim, Syafiq. *Bebas dari Patriarkhisme Islam*. Depok: Kata-Kita, 2010.
- Hussain, Aftab. *Status of Women in Islam*. Lahore: Law Publishing Company, 1987.
- Ibn ‘Ajībah, Aḥmad bin Muḥammad bin al-Mahdī al-Ḥasanī. *al-Baḥr al-Maḍīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Maḥīd*. jilid V. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Fāḍil. *Al-Tafsīr wa Rijālul*. Kairo: Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1997.
- Ibn ‘Aṭīyah, Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq bin Ghālib al-Andalusī. *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Juz II. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.
- Ibn Abī Shaibah al-Kūfī, Abū Bakr Abdullah bin Muḥammad. *Al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthār*. Juz I. Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 1409 H.
- Ibn al-‘Arabī, Muḥy al-Dīn. *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Jilid I. Beirut: Dār Ṣādir, 2004.
- Ibn al-Ṣalāḥ, *Ṭabaqāt al-Fuqahā al-Shāfi‘iyyah*. Juz II. Beirut: Dār al-Baṣā’ir al-Islāmiyyah, 1992.
- Ibn ‘Asākir, ‘Alī bin al-Ḥasan bin Hibat Allah al-Dimashqī. *Tabayīn Kadhib al-Muftarā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1984.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ Ismā‘īl bin al-Khaṭīb Abī Ḥaḥṣ ‘Umar. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. Jilid I dan II. Kairo: Maktabah al-Thaqāfi, 2001.
- Ibn Khalikān, Shams al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad. *Wafyāt al-A’yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān*. Juz III. Beirut: Dār al-Thaqāfah, t.th.

- Ibn Mākūlā, al-Ḥāfīz. *al-Ikmāl fī Raf' al-Irtiyāb 'an al-Mu'talaf wa al-Mukhtalaf*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- Ibn Taimiyah, Taqy al-Dīn Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm. *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Kuwait: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1971.
- Ibn Warraq, *Why I am Not a Muslim*. New York: Prometheus Books, 2003.
- Ja'far, Musā'id Muslim 'Abd Allāh Āli. *Athar al-Taṭawwur al-Fikry fī al-'Aṣr al-'Abbāsy*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1984.
- Jahja, H. M. Zurkani. *Teologi Al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Jawad, Haifaa A. *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach* Greed Britain: Macmillan Press Ltd, 1998.
- Kamil, Sukran. et. al. "Dampak Perda Syariah Terhadap Hak-Hak Perempuan" dalam., *Syariah Islam dan HAM Dampak Perda Syariah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, dan Non-Muslim*. Jakarta: CSRC Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007.
- Keeler, Annabel. "Sūfī Tafsīr as a Mirror: al-Qushayrī the Murshid in his Latā'if al-Ishārāt, " *Journal of Qur'ānic Studies* 8:1 (2006).
- Khalīfah, Ibrāhīm 'Abd al-Raḥmān Muḥammad. *Dirāsāt fī Manāhij al-Mufassiṣīn*. Kairo: Maktabah al-Azhariyah, 1979.
- Khallāf, 'Abd al-Waḥhāb. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyyah, t.th.
- Khan, Wahiduddin. *Perempuan di tengah Pergumulan antara Islam & Barat*, terj. Abdullah Ali dari judul asli, *Woman Between Islam and Western Society*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 1995.

- Knysh, Alexander D. “Sūfism and the Qurān” dalam Jane D. McAuliffe (ed.). *Encyclopaedia of the Qurān* 5. Leiden: Brill, 2006.
- Lindsey, Linda L., *Sex & Gender An Introduction*. California: Mayfield Publishing Company, 1993.
- Lips, Hilary M. *Sex & Gender An Introduction*. California: Mayfield Publishing Company, 1993.
- Ma‘rifah, Muḥammad Hādī, *Al-Tamhīd fī ‘Ulum al-Qur’ān*. Juz III. Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī, 1992.
- Madjid, Nurcholish. *Atas Nama Pengalaman: Beragama dan Berbangsa di Masa Transisi: Kumpulan Dialog Jumat di Paramadina*. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥalīm. *Manāhij al-Mufasssiṁn*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣrī, 1978.
- Maktabah al-Shāmilah al-Iṣḍār 3.57 [www.arrawdah.com](http://www.arrawdah.com)
- Mas‘udi, Masdar F. “Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi”, dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (ed), Polemik, Reaktualisasi Ajaran Islam. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Mas‘udi, Masdar F. *Islam & Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*. Bandung: Mizan, 2000.
- Mernissi, Fatima dan Riffat Hassan. *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*, terj. Oleh Tim LSPPA. Yogyakarta: LSPPA, 1995.
- Mernissi, Fatima. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- Mernissi, Fatimah. *Beyond The Veil: Male-Female Dynamics In Modern Muslim Society*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1975.
- Moghissi, Haideh. *Feminisme dan Fundamentalisme Islam*, terj. M. Maufur dari judul asli, *Feminism and Islamic Funda-*

- mentalism The Limits of Postmodern Analysis*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Muhsin, Amina Wadud. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.
- Muhsin, Amina Wadud. *Qur'an and Woman*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn. Bhd, 1994.
- Mulia, Musdah. *Pandangan Islam tentang Poligami*. Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender, 1999.
- Mulia, Siti Musdah. et. al. *Keadilan dan Kesetaraan Gender: Perspektif Islam*. Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender, 2003.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*. Albany. New York: State University of New York Press, 1992.
- Mustaqim, Abdul. *Tafsir Feminis versus Tafsir Patriarki: Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hassan*. Yogyakarta: Sabda Persada, 2003.
- Na'nā'ah, Ramzī. *Al-Isrā'īliyyāt wa Atharuhā fī Kutub al-Tafsīr*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1970.
- Najib, Agus Moh. "Penciptaan Perempuan dari Tulang Rujuk Laki-laki?" dalam Hamim Ilyas et. al. *Perempuan Tertindas?: Kajian Hadis-Hadis "Misoginis"*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008.
- Noer, Kautsar Azhari dan Oman Fathurrahman, "Pria-Wanita sebagai Korespondensi Kosmis: Perempuan dalam Literatur Tasawuf", dalam Ali Munhanif (ed.), *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Pilcher, Jane & Imelda Whelehan, *Fifty Key Concepts in Gender Studies*. London: Sage Publications, 2004.
- Power, David S. *Studies in Qur'an and Ḥadīth, The Formation of the Islamic Law of Inheritance*. Berkeley: University of California Press, 1986.

- Rashid Ahmad (Jullandri), "Abū al-Qāsim al-Qushayrī as a Theologian and Commentator," *Islamic Quarterly* 13, 1969.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd bin 'Alī. *Tafsīr al-Manār*. Jilid IV. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah li al-Kuttāb, 1990,
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'ān: Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1993.
- Sharma, Arvin, *Women in World Religions*. New York: State University of New York Press, 1987.
- Shihab, M. Quraish M. *Quraish Shihab Menjawab 101 Soal Perempuan yang Patut Anda Ketahui*. Jakarta: Lentera Hati, 2010.
- Shihab, M. Quraish. *Perempuan: dari Cinta sampai Seks dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah dari Bias Lama sampai Bias Baru*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsīr al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Vol. 2. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Shihab, Muhammad Quraish. "Konsep Wanita Menurut Qur'ān, Hadis, dan Sumber-Sumber Ajaran Islam," dalam Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual: Kumpulan Makalah Seminar, Redaktur Lies M. Marcoes-Natsir & Johan Hendrik Meuleman, Jakarta: INIS, 1993.
- Siddique, Kaukab. *Menggugat "Tuhan Yang Maskulin"*, terj. Arif Maftuhin dari judul asli, *The Struggle of Muslim Women*. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Siroj, Said Aqil. *Tasawuf sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*. Bandung: Mizan, 2006.

- Spencer, Robert. *Islam Unveiled Disturbing Questions About the World's Fastest-Growing Faith*. San Francisco: Encounter Books, 2002.
- Stowasser, Barbara Freyer. *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Subhan, Zaitunah. *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan*. Jakarta Selatan, el-Kahfi, 2008.
- Subhan, Zaitunah. *Rekonstruksi Pemahaman Gender dalam Islam Agenda Sosio-Kultural dan Politik Peran Perempuan*. Ciputat, el-Kahfi, 2002.
- Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Lkis, 1999.
- Sulthan, Shalahuddin. *Wanita Lebih Unggul dari Pria dalam Warisan dan Nafkah*, terj. oleh Mufliha Wijayanti, dari judul asli, *Imtiyaz al-Mar'ah 'ala al-Rajul fi al-Mir'ath wa al-Nafaqah*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2005.
- Summa, Muhammad Amin. *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005.
- Umar, Nasaruddin dan Amany Lubis. "Hawa sebagai Simbol Ketergantungan: Relasi Gender dalam Kitab Tafsir," dalam *Mutiara Terpendam Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*, ed. Ali Munhanif. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002..
- Umar, Nasaruddin. "Semua Kitab Suci Bias Gender", dalam Abd Moqsih Ghazali (ed.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagaman yang Dinamis*. Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2005.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Umar, Nasaruddin. *Paradigma Baru Teologi Perempuan*. Jakarta: PT. Fikahati Aneska, 2000.

- Wendry, Novizal. "Penafsiran Simbolik al-Qushayrī dalam Laṭā'if al-Ishārāt," *Jurnal Studi al-Qur'ān*, vol. II, No. 1, 2007.
- Wilcox, Lynn. *Wanita dan Alquran dalam Perspektif Sufi*, terj. DICTIA dari judul asli, *Women and the Holy Quran: A Sufi Perspective*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.
- Yanggo, Huzaemah Tahido. et. al. *Membendung Liberalisme*. Jakarta: Republika, 2004.
- Yapono, Abdurrahim. "*Abd al-Kaīm al-Qushayri dan Sumbangannya dalam Tafsir Simbolik: Analisis Karya Lathā'if al-Isyārāt*", (Disertasi) di Universitas Malaya Kuala Lumpur, 2005/2006.

## GLOSARIUM

Ash'ariyah	: Pengikut aliran teologi yang dikembangkan oleh Abū Ḥasan al-Ash'arī
Atomistik	: Pemahaman yang parsial atau tidak holistik
Bias Gender	: Tidak lurus; menyimpang, berpihak kepada salah-satu, baik laki-laki atau pun perempuan
Citra	: Gambaran atau kesan mental tentang seseorang
Diskriminasi	: Pembedaan antara perempuan dan laki-laki yang berakibat merugikan salah-satu pihak
Domestifikasi	: Upaya pembatasan peran perempuan, misal: sebatas di dalam rumah saja meliputi wilayah dapur, kasur, dan sumur
Eksoteris	: <i>Zāhir</i> atau makna yang tampak
Esoteris	: <i>Bāṭin</i> atau makna yang tersembunyi
Feminis	: Orang-orang yang koncern memperjuangkan kesetaraan hak-hak perempuan



Feminis muslim	: Sarjana atau pun aktivis muslim yang memperjuangkan kesetaraan hak-hak perempuan
Fundamentalis	: Orang-orang yang secara ketat berpegang pada dasar-dasar ajaran agama mereka
Gender	: Sebuah konsep yang membuat perbedaan antara laki-laki dan perempuan atas dasar konstruksi sosial dan budaya
Ilham	: Semacam wahyu dari Tuhan, namun diterima oleh selain Nabi
<i>Isrā'iliyyāt</i>	: Riwayat-riwayat yang berasal dari sumber-sumber Yahudi dan Kristen
Kontekstualis	: Orang yang memahami teks sesuai dengan situasi dan kondisi pada zamannya
Liberal	: Tidak terikat pada nilai-nilai aturan tekstual
Metode <i>tafsīr mauḍū'ī</i>	: Metode tafsir tematis atau yang menghubungkan antara berbagai ayat al-Qur'an yang memiliki kesamaan tema.
Metode <i>tafsīr taḥlīlī</i>	: Metode tafsir analitis atau yang menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an menurut perspektif tertentu sesuai kecenderungan mufasir
Misoginis	: Mengandung kebencian atau nilai-nilai yang merendahkan perempuan
Modernis	: Mereka yang memahami teks sesuai dengan perkembangan yang

	terjadi di abad modern
Monogami	: Laki-laki yang memiliki satu isteri dalam satu perkawinan
Mufasir	: Orang yang menafsirkan al-Qur'ān
Munāsabah	: Kesesuaian antara ayat yang satu dengan ayat yang lainnya dalam al-Qur'ān
Patriarki	: Budaya yang dibangun di atas struktur dominasi laki-laki dan subordinasi terhadap perempuan
Poligami	: Laki-laki yang memiliki isteri lebih dari satu sekaligus dalam satu perkawinan
<i>Qaṭ'ī</i>	: Pasti kebenarannya
Realis	: Mereka yang memahami sesuai dengan kenyataan kondisi saat ini
Substansialis	: Mereka yang mengedepankan isi dari pesan-pesan yang terkandung dalam teks
Subordinasi	: Penempatan peran hanya sebagai pendamping, pelengkap.
Sufi	: Orang yang konsisten menjalankan ajaran tasawuf
Stereotipe	: Pencitraan negative
<i>Tafsīr bi al-ishānī</i>	: Penafsiran al-Qur'ān yang lebih mengandalkan kemampuan menerima ilhām dari Allah swt
<i>Tafsīr bi al-ma'thūr</i>	: Penafsiran al-Qur'ān yang lebih mengandalkan sumber-sumber <i>naqī</i> baik dari al-Qur'ān maupun hadis
<i>Tafsīr bi al-ra'yī</i>	: Penafsiran al-Qur'ān yang lebih

	mengandalkan kemampuan <i>‘aqlī/ijtihādī</i>
<i>Tafsir sufi</i>	: Tafsir yang ditulis oleh seorang sufi atau penjelasannya lebih diwarnai oleh konsep-konsep tasawuf
<i>Taklif</i>	: Beban keagamaan, baik berupa perintah maupun larangan
Tasawuf	: Ajaran tentang akhlak dan kesucian jiwa dalam Islam
Tekstualis	: Mereka yang memahami teks menurut apa adanya atau secara leterlek
Tradisionalis	: Mereka yang lebih mengedepankan sumber-sumber terdahulu berupa riwayat-riwayat ketimbang ijtihad rasional dalam memahami wahyu
Ulama konservatif	: Para ulama yang berusaha mempertahankan ketentuan atau pemikiran lama
Ulama kontemporer	: Ulama semasa atau yang hidup sezaman saat ini
<i>Zāhir</i>	: Yang tampak
<i>Zannī</i> :	: Tidak pasti kebenarannya

## BIODATA PENULIS



Dr. Norhidayat, MA. lahir 27 Agustus 1977, di Paringin, sebuah kota kecamatan yang berada di lembah pegunungan meratus, 200 kilometer arah Utara dari kota Banjarmasin. Sekarang, jadi ibu kota Kabupaten Balangan. Penulis adalah anak kedua dari pasangan H. Gamsani (semoga Allah swt. berkenan memulihkan kesehatan beliau) & Hj. Wartini (almarhumah). Menempuh pendidikan dasar dan menengah di kampung halaman, SDN Paringin 1 dan MTsN al-Hasaniyah Layap Paringin.

Pada tahun 1993, penulis hijrah ke kota Martapura Kalimantan Selatan untuk melanjutkan studi tingkat Aliyah di MAPK (Madrasah Aliyah Program Khusus). Selama di Kota Martapura inilah, penulis mulai berkenalan dengan karya dan tradisi tasawuf melalui pengajian Abah Guru Sekumpul, Tuan Guru, K.H. Muhammad Zaini bin ‘Abdul Ghani, yang majelis pengajiannya tidak jauh dari asrama MAPK, tempat tinggal penulis.

Setelah tamat Aliyah tahun 1995, penulis melanjutkan pendidikan strata 1 jurusan Tafsir-Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin hingga selesai tahun 1999. Pada tahun itu juga penulis lulus tes PNS untuk calon dosen di IAIN Antasari dan hingga sekarang bertugas sebagai dosen tetap di Fakultas

Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari Banjarmasin. Pada tahun 2003, penulis melanjutkan studi strata 2, jurusan Tafsir pada Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta hingga lulus tahun 2006. Kemudian, penulis kembali melanjutkan studi untuk strata 3 dengan konsentrasi Tafsir di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Beberapa judul karya tulis yang pernah dihasilkan penulis antara lain: (1) “Ajaran keseimbangan hidup dalam al-Qur’ān surat al-Qaṣaṣ ayat 77: Studi Komparatif Penafsiran Para Mufasir” (*Skripsi* S.1 di Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin (1999)); (2) “Metode Ta’wīl al-Qur’ān Menurut Imām al-Ghazālī” (*Tesis* S.2 di Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2006)); (3) “Perempuan dalam Tafsir Sufi: Kajian Kitab Laṭā’if al-Ishārāt al-Qushayrī” (*Disertasi* S.3 di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2016)); (4) “Isrā’īliyyāt dan Bias Gender dalam Penafsiran al-Qur’an” dalam jurnal *Ilmu Ushu-luddin*, vol. 12 No. 2, (2013); (5) “Qaṭ’i-Zannī al-Dalālāh dalam Varian Perspektif dan Pengaruhnya Terhadap Penafsiran al-Qur’ān” dalam jurnal *Ittihad* (Jurnal Komunikasi dan Informasi antara PTAIS KOPERTAIS XI) vol. 10, no. 18, (2013); (6) “Tafsir Perempuan Indonesia Kontemporer: Telaah Metodologis “Tafsir Kebencian” Karya Zaitunah Subhan”, dalam jurnal *Ittihad* (Jurnal Komunikasi dan Informasi antara PTAIS KOPERTAIS XI) vol. 11, no. 19, (2013); (7) “Pendekatan Hermeneutika dalam Penelitian Hukum Islam” dalam Jurnal *al-Jami: Jurnal Ilmiah Keagamaan, Pendidikan, dan Dakwah*, Vol. 10, No 20, 2014; (8) “Mengenal ‘Mad’ū’ dalam Perspektif al-Qur’an dan Hadits” dalam Jurnal *Ittihad* (Jurnal Komunikasi dan Informasi antar PTAIS-KOPERTAIS XI), Vol. 12 No.22 Oktober 2014.

Di sela-sela kesibukan di kampus, sejak tahun 2010, penulis aktif mengisi pengajian untuk jama’ah Mushalla ath-Thahiriyah komplek Kayu Tangi 2/Komplek Kejaksaan Banjarmasin, men-

jadi khatib Jum'at dan hari raya serta sesekali mengisi program siaran Religi kerjasama RRI Pro-2 Banjarmasin dengan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari.

Hingga sekarang, penulis bersama istri, Aida Ariyani, S.Ag. dan lima orang anak kandung perempuan, Kamila Na'im (l. 16 Juni 2001), Naura Hidayati (l. 21 April 2006), Rahmah Zidna Syakura (l. 17 Juni 2011), Asma Faizatil 'Ulya (l. 14 Agustus 2013), dan Radhina Husna Mumtazah (l. 5 Mei 2016), tinggal di Jl. Brigjen H. Hasan Basri Komplek Kayu Tangi 2 No. 129 RT. 16, Kota Banjarmasin, Provinsi Kalimantan Selatan.