

**DINAMIKA PENAFSIRAN
AYAT RELASI SUAMI-ISTRI
(Analisis Historis atas Kitab Tafsir Abad IV-XIV H)**

DISERTASI
Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Guna Memperoleh Gelar Doktor
Dalam Studi Islam



Oleh :
AGUS IMAM KHAROMEN
NIM : 1800029013

**PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UIN WALISONGO SEMARANG
2024**

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **Agus Imam Kharomen**
NIM : 1800029013
Judul Penelitian : **Dinamika Penafsiran Ayat Relasi Suami-Istri (Analisis Historis atas Kitab Tafsir Abad IV-XIV H)**
Program Studi : Program Doktor (S3) Studi Islam
Konsentrasi : Tafsir

menyatakan bahwa disertasi yang berjudul:

DINAMIKA PENAFSIRAN AYAT RELASI SUAMI-ISTRI (Analisis Historis atas Kitab Tafsir Abad IV-XIV H)

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 3 Desember 2024

Pembuat Pernyataan,



Agus Imam Kharomen
NIM: 1800029013

**NOTA DINAS
UJIAN DISERTASI**

Semarang, 5 Desember 2024

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

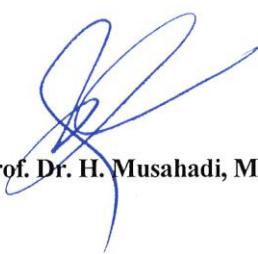
Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap disertasi yang ditulis oleh:

Nama : **Agus Imam Kharomen**
NIM : 1800029013
Konsentrasi : Tafsir
Program Studi : Studi Islam
Judul : **Dinmika Penafsiran Ayat Relasi Suami-Istri
(Analisis Historis atas Kitab Tafsir Abad IV-XIV
H)**

Kami memandang bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Disertasi (Terbuka).

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Promotor,


Prof. Dr. H. Musahadi, M.Ag.

**NOTA DINAS
UJIAN DISERTASI**

Semarang, 5 Desember 2024

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

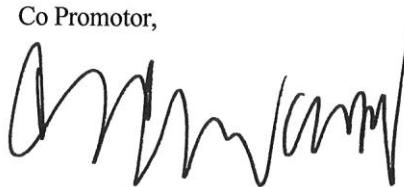
Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap disertasi yang ditulis oleh:

Nama : **Agus Imam Kharomen**
NIM : 1800029013
Konsentrasi : Tafsir
Program Studi : Studi Islam
Judul : **Dinmika Penafsiran Ayat Relasi Suami-Istri
(Analisis Historis atas Kitab Tafsir Abad IV-XIV H)**

Kami memandang bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Disertasi (Terbuka).

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Co Promotor,



Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag.

PENGESAHAN



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Telp./Fax: 024-7614454, 70774414

FDD-38

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi saudara:

Nama : Agus Imam Kharomen

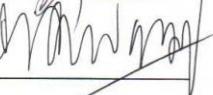
NIM : 1800029013

Judul : DINAMIKA PENAFSIRAN AYAT RELASI SUAMI-ISTRI (Analisis Historis atas Kitab Tafsir Abad IV-XIV H)

telah diujikan pada 20 Desember 2024 dan dinyatakan:

LULUS

dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor.

NAMA	TANGGAL	TANDATANGAN
<u>Prof. Dr. H. Nizar, M.Aq.</u> Ketua/Penguji	<u>20 - 12 - 2024</u>	
<u>Dr. H. Nasihun Amin, M.Aq</u> Sekretaris/Penguji	<u>20 / 12 / 24</u>	
<u>Prof. Dr. H. Musahadi, M.Aq</u> Promotor/Penguji	<u>20 - 12 - 2024</u>	
<u>Dr. H. Moh. Nor Ikhwan, M.Aq</u> Kopromotor/Penguji	<u>20 - 12 - 2024</u>	
<u>Prof. Dr. H. Islah Gusmian, S.Aq., M.Aq</u> Penguji	<u>20 - 12 - 2024</u>	
<u>Prof. Dr. Hj. Yuyun Affandi, Lc., MA</u> Penguji	<u>20 - 12 - 2024</u>	
<u>Dr. H. A. Hasan Asy'ari Ulama'l., M.Aq</u> Penguji	<u>20 - 12 - 2024</u>	
<u>Dr. H. Mokh. Sya'roni, M.Aq.</u> Penguji	<u>20 - 12 - 2024</u>	

ABSTRAK

Judul : **Dinamika Penafsiran Ayat Relasi Suami-Istri (Analisis Historis atas Kitab Tafsir Abad IV-XIV H)**

Penulis : Agus Imam Kharomen

NIM : 1800029013

Disertasi ini merespon realitas keragaman penafsiran para mufasir atas ayat relasi suami-istri, yang ternyata dihadapkan pada dua tantangan berupa kecenderungan pemaknaan tunggal dan generalisasi stigma negatif terhadap para mufasir khususnya mufasir klasik. Fokus penelitian ini mengungkap bentuk dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri abad 4-14 H, faktor yang melatarbelakangi dan urgensinya dalam pengembangan metodologi penafsiran Al-Qur'an kontemporer. Sebagai sebuah penelitian *library research*, objek material yang diteliti adalah penafsiran ayat relasi suami-istri dalam surah al-Baqarah: 187, 223 dan al-Nisā': 34, dengan sumber primer sembilan belas kitab tafsir abad 4-14 H. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif-analitik dan komparatif, dalam proses analisis menggunakan analisis historis, teori hermeneutika Gadamer dan teori *uṣūl al-tafsīr*. Hasil penelitian menunjukkan dinamika penafsiran ayat relasi suami sebagai *qawwām* berupa perubahan total dengan nilai makna disfemia yang menunjukkan adanya empat pola relasi suami-istri, yaitu *owner-property*, *head-complement*, *senior-junior partner* dan *equal partner*. Dinamika ayat relasi istri sebagai *ḥarṣun* berupa perubahan generalisasi dengan nilai makna eufemia dan menunjukkan pola relasi suami-istri *equal partner*. Pada ayat relasi suami-istri sebagai *libās* dinamika penafsiran terlihat dari adanya perubahan spesialisasi dengan nilai makna eufemia dan menunjukkan pola relasi suami-istri *equal partner* dan *romantic relationship*. Dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dipengaruhi faktor internal (makna hakikat dan majaz, pokok pembahasan ayat dan susunan ayat dalam mushaf) dan faktor eksternal (sumber penafsiran, sikap terhadap riwayat, kecenderungan pemikiran dan konteks sosio-historis). Terdapat tiga urgensi dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dalam pengembangan metodologi tafsir kontemporer, yaitu dinamika penafsiran sebagai data historis, komplemen langkah-langkah penafsiran dan gagasan kontruksi tafsir historis-kritis.

Kata Kunci: Dinamika penafsiran, relasi suami istri, *qawwām*, *ḥarṣun*, *libās*

الملخص

العنوان : ديناميكية تفسير آيات العلاقة الزوجية (التحليل التاريخي لكتب التفسير من القرن

الرابع إلى القرن الرابع عشر الهجري)

الطالب : أغوس إمام حربين

رقم الطالب : ١٨٠٠٢٩٠١٣

تحب هذه الدراسة عن تنوع تفسير آيات العلاقة الزوجية، والتي واجهت تحديين يتمثلان في (١) ميل التفسير إلى المعنى الوحد/الفرد و (٢) وصم المفسرين، خاصة المفسرين القدماء/التقليديين، بسمات سلبية عامة. تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن ديناميكية تفسير آيات العلاقة الزوجية ابتداءً من القرن الرابع وانتهاءً إلى القرن الرابع عشر الهجري، والكشف عن العوامل التي أدت إلى ذلك، فضلاً عن كشف أهمية هذه الديناميكية في تطوير منهجية تفسير القرآن في العصر الحديث. تعتمد هذه الدراسة على منهج البحث المكتبي، حيث يتمحور موضوعها حول تفسير آيات العلاقة الزوجية في الآيات ١٨٧ و ٢٢٣ من سورة البقرة، وفي الآية ٣٤ من سورة النساء مع الرجوع إلى تسعه عشر مصدراً من كتب التفسير المكتوبة في القرن الرابع إلى القرن الرابع عشر المجري. استخدمت الدراسة المنهج الوصفي-التحليلي والمنهج المقارن، مستعينةً في التحليل بالمنهج التاريخي ونظرية هرمنيوطيقا لغادamer، ونظرية أصول التفسير. إن ديناميكية تفسير الآية الخاصة بعلاقة الزوج "كقُوام" تُعدّ من نوع التحول الكلي بمعنى يحمل دلالة ازدرائية (disfemia) التي تظهر وجود أربعة أنواع العلاقة الزوجية -owner, property, head-complement, senior-junior partner, equal partner- الزوجة "كحرث" تكون على نوع التعميم، بمعنى يحمل دلالة إيجابية (eufemia) وتشير نوع العلاقة الزوجية equal partner. أما تفسير العلاقة الزوجية "كلباس" تُعدّ من نوع التخصص، بمعنى يحمل دلالة إيجابية (eufemia) تظهر نوع العلاقة الزوجية romantic relationship, equal partner. تتأثر ديناميكية تفسير العلاقة الزوجية بـ: (١) عوامل داخلية (المعنى الحقيقي والمحاري، والموضوع الرئيسي للآيات، وترتيب الآيات في المصحف)، و(٢) عوامل خارجية (مصادر التفسير، و موقف المفسرين من الروايات، و توجهات المفسرين الفكرية، والسياق الاجتماعي-التاريخي للمفسرين). وتبين أهمية هذه الديناميكية في تطوير منهجية تفسير القرآن في العصر الحديث من ثلاثة جوانب: ديناميكية التفسير بوصفها بياناتٍ تاريخية، وتكلمة خطوط التفسير، وفكرة بناء التفسير التاريخي-النفدي.

الكلمات المفتاحية: ديناميكية التفسير، العلاقة الزوجية، قوام، حرث، لباس.

ABSTRACT

Title : Dynamics of Interpretation of Verses on Husband-Wife Relations (Historical Analysis of Books of Tafsir during the 4th-14th Century of Hijri)

Author : Agus Imam Kharomen

NIM : 1800029013

This study responds to the diversity of interpretations of the mufassir (exegetes) of the verses on husband-wife relations, which turned out to be faced with two challenges in the form of a tendency towards a single meaning and a generalization of negative stigma towards the mufassir, especially the classical ones. This study attempted to reveal the dynamic form of interpretation of the verses on husband-wife relations in the 4th-14th century of Hijri, its underlying factors, and its urgency in developing a methodology for interpreting the contemporary Qur'an. This study is library research with the material object of the interpretation of the verses on husband-wife relations in Surah al-Baqarah: 187, 223 and Surah al-Nisā': 34, with primary sources of nineteen books of Tafsir from the 4th-14th century of Hijri. This study applies descriptive-analytical and comparative methods. For analysis, it uses historical analysis, Gadamer's hermeneutic theory and the theory of *uṣūl al-tafsīr*. This study shows the dynamics of the interpretation of the verse on husband's relationship as *qawwām* three changes in interpretation include total changes with a dysphemic meaning value which shows the existence of four patterns of husband-wife relationship owner-property, head-complement, senior-junior partner and equal partner. In the verse on the wife's relationship as *ḥarsun*, three changes are generalization changes with a euphemistic meaning value, and shows the relationship pattern between husband and wife as equal partners. In the verse on the husband-wife relationship as *libās*, three changes include changes in specialization with euphemistic meaning values and shows the pattern of husband-wife relationship as equal partners. The dynamics of interpretation of verses on husband-wife relations are influenced by internal factors (the meaning of the essence/*haqīqa* and metaphor/*majaz*, the main discussion of the verse and the arrangement of the verses in the mushaf) and external factors (sources of interpretation, attitudes towards history, tendencies of thought and socio-historical context). There are three urgencies of the dynamics of interpretation of verses on husband-wife relations in the development of contemporary interpretation methodology, namely the dynamics of interpretation as historical data, complements of interpretation steps, and ideas for the construction of historical-critical interpretation.

Keywords: Dynamics of interpretation, husband and wife relations, *qawwām*, *ḥarsun*, *libās*

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan

Republik Indonesia

Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

No.	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṣ
5	ج	j
6	ح	ḥ
7	خ	kh
8	د	d
9	ذ	ẓ
10	ر	r
11	ز	z
12	س	s
13	ش	sy
14	ص	ṣ
15	ض	ḍ

No.	Arab	Latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	‘
19	غ	g
20	ف	f
21	ق	q
21	ك	k
22	ل	l
23	م	m
24	ن	n
25	و	w
26	ه	h
27	ء	‘
28	ي	y

2. Vokal Pendek

.... = a	كَتَبَ	kataba
.... = i	سُعِلَ	su'ila
.... = u	يَذْهَبُ	yażhabu

3. Vokal Panjang

اً... = ā	قَالَ	qāla
إِيْ = ī	قَيْلَ	qīla
أُوْ = ū	يَقْوُلُ	yaqūlu

4. Diftong

أَيْ = ai	كَيْفَ	kaifa
أَوْ = au	حَوْلَ	ḥaula

Catatan:

Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyyah atau qamariyyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya.

Contoh: kata *النفس* ditulis al-tafsīr

KATA PENGANTAR

Dinamika adalah kata yang tidak hanya menggambarkan isi disertasi penulis, tetapi juga menggambarkan bagaimana perjalanan panjang penulis dalam menempuh studi S3 di Pascasarjana UIN Walisongo Semarang. Terlepas dari segala bentuk dinamika yang penulis jumpai, hari ini penulis sangat bersyukur kepada Allah SWT, alhamdulillah atas segala nikmat dan hidayahnya, terutama nikmat kesempatan dan kesehatan sehingga akhirnya penulis berhasil menyelesaikan penulisan disertasi ini.

Selama studi S3 dan menyelesaikan penulisan disertasi, banyak pihak yang telah membantu penulis, baik secara langsung maupun tidak langsung, baik dalam bentuk moril maupun materil. Oleh karena itu, pada kesempatan ini izinkan penulis menyampaikan rasa terimakasih penulis yang sebesar-besarnya kepada:

1. Rektor UIN Walisongo Semarang, Prof. Dr. H. Nizar, M.Ag. atas kebijakan dan kemudahan proses pengurusan perpanjangan izin belajar penulis.
2. Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang Prof. Dr. H. Muhyar Fanani, M.Ag., dan Wakil Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag. atas kebijakan dan motivasinya kepada penulis selama studi dan penulisan disertasi ini.
3. Kaprodi dan Sekprodi S3 Studi Islam Pascasarjana UIN Walisongo Semarang Prof. Dr. H. Rahardjo, M.Ed., St., dan Dr. H. Agus Nurhadi, M.Ag. atas nasihatnya kepada penulis untuk segera menyelesaikan studi ini.

4. Promotor disertasi Prof. Dr. H. Musahadi, M.Ag. dan Co Promotor disertasi Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag., penulis sangat berterimakasih atas segala bimbingan, pelajaran, motivasi dan saran konstruktifnya sehingga penulis bisa menyelesaikan penulisan disertasi ini dengan lancar. Terimakasih banyak Prof Musa dan Pak Dr. Ichwan atas semuanya.
5. Para dewan penguji disertasi, mulai dari proposal, komprehensif, ujian tertutup dan Ujian Terbuka, Prof. Dr. H. Nizar, M.Ag., Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag., Dr. H. Mokh. Sya'roni, M.Ag., Prof. Dr. H. Musahadi, M.Ag., Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag., Prof. Dr. H. Islah Gusmian, M.Ag., Prof. Dr. Hj. Yuyun Affandi, Lc., MA., Dr. H. A. Hasan Asy'ari Ulama'i, M.Ag., dan Dr. H. Mundhir, M.Ag yang telah membaca, memberikan koreksi, saran konstruktif dan arahannya. Terimakasih banyak atas semuanya.
6. Para dosen di Pascasarjana yang telah memberikan pelajaran, support dan bantuan kepada penulis khususnya Prof. Dr. H. Ahmad Rofiq, MA. dan Dr. H. A. Hasan Asy'ari Ulama'i, M.Ag yang saat itu (2018) sebagai Direktur dan Wakil Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang, Keduanya banyak memberikan motivasi dan bantuan kepada penulis selama studi S3 ini. Prof. Dr. H. Fatah Syukur, M.Ag. saat itu (2021) menjadi Kaprodi S3 yang memberikan support dan dukungannya dalam proses pengajuan judul disertasi penulis.
7. Tidak ketinggalan para tenaga kependidikan di Pascasarjana UIN Walisongo Semarang, khususnya Mba Umi, Mas Firdaus dan Mas Halim atas pelayanan akademik yang diberikan selama penulis melakukan studi S3.

8. Para pegawai Perpustakaan Pascasarjana, Perpustakaan Pusat dan Pojok KUPI UIN Walisongo Semarang yang telah membantu penulis dalam menemukan berbagai literatur. Banyak koleksi buku Perpustakaan dan Pojok KUPI UIN Walisongo yang memperkaya informasi dalam disertasi penulis.
9. Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Walisongo Semarang Dr. H. Mokh. Sya'roni, M.Ag, yang sejak menjadi Sekretaris LP2M sampai sekarang menjadi Dekan FUHum selalu memberikan motivasi, support dan bantuannya kepada penulis. Terimakasih banyak Pak.
10. Para guru dan dosen penulis serta seluruh keluarga besar Fakultas Ushuluddin UIN Walisongo Semarang, khususnya Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag., Dr. H. Muh. In'amuzzahidin, M.Ag., Dr. H. Mundhir, M.Ag., Prof. Dr. Ahmad Musyafiq, M.Ag, Dr. Machrus, M.Ag., Prof. Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag., Dr. Hj. Sri Purwaningsih M.Ag. Bu Rokhmah Ulfah, M.Ag dan Kaprodi IAT Muhtarom, M.Ag., terimakasih atas doa, dukungan, bantuan dan motivasinya selama penulis menempuh studi S3.
11. Para rekan dosen dan sahabat penulis yang banyak memberikan bantuan selama studi S3 dan penyelesaian disertasi, *wabil khusus* Mas Mishbah, Mas Makmun, Mba Ririh, Mba Lucky, Pak Hamdan, Mba Iin, Mba Hanik, Mas Faiq, Mas Taju, Mas Royan, Mas Kudhori, Mba Kurnia, Mba Naili, Mba Waway, Pak Ibnu, Mas Bowo, Mas Muhammad, Mas Yazid, Pak Athoillah dan Pak Jajat. Terimakasih atas referensi, diskusi, support, segala bantuan materi dan non materi yang telah diberikan, terimakasih banyak atas semuanya.

12. Aissya, Masyitoh dan Rasya, ketiga mahasiswa penulis yang membantu membaca ulang naskah disertasi ini untuk menemukan kesalahan ketik (*typo*), terimakasih semuanya.
13. Penulis juga berterimakasih pada seluruh keluarga besar penulis yang selalu membantu dan memberikan supportnya kepada penulis selama menempuh studi S3, khususnya Kakak penulis Mbak Ida beserta suami (Kang Tahid), Adik penulis Mila beserta suami (Amir), Zaki beserta istri (Euis) dan Zainal.
14. Persembahan dan ungkapan terimakasih yang tak terhingga penulis haturkan pada kedua orang tua penulis H. Suja'i Amin dan Hj. Afifah. Ayah dan ibu mertua penulis, Bapak Marbi dan Ibu Samah. Kesuwun Mama Mimi, matur suwun Pa'e Ma'e atas segala dukungan, restu, nasihat dan doa-doa yang selalu dipanjatkan untuk penulis dan keluarga. Semoga Allah selalu memberikan kesehatan, panjang umur, rahmat, dan 'afiyat kepada Mama Mimi dan Pa'e Ma'e, amin.
15. Penghargaan terbesar dan rasa terimakasih yang tak terhingga juga penulis sampaikan pada Istri penulis Umi Hidayati, M.Ag., terimakasih banyak atas kesabarannya, tanpa bosan selalu mengingatkan penulis agar menyelesaikan disertasi, terimakasih banyak atas keikhlasannya, terimakasih atas diskusi, ide-ide dan juga doa-doanya, terimakasih atas semuanya. Anak-anak penulis, Aleya Nisa'ul Hameeda, Nabil Ahmad Yassar, Zida Izzatul Hafiyya. Senyum, canda tawa semuanya menjadi kekuatan tersendiri bagi penulis dalam menyelesaikan penulisan disertasi ini. Terimakasih Aleya, Nabil dan Zida. Maafkan jika banyak waktu yang terlewati, tanpa ayah di samping kalian.

Terimakasih juga penulis sampaikan kepada seluruh pihak yang yang telah membantu penulis selama menempuh studi S3 dan penulisan disertasi ini, yang bisa jadi belum tersebut di atas. Akhirnya hanya kepada Allah penulis memohon agar segala kebaikan yang telah diberikan seluruh pihak kepada penulis diterima oleh Allah sebagai amal salih dan akan mendatangkan kebaikan dan keberkahan yang melimpah untuk semuanya, dan semoga disertasi ini menjadi amal jariyah penulis dan dapat bermanfaat bagi penulis dan seluruh pembaca, *āmīn yā Rabb al-ālamīn*.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL

PERNYATAAN KEASLIAN	i
NOTA PEMBIMBING	ii
PENGESAHAN	iv
ABSTRAK	v
TRANSLITERASI	viii
KATA PENGANTAR	ix
DAFTAR ISI.....	xii
DAFTAR TABEL.....	xv
DAFTAR GAMBAR	xvi

BAB I: PENDAHULUAN.....	1
--------------------------------	----------

A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Pertanyaan Penelitian	10
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	11
D. Kajian Pustaka	12
E. Metode Penelitian.....	29
F. Sistematika Pembahasan	39

BAB II: PENAFSIRAN AL-QUR’AN DAN RELASI SUAMI-ISTRI	43
------------------------------------------------------------------	-----------

A. Historisitas, Metodologi dan Sebab Perbedaan Penafsiran Al-Qur’an	43
1. Perkembangan Penafsiran Al-Qur’an	45
a. Masa Nabi	45
b. Masa Sahabat.....	48
c. Masa Tabi’in.....	52
d. Masa Kodifikasi	55
2. Metodologi Penafsiran Al-Qur’an	59
a. Sumber Penafsiran.....	59
b. Metode Penafsiran.....	66
c. Pendekatan dan Corak Penafsiran	72
3. Sebab-sebab Perbedaan Penafsiran Al-Qur’an	76

a. Faktor Internal: Karakteristik Al-Qur'an	77
b. Faktor Eksternal: Mufasir.....	79
B. Relasi Suami-Istri dalam Berbagai Aspeknya.....	82
1. Tipologi Relasi Suami-Istri Berdasarkan Pola Perkawinan	83
a. <i>Owner-Property</i>	84
b. <i>Head-Complement</i>	85
c. <i>Senior-Junior Partner</i>	86
d. <i>Equal Partner</i>	87
2. Kesejarahan Relasi Suami-Istri	88
a. Masa Pra Islam.....	88
b. Masa Islam	92
C. Bentuk Relasi Suami-Istri dalam Al-Qur'an	97
1. Suami Sebagai <i>Qawwām</i>	98
2. Istri Sebagai <i>Haṛṣun</i>	102
3. Suami-Istri Sebagai <i>Libās</i>	106

BAB III: DINAMIKA PENAFSIRAN AYAT RELASI SUAMI-ISTRI ABAD IV-XIV H.....	111
A. Perubahan Penafsiran Ayat Relasi Suami-Istri	111
1. Penafsiran Ayat <i>Al-rijālu Qawwāmūna 'alā al-Nisā'</i>	112
2. Penafsiran Ayat <i>Nisā'ukum Ḥaṛṣun Lakum</i>	130
3. Penafsiran Ayat <i>Hunna Libāsun Lakum Wa Antum Libāsun Lahunna</i>	139
B. Tipologi Perubahan Penafsiran Ayat Relasi Suami-Istri.	155
1. Perubahan Total-Disfemia	158
2. Generalisasi-Eufemia	162
3. Spesialisasi-Eufemia	163
C. Signifikansi Perubahan Penafsiran Ayat Relasi Suami-Istri	165
1. Landasan Membangun Gender Equality dalam Keluarga.....	165
2. Melacak Eksistensi Tafsir Gender Progresif.....	175

BAB IV: FAKTOR TERJADINYA DINAMIKA PENAFSIRAN AYAT RELASI SUAMI-ISTRI ABAD IV-XIV H.....	186
A. Faktor Internal	188
1. Makna Hakikat dan Majaz	188
2. Pokok Pembahasan Ayat.....	195
3. Susunan Ayat dalam Mushaf	200
B. Faktor Eksternal	202
1. Sumber Penafsiran	203
2. Sikap terhadap Riwayat	216
3. Kecenderungan Pemikiran	218
4. Konteks Sosio-Historis	226
BAB V: URGensi DINAMIKA PENAFSIRAN AYAT RELASI SUAMI-ISTRI ABAD IV-XIV H DALAM PENGEMBANGAN METODOLOGI TAFSIR AL-QUR'AN KONTEMPORER	252
A. Dinamika Penafsiran sebagai Data Historis	252
B. Komplemen Tahapan Penafsiran Al-Qur'an.....	284
C. Gagasan Tafsir Historis-Kritis	301
BAB VI: PENUTUP	317
A. Kesimpulan.....	317
B. Saran.....	319
KEPUSTAKAAN	322
LAMPIRAN	344
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	346

DAFTAR TABEL

Tabel 3.1 Perubahan Penafsiran Ayat <i>al-Rijālu Qawwāmūna ‘alā al-nisā’</i>	124
Tabel 3.2 Perubahan Penafsiran Ayat <i>Nisā’ukum Ḥarṣun Lakum</i>	134
Tabel 3.3 Perubahan Penafsiran Ayat <i>Hunna Libāsun Lakum Wa Antum Libāsun Lahunna</i>	146
Tabel 4.1 Faktor Internal dan Ekternal Dinamika Penafsiran Ayat Relasi Suami-Istri.....	247

DAFTAR GAMBAR

Gambar 4.1 Sebaran Penafsiran Ayat <i>al-Rijālu Qawwāmūna 'alā al-nisā'</i>	254
Gambar 4.2 Sebaran Penafsiran Ayat <i>Nisā'ukum Ḥarṣun Lakum</i>	256
Gambar 4.3 Sebaran Penafsiran Ayat <i>Hunna Libāsun Lakum Wa Antum Libāsun Lahunna</i>	257
Gambar 4.4 Penafsiran Kata <i>Qawwām</i> Pada Abat IV-XIV H	261
Gambar 4.5 Penafsiran Kata <i>Ḥarṣun</i> Pada Rentang Abad IV-XIV H	262
Gambar 4.6 Penafsiran Kata <i>Libās</i> Pada Rentang Abad IV-XIV H	263

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Meskipun Al-Qur'an merupakan sumber hukum pertama dan utama dalam Islam,¹ bukan berarti para mufasir selalu sepakat terhadap satu penafsiran. Seringkali ayat yang sama ditafsirkan secara berbeda oleh para mufasir dari generasi yang berbeda. Salah satu contohnya ayat relasi suami istri *al-rijālu qawwāmūna 'ala al-nisā'* yang merupakan ayat ke 34 dalam sūrah al-Nisā'.²

Di masa klasik, mufasir al-Ṭabarī (w.310 H/923 M)³ menafsirkan ayat ini sebagai peran suami dalam mendidik dan

¹Zulkifli, "Pengembangan Ushul Fiqh (Perspektif Dalil-Dalil Normatif Al-Qur'an)," *Jurnal Hukum Islam*, Vol. XIV No. 1 (2014): 26. Jamāl al-Banā menyebut Al-Qur'an sebagai *al-āṣl al-awal al-‘azīm li al-Islām ‘aqīdātān wa syariātān*. Jamāl al-Banā, *al-Aslānī al-‘Azīmatain al-Kitāb wa al-Sunnah Ru'yah Jadīdah*, (Kairo: Maṭba‘ah al-Hisān, 1982), 13. Para ulam *uṣlūlī* juga selalu menempatkan Al-Qur'an di urutan pertama di antara sumber hukum Islam lainnya. Antara lain dapat dilihat pada Abū Bakar Aḥmad bin Abī Sahal al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, juz 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 279. ‘Ali bin Muḥammad al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, juz 1, (Riyāḍ: al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyah, 2003), 215. Abū Ya‘la Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā' al-Baghdadī, *al-‘Uddah fī Uṣūl Fiqhi*, juz 1, (Riyāḍ: al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyah, 1990), 71.

²الرجال قوامون على النساء بما فصل الله بهنّهم على بعضٍ وما أنفقوه من أموالهم فالصلحاء
فإياتٌ حافظات للبيهِ بما حفظ الله واللائي تخافون نُسُورٌ فعظيْنَ وآخريْنَ في المضاجع واضطربُهُنْ فإنْ
أطعنهُنْ فلا ينبعوا عَلَيْهِمْ سِيِّلًا إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْهِ كَبِيرًا (النساء: ٣٤)

³Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Al-Qur’ān*, juz 8 (Kairo: Maktabah Ibnu Taimiyah, 2000), 290.

memberi nafkah istri. Menurut Ibnu ‘Atiyah (w.542 H/1147 M)⁴ ayat ini menjelaskan suami sebagai pelindung istri. Al-Baiḍāwī (w.685 H/1286 M)⁵ memiliki penafsiran kedudukan kepemimpinan suami atas istrinya seperti kepemimpinan pemerintah dan rakyatnya. Penafsiran ini juga diungkapkan oleh mufasir modern al-Alūsī (w.1270 H/1854 M).⁶

Al-Rāzī (w.606 H/1210 M), memiliki penafsiran yang berbeda, ia memahami kepemimpinan suami atas istri dalam ayat ini sebagai sistem organisasi, sehingga keberadaan suami sebagai pemimpin bukan menunjukkan superioritas dan keunggulan laki-laki dibandingkan perempuan, karena sebenarnya dalam hubungan suami-istri, masing-masing dari keduanya baik itu suami maupun istri sama-sama memiliki peran dan berkontribusi.⁷

⁴Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaq bin Ghālib bin ‘Atiyah al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Azīz*, juz 2, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1422 H), 47

⁵Nāṣir al-Dīn ‘Abdullāh bin ‘Umar al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, juz 2, (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turās al-‘Arabī, 1418 H), 72.

⁶Syīhāb al-Dīn Maḥmūd bin ‘Abdillāh al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Maṣānī*, juz 3, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415 H), 23.

⁷Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, juz 10, (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turās al-‘Arabī, 1420 H), 70.

Abū Ḥayyān (w.745 H/1344 M)⁸ memiliki penafsiran yang unik dan sangat berbeda dengan para pendahulunya. Menurut Abū Ḥayyān kata *al-rijāl* dalam ayat tersebut tidak berarti jenis kelamin (laki-laki), melainkan menunjuk pada karakter kemampuan menjaga dan melindungi, serta kekuatan dalam menjalankan pekerjaan dengan baik.

Ibnu Kaṣīr (w.774 H/1372M) memiliki penafsiran yang kontradiksi dengan penafsiran Abū Ḥayyān di atas, karena menurut Ibnu Kaṣīr kata *qawwāmūna* berarti suami menjadi pemimpin, penguasa dan hakim bagi istri serta mendidik istri ketika bersikap menyimpang. Bahkan Ibnu Kaṣīr menyebut ayat *al-rijālu qawwāmūna ‘ala al-nisā’* menunjukkan arti kedudukan laki-laki yang lebih baik dan lebih utama dari perempuan.⁹

Sebagai mufasir era modern, Rasyīd Riḍā (w.1354 H/1935 M),¹⁰ menyebutkan sūrah al-Nisā’ ayat 34 mengandung arti kehidupan suami-istri sama dengan kehidupan sosial yang

⁸Muhammad bin Yūsuf bin ‘Alī bin Yūsuf bin Ḥayyan al-Andalusi, *Tafsīr al-Bahr al-Muḥīt*, juz 3, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 248-249.

⁹Abī al-Fidā’ Ismā‘īl bin Kaṣīr al-Dimasyqī, *Tafsīr Al-Qurān al-‘Aẓīm*, juz 2, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1419 H), 256. Karena penafsiran ini, maka menurut Somad, ayat ini cenderung menjadi legitimasi posisi laki-laki yang lebih superior dari perempuan. Salah satunya karena penafsiran. Abdus Somad, “Otoritas Laki-Laki Dan Perempuan: Studi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed terhadap Qs. an-Nisa 4: 34,” *Jurnal Alif Lam: Journal of Islamic Studies and Humanities*. Vol. 3 No. 1 (2022): 2.

¹⁰Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, juz 2, (Kairo: al-Hai’ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1990), 301.

membutuhkan pemimpin dalam menyelesaikan problem yang dihadapi dan mengantarkan pada kemaslahatan. Ibnu ‘Āsyūr (w.1393 H/1973 M)¹¹ menjelaskan bahwa kata *qawwāmūna* bermakna peran suami dalam menjaga dan menghasilkan harta bagi istri.

Al-Syinqītī (w.1393 H/1973 M) yang merupakan mufasir modern justru memiliki penafsiran yang berbeda dengan mufasir modern seperti al-Alūsī, Rasyīd Riḍā, Ibnu ‘Āsyūr . Menurut al-Syinqītī ayat *al-rijālu qawwāmūna ‘ala al-nisā’* menjadi petunjuk laki-laki merupakan makhluk yang lebih unggul dan kuat jika dibandingkan perempuan, bahkan menurut al-Syinqītī ayat ini mengandung makna ketundukan perempuan kepada laki-laki merupakan keniscayaan karena jatidiri perempuan yang lemah dari segi penciptaan dan sifatnya.¹²

Penafsiran ayat *al-rijālu qawwāmūna ‘ala al-nisā’* menurut para mufasir di atas, menunjukkan bahwa terjadi dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri. Pada mulanya ayat tersebut ditafsirkan sebagai peran suami bagi istrinya, seperti mendidik, menafkahi, memberikan kemaslahatan dan melindungi istri, Setelah itu, penafsiran bergeser pada pola kepemimpinan suami atas istri, mulai dari pola seperti organisasi dan

¹¹Muhammad Tāhir bin ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, juz 5, (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyah li al-Nasyr, 1984), 38.

¹²Muhammad al-Amīn al-Syinqītī, *Aḍwā’ al-Bayān fī Idāh Al-Qur’ān bi Al-Qur’ān*, juz 3, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), 24.

pemerintahan. Selanjutnya menjadi penafsiran yang mengarah pada superioritas suami dibandingkan istri. Ketiga penafsiran tersebut ditemukan pada mufasir klasik dan modern. Adapun bentuk penafsiran terakhir adalah penafsiran yang membuka kesempatan bagi suami-istri untuk menjadi pemimpin dalam keluarga, karena makna *rijālu* mengacu pada kriteria pemimpin, tidak pada jenis kelamin. Penafsiran ini hanya ada di masa klasik.

Dinamika penafsiran tersebut menunjukkan bahwa penafsiran Al-Qur'an tidak tunggal dan mengalami perkembangan, sekaligus menunjukkan Al-Qur'an tetap terbuka dan relevan sesuai dengan perubahan kondisi dan pertimbangan kemaslahatan bagi manusia di tiap zamannya, sesuai spirit ungkapan *Al-Qur'ān ṣāliḥun li kulli zamān wa makān*.¹³

Namun, dinamika penafsiran dari lintas generasi tersebut dihadapkan pada dua tantangan yang serius, yaitu ideologi pemaknaan tunggal dan stigma negatif kepada penafsiran masa klasik yang notabene didominasi dengan sumber riwayat (*tafsīr bi al-ma'tsūr*). Ideologi pemaknaan tunggal datang dari sekelompok umat muslim yang menyerukan kembali kepada Al-Qur'an dan hadis dengan tujuan pemurnian tauhid.¹⁴ Antara lain kaum

¹³Bagi Jamāl ungkapan ini bermakna orang-orang yang datang dari generasi berikutnya dapat menemukan dan memahami apa yang belum dipahami oleh generasi saat ini. Jamāl al-Banā, *al-Aslānī al-‘Azīmataīnī*, 11.

¹⁴Muhammad Khoiruzzadi, "Konsep Kembali Kepada Al-Qur'an dan Hadis," *Istighna*, Vol. 4 No. 2 (2021): 133.

radikalis yang memiliki pola berpikir kaku, intoleran terhadap berbagai perbedaan pendapat keagamaan serta memahami Al-Qur'an dan hadis secara literal.¹⁵

Ayat *al-rijālu qawwāmūna ‘ala al-nisā’* di atas merupakan salah satu ayat yang sering disalahpahami sebab pemaknaan tunggal. Sebagaimana dijelaskan Somad, ayat tersebut cenderung menjadi legitimasi posisi laki-laki yang lebih superior dari perempuan.¹⁶ Pendapat Somad ini dikarenakan hanya melihat penafsiran salah satu mufasir saja, dalam hal ini Ibnu Kaṣīr dan al-Syinqīṭī, yang memahami ayat tersebut sebagai kedudukan laki-laki yang lebih mulia dan lebih unggul dibandingkan perempuan, seperti yang telah disebutkan sebelumnya, sehingga dapat menimbulkan kesan kekuasaan laki-laki terhadap istri dan dikaitkan dengan lanjutan ayat kebolehan memukul istri saat melakukan *nusyūz*.

Padahal jika merujuk mufasir lainnya, akan ditemui ragam penafsiran yang mengarah pada tanggung jawab suami untuk melindungi, menjaga dan memberi nafkah istri seperti al-Ṭabarī, Ibnu ‘Atīyah al-Baiḍāwī dan lainnya. Bahkan mufasir lain memahami ayat tersebut sebagai bentuk organisasi dan

¹⁵ Fathul Mufid, “Radikalisme Islam dalam Perspektif Epistemologi,” *ADDIN*, Vol. 10 No. 1 (2016): 71.

¹⁶ Abdus Somad, “Otoritas Laki-Laki dan Perempuan: Studi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed terhadap Qs. an-Nisa 4: 34,” *Jurnal Alif Lam: Journal of Islamic Studies and Humanities*. Vol. 3 No. 1 (2022): 2.

keterbukaan pola kepemimpinan yang memungkinkan suami-istri bertukar peran dan saling membantu, sebagaimana telah dijelaskan al-Rāzī dan Abū Ḥayyān.

Tantangan kedua adalah stigma negatif kepada penafsiran klasik yang identik dengan sumber riwayat (*tafsīr bi al-ma'tsūr*). Misalnya pernyataan Anshori dalam disertasinya bahwa kitab *Jāmi' al-Bayān* karya al-Ṭabarī sering dijadikan dasar untuk menolak kesetaraan gender dan dijadikan referensi melegalkan pola hidup patriarki karena dalam kitabnya tersebut al-Ṭabarī hanya mengumpulkan hadis dan riwayat tanpa menyeleksi validitasnya.¹⁷

Penilaian Anshori tidak sepenuhnya tepat, karena penggunaan sumber riwayat dan penyantuman kisah isrā'iliyāt dalam kitab tafsir tidak selalu menjadi alasan menilai kitab tafsir sebagai sumber munculnya bias gender. Dalam kasus tafsir *Jāmi' al-Bayān* di atas, sebenarnya al-Ṭabarī telah memberikan catatan terkait validitas dan koreksi isi riwayat isrā'iliyāt yang dicantumkannya, “*saya meriwayatkan kisah-kisah ini dari para sahabat, tabi'in dan lainnya... dan yang lebih benar menurut saya terkait isi riwayat-riwayat tersebut adalah yang sesuai dengan Al-*

¹⁷Anshori, “Penafsiran Ayat-ayat Jender dalam *Tafsir Al-Mishbah*,” (Disertasi, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006), 1-2.

Qur'an.¹⁸ Dengan demikian, pembacaan terhadap kitab tafsir *bi al-ma'tsūr* harus komprehensif dan kritis.

Amina Wadud juga pernah memberikan penilaian negatif kepada para mufasir dari kalangan laki-laki. Menurut Wadud kebanyakan tafsir ditulis oleh laki-laki, sehingga mempengaruhi pembentukan interpretasi yang diberikan terhadap ayat khusus dan prinsip umum Al-Qur'an,¹⁹ bahkan menurut Amina Wadud sejumlah mufasir menurunkan nilai teks sesuai pemikiran mereka dan prasangka dan persepsi negatif tentang perempuan.²⁰

Jika pernyataan Amina Wadud merupakan generalisasi kesalahan tafsir bias gender karena faktor jenis kelamin laki-laki dari seorang mufasir, maka itu tidak tepat, karena banyak para mufasir yang notabene laki-laki mempunyai penafsiran ramah gender dan tidak mengarah pada budaya patriarki dan kekerasan terhadap perempuan, antara lain al-Ṭabarī, al-Rāzī dan Abū Ḥayyān,

18 وقد رويت هذه الأخبار عن رويتها عنها من الصحابة والتابعين وغيرهم... وأولى ذلك بالحق عندنا
أبو جعفر محمد بن جرير الطبراني، *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Al-Qur’ān*، ج 1، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 2000)، 531.

19 Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, terj. Yaziar Radianti, (Bandung: Pustaka, 1994), 126.

20 Amina Wadud, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, 129. Akmaliyah dan Khomisah menyebut lima sebab lahirnya interpretasi misoginis menurut Amina Wadud, salah satunya karena mayoritas mufasir adalah laki-laki. Akmaliah dan Khomisah, "Gender Perspektif Interpretasi Teks dan Kontekstual," *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama, dan Jender*, Vol. 19 No. 1 (2020): 53.

Termasuk ayat relasi suami-istri yang sering disalahpahami adalah surah al-Baqarah ayat 223 tepatnya pada potongan awal ayat *nisā' ukum ḥarṣun lakum*.²¹ Menurut Hamim Ilyas, ayat ini dipersepsikan oleh masyarakat untuk melakukan kekerasan dan eksplorasi seksual terhadap istri. Hal ini disebabkan kurangnya perhatian pada keutuhan ayat, redaksi yang digunakan, *munāsabah* dan tafsir ulama yang otoritatif.²²

Penjelasan Hamim menunjukkan penelusuran makna ayat secara utuh yang mencakup aspek historis dan penafsiran para mufasir yang dinamis menjadi sesuatu yang penting, untuk melihat sejauh mana relevansi suatu tafsir dengan kondisi saat ini, dan melihat sisi eksternal suatu ayat yang berimplikasi pada pengungkapan pesan utama ayat Al-Qur'an yang sedang ditafsirkan.

Mengenai pentingnya historisitas terhadap pemaknaan Al-Qur'an, Duderija berpendapat bahwa menjauhkan penafsiran dari aspek historis akan melahirkan dekontekstualisasi dan marginalisasi latar belakang pewahyuan Al-Qur'an, serta mengabaikan pentingnya konteks yang membentuk kandungan makna Al-Qur'an. Padahal dengan aspek historis dan latar

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ حَرَثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرَثَكُمْ أَئِ شَتَّمْ وَقَدَّمْوا لِأَنْقَسِكُمْ وَأَتَّهُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَيَسِّرْ
الْمُؤْمِنِينَ (البقرة: ٢٢٣)

²¹Hamim Ilyas, "Tafsir Hunna Hartsul Lakum: Benarkah Istri adalah Ladang Suami? (Bagian 1)," diakses 9 November 2023, <https://suaraaisiyah.id>

belakang pewahyuan, kita dapat melihat hakikat dan pesan dari suatu ayat.²³

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa ada dinamika penafsiran ayat-ayat relasi suami-istri yang signifikan dari para mufasir berbagai generasi, namun belum diungkapkan. Selain itu, di tengah kekayaan khazanah tafsir, ternyata ayat relasi suami-istri masih sering disalahpahami oleh sebagian pihak karena adanya penafsiran tunggal, sehingga berdampak pada pemahaman superioritas laki-laki atas perempuan serta dapat berpotensi melahirkan sikap diskriminatif, eksplorasi dan kekerasan terhadap istri. Stigma negatif kepada mufasir klasik juga ternyata tidak sepenuhnya benar, tetapi belum ditemukan kajian komprehensif yang mengoreksi kekeliruan stigma negatif tersebut.

Berdasarkan problem di atas maka perlu dilakukan kajian terhadap dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri secara komprehensif. Hal ini dilakukan untuk mengungkap ragam penafsiran para mufasir beserta faktor yang membentuk dinamika penafsiran tersebut sehingga dapat dijadikan pijakan dalam merekonstruksi metodologi penafsiran ayat relasi suami-istri untuk konteks saat ini untuk mewujudkan keseimbangan dan harmoni kehidupan keluarga.

²³Adis Duderija, *Metode Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis Antara Liberal dan Salafi*, terj. Abdul Aziz, (Tangerang Selatan:Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhari, 2021), 141.

B. Pertanyaan Penelitian

Sebagaimana dijelaskan pada bagian latar belakang bahwa penelitian ini mengkaji dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dari para mufasir yang berasal dari berbagai generasi. Oleh karena itu, pertanyaan utama penelitian ini adalah bagaimana dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dalam kitab tafsir abad 4-14 H?. Pertanyaan utama ini akan dirinci dalam tiga pertanyaan berikut ini:

1. Bagaimana bentuk dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri pada abad 4-14 H?
2. Mengapa terjadi dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri pada abad 4-14 H?
3. Bagaimana urgensi dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri pada abad 4-14 H terhadap pengembangan metodologi penafsiran Al-Qur'an kontemporer?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Dalam konteks akademik, tujuan penelitian adalah memberikan jawaban terhadap pertanyaan penelitian yang telah dirumuskan. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk mengungkap dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dalam kitab tafsir abad 4-14 H. Jawaban tersebut mencakup tiga bagian berikut ini:

1. Mengungkap bentuk dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri pada abad 4-14 H.

2. Menjelaskan faktor yang menyebabkan terjadinya dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri pada abad 4-14 H.
3. Menjelaskan urgensi dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri pada abad 4-14 H terhadap pengembangan metodologi penafsiran Al-Qur'an kontemporer.

Selain bertujuan menjawab pertanyaan penelitian. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat secara teoretis (keilmuan) maupun praktis (aplikatif). Manfaat yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. Secara teoretis, penelitian ini diharapkan mampu memberikan alternatif baru dalam metode penafsiran Al-Qur'an dengan memanfaatkan data historis dari dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri abad 4-14 H.
2. Secara praktis, penelitian ini diharapkan memberikan pengetahuan mengenai dinamika tafsir ayat relasi suami-istri secara komprehensif.

D. Kajian Pustaka

Tema relasi suami-istri telah banyak dikaji para peneliti. Berdasarkan penelusuran penulis, karya ilmiah tersebut dapat dikelompokkan dalam bidang tafsir, sosial, kesehatan dan hukum.

Pembahasan relasi suami-istri dalam bidang tafsir antara lain penelitian Aseel Meteab dan Saeed Salman (2015), berjudul *Alfāz al-'Alāqah al-Zaujiyah fī Al-Qur'ān al-Karīm*. Aseel dan Saeed mengkaji kosakata relasi suami-istri dalam Al-Qur'an

dengan pendekatan semantik. Penelitian Aseel dan Saeed menyimpulkan bahwa terdapat ragam kosakata yang menunjuk pada relasi suami-istri, yakni *zauj*, *libās*, *rafaš*, *nikāh*, *afḍā*, *taghsyā* dan *al-tamš*. Kosakata tersebut mengandung berbagai makna antara lain menunjukkan kekuatan hubungan suami-istri, ikatan/akad, saling membutuhkan, motivasi pernikahan dan menghasilkan keturunan.²⁴

Aseel dan Saeed telah mengkaji beberapa ayat relasi suami-istri dengan pendekatan semantik sehingga dapat mengungkap makna linguistik dari kosakata yang mengarah pada berbagai sisi dalam relasi suami-istri. Meskipun demikian, kajian Aseel dan Saeed berhenti pada aspek kosakata yang terdapat dalam ayat relasi suami-istri. Pendapat mufasir yang dikutip untuk mendukung penjelasan linguistik, tidak diteliti aspek historisitasnya, serta tidak mengungkap aspek dinamika penafsiran di antara para mufasir. Oleh karena itu, penelitian yang akan penulis lakukan berupa kajian historis terhadap dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri berbeda dan belum dikaji oleh Aseel dan Saeed.

Selanjutnya penelitian ‘Alī ‘Abd al-Karīm Yusuf Syahwan (2006) dengan judul *al-‘Alāqah al-Zaujiyah fī Al-Qur’ān al-Karīm*. Penelitian ini mengkaji definisi relasi suami-

²⁴Aseel Meteab dan Saeed Salman, “Alfāz al-‘Alāq al-Zaujiyah fī Al-Qur’ān al-Karīm,” *Lark Journal of Philosophy, Linguistik, and Social Sciences*, Vol. 6, No. 16 (2014): 1, 25.

istri, hak dan kewajiban suami-istri, aturan dalam pernikahan, mahar, perceraian, karakteristik kesalihan suami-istri. Penelitian ini juga mengcounter tuduhan negatif terhadap beberapa ayat relasi suami-istri termasuk ayat poligami.²⁵

Penelitian ‘Alī cukup komprehensif, karena mengkaji berbagai tema yang terkandung dalam ayat relasi suami-istri. Meskipun demikian, ‘Alī tidak menjadikan dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri sebagai kajiannya. Dengan demikian penelitian ‘Alī berbeda dengan penelitian yang akan penulis lakukan, karena penulis akan mengkaji ayat relasi suami-istri dengan memfokuskan pada aspek dinamika penafsirannya yang ada dalam kitab tafsir abad 4-14 H.

Selanjutnya adalah artikel Adis Duderija yang berjudul *Understanding Patriarchal Interpretations of Q 4:34 the Light of Stanley Fish’s “Interpretive Communities”*. Artikel Duderija ini menyajikan penafsiran patriarki dari berapapula mufasir klasik, modern dan kontemporer terhadap konsep *qawwāmah*. Duderija menyimpulkan munculnya penafsiran patriarki tersebut disebabkan budaya dan nilai patriarki yang sudah menjadi pandangan umum masyarakat pada masa itu, bahkan menurut

²⁵Alī ‘Abd al-Karīm Yusuf Syahwan, “al-‘Alāqah al-Zaujiyah fī Al-Qur’ān al-Karīm,” (Tesis University of Jordan, 2006), 206.

Duderija penafsiran patriarki tersebut akan terus ada dan sulit dihilangkan selama budaya patriarki masih ada.²⁶

Penelitian Duderija di atas memiliki keterkaitan dengan penelitian penulis ini, karena Duderija membahas salah satu ayat relasi suami-istri yang akan dibahas penulis yakni peran suami sebagai *qawwām* bagi istri. Duderija juga memaparkan beberapa penafsiran mufasir klasik yang akan dipaparkan dalam penelitian penulis ini. Meskipun demikian, terdapat perbedaan yang signifikan antara artikel Duderija dan penelitian penulis ini. Artikel Duderija hanya memfokuskan pada penafsiran mufasir yang bernuansa patriarki, dan tidak memfokuskan pada dinamika penafsiran dari para mufasir.

Adapun penelitian penulis tidak hanya mengkaji penafsiran yang bernuansa patriarki, tetapi juga penafsiran lain dari para mufasir klasik, pertengahan dan modern dalam rangka meneliti dinamika penafsiran ayat relasi suami istri. Selain itu, penelitian penulis tidak hanya membahas dinamika penafsiran sūrah al-Nisā' ayat 34, tetapi juga dua ayat lainnya yang membahas relasi suami-istri.

Penelitian dalam bidang tafsir juga dilakukan oleh Omar Khalīl Ḥamdūn al-Hāsyimī dan Ammar Yusuf (2019) dengan

²⁶Adis Duderija, “Understanding Patriarchal Interpretations of Q 4:34 the Light of Stanley Fish’s “Interpretive Communities”,” dalam *New Trend in Qur’anic Studies Text, Context, and Interpretation*, ed. Mun’im Sirry, (Atlanta: Lockwood Press, 2019), 191.

judul *Turuq Al-Qur'ān al-Karīm fī Mu'ālajah Masyākil al-Zaujiyah*. Dalam penelitian ini Omar dan Ammar menawarkan sepuluh cara untuk menyelesaikan problem dalam sebuah pernikahan, yakni menjalin hubungan baik, nasihat, menjauhi, pukulan, berdamai, pengadilan, talak satu, talak dua dan talak tiga serta rujuk setelah terjadi talak.²⁷

Fokus kajian Omar dan Ammar adalah merumuskan konsep yang terdapat dalam ayat-ayat relasi suami-istri, sebagai cara dalam menyelesaikan problem yang terjadi di antara suami-istri. Dinamika penafsiran dalam kitab tafsir abad 4-14 H yang akan menjadi penelitian penulis tidak dibahas dan tidak menjadi fokus kajian Omar dan Ammar, maka diketahui bahwa penelitian yang akan penulis lakukan berbeda dengan penelitian yang telah dilakukan Omar dan Ammar.

Selanjutnya penelitian Intan Afriati (2019) “*Relasi Suami Isteri dalam Al-Qur'an Ditinjau dari Dimensi Pendidikan (Metode Tafsir Maudhu'i)*”. Intan mengkaji relasi suami istri dengan menggunakan metode tematik dan perspektif pendidikan. Temuan penelitian Intan adalah urgensi akhlak terpuji kepada Allah dan pasangan sebagai sarana mewujudkan tujuan keluarga yang bahagia, serta relasi suami istri diwujudkan dalam bentuk

²⁷Omar Khalīl Hamdūn al-Hāsyimī dan Ammar Yusuf “*Turuq Al-Qur'ān al-Karīm fī Mu'ālajah Masyākil al-Zaujiyah*,” Proceeding th⁴ International Legal Issues Conference-ILIC, Iraq 30 April 2019.

hak dan kewajiban yang telah ditentukan dalam Al-Qur'an sebagai sarana memperoleh kebahagiaan di dunia dan akhirat.²⁸

Intan berhasil mengungkap gambaran relasi suami-istri dalam Al-Qur'an melalui metode tafsir tematik dan perspektif pendidikan. Namun penelitian Intan tidak memuat dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dari para mufasir berbagai generasi. Ini adalah perbedaan utama antara penelitian penulis dengan penelitian Intan tersebut.

Selain itu, perbedaan terletak pada metode penelitian, fokus kajian dan cakupan ayat yang dikaji. Intan memfokuskan pada pengungkapan dimensi pendidikan dalam ayat hak dan kewajiban suami-istri dengan menggunakan metode tafsir tematik. Sedangkan penelitian penulis fokus pada mengungkap perubahan dan dinamika pemaknaan ayat relasi suami-istri dengan menggunakan pendekatan historis.

Selanjutnya Faqihuddin Abdul Kodir (2019) “*Qira'ah Mubadalah Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*”. Salah satu pembahasan Faqih dalam buku itu adalah relasi suami-istri, yang mencakup hak dan kewajiban dalam relasi, nafkah dan seks, ketaatan dan kerelaan dalam bingkai kasih sayang, *nusyūz*, kekerasan, poligami dan perceraian. Sebagaimana

²⁸Intan Afriati, “Relasi Suami Isteri dalam Al-Qur'an Ditinjau dari Dimensi Pendidikan (Metode Tafsir Maudhu'i),” *Gender Equality: Internasional Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 5 No 2, (2019): 93.

tujuan buku Faqih untuk mengenalkan pembacaan *mubadalah*, maka teori itu diaplikasikan pada pembahasan buku tersebut.

Ketika Faqih menjelaskan ayat *al-rijālu qawwāmūna ‘ala al-nisā’* (QS. Al-Nisā: 34) ia berpendapat bahwa kata *rijāl* pada ayat ini tidak selalu eksklusif bagi laki-laki, sebagaimana ayat-ayat lainnya, kata *rijāl* untuk menyebut orang-orang yang gemar bersuci (QS. Al-Taubah: 108) atau orang yang komitmen untuk berdzikir (QS. Al-Nūr: 37). Seandainya kata *rijāl* dalam ayat ini dipahami sebagai laki-laki, menurut Faqih itu hanya sebagai contoh, karena menurutnya perempuan yang bersuci, berdzikir dan memperoleh janji Allah masuk dalam substansi ayat-ayat tersebut.²⁹

Dalam mengkaji ayat relasi suami-istri, Faqih memfokuskan pada upaya kontekstualisasi penafsiran dengan menggunakan teori *mubadalah*, tidak berdasarkan pemaknaan para mufasir atas ayat tersebut. Bahkan Faqih tidak menyajikan dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dari para mufasir berbagai generasi. Inilah perbedaan mendasar antara Faqih dan penulis. Penelitian penulis akan difokuskan pada mengungkap dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri yang mencakup bentuk perubahan, faktor yang membentuknya serta urgensinya dalam pengembangan metodologi tafsir Al-Qur'an.

²⁹Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 380-381.

Terdapat juga dua buku lainnya yang dalam salah satu babnya membahas relasi suami-istri dalam bidang tafsir. Pertama, Buku *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an* karya Nasaruddin Umar (1999). Salah satu penjelasan buku ini adalah pemaknaan ayat tentang kepemimpinan keluarga dengan menawarkan rekonstruksi penafsiran dengan mengacu makna linguistik kata *al-rijāl*, sehingga diketahui kata tersebut tidak hanya menunjuk pada jenis kelamin (laki-laki) tapi menekankan pada sifat dan kapasitas tertentu.³⁰

Buku kedua adalah *Believing Women in Islam* karya Asma Barlas (2005). Senada dengan Nasaruddin Umar, Asma juga menawarkan pemaknaan ulang atas ayat *al-rijāl qawwāmūna 'ala al-nisā'* sebagai pelindung, pencari nafkah bukan sebagai kepala rumah tangga seperti yang dipahami budaya feodal Barat.³¹

Buku Nasar dan Asma memiliki kekuatan yang sama, yakni menyajikan kritik dan koreksi atas ketidaktepatan sebagian pihak ketika memaknai ayat relasi suami-istri dan tema gender lainnya. Nasar dan Asma juga menawarkan pemaknaan baru (kontekstualisasi) yang mengarah pada keadilan dan anti patriarki. Namun demikian, dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri tidak menjadi pembahasan dalam buku Nasar dan Asma, dengan

³⁰Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), 133.

³¹Asma Barlas, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2005), 324.

kata lain keduanya tidak mengkaji dinamika penafsiran ayat relasi suami istri dalam Al-Qur'an dalam kitab-kitab tafsir pada rentang masa tertentu. Di sinilah letak perbedaan antara penelitian penulis dengan Nasar dan Asma. Meskipun demikian, dalam buku Nasar dan Asma terdapat penjelasan sekilas mengenai latar historis yang mempengaruhi lahirnya penafsiran patriarki.

Penelitian relasi suami-istri dalam bidang sosial antara lain penelitian Siti Mas'udah (2021) "*Power Relations of Husbands and Wives Experiencing Domestic Violence in Dual-Career Families in Indonesia*". Penelitian ini membahas keterkaitan antara relasi kuasa suami-istri yang berkarir di luar rumah dengan terjadinya kekerasan dalam rumah tangga. Penelitian ini dilakukan di Surabaya dengan melibatkan 44 informan utama dan 34 informan pendukung.

Penelitian Mas'udah berkesimpulan dalam relasi suami-istri kemampuan intelektual dan ekonomi tidak memiliki peran penting dalam menekan kekerasan dalam rumah tangga. Melainkan ditentukan pada perlawanan istri, membangun struktur keluarga yang setara atau tidak hirarkis antara laki-laki dan perempuan serta perubahan struktur keluarga secara setara dan ideal.³²

³²Siti Mas'udah, "Power Relations of Husbands and Wives Experiencing Domestic Violence in Dual-Career Families in Indonesia," *Millenial Asia*, Vol. 14, No. 1, (2021): 2.

Mas'udah telah mengkaji relasi suami-istri dan menunjukkan bahwa perlawanan perempuan punya peran penting dalam menekan angka kekerasan dalam rumah tangga. Meskipun demikian, artikel Mas'udah tidak membahas dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri sebagaimana penelitian penulis. Dengan demikian jelas penelitian penulis berbeda dengan penelitian Mas'udah.

Selanjutnya adalah penelitian Maira Kabakova dan Mira Maulsharif (2013) "*Transformation of Social Roles and Marital Relations in Modern Kazakhstan: Social-Psychological Analysis*". Penelitian ini menganalisis perubahan peran sosial dan relasi pernikahan modern di Kazakhstan dengan pendekatan sosial-psikologis.

Penelitian ini menunjukkan dalam keluarga Kazakhstan modern, transformasi hubungan interpersonal terlihat dari perubahan model kepemimpinan wajib laki-laki dan pembagian tanggung jawab yang kaku antara suami dan istri menjadi ke egaliter modern, terbukti adanya fleksibilitas dan keseimbangan dalam distribusi tanggung jawab dan kesetaraan gender. Transformasi relasi gender dalam subsistem suami-istri tetap memegang komitmen budaya dan tradisi nasional, berupa sikap yang berpusat pada keluarga dan anak. Orientasi rasa hormat dan penghormatan terhadap anggota keluarga yang lebih tua, pentingnya ketaatan pada ritual di semua aspek kehidupan oleh

setiap anggota keluarga dan keluarga secara keseluruhan.³³ Penelitian Maira difokuskan pada mengungkap transformasi nilai sosial dan relasi suami istri, tidak mengkaji aspek dinamika penafsiran ayat relasi suami-isti sebagaimana penelitian penulis lakukan.

Berikutnya penelitian Armaini Lubis, Retno Fuji, Dewi Puspaningtyas dan Ratih Puspaningtyas (2019) “*Family Communication Between Husband Wife In Keeping Harmony For Anticipation Infidelity*”. Dalam artikel ini dijelaskan konsep komunikasi antar suami-isti sebagai bentuk relasi di antara keduanya dalam kaitannya menjaga keharmonisan keluarga.

Penelitian Armaini dan timnya menunjukkan komunikasi harmonis diwujudkan dengan memberikan keteladanan dan aktualisasi melalui pembiasaan setiap harinya. Menjaga keharmonisan dengan mewujudkan nilai-nilai dalam komunikasi keluarga, serta menjaga komunikasi terbuka antara keluarga suami dan istri. Itu semua dalam rangka mengantisipasi perselingkuhan.³⁴

³³Maira Kabakova, Mira Maulsharif , “Transformation of Social Roles and Marital Relations in Modern Kazakhstan: Social-Psychological Analysis,” *Procedia Social and Behavioral Sciences*, 82 (2013): 641.

³⁴Armaini Lubis dkk., “*Family Communication Between Husband Wife In Keeping Harmony For Anticipation Infidelity*,” *Journal of La and Society Management*, Vol. 6, No. 1 (2019): 149.

Artikel Armaini dan tim memfokuskan pada aspek komunikasi antar suami-istri dalam menjaga keharmonisan, tidak dalam ranah menjelaskan dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri seperti kajian penulis. Dengan demikian terlihat perbedaan penelitian penulis dengan hasil penelitian Armaini dan timnya.

Selanjutnya artikel Nina Nurmila (2013) “*Indonesian Muslims’ Discourse of Husband-Wife Relationship*”. Penelitian ini membahas bagaimana perkembangan kajian relasi suami-istri perspektif muslim di Indonesia. Wacana hubungan suami-istri di Indonesia pada umumnya berdasarkan konstruksi patriarki yang memposisikan laki-laki menjadi pemimpin wanita, perempuan diperintahkan untuk taat dan tunduk.

Wacana tersebut juga dipengaruhi oleh agama melalui teks-teks keagamaan yang sering digunakan dan ditafsirkan untuk membenarkan konstruksi patriarki dalam hubungan. Hal itu berubah dengan adanya pengaruh feminis muslim dengan gagasan kesetaraan, misalnya memposisikan suami dan istri mempunyai hak yang sama untuk menikmati seks, dan hal ini diperbolehkan bagi perempuan memulai hubungan seksual, atau menolaknya dengan cara yang sopan ketika mereka melakukannya. Feminis muslim juga melakukan reinterpretasi konsep rumah tidak dalam

arti denotasi, penjelasan mengenai hak belajar dan kemitraan yang setara dengan lainnya.³⁵

Dalam sub pembahasannya Nina menjelaskan beberapa penafsiran tentang ayat relasi suami-istri, antara lain ayat tentang kedudukan suami dalam rumah tangga. Namun Nina hanya menjelaskan berbagai pendapat di antara para tokoh reformis Indonesia. Nina tidak mengkaji dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri yang terdapat pada kitab tafsir abad 4-14 H. Inilah perbedaan kajian Nina dengan penelitian penulis lakukan. Artinya penelitian Nina berbeda dengan penelitian penulis.

Penelitian relasi suami-istri pada bidang kesehatan dapat dilihat antara lain pada karya Getaneh Atikilt Yemata, Gojjam Dessibellew, Atsede Alle, Yilkal Tafere, Abirham Wallelign Bayabil dan Eyaya Habtie Dagnaw (2023) *“Husband participation in birth preparedness and complication readiness and its predictors among men whose wife was admitted for an obstetric referral at South Gondar zone: A multicenter cross-sectional study”*.

Penelitian Getaneh dan tim mengungkap bagaimana peran suami dalam proses persalinan istri. Peran tersebut merupakan salah satu aspek implementasi dari relasi suami-istri. Penelitian ini menunjukkan pentingnya partisipasi suami dalam persiapan dan

³⁵Nina Nurmila, “Indonesian Muslims’ Discourse of Husband-Wife Relationship,” *Al-Jami‘ah*, Vol. 51, No. 1 (2013): 76-77.

komplikasi persalinan, kesiapan rujukan obstetri di zona Gondar Selatan cukup baik. Partisipasi suami dalam kesiapan melahirkan dan kesiapan komplikasi, pengetahuan tentang bahaya tanda-tanda kehamilan, status perencanaan kehamilan, dan diskusi dengan istri mengenai kehamilan merupakan bagian dari tanggung jawab suami.³⁶

Penelitian Getaneh dan tim mengungkap salah satu wujud relasi suami-istri, yakni peran suami dalam mendampingi dan mengerti resiko-resiko yang bisa muncul pada proses persalinan. Berbeda dengan penulis yang lebih menargetkan pada melihat gambaran dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dalam kitab tafsir abad 4-14 H secara komprehensif. Oleh karena itu, jelas bahwa penelitian penulis berbeda dengan penelitian Getaneh dan tim.

Berikutnya penelitian Seoung-Uk Baek, Jin-Ha Yoon dan Jong-Uk Won (2022) *“Associations between wives’ and husbands’ attitudes towards women’s economic participation and depressive symptoms, poor subjective health, and unemployment status in married women: A Korean longitudinal study (2014–2020)”*. Penelitian ini mengkaji bagaimana hubungan sikap

³⁶Getaneh Atikilt Yemata dkk., “Husband participation in birth preparedness and complication readiness and its predictors among men whose wife was admitted for an obstetric referral at South Gondar zone: A multicenter cross-sectional study,” *Heliyon* 9 (2023): 1.

suami-istri dalam mempengaruhi kondisi perempuan yang ikut berpartisipasi dalam ekonomi.

Penelitian Seoung-Uk Baek dan tim menunjukkan bahwa sikap suami terhadap partisipasi ekonomi perempuan tidak hanya berdampak pada status pekerjaan perempuan yang menikah, namun juga kesehatan mental dan pekerjaan mereka. Para pengambil kebijakan harus menerapkan kebijakan yang mendorong sikap positif terhadap kegiatan ekonomi perempuan.³⁷

Penelitian Seoung-Uk Baek menunjukkan adanya pengaruh antara sikap suami-istri terhadap kondisi perempuan yang berpartisipasi dalam ekonomi. Adapun dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri tidak menjadi pembahasan dalam artikel Baek. Artinya objek penelitian penulis, baik berupa objek kajian dan tujuan penelitian berbeda dengan penelitian Seoung-Uk Baek dan tim.

Penelitian relasi suami-istri dalam bidang hukum antara lain kajian aspek hukum Islam dan Undang-undang, oleh Fahmi Basyar (2020) *“Relasi Suami Istri Perspektif Hukum Islam dan Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974”*. Penelitian ini mengkaji relasi suami-istri keluarga jama’ah tabligh dengan perspektif hukum Islam dan Undang-Undang. Basyar menyimpulkan ada

³⁷Seoung-Uk Baek, Jin-Ha Yoon dan Jong-Uk Won, “Associations between wives’ and husbands’ attitudes towards women’s economic participation and depressive symptoms, poor subjective health, and unemployment status in married women: A Korean longitudinal study (2014–2020),” *SSM Population Health*, 20 (2022): 1.

pergeseran relasi suami-istri di jama'ah tabligh, peran istri sebagai ibu rumah tangga seperti dalam undang-undang bergeser menjadi berkiprah di ruang publik. Selain itu, kepemimpinan yang diberikan kepada suami hanya secara simbolik, karena tugas suami juga disempurnakan oleh istri.³⁸

Basyar telah berhasil memberikan gambaran mengenai relasi suami dan istri pada keluarga jama'ah tabligh. Namun Ayat-ayat relasi suami istri bukan kajian utama Basyar, bahkan dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri tidak dibahas dalam penelitian ini. Selain itu, jika dibandingkan dengan penelitian yang penulis, maka penelitian Basyar berbeda dengan penelitian penulis, baik dari objek penelitian maupun pendekatan yang digunakan. Objek penelitian Basyar mengenai relasi suami-istri jama'ah tabligh dengan perspektif hukum Islam dan Undang-Undang, sedangkan objek kajian penulis berupa penafsiran para mufasir mengenai relasi suami-istri dengan menggunakan pendekatan historis dan ilmu tafsir.

Selanjutnya Sifa Mulya Nurani (2021) “*Relasi Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Perspektif Hukum Islam (Studi Analisis Relevansi Hak dan Kewajiban Sumai Istri Berdasarkan Tafsir Ahkam dan Hadits Ahkam)*”. Sifa menunjukkan adanya keterkaitan antara relasi suami-istri dalam Al-Qur'an dengan

³⁸Fahmi Basyar, “Relasi Suami Istri dalam Keluarga Menurut Hukum Islam dan Undang-Undang Nomor I Tahun 1974,” *Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam*, Vol. 4 No 2 (2020): 149.

bentuk hak dan kewajiban suami dalam kehidupan sehari-hari, dalam bentuk pelaksanaan tugas-tugas dan timbal balik suami-istri.³⁹

Meskipun Sifa telah berhasil menunjukkan adanya keterkaitan antara relasi suami-istri dalam Al-Qur'an dan hukum Islam, tetapi Syifa mendistorsi relasi suami dan istri dalam bentuk hak dan kewajiban saja, padahal relasi suami-istri tidak hanya berupa hak dan kewajiban. Lebih dari itu, Sifa tidak memfokuskan pada mengungkap dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri. Sifa juga tidak mengkaji aspek historis dari perubahan makna para mufasir yang dikaji. Di sinilah letak perbedaan penelitian Sifa dengan penelitian penulis, karena penulis mengkaji dinamika pemaknaan ayat-ayat relasi suami-istri beserta faktor historis yang menyebabkan adanya dinamika tersebut.

Berdasarkan pemaparan hasil penelitian para peneliti terdahulu yang telah membahas relasi suami-istri dalam berbagai bidang (tafsir, sosial, kesehatan dan hukum), diketahui meskipun penelitian tentang relasi suami-istri telah banyak dikaji oleh para peneliti dalam berbagai bidang studi, tetapi belum ada kajian yang membahas dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dalam kitab

³⁹Sifa Mulya Nurani, "Relasi Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Perspektif Hukum Islam (Studi Analisis Relevansi Hak dan Kewajiban Sumai Istri Berdasarkan Tafsir Ahkam dan Hadits Ahkam)," *Al-Syakhsiyah Journal of Law and Family Studies*, Vol. 3 No. 1 (2021): 115.

tafsir abad 4-14 H, sebagaimana penelitian yang dilakukan penulis.

Dengan demikian menjadi jelas posisi penelitian penulis di antara penelitian-penelitian yang telah ada sebelumnya, yakni mengkaji aspek dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri, bukan kajian tematik ayat relasi suami-istri, tidak melakukan kontekstualisasi dan merumuskan konsep relasi suami-istri maupun mengkaji fenomena relasi suami-istri dalam di luar aspek dinamika penafsiran. Oleh karena itu, penelitian yang penulis belum dikaji oleh peneliti sebelumnya dan perlu ditindaklanjuti.

E. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan kajian kepustakaan (*library research*), yakni penelitian yang dalam metode pengumpulan dan pengolahan data memanfaatkan sumber-sumber bacaan dan literatur.⁴⁰ Penelitian ini mengkaji dinamika penafsiran ayat relasi suami istri yang terkait suami sebagai *qawwām* bagi istri (Q.S. al-Nisā': 34), istri sebagai *ḥarṣun* bagi suami (Q.S. al-Baqarah: 223) dan suami-istri sebagai *libās* bagi pasangannya (Q.S. al-Baqarah: 187).

⁴⁰Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014), 3.

Terdapat dinamika yang signifikan dalam penafsiran tiga ayat relasi suami-istri di atas, namun belum diungkapkan secara komprehensif. Selain itu, ayat-ayat tersebut sering disalahpahami sebagian pihak, dikarenakan pemaknaan tunggal dan tekstual. Pada penelitian ini penulis mengkaji dinamika penafsiran dengan mengacu kitab tafsir abad 4 H sampai dengan abad 14 H,⁴¹ atau bisa disebut periode tafsir klasik, pertengahan dan modern sebagaimana periodesasi yang digunakan Isa HA Salam dan Rifki Muhammad Fathi, yakni yang menjelaskan periode klasik dimulai abad 3-8 H, periode tafsir pertengahan dimulai sejak abad 9-12 H dan periode tafsir modern dimulai abad 13-14 H.⁴²

⁴¹Pemilihan rentang waktu ini didasarkan pada beberapa hal. Pertama, abad 4 H merupakan awal munculnya tafsir lengkap 30 juz dan penulisan kitab tafsir sudah terpisah dari hadis. Kedua, tafsir masa klasik yang notabene didominasi sumber riwayat sering diberikan label negatif dalam lahirnya penafsiran bias gender, padahal kenyataannya tidak selalu demikian. Ketiga, abad 13 dan 14 yang merupakan periode tafsir modern merupakan inspirasi lahirnya tafsir kontemporer. Keempat, adanya data yang menunjukkan penafsiran modern tidak seluruhnya baru, karena ada beberapa penafsiran modern yang sebenarnya sudah disebutkan dalam tafsir klasik. Mengkaji kitab-kitab tafsir pada rentang tersebut akan memperlihatkan dinamika dan perkembangan penafsiran pada ayat relasi suami yang menjadi objek kajian penulis.

⁴²Isa HA Salam dan Rifqi Muhammad Fathi, “Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an pada Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: Analisis Sitiran Pengarang yang Disitir Disertasi Mahasiswa tahun 2005-2010,” (Laporan Penelitian Kolektif, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), 16. Pemilihan periodesasi Isa dan Rifki didasarkan pada kejelasan periode dengan mengacu waktu/masa, sebuah periodesasi yang menggunakan pendekatan historis-periodik, sehingga efektif dalam mengungkap perkembangan tafsir, dalam hal ini dinamika penafsiran. Syukron Affani,

Kitab tafsir yang menjadi sumber primer⁴³ pada penelitian ini adalah sebagai berikut:

Abad 4 H	:	1. <i>Jāmi‘ al-Bayān</i> karya al-Tabarī (224-310 H/839-923 M)
Abad 5 H	:	2. <i>Al-Nukat wa al-‘Uyūn</i> karya al-Māwardī (364-450 H/975-1058 M)
Abad 6 H	:	3. <i>Ma‘ālim al-Tanzīl</i> karya al-Baghawī (438-516 H/1046-1122 M) 4. <i>Al-Kasyāf</i> karya al-Zamakhsyarī (467-538 H/1045-1144 M) 5. <i>Al-Muḥarar al-Wajīz</i> karya Ibnu ‘Atiyah (481-542 H/1088-1147 M)
Abad 7 H	:	6. <i>Mafātīḥ al-Ghaib</i> karya al-Rāzī (543-606 H/1149-1210 M) 7. <i>Al-Jāmi‘ li Aḥkām Al-Qur’ān</i> karya al-Qurṭubī (580-671 H/1184-1273 M) 8. <i>Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl</i> karya al-Baiḍāwī (613-685 H/1214-1286 M)
Abad 8 H	:	9. <i>Madārik al-Tanzīl wa ḥaqā’iq al-Ta’wīl</i> karya al-Nasafī (630-710 H/1232-1310 M) 10. <i>Al-Baḥr al-Muḥīṭ</i> karya Abū Hayyān (654-745 H/1256-1344 M)

Tafsir Al-Qur’ān dalam Sejarah Perkembangannya, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018), 5.

⁴³Pembagian sumber data primer dan sekunder mengacu pada perolehan data ini. primer berarti perolehan data secara langsung yang dilakukan peneliti (tangan pertama), sedangkan sekunder menunjukkan data berasal dari sumber lain yang sudah ada sebelumnya. Ismail Nurdin dan Sri Hartati, *Metodologi Penelitian Sosial*, (Surabaya: Media Sahabat, 2019), 172.

		11. <i>Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīm</i> karya Ibnu Kaśīr (701-774 H/1301-1372 M)
Abad 9 H	:	12. <i>Naṣm al-Durar</i> karya al-Biqā'ī (809-885 H/1406-1480 M)
Abad 10 H	:	13. <i>Tafsīr al-Jalālain</i> karya al-Mahalī (791-864 H/1388-1460 M) dan al-Suyūṭī (849-911 H/1445-1505 M) 14. <i>Irsyād al-'Aql al-Salīm ila Mazāyā al-Kitāb al-Karīm</i> karya Abū Su'ūd (898-982 H/1493-1574 M)
Abad 13 H	:	15. <i>Fatḥ al-Qadīr</i> karya al-Syaukānī (1173-1250 H/1759-1834 M) 16. <i>Rūh al-Ma'ānī</i> karya al-Alūsī (1217-1270 H/1802-1854 M)
Abad 14 H	:	17. <i>Al-Manār</i> karya Rasyīd Riḍā (1282-1354 H/1865-1935 M) 18. <i>Al-Tahrīr wa al-Tanwīr</i> karya Ibnu 'Āsyūr (1296-1393 H/1878-1973 M) 19. <i>Adwā' al-Bayān</i> karya al-Syinqīṭī (1321-1393 H/1907-1973 M)

Pemilihan kitab-kitab ini menggunakan teknik *purposive sampling*.⁴⁴ Dikarenakan penelitian ini mengkaji dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dalam kitab tafsir abad 4-14 H, maka pertimbangan penulis dalam memilih kitab tafsir adalah: (1) kitab tafsir yang ditulis dalam rentang abad 4-14 H, (2) kitab tafsir tersebut mencantumkan informasi yang jelas mengenai ayat yang

⁴⁴Pemilihan sampel berdasarkan pertimbangan khusus untuk memperoleh karakteristik yang dikehendaki. Nugraha Setiawan, *Diklat metodologi Penelitian Sosial*, (Bogor: Departemen Pendidikan Nasional Inspektorat Jenderal, 2005), 3.

menjadi kajian penulis dan (3) kitab tafsir yang memiliki perbedaan penafsiran dengan kitab tafsir lainnya.⁴⁵

Penafsiran dalam kitab tafsir pada rentang abad 4-14 H diklasifikasikan berdasarkan persamaan dan perbedaan substansinya, sebagai gambaran dinamika penafsiran di abad 4-14 H, lalu dianalisis guna mengetahui faktor yang mempengaruhi dinamika tersebut. Adapun sumber sekunder penlitian penulis berasal dari kitab, buku, yang berisi informasi historis seperti buku biografi, sejarah, kitab-kitab hadis, *asbāb al-nuzūl*, ataupun artikel jurnal dan literatur lainnya yang berkaitan dengan kajian penelitian ini.

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif-analitik.⁴⁶ Data yang telah diperoleh disajikan secara apa adanya, kemudian dianalisis, yakni penulis menyajikan data penafsiran ayat relasi suami-istri pada abad 4-14 H sesuai hasil penelusuran untuk kemudian dianalisis. Penulis juga menggunakan metode komparatif⁴⁷ mengungkap persamaan dan perbedaan penafsiran

⁴⁵Jika dalam suatu abad terdapat tiga kitab tafsir yang mempunyai perbedaan penafsiran, maka penulis mencantumkan ketiga kitab tafsir tersebut. Sebaliknya, jika dalam suatu abad terdapat beberapa kitab tafsir yang memiliki penafsiran yang sama, maka penulis hanya mencantumkan salah satu kitab tafsir tersebut, sebagai representasi dari kitab-kitab tafsir yang ada pada abad itu.

⁴⁶Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta: Rajawali, 1996), 65.

⁴⁷Bersifat membandingkan dan bertujuan untuk mencari jawaban mendasar mengenai sebab akibat, dengan menganalisis faktor

dari para mufasir terhadap ayat relasi suami-istri, termasuk mencari kemungkinan sebab akibat dan faktor yang membentuk dinamika penafsiran tersebut.

Data penafsiran ayat relasi suami-istri, sebagai suatu sejarah pemikiran yang panjang,⁴⁸ akan dianalisis guna mengetahui bentuk dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dalam kitab tafsir abad 4-14 H, faktor yang melatarbelakangnya, serta sejauh mana dinamika itu memberikan kontribusi bagi perkembangan tafsir saat ini, baik dalam memproduksi makna maupun penguatan metodologi tafsir.

penyebab muncul atau terjadinya suatu fenomena yang diteliti. Andi Ibrahim dkk, *Metodologi Penelitian*, (Gowa: Gunadarma Ilmu, 2018), 47.

⁴⁸Penafsiran sebagai realitas yang terbentuk secara perlahan dalam jangka waktu panjang, yang mengalami perubahan dalam waktu tersebut, melihat perubahan yang terjadi secara perlahan dalam jangka waktu panjang sebagai realitas yang akan menjadi prakondisi atas persoalan yang muncul di permukaan. Fernand Braudel ilmuwan Prancis pada tahun 1958 menyebutkan dengan istilah *longue durre*. Gani A. Jaelani, “Seberapa Panjang *Longue Duree*? Catatan tentang *Longue Duree* dalam Praktik Penulisan Sejarah,” *METAHUMANIORA*, Vol. 9 No. 3 (2019): 313, 319, 325.

Longue durre juga disebut sebagai salah satu pendekatan *longue durre*, salah satu pendekatan sejarah yang relevan dalam mengkaji isu-isu feminis, sejarah media dan juga agama. Jorg Rupke, “History,” dalam *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*, ed. Michael Stausberg and Steven Engler, (New York, Routledge, 2011), 302.

Mengingat penafsiran termasuk data sejarah yang berupa pemikiran,⁴⁹ maka dalam proses analisis akan digunakan metode analisis historis, yakni proses pengumpulan sumber-sumber sejarah, menilainya secara kritis lalu menyajikan hasil yang dicapai dari pengumpulan sumber historis tersebut.⁵⁰

Dalam proses analisis sejarah ada tiga tahapan yang harus dilalui. Pertama adalah *heuristik*, artinya penulis mencari sumber atau bukti sejarah. Kedua, mengkritisi sumber (kritisisme sejarah), yakni melakukan pengujian terhadap sumber sejarah yang telah diperoleh untuk memperoleh sumber sejarah yang valid.⁵¹ Ketiga proses interpretasi, yakni proses menemukan konteks peristiwa sejarah dan menghadirkannya kembali di masa sekarang.⁵²

Pada penelitian ini penulis akan menelusuri informasi historis yang berkaitan dengan dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dalam berbagai literatur sejarah. Setelah itu, penulis akan melakukan perbandingan antar referensi yang menyebutkan

⁴⁹Sejarah pemikiran banyak ragamnya, ada yang berupa politik, agama, ekonomi, sosial, hukum, filsafat, budaya dan sebagainya. Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 2003), 190. Dalam hal ini penafsiran para mufasir termasuk dalam kelompok pemikiran keagamaan.

⁵⁰Nina Herlina, *Metode Sejarah*, (Bandung: Satya Historika, 2020), 2.

⁵¹Wasino dan Endah Sri Hartatik, *Metode Penelitian Sejarah Dari Riset Hingga Penulisan*, (Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2018), 11-12.

⁵²Aditia Muara Padatra, *Ilmu Sejarah Metode dan Praktik*, (Gresik: JSI Press, 2020), 109-110.

sejarah, guna memastikan validitas sejarah yang diungkapkan. Setelah itu penulis melakukan interpretasi terhadap data sejarah guna mengetahui sejauh mana ada keterkaitan antara fakta sejarah dengan penafsiran ayat relasi suami-istri yang juga merupakan sejarah pemikiran.

Dalam proses analisis, penulis juga akan menggunakan teori hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan teori *uṣūl al-tafsīr*.⁵³ Hermeneutika Gadamer dikenal dengan hermeneutika produktif, karena proses memahami tidak berhenti pada reproduksi makna dari masa silam, tetapi juga terjadi interseksi antara tradisi dan situasi terkini seorang pembaca, sehingga ditemukan makna yang baru.⁵⁴ Dalam konteks ini, hermeneutika Gadamer akan digunakan untuk memahami dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri abad 4-14 H beserta tradisi dan horizon yang mengitari masa itu dalam rangka mengambil inspirasi dari realitas dinamika yang ada pada masa itu, untuk mengembangkan metode penafsiran kontemporer.

Tujuan utama hermeneutika Gadamer diaplikasikan dalam teori kesadaran sejarah efektif (*effective-historical*

⁵³Rumusan teori *uṣūl al-tafsīr* yang diusung para ulama pada hakikatnya saling berkaitan. Oleh karena itu, dalam penelitian ini, penulis setidaknya menggunakan teori *uṣūl al-tafsīr* yang ditulis oleh al-Zarqānī dalam kitab *Manahil al-Irfān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, ‘Abd al-Rahmān al-‘Ak dalam kitab *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduhu* dan Fahd al-Rūmī dalam kitab *Buhūs fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*.

⁵⁴F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, (Sleman: PT. Kanisius, 2015), 185.

consciousness) dan penggabungan horizon (*fusion of horizons*). Kesadaran sejarah efektif artinya menafsirkan teks atau objek sosial kultural harus dilakukan dengan sikap terbuka terhadap masa kini dan masa depan, diperlukan gerakan ke belakang untuk menemukan substansi obyektif yang mengitari penulisnya.⁵⁵

Teori kesadaran sejarah efektif juga mengklasifikasikan waktu menjadi tiga (masa lampau, masa kini dan masa depan). Masa lampau adalah waktu lahirnya teks yang menjadikan teks itu bebas dipahami oleh siapapun. Masa kini yang mengandung prasangka/prapemahaman pembaca yang memungkinkan terjadinya dialog dengan masa sebelumnya, sehingga ditemukan pemaknaan baru sesuai konteks pembaca. Adapun masa depan, lahirnya makna produktif yang memiliki nuansa baru dari pembaca.⁵⁶

Dalam praktiknya perlu memahami empat lapis kesadaran, yakni kesadaran bahwa penafsir/pembaca berada pada kondisi pemahaman tertentu, kesadaran adanya pengaruh sejarah dan tradisi dalam sebuah pemahaman, kesadaran seseorang mengambil peran dalam masanya dan refleksi diri dari sejarah pengaruh yang merupakan kesadaran keterbatasannya. Melalui teori kesadaran sejarah efektif, penulis akan menganalisis

⁵⁵Ilyas Supena, *Bersahabat dengan Makna Melalui Hermeneutika*, (Yogyakarta: Idea Press, 2018), 76-77.

⁵⁶Fahrurridin Faiz dan Ali Usman, *Hermeneutika Al-Qur'an Teori, Kritik dan Implementasinya*, (Yogyakarta: Dialektika, 2019), 20-21.

dinamika penafsiran para mufasir abad 4-14 H dengan aspek kesejarahan yang mengitari lahirnya teks/penafsiran para mufasir tersebut.

Adapun penggabungan horizon memfokuskan pada pertemuan dan dialog antara horizon/cara pandang pencipta teks dengan pembaca. Sehingga seorang pembaca dapat menjangkau horizon teks⁵⁷ di masa silam dengan horizon masa kini untuk memahami teks secara kreatif.⁵⁸ Dalam hal ini, penulis mencoba memahami cara padang para mufasir dalam memahami ayat relasi suami-istri abad 4-14 H, sehingga dapat dipahami secara tepat, sebagai pijakan dalam melakukan pemaknaan ulang realitas tersebut dalam kondisi saat ini, khususnya dalam mengembangkan metodologi penafsiran Al-Qur'an yang lebih relevan. Dengan kata lain realitas dinamika penafsiran akan dikreasikan menjadi sebuah instrumen untuk memahami Al-Qur'an pada masa sekarang.

Jika hermeneutika Gadamer digunakan untuk mengelaborasi aspek kesejarahan dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri serta aspek eksternal yang mengitari para mufasirnya, maka teori *uṣūl al-tafsīr* digunakan sebagai alat mengidentifikasi

⁵⁷Peleburan horizon di sini dapat mencakup horizon pengarang, horizon teks dan horizon pembaca. Fahrudin Faiz dan Ali Usman, *Hermeneutika Al-Qur'an*, 21.

⁵⁸Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, 186.

hasil telaah historis yang mengitari dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri.

Tahapan analisis dimulai dengan memahami realitas penafsiran ayat relasi suami-istri dengan teori kesadaran sejarah, dengan mengungkap empat lapis kesadaran dan prasangka atau pra pemahaman, serta tradisi yang mengitari lahirnya penafsiran ayat relasi suami-istri di abad 4-14 H, setelah itu mendialogkannya dengan kondisi saat ini, menggunakan teori fusi horizon untuk melihat sejauh mana makna bisa dikreasikan untuk melahirkan makna baru berupa pengembangan metodologi tafsir saat ini. Dalam proses klasifikasi dan konstruksi hasil telaah historis tersebut penulis menggunakan acuan teori *uṣūl al-tafsīr*.

F. Sistematika Pembahasan

Guna memberikan gambaran isi penelitian, maka diperlukan penjelasan mengenai sistematika pembahasan yang menjadi acuan penelitian ini. Penulis membagi pembahasan penelitian menjadi enam bab.

Bab pertama adalah pendahuluan. Bab ini terdiri dari enam sub bab, yakni: latar belakang masalah untuk menunjukkan alasan dan urgensi penelitian. Selanjutnya dijelaskan pertanyaan penelitian sebagai fokus kajian penelitian, tujuan dan manfaat penelitian untuk menggambarkan signifikansi penelitian ini.

Berikutnya sub kajian pustaka, menjelaskan hasil penelitian terdahulu yang berkaitan dengan penelitian penulis, untuk menunjukkan perbedaan dengan penelitian sebelumnya, sehingga diketahui posisi penelitian ini. Pada bab pendahuluan ini dijelaskan metode dan pendekatan penelitian yang menjadi kerangka dan pijakan penelitian. Terakhir dijelaskan sistematika pembahasan sebagai gambaran umum mengenai keseluruhan isi penelitian ini.

Selanjutnya adalah bab dua. Bab ini menjelaskan penafsiran Al-Qur'an dan relasi suami istri. Bab dua ini terdiri dari tiga sub bab. Pertama, penafsiran Al-Qur'an yang mencakup kesejarahan tafsir, metodologi tafsir dan sebab-sebab adanya perbedaan tafsir. Sub bab kedua menjelaskan relasi suami-istri dari berbagai aspeknya, yang mencakup pemaknaan dan tipologi relasi suami-istri, serta sejarah relasi suami-istri masa pra Islam dan Islam. Pembahasan ketiga, berisi ruang lingkup relasi suami-istri dalam Al-Qur'an yang mencakup informasi ayat suami sebagai *qawwām* bagi istri, istri sebagai *hartsun* bagi suami dan suami-istri sebagai *libās* bagi pasangannya.

Bab selanjutnya adalah bab tiga. Bab ini memuat penjelasan tentang dinamika tafsir ayat relasi suami-istri pada abad 4-14 H. Pembahasan bab ini dibagi menjadi tiga sub bab, yakni: perubahan penafsiran ayat relasi suami-istri abad 4-14 H, tipologi perubahan penafsiran ayat relasi suami-istri abad 4-14 H dan signifikansi perubahan penafsiran ayat relasi suami-istri abad

4-14 H. Bab ini merupakan display data sekaligus penyajian analisis penulis guna menjawab pertanyaan penelitian pertama terkait bagaimana bentuk dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri pada abad 4-14 H.

Selanjutnya adalah bab empat. Dalam bab ini berisi penjelasan faktor yang menyebabkan terjadinya dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri pada abad 4-14 H. Bab ini merupakan analisis penulis dan jawaban terhadap pertanyaan penelitian kedua tentang faktor yang menyebabkan terjadinya dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dalam kitab tafsir abad 4-14 H. Pembahasan bab empat ini terdiri dari dua sub bab. Pertama sub bab faktor internal yang mencakup makna hakikat dan majaz, pokok pembahasan ayat dan susunan ayat dalam mushaf. Sub bab kedua berupa faktor eksternal yang terdiri dari sumber penafsiran, sikap terhadap riwayat, kecenderungan pemikiran dan konteks sosio-historis.

Bab berikutnya adalah bab lima. Pada bab ini akan dijelaskan urgensi dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri pada abad 4-14 H dalam pengembangan metodologi tafsir. Bab lima ini akan dibagi menjadi tiga sub bab, yaitu: dinamika tafsir sebagai data historis, komplemen langkah/tahapan penafsiran dan basis tafsir historis-kritis. Bab lima ini merupakan analisis dan jawaban atas pertanyaan penelitian ketiga pada ini, yakni bagaimana urgensi dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri pada abad 4-14

H terhadap pengembangan metodologi penafsiran Al-Qur'an kontemporer.

Terakhir adalah bab enam. Bab ini merupakan penutup yang terdiri dari dua sub bab, yaitu: kesimpulan dan saran. Pada sub bab kesimpulan penulis akan menjelaskan hasil temuan penelitian berupa jawaban atas pertanyaan penelitian ini. Pada sub bab saran, penulis akan memaparkan rekomendasi yang berisi kontribusi penelitian ini serta aspek penelitian ini yang dapat ditindaklanjuti melalui penelitian berikutnya

BAB II

PENAFSIRAN AL-QUR’AN DAN RELASI SUAMI-ISTRI

Bab ini menjelaskan penafsiran Al-Qur’an dan relasi suami-istri. Pembahasan dalam bab ini disajikan dalam tiga sub bab. Sub bab pertama berisi kesejarahan dan metodologi penafsiran Al-Qur’an, serta faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya perbedaan penafsiran Al-Qur’an. Sub bab kedua menjelaskan definisi dan pola relasi suami-istri dalam perkawinan, termasuk juga sejarah relasi suami-istri pra Islam dan masa Islam. Adapun sub bab ketiga berisi penjelasan tentang ayat-ayat relasi suami-istri dalam Al-Qur’an yang menjadi kajian utama penelitian ini.

A. Historisitas, Metodologi dan Sebab Perbedaan Penafsiran Al-Qur’an

Ada tiga dimensi makna¹ yang terkandung dalam tafsir. Pertama, tafsir sebagai sebuah ilmu yang menghimpun ilmu-ilmu lainnya sehingga menjadikan seseorang mampu mengungkap makna Al-Qur’an. Makna kedua sebagai sebuah aktivitas, yaitu kegiatan seseorang mengungkapkan makna Al-Qur’an. Makna ketiga adalah sebagai sebuah produk yang

¹Dalam praktiknya ketiga dimensi makna tafsir tersebut dapat diidentifikasi dengan mengacu konteks kalimat dan pembahasan yang sedang didiskusikan.

menunjuk pada penjelasan makna Al-Qur'an sebagai hasil dari aktivitas penafsiran, baik berupa hukum, maupun hikmah.²

Ketiga dimensi makna tafsir tersebut terangkum dalam definisi al-Zarkasyī bahwa tafsir merupakan ilmu untuk memahami dan menjelaskan makna firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dan menghasilkan hukum dan hikmah. Guna mencapai hal tersebut seseorang memerlukan ilmu bahasa, *nahw, şaraf, ilmu bayān, uşūl fiqh, qirā'at*, mengetahui *asbāb al-nuzūl*, serta *nāsikh* dan *mansūkh*.³

Al-Zarqānī mendefinisikan tafsir dengan memfokuskan pada dimensi tafsir sebagai sebuah aktivitas. Menurut al-Zarqānī tafsir adalah usaha mengungkap maksud yang dikehendaki Allah dengan mengacu pada makna/petunjuk lafaz Al-Qur'an dengan sekutu tenaga yang dimiliki penafsir (*bi qadri al-ṭāqah al-basyariyah*).⁴ Dalam definisi al-Zarqānī, terlihat proses mengungkapkan makna Al-Qur'an dengan mengacu pada makna lafaz dan kemampuan yang dimiliki mufasir.

²Tafsir sebagai proses bisa dipahami sebagai usaha kreatif untuk selalu menafsirkan, karena adanya kenyataan kompleksitas masalah dan tantangan yang dihadapi setiap masa. Sedangkan tafsir sebagai sebuah produk adalah hasil kreatifitas mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an. Agus Salim Hasanudin dan Eni Zulaiha, "Hakikat Tafsir Menurut Para Mufasir," *Jurnal Iman dan Spiritual*, Vol. 2, No. 2 (2022): 208.

³Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abdullāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, juz 1 (Kairo: Maktabah Dār al-Turās, t.t.), 13.

⁴Muhammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, juz 2 (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995), 6.

Demikian sekilas mengenai definisi tafsir yang maknanya berkisar pada proses mengungkapkan makna Al-Qur'an, ilmu yang digunakan untuk mengungkap makna Al-Qur'an dan makna Al-Qur'an itu sendiri baik berupa hukum maupun hikmah. Kajian penafsiran Al-Qur'an terus berkembang sesuai dengan minat dan disiplin ilmu yang dimiliki para cendekiawan.

Setelah diketahui cakupan makna tafsir, maka selanjutnya perlu mengungkapkan sejarah perkembangan penafsiran, metodologi penafsiran dan aspek yang lebih spesifik lagi, yaitu faktor yang membentuk terjadinya perbedaan penafsiran, sebagaimana akan dipaparkan berikut ini:

1. Perkembangan Penafsiran Al-Qur'an

a. Masa Nabi

Masa perkembangan penafsiran Al-Qur'an dimulai bersamaan dengan turunnya Al-Qur'an, sekitar tahun 610 M (abad 7 M) atau 13 tahun sebelum Nabi hijrah. Nabi Muhammad mendapatkan mandat dari Allah untuk menerima wahyu (Al-Qur'an) sekaligus menjelaskan maknanya.⁵ Oleh karena itu, tidak heran jika Nabi disebut sebagai *al-mufassir al-awal*.⁶ Meskipun begitu, Nabi tidak menjelaskan semua makna ayat kepada para

⁵بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأُثُرِ وَأَنْذَرْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (النَّحْل: ٤٤)

⁶Muhammad Abū Zahrah, *al-Mu'jizah al-Kubrā Al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t.), 525.

sahabat.⁷ Mengingat pada umumnya sahabat telah mengetahui makna global dari ayat-ayat Al-Qur'an.⁸ Dengan kata lain Nabi hanya menjelaskan makna ayat-ayat yang belum dipahami atau sulit dipahami oleh para sahabat.

Antara lain ketika turun surah al-An‘ām ayat 82,⁹ yang menjelaskan bahwa orang yang akan mendapatkan keamanan di akhirat adalah mereka yang tidak mencampur keimanan dengan kezaliman (*zulm*). Para sahabat menyangka kata *zulm* dalam ayat ini sebagai dosa secara umum, sehingga menganggap tidak ada di antara mereka yang akan selamat di akhirat, seraya bertanya kepada Nabi “siapa di antara kita yang tidak pernah melakukan kezaliman”. Kemudian Nabi menjelaskan bahwa kata *zulm* pada

⁷Para ulama berbeda pendapat, ada yang meyakini bahwa Nabi telah menjelaskan seluruh makna ayat-ayat Al-Qur'an. Pendapat ini diutarakan oleh Ibnu Taimiyah. Sebagian ulama lainnya seperti al-Suyūtī, Syam al-Dīn al-Khuwayi dan Husain al-Žahabī berpendapat Nabi hanya menafsirkan sedikit ayat dari Al-Qur'an. Moh. Nor Ichwan, *Belajar al-Qur'an* (Semarang: RaSAIL, 2005), 215-216. Lihat juga Muhammad Hādī Ma‘rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī Saubihī al-Qasyīb*, juz 1 (Masyhad: al-Jāmi‘ah al-Rađawiyah li al-‘Ulūm al-Isāmiyah, 1426 H), 159.

⁸Ketika para sahabat mempunyai permasalahan mengenai rincian makna suatu ayat, mereka akan bertanya kepada Nabi. Muhammad Husain al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz 1, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1976), 28.

⁹الَّذِينَ آمَنُوا وَمَمْلَكُوتَهُمْ يَظْلِمُونَ أَوْ أَيْمَانَهُمْ يَظْلِمُونَ وَمَمْمَهْدُونَ (الانعام: ٨٢)

ayat itu adalah syirik/menyekutukan Allah.¹⁰ Nabi menafsirkan dengan merujuk surah Luqmān ayat 13.¹¹

Selain merujuk sumber ayat Al-Qur'an seperti yang terlihat pada penjelasan di atas. Nabi juga menggunakan ijtihadnya untuk menafsirkan Al-Qur'an. Ijtihad tersebut yang pada masa berikutnya disebut sebagai sunnah atau hadis Nabi, seperti penafsiran kata *quwwah* (kekuatan perang) dalam surah al-Anfāl ayat 60¹² dengan makna panah.¹³ Dengan demikian, diketahui pada masa Nabi sumber penafsiran Al-Qur'an bersumber dari Al-Qur'an dan hadis. Selain itu, karakteristik penafsiran Nabi sifatnya ringkas/global dan fokus pada kosakata yang tidak dipahami sahabat.

¹⁰Abi 'Abdillāh Muḥammad bin Isma'īl al-Bukhārī, *Šaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyāḍ: Bait al-Afkār al-Dauliyah, 1998), 642.

¹¹... إِنَّ السُّرُورَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (لقطان: ١٢) ... apa yang dilakukan Nabi ini kemudian dikenal sebagai penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dan menjadi kaidah penting dalam penafsiran Al-Qur'an, yakni *Al-Qur'ān yufassiru ba'duhu ba'dan*

¹²وَأَعْلَمُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ فُوْقَهُ... (الأنفال: ٦٠)

¹³Abi al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyairī al-Naisābūrī, *Šaḥīḥ Muslim* (Riyāḍ: Bait al-Afkār al-Dauliyah, 1998), 795. Ini adalah contoh penafsiran Nabi yang berupa *tamṣīl*, yakni penjelasan yang sifatnya memberikan contoh sesuai konteks saat itu, sehingga penafsiran Nabi terhadap ayat tersebut bisa dikembangkan sesuai konteks tiap generasi. Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejara Tafsir Al-Qur'an Studi Airan-aliran dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer* (Yogyakarta: Pondok Pesantren LSQ Ar-Rahmah dan Adab Press, 2012), 51-52.

Salah satu fakta menarik mengenai tafsir pada masa Nabi adalah adanya diskusi tentang tafsir di kalangan sahabat. Misalnya ketika suatu saat ‘Umar mengajak Ibnu ‘Abbās menemui para sahabat pejuang badar. ‘Umar bertanya kepada para pejuang badar tersebut mengenai makna surah al-Naṣr. Sebagian dari sahabat perang badar memahami surah tersebut sebagai perintah memuji dan memohon ampun kepada Allah saat mendapatkan pertolongan dan kemenangan. Sebagian sahabat lain terdiam tidak menjawab. Kemudian ‘Umar bertanya kepada Ibnu ‘Abbās, lalu Ibnu ‘Abbās menjawab surat tersebut mengandung makna ajal Rasulullah yang telah dekat.¹⁴

b. Masa Sahabat

Masa sahabat dimulai sejak wafatnya Nabi Muhammad pada tahun 632 M (abad 7 M) atau tahun 11 Hijriyah (abad 1 H). Semasa Nabi hidup, segala hal yang tidak diketahui sahabat langsung dapat ditanyakan kepada Nabi. Setelah Nabi wafat, para sahabat dituntut untuk dapat berijtihad menafsirkan Al-Qur’ān. Berkaitan dengan ijtihad, Nabi telah mengizinkan hal itu, seperti yang disampaikan Nabi pada Mu‘āz bin Jabal sebelum bertugas menjadi gubernur di Yaman. Berijtihad didahului dengan merujuk Al-Qur’ān, jika tidak ditemukan penjelasannya,

¹⁴‘Umar menyebut penafriran Ibnu ‘Abbās sebagai penafsiran yang tidak pernah dijelaskan orang sebelumnya. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 988.

dilanjutkan merujuk hadis, dan jika tidak ditemukan juga maka merujuk pada ra'yu/pikiran.¹⁵

Meskipun demikian, penafsiran sahabat dengan menggunakan riwayat masih dominan. Ra'yu hanya salah satu sumber penafsiran sahabat. Sebagaimana diketahui sumber penafsiran sahabat terdiri dari Al-Qur'an, hadis Nabi, ijtihad dan kisah israiliyat.¹⁶ Selain itu, pemahaman sahabat atas Al-Qur'an juga didukung dengan pengetahuan bahasa Arab yang mendalam, beserta kaidah dan syair jahiliyah sebagai dalil atau penguat, pengetahuan adat istiadat bangsa Arab ketika itu, pengetahuan tradisi dan kondisi bangsa Yahudi dan Nashrani, kekuatan pemahaman dan luasnya pengetahuan.¹⁷

Terdapat para sahabat yang terkenal dalam diskursus penafsiran Al-Qur'an. Mereka adalah empat *khulafā' rāsyidūn*,¹⁸ Ibnu Mas'ūd, Zaid bin Ṣābit, Ubay bin Ka'ab, Abū Mūsā al-Asy'arī, 'Abdullāh bin al-Zubair, Anas bin Mālik, Abū Hurairah, Ibnu 'Abbās, 'Abdullāh bin 'Umar, 'Abdullāh bin 'Amr bin 'Aṣ

¹⁵Faizah Ali Syibromalisi, *Tafsir bi al-Ma'tsur* (Jakarta: PT. Siwabakti Darma, 2010), 64.

¹⁶Al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz 1, 31.

¹⁷Faizah, *Tafsir bi al-Ma'tsur*, 67.

¹⁸Dari keempatnya yang paling banyak menafsirkan Al-Qur'an adalah 'Alī bin Abī Ṭalib. Hal ini disebabkan tidak banyak sahabat atau tabi'iin yang meriwayatkan tafsir dari Abū Bakar, 'Umar dan 'Uṣmān, mengingat ketiganya lebih dulu wafat. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, juz 4 (Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-'Āmah, 1974), 233.

dan ‘Āisyah. Ibnu ‘Abbās disebut sebagai sahabat yang sangat terkenal kepandaianya dalam menafsirkan Al-Qur’ān, sehingga mendapat gelar *tarjumān Al-Qur’ān*. Bahkan Nabi pernah mendoakan Ibnu ‘Abbās secara khusus “*allāhumma faqqihhu fī al-dīn wa ‘allimhu al-ta’wīl*”.¹⁹

Perluasan daerah kekuasaan Islam yang terus berkembang menjadikan para sahabat tersebut berpindah dan tinggal di daerah perluasan Islam. Di sanalah mereka mendirikan tempat pembelajaran tafsir, atau yang dikenal dengan madrasah tafsir.²⁰ Terdapat tiga sahabat dengan madrasah tafsirnya yang terkenal dan melahirkan banyak mufasir dari kalangan tabi’īn, yaitu Ibnu ‘Abbās mendirikan madrasah tafsir di Makkah. Ibnu Mas’ud yang bertempat di Iraq, terakhir Ubay bin Ka‘ab dengan madrasah tafsir di Madinah.²¹

Para sahabat tidak menafsirkan seluruh ayat Al-Qur’ān, perbedaan tafsir di kalangan sahabat masih relatif sedikit, penafsiran sahabat lebih bersifat global, belum terjadi pembukuan

¹⁹Faizah, *Tafsir bi al-Ma’tsur*, 67. Mannā‘ al-Qaṭān, *Mabāhiṣ fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.), 328.

²⁰Al-Qaṭān, *Mabāhiṣ fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, 330.

²¹Hādī Ma‘rifah lebih merinci lokasi madrasah para sahabat tersebut, tidak hanya tiga, tetapi lima madrasah. Madrasah Makkah dipimpin oleh Ibnu ‘Abbās, madrasah Madinah oleh Ubay bin Ka‘ab, madrasah Kufah oleh Ibnu ‘Mas’ūd, madrasah Basrah oleh Abū Mūsā al-Asy‘arī dan madrasah Syam oleh Abū al-Dardā‘ ‘Uwaimir bin ‘Āmir al-Khajrajī al-Anṣārī. Ma‘rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz 1, 276.

riwayat yang berisi tafsir Al-Qur'an.²² Jika riwayat tafsir sahabat *marfū'* (sampai kepada Nabi), maka tidak boleh ditolak, tetapi jika tafsir sahabat *mauqūf* (tidak sampai ke Nabi), maka diperselisihkan, sebagian ulama berpendapat tidak bisa dipakai sebagai dalil, tapi sebagian yang lain berpendapat bisa dipakai sebagai dalil.²³

Salah satu fakta penting dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an masa sahabat adalah terdapat perbedaan sahabat dengan Nabi dalam mengimplementasikan makna tersurat dari Al-Qur'an. Misalnya 'Umar yang beberapa hasil ijtihadnya terkesan bertentangan dengan bunyi teks Al-Qur'an dan keputusan Nabi Muhammad saat masih hidup. Salah satu contohnya keputusan 'Umar untuk tidak memberikan zakat kepada mualaf yang secara eksplisit disebut dalam surah al-Taubah ayat 60²⁴ sebagai kelompok *mustaḥiq* zakat.²⁵

²²Memang ada kitab tafsir yang berisi kumpulan penafsiran Ibnu 'Abbās yang bernama *Tanwīr al-Miqbās*, tapi ini tidak disusun pada masa sahabat dan bukan disusun oleh Ibnu 'Abbās sendiri, melainkan disusun oleh ulama bernama Abu Tāhir Muḥammad bin Ya'qūb al-Fairuzzabadi. Sebagaimana tedapat kitab *Tafsīr 'āisyah* dan *Tafsīr Ummu Salamah* yang disusun oleh ulama lain.

²³Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka Setia, 2004), 69.

²⁴إِنَّمَا الصَّنَاقَاثُ لِلْمُقْرَأَةِ وَالْمُسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤْلَفَةُ قُلْ لُوْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْعَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَإِنِّي السَّبِيلُ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمٌ (التوبه: ٦٠)

²⁵Dengan keputusan tersebut 'Umar dituduh oleh musuh Islam dan kelompok konservatif (*al-jumiūd*) telah menghapus mualaf dari hak penerimaan zakat sekaligus membantalkan teks Al-Qur'an. Tuduhan ini

Penafsiran ‘Umar tidak terpaku pada bunyi teks, tetapi mempertimbangkan perubahan kondisi masyarakat dan condong pada pengungkapan hikmah dan tujuan dari hukum Allah yang difirmankan dalam Al-Qur’ān, sehingga wajar jika ‘Umar tidak memberikan zakat kepada mualaf. Bahkan jika mengikuti spirit ‘Umar, kita tetap bisa memberikan zakat kepada para mualaf saat kondisi menuntut hal tersebut. Dengan demikian diketahui bahwa ‘Umar tidak sedang menghilangkan hukum pemberian zakat bagi mualaf.

Apa yang dilakukan ‘Umar menunjukkan bahwa meskipun sumber tafsir pada masa sahabat masih didominasi riwayat, bukan berarti perkembangan tafsirnya statis, justru sebaliknya ditemukan adanya pergeseran yang penting sebagai pijakan kontekstualisasi penafsiran di masa modern-kontemporer.

c. Masa Tabi’in

Masa tabi’in dimulai pada tahun 100 H/735 M ditandai dengan wafatnya sahabat terakhir Abū al-Ṭufail al-Laiš. Sekitar

keliru, karena keputusan ‘Umar bukan untuk tujuan meninggalkan Al-Qur’ān, tetapi karena ada sebab dan hikmah, yakni perbedaan kondisi Islam. Pada masa awal kenabian kondisi Islam sangat lemah, sedangkan saat pemerintahan ‘Umar Islam telah kuat dan mulia, sehingga tidak perlu memberikan zakat untuk menguatkan para mualaf. ‘Alī Muhammad Muhammad al-Ṣalābī, *Sīrah Amīr al-Mu’minīn ‘Umar bin al-Khaṭṭāb Syakhṣiyatuhu wa ‘Aṣruhu*, (Kairo: Mu’assasah Iqra’, 2005), 262-263.

abad 2 H/8 M.²⁶ Al-Zarqānī mengklasifikasikan tingkatan tabi'in berdasarkan madrasah tafsir. Tingkatan pertama adalah tabi'in yang belajar kepada Ibnu 'Abbās di madrasah Makkah, antara lain Sa'īd bin Jubair, Mujāhid bin Jubair dan 'Ikrimah. Tingkatan ini dinilai sebagai tabi'in yang paling mengetahui tafsir, dikarenakan guru mereka Ibnu 'Abbās.²⁷ Tingkatan kedua adalah tabi'in yang belajar kepada 'Ibnu Mas'ūd di madrasah Iraq, mereka antara lain 'Alqamah bin Qais, Qatādah dan Ḥasan al-Baṣrī. Tingkatan ketiga para tabi'in yang belajar kepada Ubay bin Ka'ab di madrasah tafsir Madinah, di antaranya Abū al-Āliyah, Muḥammad bin Ka'ab, Zaid bin Aslam.²⁸

Ketiga madrasah tersebut memiliki orientasi keilmuan dan kekhasan tersendiri, yang dipengaruhi lokasi, kultur dan orientasi keilmuan guru tafsir di madrasah tersebut. Misalnya madrasah Madinah lebih condong kepada riwayat dan tekstualis, berbeda dengan Iraq dan Makkah yang lebih rasional dan kontekstualis. Hal ini disebabkan Madinah lebih kental dengan hadis-hadis Nabi yang terimplementasikan dalam kehidupan

²⁶Masa tabi'in berakhir dengan wafatnya tabi'in terakhir pada tahun 181 H/812 M atau abad 2 H/9 M. Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*, (Solo: PT. Tiga Serangkai, 2003), 10.

²⁷Meskipun demikian, para murid Ibnu 'Abbās memiliki perbedaan jumlah riwayat dan tingkat kredibilitas terkait penafsiran Al-Qur'an. Al-Qatān, *Mabāhīs fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, 330.

²⁸Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, juz 2, 18. Faizah, *Tafsir bi al-Ma'tsur*, 67.

sehari-hari. Kekhasan inilah yang menjadi cikal bakal terbentuknya mazhab dalam penafsiran Al-Qur'an di masa tabi'in.²⁹

Meskipun demikian, pada umumnya para tabi'in menggunakan lima sumber penafsiran. Mulai dari sumber Al-Qur'an, hadis, pendapat sahabat, informasi ahli kitab lalu ijtihad/pemikiran pribadi.³⁰ Pada masa tabi'in banyak kisah israiliyat yang masuk dalam tafsir,³¹ karena banyak ahli kitab yang masuk Islam dan kecenderungan umat Islam ingin mengetahui kelengkapan kisah atau kejadian seputar orang-orang Yahudi dan Nasrani. Perbedaan penafsiran lebih banyak terlihat jika dibandingkan pada masa sahabat. Tafsir bi al-ra'yi sudah mulai terlihat, misalnya Mujāhid yang memberikan keluasan pada akal dalam menafsirkan Al-Qur'an.³² Sudah mulai terdeteksi adanya kecenderungan mazhab tertentu.³³

²⁹Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, 74.

³⁰Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, 75.

³¹Informan kisah israiliyat yang banyak dijadikan rujukan tabi'in adalah 'Abdullāh bin Salām, Ka'ab al-Āḥbār, Wahab bin Munabih dan 'Abd al-Mālik bin 'Abd al-'Azīz Ibnu Juraij. Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, 77.

³²Salah satu contohnya ketika Mujāhid menafsirkan perubahan kaum Yahudi menjadi kera pada ayat ﴿عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْنَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبَّتِ فَقُلْنَا لَهُمْ تُكُونُوا قِرْدَةً حَاسِبِينَ﴾ (البقرة: ٦٥) sebagai bentuk kiasan, bahwa yang dirubah menjadi kera bukanlah jasad mereka, tapi hati mereka. Al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz 1, 106.

³³Faizah, *Tafsir bi al-Ma'tsur*, 83-84. Al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz 1, 130-131.

Sampai pada masa tabi'in ini belum terjadi kodifikasi kitab tafsir. Jika mengacu penjelasan al-Žahabī, masa Nabi sampai dengan tabi'in disebut sebagai masa periyawatan tafsir, para sahabat meriwayatkan tafsir dari Rasul, para sahabat saling meriwayatkan tafsir antara satu dengan lainnya dan tabi'in meriwayatkan tafsir dari sahabat.³⁴ Dari sini diketahui sampai masa tabi'in, tafsir ditransmisikan melalui oral bukan kitab. Kodifikasi kitab tafsir terjadi pada masa tabi' tabi'in.³⁵ Sebagaimana dijelaskan pada pembahasan di bawah ini.

d. Masa Kodifikasi

Masa kodifikasi tafsir dibagi menjadi lima fase. Fase pertama adalah pembukuan tafsir bersama kitab hadis. Fase ini dimulai pada menjelang akhir pemerintahan Umayah dan awal pemerintahan Abbasiyah.³⁶ Diperkirakan sekitar awal abad 2 H/abad 8 M. Hadis berperan penting pada fase awal kodifikasi tafsir, mengingat tafsir menjadi salah satu bab dari kitab hadis.³⁷ Ini berarti awal mula pembukuan tafsir sama dengan awal mula pembukuan hadis, tafsir dibukukan bersama hadis Nabi dalam kitab-kitab hadis.

³⁴Al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz 1, 104.

³⁵Al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān*, juz 2, 25.

³⁶Al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz 1, 104.

³⁷Al-Qatānī, *Mabāhiṣ fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, 332.

Di awal masa kodifikasi tafsir ini sampai permulaan abad 3 H para tabi' tabi'in memberikan perhatian serius dalam meriwayatkan tafsir yang bersumber dari Nabi, sahabat dan tabi'in, di samping juga melakukan pengumpulan hadis. Di antara para tabi' tabi'in tersebut adalah Yazīd bin Hārūn al-Sulamī, Syu‘bah al-Hajjāj, Wakī‘ bin al-Jarāḥ, Sufyān bin ‘Uyainah, Rauh bin Ubādah al-Baṣrī, ‘Abd al-Razāq bin Hamām, Ādām bin Abī Iyās, ‘Abd bin Ḥamīd, Isāq bin Rāhawaih, Abū Bakr bin Abī Syaibah, ‘Alī bin Abī Ṭalḥah, al-Bukhārī dan lainnya. Penafsiran mereka tidak sampai kepada kita saat ini kecuali yang riwayat mereka yang terdokumentasikan dalam kitab-kitab tafsir *bi al-ma’sūr*.³⁸

Fase kedua dimulai dengan pembukuan tafsir secara terpisah dari kitab hadis. Pasca para tabi' tabi'in di atas muncul para ulama yang menulis kitab tafsir, menjelaskan ayat demi ayat sesuai urutan mushaf, mereka adalah Ibnu Mājah, Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, Abū Bakar bin al-Munzir al-Naisābūrī, Ibnu Abī Ḥātim, al-Ḥākim, Ibnu Mardawaih dan Ibnu Ḥibbān. Ibnu Jarīr al-Ṭabarī adalah yang paling terkenal dengan kitabnya *Jamī‘ al-Bayān*.³⁹

Masa al-Ṭabarī (abad 4 H) merupakan fase kedua dalam kodifikasi tafsir, ditandai dengan dibukukannya tafsir secara

³⁸Al-Qaṭān, *Mabāhiṣ fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, 332. Al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān*, juz 2, 25.

³⁹Al-Żahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz 1, 105. Al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān*, juz 2, 25.

terpisah dari kitab hadis (tidak lagi menjadi bab dalam kitab hadis). Pada fase ini penulisan tafsir menyerupai hadis dalam penyantuman sanad sampai kepada tabi'in, sahabat dan Rasulullah.⁴⁰

Pada fase ketiga, perkembangan tafsir masih berkisar pada penafsiran Al-Qur'an dengan riwayat, tetapi di fase ini ada perbedaan dalam penyantuman sanad. Jika pada fase sebelumnya sanad dicantumkan secara lengkap sebagaimana hadis, maka di fase ini terjadi peringkasan sanad (tidak semua nama rawi dicantumkan). Di sinilah nanti terjadi kesamaran antara riwayat yang sahih dan tidak, pada fase ini juga terjadi pemalsuan dalam tafsir.⁴¹

Fase keempat adalah perkembangan tafsir kepada sumber-sumber pemikiran. Penafsiran tidak hanya merujuk pada riwayat tetapi juga perpaduan antara riwayat dan pemikiran,

⁴⁰Al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz 1, 105.

⁴¹Al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz 1, 107. Dapat dipahami ketika para mufasir awal seperti al-Ṭabarī menyebutkan sanad secara lengkap, ini karena masih mengikuti tradisi hadis. Generasi selanjutnya dari kalangan mufasir meringkas sanad, bahkan jika kita lihat tafsir modern seperti al-Marāghī, Quraish Shihab dan lainnya, langsung menyebut sahabat atau bahkan Nabi saja. Hal ini dikarenakan sebuah konsekuensi agar dapat menyampaikan makna ayat secara baik dan mudah dibaca dan dipahami dengan tanpa menyebutkan sanad. Oleh karena itu, realitas peringkasan sanad yang berpotensi masuknya riwayat lemah bahkan palsu menjadi motivasi pembaca kitab tafsir untuk lebih kritis dan menguasai metodologi kritik tafsir yang salah satunya menggunakan perangkat metode kritik hadits. Dengan demikian akan mudah diketahui kualitas riwayat yang dikutip dalam kitab tafsir.

kaidah kebahasaan, pemikiran mazhab dan teologi tertentu. Fase ini terjadi pada masa pemerintahan Abbasiyah sampai saat ini.⁴²

Fase kelima, perkembangan pembukuan tafsir mengarah pada pengkhususan kajian tafsir. Para ulama mulai menyusun kitab tafsir dengan memfokuskan pada tema-tema tertentu. Seperti Abū ‘Ubaidah yang mengkhususkan membahas *majāz* dalam Al-Qur’ān, Ibnu al-Qayim yang secara khusus membahas ayat-ayat tentang *qasam*, al-Rāghib al-Asfahānī yang mengumpulkan kosakata *gharīb* dalam Al-Qur’ān, Abū Ja‘far al-Nahās yang membahas *nāsikh* dan *mansūkh*, al-Wāhidī yang khusus membukukan *asbāb al-nuzūl* dan al-Jaṣaṣ yang membukukan tafsir *ahkām Al-Qurān*. Para ulama juga melakukan kajian tentang tema-tema tertentu.⁴³

Fase kelima merupakan fase awal lahirnya ‘ulūm *Al-Qur’ān*. sebagaimana diketahui bahwa sebelum kitab-kitab ‘ulūm *Al-Qur’ān* yang menghimpun beragam tema, seperti *al-Burhān* karya al-Zarkasyī, dan ulama lainnya. Embrio ‘ulūm *Al-Qur’ān* dimulai dengan adanya karya ulama yang membahas tema tertentu seperti *amṣāl*, *qasam*, *asbāb al-nuzūl*, *qirā’āt* dan lainnya⁴⁴ seperti yang terdapat pada fase kelima kodifikasi tafsir Al-Qur’ān.

⁴²Al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz 1, 108.

⁴³Al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz 1, 110.

⁴⁴Al-Qatān, *Mabāhiṣ fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, 9.

Berdasarkan penjelasan di atas diketahui sejarah perkembangan penafsiran Al-Qur'an sangat berkaitan dengan keilmuan Islam lainnya, dalam hal ini pembukuan hadis dan pembukuan *'ulūm Al-Qur'an*. Pada fase pertama pembukuan tafsir bersamaan dengan pembukuan hadis. Adapun fase terakhir pembukuan tafsir menjadi fase awal pembukuan *'ulūm Al-Qur'an*.

2. Metodologi Penafsiran Al-Qur'an

a. Sumber Penafsiran

Terdapat tiga sumber penafsiran Al-Qur'an, yaitu *asar/riwayat*, *ra'yu/pemikiran* dan *isyārah/petunjuk* dari Allah. Tafsir yang menggunakan riwayat disebut tafsir *bi al-ma'sūr*. Tafsir yang menggunakan sumber pemikiran disebut tafsir *bi al-ra'yi*. Adapun tafsir yang bersumber pada *isyārah* disebut tafsir *isyārī*.

Tafsir *bi al-ma'sūr* berarti tafsir yang berasal dari Al-Qur'an, hadis, perkataan sahabat dan tabi'in. Meskipun sebagian ulama ada yang tidak memasukkan pendapat tabi'in sebagai tafsir *bi al-ma'sūr*. Demikian definisi menurut Nūr al-Dīn 'Itr.⁴⁵ Pendapat serupa juga disampaikan al-Žahabī dengan mengatakan bahwa penjelasan tabi'in dimasukkan ke dalam kategori tafsir *bi*

⁴⁵Nūr al-Dīn 'Itr, *'Ulūm Al-Qur'an al-Karīm*, (Damaskus: al-Šabāh, 1993), 74.

al-ma'sūr karena keberadaan tafsir para tabi'in masuk ke dalam kitab tafsir *bi al-ma'sūr*.⁴⁶

Para ulama lain seperti al-'Ak,⁴⁷ Khālid al-Sabt⁴⁸ dan Quraish Shihab⁴⁹ juga memiliki definisi yang sama dengan 'Itr. Al-Zarqānī berbeda dengan para ulama tersebut, karena al-Zarqānī mendefinisikan tafsir *bi al-ma'sūr* hanya yang berasal dari Al-Qur'an, hadis dan pendapat sahabat, tidak memasukkan tabi'in.⁵⁰

Perbedaan pendapat para ulama mengenai keberadaan tafsir tabi'in sebagai tafsir *bi al-ma'sūr* tampaknya disebabkan kualitas riwayat tabi'in, yakni banyaknya penafsiran tabi'in yang terpengaruh riwayat-riwayat isra'iliyat. Ini artinya penolakan al-Zarqānī disebabkan keinginannya membatasi pada riwayat-riwayat yang terjamin keabsahannya.⁵¹

Perbedaan para ulama di atas menunjukkan bahwa definisi tafsir *bi al-ma'sūr* tidaklah disepakati para ulama. Lebih

⁴⁶Muhammad Ḥusain al-Žahabī, *'Ilm al-Tafsīr*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 40.

⁴⁷Khālid 'Abd al-Rahmān al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, (Beirut: Dār al-Nafā'is, 1986), 111.

⁴⁸Khālid al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr*, juz 1, (Beirut: Dār Ibnu 'Affān, t.t.), 105.

⁴⁹Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2013), 351.

⁵⁰Al-Zarqānī, *Mañāhil al-Irfān*, juz 2, 12.

⁵¹Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 371-372.

dari itu muncul pertanyaan apakah tafsir *bi al-ma'sūr* hanya terbatas pada empat riwayat tersebut (Al-Qur'an, hadis, pendapat sahabat dan tabi'in) atau mencakup seluruh riwayat.

Mengenai hal ini Baidan berpendapat tafsir *bi al-ma'sūr* dapat didefinisikan secara sempit dan luas. Pengertian sempit berarti penafsiran yang bersumber hanya dari keempat riwayat di atas, tidak dapat dikembangkan. Mufasir hanya bisa meneliti kualitas riwayat tersebut. Adapun pengertian luas dari tafsir *bi al-ma'sūr* mencakup segala riwayat yang dapat digunakan sebagai sumber penafsiran.⁵²

Mendefinisikan tafsir *bi al-ma'sūr* secara luas tidak terbatas riwayat Al-Qur'an, hadis, sahabat dan tabi'in, akan lebih sesuai dengan spirit pengembangan sumber penafsiran Al-Qur'an. Oleh karena itu, al-'Ak juga menjelaskan terdapat lima sumber penafsiran *bi al-ma'sūr*, yakni Al-Qur'an, hadis, pendapat sahabat, pendapat tabi'in dan riwayat dari sumber bahasa Arab.⁵³

Penjelasan al-'Ak menunjukkan tafsir *bi al-ma'sūr* mengacu pada sumber riwayat secara luas, tidak terbatas pada Al-Qur'an, hadis dan ucapan sahabat. Dengan demikian untuk

⁵²Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, 373. Perbedaan konsep pengertian sempit dan luas dari tafsir *bi al-ma'sūr* tampaknya dirasakan oleh para ulama. Sehingga sering dijumpai dalam literature ilmu tafsir ada ulama yang memberikan penjelasan mengenai keutamaan tafsir *bi al-ma'sūr* dan di sisi lain ada yang menjelaskan kekurangan tafsir *bi al-ma'sūr*.

⁵³Al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, 113.

menilai suatu kitab atau penafsiran sebagai tafsir *bi al-ma'sūr* dapat mengacu pada sejauh mana mufasir merujuk riwayat-riwayat.

Mengenai sumber penafsiran menggunakan *ra'yu/pemikiran*, maka terdapat perbedaan di kalangan ulama, sebagian melarang, dan sebagian lagi membolehkan. Oleh sebab itu, dikenal klasifikasi tafsir *bi al-ra'yi maḥmūdah* (terpuji/diterima) dan *maẓmūmah* (tercela/ditolak). Jika seorang mufasir hanya menggunakan pemikirannya, maka itu terlarang.⁵⁴ Jika seorang mufasir menggunakan pemikirannya dengan memenuhi syarat-syarat yang disepakati ulama dan meninggalkan lima larangan, maka tafsir *bi al-ra'yi* bisa diterima. Jika tidak memenuhi syarat dan mengabaikan lima larangan maka tafsir *bi al-ra'yi* tertolak.⁵⁵

Penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan pemikiran tidaklah dilarang selama mufasir telah menguasai bahasa Arab

⁵⁴ Taqī al-Dīn Ahmad bin Taimiyah, *Muqadimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, (Beirut: Dā Maktabah al-Hayāh, 1980), 46.

⁵⁵ Syarat yang disepakati di sini adalah: mempunyai i'tikad lurus dan benar serta menaati ketentuan agama, ikhlas, mengacu pada riwayat yang diterima dan menjauhi bid'ah, menguasai 15 ilmu yang dibutuhkan untuk menafsirkan Al-Qur'an. Lima hal yang harus ditinggalkan mufasir adalah: memaksa menafsirkan tanpa memenuhi syarat-syaratnya, memaksakan penafsiran pada ayat-ayat yang hanya diketahui Allah, menafsirkan dengan mengacu hawa nafsu dan keuntungan pribadi, menjadikan penafsiran untuk mendukung mazhab yang keliru, meyakini tafsirnya sebagai satu-satunya yang benar/menganggap penafsiran lain keliru. Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, 97-98.

dengan segala sisinya termasuk syair-syair jahiliyah, memperhatikan *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh* dan *mansūkh* serta syarat-syarat yang dibutuhkan sebagai seorang mufasir.⁵⁶ Ini menunjukkan larangan penafsiran *bi al-ra'yī* tidaklah secara mutlak. Bahkan sebenarnya penggunaan pemikiran/akal dalam menafsirkan Al-Qur'an sangat dibutuhkan.

Hal tersebut dikarenakan pemikiran/akal dibutuhkan dalam mengungkap tujuan diberlakukannya hukum yang terkandung dalam ayat Al-Qur'an, mengungkapkan hikmah dari kisah-kisah yang disebutkan dalam Al-Qur'an dan mengungkap aspek kemukjizatan Al-Qur'an,⁵⁷ termasuk juga banyaknya problem baru yang dihadapi saat ini tetapi tidak ditemukan penjelasannya secara tersurat di dalam Al-Qur'an dan hadis Nabi.⁵⁸

Penggunaan akal dalam penafsiran Al-Qur'an tentu sangat dibutuhkan dalam rangka meneliti riwayat-riwayat dan melakukan pemilahan dan validasi terhadap sumber penafsiran yang beragam. Dengan demikian jelas bahwa larangan penafsiran menggunakan akal berlaku jika mufasir hanya menggunakan akalnya tanpa memperhatikan syarat, etika dan mengabaikan riwayat dan keilmuan yang berkaitan dengan penafsiran Al-Qur'an.

⁵⁶Al-Žahabī, *'Ilm al-Tafsīr*, 47.

⁵⁷Al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, 175.

⁵⁸Shihab, *Kaidah Tafsir*, 362.

Sumber tafsir yang ketiga adalah *isyārah*, artinya pengungkapan makna Al-Qur'an tidak dari redaksi ayatnya, melainkan berdasarkan petunjuk rahasia dari Allah pada orang-orang yang memiliki kebenangan hati, dengan adanya kesesuaian antara makna lahiriyah dan makna petunjuk tersebut.⁵⁹ Petunjuk tersebut sifatnya ruhani, non fisik, petunjuk rahasia yang diperoleh orang yang bertakwa, menghendaki kebaikan dan berilmu ketika seseorang membaca Al-Qur'an, dengan petunjuk tersebut seseorang mampu mengungkap berbagai makna yang dikandung ayat.⁶⁰

Tafsir *isyārī* berbeda dengan tafsir *bāṭinī*. Tafsir *isyārī* mengungkap makna lain dari ayat sesuai petunjuk yang diterimanya dengan tetap mengakui makna zahir ayat. Sedangkan tafsir *bāṭinī* tidak lagi mengakui makna zahir teks dan meyakini bahwa makna yang isyarat adalah satu-satunya makna ayat tersebut.⁶¹

Jika merujuk teori nalar Arab al-Jābirī sumber tafsir *isyārī* masuk kategori nalar *'irfānī*,⁶² di samping *burhānī* (tafsir *bi al-ra'yī*) dan *bayānī* (tafsir *bi al-ma'sūrī*). Ini menunjukkan bahwa

⁵⁹Itr, 'Ulūm Al-Qur'ān, 97. Shihab, *Kaidah Tafsir*, 369.

⁶⁰Al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, 206.

⁶¹Shihab, *Kaidah Tafsir*, 373.

⁶²Wahyudi, "Epistemologi Tafsir Sufi al-Ghazali dan Pergeserannya," *Jurnal Theologia*, Vol. 29, No. 1 (2018): 80. Lihat juga Muhammad Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī* (Beirut Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2009), 251.

epistemologi *isyārī* diakui keberadaannya, tetapi tampaknya tidak semua ulama tafsir sepakat memasukkan *isyārah* sebagai salah satu sumber penafsiran. Hal ini terlihat dari beberapa literatur ilmu tafsir yang tidak memasukkan *isyārah* sebagai sumber penafsiran.

Perbedaan pendapat di atas dapat diselesaikan dengan mengacu syarat-syarat tafsir *isyārī*, yaitu tafsir *isyārī* tidak bertentangan dengan makna zahir ayat, mufasir tidak menganggap makna *isyārī* sebagai satu-satunya makna ayat dan tetap mengakui makna lain, makna yang diperoleh tidak bertentangan dengan syariat dan akal, serta terdapat dalil agama yang menguatkan kandungan makna *isyārī*.⁶³

Tafsir *isyārī* diklasifikasikan menjadi dua. Pertama, tafsir *isyārī šūfi/faiḍī*, jenis ini merupakan penafsiran Al-Qur'an yang murni mengandalkan petunjuk dari Allah. Petunjuk makna tersebut diperoleh dari penyucian diri, seperti zuhud dan lainnya. Kedua, tafsir *isyārī nāzārī*, yakni penafsiran sufi yang ditopang dengan pengetahuan dan kajian filosofis sang mufasir. Jenis kedua ini seorang mufasir tetap melakukan kajian dan analisis keilmuan dalam menafsirkan Al-Qur'an.⁶⁴

Klasifikasi sumber tafsir yang telah dirumuskan para ulama berfungsi sebagai alat analisis untuk mengidentifikasi

⁶³Al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, 208.

⁶⁴Al-Żahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz 2, 251-252 dan 261.

sumber penafsiran yang digunakan dalam kitab-kitab tafsir maupun pemikiran para cendekiawan. Dalam konteks menafsirkan Al-Qur'an tentu tidak cukup hanya menggunakan salah satu sumber penafsiran, melainkan harus mengkombinasikan ketiga sumber penafsiran tersebut, agar penafsiran yang diperoleh lebih komprehensif.⁶⁵

b. Metode Penafsiran

Sampai saat ini dikenal empat metode penafsiran, mulai dari metode tafsir *ijmālī*, *tahlīlī*, *muqāran* dan *mauḍū'i*. Metode *ijmālī*/global berarti metode mengungkapkan makna ayat Al-Qur'an dengan memfokuskan pada makna kosakata dan makna umum dari suatu ayat. Melalui metode ini juga mufasir dapat mengungkap hikmah dan pelajaran yang dapat dipetik dari ayat yang ditafsirkannya. Dari sisi sistematika penulisan, tafsir yang

⁶⁵Salah satu contohnya, pentingnya penggabungan sumber riwayat dan *ra'yu* dalam memahami isu gender. Tafsir *bi al-ma'sūr* yang lebih menekankan nilai-nilai tekstual dapat dijadikan pijakan untuk reinterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an. Adapun tafsir *bi al-ra'yī* yang lebih menekankan pada konteks suatu teks, akan menjadi pembuka peluang penafsiran baru yang lebih komprehensif dan sesuai dengan perkembangan dan kemajuan pengetahuan di setiap generasi, guna menawarkan penafsiran yang lebih terbuka. Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 164.

menggunakan metode ini menyajikan penafsirannya berdasarkan urutan mushaf.⁶⁶

Dari segi historisnya, metode ini muncul paling awal. Ini dapat dilihat dari pola penafsiran yang dilakukan Nabi, sahabat dan tabi'in, seperti yang telah dijelaskan pada bagian sebelumnya penafsiran Nabi dan dua generasi setelahnya memfokuskan pada makna kosakata dan mengungkap makna umum dari suatu ayat. Dengan demikian, ketika mufasir mempunyai tujuan menyajikan makna Al-Qur'an secara ringkas, dapat menggunakan metode *ijmālī*.

Sebaliknya ketika seorang mufasir bertujuan mengungkap makna ayat Al-Qur'an secara luas dan mencakup berbagai aspek ayat, maka bisa menggunakan metode *tahlīlī*, metode ini disebut oleh Bāqir al-Ṣadr dengan *al-itijāh al-tajzī'ī*, dikarenakan metode ini mempunyai tujuan menafsirkan al-Qur'an secara kompleks, mencakup berbagai aspek kandungan ayat-ayat yang ditafsirkan, meliputi makna kosakata, *munāsabah*, *asbāb al-nuzūl*, makna global ayat, hukum yang terkandung di dalam suatu ayat, bahkan terdapat juga pemaparan aneka pendapat ulama mazhab, aneka *qirā'āt*, *i'rāb* ayat yang ditafsikan, serta keistimewaan susunan

⁶⁶Ahmad Sayyid al-Kūmī dan Muḥammad Aḥmad Yūsuf al-Qāsim, *al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*, (T.pn, 1982), 12. 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī: Dirāsah Manhajiyah wa Mauḍū'iyah*, (Kairo: al-Ḥaḍarah al-‘Arabiyyah, 1977), 43. Shihab, *Kaidah Tafsir*, 381.

kata-katanya. Sistematika penyajian tafsir yang menggunakan metode *tahlīlī* mengikuti urutan mushaf.⁶⁷

Jika mengacu sejarah perkembangan tafsir, maka metode tafsir *tahlīlī* muncul di abad 4 H, bersamaan dengan ditulisnya kitab tafsir secara terpisah dari kitab hadis. Terlihat dari model penafsiran Ibnu Jarīr al-Tabarī dalam kitabnya *Jamī‘ al-Bayān*. Ini menunjukkan metode *tahlīlī* lahir jauh setelah adanya metode tafsir *ijmālī*.

Metode penafsiran ketiga adalah metode *muqāran*. Metode *muqāran* atau komparatif memfokuskan pada mengungkap makna ayat Al-Qur'an, dengan cara mengkomparasikan penafsiran para mufasir terhadap suatu ayat, baik yang berasal dari kalangan klasik maupun modern, ataupun dari kalangan yang menggunakan sumber penafsiran riwayat ataupun rasio. Metode *muqāran* digunakan untuk mengkaji pendapat para mufasir atas ayat-ayat tertentu, ayat-ayat *mutasyābih lafżī*, *al-mukarrar*, ayat-ayat atau ayat dan hadis yang secara redaksional terkesan kontradiktif.⁶⁸ Ini menunjukkan bahwa tidak semua ayat menjadi objek kajian metode *muqāran*. Dengan

⁶⁷Muhammad Bāqir al-Ṣadr, *Pedoman Tafsir Modern*, terj. Hidayaturakhman, (Jakarta: Risalah Masa, 1995), 11. Al-Kūmī dan al-Qāsim, *al-Tafsīr al-Maudū‘ī*, 9-10. al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū‘ī*, 24. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, jilid 1, (Bandung: Mizan, 2013), 129-130.

⁶⁸Al-Kūmī dan al-Qāsim, *al-Tafsīr al-Maudū‘ī*, 14. Al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū‘ī*, 46. Shihab, *Kaidah Tafsir*, jilid 382.

demikian, sistematika penulisan tafsir yang menggunakan metode *muqāran* tidak berdasarkan urutan mushaf, tetapi berdasarkan pengelompokan ayat yang dikaji.

Dari segi kemunculannya, metode *muqāran* lahir setelah metode *tahlīlī*, sekitar abad 5 H.⁶⁹ Diceritakan pada mulanya para mufasir klasik tidak memfokuskan kajian mereka pada mengungkap maksud dan makna yang terkandung dalam ayat beredaksi mirip (*mutasyābih lafżī*), karena belum ada kebutuhan pada kajian tersebut, bahkan penafsiran ayat *mutasyābih lafżī* belum ditemukan dalam kitab-kitab tafsir *bi al-ma'sūr*. Sampai akhirnya terdapat orang-orang yang memusuhi Islam menggunakan ayat *mutasyābih lafżī* untuk menyerang Islam. Mereka memberikan tuduhan-tuduhan negatif kepada Al-Qur'an. Setelah itu para ulama mulai giat menafsirkan ayat beredaksi mirip.⁷⁰

Metode tafsir terakhir adalah *mauḍū'i*/tematik. Bāqir al-Şadr menyebutnya dengan *al-ittijāh al-tauhīdī*. Metode ini

⁶⁹Ditandai dengan penulisan tafsir *Durrāh al-Tanzīl wa Ghurrah al-Ta'wil fī Bayān al-Āyāt al-Mutasyābihāt fī Kitāb Allāh al-'Azīz* karya al-Khaṭīb al-Iskāfī (w. 420 H).

⁷⁰Al-Iskāfī menjelaskan motivasinya menyusun *Durrāh al-Tanzīl wa Ghurrah al-Ta'wil*, yaitu sebagai pembelaan terhadap Al-Qur'an sekaligus membantah kekeliruan para pendengki Islam yang menuduh keberadaan ayat beredaksi mirip sebagai kecacatan Al-Qur'an. 'Ādil Nawaihaḍ, *Mu'jam al-Mufassirīn min Ṣadr al-Islām hattā al-'Aṣr al-Hādir*, juz 2, (T.Tp.: Muassasah . Nawaihaḍ al-Tsaqāfiyah, 1998), 558.

bertujuan mengungkap pandangan Al-Qur'an tentang suatu tema/permasalahan tertentu, sehingga tema yang dikaji menjadi titik sentral dimulainya penafsiran. Metode *mauḍū'ī* mempunyai dua bentuk, pertama menyajikan pandangan Al-Qur'an sesuai tema yang terdapat di dalam suatu surah, dengan kata lain mufasir mengkaji suatu surah tertentu untuk membahas tema-tema yang ada di surah tersebut. Jenis pertama ini disebut *mauḍū'ī surah*.⁷¹ Jenis *mauḍū'ī* kedua adalah menyajikan pandangan Al-Qur'an dengan diawali menentukan tema atau permasalahan tertentu untuk kemudian dicarikan ayat-ayat di seluruh surah Al-Qur'an yang berkaitan dengan tema tersebut, lalu menganalisa dan membahasnya. Jenis kedua disebut juga *mauḍū'ī* tematik.⁷²

Untuk langkah-langkah metode *mauḍū'ī* tematik secara umum dimulai dengan menentukan tema yang akan dikaji, mengumpulkan ayat yang berkaitan dengan tema yang ditentukan, menyusun ayat-ayat sesuai dengan masa turunnya, mengkaji ayat yang telah terkumpul dari sisi *asbāb al-nuzūl*, *munāsbah* antar

⁷¹Langkah penafsiran metode ini dimulai dengan menjelaskan gambaran umum surah, seperti *asbāb al-nuzūl*, *makiyyah* atau *madaniyah*, tujuan utama surah, penamaan surah dan lainnya. Setelah itu dilanjutkan dengan menjelaskan tema-tema yang terdapat di dalam surah sesuai dengan tujuan utama surah yang dikaji. Muṣṭafā Muslim, *Mabāhiṣ fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), 41-42.

⁷²Shihab, *Kaidah Tafsir*, 385. Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *Pedoman Tafsir Modern*, 14. Al-Kūmī dan al-Qāsim, *al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*, 13-14. al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*, 24. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, jilid 1, 132. M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2013), xiii-xiv.

ayat tersebut, menentukan tema besar dari masing-masing ayat sebagai judul dari tafsir yang akan ditulis (semacam judul daftar isi), mengkaji keseluruhan ayat guna mengungkap konsep Al-Qur'an tentang tema yang dipilih. Dalam prosesnya dapat dilengkapi dengan hadis dan riwayat yang dibutuhkan dalam menjelaskan penafsiran.⁷³

Secara historis metode *maudū'ī* dengan bentuknya yang sekarang (*maudū'ī* tematik) baru dikenal pada abad 14 H, dikenalkan oleh para ulama Universitas Al-Azhar Kairo Mesir. Banyak ulama tafsir di Al-Azhar yang menilai al-Kūmī sebagai pencetus metode ini, saat itu al-Kūmī menjabat sebagai Ketua Jurusan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin. Mekipun demikian, secara embrio metode *maudū'ī* sudah ada sejak masa Nabi Muhammad, ditandai dengan pola penafsiran Nabi yang menghubungkan antar ayat Al-Qur'an yang memiliki hubungan saling menjelaskan, kemudian terus mengalami perkembangan di tangan para ulama seperti al-Syātibī dengan memberikan pondasi pentingnya menafsirkan ayat-ayat secara utuh. Dilanjutkan Maḥūd Syaltūt dengan mengaplikasikan prinsip tersebut, dan diteruskan oleh al-Kūmī, dengan merumuskan secara detail langkah-langkah teknis metode ini.⁷⁴

⁷³Muslim, *Mabāhiṣ fī al-Tafsīr al-Maudū'ī*, 39.

⁷⁴Muslim, *Mabāhiṣ fī al-Tafsīr al-Maudū'ī*, 17. Shihab, *Kaidah Tafsir*, 387-388. Miftah Khilmi Hidayatulloh, "Konsep dan Metode Tafsir Tematik: Studi Komparasi antara al-Kumi dan Mushthofa

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa tiap metode penafsiran mempunyai karakteristik, tujuan dan objek kajian yang berbeda-beda, maka tidak dapat dikatakan suatu metode lebih unggul dari metode lainnya. Menurut Baidan tidak ada metode tafsir yang akan punah. Dalam konteks menafsirkan Al-Qur'an, para mufasir dapat memilih metode manapun yang sesuai dengan tujuan yang akan dicapainya.⁷⁵

c. Pendekatan dan Corak Penafsiran

Al-Qur'an mengandung pokok ajaran yang beragam, mulai dari akidah, akhlak, petunjuk untuk mentadaburi ciptaan Allah, kisah umat terdahulu, janji dan ancaman serta hukum.⁷⁶ Di sisi lain, cara yang ditempuh para mufasir untuk mengungkap makna Al-Qur'an juga terus berkembang, para mufasir telah memanfaatkan berbagai ilmu pengetahuan lainnya. Oleh karena itu, wajar jika kemudian muncul aneka ragam corak penafsiran.⁷⁷

Muslim," *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 3, No. 2 (2018): 140.

⁷⁵Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, 380-381.

⁷⁶Hukum yang dikenal Al-Qur'an terdiri dari hukum ibadah, hukum pernikahan, hukum keuangan, hukum pidana, hukum peperangan, dan dasar-dasar aturan kehidupan bermasyarakat Mahmūd Syaltut, *Fiqh Al-Qur'an wa al-Sunnah*, (Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Miṣriyah, 1934), 18-20.

⁷⁷Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, 107.

Ilmu pengetahuan yang digunakan dalam penafsiran itulah yang disebut sebagai pendekatan.⁷⁸ Dalam praktiknya proses memahami Al-Qur'an tidak hanya membutuhkan sumber dan metode penafsiran, tetapi juga sebuah pendekatan tertentu, sebagai alat analisis ayat-ayat Al-Qur'an. Pendekatan penafsiran akan membentuk corak penafsiran,⁷⁹ di sinilah terlihat hubungan antara pendekatan dan corak tafsir.

Jika pendekatan tafsir merupakan ilmu lain yang dijadikan alat analisis, maka pendekatan penafsiran akan terus berkembang sesuai perkembangan ilmu. Pada gilirannya juga akan menjadikan corak penafsiran tidak berhenti pada beberapa corak saja, tetapi akan terus bertambah seiring perkembangan ilmu pengetahuan yang dijadikan alat analisis seorang mufasir. Pendekatan tafsir berkaitan dengan proses mengungkap makna

⁷⁸Pendekatan penafsiran adalah cara pandang atau paradigma dalam suatu bidang ilmu yang digunakan dalam diterapkan dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Umi Kalsum Hasibuan dkk. "Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan dan Corak dalam Mitra Penafsiran al-Qur'an," *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah*, Vol. 2, No. 2 (2020): 238.

⁷⁹Corak juga bisa menunjukkan arah tujuan dari penafsiran seorang mufasir, yang mencerminkan pandangan mufasir tersebut. Pendekatan yang dipakai dapat mencerminkan bagaimana kecenderungan dan penguasaan mufasir terhadap suatu bidang pengetahuan dan bentuk penafsiran yang diperoleh tidak akan keluar dari kerangka berpikir yang digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Sasa Sunarsa, "Teori Tafsir: Kajian tentang Metode dan Corak Tafsir Al-Qur'an," *al-Afkar: Journal for Islamic Studies*, Vol. 3, No. 1 (2019): 253.

Al-Qur'an, sedangkan corak tafsir adalah produk tafsir yang dihasilkan.

Sampai dengan saat ini sudah banyak corak tafsir yang berhasil diinventarisasi, misalnya corak kebahasaan (*lughawi*),⁸⁰ sastra (*adabī*,⁸¹ *bayānī*),⁸² etika/akhlak (*akhlāqī*),⁸³ kemasyarakatan (*ijtimā'ī*)⁸⁴ sastra dan sosial kemasyarakatan (*adabī ijtimā'ī*),⁸⁵

⁸⁰Penafsiran dengan menggunakan pendekatan kebahasaan, memfokuskan pada pembentukan kosakata dan kalimat, gramatikal, qirā'āt, pemaknaan kosakata di kalangan masyarakat Arab beserta perkembangan maknanya. Sayyid Muhammad 'Alī Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, (Teheran: Muassasah al-Ṭabā'ah wa al-Nasyr li Wizārah al-ṣaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1386 H), 60

⁸¹Penafsiran yang menggunakan pendekatan kebahasaan, dengan mengkaji aspek kosakata, gramatikal, termasuk juga ilmu sastra Arab/balāghah, mengungkap makna-makna berbagai macam qirā'āt dalam suatu ayat dan perbedaan makna dari berbagai kosakata yang sama dalam berbagai ayat. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 57.

⁸²Penafsiran dengan menggunakan pendekatan ilmu balāghah dengan mengkaji implementasinya dalam Al-Qur'an. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 62.

⁸³Penafsiran yang mengungkapkan maksud Al-Qur'an berkaitan dengan kebutuhan masyarakat. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 71

⁸⁴Pendekatan yang memusatkan perhatiannya pada menjelaskan maksud Al-Qur'an untuk membangkitkan hati dan menghilangkan penutup hati dari cahaya ketuhanan. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 73

⁸⁵Corak ini merupakan gabungan dari corak *adabī* dan *ijtimā'ī*, sehingga bisa dipahami bahwa tafsir corak *adabī ijtimā'ī* adalah penafsiran yang menyingkap sisi sastra Al-Qur'an, keindahan dan ketelitian bahasa Al-Qur'an guna mengungkapkan makna dan tujuan Al-Qur'an, kemudian dikaitkan dengan aturan kehidupan bermasyarakat untuk memberikan solusi atas problem yang sedang dialami oleh suatu

teologis (*kalāmī/i ‘tiqādī*),⁸⁶ hukum (*fiqhī*),⁸⁷ sufistik (*isyārī/ṣūfī*),⁸⁸ filsafat (*falsafī*),⁸⁹ pergerakan (*harakī*),⁹⁰ sains (*‘ilmī*),⁹¹ pedoman (*hudā’ī*),⁹² pendidikan (*tarbawī*), kesejarahan (*tārikhī*)⁹³ dan corak

masyarakat. Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, 177. Al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz 2, 401.

⁸⁶Penafsiran yang pada umumnya untuk mendukung ideologi mufasir, melalui penjelasan ayat yang berkaitan dengan tema-tema akidah maupun mazhab fikih. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 75.

⁸⁷Pendekatan penafsiran yang mengarah pada pengungkapan hukum-hukum syariat yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 116.

⁸⁸Penafsiran Al-Qur'an yang mengacu pada petunjuk batin melalui pembersihan diri dan tidak selalu berkaitan dengan makna lahiriah ayat. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 82.

⁸⁹Penafsiran yang menungkapkan tujuan-tujuan dasar Al-Qur'an yang berkaitan dengan fenomena alam semesta, penciptaan dan tema filsafat lainnya. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 88

⁹⁰Penafsiran yang berusaha mengungkap maksud Allah dalam rangka membuat perubahan situasi masyarakat yang menyimpang dan tidak sesuai dengan prinsip Islam. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 69

⁹¹Penafsiran yang bertujuan untuk mengungkap berbagai ilmu pengetahuan di masa lampau dan ilmu pengetahuan modern yang terkandung dalam Al-Qur'an. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 127.

⁹²Penafsiran yang mengungkap berbagai petunjuk dalam kehidupan sebagai sarana perubahan dan pembaharuan umat. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 66.

⁹³Penafsiran yang mengungkapkan aspek historis dan pembuktian empiris dari kisah-kisah umat terdahulu yang dijelaskan dalam Al-Qur'an. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 90.

feminis.⁹⁴ Jika pada suatu kitab tafsir terdapat lebih dari satu corak, maka kriteria penilaian corak tafsir dari kitab tafsir tersebut mengacu pada corak yang paling mendominasi di antara corak-corak yang terdapat dalam kitab tafsir tersebut.⁹⁵

Demikian penjelasan mengenai metodologi penafsiran yang mencakup empat aspek, yakni sumber penafsiran, metode penafsiran, pendekatan dan corak tafsir. Pembahasan sumber, metode dan pendekatan tafsir mengacu pada dimensi makna tafsir sebagai sebuah proses/aktivitas. Adapun pembahasan corak tafsir mengarah pada dimensi tafsir sebagai sebuah produk.

3. Faktor Perbedaan Penafsiran Al-Qur'an

Sebagai hasil karya mufasir, maka perbedaan penafsiran adalah suatu keniscayaan yang tidak bisa terhindarkan (*sunnah Allāh*). Mengingat setiap orang akan memandang dan menilai

⁹⁴Penafsiran yang menyoroti kedudukan perempuan dalam Islam dengan semangat egaliter, menolak paham patriarki, mengajurkan keadilan dan kerjasama antar kedua jenis kelamin. Uswatun Hasanah Harahap dan Zulkarnaen, "Hermeneutika Feminisme dalam Tafsir Al-Qur'an: Kajian Metodologi Amina Wadud," *Alhamra Jurnal Studi Islam*, Vol. 5, No. 1 (2024): 94. Corak feminis dikenal pada masa kontemporer dengan cirinya menggunakan analisis gender, membedakan antara kodrat dan gender, dengan menggunakan metode tematik. Eni Zulaiha, "Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya," *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol 2, No. 1 (2017): 81.

⁹⁵Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, 388

sebuah masalah sesuai sudut pandang dan pemikirannya.⁹⁶ Perbedaan penafsiran dapat diklasifikasikan menjadi dua, yakni *ikhtilāf tanawu‘* dan *ikhtilāf taḍād*.

Ikhtilāf tanawu‘ berarti perbedaan yang sifatnya variatif, artinya perbedaan yang ada masih dapat dikompromikan, perbedaan hanya redaksional dan memungkinkan untuk diterapkan secara bersamaan karena tidak saling menegasikan. Adapun *ikhtilāf taḍād* berarti perbedaan penafsiran yang saling menafikan antara satu dengan lainnya, tidak mungkin diterapkan secara bersamaan dan tentunya perbedaan tersebut sangat substantif.⁹⁷ Term *ikhtilāf al-tafsīr* mencakup dua bentuk perbedaan di atas. Mengenai faktor yang menyebabkan perbedaan Al-Qur'an, dapat diklasifikasikan menjadi dua, yaitu faktor internal dan faktor eksternal, sebagaimana dijelaskan di bawah ini.

a. Faktor Internal: Karakteristik Al-Qur'an

Sejak diturunkan, Al-Qur'an memang membuka diri untuk dapat diterima dan dipahami secara berbeda oleh semua kalangan. Hal ini misalnya dapat dilihat dari adanya berbagai macam *qirā'at* dalam suatu ayat tertentu. Tidak hanya itu,

⁹⁶Musā‘id bin Sulaimān al-Ṭayyār, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr*, (Riyād: Dār Ibnu al-Jauzī, 1999), 55.

⁹⁷Astuti, “Diskursus tentang Pluralitas Penafsiran Al-Qur'an,” *Hermeneutika*, Vol. 8, No. 1 (2014): 117-118. Al-Ṭayyār, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr*, 57.

keberadaan Al-Qur'an yang mewujud dalam bahasa Arab menjadikan Al-Qur'an memiliki sifat yang identik dengan kekhasan bahasa Arab, salah satunya Al-Qur'an mengandung kosakata yang memiliki makna lebih dari satu/*isytirāk*.

Faktor internal yang mempengaruhi perbedaan penafsiran di antaranya karena adanya kosakata yang memiliki makna lebih dari satu (*isytirāk*), ragam *qirā'āt* dalam ayat-ayat tertentu, lafaz Al-Qur'an yang memuat perbedaan *i'rāb*, kemiripan bentukan kata (*tasrīf*),⁹⁸ ayat *mutasyābih*, ayat dengan karakter 'ām dan *khāṣ*, *muṭlaq* dan *muqayyad*, *mujmal* dan *mubayyan*, *haqīqah* dan *majāz*, gaya bahasa dan sastra Al-Qur'an seperti penyebutan *isim ẓamīr* yang memungkinkan kembali pada lafaz/*marja'* yang berbeda, membuang dan menampakkan huruf/kata (*hadf wa taqdīr*),⁹⁹ mendahulukan dan mengakhirkan kalimat (*taqdīm* dan *ta'khīr*),¹⁰⁰ adanya ayat-ayat dengan *siyāq al-kalām* (konteks pembicaraan) tertentu, sehingga dapat memberikan perbedaan

⁹⁸Al-Tayyār, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr*, 64-67.

⁹⁹Fahd bin 'Abd al-Rahmān bin Sulaimān al-Rūmī, *Buḥūs fī uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*, (Riyāḍ: Maktabah al-Taubah, t.t.), 44-51. Su'ūd bin 'Abdullāh al-Fanīsān, *Ikhtilāf al-Mufassirīn Asbābahu wa Aṣāruhu*, (Riyāḍ: Markaz Dirāsāt wa al-I'lām, 1997), 93-125, 156. Maḥmūd Syaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, t.t.), 507-512.

¹⁰⁰Mahmoud Matani Khalaf Faihan dan Ahmed Khatal Mikhliif Al-Obaidi, "Aujuh Ikhtilāf al-Mufassirīn fī al-Tafsīr fī Asbāb al-Ikhtilāf wa Anwa'uhu," *Journal Sustainable Studies*, Vol. 4, No. 3 (2022): 1539.

pemahaman terhadap konteks tersebut.¹⁰¹ Demikian beberapa karakteristik Al-Qur'an sebagai faktor internal perbedaan penafsiran.

b. Faktor Eksternal: Mufasir

Faktor eksternal mengacu pada mufasir, bahkan faktor eksternal mendominasi lahirnya perbedaan penafsiran. Sisi kepribadian mufasir menjadi bukti bahwa perbedaan penafsiran adalah suatu yang alami sekaligus menjadi ciri khas dari tiap mufasir. Faktor eksternal inilah yang menjadikan sebuah tafsir mencerminkan perspektif dan hasil yang berbeda.¹⁰²

Faktor eksternal mencakup tiga aspek, yakni kepribadian mufasir, metodologi penafsiran dan ilmu pendukung yang digunakan mufasir. Di antara kepribadian mufasir adalah sisi keilmuan, kecenderungan mazhab dan teologi, motivasi, misi yang dicita-citakan, latar belakang pendidikan, organisasi, kondisi sosial, politik, adat istiadat, persepsi, situasi dan kondisi lain yang mengitari seorang mufasir.¹⁰³

¹⁰¹ Abd al-Ilāh al-Haurī, “Asbāb Ikhtilāf al-Mufassirīn fī Tafsīr Āyāt al-Ahkām” (Tesis, Cairo University, 2001), 107, 151.

¹⁰² Astuti, “Diskursus tentang Pluralitas Penafsiran Al-Qur'an,” 126-127.

¹⁰³ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, 107. Astuti, “Diskursus tentang Pluralitas Penafsiran Al-Qur'an,” 126. Yusroh dkk., “Affecting Factors Differences Between The Quran Translations (Soedewo and Mahmud Yunus' Versions),” *Hikmatuna*,

Pada aspek metodologi penafsiran, perbedaan penafsiran disebabkan antara lain karena perbedaan sumber penafsiran, seberapa banyak hadis Nabi Muhammad yang dijumpai, sebagian mufasir mengakses banyak hadis, sedangkan sebagian yang lain tidak,¹⁰⁴ pemberian porsi pada akal, ada mufasir yang memberikan porsi yang besar dan sedikit untuk akal/pemikiran mereka, termasuk juga sejauh mana mufasir menggunakan rujukan riwayat sahabat, tabi'in dan sumber bahasa Arab.¹⁰⁵

Adapun aspek keilmuan pendukung yang dapat mempengaruhi perbedaan penafsiran antara lain, perbedaan dalam menentukan apakah suatu ayat sudah *dinaskh* atau masih tetap hukumnya/*muhkamah*, perbedaan implementasi keilmuan kritik

Vol. 4, No. 1 (2018): 128. Al-Ḥaurī, “Asbāb Ikhtilāf al-Mufassirīn, 36. Perbedaan-perbedaan kondisi tersebut yang memengaruhi cara pandang dan kesimpulan para mufasir mengenai ayat-ayat Al-Qur'an. M. Quraish Shihab, “Konsep Wanita Menurut Quran, Hadis, dan Sumber-sumber jaran Islam,” dalam *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual: Kumpulan Makalah Seminar*, ed. Johan Hendrik Meuleman dkk., (Jakarta: INIS, 1993), 17.

¹⁰⁴ Mengenai hadis Nabi ini, tidak hanya terkait perbedaan kemampuan menemukan hadis tersebut, tetapi juga kemampuan untuk memahami kandungannya. Muhammad Umar Farooq dan Muhammad Shah Faisal, “Asbab al-Ikhtilaf fi al-Tafseer (A Theoretical and Analytical Study for Important Causes),” *Journal Al-Wifaq*, Vol. 2, No. 2 (2019): 22.

¹⁰⁵ Al-Rūmī, *Buhūs fi uṣūl al-Tafsīr*, 53. Faihan dan Ahmed Al-Obaidi, “Aujuh Ikhtilāf al-Mufassirīn...,” 1542.

sanad dan matan hadis, perbedaan dalam menerapkan kaidah-kaidah *tarjīh* dan kaidah-kaidah pokok dalam ilmu fiqih.¹⁰⁶

Dalam menyikapi perbedaan di antara para mufasir, maka secara umum perlu merujuk pada kaidah penafsiran. Peneliti tafsir dapat melakukan seleksi penafsiran mana yang dapat diterima. Jika perbedaan penafsiran bersifat *tanawu'*, maka seorang peneliti perlu mencari titik temu di antara perbedaan penafsiran tersebut, dengan arti lain penafsiran-penafsiran yang berbeda tetap dapat dijadikan rujukan. Jika diketahui adanya perbedaan secara kualitas riwayat maka diharuskan mengutamakan riwayat yang *sahīh* dengan menerapkan kriteria kesahihan hadis. Jika ditemukan penafsiran yang keliru di antara penafsiran yang berbeda, maka penafsiran yang keliru harus ditolak. Dalam menyikapi perbedaan penafsiran perlu menjauhkan diri dari hawa nafsu, fanatik terhadap golongan tertentu dan tidak mengabaikan riwayat.¹⁰⁷

¹⁰⁶Eko Zulfikar dan Ahmad Zainal Abidin, “Ikhtilāf Al-Mufassirīn : Understanding The Differences of Ulama in The Interpretation of The Quran,” *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an dan Tafsir*, Vol. 4, No. 2 (2019): 298, 300. Farooq dan Faisal, “Asbab al-Ikhtilaf fi al-Tafseer (A Theoretical and Analytical Study for Important Causes),” 23. Faihan dkk, “Aujuh Ikhtilāf al-Mufassirīn fi al-Tafsīr fi Asbāb al-Ikhtilāf wa Anwa‘uhu,” 1538. , Muhammad Hassam Skaff, “al-Ikhtilāf wa al-Khata’ fi al-Tafsīr (Dirāsah Taṭbiqiyah),” *Journal of Alasmarya University*, Vol. 32, No. 1 (2019): 36. Syaltūt, *al-Islām ‘Aqīdah wa Syarī‘ah*, 519.

¹⁰⁷Skaff, “al-Ikhtilāf wa al-Khata’ fi al-Tafsīr (Dirāsah Taṭbiqiyah),” 13-14. Ibrahim Abdalla Abd Elsadek Elbana “Asbāb

Demikian pemaparan historisitas penafsiran Al-Qur'an, metodologi dan faktor terjadinya perbedaan penafsiran. Terlihat bagaimana perkembangan penafsiran Al-Qur'an yang tidak hanya terkait produk penafsirannya, tetapi juga proses kodifikasinya sampai dengan perkembangan metodologi penafsiran yang dirumuskan para ulama. Bahkan penjelasan di atas menggambarkan faktor yang melahirkan perbedaan penafsiran tersebut, yang pada akhirnya menjadikan ilmu, proses dan produk penafsiran A-Qur'an selalu dinamis.

B. Relasi Suami-Istri dalam Berbagai Aspeknya

Relasi berarti hubungan, interaksi, keterkaitan dan keadaan antar dua pihak dalam sebuah komunitas.¹⁰⁸ Jika dikaitkan dengan suami-istri maka mengandung pengertian hubungan, keterkaitan antara suami dan istri dalam sebuah rumah tangga. Pada bagian ini akan dijelaskan mengenai tipologi relasi suami-istri, kesejarahan relasi suami-istri masa pra Islam dan Islam serta

Ikhtilāf al-Mufassirīn fī Kalām Rabb al-‘Ālamīn Dirāsah Tahlīliyah,” *Al Hijaz International Refereed Journal for Islamic & Arabic Studies*, Issue 13 (2015): 70-71.

¹⁰⁸World Book Dictionary, *The World Book Dictionary*, Vol 2; L-Z, (Chicago : World Book Ink, 2006), 1764. Eko Endarmoko, *Tesaurus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007), 518. Tim Penyusun Kamu Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 1286.

gambaran umum ayat tentang peran relasi suami-istri dalam Al-Qur'an.

1. Tipologi Relasi Suami-Istri Berdasarkan Pola Perkawinan

Dalam KHI (Kompilasi Hukum Islam) disebutkan relasi suami-istri didasarkan pada musyawarah, suami-istri memikul kewajiban luhur untuk menegakkan rumah tangga sebagai sendi dasar susunan masyarakat. Hak dan kedudukan suami istri seimbang dengan hak dan kedudukan suami istri dalam rumah tangga dan pergaulan di masyarakat. Suami-istri berhak melakukan perbuatan hukum. Suami adalah kepala rumah tangga dan istri adalah ibu rumah tangga. Suami istri wajib saling mencintai, menghormati, setia dan memberi bantuan lahir batin.¹⁰⁹

Terdapat perbedaan peran antara suami-istri dalam KHI. Suami sebagai kepala rumah tangga dan istri sebagai ibu rumah tangga. Meskipun demikian, ada nilai yang menjadi landasan relasi tersebut, yakni kesamaan hak dan kedudukan antara suami-istri dalam rumah tangga dan masyarakat, serta saling menghormati, setia, mencintai dan memberikan bantuan. Menurut Dawson Scanzoni dan John Scanzoni yang dikutip

¹⁰⁹Wardah Nuronyah, *Konstruksi Ushul Fikih Kompilasi Hukum Islam: Menelusuri Basis Pembaruan Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, (Tangerang Selatan: Cinta Buku Media, 2016), 116-117.

Triwarmiyati,¹¹⁰ terdapat empat pola relasi suami-istri, seperti yang akan dijelaskan berikut ini:

a. *Owner-Property*

Pola relasi *owner-property* memposisikan suami sebagai penguasa dan pemilik terhadap istri dan anggota keluarga lainnya.

¹¹¹ Istri diposisikan sebagai properti dan milik suami. Pembagian tugas pada pola ini adalah suami mencari nafkah, sedangkan istri menyediakan makanan untuk suami, anak-anak dan menyelesaikan tugas rumah tangga. Istri dinilai sebagai perpanjangan dari suami, bukan menjadi pribadi istri itu sendiri. Kekuasaan suami mutlak dikarenakan ketergantungan ekonomi istri kepada suami dan norma istri harus tunduk pada suami.¹¹²

Posisi suami sebagai pemilik istri, menjadikan hasil pekerjaan istri dan hartanya menjadi milik suami. Istri bertugas memenuhi kebutuhan dan keinginan rumah tangga suami, istri harus patuh kepada suami dalam segala hal, istri melahirkan anak

¹¹⁰Teori relasi suami istri ini terdapat dalam buku *Men, Women, And Change : A Sociology of Marriage and Family* karya Letha Dawson Scanzoni, John Scanzoni tahun 1981. Pola relasi suami-istri didasarkan pada unsur pembagian peran suami-istri dan pengambilan keputusan antara suami-istri. M. Triwarmiyati, “Tipologi Relasi Suami Istri: Studi Pemikiran Letha Dawson Scanzoni dan John Scanzoni,” (Tesis, Universitas Indonesia, 2009), 21

¹¹¹Iftidah, “Pengaruh Pemahaman Keagamaan Masyarakat Desa Dempet terhadap Pola Relasi Suami Istri Bekerja,” *Harmoni Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. 17, No. 2 (2018): 523.

¹¹²Yupidus, “Pola Relasi dalam Keluarga Modern Perspektif Gender,” *Journal Equitable*, Vol. 2, No 2 (2017): 97-98.

dan akan membawa nama suami, istri harus mendidik anak agar membawa nama baik suami.¹¹³

b. *Head-Complement*

Bentuk relasi *head-complement* menempatkan suami sebagai kepala rumah tangga dengan memiliki kewenangan bagi istri dan anggota keluarga lainnya.¹¹⁴ Kewenangan suami dalam relasi ini terbatas, tidak mutlak seperti pola relasi *owner-propert*. Keluarga dilihat lebih dari aspek perasaannya, Pada pola relasi ini, istri diposisikan sebagai pelengkap suami. Suami dan istri dapat mengatur kehidupannya bersama-sama, karena suami dan istri dipandang tidak hanya sebagai pasangan tetapi sebagai teman dan orang yang dicintai.¹¹⁵

Tugas suami tetap mencari nafkah dan istri mengurus rumah tangga. Suami ikut membantu istri jika dibutuhkan. Dalam hal ketaatan istri kepada suami, suami tidak dapat memaksakan kehendaknya secara mutlak. Istri dimungkinkan untuk menyampaikan pendapatnya, dan dimungkinkan suami dan istri

¹¹³Triwarmiyati, “Tipologi Relasi Suami Istri: Studi Pemikiran Letha Dawson Scanzoni dan John Scanzoni,” 25-26.

¹¹⁴Iftidah, “Pengaruh Pemahaman Keagamaan Masyarakat Desa Dempet terhadap Pola Relasi Suami Istri Bekerja”, 523.

¹¹⁵Pembagian peran suami dan istri diibaratkan sebuah tubuh yang masing-masing organnya mempunyai tugas memenuhi kebutuhan seluruh tubuh. Triwarmiyati, “Tipologi Relasi Suami Istri: Studi Pemikiran Letha Dawson Scanzoni dan John Scanzoni,” 26.

saling membantu dalam memenuhi kebutuhan keduanya, termasuk kemungkinan istri bekerja.¹¹⁶

c. Senior-Junior Partner

Bentuk relasi ketiga ini lebih terbuka, karena menempatkan suami dan istri sebagai mitra/partner meskipun suami tetap dianggap lebih senior daripada istri dari segi umur dan kewenangan suami relatif masih lebih tinggi dibandingkan istri.¹¹⁷ Pada pola relasi *senior-junior partner*, istri terbuka untuk memberikan bantuan ekonomi keluarga, sehingga istri tidak lagi tergantung pada suami. Meskipun demikian, relasi ini tetap menganut prinsip bahwa suami lebih memiliki kekuasaan daripada istri, sehingga dalam hal karir ataupun kesempatan pengembangan diri, istri tetap mendahulukan karir dan kesempatan berkembang suami.¹¹⁸

¹¹⁶Yupidus, “Pola Relasi dalam Keluarga Modern Perspektif Gender,” 98-99.

¹¹⁷Iftidah “Pengaruh Pemahaman Keagamaan Masyarakat Desa Dempet terhadap Pola Relasi Suami Istri Bekerja, 523. Suami menjadi pencari nafkah utama, sedangkan istri sebagai pencari nafkah tambahan dan tetap menjalankan tugas rumah tangga. Triwarmiyati, “Tipologi Relasi Suami Istri: Studi Pemikiran Letha Dawson Scanzoni dan John Scanzoni,” 27.

¹¹⁸ Yupidus, “Pola Relasi dalam Keluarga Modern Perspektif Gender,” 99. Istri dapat mengurus karir sendiri setelah kair suami mencapai keberhasilan. Sandy Diana Mardlatillah dan Nurus Sa’adah, “Pola Relasi Suami Istri sebagai Upaya Meningkatkan Kelanggengan Perkawinan,” *Sociocouns: Journal of Islamic Guidance and Counseling*, Vol. 2, No. 1 (2022): 63.

d. *Equal Partner*

Pola relasi terakhir yakni *equal partner* memposisikan suami dan istri setara dan seimbang dalam kemitraan/partner, tidak ada posisi yang lebih rendah dan lebih tinggi di antara suami dan istri.¹¹⁹Tugas suami dan tugas rumah tangga istri sama pentingnya. Keduanya bisa saling bertukar peran.¹²⁰ Norma yang dianut relasi *equal partner* ini adalah suami dan istri memiliki kesempatan sama untuk mengembangkan diri.¹²¹Pada relasi ini suami istri tidak dapat memaksakan superioritasnya, sehingga keduanya akan selalu merasa aman dari ancaman pasangannya. Suami dan istri dapat saling mengisi dan mengambil peran pasangannya.¹²²

Empat tipologi relasi suami istri di atas dapat dipetakan kembali berdasarkan klasifikasi keluarga.¹²³Relasi *owner-*

¹¹⁹Iftidah “Pengaruh Pemahaman Keagamaan Masyarakat Desa Dempet terhadap Pola Relasi Suami Istri Bekerja, 523.

¹²⁰Tidak menjadi masalah jika istri menjadi pencari nafkah utama, dengan kata lain istri dapat mempunyai penghasilan yang lebih tinggi dari suami dan itu bukanlah masalah bagi suami dalam relasi ini. Sandy Diana Mardlatillah dan Nurus Sa’adah, “Pola Relasi Suami Istri sebagai Upaya Meningkatkan Kelanggengan Perkawinan,” 63.

¹²¹Yupidus, “Pola Relasi dalam Keluarga Modern Perspektif Gender,” 100.

¹²²Triwarmiyati, “Tipologi Relasi Suami Istri: Studi Pemikiran Letha Dawson Scanzoni dan John Scanzoni,” 28.

¹²³Definisi keluarga *patriarkat*, *matriarkat* dan *egalitarian* mengacu pada Nur Hasyim, *Cinta, Perkawinan dan Keluarga*, (Semarang: Lawwana, 2022), 12. Selain kategori keluarga *patriarkat* dan *egalitarian*, terdapat juga keluarga *matriarkat*, yakni keluarga yang

property, head-complement dan *senior-junior partner* masuk dalam kategori keluarga *patriarkat*, mengingat dalam tiga relasi tersebut kekuasaan dan otoritas keluarga berada pada laki-laki, dalam hal ini suami. Adapun relasi *equal partner* masuk dalam kategori keluarga *egalitarian*, karena menempatkan suami dan istri pada posisi yang setara.

Empat tipologi relasi suami istri di atas bukanlah sesuatu yang baku, dengan kata lain keempat relasi suami istri tersebut bersifat dinamis. Setiap pasangan yang menikah bisa jadi mengalami fase relasi tertentu dan pindah ke relasi lainnya. Hal ini tidak lain karena adanya keterpengaruhannya dengan kondisi sosial, ekonomi dan perkembangan sejarah pada masa tertentu.¹²⁴

2. Kesejarahan Relasi Suami-Istri

a. Masa Pra Islam

Kondisi relasi suami istri pra Islam sangat dipengaruhi oleh pandangan dan budaya masyarakat Arab pra Islam. Bagi masyarakat Arab pra Islam perempuan tak beda dengan barang yang dapat diwariskan, dihadiahkan, dijadikan jaminan hutang, diperjualbelikan dan tidak dapat mewarisi. Harta benda yang

menempatkan posisi perempuan, istri pada posisi yang dominan, sebagai kebalikan dari *patriarkat*. Namun kategori *matriarkat* tidak ditemukan dalam empat tipologi relasi yang disebutkan dalam pembahasan ini.

¹²⁴ Triwarmiyati, “Tipologi Relasi Suami Istri: Studi Pemikiran Letha Dawson Scanzoni dan John Scanzoni,” 29

dimiliki seorang istri harus mendapatkan izin suami saat akan digunakan, dan suami bisa menggunakan harta benda istrinya.¹²⁵

Budaya jahiliyah yang merendahkan perempuan seperti itulah yang menjadikan peran perempuan dalam relasi suami-istri sangat terbatas dan menyedihkan. Istri dipaksa melakukan tugas reproduksi, melahirkan dan mengasuh anak, mengurus rumah tangga dan menjadi penanggung jawab urusan domestik. Parahnya dengan tugas berat tersebut istri masih mendapatkan perlakuan yang menghinakan.¹²⁶ Hal tersebut dikarenakan pada masa jahiliyah tidak ada norma dan hukum yang ditetapkan mengenai perceraian dan pernikahan, termasuk juga dalam kaitannya warisan dan kekayaan perempuan.¹²⁷

Pada masa pra Islam, relasi laki-laki terhadap perempuan pada posisi superioritas dan inferior. Dalam pernikahan, hal tersebut terlihat dari budaya poligami yang terjadi di pelbagai negara dilakukan para penguasa di Persia, Eropa Asia Barat,

¹²⁵Lailatul Fithriyah Azzakiyah, *Perempuan Menggugat Al-Qur'an Menjawab Keadilan untuk Perempuan Berdasarkan Sirah Shahabiyah*, (Malang: Yayasan Bait Al-Hikmah, 2021), 63-64.

¹²⁶Musdah Mulia, *Kemuliaan Perempuan dalam Islam*, (Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2014), 11.

¹²⁷Asghar Ali Engineer, *Tafsir Perempuan Wacana Perjumpaan Al-Qur'an, Perempuan, dan Kebudayaan Kontemporer*, terj. Akhmad Affandi dan Muh. Ihsan, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), 50.

Yunani, Romawi dan Madinah.¹²⁸ Peran-peran strategis kala itu, seperti meraih prestasi, kepemimpinan, tugas membela keluarga dikuasai oleh laki-laki, sehingga kehidupan perempuan Arab tidak berdaya secara ekonomi dan sosial.¹²⁹ Bahkan pada masa itu baik di kawasan Arab, Eropa dan Amerika, laki-laki memiliki kekuasaan mutlak dalam hukum dan ekonomi untuk memenuhi seluruh kepentingan keluarganya, baik itu istri, anak dan budaknya. Konsekuensinya laki-laki menjadi superioritas dalam rumah tangga dan ruang publik.¹³⁰

Sebenarnya tidak semua perempuan pada masa pra Islam berada di posisi inferior, perempuan yang tinggal di daerah padang pasir dan oasis menikmati kebebasan yang lebih besar dibandingkan perempuan yang tinggal di kota-kota, karena mereka ikut menghasilkan kebutuhan hidup, perempuan padang pasir juga berbaur bebas dengan laki-laki tanpa memakai cadar.¹³¹ Masyarakat Arab masa jahiliyah merupakan gambaran persilangan antara sistem budaya partiarkat dan matriarkat. Budaya matriarkat yang lama-kelamaan hilang dan digantikan

¹²⁸Adrika Fithrotul Aini, *Al-Qur'an Menolak Patriarki Tafsir Kontekstual Ayat-Ayat Gender*, (Malang: Mazda Media, 2022), 6-7.

¹²⁹Aini, *Al-Qur'an Menolak Patriarki*, 9.

¹³⁰Zubair, "Sistem Perkawinan Masa Jahiliyah dan Kontribusinya dalam Hukum Islam," *Jurnal Ilmu-ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vo. 10, No. 1 (2008): 26-27.

¹³¹Nawal El Saadawi, *Perempuan dalam Budaya Patriarki*, terj. Zulhilmiyasri, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2023), 254.

dengan sistem patriarkat, sebagai akibat kekerasan yang dilakukan laki-laki terhadap kehidupan ekonomi dan agama.¹³²

Masyarakat pra Islam pernah menganut sistem keluarga matriarkal, yakni hubungan keluaga yang dicatat dari pihak perempuan. Dalam sistem ini perempuan menyambut laki-laki ke dalam tempat tinggal perempuan, anak keturunan mereka menjadi milik istri dan dicatat dalam anggota suku istri, mereka juga punya hak penuh atas suami sehingga bisa mengusir suami sesuai kehendaknya. Budaya ini yang dinilai mempengaruhi Khadijah berani melamar Nabi.¹³³ Ini menunjukkan bahwa superioritas perempuan pernah diakui keberadaannya pada masa Arab pra Islam, namun sebelum datangnya Islam budaya tersebut berubah, sehingga akhirnya budaya perkawinan patrilineal yang meniscayakan kekuasaan dan kekerabatan ada di tangan laki-laki/suami menguat kembali.¹³⁴

Perubahan budaya tersebut dikarenakan perubahan hubungan kesukuan masyarakat Arab dan ekonomi, termasuk adanya realitas faktual berupa peperangan yang mengakibatkan berkurangnya penduduk laki-laki dan bertambahnya perempuan

¹³²El Saadawi, *Perempuan dalam Budaya Patriarki*, 254.

¹³³Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2017), 155-156.

¹³⁴Aini, *Al-Qur'an Menolak Patriarki*, 7. Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan*, 155. El Saadawi, *Perempuan dalam Budaya Patriarki*, 260.

dan ditambah lagi kekuasaan mutlak para penguasa, bahkan perbudakan perempuan, yang merupakan fenomena di kalangan masyarakat Arab jahiliyah dan seluruh belahan bumi lainnya. Ini menunjukkan faktor fisik mewarnai munculnya superioritas laki-laki atas perempuan,¹³⁵ termasuk juga faktor kekuasaan.

b. Masa Islam

Terkait relasi laki-laki dan perempuan termasuk di dalamnya suami dan istri, Islam hadir dengan mengubah tradisi dan budaya yang telah dianut masyarakat Arab pra Islam. Pada masa awal, dakwah Islam memberikan landasan relasi laki-laki dan perempuan berupa prinsip *faimess* (keadilan) dan *equality* (egalitarianisme).¹³⁶ Landasan ini termuat dalam ajaran keadilan sosial-ekonomi bagi masyarakat sebagai fokus dakwah Nabi Muhammad saat di Makkah di samping dakwah ketauhidan dan keimanan kepada hari kiamat.¹³⁷

Ajaran keadilan dan persamaan yang digaungkan Nabi menghadirkan perubahan tatanan sosial masyarakat Arab. Nabi

¹³⁵Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan*, 159. Syamsuri, “Dialektika Al-Qur’ān dan Budaya Patriarki dalam Tinjauan Historis Humanistik Muhammad Thalbi,” (Tesis Universitas PTIQ Jakarta, 2024): 130.

¹³⁶Aini, *Al-Qur’ān Menolak Patriarki*, 20.

¹³⁷Mohammad Adnan, “Wajah Islam Priode Makkah-Madinah dan Khulafaurrasyidin,” *Cendekia: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 5, No. 1 (2019): 92.

berusaha menghapuskan ketidakadilan, pelanggaran sosial dan menghapuskan kelas-kelas sosial.¹³⁸ Ajaran inilah yang memungkinkan perempuan memperoleh hak-hak kemanusiaannya, sehingga mendapatkan kehormatan dan kemuliaan sebagaimana mestinya.¹³⁹ Salah satunya terlihat dari banyaknya perempuan yang mendapatkan kebebasan beraktivitas. Disebutkan pada masa itu banyak perempuan dan juga keluarga dekat Nabi yang mengambil peran beragam.¹⁴⁰

Terkait pernikahan, Islam datang dengan menjelaskan tujuan adanya pernikahan, yaitu menjaga diri dari dosa dan memberikan ketenangan dan kestabilan diri.¹⁴¹ Islam menanamkan nilai spiritual dalam pernikahan. Ini berbeda dengan masyarakat

¹³⁸M. Yakub, “Komunikasi Dakwah Nabi Muhammad SAW Pada Periode Mekah,” *Jurnal Komunikasi Islam dan Kehumasan*, Vol. 5, No. 1 (2021): 46. Beberapa fakta historis dari ajaran egaliter Nabi adalah masuknya perempuan dalam langkah-langkah strategis dakwah Nabi, dalam hal ini istri Nabi Khadijah binti Khuwailid, pembebasan Bilāl bin Rabāh oleh Abū Bakar, penolakan Nabi terhadap sikap feudal dan rasial terhadap Bilāl bin Rabāh. Abd. Rahman Amin, “Hukum Islam dan Transformasi Sosial Masyarakat Jahiliyah: Studi Historis tentang Karakter Egaliter Hukum Islam,” *Jurnal Hukum Diktum*, Vol 10, No. 1 (2012): 6.

¹³⁹Edukasi nilai-nilai kemanusiaan mencakup penolakan diskriminasi, perlindungan hak-hak kaum tertindas, keadilan, kepedulian dan kesetaraan gender. Syamsuri, “Dialektika Al-Qur’ān dan Budaya Patriarki dalam Tinjauan Historis Humanistik Muhammad Thalbi,” 148.

¹⁴⁰Fathimah Utsman dan A. Hasan Asy’ari Ulama’i, *Ratu-ratu Hadits*, (Yogyakarta: Ittiqa Press, 2000), h. 30.

¹⁴¹Muhammad Ḥāmid al-Nāṣir dan Khaulah Durwais, *al-Mar’ah baina al-Jāhiliyah wa al-Islām Dirāsah Muqāranah ‘alā Ḏau’i al-Islām*, (Makkah: Dār al-Risālah, 1413 H), 75

jahiliyah yang orientasi pernikahan hanya kebutuhan biologis berupa mencari keturunan, sehingga perhatian mereka terpusat pada perempuan gadis yang dapat memberikan keturunan.¹⁴²

Islam mengajarkan kesamaan hak dan martabat antara laki-laki dan perempuan di hadapan Allah, keduanya punya kesempatan yang sama untuk melakukan kebaikan. Kalaupun ada perbedaan peran, itu dalam rangka menciptakan keharmonisan dan keseimbangan dalam keluarga dan masyarakat.¹⁴³ Di sinilah terlihat Al-Qur'an menghapuskan semua praktik kesewenang-wenangan, bahkan menetapkan status yang pasti bagi perempuan meskipun belum sama persis dengan laki-laki, yang jika melihat konteks sosial, ini merupakan sesuatu yang revolusioner.¹⁴⁴

Beberapa ajaran Islam menyangkut hak-hak perempuan dalam pernikahan antara lain perempuan mempunyai hak menentukan pasangannya,¹⁴⁵ hubungan rumah tangga antara suami istri harus didasari rasa saling mencintai, saling melindungi dan saling menghormati, memenuhi kebutuhan istri baik berupa

¹⁴² Al-Nāṣir dan Durwais, *al-Mar'ah baina al-Jāhiliyah wa al-Islām*, 49.

¹⁴³ Yasir Arfat, "Women Before and After Islam with Special Reference to Arab," *International Journal of Trend in Scientific Research and Development (IJTSRD)*, Vo. 8, No. 1 (2024): 577.

¹⁴⁴ Engineer, *Tafsir Perempuan*, 51.

¹⁴⁵ Ini merupakan penguatan yang diberikan Islam, mengingat pada masa pra Islam perempuan pernah ada di posisi mampu memilih pasangannya sendiri. El Saadawi, *Perempuan dalam Budaya Patriarki*, 254.

sandang, pangan, privasi lainnya, penghormatan, perlakuan baik dan mahar yang benar-benar diperuntukkan istri. Itu semua diajarkan Nabi melalui Al-Qur'an dan hadisnya.¹⁴⁶

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa kondisi perempuan sejak masa Nabi terus mengalami perbaikan yang signifikan. Dalam konteks dewasa ini kebijakan Nabi Muhammad tersebut selaras dengan prinsip *gender aquality*. Namun pasca wafatnya Nabi dan semakin meluaskan wilayah Islam, ternyata dunia Islam mengalami enkulturasi dengan mengadopsi budaya androsentrism. Ketika wilayah Islam meluas sampai wilayah bekas jajahan Persia¹⁴⁷ di Timur, bekas jajahan Romawi¹⁴⁸ dengan

¹⁴⁶Yasir Arfat, "Women Before and After Islam with Special Reference to Arab," 578.

¹⁴⁷Keadaan perempuan di kalangan bangsa Persia sangat menyedihkan. Perempuan dijadikan gundik, simpanan, diperbolehkan menikahi perempuan mahram, perempuan yang sedang menstruasi harus diasinkan di tempat yang jauh dari kota dan tidak dapat dikunjungi, perempuan diperlakukan secara sewenang-wenang oleh laki-laki, bahkan laki-laki bisa memutuskan hukuman mati untuk perempuan. Muhammad bin 'Abdullah al-Habdan, *Melawan Kezaliman terhadap Wanita*, terj. Yunus, (Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2009), 34.

¹⁴⁸Perlakuan tidak adil bangsa Romawi kepada perempuan ditunjukkan dengan tidak dinisbahkannya anak perempuan kepada ayahnya, bayi perempuan yang tidak dikehendaki ayahnya kemudian dibuang dan ditelantarkan, seumur hidup anak perempuan harus tunduk kepada ayahnya. Bangsa Romawi menilai perempuan bukan makhluk yang bernyawa, sehingga mereka bisa sesuka hati menyiksa perempuan dengan pelbagai macam siksaan. Al-Habdan, *Melawan Kezaliman terhadap Wanita*, 32-33.

pengaruh budaya Yunani¹⁴⁹ di Barat dan Afrika di Mesir dan sisa kebudayaan Mesir kunonya di bagian selatan.¹⁵⁰

Pusat peradaban pada wilayah-wilayah tersebut memperlakukan perempuan sebagai *the second sex*. Para ulama yang berasal dari daerah tersebut sulit melepaskan diri dari kebudayaan tersebut, sehingga hasil penafsiran sumber ajaran Islam dan produk fiqih bernuansakan budaya patriarki. Komunitas Islam yang semakin jauh dari pusat Islam akan semakin kuat mengalami enkulturasi.¹⁵¹

Sampai saat ini masih ditemukan perilaku yang mendeskreditkan perempuan, karena disebabkan pemahaman teks relasi laki-laki dan perempuan masih bersifat tekstual, sumber pengetahuan agama yang bias gender dan tidak mengacu pemahaman teks keagamaan yang holistik, serta pemahaman agama yang dogmatis bukan kritis-rasional.¹⁵²

Kehadiran Islam mampu membebaskan perempuan dari ketidakadilan dan penindasan masyarakat Arab pra Islam. Meskipun demikian, tampaknya cita-cita Islam membebaskan

¹⁴⁹Di kalangan bangsa Yunani perempuan diasumsikan sebagai makhluk kotor yang lahir dari perbuatan setan, mereka diperjualbelikan di pasar, para perempuan tidak memiliki hak waris dan tidak bisa mengelola hartanya. Al-Habdan, *Melawan Kezaliman terhadap Wanita*, 32.

¹⁵⁰M. Syamsul Huda dkk, *Feminisme dalam Peradaban Islam*, (Surabaya: Pena Cendekia, 2019), 54.

¹⁵¹Huda dkk, *Feminisme dalam Peradaban Islam*, 54-55.

¹⁵²Mulia, *Kemuliaan Perempuan dalam Islam*, 20-21.

perempuan dari ketertindasan dan menempatkannya pada posisi terhormat belum sepenuhnya terwujud. Hal ini dikarenakan keberhasilan Nabi Muhammad dalam meletakkan pondasi dan prinsip keadilan bagi perempuan, tidak sepenuhnya berhasil diteruskan oleh generasi Islam berikutnya karena adanya enkulturasi dengan budaya di wilayah kekuasaan baru Islam. Pengaruh budaya luar tersebut yang menyebabkan lahirnya pemahaman keagamaan bias gender yang pada gilirannya melahirkan sikap diskriminasi dan ketidakadilan terhadap perempuan.

C. Bentuk Relasi Suami-Istri dalam Al-Qur'an

Dalam Al-Qur'an terdapat tiga ayat yang mendeskripsikan bentuk relasi suami-istri. Pertama, Q.S. al-Nisā' ayat 34 yang menyebutkan suami sebagai *qawwām*. Kedua, Q.S. al-Baqarah ayat 223 yang menyebut istri sebagai *harsun*. Ketiga, Q.S. al-Baqarah ayat 187 yang menyebut suami-istri sebagai *libās*. Tiga ayat inilah yang akan ditelusuri dinamika penafsirannya pada bab selanjutnya. Sebelum itu pada bagian ini akan dijelaskan gambaran umum tiga bentuk relasi tersebut, baik dari sisi ayatnya maupun pandangan para ulama.

1. Suami Sebagai *Qawwām*¹⁵³

Ayat *al-rijālu qawwāmūna ‘alā al-nisā’* termasuk kategori ayat *madaniyah*.¹⁵⁴ Sūrah al-Nisā’ ayat 34 tidak hanya mengandung tema bentuk relasi suami sebagai *qawwām*, tetapi juga mengandung dua tema lain, yakni karakter perempuan salihah dan tuntunan Al-Qur’ān dalam menanggulangi pembangkangan (*nusyūz*) istri. Diriwayatkan suatu ketika seorang laki-laki anṣār datang kepada Nabi bersama istrinya. Sang istri mengadu kepada Nabi tentang penamparan yang dilakukan suaminya. Lalu Nabi mengatakan perempuan tersebut dapat

الرَّجُلُ قَوْمُونَ عَلَى النِّسَاءِ إِنَّمَا فَصَلَّى اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَإِنَّمَا أَنْتُمْ مِنْ أُمُّ الْجَنَّاتِ¹⁵³
قَاتَلَتْ حَافِظَاتِ الْمَلَائِكَةِ بِمَا حَفَظَ اللَّهُ وَاللَّائِي تَخَافُونَ نُشَرِّفُكُنَّ فَعَظِيزُنَّهُنَّ وَالْمُخْرِجُونَ فِي الْمُضَارِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ
أَطْعَنْتُكُنَّمْ فَلَا يَبْثُوا عَلَيْهِنَّ سَيِّلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْهِ كَبِيرًا (النساء: ٣٤)

Artinya: “Para lelaki (suami) adalah pemimpin dan penanggung jawab atas wanita-wanita (istri), oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) dari sebagian lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Maka wanita yang salah ialah yang taat, memelihara diri ketika (suami) tidak di tempat, oleh karena Allah telah memelihara mereka. Wanita-wanita yang kamu khawatirkan pembangkangan mereka, maka nasihatilah mereka dan tinggalkanlah mereka di tempat-tempat pembaringan (dan jika itu belum membuatnya jera) maka pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan), lalu jika mereka telah menaati kamu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah adalah Maha Tinggi lagi maha besar.” M. Quraish Shihab, *Al-Qur’ān dan Maknanya*, Tangerang Selatan, Lentera Hati, 2013), 84.

¹⁵⁴Sūrah al-Nisā’ turun setelah sūrah al-Baqarah yang artinya jauh setelah hijrah, yakni setelah peperangan ahzāb artinya pada akhir-akhir tahun 4 atau awal tahun 5 H. Muḥammad Tāhir bin ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, juz 4, (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyah li al-Nasyr, 1984), 211.

membalas suaminya (*qışāş*), kemudian turunlah sūrah al-Nisā' ayat 34 ini, sehingga perempuan tersebut pulang tanpa melakukan *qışāş* kepada suaminya.¹⁵⁵

Kata *qawwām* secara bahasa berarti kelompok atau kaum dan berdiri atau cita-cita yang kuat.¹⁵⁶ Kelompok laki-laki dan perempuan, adakalnya juga kata *qawwām* digunakan secara khusus menunjuk kelompok laki-laki. Selain dua makna tersebut, jika berkaitan dengan laki-laki dan perempuan, maka kata *qawwām* dimaknai secara kiasan sebagai penanggung dan pengelola urusan. Misalnya ketika dikatakan *qāma al-rajulu al-mar'ata*, maka berarti laki-laki menanggung dan mengelola urusan perempuan.¹⁵⁷

Menurut al-İsfahānī, kata *qawwām* dalam Al-Qur'an ada yang bermakna mengurus seseorang dengan paksaan (*bi taskhīr*) dan dengan pemberian pilihan (*bi ikhtiyār*). Pengurusan yang dimaksud dalam ayat *al-rijālu qawwāmūna 'alā al-nisā'* adalah bentuk pengurusan yang disertai pemberian pilihan.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Jalāl al-Dīn Abū 'Abd al-Rahmān al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Šaqāfiyah, 2002), 76.

¹⁵⁶ Abī al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Juz 5, (Beirut: Dār al-Jil, 1991), 43.

¹⁵⁷ Sayyid Muhammad Murtadā al-Zabidī, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, juz 33, (Kuwait: al-Turās al-'Arabī, 2000), 305, 308.

¹⁵⁸ Abī al-Qāsim al-Ḥusain bin Muhammad al-Rāghib al-İsfahānī, *al-Mufradāt fī Gharib Al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah t.t.), 416.

Jika mengacu pada *munāsabah* ayat, maka ayat *al-rijālu qawwāmūna ‘alā al-nisā’* (Q.S. al-Nisā’: 34) merupakan kelanjutan dari ayat-ayat sebelumnya (ayat 32 dan 33) yang berkenaan dengan kelebihan masing-masing kelompok, baik dari kalangan laki-laki, perempuan dan anggota keluarga lainnya yang semuanya memiliki bagian dari harta waris. Oleh karena itu, ayat 34 ini menjadi penjelasan salah satu kelebihan laki-laki yang diberi tanggung jawab mengurus, mendidik dan mengajarkan istri.¹⁵⁹

Keutamaan yang dimiliki suami didasarkan pada tugas yang diembannya, bukan entitas gendernya (laki-laki). Tingkatan atau derajat suami dalam ayat ini bukan menunjukkan kemuliaan suami, tetapi menunjukkan kewajiban yang melekat dalam diri seorang suami.¹⁶⁰ Oleh karena itu, perlu dipertanyakan jika ada pihak yang menjadikan ayat ini sebagai penolakan hak kepemimpinan perempuan dan hak peranan publik perempuan, legitimasi menempatkan perempuan di bawah dominasi laki-laki

¹⁵⁹Burhān al-Dīn Abī al-Husain Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā‘ī, *Naṣr al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, Juz 5, (Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmī, t.t.), 269.

¹⁶⁰Fathiyah ‘Abd al-Fatāḥ Ḥasan al-Nādī, “al-Mar’ah baina al-Adyān wa al-A’rāf al-Mujtama’iyah Dirāsah Fiqhiyah Muqāranah,” *Majalah al-Dirāyah*, Vol. 15, No. 8 (2015): 476.

dan membenarkan dominasi suami atas istri dalam kehidupan rumah tangga.¹⁶¹

Ayat *al-rijālu qawwāmūna ‘alā al-nisā’* diturunkan pada kondisi sosial adanya kewajiban mencari nafkah dan memenuhi kebutuhan keluarga sebagai kewajiban eksklusif laki-laki, sehingga menjadikan laki-laki dinilai lebih superioritas daripada perempuan. Oleh karena itu, ketika kondisi sosial berubah dan perempuan mulai mencari nafkah dan memenuhi kebutuhan keluarga yang tentunya tidak dilarang agama, dan kebijaksanaan Allah yang tidak sewenang-wenang, maka perempuan dapat memiliki superioritas tertentu daripada laki-laki.¹⁶²

Al-Qur'an tidak melarang perempuan menafkahi dirinya, tetapi Al-Qur'an tidak mengharapkan perempuan mencari nafkah. Selain itu, penjelasan laki-laki sebagai pencari nafkah dalam ayat ini adalah penjelasan normatif bukan deskriptif, karena pasti ditemukan laki-laki yang tidak dapat menafkahi perempuan.¹⁶³ Sifat *qawwām* dalam ayat ini menunjuk pada peran suami dalam mengurus istri, dengan tujuan kemaslahatan dan kebaikan dalam bermasyarakat. Pengurusan tersebut tidak dilandaskan pada sikap otoriter, tidak untuk menghalangi istri dari haknya, melainkan

¹⁶¹Masdar F. Mas'udi, *Islam & Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, (Bandung: Mizan, 2000), 67.

¹⁶²Engineer, *Tafsir Perempuan*, 53.

¹⁶³Asma Barlas, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2005), 323.

disertai pemberian kebebasan bagi istri sesuai prinsip persamaan laki-laki dan perempuan dalam Islam.¹⁶⁴ Oleh karena itu, keliru jika ayat ini dijadikan pembedaran atas bentuk kekerasan dan perilaku sewenang-wenang suami kepada istri.

2. Istri Sebagai *Harṣun*¹⁶⁵

Bentuk relasi istri sebagai *harṣun* disebutkan dalam sūrah al-Baqarah ayat 223. Dalam ayat ini terdapat tiga pembahasan, yakni peran istri sebagai *harṣun*, perintah takwa dan keniscayaan perjumpaan dengan Allah kelak di akhirat. Terdapat dua riwayat berkenaan turunnya ayat *nisā'ukum harṣun lakum*. Riwayat pertama dari Jābir bahwa orang yahudi mengatakan siapa yang mendatangi istrinya dari arah belakang, maka anak yang dilahirkan akan memiliki mata juling, lalu turunlah ayat ini.¹⁶⁶

¹⁶⁴Sa'īd 'Āsyūr, *Naẓm al-Hukum wa al-Idārah fī 'Asr al-Ayūbiyūn wa al-Mamālik al-Mar'ah fī al-Hadārah al-'Arabiyyah*, (Beirut: al-Muassasah al-Arabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 1987), 306.

¹⁶⁵نسأوْنَمْ حَرَثٌ لَكُمْ فَأَتَوْا حَرَثَكُمْ أَئِ شَيْئُمْ وَقَدْمُوا لِأَنْسِكُمْ وَأَتَوْا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرُوا الْمُؤْمِنِينَ (البقرة: ٢٢٣)

Artinya: "Istri-istri kamu adalah tanah tempat kamu bercocok-tanam, maka datangilah tanah tempat bercocok-tanam kamu kapan dan bagaimana saja kamu kehendaki. Dan kedepankanlah (hubungan suami-istri itu) untuk (kebaikan) diri kamu, serta bertakwalah kepada Allah, dan ketahuilah bahwa kamu akan menemuiinya. Dan sampaikanlah kabar gembira (kepada) orang-orang mukmin." Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya*, 35.

¹⁶⁶Al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, 44. Riwayat ini juga terdapat diriwayatkan al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwud dan al-Tirmidī dalam kitab hadis mereka.

Riwayat kedua bersumber dari Ibnu ‘Abbās, bahwa kaum Quraisy Makkah mempunyai kebiasaan mendatangi istri mereka dari arah belakang. Ketika mereka hijrah, tinggal di Madinah lalu menikah dengan perempuan Madinah, mereka melakukan hal tersebut, namun istri mereka dari Madinah menolak diperlakukan seperti itu, karena hal tersebut tidak dikenal di Madinah. Kabar tersebut akhirnya sampai kepada Rasulullah, lalu turunlah ayat ini.¹⁶⁷

Kedua riwayat *sabab nuzūl* di atas menunjukkan ayat ini turun berkaitan dengan hubungan seksual suami-istri. Ayat ini masih membicarakan tema yang sama dengan ayat sebelumnya (sūrah al-Baqarah ayat 222), yakni hukum-hukum yang berkaitan dengan mendatangi perempuan. Pada ayat 222 dijelaskan larangan berhubungan dengan istri yang sedang menstruasi dan pada ayat 223 ini dijelaskan salah satu hikmah dari berhubungan suami istri berupa menjaga kelangsungan populasi manusia.¹⁶⁸

Mengenai menstruasi dan hubungan suami-istri banyak informasi dari kalangan yahudi yang bertentangan dengan ajaran Islam, seperti menganggap perempuan yang sedang menstruasi sebagai najis, orang yang menyentuh pakaian dan perhiasan perempuan menstruasi berarti terkena najis, sehingga harus

¹⁶⁷Abī al-Husain ‘Alī bin Ahmār al-Wāhidī al-Naisābūrī, *Asbāb al-Nuzūl*, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, t.t.), 52.

¹⁶⁸Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, juz 2, (Kairo: Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādūhu, t.t.), 158

mencucinya,¹⁶⁹ termasuk pemahaman mendatangi istri dari arah belakang akan melahirkan anak yang juling. Informasi inilah yang coba dikoreksi Al-Qur'an

Secara bahasa kata *harṣun* berarti mengumpulkan dan bekerja. *Rajulun ḥāriṣun* berarti lelaki pekerja. Ada juga yang memaknainya berhubungan suami-istri yang berlebihan (*al-jimā' al-kaṣīr*).¹⁷⁰ Kata *harṣun* juga digunakan sebagai perumpamaan tempat mengandung anak. Makna inilah yang dimaksud dalam ayat *nisā'ukum ḥarṣun lakum*.¹⁷¹

Secara spesifik kata *harṣun* berarti menanam benih. Jika dikatakan *al-mar'ah ḥarṣ al-rajul maka* artinya anak sang lelaki itu berasal dari perempuan, seakan-akan laki-laki bekerja menanam benih. Oleh karena itu, ayat *nisā'ukum ḥarṣun lakum* bukanlah makna kiasan, tetapi memang pada diri istri, para suami menanam benih anak-anaknya. Seorang suami dapat mendatangi istrinya bagaimanapun dia kehendaki, baik dari arah depan maupun belakang.¹⁷²

Dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, al-Marāghī menjadikan kata *harṣun* sebagai identitas istri (*nisā'*), sehingga

¹⁶⁹ Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, juz 2, 155-156.

¹⁷⁰ Al-Zabidī, *Tāj al-'Arūs*, juz 5, 215.

¹⁷¹ Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Juz 2, 49. Al-İṣfahānī, *al-Mufradāt*, 112.

¹⁷² Abī al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukram Ibnu Manzūr al-Ifriqī al-Miṣrī, *Lisān al-'Arab*, juz 2, (Beirut: Dār al-Šādir, t.t.), 134-135.

ketika al-Marāghī menafsirkan *wa yuhlika al-harṣa wa al-nasl* pada surah al-Baqarah ayat 205.¹⁷³ Ia menjelaskan perbuatan perusakan di bumi termasuk merusak istri dan anak yang dimiliki orang lain, sehingga orang yang membuat kerusakan berusaha menghancurkan rumah taangga orang lain.¹⁷⁴

Makna kebahasaan *harṣun* mengarah pada peran istri mengandung dan melahirkan anak suaminya. Sebagian pihak masih menyangka bahwa penyebutan perempuan dalam Al-Qur'an sebagai *harṣun* menjadi alasan eksplorasi, pelecehan dan penghinaan pada perempuan. Padahal itu adalah dugaan yang keliru. Justru sebaliknya visualisasi perempuan sebagai *harṣun* merupakan cara Al-Qur'an menjelaskan peran penting perempuan dalam menjaga populasi manusia. Ungkapan kiasan tersebut sangat santun dan beretika dalam mengungkapkan sesuatu yang tabu diucapkan.¹⁷⁵

Nisā'ukum ḥarṣun lakum yang bermakna peran istri mengandung anak dari suaminya, menegaskan hak kemanusiaan perempuan dan menunjung tinggi derajat perempuan, karena dengan adanya makna tersebut memberi arti tidak dibenarkan perilaku seksual yang tidak sesuai tuntunan agama. Perempuan

¹⁷³ إِذَا تَوَلَّ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَمُهْلِكُ الْمُرْثَ وَالنَّسْلٍ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ (البقرة: ٢٠٥)

¹⁷⁴ Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, juz 2, 111.

¹⁷⁵ Kerwanto, "Visualisasi Relasi Suami-Istri dalam Al-Qur'an: Kajian Tafsir Kesalingan (*Qira'ah Mubādalah*)," *Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial*, Vol. 1, No. 1 (2022): 658.

tidak untuk dieksplorasi melalui hubungan seksual, melainkan harus diperlakukan sesuai fitrah kemanusiaan dengan landasan ketakwaan kepada Allah. Dengan demikian ayat ini bukanlah ayat untuk melegitimasi perempuan sebagai barang yang bebas diperlakukan secara sewenang-wenang.¹⁷⁶

3. Suami-Istri Sebagai *libās*¹⁷⁷

Bentuk relasi suami-istri yang ketiga adalah keberadaan suami dan istri sebagai *libās* bagi pasangannya. Penjelasan bentuk relasi ini terdapat dalam sūrah al-Baqarah ayat 187. Mengenai sebab turunnya ayat ini, Mu‘āz bin Jabal menuturkan bahwa pada

¹⁷⁶ Muhammad Ramadhan, “Kontekstualisasi atas QS. Al-Baqarah/2: 223 Terkait *Marital Rape* (Studi Analisis Hermeneutika *Ma’na Cum Maghza*,” *Ulul Albab: Jurnal Ilmiah Multidisiplin*, Vol. 2, No. 1 (2022): 342-343.

¹⁷⁷ أَحَلَّ لَكُمْ لِيَمَّةَ الصَّيَامِ الرَّفِيعَ إِلَى نِسَائِكُمْ حَلَّ لِيَمَّ إِلَيْمَ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَمَّ لَكُمْ غَلَمَ اللَّهُ أَنْتُمْ لَكُمْ شَيْمَ مَهْتَلَلُونَ أَنْفَسَكُمْ قَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَنْكُمْ فَالْأَنَّ يَا شُوْهُنَّ وَبَتَقُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُّوْ وَشُرُبُوا حَيَّ يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْبَيْضُ مِنَ الْبَيْضِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَخْرِ فَمَمْ لَمْ يَمُّوا الصَّيَامَ إِلَى الْتَّلِيلِ وَلَا يَتَشَوُهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ يَلْبَكُ خَدُودُ اللَّهِ فَلَا تَغْرِبُوهَا كَمْلَكَ يَتَبَيَّنَ اللَّهُ آتَيْتُهُ لِلنَّاسِ لَعَنْهُمْ يَتَقْبَعُونَ (البَقْرَةُ: ١٨٧)

Artinya: “Dihalalkan bagi kamu pada malam hari (bulan) puasa bercampur dengan istri-istri kamu; mereka itu adalah pakaian bagi kamu dan kamu (pun) adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan (nafsu) kamu, karena itu Dia menerima taubat kamu dan memberi maaf kepada kamu. Maka sekarang campurah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah untuk kamu, dan makan minumlah hingga jelas benar bagi kamu benang putih dari benang hitam (yaitu) fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa (itu) sampai (datang) malam, tetapi janganlah kamu campuri mereka sedangkan kamu beri’tikaf dalam masjid. Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayatnya kepada manusia supaya mereka bertakwa.” Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya*, 29.

malam bulan Ramadhan para sahabat makan, minum dan mendatangi istri mereka sebelum tidur. Ketika mereka sudah tidur, mereka tidak melakukannya. Kemudian salah seorang pemuda anṣār yang bernama Qais bin Ṣarmah yang setelah melaksanakan shalat isya ia tidur, tanpa makan dan minum, sampai datang waktu pagi. Pada waktu pagi Qais merasakan letih yang sangat dan akhirnya di tengah siang Qais pingsan, kemudian peristiwa ini disampaikan kepada Nabi, lalu turun ayat ini yang menjelaskan diperbolehkan berhubungan suami-istri, makan, minum di malam hari bulan Ramadhan sampai datang waktu subuh. Para sahabat sangat gembira dengan hal ini.¹⁷⁸

Sūrah al-Baqarah ayat 187 ini mengandung tema utama tuntunan puasa Ramadhan, mulai dari keringanan Allah bagi umat muslim di malam hari bulan Ramadhan (berhubungan suami-istri, makan dan minum), waktu memulai dan mengakhiri puasa, serta etika dalam beriftikaf. Penjelasan suami-istri sebagai *libās* menjadi salah satu alasan keringanan melakukan hubungan suami-istri di malam hari pada bulan Ramadhan. Meskipun demikian, kalimat suami-istri sebagai *libās* bisa dipahami secara terpisah sebagai suatu bentuk relasi antara suami istri.

Kata *libās* berasal dari *labisa* yang mempunyai makna dasar memakai pakaian, ada juga makna lainnya seperti bercampur, menjadi samar dan ketidakjelasan. Perempuan dan

¹⁷⁸ Al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, 32-33.

laki-laki juga adakalanya disebut sebagai *libās* sebagai makna kiasan, setiap suami dan istri adalah pakaian bagi pasangannya.¹⁷⁹ Kata *libās* juga berarti sesuatu yang dijadikan penutup, pakaian disebut sebagai *libās* karena ia dapat menutupi sesuatu yang tidak untuk dilihat orang lain. Dari sini ayat *hunna libāsun lakum wa antum libāsun lahunna* berarti suami dan istri dapat menjadi penghalang pasangannya dari perbuatan buruk.¹⁸⁰

Hunna libāsun lakum wa antum libāsun lahunna juga mengandung makna suami-istri selalu merasa tenteram dan tenang kepada pasangannya.¹⁸¹ Bentuk *libās* menunjukkan bahwa pernikahan menjadikan peleburan seorang suami-istri secara total, lahir dan batin, serta kerjasama yang benar-benar menyatu antara suami-istri dalam memikul tanggung jawab rumah tangga.¹⁸²

Ayat *hunna libāsun lakum wa antum libāsun lahunna* tidak mengundang polemik dan anggapan negatif dari pada pemikir modern seperti dua ayat sebelumnya (*al-rijālu qawwāmūna ‘alā al-nisā’* dan *nīsā’ukum ḥarṣun lakum*), karena

¹⁷⁹Ibnu Fāris, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, Juz 3, 230. Al-Zabidī, *Tāj al-‘Arūs*, juz 16, 467.

¹⁸⁰Al-İşfahānī, *al-Mufradāt*, 447.

¹⁸¹Sofaryansida, “Tanawu‘ Ma‘ānī al-Libās fī Al-Qur’ān (Dirāsah al-Tafsīr al-Mauḍū‘ī),” *Esensia Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 18, No. 2 (2017): 180.

¹⁸²Widya Sari, “Meninjau Hak dan Kewajiban Suami Isteri Berdasarkan UU No. 1 Tahun 1974 dalam Perspektif Feminisme dan Hukum Islam,” *Jurnal Syakhsia Jurnal Hukum Perdata Islam*, Vol. 11, No. 1 (2014): 88.

ayat ini secara eksplisit telah menunjukkan kesetaraan dan kesalingan antara suami-istri dalam kehidupan rumah tangga dan sosial.¹⁸³ Oleh karena itu, para feminis pun tidak ada yang mengkritisi ayat ini, sebaliknya para feminis menjadikan ayat ini sebagai spirit menafsirkan ayat-ayat lain yang berkenaan dengan relasi suami-istri.

Demikian penjelasan mengenai penafsiran Al-Qur'an dan relasi suami istri. Dalam aspek historisitas Al-Qur'an terlihat dinamika dan persinggungan proses kodifikasi kitab tafsir dengan keilmuan Islam lainnya. Penjelasan mengenai metodologi tafsir, pendekatan dan corak tafsir menggambarkan bahwa proses penafsiran Al-Qur'an memiliki karakteristik yang khas dan membutuhkan perangkat ilmu lain. Bahkan metodologi dan pendekatan penafsiran merupakan salah satu faktor yang melahirkan perbedaan penafsiran di samping jati diri Al-Qur'an yang memang terbuka untuk ditafsirkan secara beragam.

Perbedaan tipologi relasi suami-istri dalam konteks sosial didasarkan pada pembagian peran dan pengambilan keputusan dalam rumah tangga. Tipologi tersebut sifatnya dinamis sesuai kondisi sebuah rumah tangga dan konteks sosial. Sejak masa pra

¹⁸³Tantangan ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan (suami-istri) justru muncul dari produk ijtihad fiqh yang mengindikasikan adanya ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan, misalnya dalam hal warisan, pernikahan dan perceraian yang terkesan memposisikan perempuan sebagai objek. Mas'udi, *Islam & Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, 53.

Islam sampai dengan sekarang relasi suami-istri mengalami pasang surut. Pada masa pra Islam perempuan dan istri pernah ada di posisi yang berdaya, tetapi kemudian ditundukkan oleh faktor kekuasaan dan sosial budaya. Kemudian Islam datang dengan spirit pembebasan dan kesetaraan yang diarusutamakan Nabi, namun dalam perjalan berikutnya perempuan terkondisikan di situasi yang tidak menguntungkan karena adanya persinggungan dengan kebudayaan lain. Sampai saat ini usaha untuk membangun relasi suami-istri secara adil masih terus dilakukan.

Bentuk relasi suami-istri dalam Al-Qur'an berupa peran suami dan istri terhadap pasangannya. Suami sebagai penanggung jawab urusan istri, peran istri sebagai ibu yang mengandung anak suami, serta peran suami-istri sebagai pelindung dan penenteram pasangannya. Bentuk relasi tersebut dibangun atas dasar kasih sayang dan penghargaan hak-hak kemanusiaan dari suami-istri, sehingga keliru jika bentuk relasi suami-istri dalam Al-Qur'an dianggap sebagai legitimasi perbuatan sewenang-wenang dan kekerasan kepada pasangan dalam sebuah rumah tangga.

BAB III

DINAMIKA PENAFSIRAN AYAT RELASI SUAMI-ISTRI

ABAD IV-XIV H

Bab ini berisi penjelasan bentuk perubahan penafsiran ayat relasi suami-istri abad 4-14 H, tipologi dan signifikansi perubahan penafsiran ayat relasi suami-istri abad 4-14 H, baik dalam memahami ayat relasi suami-istri dan sejarah perkembangan penafsiran Al-Qur'an. Bab ini disajikan dalam tiga sub bab, yakni perubahan penafsiran ayat relasi suami-istri, tipologi perubahan penafsiran ayat relasi suami-istri dan signifikansi perubahan penafsiran ayat relasi suami-istri.

A. Perubahan Penafsiran Ayat Relasi Suami-Istri

Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya ada tiga bentuk relasi suami-istri dalam Al-Qur'an. Pertama, suami sebagai *qawwām* yang terdapat dalam sūrah al-Nisā' ayat 34, Kedua, istri sebagai *ḥarsun* yang disebutkan dalam sūrah al-Baqarah ayat 223. Ketiga, suami-istri sebagai *libās* yang disebutkan dalam sūrah al-Baqarah ayat 187. Berikut ini akan dijelaskan perubahan penafsiran dari ketiga ayat bentuk relasi suami istri tersebut.

1. Penafsiran Ayat *al-Rijālu Qawwāmūna ‘alā al-Nisā’*

Kata *qawwām* dalam ayat *al-Rijālu qawwāmūna ‘alā al-Nisā’* ditafsirkan al-Ṭabarī (w.310 H/923 M)¹ dan al-Māwardī (w.450 H/1058 M)² sebagai *ahl qiyām fī ta’dīb wa al-akhd ‘alāihinna fī mā yajibu*, yakni orang yang pantas untuk mengurus istri, dalam mendidik dan mengambil tanggung jawab istri, baik yang berkaitan dengan Allah dan diri suami.³ Penafsiran al-Ṭabarī dan al-Māwardī menunjukkan posisi suami sebagai penanggung jawab istrinya. Al-Baghawī (w.516 H/1122 M)⁴ memberikan

¹Nama lengkapnya Abū Ja‘far Muhammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kaśīr bin Ghālib al-Ṭabarī. Lahir di kota Amol ibu Kota Thabaristan, provinsi Mazandaran Iran pada tahun 224 H/839 M. Wafat di Baghdad Irak pada tahun 310 H/923 M. Al-Ṭabarī hidup dalam keluarga yang sangat kental dengan ilmu dan agama, menuntut ilmu di tempat asalnya Thabaristan, kemudian Irak, Suriah, Palestina, Lebanon, Yordania dan Mesir. Al-Ṭabarī dikenal sebagai mufasir, ahli sejarah dan ahli fikih. Al-Ṭabarī juga mendirikan mazhab fikih *Jarīriyah*. Sayyid Muhammad ‘Alī Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 2, (Teheran: Muassasah al-Ṭabā‘ah wa al-Nasyr li Wizārah al-ṣaqqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1386 H), 216.

²Nama lengkapnya Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Māwardī al-Baṣrī al-Syāfi‘ī. Lahir di Basrah Irak tahun 364 H/975 M. Wafat di Baghdad tahun 450 H/1058 M. Al-Māwardī menuntut ilmu di tanah kelahirannya Basrah dan beberapa kota lainnya kemudian tinggal di Baghdad sampai akhir hayatnya. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 3, 1241-1242.

³Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy Al-Qur’ān*, juz 6, (Kairo: Dār Hajar, 2001), 687. Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Māwardī al-Baṣrī, *Al-Nukat wa al-Uyūn*, juz 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t.), 480.

⁴Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas‘ūd bin Muḥammad bin al-Farā‘ al-Baghawī al-Syāfi‘ī. Dikenal sebagai mufasir, ahli hadis dan seorang yang zuhud dan wara‘. Al-Baghawī dilahirkan tahun 438

penafsiran berupa penguasaan laki-laki/suami untuk mendidik, mengatur dan memberikan kemaslahatan bagi perempuan/istri (*musallaṭūn bi al-maṣāliḥ wa tadbīr wa ta’dīb*).⁵

Penafsiran al-Baghawī menunjukkan pada abad 6 H sudah mulai ada perubahan penafsiran kata *qawwāmūna*, dari yang awalnya menekankan pada peran sebagai orang yang bertanggung jawab (*ahl qiyām wa al-akhd*), berubah menjadi orang yang menguasai atau memiliki otoritas (*musallaṭūn*) terhadap perempuan/istri, yang tidak hanya berkaitan dengan mendidik dan mengambil tanggung jawab istri, tetapi berkaitan juga dengan mengatur istri dan memberikan kemaslahatan.

Al-Zamakhsyarī (w.538 H/1144 M)⁶ yang juga semasa dengan al-Baghawī di abad 6 H, menafsirkan kata *qawwāmūna*

H/1046 M di daerah Bagh/Baghshur Persia, antara kota Herat dan Marw ar-Rud, Khurasan Iran. Wafat di Marw ar-Rud Iran. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 3, 1093.

⁵Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma’ālim al-Tanzīl*, juz 2, (Riyād: Dār al-Ṭaybah, 1989), 207.

⁶Nama lengkapnya Jār Allāh Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar bin Muḥmmad bin Ahmād al-Zamakhsarī. Seorang ulama ahli sastra, tafsir, hadis, mantiq, ushul fikih dan beraliran teologi mu’tailah. Al-Zamakhsarī lahir di desa Zamakhsyar kota Khawarizm (negara Turkistan Rusia) tahun 467 H/1045 M. Wafat di Jurjaniyah Khawarizm tahun 538 H/1144 M. Beberapa kota yang dikunjungi dalam rihlah ilmiahnya adalah Naisabur (Iran), Bukhara (Uzbekistan), Khurasan (Iran, Persia kuno), Asfahan (Iran), Hamedan (Iran) dan Mesir. Pada tahun 502 H, al-Zamakhsarī menetap di Makkah bersebelahan dengan Baitullah, karena inilah al-Zamakhsarī dijuluki *Jār Allāh*. Ketika sudah sangat tua, al-Zamakhsarī pulang ke desa kelahirannya. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 2, 958-959.

sebagai orang yang melarang dan memerintahkan istri, seperti seorang penguasa atas rakyat (*āmirīn wa al-nāhīn kamā yaqūmu al-wulāh ‘alā al-ra‘iyah*).⁷ Penafsiran al-Zamakhsyarī senada dengan al-Baghawī yang menekankan kekuasaan suami atas istri, bahkan al-Zamakhsyarī menekankan pada perintah dan larangan suami yang mengikat seperti pemimpin terhadap rakyat. Hal senada juga dijelaskan Ibnu ‘Atiyah (w.542 H/1147 M)⁸ yang menafsirkan ayat ini sebagai petunjuk bahwa suami mengurus istri dan menjaganya dengan sungguh-sungguh, serta berkuasa penuh sesuai kehendak suami, inilah batasan dari kata *qawwām* suami atas istrinya (*istibdād bi al-naṣri wa hifzī bi al-ijtihād wa anna li al-rijāl ‘alaihinna istīlā’an wa mulkan*).⁹ Penafsiran Ibnu ‘Atiyah mempunyai sisi positif dalam hal menekankan penjagaan yang serius terhadap istri, tetapi penafsiran Ibnu ‘Atiyah juga

⁷Jār Allāh Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsarī, *al-Kasyāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmid al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, Juz 2, (Riyāḍ: Maktabah al-Obekan, 1998), 67.

⁸Nama lengkapnya al-Qādī Abū Muḥammad bin ‘Abd al-Haq bin Ghālib bin Abd al-Rahmān bin Ghālib Ibnu ‘Atiyah al-Muḥāribī al-Mālikī al-Andalusī. Lahir pada tahun 481 H/1088 M di awal masa dinasti Murobitun di Granada Spanyol. Wafat di Maroko pada tahun 542 H/1147 M. Ibnu ‘Atiyah seorang ahli fikih, hadis, tafsir dan sastra. Menjadi hakim di kota Almeria dan sempat mengikuti perang. Kemungkinan tafsir Ibnu ‘Atiyah selesai ditulis sebelum berakhirnya dinasti Murabitun di Andalus. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 3, 1043-1044.

⁹Al-Qādī Abū Muḥammad bin ‘Abd al-Haq bin Ghālib bin ‘Atiyah al-Andalusī, *al-Muḥarar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, juz 2, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2001), 47.

mengandung sisi negatif karena terkesan mengizinkan perilaku sewenang-wenang suami terhadap istrinya.

Al-Rāzī (w.606 H/1210 M)¹⁰ menafsirkan kata *qawwām* sebagai bentuk organisasi (*kaifiyah al-naẓm*). Pengurusan dan perhatian suami atas istrinya merupakan tugas, bukan menunjukkan suami lebih utama dari istrinya (*la fadla battah*), karena dalam hal lain suami dan istri saling bekerjasama, mengingat tiap pasangan memiliki keunggulan yang seimbang dengan pasangannya.¹¹

Penafsiran al-Rāzī menunjukkan relasi yang egaliter antara suami-istri, berbeda dengan penafsiran Ibnu ‘Atiyah, al-Zamakhsyarī dan al-Baghawī yang menunjukkan sisi otoritas suami atas istri. Ini menunjukkan ada perubahan penafsiran yang signifikan pada abad 7 H. Meskipun demikian, di abad 7 H ini masih ditemukan penafsiran yang senada dengan Ibnu ‘Atiyah

¹⁰Nama lengkapnya Muhammad bin Umar bin al-Ḥusain bin ‘Alī al-Qurasyī al-Tamīmī al-Kubrā al-Ṭabaristānī dikenal dengan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan Khaṭīb al-Rayy. Dilahirkan di Rayy Iran tahun 543 H/1149 M. Al-Rāzī dikenal sebagai ulama yang unggul dalam ilmu teologi Islam dan pendakwah. Al-Rāzī menuntut ilmu ke berbagai daerah, seperti Khawarizm, Bukhara, Samarcand, Khujand, lalu kembali ke Rayy. Al-Rāzī wafat di Haerat Afganistan tahun 606 H/1210 M.. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 3, 1108.

¹¹Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, juz 10, (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turās al-‘Arabī, 1420 H), 90.

dan al-Zamakhsyarī, yaitu penafsiran yang dikemukakan oleh al-Qurtubī (w.671 H/1273 M)¹² dan al-Baiḍāwī (w.685 H/1286 M).¹³

Penafsiran al-Baiḍāwī sama dengan al-Zamakhsyarī yang menjelaskan relasi suami atas istri dengan ungkapan *yaqūmu al-wulāh ‘ala ra‘iyah* yakni relasi penguasa dan rakyatnya.¹⁴ Sedangkan al-Qurtubī sama dengan Ibnu ‘Atiyah, yang menekankan menjaga istri disertai penguasaan total sesuai kehendak suami, bahkan menurut al-Qurtubī suami bisa mengatur perempuan dan melarangnya keluar dari rumah (*istibdād bi al-naṣri wa hifzi bi al-ijtihād wa tadbīr al-imsāk fī baitihā wa man ‘i ‘an burūz*).

Meskipun demikian, al-Qurtubī menjelaskan penguasaan total suami tersebut jika suami mampu memberikan nafkah

¹²Nama lengkapnya Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar bin Farāḥ al-Anṣārī al-Khajrajī al-Qurtubī. Lahir di Andalusia Spanyol tahun 580 H/1184 M. Wafat di Kairo Mesir tahun 671 H/1273 M. Al-Qurtubī tumbuh di masa dinasti al-Muwahidun. Setelah dewasa ia pergi ke Mesir. Al-Qurtubī dikenal sebagai ulama yang luas pengetahuannya dalam bidang fikih, tafsir, naḥwu, balaghāh dan ilmu qirā’āt. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 2, 730-731.

¹³Nama lengkapnya Abū Sa‘īd Abu al-Khair ‘Abdullāh bin Uma bin Muḥammad ‘Alī al-Baiḍāwī al-Syīrāzī. Lahir di daerah Syiraz Iran tahun 613 H/1214 M. Wafat tahun 685 H/1286 M di Tabriz Iran. Al-Baiḍāwī dikenal sebagai ulama yang menguasai tafsir, ushul fikih, ushuluddin dan fikih mazhab Sya斐'i. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 226.

¹⁴Abu al-Khair ‘Abdullāh bin Umar bin Muḥammad ‘Alī al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta‘wīl*, juz 2, (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turās al-‘Arabī, t.t.), 27.

kepada istri. Jika suami tidak memberikan nafkah maka suami tidak berhak menguasai istri, dan istri dapat mengacukan perceraian.¹⁵ Penafsiran yang senada dengan al-Baiḍāwī dan al-Zamakhsyārī juga masih ditemukan di abad 8 H, terlihat dari penafsiran al-Nasafī (w.710 H/1310 M)¹⁶ yang mengatakan posisi suami sebagai orang yang berhak memerintah dan melarang istri seperti penguasa atas rakyat.¹⁷

Pada abad 8 H juga ditemukan penafsiran yang belum dijelaskan para mufasir sebelumnya, yakni penafsiran Abū Ḥayyān (w.745 H/1344 M).¹⁸ Menurut Abū Ḥayyān kata *al-rijāl* berarti *rujūlah*, yakni kemampuan menjaga, melindungi dan

¹⁵Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ li Aḥkām Al-Qur’ān wa al-Mubayyin lima Taḍammanahu min al-Sunnah wa Āy al-Furqān*, juz 6, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006), 278.

¹⁶Nama lengkapnya al-Imām Ḥāfiẓ Abū al-Barakāt ‘Abdullah bin Aḥmad bin Maḥmūd al-Nasafī al-Ḥanafī al-Asy’arī. Al-Nasafī dilahirkan pada tahun 630 H/1232 M di kota Izeh provinsi Khuzestan Iran. Di tanah kelahirannya tersebut juga ia wafat pada tahun 710 H/1310 M. Al-Nasafī dikenal sebagai ulama yang ahli dalam bidang tafsir, fikih, ushul fikih dan ushuluddin. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 3, 1065.

¹⁷Abū al-Barakāt ‘Abdullah bin Aḥmad bin Maḥmūd al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā’iq al-Ta’wīl*, juz 1, (Beirut: Dār al-Kalam al-Ṭayyib, 1998), 354.

¹⁸Nama lengkapnya Ašīr al-Dīn Abū Ḥayyān Muḥammad bin Yūsuf bin ‘Alī bin Yūsuf bin Ḥayyān al-Andalusī. Dikenal sebagai ulama ahli tafsir, bahasa, sastra, sejarah dan hadis. Perjalanan ilmiah Abū Ḥayyān dimulai di Andalusia, Afrika, Iskandariyah, Mesir dan Hijaz. Abū Ḥayyān dilahirkan pada tahun 654 H/1256 M di Gharnat/Granada Spanyol. Wafat di Kairo Mesir tahun 745 H/1344 M. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 269.

kekuatan dalam menjalankan pekerjaan dengan baik, bukan jenis kelamin (laki-laki). Laki-laki disebut *rijāl* jika memiliki sifat tersebut. Adapun kata *qawwām* berarti mengurus dan menjaga sesuatu (*yaqīmu bi al-amr wa yahfazuhu*).¹⁹

Penafsiran Abū Ḥayyān menunjukkan relasi suami-istri yang terbuka, karena tanggung jawab pengurusan dan penjagaan tidak hanya ada pada laki-laki (suami), tetapi pada kecakapan dan kemampuan yang dimiliki seseorang. Dengan demikian terbuka bagi perempuan (istri) memainkan peran *qawwām* bagi suaminya. Di sisi lain, Ibnu Kaṣīr (w.774 H/1372M)²⁰ menafsirkan kata *qawwām* sebagai *ra'īs, kabīr, ḥakim wa mu'addib wa al-rajul khairun* yakni pemimpin, penguasa, hakim dan pendidik saat istri melakukan penyimpangan dan laki-laki lebih utama dan lebih baik daripada perempuan (*al-rajul aṣḍal min al-nisā'/ al-rajul khairun min al-mar'ah*).²¹ Penafsiran Ibnu Kaṣīr merupakan penafsiran pertama yang menegaskan suami sebagai pemimpin

¹⁹Muhammad bin Yūsuf bin ‘Alī bin Yūsuf bin Ḥayyan al-Andalusī, *Tafsīr al-Bahr al-Muḥīṭ*, juz 3, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 248-249.

²⁰Nama lengkapnya ‘Imād al-Dīn Abū al-Fidā’ Ismā‘īl bin ‘Umar bin Kaṣīr al-Qurasyī Busra Syām al-Dimasyqī. Seorang ulama fikih, ahli hadis, sejarawan dan mufasir bermazhab Syafi’i. Ibnu Kaṣīr banyak belajar dan terpengaruh oleh pemikiran gurunya Ibnu Taimiyah. Ibnu Kaṣīr dilahirkan di kota Busra Damaskus Suriah tahun 701 H/1301 M, dan wafat juga di Suriah tahun 774 H/1372M. Iyāzī, al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum, juz 2, 531.

²¹‘Imād al-Dīn Abū al-Fidā’ Ismā‘īl bin Kaṣīr al-Dimasyqī, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Aṣīm*, juz 4, (Kairo: Mu’assasah Qurṭubah, 2000), 20.

dalam relasi suami-istri, dan juga menegaskan kelebihan laki-laki dibandingkan perempuan.

Di masa berikutnya, al-Suyūtī (w.911 H/1505 M)²² dalam *Tafsīr al-Jalālain*,²³ menafsirkan kata *qawwām* sebagai *musallaṭūn yuaddibūn wa ya'khudūna 'ala aidīhinna*, yakni orang yang diberikan kekuasaan untuk mendidik dan mengambil tanggung jawab istri.²⁴ Penafsiran ini serupa dengan al-Baghawī, namun al-Suyūtī tidak menyebutkan kehendak mutlak suami atasistrinya. Al-Biqā'ī (885 H/1480 M)²⁵ memiliki penafsiran yang

²²Nama lengkapnya Jalāl al-Dīn Abū al-Faḍal ‘Abd al-Rahmān bin Abī Bakar bin Muḥammad al-Suyūtī (849-911 H/1445-1505 M). Lahir dan wafat di Kairo Mesir. Al-Suyūtī dikenal sebagai ulama yang sangat banyak memiliki karya tulis, sehingga al-Suyūtī dikenal sebagai ulama yang mendalam ilmunya dalam berbagai bidang, misalnya tafsir, hadis, ushul fikih, bahasa, dan masih banyak lainnya. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 2, 791.

²³*Tafsīr al-Jalālain* ditulis oleh dua ulama besar, yakni Jalāl al-Dīn al-Maḥalī (791-864 H/1388-1460 M) dan Jalāl al-Dīn al-Suyūtī. Al-Maḥalī adalah guru dari al-Suyūtī. Pada mulanya al-Maḥalī menulis *Tafsīr al-Jalālain* dari sūrah al-Kahf sampai dengan al-Nās, lalu sūrah al-Fātiḥah. Kemudian dilanjutkan oleh al-Suyūtī dari surah al-Baqarah sampai surah al-Isrā'. Muḥammad Muḥammad Tāmir, Muqadimah dalam *Tafsīr al-Jalālain* oleh Jalāl al-Dīn al-Maḥalī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūtī, (Kairo: Maktabah al-Īmān, t.t.), 3.

²⁴Jalāl al-Dīn al-Maḥalī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūtī, *Tafsīr al-Jalālain*, juz 1, (Kairo: Maktabah al-Īmān, t.t.), 105.

²⁵Nama lengkapnya Abū al-Ḥasan Ibrāhīm bin ‘Umar bin Ḥasan al-Rubāt bin ‘Alī bin Abī Bakar al-Biqā'ī. Seorang ulama tafsir, sejarawan, ahli hadis dan sastra. Pembahasan tentang hubungan makna antar ayat (*munāsabah*) adalah kekuatan tafsir al-Biqā'ī. Ia dilahirkan di Beqaa Suriah pada tahun 809 H/1406 M dan wafat pada tahun 885 H/1480 M di Damaskus Suriah. Al-Biqā'ī tinggal di Damaskus melakukan rihlah ilmiah ke Baitul Maqdis, Kairo dan kembali ke

sama dengan al-Zamakhsyarī dalam hal menyamakan pengusaan suami atas istri seperti penguasa atas rakyatnya, hanya saja al-Biqā‘ī menambahkan aspek pengajaran bagi istri, di samping pendidikan, perintah dan larangan (*qiyām al-wulāh fi ta’dīb wa al-ta’līm wa kulli amr wa nahi*).²⁶

Abū Su‘ūd (w.982 H/1574 M)²⁷ dan al-Alūsī (w.1270 H/1854 M)²⁸ sama-sama menafsirkan kata *qawwām* sebagai *qiyām al-wulāh ‘alā al-ra‘iyah bi al-amr wa al-nahy* yaitu suami yang mempunyai posisi seperti penguasa yang dapat memerintah dan melarang istrinya.²⁹ Ini artinya penafsiran Abū Su‘ūd dan al-

Damaskus. Iyāzī, *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, juz 3, 1230.

²⁶Burhān al-Dīn Abī al-Ḥusain Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā‘ī, *Naṣr al-Durār fī Tanāsib al-Āyāt wa al-Suwar*, Juz 5, (Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmī, t.t.), 269.

²⁷Nama lengkapnya Abū Su‘ūd Muḥammad bin Muḥammad bin Muṣṭafā al-‘Imādī al-Ḥanafī. Dilahirkan di Konstantinopel/Istanbul Turki tahun 898 H/1493 M. Abū Su‘ūd dikenal sebagai ulama yang sangat cinta ilmu. Dilisahkan bahwa Abū Su‘ūd pernah mendampingi Sultan Sulaimān al-Qanūnī dalam peperangan sambil belajar. Abū Su‘ūd menguasai bahasa Arab, Persia dan Turki dan mendalami secara serius kitab *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl* karya al-Baiḍāwī dan *Al-Kasyāf* karya al-Zamakhsyarī. Abū Su‘ūd wafat di Istanbul Turki tahun 982 H/1574 M. Iyāzī, *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 184.

²⁸Nama lengkapnya Abū al-Fadl Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Alūsī al-Baghdādī (1217-1270 H/1802-1854 M). Al-Alūsī lahir dan wafat di Karkh Baghdad Irak. Ia mendalami perbedaan mazhab, aliran-aliran teologi, dan bermazhab Hanafiyah. Iyāzī, *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, juz 2, 818.

²⁹Abū Su‘ūd bin Muḥammad al-‘Imādī al-Ḥanafī, *Irsyād al-‘Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm*, juz 1, (Riyād: Maktabah al-

Alūsī sama dengan penafsiran al-Zamakhsyārī. Dengan demikian, terlihat penafsiran dari abad 6 H masih ditemukan di abad 8 H.

Al-Syaukānī (w.1250 H/1834 M)³⁰ juga memiliki penafsiran senada dengan Abū Su‘ūd dan al-Alūsī. Menurut al-Syaukānī, suami adalah penguasa dan hakim yang mencegah rakyatnya, tidak hanya otoritas itu, menurut al-Syaukānī kata *qawwām* bermakna penanggungan suami atas kebutuhan istri, baik nafkah, pakaian dan rumah (*al-ḥukkām wa al-umarā’ bi al-žibb ‘alā al-ra‘iyah, yaqūmūna bimā yahtajna ilaihi, min al-nafaqah wa al-kiswah wa al-maskan*).³¹ Al-Syaukānī mengarahkan penafsirannya pada sisi otoritas suami dan tanggung jawab suami terhadap istrinya. Inilah yang membedakannya dengan Abū Su‘ūd dan al-Alūsī yang hanya mengarahkan penafsirannya pada otoritas suami dalam memerintah dan melarang istrinya.

Riyād al-Ḥadīshah, t.t.), 691. Abū al-Fadl Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Alūsī al-Baghdādī, *Rūḥ Ma‘ānī fī Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Ażīm wa al-Sab‘ al-Maṣānī*, juz 5, (Beirut: Ihyā’ al-Turās al-‘Arabī, t.t.), 23.

³⁰Nama lengkapnya Muhammad ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Abdillāh al-Syaukānī. Seorang mujtahid, hakim dan ulama kelompok syi‘ah Zayidiyah. Al-Syaukānī lahir dan wafat di Sana‘a Yaman. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 2, 913.

³¹Muhammad ‘Alī bin Muḥammad al-Syaukānī, *Fatḥ al-Qadīr al-Jāmi‘ baina Fannay al-Riwayah wa al-Dirayah min ‘Ilm al-Tafsīr*, (Beirut: Dar Al-Marefah, 2007), 295.

Perbedaan penafsiran kata *qawwām* juga ditemukan di masa modern. Rasyīd Ridā (w.1354 H/1935 M)³² menafsirkan kata *qawwām* sebagai *al-qiyām ‘alā al-nisā bi al-hiyāmah wa al-ri‘yah wa al-wilāyah wa al-kifāyah*, yaitu peran suami dalam menjaga, melindungi, mengasihi dan memberikan kemaslahatan untuk istri.³³ Ibnu ‘Āsyūr (w.1393 H/1973 M)³⁴ menafsirkan secara lebih spesifik berupa *qiyām al-hifzi wa al-difā‘ wa qiyām al-iktisāb wa al-intāj al-mālī*, yakni peran penjagaan dan pembelaan suami atas istri serta bekerja dan menghasilkan harta. Ini semua terkandung dalam kata *qawwām* sebagai perumpamaan guna menyebutkan keseriusan suami atas urusan istrinya. Itu merupakan tugas suami, karena Ibnu ‘Āsyūr memahami kata *al-rijāl* sebagai jenis kelamin laki-laki.³⁵

³²Nama lengkapnya Muhammad Rasyīd bin ‘Alī Ridā bin Muhammad al-Baghdadī. Termasuk pendiri Majalah *al-Manar*, seorang pembaharu Islam, ulama dalam bidang tafsir, hadis, sastra dan sejarah. Ridā dilahirkan di Qalamoun kota tepi laut Mediterania Tripoli Libya tahun 1282 H/1865 M. Wafat tahun 1354 H/1935 M di Mesir dalam perjalanan dari Suez ke Kairo. Iyāzī, *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, juz 3, 1129-1130.

³³Muhammad Rasyīd Ridā, *Tafsīr al-Manār*, juz 5, (Kairo: al-Hai’ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1990), 67.

³⁴Nama lengkapnya Muhammad al-Tāhir bin ‘Āsyūr (1296-1393 H/1878-1973 M). Mufasir asal Tunisia yang menjadi mufti mazhab Maliki di Mesir, sastrawan, pendakwah dan aktifis agama di Tunisia dan Mesir. Ibnu ‘Āsyūr juga tergabung dalam organisasi keilmuan di Tunisia, Mesir dan Suriah. Ibnu ‘Āsyūr dilahirkan dan wafat di Tunisia. Iyāzī, *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 359.

³⁵Muhammad Tāhir bin ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, juz 5, (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyah li al-Nasyr, 1984), 38.

Al-Syinqīṭī (w.1393 H/1973 M)³⁶ menafsirakan *qawwām* sebagai bentuk keunggulan laki-laki dan kelemahan perempuan. Oleh sebab itu, yang kuat menjadi pemberi nafkah (*al-munfiq mālahu*), dan yang diberi nafkah adalah sosok yang memiliki kekurangan, sehingga menuntut adanya ketundukan kepada pemberi nafkah (*al-munfiq mālahu mutaraqib li al-naqṣ dā'iman, jabr li naqṣah*). Lebih lanjut al-Syinqīṭī mengatakan ayat ini sebagai bukti kekurangan perempuan dibandingkan laki-laki dari segi penciptaan dan sifatnya (*żukūrah syaraf wa kamāl wa unṣā naqṣ ṭabī'ī khalqī*).³⁷

Penjelasan al-Syinqīṭī menunjukkan di masa modern juga ditemukan penafsiran yang mendiskriminasikan perempuan dengan menjadikan pemberian nafkah oleh suami kepada istri sebagai dalih kelemahan istri atau perempuan. Padahal jika merujuk Ibnu ‘Āsyūr dan Rasyīd Ridā, pemberian nafkah merupakan bentuk perlindungan dan perhatian suami kepada istri bukan seperti anggapan al-Syinqīṭī sebagai bentuk kelemahan perempuan dan menuntut ketundukan perempuan. Perubahan

³⁶Nama lengkapnya Muhammad al-Amīn bin Muḥammad al-Mukhtār al-Jaknī al-Syinqīṭī. Lahir di Syinqīt Mauritania Afrika tahun 1321 H/1907 M. Al-Syinqīṭī tinggal di Saudi Arabia dan wafat di Makkah tahun 1393 H/1973 M. Al-Syinqīṭī. Mengikuti mazhab Maliki dan condong pada pemikiran Ibnu Taimiyah dan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb. Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 203.

³⁷Muhammad al-Amīn bin Muḥammad al-Mukhtār al-Jaknī al-Syinqīṭī, *Aḍwā' al-Bayān fī Īdāh Al-Qur'ān bi Al-Qur'ān*, juz 1, (Makkah: Dār ‘Ālam al-Fawā'īd, t.t.), 186, 363.

penafsiran kata *qawwām* di masa modern pun ada yang memberikan pengaruh positif dan negatif dalam kaitannya membangun relasi suami-istri secara seimbang. Berikut ini penulis sajikan tabel bentuk perubahan penafsiran suami sebagai *qawwām* dan distingsi makna dari masing-masing perubahan penafsiran tersebut:

Tabel 3.1
Perubahan Penafsiran Ayat
al-Rijālu Qawwāmūna ‘alā al-Nisā’

ABAD	MUFASIR	PENAFSIRAN	DISTINGSI MAKNA
4 H	Al-Ṭabarī (w. 310 H/923 M)	Mendidik dan bertanggung jawab atas istri	Peran suami
5 H	Al-Māwardī (w. 450 H/1058 M)	Mendidik dan bertanggung jawab atas istri	Peran suami
6 H	Al-Baghawī (w. 516 H/1122 M)	Menguasai istri, mendidik, mengatur dan memberikan kemaslahatan	Peran dan otoritas suami
	Al-Zamakhsyarī (w. 538 H/1144 M)	Memerintah dan milarang istri, seperti penguasa dan rakyat	Otoritas Suami
	Ibnu ‘Atiyah (w. 542 H/1147 M)	Mengurus, menjaga sungguh-sungguh dan berkuasa penuh atas istri	Peran dan otoritas suami
7 H	Al-Rāzī (w. 606 H/1210 M)	Bentuk organisasi. Mengurus, memperhatikan dan menjaga istri menjadi	Relasi suami-istri egaliter

		tugas suami bukan keunggulan suami atas istri	
	Al-Qurtubī (w. 671 H/1273 M)	Menjaga menguasai istri secara total sesuai kehendak suami, suami bisa mengatur perempuan dan melarangnya keluar dari rumah	Otoritas suami
	Al-Baidāwī (w. 685 H/1286 M)	Memerintah dan melarang istri, seperti penguasa dan rakyat	Otoritas suami
8 H	Al-Nasafi (w. 710 H/1310 M)	Memerintah dan melarang istri, seperti penguasa dan rakyat	Otoritas suami
	Abū Hayyān (w. 745 H/1344 M)	<i>Al-rijāl</i> berarti <i>rujūlah</i> , kemampuan menjaga, melindungi dan kekuatan dalam menjalankan pekerjaan dengan baik, bukan jenis kelamin (laki-laki). Adapun kata <i>qawwām</i> berarti mengurus dan menjaga sesuatu	Relasi suami-istri yang terbuka
	Ibnu Kaśīr (w. 774 H/1372 M)	Pemimpin, penguasa, hakim dan pendidik saat istri melakukan penyimpangan dan laki-laki lebih utama dan lebih baik daripada perempuan	Otoritas dan superioritas suami
9 H	Al-Biqā‘ī	Memerintah dan melarang	Otoritas suami

		(w. 885 H/1480 M)	istri, seperti penguasa dan rakyat	
10 H	Al-Suyūṭī (w. 911 H/-1505 M)	Mendidik dan mengambil tanggung jawab istri	Peran suami	
	Abū Su‘ūd (w. 982 H/1574 M)	Memerintah dan milarang istri, seperti penguasa dan rakyat	Otoritas suami	
13 H	Al-Syaukānī (w. 1250 H/1834 M)	Memerintah dan milarang istri, seperti penguasa dan rakyat penanggungan suami atas kebutuhan istri, baik nafkah, pakaian dan rumah	Peran dan suami	otoritas
	Al-Alūsī (w. 1270 H/1854 M)	Memerintah dan milarang istri, seperti penguasa dan rakyat	otoritas suami	
14 H	Rasyīd Ridā (1354 H/1935 M)	Menjaga, melindungi, mengasihi dan memberikan kemaslahatan untuk istri.	Peran suami	
	Ibnu ‘Asyūr (w. 1393 H/1973 M)	Menjaga, membela istri serta bekerja dan menghasilkan harta	Peran suami	
	Al-Syinqīṭī (w. 1393 H/1973 M)	Keunggulan laki-laki dan kelemahan perempuan segi penciptaan dan sifatnya, sehingga yang kuat menjadi pemberi nafkah dan yang diberi nafkah adalah sosok yang memiliki kekurangan dan harus	Otoritas dan superioritas suami	

tunduk kepada pemberi
nafkah.

Berdasarkan tabel 3.1 terlihat ada enam bentuk perubahan penafsiran ayat yang menyebut suami sebagai *qawwām* pada rentang abad 4-14 H. Pertama adalah peran suami, dengan rincian mendidik, mengambil tanggung jawab istri, melindungi, memberi nafkah, kemaslahatan dan bekerja. Perubahan kedua, peran suami tersebut disertai penguasaan atau otoritas suami atas istrinya. Ketiga, penafsiran berubah hanya pada menunjuk otoritas suami atas istri secara mengikat berupa perintah dan melarang istri.

Perubahan penafsiran keempat berupa bentuk relasi suami-istri yang egaliter, karena *qawwām* merupakan tanggung jawab suami atas istrinya, bukan keunggulan suami di atas istrinya. Kelima, berubah menjadi bentuk relasi suami-istri yang terbuka, dalam arti istri dapat menjadi *qawwām* bagi suaminya, karena kata *rijāl* ditafsirkan sebagai kemampuan melindungi dan bekerja dengan baik, bukan pada jenis kelamin (laki-laki). Perubahan keenam mengarah pada otoritas disertai superioritas suami atas istrinya, karena kata *qawwām* berarti kedudukan suami sebagai hakim dan pemimpin istri dengan disertai penegasan keunggulan laki-laki dibandingkan perempuan.

Enam perubahan penafsiran atas kata *qawwām* menunjukkan adanya empat perbedaan konsep relasi suami-istri yang dipahami para mufasir abad IV-XIV H. Pertama, pola relasi

suami-istri yang menempatkan suami sebagai orang yang berkuasa, sedangkan istri adalah orang yang berada dalam kekuasaan suami. Ini pemahaman mayoritas mufasir.

Pola pertama ini terlihat dari penafsiran mayoritas mufasir yang mengarah pada bentuk peran suami yang disertai dengan otoritas, otoritas suami dan superioritas suami atas istri. Jika dikaitkan dengan pola relasi suami-istri yang dirumuskan Dawson Scanzoni dan John Scanzoni, maka pemahaman mayoritas mufasir tersebut masuk dalam pola relasi suami-istri *owner-property* yang berarti suami sebagai pemilik istri, sedangkan istri merupakan properti suami, istri tidak memiliki daya apapun.

Pola relasi suami-istri kedua adalah relasi suami-istri yang menempatkan suami sebagai penanggungjawab istri, sebagaimana terlihat dari penafsiran sebagian mufasir yang menekankan peran suami. Jika dikaitkan dengan pola relasi suami-istri yang dirumuskan Dawson Scanzoni dan John Scanzoni, maka pemahaman ini termasuk pola relasi suami-istri *head-complement* (istri pelengkap suami)

Hal ini dikarenakan penafsiran yang menunjuk pada peran suami atas istri tidak menekankan kedudukan suami sebagai penguasa mutlak seperti pemahaman pertama, melainkan menekankan aspek tugas dan fungsi suami, sehingga sudah mengakomodir peran istri, tetapi tugas utama masih berada pada suami, tidak pada istri. Di sinilah terlihat keberadaan suami masih dominan, meskipun sudah mengakomodir keberadaan istri.

Pola ketiga yang dipahami dari perubahan penafsiran kata *qawwām* adalah pola relasi suami-istri sebagai mitra yang setara, tetapi tetap memposisikan suami sebagai orang yang bertanggung jawab atas istrinya. Pola ini terlihat dari penafsiran al-Rāzī yang menekankan relasi suami-istri sebagai bentuk organisasi yang meniscayakan tidak adanya perbedaan kedudukan antara suami-istri, karena keduanya saling melengkapi dan memiliki peran.

Jika dikaitkan dengan pola relasi suami-istri yang dirumuskan Dawson Scanzoni dan John Scanzoni, maka pola relasi suami-istri yang dipahami dari penafsiran al-Rāzī lebih mengarah pada pola relasi *senior-junior partner*, karena meskipun relasi suami-istri sudah lebih terbuka dan menempatkan suami-istri sebagai mitra, tetapi suami masih dinilai lebih senior dari sisi umur dan tanggung jawab yang lebih tinggi. Sebagaimana dalam sebuah organisasi tanggung jawab seorang ketua lebih besar dari para pengurus dan anggotanya.

Adapun pola keempat yang dapat dipahami dari perubahan penafsiran kata *qawwām* adalah pola relasi suami-istri yang terbuka/egaliter. Ini terlihat dari penafsiran Abū Ḥayyan yang memahami tugas *qawwām* tidak hanya bagi suami, tetapi juga bagi istri yang mampu memberikan perlindungan dan bekerja dengan baik.

Jika dikaitkan dengan pola relasi suami-istri yang dirumuskan Dawson Scanzoni dan John Scanzoni, maka pola relasi suami-istri yang dipahami dari penafsiran Abū Ḥayyan

termasuk pola relasi suami-istri *equal partner* karena adanya kesamaan dalam menempatkan suami dan istri setara, seimbang dan tidak ada posisi yang lebih rendah dan lebih tinggi.

2. Penafsiran Ayat *Nisā'ukum ḥarṣun lakum*

Kata *ḥarṣun* dalam ayat *nīsā'ukum ḥarṣun lakum* ditafsirkan oleh al-Ṭabarī dan al-Māwardī sebagai tempat penyemaian anak (*muzdara' awlādikum*).³⁸ Al-Baghawī menafsirkan kata *ḥarṣun* sebagai tempat tumbuhnya anak (*manbatun li al-walad*). Al-Baghawī menambahkan penyebutan perempuan sebagai *ḥarṣun* menjadi dalil *tahrīm al-idbār*, yakni larangan mendatangi perempuan selain di alat reproduksi.³⁹

Perbedaan penafsiran al-Baghawī dibandingkan al-Ṭabarī dan al-Māwardī terletak pada konsekuensi hukum yang diungkapkan al-Baghawī terkait penyebutan perempuan sebagai *ḥarṣun*, yang hal tersebut tidak dijelaskan al-Ṭabarī dan al-Māwardī. Ini menunjukkan pada abad 6 H mulai ada pergeseran penafsiran yang mengarah pada konsekuensi hukum dalam kaitannya hubungan suami-istri. Berbeda dari abad 4 dan 5 yang hanya berkaitan dengan perumpamaan perempuan sebagai tempat lahirnya anak, seperti penafsiran al-Ṭabarī dan al-Māwardī.

³⁸Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz 3, 745. Al-Māwardī, *Al-Nukat wa al-'Uyūn*, juz 1, 284.

³⁹Al-Baghawī, *Ma 'ālim al-Tanzīl*, juz 1, 260.

Pada abad 6 H juga mulai ada penjelasan bahwa kedudukan perempuan sebagai *ḥarṣun* merupakan bentuk *tasybīh* (perumpamaan), sebagaimana dijelaskan al-Zamakhsyarī bahwa perempuan atau istri diserupakan sebagai *ḥarṣun* merupakan *tasybīh* karena rahim perempuan menerima benih berupa sperma (*tasybīh lima yulqā fī arḥāmihinna min al-nuṭfi bi al-bużūr*).⁴⁰ Ibnu ‘Aṭiyah menafsirkan *ḥarṣun* sebagai perumpamaan istri dengan bumi yang menjadi tempat persemaian anak (*muzara ‘al-żuriyah*), sehingga dilarang mendatangi perempuan bukan pada alat reproduksi (*al-ibāhah lam taqa‘ illā fī al-farji khāṣah*).⁴¹ Penafsiran Ibnu ‘Aṭiyah tampaknya menggabungkan penafsiran al-Baghawī dan al-Zamakhsyarī.

Pada abad 7 H, al-Qurṭubī⁴² menafsirkan kata *ḥarṣun* sama dengan Ibnu ‘Aṭiyah, yakni perumpamaan istri dengan ladang sehingga memberikan konsekuensi hukum mendatangi perempuan hanya diperbolehkan pada alat reproduksi. Di abad 7 H masih ditemukan penafsiran kata *ḥarṣun* sebagai istri seperti ladang yang menerima benih, tanpa ada konsekuensi hukum. Hal ini terlihat dari penjelasan al-Rāzī⁴³ dan al-Baiḍāwī⁴⁴

⁴⁰Al-Zamakhsarī, *al-Kasyāf*, Juz 1, 434.

⁴¹Ibnu ‘Aṭiyah, *al-Muḥarar al-Wajīz*, juz 1, 299.

⁴²Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām Al-Qur’ān*, juz 4, 7.

⁴³Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, juz 6, 75.

⁴⁴Al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, juz 1, 139.

Pada abad 8 H ditemukan perubahan penafsiran kata *ḥarṣun*, dimulai oleh al-Nasafī⁴⁵ lalu Abū Ḥayyān,⁴⁶ keduanya menjelaskan bentuk perumpamaan istri dengan ladang, mengandung tujuan utama berupa mencari keturunan (*talab al-nasl la li al-farṣ*), sehingga hubungan seksual tidak hanya untuk menyalurkan hawa nafsu saja, tetapi didasari dengan tujuan utama (*al-ghard al-aṣīl*) berupa mencari keturunan. Selain itu, Abū Ḥayyān juga menjelaskan kata *ḥarṣun* diumpamakan hubungan suami istri, rahim diserupakan bumi/tanah dan anak diserupakan dengan tanaman.

Penafsiran al-Nasafī dan Abū Ḥayyān memberikan pemahaman tentang motivasi hubungan suami istri, bahwa hubungan suami-istri bukan semata-mata karena hawa nafsu, bukan juga diarahkan pada eksplorasi seksual terhadap salah satu pasangan, melainkan harus didasari niat baik, salah satunya mencari keturunan. Penafsiran Abū Ḥayyān merupakan perubahan penafsiran ketiga, dari yang sebelumnya bermakna istri sebagai ladang dan konsekuensi hukum berhubungan suami-istri harus pada alat reproduksi.

Namun pasca Abū Ḥayyān, para mufasir seperti Ibnu Kaṣīr,⁴⁷ al-Suyūṭī⁴⁸ al-Syaukānī⁴⁹ dan al-Alūṣī⁵⁰ kembali

⁴⁵Al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl*, juz 1, 185-186.

⁴⁶Abu Ḥayyan, *Tafsīr al-Bahr al-Muḥīt*, juz 2, 180.

⁴⁷Ibnu Kaṣīr, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīm*, juz 2, 305.

menafsirkan kata *harṣun* sebagai perumpamaan istri dengan ladang (*maḥal zar‘ikum*) dan kewajiban mendatangi istri pada alat reproduksinya (*lam taqa‘ illa fī al-farji khāṣah*). Berbeda dengan para mufasir tersebut, al-Biqā‘ī memiliki penafsiran sama dengan Abū Ḥayyān, yakni perumpamaan istri dengan ladang menunjukkan bahwa tujuan utama hubungan suami-istri adalah untuk memperoleh keturunan.⁵¹ Abū Su‘ūd,⁵² mufasir abad 10 H kembali menafsirkan kata *harṣun* sebatas perumpamaan istri dengan ladang sebagaimana penafsiran yang muncul di abad 4 H oleh al-Ṭabarī.

Pada abad 14 H, tiga bentuk perubahan penafsiran kata *harṣun* kembali muncul. Misalnya Rasyīd Riḍā memahami kata *harṣun* sebagai kiasan untuk menjelaskan salah satu fitrah dari hubungan suami-istri adalah mencari keturunan.⁵³ Penafsiran ini senada dengan Abū Ḥayyān dan al-Biqā‘ī. Ibnu ‘Āsyūr justru kembali memahami kata *harṣun* sebagai perumpamaan perempuan seperti ladang sebagai peran mengandung anak, tanpa menjelaskan konsekuensi hukum apapun.⁵⁴ Sedangkan al-Syinqīṭ mengarahkan penafsirannya pada konsekuensi hukum hubungan

⁴⁸ Al-Maḥalī dan al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālīn*, juz 1, 52.

⁴⁹ Al-Syaukānī, *Faṭḥ al-Qadīr*, 145-146.

⁵⁰ Al-Alūsī al-Baghdādī, *Rūh Ma‘ānī*, juz 2, 124.

⁵¹ Al-Biqā‘ī, *Naṣm al-Durār*, 3, 279-280.

⁵² Abū Su‘ūd, *Irsyād al-‘Aql al-Salīm*, juz 1, 347.

⁵³ Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, juz 2, 361-362.

⁵⁴ Ibnu ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, juz 2, 371.

suami-istri pada alat reproduksi.⁵⁵ Keberadaan tiga penafsiran tersebut dalam rentang abad 4-14 H dapat dilihat juga pada tabel berikut ini:

Tabel 3.2
Perubahan Penafsiran Ayat *Nisā'ukum Harṣun Lakum*

ABAD	MUFASIR	PENAFSIRAN	DISTINGSI MAKNA
4 H	Al-Ṭabarī (w. 310 H/923 M)	Istri sebagai tempat penyemaian anak	Istri mengandung anak
5 H	Al-Māwardī (w. 450 H/1058 M)	Istri sebagai tempat penyemaian anak	Istri mengandung anak
6 H	Al-Baghawī (w. 516 H/1122 M)	Istri tempat tumbuh anak. Terlarang mendatangi istri di selain alat reproduksi	Etika hubungan seksual suami-istri
	Al-Zamakhsyarī (w. 538 H/1144 M)	seperti ladang, menerima sperma	Istri mengandung anak
	Ibnu ‘Atiyah (w. 542 H/1147 M)	Istri tempat tumbuh anak. Terlarang mendatangi istri di selain alat reproduksi	Etika hubungan seksual suami-istri
7 H	Al-Rāzī (w. 606 H/1210 M)	Istri seperti ladang yang menerima benih sperma di dalam rahim	Istri mengandung anak
	Al-Qurṭubī (w. 671 H/1273 M)	Perumpamaan istri dengan ladang, sehingga dilarang mendatangi perempuan bukan pada alat reproduksi	Etika hubungan seksual suami-istri

⁵⁵Al-Syinqīṭī, *Adwā’ al-Bayān*, juz 1, 173.

		Al-Baiḍāwī (w. 685 M) H/1286	Istri seperti ladang yang menerima benih sperma di dalam rahim	Etika hubungan seksual suami-istri
8 H	Al-Nasafī (w. 710 H/1310 M)	Istri seperti ladang, menunjukkan tujuan utama hubungan seksual mencari keturunan, tidak hanya untuk menyalurkan keinginan hawa nafsu	Motivasi hubungan seksual suami-istri	
	Abū Hayyān (w. 745 M) H/1344	Istri seperti ladang, menunjukkan tujuan utama hubungan seksual mencari keturunan, tidak hanya untuk menyalurkan keinginan hawa nafsu	Motivasi hubungan seksual suami-istri	
	Ibnu Kaśīr (w. 774 M) H/1372	Perumpamaan istri dengan ladang, sehingga dilarang mendatangi perempuan bukan pada alat reproduksi	Motivasi hubungan seksual suami-istri	
9 H	Al-Biqā‘ī (w. 885 H/1480 M)	Perumpamaan istri dengan ladang, menunjukkan tujuan utama hubungan seksual mencari keturunan, tidak hanya menyalurkan kebutuhan seksual saja	Motivasi hubungan seksual suami-istri	
10 H	Al-Suyūṭī (w. 911 M) H/1505	Perumpamaan istri dengan ladang, sehingga wajib mendatangi istri pada alat reproduksi	Motivasi hubungan seksual suami-istri	
	Abū Su‘ūd (w. 982 M) H/1574	Istri seperti ladang yang menerima benih sperma di dalam rahim	Istri mengandung anak	

13 H	Al-Syaukānī 1250 H/1834 M)	Perumpamaan istri dengan ladang, sehingga wajib mendatangi istri pada alat reproduksi	Etika hubungan seksual suami-istri
	Al-Alūsī (w. 1270 H/1854 M)	Istri seperti ladang yang menerima benih sperma di dalam rahim	Istri mengandung anak
14 H	Rasyīd Ridā (1354 H/1935 M)	Perumpamaan istri dengan ladang untuk menunjukkan fungsi pernikahan sebagai salah satu menjaga kehidupan atau keturunan	Motivasi hubungan seksual suami-istri
	Ibnu 'Asyūr (w. 1393 H/1973 M)	Perumpamaan istri dengan ladang menunjukkan peran istri mengandung keturunan.	Istri mengandung anak
	Al-Syinqīṭ (w. 1393 H/1973 M)	Perumpamaan istri dengan ladang dan larangan berhubungan suami-istri tidak pada alat reproduksi.	Etika hubungan seksual suami-istri

Tabel 3.2 menunjukkan penafsiran para mufasir terhadap kata *ḥarṣun* pada abad 4-14 H sebenarnya memiliki kesamaan yakni perumpamaan istri sebagai ladang. Perbedaannya terletak pada muatan hukum dari makna ladang tersebut, dalam hal ini ada tiga distingsi maknanya. Pertama, mufasir hanya memaknai kata *ḥarṣun* sebagai istri yang menjadi tempat mengandung anak atau menerima sperma. Kedua, berubah menjadi konsekuensi hukum berhubungan suami-istri hanya diperbolehkan pada alat

reproduksi. Perubahan ketiga menjadi motivasi berhubungan suami-istri sebagai cara memperoleh keturunan, bukan semata-mata karena nafsu.

Tiga perubahan penafsiran kata *harṣun* dalam rentang abad IV-XIV H di atas menunjukkan adanya pembagian peran dan kesamaan peran antara suami dan istri dalam konteks relasi suami-istri, bukan dalam hal kedudukan suami dan istri. Pembagian peran terlihat dari makna kata *harṣun* sebagai istri yang mengandung anak. Ini artinya istri mempunyai peran bertanggung jawab mengandung anak. Lalu di mana peran suami?.

Peran suami terdapat pada sūrah al-Baqarah ayat 233⁵⁶ yang menjelaskan kewajiban suami memberikan makanan dan pakaian (fasilitas/kebutuhan) istri dan anaknya, bahkan saat istri mempunyai menjalankan tanggung jawabnya memberikan ASI bagi anak mereka, maka suami pun mempunyai tanggung jawab memberikan fasilitas pendukung terhadap keberhasilan pemberian ASI tersebut. Dengan demikian, terlihat penafsiran kata *harṣun* menginformasikan adanya pembagian peran antara suami-istri

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أُولَادَهُنَّ حَوَّلَنِينَ كَامِلَتِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتَمَّ الرِّضَاعَةُ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقٌ⁵⁶
وَكِشْوُثُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا يُكَلِّفُ نَفْسَ إِلَّا دُسْعَهَا لَا يُضْنَأُ وَالدَّهُ يُوَلِّهَا لَا مَوْلُودٌ لَهُ يُوَلِّهَا وَعَلَى الْوَارِثِ مُثْلُ ذِلِكَ فَإِنْ
أَرَادَ فَضَالًا عَنْ تَرَاضِي مِنْهُمَا وَتَشَاءُرٍ فَلَا جُنَاحٌ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أُرْتَدُمْ أَنَّ تَشَتَّرُ بِسِعْنَا أُولَادَكُمْ فَلَا جُنَاحٌ عَلَيْكُمْ إِذَا سَأَلْتُمْ
مَا آتَيْتُمُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَتَقْوَا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (البقرة: ٢٣٣)

dalam rumah tangga terkait hal-hal yang keduanya tidak bisa saling bertukar peran.

Peran istri berupa mengandung anak dan memberikan ASI tidak bisa digantikan oleh suami. Begitu juga peran suami memberikan kebutuhan istri dan anaknya juga tidak mungkin dibebankan pada istri yang sedang menjalani peran keperempuanannya, karena akan terjadi ketidakadilan bagi istri, karena adanya peran ganda yang harus ditanggung istri.

Oleh karena itu, jika dikaitkan dengan pola relasi suami-istri yang dirumuskan Dawson Scanzoni dan John Scanzoni, maka penafsiran kata *harṣun* yang mengarah pada pembagian peran bisa dikatakan sebagai perwujudan dari pola relasi suami-istri *equal partner*, karena ketika suami-istri menjalankan peran yang tidak bisa ditukar secara baik dan adil, itu sesuai dengan spirit relasi *equal partner*.

Adapun kesamaan peran suami-dan istri dalam konteks relasi suami-istri yang tersirat dari penafsiran kata *harṣun* terlihat dari penjelasan para mufasir yang mengarah pada etika dan motivasi hubungan seksual suami-istri, yang berarti masing-masing dari suami dan istri harus mematuhi etika hubungan seksual tersebut dan memahami motivasi hubungan seksual.

Jika dikaitkan dengan pola relasi suami-istri yang dirumuskan Dawson Scanzoni dan John Scanzoni, maka penafsiran kata *harṣun* yang mengarah pada etika dan motivasi

hubungan seksual suami-istri mengisyaratkan adanya pola relasi suami-istri *equal partner* karena penafsiran tersebut menunjukkan bahwa masing-masing dari suami-istri punya tanggung jawab dan peran yang sama dalam hal etika dan motivasi hubungan seksual.

Tidak dibenarkan jika salah satu dari suami-istri tidak mematuhi etika atau memiliki motivasi yang salah dalam melakukan hubungan seksual. Ini menunjukkan penafsiran kata *ḥarṣun* juga secara tidak langsung melindungi tiap pasangan khususnya istri/perempuan dari tindakan eksplorasi seksual.

Oleh karena itu, tidak tepat jika ayat *nisā'ukum ḥarṣun lakum* dijadikan dalil pemberian perilaku sewenang-wenang suami kepada istrinya dalam urusan hubungan seksual. Dikarenakan spirit makna ayat tersebut tidak membenarkan perilaku sewenang-wenang dan menyimpang dalam hubungan seksual suami-istri.

3. Penafsiran Ayat *Hunna Libāsun Lakum Wa Antum Libāsun Lahunna*

Bentuk relasi suami-istri yang ketiga diungkapkan Al-Qur'an dengan redaksi *libās*. Suami dan istri adalah *libās* bagi pasangannya. Menurut al-Ṭabarī kata *libās* dalam ayat relasi suami-istri mempunyai dua makna. Makna pertama adalah suami dan istri merupakan pakaian yang menutupi pasangannya. Ketika suami-istri tidur dan menanggalkan pakaianya (*lī takharrudihimā 'inda al-nawm wa ijtimā'uhumā fī šawbin wāhid*), maka masing-masing dari suami dan istri menjadi penutup

pasangannya (*inđimām jasad kulli wāhid minhumā li šāhibihi*). Makna kedua adalah suami-istri menjadi penenteram pasangannya (*sakanun lah*).⁵⁷

Penafsiran al-Tabarī mengandung pengertian kata *libās* menunjuk pada sesuatu yang bersifat fisik dan psikis. Bersifat fisik karena kata *libās* dikaitkan dengan peran suami-istri menutupi badan mereka ketika berada di pakaian/penutup yang sama. Adapun bersifat psikis karena mengarah pada aspek batin berupa ketenteraman yang dirasakan suami-istri kepada masing-masing pasangannya.

Al-Māwardī juga menafsirkan kata *libās* dalam dua arti yakni masing-masing dari suami-istri akan membuka dirinya dan keduanya menjadi penutup pasangannya seperti baju. Adapun makna kedua adalah ketenteraman.⁵⁸ Penafsiran al-Māwardī sama dengan al-Tabarī. Dengan demikian tampak penafsiran *libās* secara fisik dan psikis sudah ada sejak abad 4 H sampai 5 H.

Penafsiran kata *libās* dalam arti fisik dan psikis masih ditemukan di abad 6 H. Misalnya al-Baghawī yang mengutip penafsiran serupa dengan al-Tabarī. Di samping itu, al-Baghawī menambahkan tidak ada ketenteraman yang melebihi

⁵⁷Al-Tabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, juz 3, 231-232.

⁵⁸Al-Māwardī, *Al-Nukat wa al-‘Uyūn*, juz 1, 244.

kententeraman antara suami dan istri (*la yaskunu syai' li syai' ka sukūni aħadi al-zawjaini ila al-ākhar*).⁵⁹

Al-Zamakhsyarī yang semasa dengan al-Baghawī juga menafsirkan kata *libās* dalam arti fisik dan juga psikis. Arti fisik maksudnya badan suami dan istri saling menutupi dan meliputi badan pasangannya saat keduanya berpelukan. Adapun makna psikis berupa ikatan dan interaksi antara suami-istri sehingga suami sulit menahan diri dan menjauhi istrinya (*al-mukhālaṭah wa al-mulābasah qalla ṣabrukum ‘anhunna wa ṣa‘uba ‘alaikum ijtinābuhunna*). Oleh karena itu, ayat ini menjadi dalil halalnya berhubungan suami-istri di malam hari bulan Ramadhan.⁶⁰

Ibnu ‘Atiyah menjelaskan relasi suami-istri dengan ungkapan *libās* adalah kiasan untuk menunjukkan ketergantungan dan kedekatan keduanya (*imtizājuhumā wa talāzumuhumā*), sehingga melekat layaknya baju.⁶¹ Berdasarkan penjelasan di atas, para mufasir abad 6 H lebih condong memaknai kata *libās* pada makna psikis.

Al-Rāzī menjelaskan makna *libās* dalam lima bentuk, yakni *libās* berarti badan suami-istri yang melekat saat berpelukan (*al-rajul wa al-ma’ah ya‘taniqāni yaḍimmu kulu wāhid minhumā ḥattā yaṣīru kulu wāhid minhumā ka al-ṣawbi*), suami-istri

⁵⁹ Al-Baghawī, *Ma ‘ālim al-Tanzīl*, juz 1, 207.

⁶⁰ Al-Zamakhsarī, *al-Kasyāf*, juz 1, 388.

⁶¹ Ibnu ‘Atiyah, *al-Muħarar al-Wajīz*, juz 1, 257.

menjadi penutup pasangannya dari hal-hal yang tidak dihalalkan (*liyastura ‘ammā lā yahillu*), suami sebagai *libās* karena suami mengkhususkan dirinya hanya untuk pasangannya dan melekatnya badan suami-istri seperti melekatnya pakaian (*yahuṣṣuhā binafsihi kamā yahuṣṣu libāsahu binafsihī li an yulāqiyā kullu badanīhī kulla badanīhā kamā ya‘maluhu fī al-libās*), menutupi masing-masing pasangan dari keburukan yang terjadi di rumah (*satrūhu bihā ‘an jamī‘i al-mafāsid al-latī taqa‘u fī al-bait*) dan menutupi masing-masing pasangan dari sesuatu yang terlarang untuk dilakukan (*al-sātir li al-ākhar fī zhālika al-maḥzūr*).⁶² Kelima makna ini menunjukkan makna bermuansa fisik dari kata *libās*, tetapi didominasi makna psikis.

Al-Qurṭubī memiliki penafsiran yang sama dengan al-Ṭabarī dan al-Māwardī dalam hal makna fisik kata *libās*, yakni badan suami-istri sebagai penutup pasangannya (*indimām jasad*). Adapun makna psikis yang diungkapkan al-Qurṭubī berupa ketergantungan dan hubungan di antara suami dan istri (*imitzājihimā wa talāzumihimā*).⁶³ Adapun al-Baiḍāwī dan al-Nasafī memiliki penafsiran yang sama dengan al-Zamakhsyarī dalam memaknai *libās* secara fisik dan psikis, makna fisik yang

⁶²Al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, juz 5, 114.

⁶³Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām Al-Qur’ān*, juz 3, 190.

dimaksud adalah badan suami dan istri menutupi dan meliputi badan pasangannya saat berpelukan.⁶⁴

Adapun makna psikis berupa eratnya hubungan dan ikatan antara suami-istri, sehingga suami sulit untuk menahan dan menjauhi istri (*ṣu ‘ūbatu ijtinābihinna li kaṣrati al-mukhālaṭah wa syiddati al-mulābasah*). Al-Baiḍāwī dan al-Nasafī juga memahami ayat ini sebagai dalil diperbolehkannya hubungan suami-istri di malam hari bulan Ramadhan (*sabab al-iḥlāl*).⁶⁵ Selain itu, al-Nasafī menambahkan penjelasan *libās* berarti *satr ‘an al-harām*, yaitu penutup dari sesuatu yang haram.⁶⁶

Ibnu Kaṣīr menafsirkan kata *libās* sebagai interaksi dan kebersamaan sehari-hari suami-istri sampai dengan tidur (*yukhāliṭu al-ākhara wa yumāsuḥu wa yuḍāji ‘uhu*), sehingga wajar ada keringanan berhubungan suami-istri di malam hari bulan Ramadhan.⁶⁷ Secara redaksional penjelasan Ibnu Kaṣīr berbeda dengan mufasir sebelumnya, tetapi maknanya sama menjelaskan makna fisik kata *libās*. Abū Ḥayyān dan al-Suyūṭī menafsirkan kata *libās* sebagai kiasan seseorang yang sedang berpelukan dan keduanya meliputi lainnya (*ya ‘taniqāni wa yasytamīlu kullun minhumā*). Ini menjadi petunjuk bahwa suami

⁶⁴Al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, juz 1, 126. Al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl wa Haqā’iq al-Ta’wīl*, juz 1, 161.

⁶⁵Al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, juz 1, 126.

⁶⁶Al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl wa Haqā’iq al-Ta’wīl*, juz 1, 161.

⁶⁷Ibnu Kaṣīr, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Aṣīm*, juz 2, 194.

dan istri saling membutuhkan satu dengan lainnya (*iḥtiyāj kullin minhumā*).⁶⁸ Penafsiran ini serupa dengan para mufasir sebelumnya seperti al-Zamakhsyarī, al-Baiḍāwī dan al-Nasafī.

Penafsiran kata *libās* secara psikis dalam arti hubungan erat dan interaksi antar suami-istri, sehingga Allah memberikan kebolehan keduanya berhubungan di malam hari bulan Ramadhan sebagaimana awalnya disampaikan al-Zamakhsyarī di abad 6 H, ternyata terus ada sampai abad 10 H sebagaimana ditemukan dalam penafsiran al-Biqā‘ī.⁶⁹

Abū Su‘ūd juga menafsirkan kata *libās* dalam arti fisik dan psikis, yakni sulitnya suami menahan diri dari istri karena eratnya hubungan dan interaksi keduanya (*su‘ūbatu al-ṣabri li syiddati al-mukhālaṭah wa al-mulābasah*). Makna lainnya adalah saling merangkul dan meliputi di waktu malam (*i‘tināqihimā wa isyitmāli kullin minhumā ‘alā al-ākhar bi al-lail*) dan makna *yamna‘uhu min al-fujūr*, yang menjelaskan peran istri sebagai *libās* dalam arti mencegah suami dari keburukan.⁷⁰

Al-Syaukānī sebagai mufasir abad 13 H menafsirkan kata *libās* dalam arti fisik, yaitu *imtizāji kulli wāhid minhumā bi al-ākhar ‘inda al-jimā‘* yang artinya suami dan istri melekat dan meliputi pasangannya dalam saat hubungan seksual seperti

⁶⁸Abu Ḥayyān, *Tafsīr al-Bahr al-Muḥīt*, juz 2, 55-56. Al-Maḥalī dan al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālīn*, juz 1, 44.

⁶⁹Al-Biqā‘ī, *Naṣm al-Durar*, 3, 78-79.

⁷⁰Abū Su‘ūd, *Irsyād al-‘Aql al-Salīm*, juz 1, 317.

melekatnya baju.⁷¹ Adapun al-Alūsī memiliki penafsiran yang sama dengan Abū Su‘ūd, yakni saling merangkul dan meliputi di waktu malam (*i‘tināqihimā wa isyitmāli kullin minhumā ‘alā al-ākhar bi al-lail*) dan *yamna‘uhu min al-fujūr*, yaitu mencegah suami dari keburukan.⁷²

Pada masa modern, para mufasir mengarahkan penafsiran kata *libās* pada makna psikis saja. Misalnya Rasyīd Riḍā mengikuti pendapat al-Zamakhsyarī sebagaimana pilihan gurunya yakni Muhamad ‘Abduh yang menafsirkan sebagai ikatan dan interaksi antara suami-istri sehingga bagi suami sulit menjauhi istrinya (*mulābasah wa mukhālaṭah fa inna ijtinābahunna ‘usrun ‘alaikum*).⁷³ Selanjutnya Ibnu ‘Āsyūr menafsirkan kata *libās* sebagai bentuk kiasan yang digunakan Al-Qur‘an dalam arti suami-isri saling menaungi dan tidak dapat dipisahkan (*mujāmi‘ al-iḥāṭah wa al-mulāzamah*).⁷⁴ Adapun al-Syinqīṭī menafsirkan bahwa suami-istri saling membutuhkan satu dengan lainnya (*li hājati kullin minhumā*).⁷⁵ Berikut ini tabel yang menjelaskan perubahan penafsiran para mufasir atas kata *libās* beserta distingsi maknanya.

⁷¹ Al-Syaukānī, *Fatḥ al-Qadīr*, 120.

⁷² Al-Alūsī al-Baghdādī, *Rūḥ Ma‘ānī*, juz 2, 95.

⁷³ Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, juz 2, 176.

⁷⁴ Ibnu ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, juz 2, 183. Ibnu ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, juz 14, 306.

⁷⁵ Al-Syinqīṭī, *Adwā’ al-Bayān*, juz 8, 107.

Tabel 3.3
Perubahan Penafsiran Ayat *Hunna Libāsun Lakum*
Wa Antum Libāsun Lahunna

ABAD	MUFASIR	PENAFSIRAN	DISTINGSI MAKNA
4 H	Al-Tabarī (w. 310 H/923 M)	Suami istri menutupi pasangannya, ketika tidur dan menanggalkan pakaianya. Suami-istri menjadi penenteram pasangannya	Fisik dan psikis
5 H	Al-Māwardī (w. 450 H/1058 M)	Suami-istri menjadi penutup pasangan saat terbuka dan menjadi penenteram pasangannya	Fisik dan psikis
6 H	Al-Baghawī (w. 516 H/1122 M)	Suami istri menutupi pasangannya, ketika tidur dan menanggalkan pakaianya. Suami-istri menjadi penenteram pasangannya, tidak ada ketenteraman yang melebihi kententeraman antara suami istri	Fisik dan psikis
	Al-Zamakhṣyārī (w. 538 H/1144 M)	Badan suami dan istri	Fisik dan psikis

menjadi penutup dan meliputi badan pasangannya saat berpelukan.

Ikatan dan interaksi suami-istri sehingga suami sulit menahan diri dan menjauhi istrinya

Ibnu ‘Aṭiyah (w. 542 H/1147 M) Ketergantungan dan Psikis kedekatan suami istri sehingga melekat layaknya baju

7 H Al-Rāzī (w. 606 H/1210 M) Badan suami-istri yang melekat saat berpelukan, menjadi penutup pasangannya dari hal yang tidak dihalalkan, suami sebagai *libās* karena suami mengkhususkan dirinya hanya untuk pasangannya dan melekatnya badan suami-istri seperti melekatnya pakaian, menutupi masing-masing pasangan dari keburukan yang terjadi di rumah dan menutupi masing-masing pasangan dari

sesuatu yang terlarang
untuk dilakukan

	Al-Qurṭubī (w. 671 H/1273 M)	Badan suami-istri sebagai penutup pasangannya. Ketergantungan dan hubungan di antara suami dan istri	Fisik dan Psikis
	Al-Baiḍāwī (w. 685 H/1286 M)	Badan suami dan istri menjadi penutup dan meliputi badan pasangannya saat berpelukan. Eratnya hubungan dan ikatan antara suami-istri sehingga sulit untuk menahan dan menjauhi istri	Fisik dan Psikis
8 H	Al-Nasafī (w. 710 H/1310 M)	Badan suami dan istri menjadi penutup dan meliputi badan pasangannya saat berpelukan. Eratnya hubungan dan ikatan antara suami-istri sehingga sulit untuk menahan dan menjauhi istri	Fisik dan Psikis
	Abū Hayyān (w. 745 H/1344 M)	Kiasan seseorang yang sedang berpelukan dan keduanya meliputi lainnya. Suami dan istri saling	Psikis

			membutuhkan dengan lainnya	satu	
Ibnu Kaśīr (w. 774 H/1372 M)	Interaksi		dan	Fisik	
		kebersamaan sehari- hari suami-istri sampai dengan tidur			
9 H	Al-Biqā‘ī (w. 885 H/1480 M)	Ikatan dan suami-istri	interaksi sehingga	Psikis	
		suami sulit menahan diri dan menjauhi istrinya			
10 H	Al-Suyūfī (w. 911 H/- 1505 M)	Kiasan seseorang yang sedang berpelukan dan keduanya meliputi lainnya. Suami dan istri saling membutuhkan satu dengan lainnya		Psikis	
	Abū Su‘ūd (w. 982 H/1574 M)	Saling merangkul dan meliputi di waktu malam. Sulitnya suami menahan diri dari istri karena eratnya hubungan dan pergaulan di antara keduanya.		Fisik	dan psikis
13 H	Al-Syaukānī (w. 1250 H/1834 M)	Suami dan istri selalu melekat dan meliputi pasangannya dalam <i>jimā‘</i>		Fisik	
	Al-Alūsī (w. 1270 H/1854 M)	Saling merangkul dan meliputi di waktu		Fisik	dan psikis

				malam dan mencegah suami dari keburukan	
14 H	Rasyīd Ridā H/1935 M)	(1354	Ikatan antara sehingga bagi suami sulit menjauhi istrinya	dan suami-istri	interaksi Psikis
Ibnu ‘Asyūr (w. 1393 H/1973 M)			Suami-istri menaungi dan tidak dapat dipisahkan	saling	Psikis
Al-Syinqīṭī (w. 1393 H/1973 M)			Suami-istri membutuhkan dengan lainnya	saling satu	Psikis

Berdasarkan tabel 3.3, terlihat perubahan penafsiran kata *libās* mengarah pada tiga distingsi makna. Pertama, kata *libās* ditafsirkan dalam arti fisik dan psikis, arti fisik seperti berpelukan dan badan suami-istri saling menutupi pasangannya. Adapun arti psikis, meliputi ketenangan pada pasangannya, saling membutuhkan, sulit untuk menjauhi istri dan menutupi pasangan dari keburukan. Kedua, penafsiran *libās* berubah lebih terbatas pada makna fisik saja. Terakhir penafsiran para mufasir berubah menjadi makna psikis saja.

Dalam konteks relasi suami-istri, tiga perubahan penafsiran kata *libās* mengarah pada bentuk relasi suami-istri yang setara, karena adanya interaksi kesalingan antara suami-istri. Oleh karena itu, penafsiran kata *libās* menunjukkan adanya pola

relasi suami-istri yang egaliter, yang dalam istilah Dawson Scanzoni dan John Scanzoni disebut dengan *equal partner*.

Di sisi lain, makna psikis kata *libās* berupa sifat suami yang tidak dapat menahan diri dan tidak mampu menjauhi istri menunjukkan adanya kecenderungan perasaan suami kepada istri. Makna psikis ini pertama kali diungkapkan oleh al-Zamakhsyarī dengan redaksi *qalla ṣabrukum ‘anhunna wa ṣa‘uba ‘alaikum ijtinābuhunna*, yang kemudian diikuti oleh lima mufasir dari berbagai abad berikutnya yakni al-Baiḍāwī, al-Nasaft, al-Biqā‘ī, Abū Su‘ūd dan Rasyīd Riḍā yang tergolong mufasir modern.

Penafsiran kata *libās* dalam arti suami tidak mampu menahan diri atau menjauhi istri tampaknya mengarah pada hubungan seksual. Hal ini terlihat dari penjelasan keenam mufasir tersebut yang menuturkan sūrah al-Baqarah ayat 187 menjadi dalil diperbolehkannya berhubungan suami-istri di malam hari bulan Ramadhan. Ini menunjukkan penafsiran tersebut menjelaskan ketertarikan suami terhadap istrinya melibatkan komponen seksual.

Dalam kajian psikologi, ketertarikan (*attraction*) dapat terwujud dalam bentuk komponen seksual maupun kepribadian. Ini sejalan dengan konsep *romantic relationship* yang digambarkan dengan beberapa ketertarikan, termasuk di dalamnya

ketertarikan komponen seksual.⁷⁶ *Romantic relationship* didefinisikan dengan interaksi suka rela yang ditandai dengan ekspresi kasih sayang dan harapan akan perilaku seksual.⁷⁷

Meskipun demikian, ketertarikan seksual pada hubungan romantis tidak selalu mengarah pada perilaku seksual, mengingat adanya peran kepribadian, religiusitas dan nilai-nilai budaya. Ini berdampak pada ekspresi hubungan romantis yang tidak hanya berorientasi pada perilaku seksual, tetapi juga berupa membagi waktu antara tanggungjawab menjadi seorang suami, istri dan orang tua sebagai salah satu usaha yang dilakukan dalam menjaga komitmen,⁷⁸ karena *romantic relationship* atau *intimate relationship* menjadikan seseorang perlu untuk selalu berusaha saling melengkapi, memberikan perhatian dan kasih sayang pada pasangannya.⁷⁹

Makna psikis kata *libās* yang mengarah pada pola *romantic relationship* menunjukkan bahwa pola relasi suami-istri sebagai *libās* tidak hanya berbicara mengenai relasi pembagian

⁷⁶Mevi Yulinda, dkk. "Makna Romantic Relationship Pasangan Suami Istri (Studi Fenomenologi terhadap Pasangan Suami Istri dengan Status Mahasiswa di kabupaten Krawang), *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, Vol. 8, No . 10 (2022):131.

⁷⁷Mevi Yulinda, dkk. "Makna Romantic Relationship Pasangan Suami Istri, 127

⁷⁸Mevi Yulinda, dkk. "Makna Romantic Relationship Pasangan Suami Istri, 131.

⁷⁹Putri Sutantri dkk. "Romantic Relationship Suami Istri Beda Usia" (Studi Kass di Desa Skasari Kecamatan Kaduhejo Kabupaten Pandeglang)," *LUGAS Jurnal Komunikasi*, Vol. 7 No. 1 (2023): 102.

tugas atau peran sebagaimana pola relasi suami-istri rumusan Dawson Scanzoni dan John Scanzoni. Melainkan juga mengungkap pola relasi suami-istri dalam bentuk hubungan emosional berupa *romantic relationship*. Relasi *romantic relationship* menjadi landasan relasi suami-istri dalam mewujudkan relasi *equal partner*. Oleh karena itu pola relasi suami-istri dalam kata *libās* adalah pola relasi *romantic relationship-equal partner*

Penjelasan di atas juga menunjukkan bahwa relasi emosional suami dan istri berupa *romantic relationship* tidak hanya berbicara tentang relasi suami-istri yang mengarah pada perilaku seksual, tetapi mencakup juga aspek komitmen suami dan istri untuk menjaga ikatan pernikahan dengan mewujudkan upaya saling melengkapi, mengasihi dan menjalankan tugas-tugas sebagai suami, istri dan orang tua. Dengan demikian, tidak tepat jika hubungan emosional tersebut hanya dibatasi pada perilaku seksual dan mengabaikan bentuk emosional lainnya berupa saling menyayangi, menghargai dan memberikan *sakīnah* pada pasangannya.

Demikian penjelasan mengenai perubahan penafsiran ayat-ayat relasi suami-istri yang terdiri dari suami sebagai *qawwām* bagi istrinya, istri sebagai *ḥarṣun* bagi suaminya dan suami-istri sebagai *libās* bagi pasangannya. Penjelasan di atas menggambarkan dinamika perubahan penafsiran yang berbeda-beda pada tiap ayatnya. Ayat tentang *qawwām* sangat dinamis dan

perubahan penafsirannya sangat kompleks. Adapun ayat tentang *ḥarṣun* dan *libās* relatif lebih sederhana, tetapi perubahan penafsiran yang ditemukan pada ayat *ḥarṣun* dan *libās* menunjukkan adanya perubahan makna yang signifikan. Berikut ini akan dijelaskan tipologi perubahan penafsiran pada ketiga ayat tersebut.

Perubahan penafsiran para mufasir atas kata *qawwām*, *ḥarṣun* dan *libās* dalam rentang abad IV-XIV H menunjukkan adanya berbagai pola relasi suami-istri yang dikenalkan para mufasir, mulai dari *owner-property*, *head-complement*, *senior-junior partner* dan *equal partner*. Ini artinya empat pola relasi suami-istri yang dirumuskan Dawson Scanzoni dan John Scanzoni juga terkonfirmasi oleh para mufasir.

Dari keempat pola tersebut, tampak bahwa pola relasi suami-istri *equal partner* yang paling dominan, karena ditemukan di tiap penafiran kata *qawwām*, *ḥarṣun* dan *libās*. Bahkan dalam penafsiran kata *libās* ditemukan pola relasi *romantic relationship-equal partner*, yakni relasi suami-istri yang berpusat pada hubungan emosional suami-istri yang terekspresikan dalam bentuk menjalankan peran secara seimbang. Ini menunjukkan bahwa relasi *equal partner* dibangun di atas pola relasi *romantic relationship* yang baik di antara suami dan istri. Adapun tiga pola relasi suami-istri *owner-property*, *head-complement*, *senior-junior partner* hanya ditemukan pada penafsiran kata *qawwām*.

B. Tipologi Perubahan Penafsiran Ayat Relasi Suami-Istri

Pembahasan sebelumnya telah menggambarkan bentuk perubahan penafsiran ayat relasi suami-istri dalam rentang abad 4-14 H. Perubahan penafsiran masing-masing ayat relasi suami-istri memiliki dinamikanya sendiri. Perubahan penafsiran ayat *al-rijālu qawwāmūna ‘ala al-nisā’* sangat dinamis, terlihat dari banyaknya bentuk perubahan penafsiran ayat tersebut. Telah dijelaskan bahwa terdapat enam bentuk perubahan dalam penafsiran ayat *al-rijālu qawwāmūna ‘ala al-nisā’*. Berbeda dengan perubahan penafsiran ayat *nisā’ukum ḥarsun lakum* dan *hunna libāsun lakum wa antum libāsun lahunna* yang dinamikanya tidak terlalu variatif, terlihat dari bentuk perubahannya hanya teridri dari tiga penafsiran.

Perubahan makna suatu kata adalah sebuah keniscayaan. Hal ini dikarenakan makna kata berkaitan erat dengan bahasa yang sangat melekat dengan manusia yang selalu berkaitan dengan gerak dan kegiatan manusia. Dengan demikian, kehidupan manusia yang terus berubah menjadikan bahasa tersebut ikut mengalami perubahan dan tidak statis, dengan arti lain bahasa selalu dinamis,⁸⁰ sehingga makna bahasa juga akan dinamis.

Al-Qur'an sebagai firman Allah nyatanya lahir dalam bentuk teks berbahasa Arab yang juga merupakan salah satu

⁸⁰Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2014), 53.

bahasa yang digunakan manusia sejak dulu hingga saat ini.⁸¹ Dengan demikian, penafsiran teks/ayat Al-Qur'an juga dapat mengalami perubahan sesuai perkembangan gerak kehidupan suatu masyarakat.

Dalam konteks kajian makna kata, ada tipologi bentuk perubahan makna. Menurut Chaer, tipologi perubahan makna tersebut ada lima, yakni perubahan makna yang sifatnya meluas (generalisasi), menyempit (spesialisasi), perubahan total, eufemia (penghalusan makna) dan disfemia (pengasaran makna).⁸²

Perluasan makna artinya ada penambahan makna kata, yang awalnya hanya memiliki satu makna saja, kemudian menjadi memiliki beberapa makna, atau kata tersebut memiliki makna yang lebih banyak dari makna yang dimiliki sebelumnya. Sebaliknya, bentuk perubahan makna menyempit berarti makna suatu kata berkurang, yang awalnya suatu kata memiliki cakupan maka luas kemudian berubah menjadi memiliki makna terbatas. Adapun perubahan makna total atau penggantian makna adalah suatu kata yang memiliki makna baru yang berbeda dari makna

⁸¹Muhammad Rawwās Qal‘ahjī, *Lughah Al-Qurān Lughah al-‘Arab al-Mukhtārah*, (Kairo: Dār al-Nafā’is, t.t.), 8. Amer Khaled Tawfiq, “Alāqah al-Lughah al-‘Arabiyah fī Al-Qur’ān al-Karīm (Dirāsah Tahdīliyah),” *Majalah al-‘Ulūm al-Tarbiyyah wa al-Insāniyah*, Vol. 18 No. 18 (2022): 1.

⁸²Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), 145. Endang Wijayanti dkk., “Pergeseran Makna Kosakata Bahasa Indonesia pada Pengguna Twiter,” Prosiding Seminar Nasional Bahasa, Seni, Sastra dan Pengajarannya di era Digital, Vol. 1 (2022): 122.

sebelumnya, meskipun antara makna baru dan lama tetap mempunyai keterkaitan.⁸³

Tipologi perubahan makna eufemia (penghalusan makna) dan disfemia (pengasaran makna) berkaitan dengan konsep yang dipahami dari perubahan makna meluas, menyempit dan perubahan total. Jika perubahan makna melahirkan bentuk makna yang lebih halus, lebih sopan dari pada makna sebelumnya, maka perubahan makna tersebut diartikan sebagai perubahan eufemia. Sebaliknya jika makna baru dari perubahan makna lebih kasar atau lebih buruk dari makna awalnya, maka perubahan tersebut merupakan disfemia.⁸⁴

Eufemia dapat juga disebut ameliorasi karena makna yang baru menjadi lebih terhormat, lebih tinggi dan menganung nilai yang lebih baik dari makna sebelumnya. Sedangkan disfemia masuk kategori peyorasi/penurunan, dikarenakan perubahan makna menjadikan suatu maka mengandung makna yang kurang baik, kurang bermutu dan kurang menyenangkan daripada makna sebelumnya.⁸⁵

⁸³Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, 145-147. Taufiqurrochman, *Leksikologi Bahasa Arab*, (Malang: UIN Maliki Press, 2018), 83-85.

⁸⁴Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, 148-149.

⁸⁵Rahma Salbiah dan Mardjoko Idris, “Jenis-Jenis Makna dan Perubahannya,” *An-Nahdah Al-‘Arabiyah: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab*, Vol. 2, No. 1 (2022): 54-55.

Lima tipologi perubahan makna tersebut dapat dibedakan kembali menjadi dua bentuk perubahan makna. Pertama perubahan makna yang berkaitan dengan cakupan makna. Kedua, perubahan makna yang berkaitan dengan konsep makna yang terkandung dari perubahan makna. Bentuk pertama mencakup perluasan, penyempitan dan perubahan total. Sedangkan bentuk kedua terdiri dari eufemia dan disfemia. Tipologi perubahan makna tersebut berlaku juga dalam perubahan penafsiran ayat-ayat relasi suami-istri, sebagaimana akan dijelaskan pada pembahasan berikut ini.

1. Perubahan Total-Disfemia

Perubahan total merupakan aspek perubahan makna suatu kata yang menunjukkan makna baru dan berbeda dari makna sebelumnya, meskipun tetap ada keterkaitan antara makna baru dan makna sebelumnya. Adapun disfemia merupakan aspek nilai makna baru yang lebih rendah dari makna sebelumnya. Perubahan penafsiran ayat relasi suami-istri yang masuk dalam tipologi perubahan total-disfemia adalah bentuk relasi suami sebagai *qawwām* yang terdapat dalam sūrah al-Nisā' ayat 34. Ayat ini berisi penjelasan bentuk relasi suami sebagai *qawwām*.

Pada mulanya penafsiran kata *qawwām* di abad 4-5 H diartikan sebagai pengurusan suami atas istrinya dalam hal mendidik dan menanggung kewajiban istri. Makna kata *qawwām* masih bersifat terbatas (spesialisasi) karena hanya menunjuk

tanggung jawab dan pengurusan, dan mengandung nilai makna yang baik, karena memusatkan pada bentuk tanggung jawab suami atas istrinya.

Pada abad 6-7 H, penafsiran kata *qawwām* berubah total menjadi penguasaan atau otoritas suami atas istri dalam berbagai aspek kehidupan. Di sini terlihat adanya perubahan makna total dan disfemia, karena penafsiran berbeda total dengan penafsiran sebelumnya dan secara nilai makna menurun/lebih buruk, karena mengarah pada bentuk superioritas suami dalam bentuk penguasaan dan kehendak penuh suami atas istri.

Pada abad 7-8 H penafsiran berubah pada relasi suami-istri yang egaliter dan terbuka karena mengenalkan penafsiran *qawwām* sebagai kemampuan, bukan pada gender dan menekankan *qawwāmnya* laki-laki merupakan bentuk organisasi yang pada praktiknya suami-istri bisa ikut berperan aktif, tanpa adanya perbedaan. Pada abad ini terjadi perubahan makna secara total dan eufemia, mengingat penafsiran ini belum disebutkan di abad sebelumnya dan mengandung makna yang lebih baik dari makna sebelumnya.

Meskipun demikian, di abad 8 H juga muncul penafsiran dengan perubahan total dan disfemia, yakni memahami kata *qawwām* sebagai hakim, pemimpin dan keniscayaan keutamaan suami/laki-laki dibanding istri/perempuan. Penafsiran ini juga baru muncul di akhir-akhir abad 8 H dan mengandung makna

yang cenderung lebih rendah dari makna sebelumnya yang sudah mengenalkan relasi suami-istri yang terbuka.

Di abad 9, 10 dan 13 H kembali muncul penafsiran yang menekankan aspek pengurusan suami atas istrinya sebagai bentuk tanggung jawab. Selain itu, di abad 9, 10 dan 13 H muncul kembali penafsiran yang menekankan otoritas mutlak suami atas istri. Artinya terjadi pengulangan penafsiran dengan karakter makna spesialisasi dan disfemia, karena mengarah pada makna yang terbatas dan mengandung makna yang menurun dari makna sebelumnya.

Pada abad 14 H muncul penafsiran yang menekankan kata *qawwām* sebagai pemberi nafkah, kemaslahatan dan perlindungan suami atas istri. Makna ini masih berkaitan dengan makna tanggung jawab dan pengurusan seperti dijelaskan pada abad 4 H. Di sini terjadi perubahan makna total dan eufemia, karena penafsiran tersebut belum dijelaskan mufasir sebelumnya dan lebih menekankan tanggung jawab tidak pada otoritas suami, sehingga mengandung nilai makna yang lebih baik.

Namun pada masa berikutnya (masih di abad 14 H) muncul penafsiran *qawwām* sebagai pemberi nafkah, kemuliaan suami, kelemahan dan kekurangan istri, sehingga menuntut adanya ketundukan istri terhadap suami sebagai pemberi nafkah. Dengan demikian, muncul penafsiran yang disfemia, karena nilai makna yang dikandung lebih buruk dari sebelumnya.

Perubahan penafsiran ayat *al-rijālu qawwāmūna ‘ala al-nisā* menggambarkan pergeseran makna spesialisasi menjadi makna generalisasi kemudian beralih pada perubahan total. Selain itu, perubahan makna tersebut menunjukkan pertarungan antara makna eufemia dan disfemia. Perubahan penafsiran ayat *al-rijālu qawwāmūna ‘ala al-nisā* yang awalnya diartikan pengurusan suami atas istri berubah menjadi pemberian nafkah suami kepada istri disertai penetapan kemuliaan suami atas istrinya dan keharusan istri tunduk pada suami karena adanya nafkah dari suami. Perubahan ini merupakan tipologi perubahan total.

Perubahan makna tersebut mengandung nilai makna disfemia karena perubahan nilai yang dikandung pada makna baru lebih rendah dari sebelumnya. Awalnya nilai makna lama menunjukkan tanggung jawab suami atas istri, tetapi berubah menjadi nilai penegasan kemuliaan laki-laki dibandingkan istri serta adanya kekusaan mutlak suami atas istrinya.

2. Generalisasi-Eufemia

Tipologi perubahan penafsiran ayat relasi suami-istri yang kedua adalah adanya perubahan makna yang menjadi lebih luas dibandingkan makna sebelumnya, yang dinamakan generalisasi atau perluasan makna. Perluasan makna tersebut juga mengantarkan pada perubahan nilai yang dikandung kata tersebut berupa nilai yang lebih baik dan lebih terhormat dibandingkan nilai yang dikandung makna sebelumnya, yang disebut eufemia.

Perubahan penafsiran ayat suami-istri yang termasuk tipologi generalisasi-eufemia adalah ayat *nisā'ukum ḥarṣun lakum* yang terdapat dalam sūrah al-Baqarah ayat 223. Ayat ini mendeskripsikan bentuk relasi istri sebagai *ḥarṣun*. Di abad 4 H penafsiran kata *ḥarṣun* hanya berfokus pada peran istri sebagai tempat penyemaian/tumbuhnya anak sebagaimana ladang sebagai tempat penyemaian benih. Penafsiran ini terus ada di tiap abad hingga abad 14 H.

Meskipun demikian, pada abad 6 H mulai ada perubahan penafsiran kata *ḥarṣun*, yang tidak hanya menjelaskan istri diserupakan ladang dalam kaitannya tempat menanam benih (anak), tetapi ada penambahan makna berupa konsekuensi hukum hubungan seksual harus pada alat reproduksi. Penafsiran ini terus ditemukan di abad-abad berikutnya, yakni abad 7, 8, 9, 13 dan 14 H.

Di samping penafsiran yang menyebutkan konsekuensi hukum hubungan seksual harus pada alat reproduksi. Ternyata di abad 8, 9 dan 14 H ditemukan perubahan penafsiran terhadap kata *ḥarṣun*, yakni perumpamaan istri dengan ladang sebagai motivasi dalam hubungan seksual, bahwa hubungan seksual tidak semata-mata untuk memenuhi kebutuhan hawa nafsu, melainkan harus dengan motivasi tujuan utama berupa mencari keturunan.

Dengan demikian, terlihat adanya perubahan penafsiran kata *ḥarṣun*, dari yang awalnya hanya perumpamaan istri dengan ladang, kemudian berubah menjadi konsekuensi hukum hubungan

seksual harus pada alat reproduksi, lalu berubah menjadi motivasi hubungan seksual sebagai cara memperoleh keturunan dan berubah kembali pada makna sebelumnya yakni konsekuensi hukum hubungan seksual harus pada alat reproduksi.

Perubahan makna tersebut menggambarkan adanya perluasan makna atau generalisasi, dari yang awalnya tidak menyebut konsekuensi hukum, menjadi menyebut konsekuensi hukum dan juga motivasi dalam hubungan seksual. Selain itu, perubahan makna yang ada menjadikan lahirnya nilai makna baru yang lebih tinggi, lebih baik dan terhormat dalam memposisikan istri dan etika dalam hubungan seksual. Oleh karena itu, perubahan penafsiran kata *harṣun* mengandung nilai makna eufemia.

3. Spesialisasi-Eufemia

Tipologi spesialisasi berarti penyempitan makna pada suatu kata, makna baru lebih sedikit atau sempit daripada makna sebelumnya. Adapun eufemia menunjukkan nilai makna yang lebih tinggi atau lebih baik dari nilai makna sebelumnya. Perubahan penafsiran ayat relasi suami-istri yang menjelaskan suami-istri sebagai *libās* (al-Baqarah ayat 187) termasuk tipologi spesialisasi-eufemia.

Pada mulanya di abad 4 H ayat *hunna libāsun lakum wa antum libāsun lahunna* ditafsirkan dalam arti fisik dan psikis.

Makna fisik berupa badan suami-istri yang saling menutupi saat mereka bersama dan makna psikis berupa ketenteraman. Dua makna ini terus ada di abad 5, 6 sampai 7 H. Pada abad 6 dan 10 H perubahan penafsiran kata *libās* terjadi berupa pembatasan makna psikis berupa ikatan, kedekatan dan sulitnya terpisahkan antara suami dan istri. Perubahan ini menunjukkan adanya spesialisasi makna dari yang awalnya mencakup makna fisik dan psikis, tetapi berubah menjadi makna psikis saja.

Di abad 8 dan 13 H spesialisasi makna berubah tidak pada makna psikis, tetapi menjadi makna fisik berupa badan suami-istri yang saling menutupi saat berpelukan dan kebersamaan fisik mereka dalam kehidupan sehari-hari sampai dengan tidur. Pada abad 9, 10 dan 14 H spesialisasi makna *libās* berubah lagi menjadi makna psikis sebagaimana sebelumnya. Oleh karena itu, perubahan penafsiran kata *libās* disebut sebagai perubahan spesialisasi.

Adapun nilai yang terkandung dari perubahan penafsiran kata *libās*, ada peningkatan yang lebih baik, karena makna psikis lebih halus dan sopan dibandingkan ketika dimaknai seara fisik yang sangat erat kaitannya dengan aktivitas fisik suami-istri. Dengan demikian, nilai pada perubahan penafsiran kata *libās* masuk tipologi eufemia.

Demikian penjelasan tipologi perubahan penafsiran tiga ayat relasi suami-istri. Berdasarkan bentuk perubahan maknanya ada yang termasuk dalam perubahan total (kata *qawwām*),

generalisasi (kata *ḥarṣun*) dan spesialisasi (kata *libās*). Adapun dari sisi perubahan nilai yang dikandung, dua penafsiran masuk tipologi Eufemia (kata *ḥarṣun* dan *libās*) dan satu penafsiran masuk disfemia (kata *qawwām*).

C. Signifikansi Perubahan Penafsiran Ayat Relasi Suami-Istri

Perubahan penafsiran ayat-ayat relasi suami-istri, sebagaimana dijelaskan pada pembahasan sebelumnya menunjukkan adanya perkembangan dan dinamika di antara para mufasir. Perubahan penafsiran tersebut memberikan signifikansi positif dalam kaitannya mencari landasan normatif dalam membangun pola relasi yang setara antara suami dan istri, serta menjadi fakta menarik dalam melihat penafsiran progresif yang ditemukan dalam lembaran kitab tafsir. Kedua hal tersebut akan dijelaskan berikut ini.

1. Landasan Membangun *Gender Equality* dalam Keluarga

Relasi gender dalam konteks keluarga berarti hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam hal pembagian peran yang dijalankan masing-masing anggota dalam struktur keluarga.⁸⁶ Adapun istilah *gender equality* berarti kesetaraan gender sehingga

⁸⁶Herien Puspitawati, *Gender dan Keluarga: Konsep dan Realita di Indonesia Edisi Revisi*, (Bogor: IPB Press, 2019), 36.

memberikan kesempatan bagi perempuan maupun laki-laki untuk memperoleh hak-hak kemanusiaan yang setara dan seimbang.⁸⁷

Kesetaraan gender dalam keluarga mencakup empat hal, yakni akses, partisipasi, kontrol dan manfaat. Akses berkaitan dengan kapasitas anggota keluarga untuk menggunakan sumber daya yang dimiliki secara aktif dan produktif. Salah satu contohnya memberikan kesempatan yang sama bagi suami dan istri untuk melakukan kegiatan sehari-hari sesuai minat dan kemampuannya. Partisipasi berkaitan dengan siapa melakukan apa. Suami dan istri ikut serta dalam proses pengambilan keputusan secara demokratis terkait penggunaan sumber daya keluarga. Kontrol berarti suami dan istri memiliki kendali yang sama dalam menggunakan sumber daya keluarga. Misalnya suami dan istri bisa memiliki properti atas nama pribadi dan keluarga, tetapi tetap dikelola secara kolektif. Adapun aspek manfaat dalam kesetaraan gender pada keluarga bermakna semua aktivitas keluarga harus mempunyai manfaat yang sama bagi seluruh anggota keluarga.⁸⁸

Pola relasi gender antara suami-istri secara adil dan setara merupakan keharusan, dalam rangka mewujudkan keluarga yang

⁸⁷Puspitawati, *Gender dan Keluarga*, 70.

⁸⁸Herien Puspitawati dkk., *Bunga Rampai Keiraan Gender dalam Keluarga*, (Bogor: IPB Press, 2019), 62.

harmonis dan sejahtera.⁸⁹ Adil gender berarti suatu kondisi yang adil untuk perempuan dan laki-laki melalui budaya dan kebijakan sehingga menghilangkan hambatan bagi perempuan dan laki-laki untuk berperan.⁹⁰ Adil gender juga diartikan sebagai sebuah proses memberikan keadilan bagi aki-laki dan perempuan sehingga laki-laki dan perempuan mendapatkan posisi, peran atau kedudukan secara adil.⁹¹

Namun sampai saat ini masih ditemukan relasi yang timpang, belum seimbang, baik dalam keluarga maupun masyarakat tertentu.⁹² Ketimpangan atau ketidakadilan gender (*gender inequities*) adalah struktur atau sistem yang menjadikan laki-laki dan perempuan mengalami ketidakadilan, sehingga laki-laki dan perempuan menjadi korban sistem tersebut. Ketidakadilan gender dapat berupa marginalisasi (proses pemunggiran atau proses pemiskinan), subordinasi (anggapan tidak penting dalam pengambilan keputusan), stereotipe

⁸⁹Abdul Aziz, “Relasi Gender dalam Membentuk Keluarga Harmoni (Upaya Membentuk Keluarga Bahagia) ,” *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Islam tentang Gender dan Anak*, Vol. 12, No. 2 (2017): 35.

⁹⁰Puspitawati, *Gender dan Keluarga*, 70.

⁹¹Siti Azizah dkk., *Buku Saku Kontekstualisasi Gender Islam dan Budaya*, (Makasar: Alauddin University Press, 2016), 17.

⁹²Puspitawati, *Gender dan Keluarga*, 36.

(pelabelan negatif), kekerasan (*violence*) dan beban kerja yang lebih banyak (*double burden*).⁹³

Oleh karena itu, mewujudkan kesetaraan relasi gender dalam keluarga merupakan tugas penting yang harus selalu dilakukan oleh seluruh pihak. Strategi malawan ketidakadilan gender dapat dilakukan dengan merekonstruksi paradigma, pengarusutamaan gender dan penguatan kapasitas perempuan.⁹⁴ Rekonstruksi paradigma berarti merubah cara padang masyarakat terkait konteks perempuan dan relasi kekuasaan. Pengarusutamaan gender merupakan kebijakan pemerintah, sebagaimana dulu pernah dilakukan presiden Indonesia Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dalam instruksi presiden nomor 9 tahun 2009. Adapun penguatan kapasitas perempuan ditempuh melalui pemberdayaan perempuan sehingga menolong yang lemah dan menjadikan perempuan mampu belajar, menggunakan kehaliannya sehingga dapat bersaing secara selektif.⁹⁵

Menelusuri kembali penafsiran para mufasir terkait ayat-ayat relasi suami-istri merupakan salah satu cara yang bisa dilakukan dalam mengikis ketidakadilan gender dalam keluarga,

⁹³Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 12-13. Fadhila Yonata, *Manifestasi Gender dalam Buku Ajar*, (Yogyakarta: Sulur Putaka, 2020), 15.

⁹⁴Luthfi Rahma Halizah dan Ergina Faralita, “Budaya Patriarki dan Kesetaraan Gender,” *WASAKA HUKUM: Jurnal Informasi & Gagasan Hukum*, Vol. 11, No. 1 (2023): 25.

⁹⁵Luthfi Rahma Halizah dan Ergina Faralita, “Budaya Patriarki dan Kesetaraan Gender,” 26.

karena termasuk bagian dari upaya merekonstruksi paradigma relasi suami-istri dengan mengacu khazanah pemikiran Islam berupa penafsiran Al-Qur'an. Penafsiran mufasir terhadap ayat-ayat relasi suami-istri dapat dijadikan pijakan dan motivasi untuk mewujudkan relasi suami-istri yang setara dan seimbang.

Telah diketahui bahwa penafsiran para mufasir atas ayat-ayat relasi suami-istri di abad 4-14 H tidaklah tunggal dan statis. Justru sebaliknya sangat beragam dan dinamis. Pada dinamika perubahan tersebut ditemukan penafsiran yang dapat mendukung terwujudnya kesetaraan gender dalam keluarga, tetapi juga ditemukan penafsiran yang berpotensi dijadikan alat untuk melegitimasi ketidakadilan gender dalam keluarga.

Seperti yang telah disebutkan pada pembahasan sebelumnya, penafsiran kata *qawwām* mengalami perubahan hingga enam penafsiran yang berbeda. Dimulai dengan peran suami tanpa penyebutan otoritasnya, peran suami yang disertai otoritas, otoritas suami secara mutlak, relasi suami-istri yang egaliter, relasi suami-istri yang terbuka dan terakhir otoritas sekaligus superioritas suami.

Penafsiran kata *harṣun* dan *libās* juga melahirkan variasi penafsiran berupa tiga bentuk perubahan yang signifikan. Penafsiran kata *harṣun* mengalami perubahan dari yang awalnya dipahami hanya berupa kedudukan istri sebagai tempat melahirkan anak, berubah menjadi konsekuensi hukum berupa hubungan suami-istri harus diarahkan pada alat reproduksi dan

motivasi hubungan suami istri sebagai usaha memperoleh keturunan, bukan semata-mata memenuhi hawa nafsu. Perubahan yang membawa makna lebih terhormat dan melindungi istri. Adapun perubahan penafsiran kata *libās* berupa pergeseran dari yang awalnya dimaknai secara fisik dan psikis, kemudian menyempit menjadi makna fisik dan psikis saja.

Variasi penafsiran ayat relasi suami-istri dalam kitab tafsir abad 4-14 H merupakan kekayaan intelektual para ulama yang diwariskan pada generasi saat ini. Hal ini memungkinkan masyarakat kontemporer saat ini melakukan pemilihan penafsiran yang relevan dalam konteks membangun *gender equality* dalam relasi suami-istri di dalam keluarga.

Penafsiran ayat relasi suami-istri yang telah disebutkan ada yang dapat dijadikan landasan mewujudkan *gender equality* karena secara substansi selaras dengan konsep *gender equality*. Di sisi lain, terdapat penafsiran ayat-ayat relasi suami-istri yang justru bertentangan dengan *gender equality* karena secara substansi mencerminkan *gender inequities* (ketidakadilan gender). Oleh karena itu, diperlukan pemilihan tafsir yang sesuai dengan prinsip *gender equality* dan tidak membatasi pada tafsir tertentu yang ternyata mengarah pada *gender inequities*.

Penafsiran ayat relasi suami-istri yang dapat memicu terjadinya ketidakadilan gender ada empat. Tiga penafsiran kata *qawwām* dan satu penafsiran kata *ḥarṣun*. Pertama, penafsiran kata *qawwām* sebagai peran suami atas istri yang disertai otoritas

mutlak suami atas istrinya.⁹⁶ Kedua, bentuk superioritas dan keunggulan laki-laki daripada istri.⁹⁷ Ketiga, penafsiran kata *qawwām* dalam arti suami memiliki otoritas penuh atas istrinya sehingga memiliki penguasaan penuh terhadap istri, memberikan perintah dan larangan yang mengikat seperti penguasa, hakim dan pemimpin.⁹⁸ Keempat, penafsiran kata *harṣun* yang terbatas pada perempuan berperan sebagai tempat mengandung anak.⁹⁹

Penafsiran di atas berpotensi disalahpahami sebagai peneguhan otoritas dan superioritas suami atas istri yang dapat menyebabkan munculnya ketidakadilan gender dalam bentuk marginalisasi, subordinasi stereotipe, kekerasan dan beban kerja yang lebih banyak. Pada akhirnya tidak sejalan dengan upaya mewujudkan kesetaraan gender dalam keluarga.

Oleh karena itu, membatasi diri pada kitab tafsir tertentu saja dengan mengabaikan bentuk perubahan penafsiran dalam berbagai masa merupakan sesuatu yang tidak sejalan dengan prinsip mewujudkan keadilan, maka diperlukan merujuk pada

⁹⁶Penafsiran al-Baghawī (w.516 H) dan Ibnu ‘Atiyah (w.542 H)

⁹⁷Penafsiran Ibnu Kaṣīr (w.774 H) dan al-Syinqīṭī (w.1393 H).

⁹⁸Bandingkan antara penafsiran al-Baghawī (w.526 H), al-Zamakhsyarī (w. 538 H), Ibnu ‘Atiyah (w.542 H), al-Qurṭubī (w.671 H), al-Baiḍāwī (w.685 H), al-Nasafī (710 H), Ibnu Kaṣīr (w.774 H), al-Suyūṭī (w.911 H), al-Biqā‘ī (w.885 H), Abū Su‘ūd (w.982 H), al-Syaukānī (w.1250 H) dan al-Alūsī (w.1270 H).

⁹⁹Bandingkan penafsiran al-Ṭabarī (w.310 H), al-Māwardī (w.450 H), al-Zamakhsyarī (w.538 H), al-Rāzī (w.606 H), al-Baiḍāwī (w. 685 H), al-Nasafī (w.710 H), Abū Su‘ūd (w.982 H) dan Ibnu ‘Āsyūr (w.1393 H).

penafsrian ayat relasi suami-istri yang mendukung terwujudnya *gender equality*.

Di sisi lain terdapat tiga penafsiran kata *qawwām* yang sejalan dengan prinsip kesetaraan dan keadilan gender. Pertama, penafsiran kata *qawwām* yang mengarah pada peran, tanggung jawab dan pengurusan suami atas istrinya,¹⁰⁰ termasuk juga melindungi dan memberikan maslahah kepada istrinya.¹⁰¹ Kedua, penafsiran kata *qawwām* sebagai tidak menunjuk gender (laki-laki) tetapi pada kemampuan dan kapasitas dalam bekerja dan memberikan perlindungan.¹⁰²

Ketiga, penafsiran kata *qawwām* sebagai bentuk organisasi, memberikan perlindungan dan pemenuhan suami atas kebutuhan istri bukan sebagai derajat kemuliaan suami tetapi sebagai bentuk tanggung jawab dan tugas suami, mengingat setiap pasangan mempunyai kelebihan dan peran aktif dalam relasi suami-istri.¹⁰³ Penafsiran tersebut mencerminkan kesetaraan relasi suami-istri dalam keluarga. Tidak ada kesan dominasi-subordinat, dan superioritas-inferioritas, yang pada akhirnya dapat mewujudkan keadilan gender dalam keluarga berupa akses, partisipasi, kontrol dan manfaat.

¹⁰⁰Penafsiran al-Ṭabarī (w.310 H) dan al-Māwardī (w.450 H).

¹⁰¹Penafsiran Rasyīd Riḍā (w.1354 H) dan Ibnu ‘Āsyūr (w.1393 H)

¹⁰²Penafsiran Abū Ḥayyān (w.745 H)

¹⁰³Penafsiran al-Rāzī (w.606 H)

Pada penafsiran kata *harṣun* terdapat dua penafsiran yang sejalan dengan prinsip keadilan gender, yaitu penafsiran yang menekankan aspek konsekeunsi hukum hubungan suami-istri harus pada alat reproduksi¹⁰⁴ dan motivasi hubungan suami-istri untuk tujuan utama mencari keturunan bukan untuk memenuhi syahwat saja,¹⁰⁵ dapat menjadikan suami menghargai istri dan tidak melakukan eksplorasi seksual. Secara tidak langsung juga dapat mewujudkan keadilan gender bagi istri dalam aspek akses, partisipasi kontrol dan manfaat.

Adapun penafsiran suami dan istri sebagai *libās*, baik yang mengarahkan pada makna fisik maupun psikis, substansinya sesuai dengan cita-cita kesetaraan relasi suami-istri karena menunjukkan adanya interaksi kesetaraan dan kesalingan, baik secara fisik selalu bersama-sama maupun secara psikis berupa saling menutupi dari keburukan, ikatan dan saling membutuhkan, dapat menguatkan ikatan batin antara suami-istri, karena makna psikis tersebut berorientasi pada perlindungan dan penghargaan terhadap ikatan pernikahan, sehingga keadilan gender berupa akses, partisipasi, kontrol dan manfaat dapat dimiliki setiap pasangan suami-istri. Bahkan penafsiran kata *libās* yang menunjukkan adanya relasi *romantic relationship* antara suami

¹⁰⁴Bandingkan antara penafsiran al-Baghawī (w.516 H), Ibnu ‘Atiyah (w.542 H), al-Qurṭubī (w.671 H), Ibnu Kaṣīr (w.774 H), al-Suyūṭī (w.911 H), al-Syaukānī (w.1250 H) dan al-Syinqīṭī (w.1393 H).

¹⁰⁵Bandingkan penafsiran Abū Ḥayyān (w.745 H), al-Biqā‘ī (w.885 H) dan Rasyīd Riḍā (w.1354 H).

dan istri menjadi landasan penting dalam rangka mewujudkan relasi suami-istri yang *equal* dalam menjalankan berbagai peran dalam keluarga.

Berdasarkan penjelasan di atas diketahui bahwa dari dua belas bentuk penafsiran ayat relasi suami-istri yang terdapat dalam sembilan belas kitab tafsir pada abad 4-14 H yang penulis teliti, ditemukan delapan penafsiran yang sejalan dengan prinsip keadilan dan kesetaraan gender, yakni kata *qawwām* sebagai peran suami, relasi suami-istri egaliter, relasi suami-istri terbuka, *harṣun* sebagai etika hubungan seksual suami-istri, motivasi hubungan seksual suami-istri, dan *libās* sebagai makna fisik dan psikis, makna fisik saja, makna psikis saja.

Adapun penafsiran ayat relasi suami-istri yang dapat berpotensi disalahpahami dan dijadikan legitimiasi perlakuan tidak adil gender berjumlah empat penafsiran, yaitu *qawwām* sebagai peran suami disertai otoritas, otoritas suami, otoritas suami disertai superioritas, *harṣun* sebagai peran istri mengandung anak. Ini menunjukkan jumlah bentuk penafsiran ayat relasi suami-istri yang sejalan dengan prinsip kesetaraan dan keadilan gender lebih banyak dibandingkan penafsiran ayat relasi suami-istri yang dapat berpotensi disalahpahami dan dijadikan legitimiasi perlakuan tidak adil dalam relasi suami-istri.

Di sinilah terlihat signifikansi perubahan penafsiran para mufasir abad 4-14 H atas ayat relasi suami-istri berupa peletakan landasan normatif-teologis bagi terwujudnya *gender equality*

dalam relasi suami-istri yang bersumber pada khazanah keilmuan Islam khususnya bidang tafsir Al-Qur'an.

2. Melacak Eksistensi Tafsir Klasik Progresif

Secara periodik kesejarahan kitab tafsir, abad 4-14 H masuk dalam masa klasik (III-VIII H), pertengahan (IX-XII H) dan modern (XIII-XIV H).¹⁰⁶ Masa klasik merupakan masa awal pembukuan tafsir dan ditandai dengan lahirnya kitab-kitab tafsir yang didominasi sumber penafsiran riwayat (*bi al-ma'sūr*). Meskipun demikian, sudah ada kitab tafsir yang menggunakan sumber pemikiran/ijtihad (*bi al-ra'yī*).

Masa pertengahan merupakan kelanjutan dari masa klasik yang relatif sama ditandai kitab tafsir *bi al-ma'sūr* dan *bi al-ra'yī*. Adapun masa modern ditandai dengan pembaharuan pemikiran tafsir, sumber *ra'yū* mendominasi kitab-kitab tafsir yang ada di masa modern ini. Meskipun demikian, kitab tafsir yang menggunakan sumber riwayat juga masih ditemukan. Masa modern sering dijadikan perbandingan dengan masa klasik.

Penafsiran masa klasik identik dengan ciri khas dominasi politik, mazhab, ideologi dan keilmuan tertentu, sehingga Al-

¹⁰⁶Isa HA Salam dan Rifqi Muhammad Fathi, "Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an pada Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: Analisis Sitiran Pengarang yang Disitir Disertasi Mahasiswa tahun 2005-2010," (Laporan Penelitian Kolektif, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), 16.

Qur'an sering dijadikan alat legitimasi kecenderungan tersebut.¹⁰⁷ Penafsiran klasik lebih bersifat pengulangan dan pemaparan kembali pendapat mufasir sebelumnya (repetitif) sehingga jauh dari tujuan diturunkannya Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia.¹⁰⁸ Sebaliknya masa modern identik dengan penafsiran kontekstual¹⁰⁹ dan menyentuh penafsiran berupa pemikiran praktis dan solutif sebagai jawaban dari masalah yang dihadapi masyarakat modern.¹¹⁰

Penjelasan di atas memberi kesan tafsir masa klasik statis dan tidak semenarik masa modern, bahkan masa pertengahan terkesan terabaikan, mengingat tidak ada karakteristik tertentu yang mendominasinya. Padahal masa klasik merupakan masa penting dalam kesejarahan tafsir karena di masa klasik tersebut lahir banyak kitab tafsir yang sampai saat ini dikaji dan menjadi rujukan dalam kajian-kajian bidang tafsir. Penilaian yang mengecilkan peran tafsir masa klasik disebabkan tafsir masa klasik tidak dikaji secara objektif sesuai konteksnya, tetapi dihadapkan pada konteks modernitas sehingga tafsir masa klasik

¹⁰⁷ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an Studi Aliran-aliran dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*, (Yogyakarta: Penerbit Adab Press, 2012), 99.

¹⁰⁸ Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, 159-160.

¹⁰⁹ Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, 165.

¹¹⁰ Hanna Salsabila, "Spesifikasi Tafsir dari Masa Sahabat hingga Masa Modern," *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin*, Vol. 3, No. 2 (2023): 243.

hanya dilakukan sebagai data pendukung saja, bukan sebagai pusat perhatian.¹¹¹

Salah satu contohnya, ketika mengkaji penafsiran klasik terkait ayat-ayat relasi suami-istri, tetapi dibandingkan dengan kondisi modern saat ini, akan banyak penilaian negatif. Antara lain kesimpulan bahwa tafsir klasik menjadi sebab munculnya penafsiran yang bias gender.¹¹² Anshori menilai *Jāmi‘ al-Bayān* karya al-Ṭabarī sering dijadikan dasar untuk menolak kesetaraan gender dan dijadikan referensi melegalkan pola hidup patriarki karena dalam kitabnya tersebut al-Ṭabarī hanya mengumpulkan hadis dan riwayat tanpa menyeleksi validitasnya.¹¹³

Penilaian senada diungkapkan Nurani bahwa pandangan diskriminatif pada tafsir klasik menempatkan perempuan pada makhluk nomor dua.¹¹⁴ Ini sebagai bukti bahwa kerja tafsir

¹¹¹Alif Jabal Kurdi, “Tafsir dan Ta’wil pada Karya-karya Tafsir Abad Pertengahan (4-10 H): Konsepsi, Implikasi Metodologis dan *Trajektori*,” (Tesis Universitas PTIQ Jakarta, 2024): 32.

¹¹²Bias gender berarti ketidakadilan dalam pembagian peran antara laki-laki dan perempuan, sehingga salah satu gender memperoleh sesuatu yang lebih, bisa berupa posisi maupun keadaan. Nur Laili Nabilah Nazahah Najiyah, “Melacak Bias Gender dalam Penafsiran Kementerian Agama RI pada Al-Qur'an Surah An-Nisa dan Al-Baqarah,” *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Islam tentang Gender dan Anak*, Vol. 18, No. 2 (2022): 95.

¹¹³Anshori, “Penafsiran Ayat-ayat Jender dalam *Tafsir Al-Mishbah*,” (Disertasi, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006, 1-2).

¹¹⁴Tampaknya pendapat ini tidak didasarkan pengamatan komprehensif terhadap kitab-kitab tafsir klasik, karena sebenarnya ada

menghasilkan bias gender yang menundukkan perempuan sebagai makhluk lemah, marjinal dan subordinat.¹¹⁵

Amina Wadud justru mengaitkan sebab penafsiran bias gender dengan kebanyakan tafsir ditulis oleh laki-laki, sehingga mempengaruhi pembentukan interpretasi yang diberikan terhadap ayat khusus dan prinsip umum Al-Qur'an.¹¹⁶ Afandi menilai bahwa tafsir klasik yang didominasi metode *tahlīlī* menjadikan mufasir lebih kuat dalam mengacu makna tekstual dan mengabaikan ayat lain yang dapat melengkapi penjelasan ayat yang sedang ditafsirkan dengan kata lain menjadikan makna parsial.¹¹⁷ Inilah yang menyebabkan munculnya bias gender dalam tafsir klasik.

Penilaian para tokoh di atas tidak sepenuhnya tepat dan tidak dapat digeneralisir pada keseluruhan kitab tafsir klasik. Hal

kitab-kitab tafsir klasik yang ketika membahas kedudukan perempuan dan laki-laki memberikan penafsiran yang setara dan tidak memposisikan perempuan sebagai makhluk kedua. Salah satunya tafsir *al-Bahr al-Muhiṭ* karya Abū Ḥayyān. Lihat Agus Imam Kharomen, “Bias Awal Penciptaan Perempuan Dalam Tafsir Alquran (Perspektif Pendekatan Tekstual dan Kontekstual),” *Al-Quds Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 2, No. 2 (2018): 196.

¹¹⁵Shinta Nurani, “Implikasi Tafsir Klasik terhadap Subordinasi Gender: Perempuan Sebagai Makhluk Kedua,” *Muwazah*, Vol. 7, No. 2 (2015), 133.

¹¹⁶Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, terj. Yaziar Radiani, (Bandung: Pustaka, 1994), 126.

¹¹⁷Agus Afandi, “Bentuk-Bentuk Perilaku Bias Gender,” *Lentera: Journal of Gender and Children Studies*, Vol. 1, No. 1 (2019): 11-12.

ini dapat dilihat pada penafsiran para mufasir klasik atas ayat-ayat relasi suami-istri yang progresif dan relevan dengan spirit *gender equality* seperti yang akan dijelaskan di bawah ini.

Menurut Abdullah Saeed ada sepuluh ciri pemikiran progresif (*the progressive ijihadists*) adalah pemikir muslim kontemporer yang menguasai khazanah Islam klasik dan berupaya menafsirkan ulang pemahaman agama dengan menggunakan metodologi ilmu modern guna menjawab kebutuhan masyarakat muslim kontemporer.¹¹⁸ Menurut Saeed, pemikiran progresif memiliki ciri khas terbuka dalam melakukan penafsiran ulang atau menerapkan kembali prinsip hukum dan nilai-nilai Islam, meyakini kesetaraan gender sesuai dengan Islam, universalitas agama-agama yang harus diindungi secara konstitusi, kesetaraan manusia dan haknya, keindahan, seni, arsitektur, puisi, atau musik merupakan bagian dari tradisi Islam, mendukung kekebasan berpendapat beragama dan berserikat, menunjukkan kasih sayang terhadap semua makhluk hidup, perlunya menghargai hak orang lain, moderat dan anti kekerasan dalam menyelesaikan masalah, mengedepankan kemudahan, diskusi terkait peran agama dalam ruang publik.¹¹⁹

¹¹⁸Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, (New York: Routledge, 2006), 150. Anik Faridah, “Trend Pemikiran Islam Progresif (Telaah atas Pemikiran Abdullah Saeed),” *Al-Mabsut Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol. 7, No. 2 (2013): 4.

¹¹⁹Report on A Conference Organised By The Institute of Defence and Strategic Studies (IDSS) 7th-8th March 2006 Marina

Dinamika dan penafsiran progresif dengan ciri khas yang dijelaskan Abdullah Saeed, dapat dilihat misalnya pada penafsiran al-Ṭabarī yang mempelopori penafsiran *qawwām* dengan menunjuk tanggung jawab dan pengurusan suami atas kewajiban istrinya, bukan kedudukan suami yang melebihi istrinya.¹²⁰ Penafsiran *qawwām* dengan menekankan pada otoritas suami baru muncul dua abad setelah al-Ṭabarī, yakni di abad 6 H diungkapkan oleh al-Zamakhsyarī. Kemudian di abad 8 H penafsiran superioritas suami semakin menguat dengan tafsir yang diungkapkan Ibnu Kaṣīr, dan kembali mengemuka di abad 14 oleh al-Syinqīṭ dengan menegaskan subordinasi perempuan. Ini menggambarkan bahwa penafsiran klasik tidak sepenuhnya statis dan bertentangan dengan konsep bias gender. Bahkan penafsiran bias gender juga ditemukan di masa modern (abad 14 H).

Al-Ṭāzī sebagai mufasir abad 7 H juga mengenalkan penafsiran kata *qawwām* yang belum ada sebelumnya. Menurut al-Ṭāzī, *qawwām* sebagai organisasi, tidak sama sekali mengandung makna keutamaan suami di atas istrinya, karena

Mandarin Singapore, Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies, (Nanyang Avenue, Singapore: Institute of Defence and Strategic Studies, Nanyang Technological University, 2006), 5. Aminudin, “Pemikiran Abdulah Saeed tentang Muslim Progresif Sebagai Jalan Alternatif Tantangan Era Modern,” *Rusydiyah Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 1 (2021): 57.

¹²⁰Bahkan dalam menafsirkan kata *libās*, al-Ṭabarī sudah mengenalkan dua aspek makna, yakni makna fisik dan psikis. Sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya.

meskipun suami memberikan nafkah pada istrinya, tetapi dalam kenyataan relasi suami-istri keduanya saling melengkapi. Penafsiran al-Rāzī mengandung prinsip kesetaraan relasi berupa saling menghargai dan bekerjasama dan bisa dikatakan progresif mengingat penafsirannya sesuai dengan prinsip kesetaraan gender.

Jika al-Rāzī masih memahami *qawwām* sebagai peran laki-laki/suami, maka Abū Ḥayyān, mufasir abad 8 H memahami *qawwām* dalam arti peran relasi suami-istri yang terbuka, suami ataupun istri dapat berperan menjadi *qawwām*. Hal ini dikarenakan Abū Ḥayyān menafsirkan kata *al-rijāl* bukan sebagai laki-laki, tetapi kemampuan memberikan perindungan dan kemampuan bekerja secara baik. Penafsiran Abū Ḥayyān ini menjadikan relasi suami-istri terbuka hingga memungkinkan istri berperan menjadi *qawwām*.

Penafsiran Abū Ḥayyān bisa dikatakan paling progresif, karena menafsirkan kata *al-rijāl* bukan sebagai laki-laki, sehingga ini menjadi kunci kemungkinan pertukaran peran antar suami dan istri dalam relasi keluarga, yang artinya menjadi solusi riil dalam membangun kesetaraan gender dalam keluarga. Penafsiran Abū Ḥayyān ini tidak ditemukan pada kitab tafsir setelahnya sampai dengan abad 14 H. Hal ini dikarenakan para mufasir dalam rentang abad 4-14 H memusatkan perhatian mereka pada kata *qawwām*. Di abad 14 H Ibnu ‘Āsyūr mengulas makna *al-rijāl*, tetapi penafsiran Ibnu ‘Āsyūr berbeda dengan Abū Ḥayyān,

karena menurut Ibnu ‘Āsyūr kata *al-rijāl* tersebut menunjukkan laki-laki (*min afrād ḥaqīqah al-rajul*).

Penafsiran progresif Abū Ḥayyān juga terlihat dalam menafsirkan kata *harṣun*. Menurut Abū Ḥayyān yang juga diungkapkan al-Nasafī, perumpamaan istri dengan *harṣun* (ladang) menjadi motivasi hubungan suami-istri tidak hanya dilandasi motivasi kebutuhan syahwat, tetapi harus didasari tujuan utama sebagai usaha memperoleh keturunan.

Mufasir yang memiliki penafsiran senada dengan Abū Ḥayyān dan al-Nasafī ditemukan pada abad 9 H, yakni al-Biqā‘ī dan abad 14 H yaitu Rasyīd Ridā. Adapun penafsiran para mufasir lainnya berkutat pada peran istri sebagai tempat menerima benih anak dan konsekuensi hukum berhubungan suami-istri pada alat reproduksi. Penafsiran Abū Ḥayyān bisa dikatakan sangat progresif karena dapat membawa perubahan paradigma agar tidak menganggap istri sebagai pemuas nafsu, tetapi mitra terhormat karena yang menjadi sumber lahirnya anak.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa dalam perubahan penafsiran ayat-ayat relasi suami-istri, ditemukan penafsiran progresif yang mengarah pada kemajuan dan perbaikan¹²¹ makna berupa nilai-nilai kesetaraan gender. Penafsiran yang paling progresif berasal dari Abū Ḥayyān lalu disusul oleh al-Rāzī,

¹²¹Tim Redaksi, *Tesaurus Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, (Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional, t.t.), 387.

kemudian al-Ṭabarī dan al-Māwardī. Penafsiran progresif tersebut adakalanya ditemukan pada masa klasik saja, atau juga ditemukan kembali di masa modern. Ini menunjukkan bahwa progresifitas penafsiran di masa modern tidak bisa dilepaskan dari penafsiran progresif di masa klasik.

Dengan demikian, tidak tepat jika tafsir masa klasik diidentikkan dengan masa repetisi penafsiran dan stagnan. Tidak tepat juga penilaian umum bahwa munculnya bias gender berasal dari para mufasir klasik yang menggunakan metode tafsir *tahīlī* dan didominasi oleh mufasir laki-laki. Di sinilah terlihat signifikansi keberadaan perubahan penafsiran ayat-ayat relasi suami-istri dalam rangka melacak keberadaan penafsiran progresif gender dalam kitab tafsir.

Demikian pemaparan penulis mengenai perubahan penafsiran ayat relasi suami-istri pada abad 4-14 H beserta tipologi perubahan makna dan signifikansi perubahan penafsiran tersebut. Perubahan penafsiran ayat bentuk relasi suami sebagai *qawwām* lebih dinamis dan variatif dibandingkan penafsiran ayat bentuk relasi istri sebagai *harṣun* dan bentuk relasi suami-istri sebagai *libās* bagi pasangannya. Hal ini dilihat dari bentuk perubahan penafsirannya. Penafsiran kata *qawwām* mengalami perubahan enam kali yang menunjukkan adanya empat pola relasi *owner-property*, *head-complement*, *senior-junior partner* dan *equal partner*. Adapun penafsiran kata *harṣun* dan *libās* mengalami perubahan tiga kali. Penafsiran *harṣun* menunjukkan

pola relasi suami-istri *equal partner*. Sedangkan penafsiran kata *libās* mengandung pola relasi emosional suami-istri berupa *romantic relationship* yang terekspresikan dalam bentuk *equal partner*.

Dari sisi tipologi perubahan makna, kata *qawwām* mengalami perubahan makna secara keseluruhan (perubahan total) dari peran suami bertanggung jawab dan memenuhi kewajiban istri berubah menjadi penegasan perbedaan kemuliaan laki-laki dan istri serta adanya kekusaan mutlak suami atas istrinya. Perubahan makna kata *ḥarṣun* mengalami perkembangan (generalisasi), dari yang awalnya istri sebagai ladang tidak menyebut konsekuensi hukum, menjadi menyebut konsekuensi hukum dan juga motivasi dalam hubungan seksual. Adapun perubahan penafsiran kata *libās* mengalami penyempitan makna (generalisasi) dari yang awalnya mengandung makna fisik dan psikis, berubah menjadi makna psikis saja.

Adapun dari sisi tipologi nilai yang dikandung makna baru, maka nilai makna kata *ḥarṣun* dan *libās* lebih baik dibandingkan niai makna kata *qawwām*. Dikarenakan nilai dari penafsiran kata *ḥarṣun* dan *libās* mengalami peningkatan menjadi lebih halus, dan terhormat (eufemia), sedangkan nilai makna penafsiran kata *qawwām* mengalami penurunan dan menjadi lebih rendah (disfemia).

Penjelasan mengenai perubahan penafsiran ayat relasi suami-istri pada kitab tafsir abad 4-14 H juga menunjukkan

signifikansi yang positif untuk menemukan landasan teologis membangun kesetaraan gender dalam keluarga, yang dalam hal ini ditunjukkan dengan jumlah penafsiran ayat relasi suami-istri yang sejalan dengan prinsip keadilan dan kesetaraan gender lebih banyak dua kali lipat (delapan penafsiran) dibandingkan penafsiran yang mengarah pada ketidakadilan gender (empat penafsiran).

Tidak kalah penting juga perubahan penafsiran ayat relasi suami-istri pada kitab tafsir abad 4-14 H mengungkap eksistensi tafsir progresif dalam kitab tafsir klasik. Abū Ḥayyān merupakan mufasir klasik yang paling progresif dalam menjelaskan ayat relasi suami-istri disusul oleh al-Rāzī, kemudian al-Ṭabarī dan al-Māwardī. Ini menunjukkan bahwa progresifitas penafsiran tidak hanya ditemukan pada tafsir modern, tetapi juga dapat ditemukan dalam tafsir klasik.

BAB IV

FAKTOR TERJADINYA DINAMIKA PENAFSIRAN AYAT RELASI SUAMI-ISTRI ABAD IV-XIV H

Bab ini akan menjelaskan faktor-faktor yang mempengaruhi terjadinya dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dalam kitab tafsir abad 4-14 H. Faktor yang akan dijelaskan di sini terdiri dari faktor internal dan eksternal. Faktor internal berupa karakteristik Al-Qur'an itu sendiri, dan faktor eksternal dari sisi mufasir. Bab ini akan disajikan dalam dua sub bab. Sub bab pertama berupa faktor internal Al-Qur'an, yang terdiri dari adanya kosa kata yang dapat dimaknai secara hakikat dan majaz, pokok pembahasan yang dikandung ayat, serta susunan ayat Al-Qur'an dalam mushaf. Sub bab kedua berupa faktor eksternal yang berasal dari mufasir, yakni sumber penafsiran yang digunakan, sikap mufasir terhadap suatu riwayat, kecenderungan pemikiran mufasir dan konteks sosio-historis mufasir.

Sebelum menjelaskan lebih lanjut faktor internal dan eksternal yang melatarbelakangi terjadinya dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dalam kitab tafsir abad 4-14 H. Penulis akan menjelaskan pengertian faktor internal dan eksternal yang penulis maksudkan dalam penelitian ini.

Dalam kajian ilmu tafsir, istilah faktor internal dalam perbedaan penafsiran pada umumnya dipahami sebagai faktor yang berasal dari diri mufasir, seperti kepribadian mufasir, sumber penafsiran, pendekatan dan metode penafsiran yang

digunakan mufasir. Adapun faktor eksternal adalah faktor yang berasal dari luar mufasir, seperti perjalanan intelektual dan konteks sosio-historis mufasir yang berupa situasi politik, ekonomi dan lain sebagainya.

Dalam penelitian ini, penulis memilih untuk memakai istilah faktor internal dalam arti faktor yang berasal dari Al-Qur'an itu sendiri, dalam hal ini adalah teks Al-Qur'an yang tertulis dalam mushaf. Adapun faktor eksternal yang penulis gunakan menunjuk faktor yang berasal dari diri mufasir, baik itu kepribadian, metodologi penafsiran dan konteks sosio-hsitoris.

Pilihan penulis ini didasarkan pada tiga alasan. Pertama, sejak diturunkan, Al-Qur'an telah mengakomodir beberapa perbedaan dialek masyarakat Arab. Ini terlihat dari adanya beberapa ayat Al-Qur'an yang diturunkan dalam berbagai *qirā'āt*. Penulis memahami hal tersebut sebagai bukti teks Al-Qur'an telah terbuka untuk diterima secara beragam oleh berbagai kalangan.

Alasan kedua adalah teks Al-Qur'an dalam bentuk bahasa Arab dapat memicu pembaca untuk memahami kata-kata tertentu secara berbeda, mengingat dalam kajian kebahasaan juga dikenal adanya kata-kata tertentu yang memiliki makna lebih dari satu. Alasan ketiga adalah dalam literatur ilmu tafsir yang penulis jadikan rujukan untuk menjelaskan faktor perbedaan penafsiran, antara lain *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr* karya al-Ṭayyār dan *Buhūs fī uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu* karya al-Rūmī disebutkan beberapa

faktor perbedaan yang berasal dari teks Al-Qur'an, bukan pada diri mufasirnya.

Misalnya al-Ṭayyār menyebutkan penyebab perbedaan penafsiran adalah terdapat *nas* Al-Qur'an yang mengandung berbagai kemungkinan makna. Al-Rūmī juga menyebutkan di antara penyebab perbedaan penafsiran adalah adanya kalimat yang mengandung makna majaz dan hakikat, 'ām dan *khāṣ*, *muṭlaq* dan *muqayyad* serta adanya ayat yang mengandung lebih dari satu *qirā'āt*. Penulis melihat faktor-faktor tersebut berasal dari Al-Qur'an itu sendiri. Oleh karena itu, dalam penelitian ini penulis menggunakan istilah faktor internal dalam arti faktor yang berasal dari teks Al-Qur'an dan faktor eksternal dalam arti faktor yang berasal dari mufasir.

A. Faktor Internal

Terdapat tiga faktor internal Al-Qur'an yang mempengaruhi lahirnya dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri, yakni adanya makna hakikat dan majaz, pokok pembahasan yang terdapat dalam suatu ayat dan sistematika urutan ayat dalam mushaf. Sebagaimana akan ditunjukkan pada penjelasan berikut ini.

1. Makna Hakikat dan Majaz

Faktor internal yang menyebabkan perbedaan penafsiran ayat relasi suami-istri di antara para mufasir abad 4-14 H adalah

keberadaan makna hakikat dan makna majaz dalam Al-Qur'an.¹ Makna hakikat berarti makna apa adanya dari suatu kata, artinya kata tersebut mengandung makna asli (makna denotatif), sebagaimana diketahui masyarakat pada umumnya. Sedangkan makna majaz berarti peralihan makna asli suatu kata kepada makna lain disertai indikator yang menunjukkan adanya peralihan makna tersebut (makna kiasan).²

Para ulama sepakat terkait keberadaan makna hakikat yang terdapat dalam Al-Qur'an. Adapun terkait makna majaz, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama. Mayoritas menyepakati keberadaan makna majaz dalam Al-Qur'an, sedangkan sebagian lainnya menolak. Di antara ulama yang menolak keberadaan majaz dalam Al-Qur'an adalah Ibnu al-Qāṣ yang termasuk ulama Syafi'iyah, Ibnu Khuwaiz Mundāz yang termasuk ulama Malikiyah, Dāwūd al-Zāhirī dan Abū Muslim al-Asbahānī.³

¹Ahmad Atabik, "Pengaruh Mazhab Mufassir Terhadap Perbedaan Penafsiran" *Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 2, No. 2 (2017): 67. Fahd bin 'Abd al-Rahmān bin Sulaimān al-Rūmī, *Buḥūš fī uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*, (Riyāḍ: Maktabah al-Taubah, t.t.), 50.

²Al-Rūmī, *Buḥūš fī uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*, 50.

³Badr al-Dīn Muhammad bin 'Abdullāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, juz 2, (Kairo: Maktabah Dār al-Turās, t.t.), 254-255. Sayyid Muḥammad bin 'Alwān al-Mālikī al-Ḥasanī, *al-Qawā'id al-Asasiyyah fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, (Jeddah: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyah, 1419 H), 102.

Para ulama yang menolak majaz beranggapan penggunaan kata dengan makna majaz disebabkan makna hakikat tidak mampu menampung makna yang dikehendaki penutur, sehingga penutur meminjam kata tersebut dengan arti lain/majaz. Ketidakmampuan ini tentunya tidak mungkin dimiliki Allah. Alasan lainnya adalah makna majaz dekat dengan kebohongan, dan Al-Qur'an disucikan dari hal tersebut.⁴

Alasan tersebut ditolak oleh para pendukung adanya majaz dalam Al-Qur'an bahwa yang diungkapkan di atas keliru. Jika tidak ada majaz dalam Al-Qur'an maka tidak ada keindahan gaya bahasa dalam Al-Qur'an, seperti penguatan ungkapan dengan pengulangan kalimat (*taukid*), pembuangan huruf, pengulangan kisah dan lainnya. Ketiadaan majaz dalam Al-Qur'an akan meniadakan sebagian keindahan Al-Qur'an.⁵ Selain itu, para sastrawan menyepakati makna majaz lebih bernilai sastrawi daripada makna hakikat.⁶

Ada pendapat yang dapat menengahi perdebatan di atas, yakni pendapat al-'Ak. Menurut al-'Ak majaz merupakan cabang dari hakikat, karena hakikat mengandung makna pertama dari suatu kata dan majaz merupakan penggunaan kata tersebut dengan makna yang kedua/makna berikutnya. Ini menunjukkan ada

⁴Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, juz 2, 255.

⁵Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, juz 2, 255.

⁶Al-Mālikī, *al-Qawā'id al-Asasiyyah fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, 102.

hubungan antara makna majaz dan makna hakikat, karena makna majaz tidak dapat dipahami tanpa melewati makna hakikat.⁷

Jika hubungan antara makna majaz dan makna hakikat kuat, maka disebut *majāz al-żāhir al-wādīh* (kiasan yang jelas). Jika hubungan antara makna majaz dan makna hakikat lemah, maka disebut *majāz ta‘qīd* (majaz yang samar/sulit dimengerti). Majaz terakhir ini masuk kategori kalimat yang tidak fasih dan tidak termuat dalam Al-Qur'an dan hadis.⁸ Dengan demikian, kriteria majaz yang terdapat dalam Al-Qur'an adalah yang memiliki kualitas kefasihan tinggi.

Terdapat dua bentuk majaz dalam Al-Qur'an, yakni *al-majāz fī al-tarkīb* disebut *al-majāz al-‘aqlī* dan *al-majāz fī al-mufrad* yang disebut *al-majāz al-lughawī*. *Al-majāz fī al-tarkīb* artinya majaz dalam bentuk kalimat. Adapun *al-majāz fī al-mufrad* berarti majaz yang terkandung dalam kosakata.⁹

Al-majāz fī al-mufrad atau majaz dalam bentuk kosakata adalah majaz yang menjadi salah satu faktor terjadinya dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri pada abad 4-14 H. Dalam hal ini terdapat pada kata *libās*. Seperti yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya, kata *libās* dalam sūrah al-Baqarah ayat 187

⁷‘Abd al-Rahmān Al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā‘iduhu*, (Beirut: Dār al-Nafā‘is, 1986), 281-282.

⁸Al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā‘iduhu*, 282.

⁹Al-Mālikī, *al-Qawā‘id al-Asasiyyah fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, 103. Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, juz 2, 256-257.

menjelaskan bentuk relasi suami dan istri sebagai pakaian/penutup bagi pasangannya.

Telah dijelaskan bahwa dari sembilan belas mufasir yang dikaji dalam penelitian ini, penafsiran mereka atas kata *libās* dapat dikelompokkan menjadi tiga. Pertama, *libās* dimaknai sebagai fisik (badan suami-istri menjadi penutup pasangannya) dan psikis (ikatan/hubungan, kedekatan, saling membutuhkan). Kedua, makna fisik saja dan terakhir makna psikis saja.

Hal tersebut tidak lain disebabkan karena kata *libās* dapat dimaknai secara hakikat dan majaz. Bagi para mufasir yang memahami *libās* secara hakikat dalam arti pakaian/penutup badan, maka mereka mengarahkan penafsiran *libās* dalam ayat sūrah al-Baqarah ayat 187 sebagai badan suami dan istri yang saling menutupi ketika keduanya tidur, berpelukan dan berhubungan seksual. Hal ini disebabkan adanya kata *libās* dalam Al-Qur'an yang memang berarti pakaian/penutup tubuh.

Terdapat empat ayat yang menyebutkan kata *libās* dalam arti hakikat (pakaian/penutup tubuh). ¹⁰ Dua ayat menceritakan pakaian yang digunakan Nabi Adam dan istrinya untuk menutup tubuh mereka yakni sūrah al-Baqarah ayat 26¹¹ dan 27.¹²

¹⁰ Muhammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz Al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1364 H), 645.

¹¹ يَا بَنِي آدَمْ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِيَسَا بُوَارِي سَوَّاتِكُمْ وَرِيشَا وَلِيَاسِنَ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ (البَّقَرَةِ: ٢٦)

Sedangkan dua ayat lainnya menjelaskan pakaian penghuni surga yang terbuat dari sutera yang terdapat pada sūrah al-Hajj ayat 23¹³ dan Fātīr ayat 33.¹⁴

Kata *libās* yang mengandung makna majaz disebutkan dalam lima ayat Al-Qur'an,¹⁵ yaitu, *libās al-taqwā* (pakaian ketakwaan) pada sūrah al-Baqarah ayat 26,¹⁶ *libās al-jū' wa al-khauf* (pakaian kelaparan dan ketakutan) dalam sūrah al-Nahl ayat 112,¹⁷ *libās* sebagai sifat dari malam (*al-lail libāsā*) dalam sūrah al-Furqān ayat 47¹⁸ dan sūrah al-Nabā' ayat 10.¹⁹ Terakhir, kata *libās* yang menunjukkan relasi suami-istri yang menjadi pembahasan penelitian ini terdapat di sūrah al-Baqarah ayat 187.²⁰

يَا بَنِي آدَمَ لَا يَقْنِسُكُمُ الْشَّيْطَانُ كَمَا أَخْتَرْجَ أَبْوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَتَنَعَّجُ عَنْهُمَا لِيَنْهَا مَا سَوَّأَتِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلَهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيْطَانَ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (٢٧)

إِنَّ اللَّهَ يُنْدِخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَبَرِّي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَجْلُونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِيَسْهُمْ فِيهَا حَيْرَةٌ (الحج: ٢٣)

جَنَّاتُ عَدِينَ يَدْخُلُونَهَا يَجْلُونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِيَسْهُمْ فِيهَا حَيْرَةٌ (فاطر: ٣٣)

¹⁵ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz Al-Qur'an*, 645.

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِيَسَا نُوَارِي سَوَّأْتُمْ وَرِيشَا وَلِيَسْنَ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ شَرٌّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعْلَهُمْ يَذَكَّرُونَ (البقرة: ٢٦)

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ أَمْيَنَهُ مُطْمِئِنَةً يَا إِلَيْهَا رَوَفَهَا رَغْدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرُتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَّقَهَا اللَّهُ لِيَسَنَ الْجُوعَ وَالْخُوفَ إِمَّا كَانُوا يَصْنَعُونَ (النحل: ١١٢)

وَلَمَّا أَذْيَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْلَّيْلَ لِيَسَا وَالنَّوْمَ سُبَا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا (الفرقان: ٤٧)

¹⁹ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسَا (البيان: ١٠)

أَجْلَ لَكُمْ أَيْلَهُ الصَّيَامَ الرَّقْبَتْ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَسَنَ لَكُمْ وَأَثْلَمْ لِيَسَنْ لَهُنَّ عِلْمُ اللَّهِ أَكْلُمْ كُثُّمْ تَحْكَمُونَ²⁰ أَنْفُسُكُمْ قَنَابَ عَيْكُمْ وَعَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِبُوهُنَّ وَاتَّسُعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُّوا وَاشِبُوا حَتَّى يَبْيَسَ لَكُمُ الْمَيْطَ

Kelima ayat di atas mengandung indikator pengalihan makna *libās* kepada arti majaz, bukan hakikat. Indikator tersebut berupa kata lain yang kaitkan dengan kata *libās*. Penjelasan di atas menunjukkan dalam Al-Qur'an ditemukan kata *libās* dengan makna hakikat dan majaz, sehingga wajar jika dalam menafsirkan kata *libās* yang menunjuk relasi suami-istri para mufasir berbeda pendapat.

Para mufasir yang memaknai *libās* secara fisik adalah al-Tabarī, al-Māwardī, al-Baghawī, al-Zamakhsyarī, al-Rāzī, al-Qurṭubī, al-Baiḍāwī, al-Nasafī, Ibnu Kaṣīr, Abū Su'ūd, al-Syaukānī dan al-Alūsī. Adapun para mufasir yang memahami secara psikis, adalah al-Tabarī, al-Māwardī, al-Baghawī, al-Zamakhsyarī, Ibnu 'Atiyah, al-Rāzī, al-Qurṭubī, al-Baiḍāwī, al-Nasafī, Abū Ḥayyān, al-Biqā'ī, al-Suyūtī, Abū Su'ūd, al-Alūsī, Rasyīd Riḍā, Ibnu 'Asyūr dan al-Syinqītī.

Mufasir yang memaknai fisik memposisikan tubuh suami dan istri sebagai pakaian/penutup badan pasangannya. Sedangkan mufasir yang memahami secara psikis mengarahkan kata *libās* dalam arti kedekatan dan ikatan batin, serta saling membutuhkan. Ini melahirkan dinamika penafsiran di antara para mufasir terhadap kata *libās* yang menunjuk peran relasi suami-istri.

الْأَيْضُ مِنَ الْجِطِيطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَخْرِ ثُمَّ أَتَقُولُ الصَّيَامُ إِلَى الْلَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنَّمُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ خَدُودٌ
اللَّهُمَّ فَلَا تَمْرِنْهُمَا كَمَلَكَ يُمَيِّنُ اللَّهُ أَتَيَهُ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (البقرة: ١٨٧)

Para mufasir yang memahami kata *libās* dalam arti psikis seperti Abū Ḥayyān,²¹ Rasyīd Ridā,²² al-Syinqīṭ²³ dan Ibnu ‘Āsyūr²⁴ secara eksplisit mengatakan kata *libās* yang menunjuk peran suami-istri merupakan majaz seperti halnya kata *libās al-taqwā* dan *libās al-jū‘ wa al-khauf* yang juga menunjukkan makna majaz.

2. Pokok Pembahasan Ayat

Maksud pokok pembahasan ayat dalam tulisan ini adalah gagasan atau ide yang terkandung dalam suatu ayat. Jika suatu ayat diteliti berdasarkan variasi gagasan yang terdapat di dalamnya, maka akan ditemukan ayat-ayat yang hanya berisi satu gagasan dan ada ayat berisi lebih dari satu gagasan. Salah satu contoh ayat yang berisi satu gagasan misalnya sūrah al-Baqarah

²¹Muhammad bin Yūsuf bin ‘Alī bin Yūsuf bin Ḥayyan al-Andalusiī, *Tafsīr al-Bahr al-Muḥīṭ*, juz 3, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 55-56.

²²Muhammad Rasyīd Ridā, *Tafsīr al-Manār*, juz 2, (Kairo: al-Hai’ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1990), 176.

²³Muhammad al-Amīn bin Muhammad al-Mukhtār al-Jaknī al-Syinqīṭ, *Aḍwā’ al-Bayān fī Īdāh Al-Qur’ān bi Al-Qur’ān*, juz 8, (Makkah: Dār ‘Ālam al-Fawā’id, t.t.), 107.

²⁴Muhammad Tāhir bin ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, juz 2, (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyah li al-Nasyr, 1984), 176.

ayat 221.²⁵ Ayat ini berisi gagasan tentang larangan menikahi perempuan dan laki-laki musyrik beserta alasannya.

Adapun ayat yang berisi lebih dari satu gagasan contohnya ayat 3 dari sūrah al-Mā'idah,²⁶ yang mengandung dua gagasan. Pertama penjelasan makanan-makanan yang diharamkan Allah. Kedua, penjelasan Islam sebagai agama yang sempurna dan diridhai Allah. Ayat yang mengandung pokok pembahasan lebih dari satu juga dapat dilihat pada sūrah al-Baqarah ayat 185,²⁷ yang memuat empat gagasan, yakni penjelasan waktu turunnya Al-Qur'an, beberapa fungsi Al-Qur'an, salah satu syarat berpuasa dan faktor-faktor yang memperbolehkan (*rukhsah*) tidak berpuasa beserta kewajiban mengganti puasa tersebut.

Keberadaan pokok pembahasan dalam satu ayat dapat mempengaruhi perbedaan penafsiran di antara para mufasir, karena para mufasir mengaitkan antar pokok bahasan yang ada pada ayat yang sedang ditafsirkan. Hal ini terlihat pada dinamika

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُسْتَرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَمَّا مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبْتُمُوهُنَّا وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَيْنَ 25
حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَنَّدْ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبْتُمُوهُنَّا إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُونَ إِلَى الْحَيَاةِ الْمُغْفِرَةِ يُلْدِنُهُ
وَتَبَيَّنَ إِيمَانُهُمْ لَنَّا لَهُمْ شَكَرُونَ (البقرة: ٢١)

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْحَنِيْرِ وَمَا أَهْلَ لِتَغْرِيَ اللَّهَ بِهِ وَالْمُنْخَنِيَّةُ وَالْمُنْقَوِّدَةُ وَالْمُنْرَدَيَّةُ وَالْمُنْطَبِحَةُ 26
وَمَا أَكَلَ السَّبُّعُ إِلَّا مَا ذَكَرْتُمُوهُ وَمَا ذَبَحْتُ عَلَيْهِ التُّصُّبُ وَإِنْ تَسْتَشِسُمُوا بِالْأَرْذَامِ ذَلِكُمْ فِسْقُ النَّوْمِ يَكِنُ الدِّيَنَ كَفَرُوا مِنْ
دِيَنُكُمْ فَلَا تَخْنُونُهُمْ وَاخْتَنُونَ إِلَيْوْمٍ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيَنَكُمْ وَأَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيَتْ لَكُمُ الْإِشَامَ دِيَنًا لَمْنَ اضْطُرُّ
فِي مُحْكَمَتِهِ خَيْرٌ مُنْخَانِفٍ لِأَمْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (المائدة: ٣)

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلْأَنْسَابِ وَبِيَنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْغُرَّابَاتِ مُصْنَعٌ شَهْرٌ مِّنْكُمُ الشَّهْرُ 27
فَلِيَصُنْعَهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعَدَهُ مِنْ أَيَّامٍ أُخْرَى فِي دِيَنِ اللَّهِ بِكُمُ الْعُسْرُ وَلَا يُؤْدِي بِكُمُ الْعُسْرُ وَلَكُمْ مَلِوْلَا الْعَدَدَةَ
وَلَكُبِرُوا اللَّهُ عَلَى مَا هَدَأْتُمُوهُنَّا وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (البقرة: ١٨٥)

penafsiran kata *qawwām* sebagai peran suami dan kata *libās* sebagai peran suami-istri dalam relasi rumah tangga.

Bentuk relasi suami sebagai *qawwām* terdapat dalam sūrah al-Nisā' ayat 34.²⁸ Dalam ayat ini terdapat tiga pokok pembahasan, yakni peran suami dalam relasi suami-istri sebagai *qawwām*, sifat-sifat istri salihah dan cara mengatasi *nusyūz* istri. Rasyīd Ridā memahami *qawwām* sebagai tugas suami menjaga, melindungi, mengasihi dan memberikan kemaslahatan untuk istri, termasuk tugas berjihad dan tugas-tugas lainnya.

Penafsiran Rasyīd Ridā di atas dikarenakan sūrah al-Nisā' ayat 34 juga memuat tugas istri berupa sesuatu yang menjadi fitrah dan sistem kehidupan yang sejalan dengan kehormatan perempuan yang telah diberikan Allah, sebagaimana tercantum pada pokok bahasan kedua ayat ini berupa sifat perempuan salihah berupa taat kepada Allah (*qānitāt*) dan menjaga diri saat suami sedang berada di sampingnya (*hāfiẓāt li al-ghaib*).²⁹

Ibnu 'Āsyūr serupa seperti Rasyīd Ridā dalam hal mengaitkan penjelasan kata *qawwām* dengan sifat perempuan salihah yang merupakan pokok pembahasan kedua dalam sūrah al-Nisā' ayat 34, sehingga Ibnu 'Āsyūr menafsirkan kata *qawwām*

الرِّجَالُ قَوْمٌ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَمَا أَنْتُمْ بِهِمْ فَالصَّالِحُاتُ²⁸
قَاتِنَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْمُنْبَتِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّهُيَّ تَحْكُمُونَ تُشَرِّعُنَّ عَيْنَهُنَّ وَالْمُجْمُوَّعُنَّ فِي الْمُضَارِعِ وَاضْبُوَهُنَّ بِمَا
أَعْنَتُهُنَّ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سِرَّاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْهِ كِبِيرًا (النساء: ٣٤)

²⁹Rasyīd Ridā, *Tafsīr al-Manār*, juz 5, 67.

sebagai tugas suami dalam memberikan kemaslahatan bagi istri, dan ayat yang menjelaskan sifat perempuan salihah adalah merupakan tugas istri, sehingga suami dan istri dalam rumah tangga memiliki tanggung jawab dan hak yang sama.³⁰

Sebagaimana telah disebutkan pada bab sebelumnya bahwa penafsiran Ibnu Kaṣīr atas kata *qawwām* berbeda dengan Rasyīd Riḍā dan Ibnu ‘Āsyūr. Ibnu Kaṣīr menafsirkan *qawwām* sebagai pemimpin, penguasa, hakim dan pendidik saat istri melakukan penyimpangan dan laki-laki lebih utama dan lebih baik daripada perempuan, tetapi Rasyīd Riḍā dan Ibnu ‘Āsyūr menafsirkan *qawwām* sebagai peran suami bertanggung jawab, melindungi dan dalam memberikan kemaslahatan bagi istri.

Perbedaan tersebut disebabkan Rasyīd Riḍā dan Ibnu ‘Āsyūr mengaitkan kata *qawwām* dengan pokok bahasan sifat istri salihah, sehingga melahirkan penafsiran yang seimbang tentang adanya tanggung jawab dan hak yang sama antara suami-istri. Adapun Ibnu Kaṣīr mengaitkan kata *qawwām* dengan pokok pembahasan ayat yang ketiga berupa cara mengatasi istri yang *nusyūz*, sehingga penafsiran Ibnu Kaṣīr atas kata *qawwām* mengarah pada kedudukan suami sebagai penguasa, hakim dan pendidik saat istri menyimpang. Penafsiran Ibnu Kaṣīr ini melahirkan kedudukan superioritas suami atas istrinya sebagai penentu nasib istri.

³⁰Ibnu ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, juz 5, 37.

Penafsiran Ibnu Kaṣīr di atas juga berbeda dengan penafsiran al-Ṭabarī dan al-Māwardī yang memahami kata *qawwām* sebagai peran suami mendidik, mengurus dan mengambil tanggung jawab istri terhadap Allah dan diri suami. Penafsiran al-Ṭabarī dan al-Māwardī ini tidak menempatkan suami pada posisi superioritas seperti Ibnu Kaṣīr, karena al-Ṭabarī dan al-Māwardī tidak mengaitkan penafsiran kata *qawwām* dengan pokok bahasan *nusyūz* istri, tetapi mengaitkan dengan pokok pembahasan sifat perempuan salihah yang salah satunya taat kepada Allah (*qānitāt*) yang di dalamnya memuat adanya kewajiban istri terhadap Allah yang juga merupakan tanggung jawab suami.

Dinamika penafsiran yang disebabkan pokok bahasan lebih dari satu dalam suatu ayat juga terlihat pada penafsiran kata *libās* dalam sūrah al-Baqarah ayat 187.³¹ Pada ayat tersebut terdapat lima pokok pembahasan, yaitu dihalalkannya hubungan suami-istri pada malam bulan Ramadhan, peran suami-istri menjadi *libās* bagi pasangannya, batas waktu sahur, waktu berpuasa dan i‘tikaf.

Seperti yang telah dijelaskan dinamika penafsiran kata *libās* terlihat dari adanya mufasir yang memahami kata *libās*

³¹ أَجَلَ لَكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ الرَّوْقُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَاسِ لَكُمْ وَأَتَتْمَ لِيَاسِ هُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَكْثَمْ مُتَتَمْ تَحْتَأُونَ أَنْتُمْ كُمْ قَنَاتِ عَلَيْكُمْ وَعَنْكُمْ فَالآنَ يَا شَيْوُهُنَّ وَانْتُمْ مَا تَكْبِي اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوْا وَشَرُوْمَا حَتَّىٰ يَبْيَسَ لَكُمُ الْبَيْطَ الأَبْيَضُ مِنَ الْبَيْطَ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَحْرِ ثُمَّ أَقْبَلُوا الصِّيَامَ إِلَى الظَّلَلِ وَلَا يَا شَيْوُهُنَّ وَأَتَتْمَ عَالَكُمْ فُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يَبْيَسُ اللَّهُ أَيَّاهِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّهُونَ (البقرة: ١٨٧)

secara hakikat dan majaz. Al-Ṭabarī, al-Māwardī, al-Baghawī yang memaknai secara hakikat mengarahkan penafsirannya pada arti fisik berupa badan suami dan istri menjadi penutup pasangannya saat tidur/menanggalkan pakaianya, al-Syaukānī menafsirkan *libās* secara fisik dalam arti badan melekat dan meliputi pasangannya ketika berhubungan suami istri. Penafsiran tersebut dikarenakan al-Ṭabarī, al-Māwardī, al-Baghawī dan al-Syaukānī mengaitkan kata *libās* dengan pokok pembahasan ayat di bagian awal berupa kebolehan berhubungan suami-istri di malam bulan Ramadhan (*uḥilla lakum lailah al-ṣiyām al-rafašu*).

3. Susunan Ayat dalam Mushaf

Faktor internal ketiga yang mempengaruhi dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri adalah susunan ayat dalam Al-Qur'an. Para ulama menyepakati (*ijmā'*) bahwa urutan ayat maupun surat dalam Al-Qur'an merupakan petunjuk langsung dari Nabi Muhammad (*tauqīfī*). Bahkan urutan tersebut merupakan bagian dari kemukjizatan Al-Qur'an.³² Susunan ayat Al-Qur'an menjadi salah satu pertimbangan mufasir dalam mengungkap makna Al-Qur'an. Dalam konteks pembahasan ayat relasi suami-

³²Hamdī Muḥammad Daif Husain, “Tartīb al-Āyāt wa al-Suwar baina al-Tawqīf wa a-Tawfiq’Arq wa Munaqāsyah,” *Majalah Kuliyah al-Dirāsāt al-Islāmiyah wa al-‘Arabiyah li al-Banāt*, Vol. 38, No. 1 (2022): 753.

istri, pengaruh susunan ayat terlihat pada penafsiran kata *harṣun* yang ada pada sūrah al-Baqarah ayat 223.

Telah diketahui pada bab sebelumnya para mufasir memiliki kesamaan dalam memposisikan kata *harṣun* sebagai perumpamaan istri menjadi tempat mengandung anak. Tetapi para mufasir tersebut berbeda dalam menjelaskan konsekuensi makna *harṣun* tersebut. Para mufasir seperti al-Baghawī, Ibnu ‘Atiyah, al-Qurṭubī, Ibnu Kaśīr, al-Suyūṭī, al-Syaukānī dan al-Syinqīṭ menjelaskan kata *harṣun* sebagai petunjuk berhubungan seksual harus pada alat reproduksi.

Al-Baghawī, Ibnu ‘Atiyah, al-Qurṭubī, Ibnu Kaśīr, al-Suyūṭī, al-Syaukānī dan al-Syinqīṭ tidak mengaitkan kata *harṣun* yang ada pada sūrah al-Baqarah ayat 223 dengan ayat sebelum (al-Baqarah ayat 222) dan sesudahnya (al-Baqarah ayat 224). Berbeda dengan al-Nasafī, Abū Ḥayyān, al-Biqā‘ī dan Rasyīd Riḍā yang mengaitkan kata *harṣun* dengan ayat sebelumnya (al-Baqarah ayat 222).³³

Perintah Allah pada sūrah al-Baqarah ayat 222 berupa kalimat *min haiṣu amarakumullāh* (seperti yang diperintahkan Allah) menunjukkan perintah mendatangi istri untuk mencari

33 وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ فَلَنْ هُوَ أَذْيٌ فَأَعْتَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَعْرُوْهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهُرُنَّ فَإِذَا تَظْهُرُنَّ فَأُنْوَهُنَّ مِنْ خِلْقِ أَمْرُكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّقْوَةِ وَيُحِبُّ الْمُنْتَهَمِينَ (البقرة: ٢٢)

keturunan, bukan sekedar hubungan seksual.³⁴ Oleh karena itu, kata *ḥarṣun* pada sūrah al-Baqarah ayat 223 juga menjadi petunjuk hubungan seksual tidak hanya memenuhi kebutuhan syahwat, tetapi mempunyai tujuan utama usaha mencara keturunan. Demikian penafsiran al-Nasafī, Abū Ḥayyān, al-Biqā‘ī dan Rasyīd Ridā atas kata *ḥarṣun* dengan mempertimbangkan informasi yang dikandung ayat sebelumnya.

B. Faktor Eksternal

Telah dijelaskan sebelumnya tiga faktor internal berupa makna hakikat dan majaz dalam Al-Qur'an, pokok pembahasan yang dikandung ayat dan susunan ayat Al-Qur'an telah mempengaruhi munculnya dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dalam kitab tafsir rentang abad 4-14 H. Selain faktor internal tersebut ada empat faktor eksternal yang juga mempengaruhi munculnya dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri, seperti yang akan dijelaskan di bawah ini.

³⁴Abū al-Barakāt ‘Abdullah bin Aḥmad bin Maḥmūd al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā‘iq al-Ta’wīl*, juz 1, (Beirut: Dār al-Kalam al-Tayyib, 1998), 186. Abu Ḥayyān, *Tafsīr al-Bahr al-Muḥīṭ*, juz 2, 180. Burhān al-Dīn Abī al-Ḥusain Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā‘ī, *Naṣm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, Juz 3, (Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmī, t.t.), 280. Ridā, *Tafsīr al-Manār*, juz 2, 362.

1. Sumber Penafsiran

Pada bab II telah dijelaskan ada tiga sumber penafsiran Al-Qur'an yaitu riwayat/*al-ma'sūr*, pemikiran/*ra'yu* dan intuisi atau *isyārī*. Sumber tafsir riwayat mempengaruhi dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri pada abad 4-14 H. Sumber riwayat dengan makna luas mencakup Al-Qur'an, hadis, pendapat sahabat, pendapat tabi'in dan riwayat dari sumber bahasa Arab.³⁵

Dalam menafsirkan ayat-ayat relasi suami-istri para mufasir merujuk riwayat dari sahabat, tabi'in dan juga sumber bahasa Arab. Perbedaan sumber riwayat inilah yang menjadikan penafsiran mufasir berbeda-beda, sehingga melahirkan dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri. Pengaruh sumber riwayat ini dapat dilihat pada penafsiran kata *qawwām* (peran suami dalam relasi suami-istri), kata *ḥarṣun* (peran istri dalam relasi suami-istri) dan juga *libās* (peran suami dan istri dalam relasi suami-istri).

Telah disebutkan pada bab III bahwa al-Ṭabarī, al-Māwardī dan al-Suyūṭī menafsirkan kata *qawwām* sebagai pengurusan istri oleh suami berupa mendidik istri dan mengambil tanggung jawab istri. Penafsiran ini disebabkan al-Ṭabarī merujuk riwayat seorang tabi'in yang juga seorang mufasir bernama al-

³⁵Al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, 113.

Suddī (w. 128 H),³⁶ seperti yang terlihat dalam penjelasan al-Tabarī bahwa al-Suddī berkata *ya'khudūna 'alā aidīhinna wa yu'addibūhunna*,³⁷ yang artinya para lelaki/suami mengambil kewajiban perempuan/istri dan mendidiknya (perempuan/istri).

Al-Māwardī dan al-Suyūtī juga merujuk riwayat al-Suddī, karena adanya kesamaan redaksi antara penafsiran al-Māwardī dan al-Suyūtī dengan riwayat al-Suddī. Kalaupun tidak merujuk al-Suddī, setidaknya penafsiran al-Māwardī dan al-Suyūtī merujuk dan serupa dengan al-Tabarī.

Di sisi lain, ada Ibnu Kaśīr yang menafsirkan kata *qawwām* sebagai pemimpin, penguasa, hakim dan pendidik saat istri melakukan penyimpangan dan laki-laki lebih utama dan lebih baik daripada perempuan. Ibnu Kaśīr berargumen dengan mengutip hadis Nabi Muhammad³⁸ *lan yufliha qawmun wallaw*

³⁶Nama lengkapnya Ismā‘īl bin ‘Abd al-Rahmān bin Abī Karīmah Abū Muḥammad al-Hijāzī al-Kūfī al-A‘war al-Suddī al-Imām al-Mufassir. Beberapa gurunya dari kalangan sahabat adalah Anas bin Mālik dan Ibnu ‘Abbās. Syams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad ‘Uṣmān al-Žahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā*, juz 5, (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1982) 264.

³⁷ حدثنا محمد بن الحسين قال، حدثنا أَحْمَدُ بْنُ الْمُفْضَلِ قَالَ، حَدَثَنَا أَسْبَاطُ، عَنِ السَّدِيِّ: الرِّجَالُ قَوْمٌ عَلَى النِّسَاءِ، قَالَ: يَأْخُذُونَ عَلَى أَيْدِيهِنَ وَيُؤْكِدُونَ

Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr al-Tabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy Al-Qur’ān*, juz 6, (Kairo: Dār Hajar, 2001), 688.

³⁸‘Imād al-Dīn Abū al-Fidā’ Ismā‘īl bin Kaśīr al-Dimasyqī, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Ażīm*, juz 4, (Kairo: Mu’assasah Qurṭubah, 2000), 20.

amrahum imra'atan,³⁹ yang secara redaksi berarti suatu kaum tidak akan beruntung jika menjadikan seorang perempuan sebagai pemimpin.

Jika mengacu redaksi riwayat hadis yang dijadikan sumber Ibnu Kaśīr tersebut, dapat dipahami mengapa penafsiran Ibnu Kaśīr atas kata *qawwām* sangat menunjukkan otoritas dan superioritas laki-laki. Hal ini dikarenakan secara tekstual hadis tersebut menunjukkan perempuan tidak akan mampu menjadi seorang pemimpin. Pada bab III telah dijelaskan penafsiran kata *qawwām* sebagai kedudukan suami menjadi pemimpin dan hakim bagi istri yang mengisyaratkan adanya otoritas dan superioritas suami hanya diungkapkan oleh Ibnu Kaśīr. Hal ini wajar karena dari sembilan belas mufasir yang dikaji dalam penelitian ini, hanya Ibnu Kaśīr yang menjadikan riwayat hadis *lān yusliha qawmūn wallaw amrahum imra'atan* sebagai dasar penafsiran kata *qawwām*.

Penjelasan di atas menunjukkan perbedaan penggunaan sumber riwayat telah melahirkan perbedaan penafsiran atas kata *qawwām*. Al-Ṭabarī, al-Māwardī dan al-Suyūṭī yang mengutip

39 حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْمَقْبِرَةِ، حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنْ الْحَسَنِ، عَنْ أَبِي بَكْرٍ، قَالَ: لَقِدْ تَقْرَبَيَ اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَعَدَهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الْجَمْلِ، بَعْدَ مَا كَذَّبَ أَنَّ الْحَقَّ بِأَصْحَابِ الْجَمْلِ فَأُقْتَلَ مَعْهُمْ، قَالَ: لَمَّا بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ، قَدْ مَلَكُوا عَنْهُمْ بِنْتَ كَهْرَبَى، قَالَ: لَئِنْ يُتَلَحَّ قَوْمٌ وَلَوْا أَمْرَهُمْ أَفْرَأَهُ (رواه البخاري)

Abi ‘Abdillāh Muḥammad bin Isma‘īl al-Bukhārī, *Šaḥīh al-Bukhārī*, (Riyāḍ: Bait al-Afkār al-Dauliyah, 1998) 838.

riwayat al-Suddī melahirkan penafsiran kata *qawwām* sebagai peran suami dalam mendidik dan bertanggung jawab atas istrinya, sedangkan Ibnu Kaśīr yang mengacu hadis Nabi yang secara redaksi terkesan membatasi kecakapan kepemimpinan hanya ada pada laki-laki, menyebabkan penafsiran Ibnu Kaśīr atas kata *qawwām* mengarah pada otoritas dan superioritas suami/laki-laki atas istri/perempuan.

Pengaruh perbedaan sumber penafsiran juga terlihat ketika para mufasir mengungkapkan makna kata *harṣun*. Seperti diketahui terdapat tiga bentuk penafsiran kata *harṣun*, yakni kata *harṣun* sebagai perumpamaan istri sebagai tempat mengandung anak, kata *harṣun* sebagai petunjuk hubungan seksual harus pada alat reproduksi dan terakhir kata *harṣun* menunjukkan tujuan utama hubungan seksual sebagai usaha mencari keturunan.

Para mufasir yang terdiri dari al-Nasafī, Abū Ḥayyān, al-Biqā‘ī dan Rasyīd Riḍā menafsirkan kata *harṣun* sebagai motivasi hubungan seksual untuk mencari keturunan dengan mengacu sumber ayat lain, yakni sūrah al-Baqarah ayat 222, sebagaimana disebutkan pada penjelasan di atas tentang pengaruh urutan ayat dalam mushaf. Ini artinya al-Nasafī, Abū Ḥayyān, al-Biqā‘ī dan Rasyīd Riḍā menggunakan sumber penafsiran berupa ayat Al-Qur’ān.

Adapun para mufasir seperti al-Ṭabarī, al-Māwardī, al-Zamakhsyarī, Abū Su‘ūd, al-Alūsī dan Ibnu ‘Asyūr hanya menafsirkan kata *harṣun* sebagai perumpamaan istri sebagai

tempat mengandung anak. Mereka mendasarkan penafsirannya pada riwayat yang bersumber dari Ibnu ‘Abbās dan al-Suddī. Diriwayatkan oleh ‘Ikrimah bahwa ketika menafsirkan kata *ḥarṣun* pada kalimat *fa’tū ḥarṣakum* Ibnu ‘Abbās mengatakan *manbat al-walad*. Adapun ketika menafsirkan ayat *nīsā’ukum ḥarṣun lakum* al-Suddī mengatakan *amma al-ḥarṣ mazra’ah yuḥrašu fīhā*. Hal ini diketahui dari kutipan al-Ṭabarī dalam tafsirnya *Jāmi‘ al-Bayān*.⁴⁰

Para mufasir seperti al-Baghawī, Ibnu ‘Atiyah, al-Qurṭubī, Ibnu Kaśīr, al-Suyūṭī, al-Syaukānī dan al-Syinqītī yang menafsirkan kata *ḥarṣun* menjadi petunjuk berhubungan seksual harus pada alat reproduksi, mendasarkan penafsirannya pada riwayat *asbāb al-nuzūl* ayat tersebut yang terdiri dari dua riwayat. Riwayat pertama dari Jābir bahwa orang yahudi mengatakan siapa yang mendatangi istrinya dari arah belakang, maka anak yang dilahirkan akan memiliki mata juling, lalu turunlah sūrah al-Baqarah ayat 223 yang di dalamnya disebutkan istri sebagai *ḥarṣun*.⁴¹

⁴⁰Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, 3, 745.

حدثنا محمد بن عبد الحاربي قال حدثنا ابن المبارك، عن بونس، عن عكرمة، عن ابن عباس: "فأئتوا حزبكم"، قال: منبت الولد. حدثني موسى قال، حدثنا عمرو قال، حدثنا أسباط، عن السدي: "نساؤكم حرت لكم"، أما "الحرب" فهي مزبعة بحرب فيها.

⁴¹Jalāl al-Dīn Abū ‘Abd al-Rahmān al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Šaqāfiyah, 2002), 44.

Riwayat kedua bersumber dari Ibnu ‘Abbās, bahwa kaum Quraisy Makkah mempunyai kebiasaan mendatangi istri mereka dari arah belakang. Ketika mereka hijrah, tinggal di Madinah lalu menikah dengan perempuan Madinah, mereka melakukan hal tersebut, namun istri mereka dari Madinah menolak diperlakukan seperti itu, karena hal tersebut tidak dikenal di Madinah. Kabar tersebut akhirnya sampai kepada Rasulullah, lalu turunlah ayat ini.⁴²

Penyebutan riwayat-riwayat tersebut terdapat dalam kitab tafsir al-Baghawī, Ibnu ‘Atīyah, al-Qurṭubī, al-Suyūṭī, al-Syaukānī dan al-Syinqīṭī. Meskipun Ibnu Kaśīr memiliki penafsiran yang sama dengan para mufasir tersebut, yakni konsekeunsi hubungan seksual harus pada alat reproduksi, tetapi Ibnu Kaśīr mendasarkan penafsirannya tidak pada dua *asbāb al-nuzūl* di atas, melainkan pada hadis Nabi yang menyebut hubungan seksual harus *fī šimām wāhid* (tempat yang satu).⁴³ Ini

Riwayat ini juga terdapat diriwayatkan al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwud dan al-Tirmiẓī dalam kitab hadis mereka.

⁴²Abī al-Ḥusain ‘Alī bin Aḥma al-Wāḥidī al-Naisābūrī, *Asbāb al-Nuzūl*, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, t.t.), 52.

⁴³Imād al-Dīn Abū al-Fidā’ Ismā‘īl bin Kaśīr al-Dimasyqī, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, juz 2, (Kairo: Mu’assasah Qurṭubah, 2000), 305. Salah satu riwayat tersebut ditemukan dalam Musnad Aḥmad bin Ḥanbal yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah dengan redaksi berikut ini:

حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَانَ بْنِ حَمْيَرٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَابِطٍ، عَنْ حَفْصَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: لَمَّا قَدِمَ النَّهَاجُونُ الْمَدِينَةَ عَلَى الْأَنْصَارِ تَرَوَّجُوا مِنْ نِسَائِهِمْ، وَكَانَ الْمَهَاجُونُ

menunjukkan para mufasir yang memiliki penafsiran sama juga mendasarkan penafsirannya pada sumber riwayat yang berbeda.

Pengaruh perbedaan sumber riwayat juga terlihat pada penafsiran kata *libās*. Seperti yang telah diketahui para mufasir ada yang menafsirkan kata *libās* dalam arti fisik dan psikis. Arti fisik berarti badan suami-istri yang saling menutupi badan pasangannya, sedangkan arti psikis lebih mengarah pada makna ketenangan, kekuatan ikatan/hubungan dan ketergantungan suami pada istri, serta penjagaan dari keburukan atau hal terlarang.

Perbedaan tersebut dikarenakan para mufasir mengacu pada sumber riwayat yang berbeda. Para mufasir yang memaknai kata *libās* secara fisik mengacu pada riwayat syair al-Nābighah al-Ja‘dī (w. 50 H)⁴⁴ yaitu *iżā mā al-ḍajī‘u šanā jīdahā tašannat ‘alaihi fakānat ‘alaihi libāsan*, artinya seseorang yang berbaring

بِجُنُونٍ، وَكَانَتِ الْأَنْصَارُ لَا يُجِيِّبُونَ، فَأَرَادَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ امْرَأَتَهُ عَلَى ذَلِكَ، فَأَبْتَأَتْ عَلَيْهِ حَقِّيَّةَ شَأْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَتْ: فَأَتَتْهُ، فَاسْتَخْبَثَتْ أَنْ تَسْأَلَهُ، فَسَأَلَهُ أَمُّ سَلَمَةَ، فَنَرَأَتْ: نَسَاؤُكُمْ حَرُثٌ لَكُمْ فَأَلْتُو حَرُثَكُمْ أَنِّي شَهِّمْتُ وَقَالَ: "لَا، إِلَّا فِي صَمَامٍ وَاجِدٍ" (روه احمد)

Abū ‘Abdillāh Ahmād bin Muḥāmmad bin Ḥanbāl bin Ḥilāl bin Asad al-Syāibānī, *Musnād al-Imām Ahmad bin Hanbal*, juz 44, (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2001), 296.

⁴⁴Seorang penyair dari kalangan sahabat yang memiliki umur panjang, Konon umurnya melebihi seratus tahun, ia menjumpai pemerintahan *khulafā’ rāsyidun* dan juga Mu‘awiyah. Nama aslinya Qais bin ‘Abdullāh bin ‘Udās bin Rabī‘ah bin Ju‘dah. Al-Nābighah adalah gelarnya, disebut al-Nābighah karena dikisahkan selama tiga puluh tahun tidak mengeluarkan syair, tiba-tiba bangkit dan mengeluarkan syair. Khair al-Dīn al-Ziriklī, *al-A‘lām Qāmus Tarājim*, juz 5, (Beirut: Dār al-‘Ilmi li al-Malāyīn, 2002), 207. Al-Žahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, juz, 3, 177-178.

dan saling berpelukan dengan pasangannya maka pasangannya menjadi penutupnya.⁴⁵

Melalui riwayat ini para mufasir mengarahkan kata *libās* pada makna fisik karena syair tersebut menggambarkan keadaan orang yang berbaring sambil berpelukan maka badan mereka menjadi *libās*/penutup. Penggunaan syair ini sebagai sumber penafsiran kata *libās* dalam arti fisik dapat dilihat antara lain pada penafsiran al-Ṭabarī, al-Zamakhsyārī, al-Qurṭubī dan al-Baiḍāwī.⁴⁶

Selain syair al-*Nābighah* al-*Ja’dī*, mufasir yang menafsirkan kata *libās* dalam arti fisik juga merujuk riwayat al-Rabī‘ (w. 139 H)⁴⁷ yang mengatakan istri sebagai tempat tidur

⁴⁵ قال النابغة الجعدي: اذا ما الضحى ثني جيدها # ثنت عليه فكانت عليه لباسا Selain dikutip para mufasir, syair ini juga dapat dilihat pada Wādīh al-Šamad, *Dīwān al-Nābighah al-Ja’dī*, (Beirût: Dar Sader, 1998), 100.

⁴⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, 3, 231. Jār Allāh Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsarī, *al-Kasyāf ‘an ḥaqā’iq Ghawāmid al-Tanzil wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, Juz 1, (Riyād: Maktabah al-Obekan, 1998), 388. Al-Qādī Abū Muḥammad bin ‘Abd al-Ḥaq bin Ghālib bin ‘Atiyah al-Andalusī, *al-Muḥarar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, juz 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2001), 256. Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ li Aḥkām Al-Qur’ān wa al-Mubayyin lima Taḍammanahu min al-Sunnah wa Āy al-Furqān*, juz 3, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006), 190. Abu al-Khair ‘Abdullāh bin Umar bin Muḥammad ‘Alī al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzil wa Asrār al-Ta’wīl*, juz 1, (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turās al-‘Arabī, t.t.), 126.

⁴⁷ Nama lengkapnya al-Rabī‘ bin Anas Ibnu Ziyād al-Bakrī al-Khurāsānī al-Marwazī al-Baṣrī. Riwayatnya banyak terdapat dalam kitab-kitab hadis *al-sunan al-arba‘ah*. Sempat dipenjara pada masa

suami (*hunna firāsyun lakum*) dan suami sebagai selimut istri (*wa antum lihāfun lahunna*) dan riwayat Ibnu Zaid (w. 182 H)⁴⁸ yang mengatakan masing-masing dari suami-istri menutupi pasangannya dari pandangan orang saat melakukan hubungan seksual (*anna kulla wāhidin minhumā yasturu ṣāhibahu 'inda al-jimā'*). Pengutipan riwayat ini dapat dilihat dalam penafsiran al-Rāzī dan al-Baghawī.⁴⁹

Penjelasan di atas menunjukkan para mufasir yang memahami kata *libās* dalam arti fisik menggunakan sumber riwayat berupa ucapan sahabat, tabiin dan syair Arab. Di sisi lain, sebagian mufasir yang memahami *libās* dalam arti psikis, menggunakan riwayat berupa ayat Al-Qur'an, hadis dan juga ucapan sahabat lainnya. Misalnya ketika al-Ṭabarī dan al-Baghawī menafsirkan *libās* sebagai ketenteraman bagi pasangannya.

pemerintahan dinasti Abbasiyah oleh Abū Muslim selama sembilan tahun dan wafat di dalam penjara. Diceritakan Ibnu al-Mubārak pernah menemui al-Rabī‘ untuk mendengar hadis darinya. Al-Żahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, juz, 6, 169.

⁴⁸Nama lengkapnya ‘Abd al-Rahmān bin Zaid bin Aslam al-‘Adawī. Ia dikenal sebagai mufasir, ahli hadis, salah satu ulama yang paing banyak dirujuk oleh al-Ṭabarī. ‘Ādil Nawaihiq, *Mu'jam al-Mufassirin min Ṣadr al-Islām hattā al-'Asr al-Haŷir*, juz 1, (Beirūt: Muassasah Nawaihiq li al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1983), 265.

⁴⁹Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, juz 5, (Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-‘Arabī, 1420 H), 114. Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, juz 1, (Riyād: Dār al-Taybah, 1989), 207.

Al-Ṭabarī dan al-Baghawī mendasarkan penafsiran di atas pada sūrah al-A‘raf ayat 189,⁵⁰ tepatnya pada kalimat *wa ja‘ala minhā zaujahā liyaskuna ilaihā*. Sūrah al-A‘raf ayat 189 ini menjelaskan tujuan adanya pasangan sebagai penenteram hati. Ini menunjukkan al-Ṭabarī dan al-Baghawī menafsirkan kata *libās* dengan kata *liyaskuna* (*sukūn ilaihi*) pada ayat tersebut.⁵¹ Apa yang dilakukan al-Ṭabarī dan al-Baghawī menunjukkan adanya penggunaan sumber tafsir berupa ayat Al-Qur’ān, dalam konteks metodologi penafsiran ini disebut menafsirkan ayat Al-Qur’ān dengan ayat Al-Qur’ān lainnya.

Penafsiran kata *libās* sebagai ketenteraman (*sukūn*) tidak hanya bersumber dari Al-Qur’ān (sūrah al-A‘raf ayat 189), tetapi juga bersumber dari hadis riwayat Ibnu ‘Abbās dengan redaksi *hunna sakanun lakum wa antum sakanun lahunna*, seperti yang tercantum dalam penafsiran al-Ṭabarī.⁵² Menurut al-Alūsī

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نُفُسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زُوْجَهَا لِيُسْكِنُ إِلَيْهَا قَلْمَانًا تَعَقَّلَاهَا حَكَلَتْ حَمَلًا حَمِيَّنَا⁵⁰
فَمَرَأَتْ بِهِ قَلْمَانًا أَنْقَلَتْ دَعْوَةَ اللَّهِ رَبِّهِمَا لِيُنْ أَتَيَّنَا صَالِحًا لِنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (الاعراف: ١٨٩)

⁵¹ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, 3, 232.

حدثني أحمد بن إسحاق الأموazi قال، حدثنا أبو أحمد قال، حدثنا إبراهيم، عن زيد، عن عمرو⁵² بن دينار، عن ابن عباس قوله: "هن لبائن لكم وأنتم لبائن لهن"، قال: هن سكن لكم وأنتم سكن لهن

Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, 3, 233. Riwayat ini juga dapat ditemukan dalam *al-Mustadrak al-Ḥākim*. Abī ‘Abdillāh al-Ḥākim al-Naisābūrī, *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣāḥīḥain*, juz 2, (Kairo: Dār al-Ḥarāmāin, 1997), 330.

penafsiran Ibnu ‘Abbās tersebut merupakan jawaban atas pertanyaan Nāfi‘ bin al-Arzaq.⁵³

Sumber informasi kata *libās* sebagai *sakan* (ketenteraman) adalah Ibnu ‘Abbās yang kemudian dikutip oleh para tabi‘in dan para ulama berikutnya, sehingga ketika membaca kitab-kitab tafsir, penyandaran penafsiran *libās* sebagai *sakan* tidak hanya pada nama Ibnu ‘Abbās, melainkan juga ditemukan nama Mujāhid, al-Ḥasan, Qatādah, al-Suddī, Muqātil bin Ḥayan dan Sa‘īd bin Jubair. Para tokoh inilah yang dikutip oleh al-Ṭabarī, al-Māwardī, Abū Ḥayyān, Ibnu Kaṣīr dan al-Syaukānī dalam menafsirkan kata *libās* sebagai *sakan*.⁵⁴

Penafsiran kata *libās* dalam arti psikis tidak hanya berupa ketenteraman, tetapi juga sebagai penutup atau penghalang dari perbuatan haram dan keburukan yang diungkapkan oleh al-

أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الشَّافِعِيُّ، ثُمَّ إِسْحَاقُ بْنُ الْحَسَنِ، ثُمَّ أَبُو خَدِيْفَةُ، ثُمَّ سُقْيَانُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَيْسَرَةَ، عَنْ طَلَّوْسِ، عَنْ أَبِي عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، {هُنَّ لِيَاسُ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسُ لَهُنَّ} [البقرة: ١٨٧] قَالَ: هُنَّ سَكُونٌ لَكُمْ، وَأَنْتُمْ سَكُونٌ لَهُنَّ (رواية الحاكم) هَذَا حَدِيثٌ صَحِيْحٌ عَلَى شُرُطِ الْبَخَارِيِّ، وَلَمْ يُخْرِجْهُ

⁵³ Abū al-Fadl Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Alūsī al-Baghdādī, *Rūh Ma‘ānī fī Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Ażīm wa al-Sab‘ al-Maṣānī*, juz 2, (Beirut: Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, t.t.), 65.

⁵⁴ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, 3, 231-233. Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Māwardī al-Baṣrī, *Al-Nukat wa al-‘Uyūn*, juz 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t.), 244. Muḥammad bin Yūsuf bin ‘Alī bin Yūsuf bin Ḥayyān al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt*, juz 2, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 55-56. Ibnu Kaṣīr, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Ażīm*, juz 2, 195. Muḥammad ‘Alī bin Muḥammad al-Syaukānī, *Fatḥ al-Qadīr al-Jāmi‘ baina Fannay al-Riwāyah wa al-Dirāyah min ‘Ilm al-Tafsīr*, (Beirut: Dar Al-Marefah, 2007), 121.

Baghawī, al-Rāzī dan al-Alūsī dengan mendasarkan pada hadis Nabi Muhammad *man tazawwaja faqad haraza šuluṣay dīnihi*.⁵⁵ Hadis ini menunjukkan makna seseorang yang menikah dia telah menjaga dua pertiga agamanya.⁵⁶

Berdasarkan hadis di atas, tampaknya al-Baghawī, al-Rāzī dan al-Alūsī mengaitkan kata *libās* dengan kalimat *haraza šuluṣay dīnihi* yang artinya melindungi agama, dari sini kemudian terbangunlah makna kata *libās* sebagai penghalang bagi suami-istri dari suatu yang terlarang, karena hadis Nabi tersebut berbicara tentang dampak positif pernikahan yaitu terjaganya agama.

Penjelasan di atas menunjukkan dinamika penafsiran kata *libās*, juga terjadi dalam penafsiran kata *libās* dalam arti psikis yang disebabkan perbedaan sumber penafsiran. Jika penafsiran atas kata *libās* sebagai ketenteramam didasarkan pada ayat Al-

⁵⁵ من تزوج فقد حرز ثالثي دينه (من تزوج فقد حرز ثالثي دينه) Dalam catatan *tahqīq* kitab *Ma 'ālim al-Tanzīl* karya al-Baghawī disebutkan hadis tersebut tidak berasal dari Rasul. Adapun hadis yang *marfū'* dari Rasul diriwayatkan dari saabat Anas adalah dengan redaksi yang artinya *siapa yang telah menikah maka dia telah menjaga setengah agamanya, maka bertakwala kepada Allah pada setengah bagian yang lain*. Berdasarkan penelusuran penulis, hadis terebut ada dalam kitab *al-Mu'jam al-Awsat* dengan redaksi *عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ تَزَوَّجَ فَقَدْ أَسْتَكْنَلَ نَصْفَ الْإِيمَانِ، فَلَمَّا قَدِمَ اللَّهُ فِي النَّصْفِ الْيَاقِيِّ (رواه الطبراني)*

Sulaimān bin Ahmād al-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Awsat*, juz 7, (Kairo: Dār al-Haramain, t.t.), 332.

⁵⁶ Al-Baghawī, *Ma 'ālim al-Tanzīl*, juz 1, 207. Al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, juz 5, 114. Al-Alūsī, *Rūh Ma 'ānī*, juz 2, 95.

Qur'an dan riwayat Ibnu 'Abbās, maka penafsiran kata *libās* sebagai penghalang dari suatu yang haram dan keburukan didasarkan pada hadis Nabi Muhammad.

Sumber penafsiran yang mempengaruhi dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri tidak hanya riwayat, tetapi juga sumber pemikiran/*ra'y*. Hal ini terlihat dari penjelasan al-Rāzī yang menafsirkan kata *qawwām* sebagai sistem organisasi yang menunjuk pada tanggung jawab suami, bukan superioritas suami, karena dalam hubungan suami-istri masing-masing dari keduanya memiliki kelebihan dan saling bekerjasama.

Tidak ditemukan riwayat yang mengarah pada penafsiran al-Rāzī di atas. Oleh sebab itu, tampaknya penafsiran al-Rāzī tersebut dibangun berdasarkan logika atau pemikirannya. Seperti yang diketahui al-Rāzī dikenal sebagai mufasir dan teolog (*mutakalim*) pada masanya, sehingga penafsirannya banyak mengacu pada logika atau pemikiran. Al-Rāzī menguasai banyak ilmu, menulis kitab keislaman dalam berbagai bidang, sehingga ia menjadi rujukan dalam bidang tafsir, ilmu logika, bahasa, filsafat dan sastra, banyak orang dari berbagai daerah datang untuk berguru kepada al-Rāzī.⁵⁷

⁵⁷Al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz 1, 206. Muhammad Hādī Ma'rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī Šaibih al-Qasyīb*, juz 2, (Masyhad: al-Jāmi'ah al-Rađawiyah li al-'Ulūm al-Isāmiyah, 1426 H), 872.

Kepakaran al-Rāzī dalam berbagai ilmu menjadikannya mampu menafsirkan kata *qawwām* sebagai bentuk organisasi dan bukan menunjukkan kedudukan laki-laki yang melebihi perempuan. Penafsiran al-Rāzī ini tidak didasarkan pada riwayat dan tampaknya merupakan hasil pemikirannya dari melihat realitas relasi suami-istri dalam keluarga yang membutuhkan tanggung jawab dan kepedulian saling membantu untuk mencapai tujuan bersama dari suami dan istri.

2. Sikap terhadap Riwayat

Adanya dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri juga dipengaruhi sikap para mufasir terhadap riwayat yang dijadikan rujukan mereka. Ini artinya meskipun mufasir merujuk riwayat yang sama, para mufasir tersebut tidak selalu menghasilkan penafsiran yang sama, karena dalam praktiknya para mufasir memiliki sikap yang berbeda dalam memposisikan riwayat tersebut. Salah satu contohnya ketika para mufasir menafsirkan kata *libās*.

Pada penjelasan sebelumnya sudah disebutkan bahwa syair al-Nābighah al-Ja‘dī (*iżā mā al-ḍajī‘u šanā jīdahā tašannat ‘alaihi fakānat ‘alaihi libāsan*) dijadikan rujukan oleh al-Ṭabarī, al-Zamakhsyarī, al-Qurtubī dan al-Baidāwī, sehingga mereka memaknai kata *libās* secara fisik berupa badan suami dan istri saling menutupi saat tidur, berpelukan. Hal ini dikarenakan secara tekstual syair al-Ja‘dī menggambarkan keadaan orang yang

berbaring sambil berpelukan dengan pasangannya, sehingga badan keduanya saling menutupi.

Penjelasan di atas menunjukkan para mufasir seperti al-Tabarī, al-Zamakhsyarī, al-Qurtubī dan al-Baidāwī memahami syair al-Ja‘dī secara tekstual sehingga mereka mereka memahami kata *libās* dalam arti fisik juga. Di sisi lain ada Ibnu ‘Atiyah yang memiliki sikap berbeda dengan al-Tabarī, al-Zamakhsyarī, al-Qurtubī dan al-Baidāwī, karena Ibnu ‘Atiyah memaknai sya’ir al-Ja‘dī secara metaforis,⁵⁸ sehingga menjadikan Ibnu ‘Atiyah menafsirkan kata *libās* dalam relasi suami-istri juga dalam arti psikis berupa ketergantungan dan hubungan di antara suami dan istri, bukan badan suami dan istri yang saling menutupi seperti bunyi tekstual syair tersebut.

Selain Ibnu ‘Atiyah, ada juga mufasir lain yang memahami syair al-Ja‘dī secara metaforis yaitu al-Qurtubī. Dalam menafsirkan kata *libās* sebagai bentuk relasi suami-istri al-Qurtubī mempunyai dua penafsiran, seperti yang telah disebutkan pada bab III, yaitu *libās* dalam arti fisik dan psikis. Perbedaan penafsiran al-Qurtubī ini disebabkan sikapnya yang berbeda dalam memahami sumber rujukan syair al-Ja‘dī.

Di satu sisi al-Qurtubī memahami syair al-Ja‘dī secara tekstual, di sisi yang lain al-Qurtubī juga memahami syair al-Ja‘dī

⁵⁸Al-Qādī Abū Muḥammad bin ‘Abd al-Ḥaq bin Ghālib bin ‘Atiyah al-Andalusī, *al-Muḥarar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, juz 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2001), 257.

secara metaforis, sehingga wajar ketika al-Qurṭubī memahami kata *libās* dalam arti fisik berupa badan suami-istri sebagai penutup pasangannya, dan makna psikis berupa ketergantungan dan hubungan di antara suami dan istri.

3. Kecenderungan Pemikiran

Kecenderungan pemikiran, baik berupa spesialisasi keilmuan mufasir atau keterpengaruhannya mufasir oleh pemikiran tokoh lain juga mempengaruhi lahirnya dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri. Dalam hal ini terlihat pada dua penafsiran, yaitu penafsiran kata *qawwām* pada sūrah al-Nisā ayat 34 yang menunjukkan peran suami sebagai pelindung bagi istrinya dan penafsiran kata *libās* pada sūrah al-Baqarah ayat 187 yang menunjukkan suami dan istri sebagai pakaian bagi pasangannya.

Telah disebutkan pada bab III bahwa penafsiran kata *qawwām* sangat dinamis. Penafsiran sembilan belas mufasir yang dikaji dalam penelitian ini dapat dibedakan menjadi enam bentuk perubahan penafsiran. Di antara enam perbedaan penafsiran tersebut ada dua penafsiran yang sangat berbeda, yaitu penafsiran Abū Ḥayyān dan al-Syinqiṭ. Sebagai mufasir abad 8 H, Abū Ḥayyān menafsirkan kata *al-rijāl* bukan sebagai jenis gender (laki-laki), tetapi pada suatu nilai yang menunjuk kemampuan dan kapasitas memberikan perlindungan, pembelaan dan kemampuan bekerja secara baik. Penafsiran ini tidak pernah diungkapkan

mufasir sebelum, dan semasa dengan Abū Ḥayyān, bahkan sampai pada abad 14 H.

Adapun penafsiran al-Syinqīṭī, yang menafsirkan kata *qawwām* sebagai keunggulan laki-laki dibandingkan perempuan baik dari segi penciptaan maupun sifatnya, serta ketundukan seorang istri secara mutlak kepada suami yang menafkahi, karena pemberian nafkah menunjukkan kelemahan orang yang menerima nafkah. Penafsiran al-Syinqīṭī ini mengandung makna superioritas dan otoritas suami secara sekaligus. Sebagai mufasir modern (abad 14 H), tentunya penafsiran al-Syinqīṭī sangat kontras dengan penafsiran mufasir modern pada umumnya. Sebut saja misalnya mufasir yang dikaji dalam penelitian ini yakni Rasyī Riḍā dan Ibnu ‘Āsyūr.

Lahirnya penafsiran Abū Ḥayyān dan al-Syinqīṭī di atas disebabkan adanya perbedaan kecenderungan pemikiran di antara keduanya. Abū Ḥayyān dikenal sebagai seorang mufasir sekaligus ahli dalam bidang ilmu bahasa Arab, sedangkan al-Syinqīṭī dalam sejarahnya banyak terpengaruh dengan pemikiran Muḥammad bin ‘Abd al-Wahāb yang pemikirannya sangat tekstualis.

Abū Ḥayyān dikenal sebagai mufasir yang ahli bahasa Arab. Iyāzī⁵⁹ dan al-Ziriklī⁶⁰ mengatakan Abū Ḥayyān sebagai

⁵⁹Sayyid Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, (Teheran: Muassasah al-Ṭabā’ah wa al-Nasyr li Wizārah al-ṣaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1386 H), 269.

⁶⁰Al-Ziriklī, *al-A’lām*, juz 7, 152.

ulama yang sangat menguasai tafsir, hadis, bahasa, sastra dan sejarah. Al-Ziriklī menuliskan nama Abū Ḥayyān dengan gelar *al-naḥwī* (Abū Ḥayyān al-Naḥwī). Menurut al-Żahabī kepkaran Abū Ḥayyān dalam ilmu nahwu dan ḥaraf tidak diragukan lagi. Abū Ḥayyān mengabdikan hidupnya untuk ilmu tersebut sehingga pada masanya tidak ada yang paling menguasai ilmu bahasa kecuali Abū Ḥayyān. Ilmu kebahasaan inilah yang banyak berperan dalam penjelasan tafsir dan hadis yang diberikan oleh Abū Ḥayyān.⁶¹

Oleh karena itu, sangat wajar ketika menafsirkan ayat *al-rijālu qawwāmūna ‘ala al-nisa*, Abū Ḥayyān memberikan perhatian pada makna kata *rijāl* dengan mengungkap makna lain dari kata *rijāl*. Penafsiran Abū Ḥayyān terhadap kata *rijāl* juga menunjukkan bahwa dirinya merupakan mufasir yang sangat memahami sejarah makna suatu kata dalam riwayat-riwayat terdahulu termasuk hadis.

Terdapat salah satu hadis yang membahas tentang *al-rajulah*, yakni perempuan yang menyerupai sifat laki-laki, seperti yang diriwayatkan Abū Dāwūd *la ‘ana Rasulullah SAW al-rajulah min al-nisā’*.⁶² Ketika menjelaskan hadis ini al-Qārī dalam *Mirqāh*

⁶¹ Muhammad Ḥusain al-Żahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz 1, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1976), 225.

⁶² حدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ لُؤْلُؤَةً، وَعَمِّضَهُ قِرَاءَةً عَلَيْهِ، عَنْ شَيْبَانَ، عَنْ أَبْنِ حَمْيَرٍ، عَنْ أَبْنِ أَبِي مُلَكَّةَ، قَالَ: قَبْلَ لِغَايَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: إِنَّ امْرَأَةً تُلْبِسُ النِّعْلَ، فَقَالَتْ: لَعَنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرِّجْلَةَ مِنَ النِّسَاءِ (رواه أبو داود)

al-Mafātīh menjelaskan maksud *rajulah* dalam hadis tersebut adalah sifat yang menyerupai laki-laki. Al-Qārī juga mengutip riwayat yang menyebut ‘Ā’isyah *rajulah al-ra’yi*, yang berarti ‘Ā’isyah memiliki pemikiran seperti laki-laki dan penyerupaan dengan ilmu dan pemikiran laki-laki bukan sesuatu yang buruk.⁶³ Riwayat ini menunjukkan bahwa pada masa lalu kata *rajul* sudah dikenal tidak hanya menyebut jenis gender (laki-laki), tetapi juga sebagai sifat yang tidak hanya khusus bagi laki-laki tetapi juga digunakan untuk mensifati perempuan.

Al-Syinqītī adalah mufasir kelahiran Syinqit Mauritania Afrika yang tinggal di Saudi Arabia dan wafat di Makkah. Disebutkan bahwa al-Syinqītī memiliki kecondongan pada pemikiran Ibnu Taimiyah dan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb.⁶⁴ Ini menunjukkan adanya keterpengaruhannya keilmuan al-Syinqītī dengan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb, dan juga dimungkinkan penafsiran al-Syinqītī atas kata *qawwām* terpengaruh dengan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb.

Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb adalah pendiri teologi wahabi. Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb menekuni ilmu kalam/teologi Islam dan fikih di Makkah dan Madinah yang juga

Abū Dāwūd Sulaimān bin al-Asy‘ās al-Sijistānī al-Azdī, *Sunan Abī Dāwūd*, juz 4, (Beirūt: Dār Ibnu Ḥazm, 1997), 229.

⁶³‘Alī bin Sultān Muḥammad al-Qārī, *Mirqāh al-Mafātīh Syarḥ Misykāh al-Maṣābīh*, juz 7, (Beirut: Dār al-Fikr, 2002), 2836.

⁶⁴Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 203.

sangat terinsipisasi oleh Ibnu Taimiyah seorang pemikir muslim yang memiliki cara pandang keberagamaan dan sangat kaku/rigid dan puritan. Oleh karena itu, doktrin wahabi yang didirikan oleh Muhammad bin ‘Abd al-Wahhāb juga mengikuti corak rigid seperti itu.⁶⁵

Pandangan Muhammad bin ‘Abd al-Wahhāb dan para ulama wahabi lainnya mengenai isu-isu perempuan dapat dilihat dalam kitab *al-Durar al-Saniyah fī al-Ajwibah al-Najdiyah* yang berjumlah 16 jilid. Dalam kitab tersebut dijelaskan isu penting seputar relasi laki-laki dan perempuan, domestifikasi dan hak publik perempuan. Salah satunya disebutkan penafsiran ayat laki-laki tidak setara dengan perempuan, laki-laki memiliki kedudukan yang lebih unggul dari perempuan dalam segi apapun.⁶⁶

Di antara penjelasan yang diungkapkan secara spesifik adalah nasihat ulama wahabi Muhammad bin Ibrāhīm (w. 1389 H) kepada para raja tentang persoalan perbedaan laki-laki dan perempuan. Dalam nasihat tersebut dijelaskan penafsiran ayat *al-rijālu qawwāmūna ‘alā al-nisā’* yang menyatakan laki-laki diciptakan dengan kesempurnaan fisik dan karakter. Oleh karena

⁶⁵Akhmad Saikuddin dan Abdul Karim Amrullah, “The Dynamics Of Gender Equality And New Directions For The Role Of Saudi Women,” *CMES Center of Middle Eastern Studies*, Vol 16, No. 1 (2023): 55.

⁶⁶Akhmad Saikuddin dan Abdul Karim Amrullah, “The Dynamics Of Gender Equality And New Directions For The Role Of Saudi Women,” 55.

itu, laki-laki lebih utama dari perempuan, laki-laki harus memberikan nafkah kepada istri. Pemberian nafkah tersebut menunjukkan kelemahan istri dan keharusan istri tunduk pada pemberi nafkah yakni suami/laki-laki.⁶⁷

Pada bab sebelumnya telah dijelaskan al-Syinqiṭ menafsirkan kata *qawwām* sebagai bukti keutamaan laki-laki dibandingkan istri dari segi penciptaan dan sifatnya, sebagai orang yang lebih mulia maka laki-laki memberi nafkah kepada istri, yang lemah menerima nafkah dan dituntut untuk patuh dan tunduk kepada pemberi nafkah. Jika dibandingkan dengan penafsiran ulama wahabi Muḥammad bin Ibrāhīm di atas, diketahui penafsiran al-Syinqiṭ atas kata *qawwām* yang mengarah pada penjelasan superioritas dan disertai otoritas suami atas istrinya sangat identik dengan pendapat ulama wahabi Muḥammad bin Ibrāhīm.

Dengan demikian kecenderungan pemikiran al-Syinqiṭ kepada ideologi ulama wahabi mempengaruhi penafsiran al-Syinqiṭ. Keterpengaruhannya al-Syinqiṭ dengan ideologi wahabi dapat diketahui dari dua aspek. Pertama dari sejarah hidup

⁶⁷ Abd al-Rahmān bin Muḥammad bin Qāsim al-Āṣimī al-Qaḥṭānī al-Najdī, *al-Durar al-Saniyah fī al-Ajwibah al-Najdiyah Majmū‘ah Rasā’il wa Masā’il ‘Ulamā’ Najd al-A‘lām min Aṣr al-Syaikh Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb ilā Aṣrinā Hāzā*, (T.tp: T.p, 1999), 55.

Muhammad bin Ibrāhīm (1311-1389 H)⁶⁸ dan al-Syinqītī (1321-1393 H) yang satu zaman di Saudi Arabia, sehingga memungkinkan untuk bertemu dan secara usia lebih senior Muhammad bin Ibrāhīm sehingga sangat wajar jika al-Syinqītī mengutip pendapat Muhammad bin Ibrāhīm.

Kedua adalah penulisan kitab *al-Durar al-Saniyah fī al-Ajwibah al-Najdiyah* yang mengumpulkan fatwa-fatwa ulama wahabi selesai disusun lebih dulu (1351 H)⁶⁹ dibandingkan penulisan tafsir *Aḍwā’ al-Bayān* oleh al-Syinqītī, karena al-Syinqītī mulai menulis *Aḍwā’ al-Bayān* ketika ia tinggal di Riyadhh atas permintaan salah satu muridnya di sela-sela pengajiannya. Tercatat al-Syinqītī mulai mengajar di beberapa kampus di Riyadhh tahun 1371 H/1951 M. Selain itu, kitab *Aḍwā’ al-Bayān* juga pertama kali dicetak tahun 1386 H.⁷⁰

Terkait penafsiran kata *libās* telah dijelaskan pada bab sebelumnya terdapat penafsiran yang mengarah pada makna psikis. Mayoritas sembilan belas mufasir mengarahkan penafsiran psikis pada ikatan antara suami-istri, saling membutuhkan, menutupi dari keburukan, yang menunjukkan hubungan timbal

⁶⁸ Abd al-Muhsin bin Muhammad al-Qāsim, *Tarjama Samāḥah al-Syaikh Muhammad bin Ibrāhīm*, (Riyād: Fahrasah Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyah Aṣnā’ li al-Nasyr, 2023), 9 dan 53.

⁶⁹Ini didasarkan pada informasi penanggalan kata pengantar kitab *al-Durar al-Saniyah fī al-Ajwibah al-Najdiyah*.

⁷⁰Izza Rahman, “*Aḍwā’ al-Bayān* Karya al-Shanqītī Sebagai Kitab *Tafsīr al-Qur’ān bi al-Qur’ān*,” *Journal of Qur’ān and Hadīth Studies*, Vol. 2, No 2(2013): 249-250.

balik dan kesalingan antar suami dan istri. Tetapi di sisi lain ditemukan penafsiran yang menarik, yaitu penafsiran al-Zamakhsyarī dengan redaksi *qalla šabrukum 'anhunna wa ša'uba 'alaikum ijtinābuhunna*, yang menjelaskan kecenderungan seorang suami pada istrinya. Pada pembahasan sebelumnya disebut sebagai relasi emosional *romantic relationship* antar suami-istri.⁷¹

Di satu sisi penafsiran di atas sangat menarik, karena mengandung makna yang penting dalam relasi suami-istri. Tetapi di sisi lain sangat sulit ditelusuri argumentasinya, terlebih jika dikaitkan dengan kepribadian al-Zamakhsyarī yang 'azb (tidak menikah). Bisa jadi muncul pertanyaan bagaimana mungkin al-Zamakhsyarī bisa mengungkapkan makna seperti itu, bahkan belum diungkapkan para mufasir pendahulunya.

Penulis melihat penafsiran tersebut dilatarbelakangi kecenderungan al-Zamakhsyari menggunakan logika dan pengamatan empiris terhadap realitas yang dijumpainya. Ini sama dengan ketika al-Zamakhsyarī memutuskan untuk memilih jalur 'azb karena al-Zamakhsyarī berpikir tidak ada jaminan orang tua yang salih akan melahirkan anak yang salih juga. Realitas yang diamatinya menunjukkan banyak orang tua yang semasa

⁷¹Penafsiran al-Zamakhsyarī ini diikuti oleh lima mufasir dari berbagai abad berikutnya yakni al-Baidāwī, al-Nasafi, al-Biqā'ī, Abū Su'ūd dan Rasyīd Riḍā yang tergolong mufasir modern dengan redaksi yang hampir sama. Rujuk kembali penjelasan perubahan kata *libās* pada bab III.

hidupnya berjuang untuk anaknya, tetapi anaknya justru tumbuh menjadi pribadi yang merugikan bahkan tidak bisa mengikuti jejak kesalihan orang tuanya.⁷²

Oleh karena itu, bisa jadi realitas yang diamati al-Zamakhsyarī adalah rasa kecenderungan yang amat besar dari seorang laki-laki terhadap istrinya, yang kemudian dikuatkan dengan logika al-Zamakhsyarī tentang hikmah turunnya ayat *libās* (al-Baqarah: 178) sebagai dalil diperbolehkannya hubungan seksual di malam hari bulan Ramadhan. Demikian penjelasan mengenai faktor eksternal kecenderungan pemikiran.

4. Konteks Sosio-Historis

Kondisi sosial dan historis mufasir juga mempengaruhi proses penafsiran Al-Qur'an, sehingga konteks historis dan sosial yang berbeda menjadikan penafsiran yang dihasilkan juga berbeda. Di sinilah terlihat konteks sosio-historis seorang mufasir mempengaruhi dinamika penafsiran Al-Qur'an, termasuk dalam hal ini adalah penafsiran ayat-ayat relasi suami-istri dalam rentang abad 4-14 H.

Harun Nasution dan Noruzzaman Shidqy seperti dikutip oleh Syamruddin membagi periodesasi sejarah peradaban Islam dalam tiga periode, yaitu periode klasik tahun 650-1250 M (abad

⁷²Kamāl Jabarī ‘Abharī, *al-Zamakhsayrī Sīratuhu Āśaruhu wa Mažhabuhu al-Nahwī*, (Oman: Dār al-Jinān, 2014), 34.

7-8 M/1-7 H), pertengahan tahun 1250-1800 M (abad 8-18 M/7-12 H) dan modern tahun 1800-sekarang (abad 19 M-sekarang/13 H-sekarang). Periode klasik dimulai dari tahun 650-1250 M (abad 7-13 M/1-7 H).⁷³

Masa klasik ini dibagi menjadi dua fase. Fase pertama tahun 650-1000 M (abad 7-10 M/1-4 H) yang merupakan fase ekspansi, integrasi dan pusat kemajuan. Pada masa ini wilayah Islam meluas sampai ke Spanyol dan India bagian timur. Pada fase pertama periode klasik ini pengetahuan agama dan umum, kebudayaan dan peradaban Islam berkembang dan mencapai masa keemasannya. Pada masa ini juga lahir para ulama besar dalam berbagai bidang keilmuan, mulai dari hadis, tafsir, fiqih, teologi, tasawuf, filsafat dan bidang ilmu pengetahuan lainnya. Fase kedua dari periode klasik adalah tahun 1000-1250 M (abad 10-13 M/4-7 H). Fase kedua ini disebut masa disintegrasi, karena pada masa ini keutuhan umat Islam dalam bidang politik mulai pecah, kekuasaan khalifah menurun dan akhirnya Baghdad dapat direbut dan dikuasai Hulagu Khan tahun 1258 M (abad 13 M).⁷⁴

Masa keemasan perkembangan ilmu pengetahuan dan peradaban Islam sebagaimana disebutkan pada fase pertama di periode klasik terjadi pada masa pemerintahan dinasti Abbasiyah periode awal sampai tahun 1000 M (abad 10 M/4 H), walaupun

⁷³Syamruddin Nasution, *Sejarah Peradaban Islam*, (Depok: PT RajaGrafindo Persada, 2018), 4.

⁷⁴Nasution, *Sejarah Peradaban Islam*, 4-5.

setelah sistem pemerintahan dinasti Abbasiyah dengan ibu kota Baghdad mengalami kemunduran dan disintegrasi, namun tidak berarti hasil peradaban Islam hilang seluruhnya, karena terdapat kemajuan peradaban Islam di Andalusia dan beberapa dinasti di abad pertengahan.⁷⁵

Periode pertengahan dimulai tahun 1250-1800 M (abad 13-18 M/7-12 H). Abad ini ditandai dengan dimulainya penurunan pemikiran Islam setelah pada abad sebelumnya mengalami kemajuan yang sangat hebat.⁷⁶ Periode pertengahan juga dibagi menjadi dua fase. Fase pertama tahun 1250-1500 (abad 13-15 M/7-10 H). Pada fase pertama periode pertengahan disintegrasi dan desentralisasi semakin meningkat, berbagai doktrin yang dikembangkan pada masa sebelumnya tidak lagi efektif karena dihadapkan pada situasi yang berubah,⁷⁷ perbedaan sunni dan syi'ah bertambah jelas, termasuk juga perbedaan antara Persia dan Arab yang semakin jelas.

Dunia Islam terbagi menjadi dua, Bagian Arab dan bagian Persia. Bagian Arab terdiri dari Arabia, Irak, Suria, Palestina, Mesir dan Afrika utara berpusat di Mesir. Adapun bagian Persia terdiri dari Balkan, Asia kecil, Persia dan Asia Tengah dengan

⁷⁵Rusydi Sulaiman, *Pengantar Metodologi Studi Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2014), 116.

⁷⁶Ibrahim Nasbi, “Kemunduran Ilmu Pengetahuan dan Filsafat dalam Dunia Islam,” *Jurnal Shaut Al-‘Arabiyah*, Vol. 4, No. 2 (2016): 8.

⁷⁷Nasihun Amin, *Sejarah Perkembangan Pemikiran Islam*, (Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015), 40.

pusat di Iran. Kebudayaan Persia mendesak kebudayaan Arab, pendapat pintu ijtihad telah ditutup semakin meluas, dan perhatian pada ilmu pengetahuan menurun drastis.⁷⁸

Adapun fase kedua dari periode pertengahan ini terbagi menjadi dua, yaitu masa kejayaan tiga kerajaan besar tahun 1500-1700 M (abad 15-17 M/8-11 H) dan masa kemunduran tiga kerajaan besar tersebut tahun 1700-1800 M (abad 17-18 M/12-13 H). Tiga kerajaan besar yang dimaksud adalah kerajaan Turki Usmani di Turki, kerajaan Safawi di Persia dan kerajaan Mugal di India. Kejayaan Islam pada tiga kerajaan tersebut terlihat dari bentuk arsitektur.⁷⁹

Masa kemunduran ditandai dengan kehancuran kerajaan Safawi oleh serangan bangsa Afgan, kerajaan Mughal dikalahkan oleh raja-raja India dan Turki Usmani dikalahkan oleh Eropa. Umat Islam semakin mundur dan statis sedangkan Eropa semakin maju dan kaya, bahkan Mesir sebagai salah satu pusat peradaban Islam yang terpenting berhasil dikuasai oleh Barat di tahun 1748 M.⁸⁰

Periode ketiga adalah periode modern dimulai tahun 1800 M-sekarang (abad 18 M-sekarang/13 H-sekarang). Periode modern merupakan kebangkitan umat Islam. Jatuhnya Mesir ke

⁷⁸Nasution, *Sejarah Peradaban Islam*, 4-5.

⁷⁹Nasution, *Sejarah Peradaban Islam*, 5.

⁸⁰Nasution, *Sejarah Peradaban Islam*, 5-6.

Barat menyadarkan dunia Islam akan kelemahan Islam dan adanya kesadaran umat Islam bahwa Barat memiliki peradaban baru yang lebih tinggi dan mengancam umat Islam.⁸¹

Oleh karena itu, pada periode modern muncul pemikiran dan ide yang menganalisis sebab kelemahan dan kemunduran umat Islam dan pencarian solusi masalah tersebut. Modernisme Barat mendorong munculnya gagasan pembaharuan dalam Islam agar dapat bangkit kembali. Sejak saat itu, perkembangan peradaban Islam terus berkembang ke berbagai negara muslim.⁸²

Berdasarkan periodesasi sejarah peradaban Islam, diketahui sembilan belas mufasir yang dikaji pada penelitian ini, ada yang masuk pada masa klasik peradaban Islam yang merupakan masa keemasan dan kemajuan ilmu pengetahuan dinasti Abbasiyah, yakni al-Tabarī dan al-Māwardī sebagai mufasir abad 4 dan 5 H. Adapun mayoritas mufasir masuk dalam masa pertengahan peradaban Islam yang ditandai dengan disintegrasi dan kehancuran dinasti Abbasiyah, kemunduran ilmu pengetahuan dan kejayaan serta kemunduran tiga kerajaan Islam terakhir.

Para mufasir yang masuk dalam abad pertengahan peradaban Islam tersebut adalah mufasir yang hidup pada abad 6-12 H yakni al-Baghawī, al-Zamakhsyarī, Ibnu ‘Atiyah, al-Rāzī,

⁸¹Nasution, *Sejarah Peradaban Islam*, 6.

⁸²Nasution, *Sejarah Peradaban Islam*, 6. Sulaiman, *Pengantar Metodologi Studi Sejarah Peradaban Islam*, 117.

al-Baiḍāwī, al-Qurṭubī, Abū Ḥayyān, al-Nasafī, Ibnu Kaṣīr, al-Biqā‘ī, al-Suyūtī, Abū Su‘ūd. Sisanya para mufasir abad 13-14 H masuk dalam masa peradaban Islam modern, mereka adalah al-Alūsī, al-Syaukānī, Rasyīd Ridā, Ibnu ‘Asyūr dan al-Syinqītī. Masa modern ini dikenal sebagai masa pencarian kembali kejayaan Islam dengan dihadapkan pada dominasi Barat.

Dinasti Abbasiyah berdiri antara tahun 132-656 H/750-1258 M (abad 2-7 H/8-13 M) dengan masa pemerintahan sekitar lima lima abad dengan pusat pemerintahan di kota Baghdad Irak dibedakan menjadi dua periode. Periode awal dinasti Abbasiyah tahun 132-247 H/749-861 M (abad 2-3 H/8-13 M) merupakan masa keemasan dinasti ini. Adapun periode kedua tahun 247-656 H/861-1258 M (abad 3-7 H/9-13 M) merupakan masa disintegrasi dan kemunduran hingga lenyapnya kekuasaan dinasti Abbasiyah.⁸³ Sebelum berdirinya pemerintahan Abbasiyah ada tiga kota yang menjadi poros perjuangan dan pusat kegiatan mendrikan dinasti Abbasiyah, yakni kota Humainah, Kufah dan Khurasan.⁸⁴

Ketika peralihan kekuasaan dari dinasti Umayyah kepada dinasti Abbasiyah, wilayah geografis kekuasaan Islam membentang dari timur dan barat, mencakup Mesir, Sudan, Syam,

⁸³Ahmad al-‘Usairy, *Sejarah Islam*, terj. Samson Rahman, (Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2008), 218.

⁸⁴Sintia Aprianty, “Refleksi Awal Terbentuknya Dinasti Abbasiyah,” *Tanjak: Jurnal Sejarah dan Peradaban Islam*, Vol. 2, No. 2 (2022): 175.

Jazirah Arab, Irak, Persia dan Cina. Oleh karena itu, kondisi ini membuka interaksi intensif antara suatu daerah dengan daerah lainnya yang memungkinkan terjadinya asimilasi budaya dan peradaban di daerah-daerah tersebut.⁸⁵

Pada masa dinasti Abbasiyah awal peradaban Islam mengalami kemajuan yang sangat pesat, kekayaan negara melimpah, kesejahteraan rakyat sangat tinggi, banyak lahir para tokoh ilmuwan dari berbagai bidang ilmu, kodifikasi dan sistematisasi ilmu-ilmu keislaman, sehingga masa dinasti Banī Abbasiyah sehingga dikenal sebagai masa keemasan Islam (*the gold age of Islam/'aṣr al-quwwah wa al-izdihār*).⁸⁶

Para petinggi dinasti Abbasiyah membangun pemerintahan dengan kebijakan tidak mengunggulkan bangsa Arab sebagai golongan kelas atas. Semua masyarakat memiliki kesempatan yang sama dalam mencapai kelas tertentu. Bahkan seorang budak perempuan bisa saja menjadi istri khalifah atau wazir. Oleh karena itu, tatanan sosial masa pemerintahan Abbasiyah bersifat dinamis dengan asas kemampuan, tidak

⁸⁵A. Najli Aminullah, “Dinasti Abbasiyah, Politik, Peradaban dan Intelektual,” *Geneologi PAI Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol. 3, No. 2 (2016): 19.

⁸⁶Siti Syaidariyah Hasibuan, “Perkembangan Islam Zaman Keemasan Bani Abbasiyah (650 M-1250 M),” *Edu-Religia: Jurnal Kajian Pendidikan Islam dan Keagamaan*, Vol. 5, No. 4 (2021): 373.

ditentukan oleh kekuasaan. Siapa saja yang memiliki kemampuan dapat memperoleh status sosial yang tinggi.⁸⁷

Al-Ṭabarī tercatat lahir di Thabaristan Iran,⁸⁸ yang pada masa itu merupakan wilayah kekuasaan Abbasiyah. Selain itu, al-Ṭabarī menuntut ilmu di berbagai wilayah kekuasaan Abbasiyah, yakni Thabaristan, Syam dan Irak, hingga ke Baghdad lalu menetap dan menyebarluaskan ilmu di Baghdad hingga wafat juga di Baghdad yang kala itu menjadi pusat pemerintahan Abbasiyah.⁸⁹ Al-Ṭabarī hidup di masa kejayaan dinasti Abbasiyah dan masa keemasan ilmu pengetahuan. Disebutkan bahwa al-Ṭabarī hidup pada masa sebelas khalifah dinasti Abbasiyah hingga akhir kekuasaan dinasti Abbasiyah dan terbentuknya dinasti-dinasti kecil yang memisahkan diri dari pemerintahan Abbasiyah.⁹⁰

⁸⁷Isna Zakiya Nurul Muftaza dan Muhammad Ilham Aziz, “Kelas Sosial dalam Masyarakat Isam Periode Klasik (dari Masa Khulafaur Rasyidin hingga Abbasiyah),” *Jurnal Sejarah Islam*, Vol. 2, No. 1 (2023): 90-91.

⁸⁸Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 2, 216.

⁸⁹Muhammad Hādī Ma‘rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī Šaubih al-Qasyīb*, juz 2, (Masyhad: al-Jāmi‘ah al-Rađawiyah li al-‘Ulūm al-Isāmiyah, 1426 H), 738.

⁹⁰Muhammad al-Zuhailī, *al-Imām al-Ṭabarī Syaikh al-Mufassirīn wa Umdah al-Muarrikhīn wa Muqaddam al-Fuqahā’ al-Muhaddiṣīn Ṣāḥib al-Mažhab al-Jarīrī*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1999), 15-16. ‘Alī bin ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Alī al-Syibl, *Imām al-Mufassirīn wa al-Muḥaddiṣīn wa al-Muarrikhīn Abū Ja’far Muḥammad bin Jarrīr al-Ṭabarī Stratuhu wa ‘Aqīdatuhu wa Mualafātuhu*, (Riyād: Maktabah al-Rusyd 2004), 12-13.

Al-Māwardī dilahirkan di Bashrah pada masa keemasan dinasti Abbasiyah dengan masa keemasan dalam bidang ilmu pengetahuan. Ia menimba ilmu di tanah kelahirannya Bashrah lalu pergi ke Baghdad dan tinggal di sana. Al-Māwardī menetap di Baghdad dan mengajarkan tafsir, hadis dan menjadi hakim di berbagai kota.⁹¹

Pada masa kejayaan dinasti Abbasiyah serta perkembangan ilmu pengetahuan, para perempuan mendapat hak dan kemerdekaannya secara utuh, mereka memiliki pekerjaan yang beragam, saat itu banyak pekerjaan yang digeluti oleh perempuan, mulai dari menjadi mata-mata, perawat, perias, menjahit, membuat roti, memasak, membekam dan lain sebagainya. Pekerjaan-pekerjaan tersebut tidak mungkin bisa dilakukan jika tidak ada kebebasan dan keamanan bagi perempuan pada masa itu. Pada akhir abad 2 H dan abad 3 H para perempuan mempunyai peran ekonomi yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat. Dalam kehidupan keluarga, perempuan dan laki-laki sama-sama menjadi penopang kebutuhan ekonomi keluarga.⁹²

Konteks sosio-historis di atas tentu mendukung al-Tabarī dan al-Māwardī dalam menafsirkan kata *qawwām* yang mengarah

⁹¹Ma‘rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz 2, 763.

⁹²Siham Jami Jassim, “al-Ḥarf wa al-Mihan al-Latī Zāwalathā al-Mar’ah fī ‘al-‘Aṣr al-‘Abbāsī 132-565 H/750-1258 M” *JTUH Journal of Tikrit University for Humanities*, Vol. 29, N0, 4 (2019): 298

pada peran suami dalam relasi suami-istri. Seperti dijelaskan pada bab sebelumnya al-Ṭabarī dan al-Māwardī memberikan penafsiran kata *qawwām* sebagai peran suami dalam pengurusan dan mengambil tanggung jawab istri. Penafsiran tersebut tidak mengandung otoritas dan superioritas suami. Hal ini dapat dimengerti karena al-Ṭabarī dan al-Māwardī hidup di masa keemasan dinasti Abbasiyah, yang notabene perempuan memiliki peran yang seimbang dalam mendukung perekonomian keluarga dan juga aktif dalam kegiatan keilmuan dan publik lainnya.

Di sisi lain, para mufasir seperti al-Baghawī, al-Zamakhsyārī, Ibnu ‘Atiyah, al-Baīḍāwī, al-Qurṭubī, al-Nasafī, Ibnu Kaṣīr, al-Biqā‘ī, al-Suyūtī, Abū Su‘ūd, al-Syaukānī dan al-Alūsī mereka menafsirkan kata *qawwām* sebagai bentuk otoritas suami atas istrinya dan juga ada yang memahami otoritas sekaligus superioritas suami. Hal ini dipengaruhi perubahan konteks historis yang mereka jumpai, yaitu masa kemunduran dan disintegrasi dinasti Abbasiyah.

Masa kemunduran dinasti Abbasiyah ditandai dengan praktik perselir yang berlebihan, gaya hidup mewah dan berfoya-foya, merosotnya moralitas seksual, serta keberadaan perempuan yang disifati dengan licik dan khianat serta tempat perkara tercela dan tidak berguna. Bahkan perbedaan dan

pembatasan antara laki-laki dan perempuan dalam ruang publik secara ketat menjadi suatu kebiasaan yang terjadi saat itu.⁹³

Realitas di atas menggambarkan pada masa kemunduran ruang gerak perempuan menjadi terbatas dan melahirkan sebuah kriteria baru berupa penilaian buruk perempuan, serta tidak adanya peran publik perempuan yang berarti. Oleh sebab itu, para mufasir yang hidup pada masa ini seperti al-Baghawī, al-Zamakhsyarī, Ibnu ‘Atiyah, al-Baiḍāwī, al-Qurtubī, al-Nasafī, Ibnu Kaśīr, al-Biqā‘ī, Abū Su‘ūd al-Syaukānī dan al-Alūsī memahami kenihilan perempuan dalam mengatur dan ikut serta mengambil keputusan, sehingga tafsir atas kata *qawwām* mengarah pada otoritas dan superioritas suami atas istrinya.

Selain itu, ternyata sistem kekhalifahan pada dinasti-dinasti Islam juga menginspirasi dan mempengaruhi pola relasi suami-istri dalam keluarga. Pasca wafatnya Nabi Muhammad, sistem dan struktur kekuasaan berubah, dari yang awalnya demokratis menjadi monarki yang absolut. Perubahan inilah yang menjadikan sistem patriarki dan feudalisme hirarkis muncul kembali sebagai bukti peneguhan status quo kaum laki-laki yang pada masa Nabi telah dihapuskan. Pola monarki yang mengadopsi sistem Bizantium dan Persia semakin menjauhkan masyarakat

⁹³Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2014), 415-416.

muslim dari modernitas yang sudah diwujudkan Nabi dan para sahabat.⁹⁴

Sistem monarki menjadikan raja dinasti Islam mengambil alih sistem pelacuran dari kerajaan luar.⁹⁵ Kondisi tersebut juga menyebabkan budaya *harem* dan cadar masuk menjadi budaya masyarakat Islam di abad pertengahan. Budaya *harem* dan cadar menjadikan perempuan tersingkir, tidak hanya secara fisik, tetapi juga peran mereka dalam urusan sosial dan politik. Posisi perempuan di masa Nabi yang menempati peran penting, dinamis, aktif dan ikut serta dalam pengambilan keputusan politik dan kemasyarakatan seperti menghadiri majlis/pertemuan umum,⁹⁶ ternyata berubah menjadi manusia yang termarginalkan dan mengikuti gaya hidup, nilai dan kemewahan para raja Bizantium dan Persia.⁹⁷

Pada kondisi tersebut pemikiran Islam berkembang pesat dengan adanya persentuan dengan filsafat-filsafat Yunani. Dalam upaya kontekstualisasi Islam dengan budaya setempat, maka

⁹⁴Siti Ruhaini, “Mempertanyakan Posisi Perempuan dalam Islam,” dalam *Sangkan Paran Gender*, ed. Irwan Abdullah, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 64.

⁹⁵Armahedi Mazhar, “Wanita dan Islam Satu Pengantar untuk Tiga Buku” dalam *Wanita Islam Korban Patologi Sosial* oleh Mazhar ul-Haq Khan (Bandung: Pustaka, 1978), xii

⁹⁶Mazhar ul-Haq Khan, *Wanita Islam Korban Patologi Sosial*, (Bandung: Pustaka, 1978), 36.

⁹⁷ Ruhaini, “Mempertanyakan Posisi Perempuan dalam Islam,” 64.

interpretasi teks Al-Qur'an dan hadis menjadi suatu keharusan. Di sinilah terlihat adanya pengaruh persepsi, keadaan latar belakang para penafsir terhadap produk interpretasi yang dihasilkan.⁹⁸ Secara politis, dominasi laki-laki atas perempuan dalam masyarakat patriarki sepadan dengan dominasi raja pada rakyatnya. Keduanya membutuhkan ketundukan yang menyeluruh.⁹⁹

Pandangan negatif terhadap perempuan menjadi pemberian bagi struktur dominasi suami dalam keluarga. Struktur dominasi raja atas rakyat juga menjadi model bagi struktur dominasi suami atas istri dan anak-anaknya. Nasib perempuan ditentukan oleh kepribadian suami. Seperti nasib rakyat yang ditentukan kepribadian raja. Jika raja berlaku sewenang-wenang akan menimbulkan tekanan jiwa pada rakyatnya yang berpotensi memunculkan kezaliman dalam keluarga.¹⁰⁰

Realitas dominasi raja atas rakyat yang menjadi model bagi struktur dominasi suami atas istri terlihat pada penafsiran para mufasir seperti al-Baghawī yang menafsirkan kata *qawwām* dengan menguasai istri, mendidik, mengatur dan memberikan

⁹⁸Ruhaini, "Mempertanyakan Posisi Perempuan dalam Islam," 64-65.

⁹⁹Ruhaini, "Mempertanyakan Posisi Perempuan dalam Islam," 65.

¹⁰⁰Mazhar, "Wanita dan Islam Satu Pengantar untuk Tiga Buku," xiii

kemaslahatan. Ibnu ‘Atiyah yang menafsirkan kata *qawwām* sebagai mengurus, menjaga sungguh-sungguh dan berkuasa penuh atas istri. Al-Qurṭubī yang menafsiran kata *qawwām* dengan menjaga, menguasai istri secara total sesuai kehendak suami, suami bisa mengatur perempuan dan melarangnya keluar dari rumah dan juga Ibnu Kaṣīr yang memahami kata *qawwām* sebagai pemimpin, penguasa, hakim dan pendidik saat istri melakukan penyimpangan dan laki-laki lebih utama dan lebih baik daripada perempuan

Bahkan secara eksplisit al-Zamakhsyarī, al-Baiḍāwī, al-Nasafī, al-Biqā‘ī, Abū Su‘ūd, al-Syaukānī dan al-Alūsī menyebutkan kata *qawwām* sebagai kedudukan suami menjadi penguasa atas istrinya dalam melarang dan memerintahkan, seperti kedudukan penguasa atas rakyatnya (*āmirīna wa nāhīna ‘alaihinna kamā yaqūmu al-wulāh ‘ala al-ra‘ayā*). Penafsiran para mufasir tersebut menjadi bukti yang jelas adanya pengaruh konteks sosio-historis terhadap penafsiran ayat relasi suami-istri. Penyandaran penafsiran kata *qawwām* dengan realitas sosial di atas juga terlihat dari al-Qurṭubī dan al-Biqā‘ī yang menjelaskan pada saat itu posisi pemimpin tertinggi, para penguasa, para hakim dan wali nikah dimiliki para laki-laki, posisi tersebut tidak ada yang diisi oleh perempuan.¹⁰¹

¹⁰¹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām Al-Qur’ān*, juz 6, 278. Al-Biqā‘ī, *Naṣm al-Durar*, 5, 269.

Al-Rāzī dan Abū Ḥayyān berbeda dengan para mufasir seperti al-Ṭabarī, al-Māwardī, al-Baghawī, al-Zamakhsyarī, Ibnu ‘Atiyah, al-Baiḍāwī, al-Qurṭubī, al-Nasafī, Ibnu Kaṣīr, al-Biqā‘ī, al-Suyūṭī, Abū Su‘ūd, al-Syaukānī dan al-Alūsī. Sebagaimana telah dijelaskan al-Rāzī memproduksi penafsiran egaliter terhadap ayat relasi suami-istri dalam keluarga, karena kata *qawwām* dipahami oleh al-Rāzī sebagai bentuk organisasi, dan menekankan tidak adanya superioritas suami atas istri, karena dalam rumah tangga suami-istri memiliki kelebihan masing-masing dan saling melengkapi.

Penafsiran al-Rāzī tersebut tampaknya dipengaruhi keberadaan al-Razi di daerah Iran yang juga masuk dalam wilayah penting pemerintahan Abbāsiyah. Disebutkan bahwa al-Rāzī hidup di lingkungan yang cinta ilmu pengetahuan sehingga al-Rāzī juga banyak menguasai ilmu pengetahuan dan kebaikan serta memiliki kekuatan dalam pemikiran.¹⁰²

Selain itu, rasionalitas penafsiran al-Razi dipengaruhi masih adanya kemajuan bidang ilmu pengetahuan pada masa itu, yang tidak hanya melahirkan ilmuwan dari kalangan laki-laki tetapi juga telah memunculkan tokoh-tokoh intelektual dari kalangan peremuan. Salah satunya Fatimah binti Muhammad al-

¹⁰²Aḥmad al-Amīr Muḥammad Jāhīn Ismā‘īl, “Tarjamah li A‘lām al-Mufassirīn bi al-Ra’yi fī Khurasān,” *Majalah Kuliyah al-Dirāsāt al-Islāmiyah wa al-‘Arabiyah li al-Banāt Iskandariyah*, Vol.32, No. 7 (2016): 127.

Fihri yang berperan besar membangun kembali masjid Jami' al-Qarawiyin di Fez Maroko. Masjid ini kelak menjadi salah satu universitas penting dan tertua dalam Islam yang semua dananya merupakan wakaf Fatimah.¹⁰³

Sebagaimana dijelaskan meskipun kekuasaan dinasti Abbasiyah mulai melemah, tetapi tidak serta merta langsung berimbas pada menurunnya perkembangan ilmu pengetahuan dalam dunia Islam, ilmu pengetahuan terus berkembang.¹⁰⁴ Masih berkembangnya ilmu pengetahuan, eksistensi dan kiprah tokoh perempuan di masa keemasan ilmu pengetahuan yang menunjukkan adanya kesamaan peran antara laki-laki dan perempuan tampaknya menjadi inspirasi penafsiran al-Rāzī atas kata *qawwām*.

Selanjutnya adalah Abū Ḥayyān, meskipun ia hidup di masa kemunduran dinasti Abbasiyah dengan ibu kota Baghdadnya, ternyata Abū Ḥayyān menafsirkan kata *qawwām* sangat progresif berupa adanya relasi suami-istri yang terbuka. Hal ini dikarenakan Abū Ḥayyān memaknai kata *al-rijāl* tidak sebagai laki-laki, melainkan sebagai nilai berupa kemampuan membela dan melindungi serta kamampuan bekerja dengan baik.

¹⁰³Syamsul Huda dkk., *Feminisme dalam Peradāā Islam*, (Surabaya: Pena Cendekia, 2019), 185.

¹⁰⁴Muhammad Amiruddin Dardiri, Waluyo, Anzar Aquil, "Kondisi Sosial Politik Dinasti Bani Abbasiyah Dan Pengaruhnya Terhadap Pendidikan Islam," *Jurnal Asy-Syukriyah*, Vol. 24, No. 1 (2023): 77.

Penafsiran Abū Ḥayyān tersebut berbeda dengan para mufasir seperti al-Tabarī, al-Māwardī, al-Baghawī, al-Zamakhsyarī, Ibnu ‘Aṭiyah, al-Baiḍāwī, al-Qurṭubī, al-Nasafī, al-Rāzī, Ibnu Kaśīr, al-Biqā‘ī, al-Suyūṭī, Abū Su‘ūd, al-Syaukānī dan al-Alūsī. Bahkan penafsiran Abū Ḥayyān di atas tidak diungkapkan oleh mufasir modern seperti Rasyīd Riḍā, Ibnu ‘Asyūr dan al-Syinqīṭī.

Konteks sosio-historis Andalusia atau Spanyol telah mempengaruhi lahirnya penafsiran Abū Ḥayyān di atas. Seperti yang diketahui saat dinasti Abbasiyah mengalami keterpurukan, kemajuan peradaban dan ilmu pengetahuan muncul di Spanyol yang merupakan dinasti Umayyah II. Di masa kejayaan Islam Spanyol juga telah melahirkan banyak intelektual tidak hanya dari kalangan laki-laki, tetapi juga perempuan. Salah satunya Umm al-Hasan binti Abi Ja’far dan saudara perempuan al-Hafizh, keduanya merupakan ahli kedokteran Islam Spanyol.¹⁰⁵

Abū Ḥayyān adalah mufasir kelahiran Granada yang menjumpai masa keemasan dinasti Umayyah II di Andalusia atau Spanyol, melakukan perjalanan ilmiah ke Andalusia, Afrika, Iskandariyah, Mesir dan Hijaz.¹⁰⁶ Hal ini menjadikan Abū Ḥayyān merasakan atmosfer perkembangan ilmu pengetahuan dan

¹⁰⁵Syamsul Hadi, dkk., *Feminisme dalam Peradaban Islam*, 153, 159.

¹⁰⁶Iyāzī, *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 269.

menyaksikan keluasan tingkat intelektual para tokoh peremuan dan laki-laki.

Meskipun ada persaingan antara Abbasiyah di Baghdad dan Umayyah di Andalusia, nyatanya hubungan barat (Andalusia) dan timur (Baghdad) tidak selalu dalam bentuk perang, tetapi banyak sarjana muslim yang mengadakan perjalanan dari ujung barat ke ujung timur dengan membawa buku dan gagasan-gagasan.¹⁰⁷ Dengan kata lain, persaingan politik antara Baghdad dan Andalusia tidak berpengaruh kepada transmisi keilmuan dan peradaban antara Abbasiyah di Baghdad dan Umayyah di Andalusia. Banyak muslim Baghdad yang belajar ke Andalusia, dan juga banyak muslim Andalusi belajar ke Baghdad.¹⁰⁸

Tidak hanya itu, ternyata kondisi perempuan di Andalusia pada masa keemasan tersebut sangat ideal. Para perempuan Andalusia sangat menikmati kebebasan, kesetaraan dan kedudukan yang mulia, mereka ikut berperan dalam berbagai bidang, mulai dari keilmuan, peradaban dan sastra. Bahkan disebutkan perempuan Andalusia saat itu memiliki kedudukan yang sama dan juga melebihi laki-laki serta ikut berperan aktif dalam kepemimpinan dan urusan rumah tangga bersama

¹⁰⁷Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Depok: PT RajaGrafindo Persada, 2017), 108

¹⁰⁸Maman A. Malik Sya'roni, “Peradaban Islam Masa Bani Umayyah II di Andalusia” dalam *Sejarah Peradaban Islam: Dari Masa Klasik Hingga Modern*, ed. Siti Maryam dkk., (Yogyakarta: LESFI, 2012), 91.

suaminya.¹⁰⁹ Konteks sosio-historis inilah yang mempengaruhi Abū Ḥayyān sehingga memunculkan makna kata *rijāl* sebagai karakter berupa kemampuan bekerja dan memberikan perlindungan, bukan jenis gender (laki-laki).

Sebagai mufasir modern abad 14 H, Rasyīd Riḍā dan Ibnu ‘Asyūr menafsirkan kata *qawwām* sebagai peran suami dalam menjaga dan memberikan kemaslahatan istri. Penafsiran Rasyīd Riḍā dan Ibnu ‘Asyūr ini tidak mengandung makna otoritas maupun superioritas suami atas istri. Hal ini tampaknya dipengaruhi adanya motivasi mengembalikan nilai-nilai tanggung jawab suami atas istri sesuai dengan spirit Islam masa awal. Mengingat di masa modern ada upaya untuk mengembalikan kejayaan Islam. Selain itu, tampak sudah ada pengaruh persentuan ideologi Barat yang telah memimpin dunia. Salah satu ideologi yang ditawarkan Barat saat itu adalah konsep demokrasi dan emansipasi.¹¹⁰

Al-Syinqīṭī, sebagai mufasir modern, memiliki penafsiran kata *qawwām* yang berbeda dengan Rasyīd Riḍā dan Ibnu ‘Asyūr. Penafsiran al-Syinqīṭī mengarah pada makna superioritas dan otoritas suami atas istri, seperti yang telah disebutkan pada pembahasan sebelumnya. Hal ini dipengaruhi konteks sosio-

¹⁰⁹Bahījah Muḥammad ‘Alī al-Sarūjī, “al-Taṭawur al-Tārikhī li Duwar al-Mar’ah fī al-‘Aṣr al-‘Abbāsī (750-954 M/132-334 H),” (Disertasi, Beirut Arab University, 2016), 19.

¹¹⁰Mazhar, “Wanita dan Islam Satu Pengantar untuk Tiga Buku,” xiv.

historis tempat tinggal Al-Syinqiṭī, yakni Saudi Arabia yang waktu itu pemerintahnya menganut ideologi wahabi.

Al-Syinqiṭī mulai menetap dan mengajar di Riyadh pada tahun 1951 M atau abad 20 M. Pada saat itu Saudi Arabia sudah menganut paham wahabi sebagai ideologi resmi negara. Ideologi wahabi yang awal mulanya didirikan oleh Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb sebagai gerakan keagamaan, kemudian bertransformasi menjadi gerakan politik karena menjalin hubungan dengan raja Muḥammad bin Sa‘ūd.¹¹¹ Wahabi resmi menjadi ideologi Saudi Arabia bersamaan dengan pendirian negara Arab Saudi pada seperempat terakhir abad 18 M.¹¹²

Demikian penjelasan faktor-faktor yang mempengaruhi dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dalam kitab tafsir abad 4-14 H. Penjelasan yang telah disebutkan menunjukkan faktor tersebut terdiri dari faktor internal berupa teks Al-Qur'an itu sendiri dan faktor eksternal berasal dari mufasir. Dalam dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri, faktor eksternal lebih dominan, karena terdiri dari empat faktor, yaitu sumber penafsiran, sikap terhadap riwayat, kecenderungan pemikiran mufasir dan konteks sosio-historis mufasir. Dari keempat faktor eksternal ini, konteks

¹¹¹Akhmad Saikuddin dan Abdul Karim Amrullah, “The Dynamics Of Gender Equality And New Directions For The Role Of Saudi Women,” 54.

¹¹²Unggul Purnomo Aji, K erwanto, “Teologi Wahabi: Sejarah, Pemikiran dan Perkembangannya,” *EL-ADABI: Jurnal Studi Islam*, Vol. 2, No. 1 (2023): 49.

sosio-historis mufasir yang sangat berperan mempengaruhi penafsiran para mufasir. Adapun faktor internal terdiri dari tiga faktor, yaitu keberadaan makna hakikat dan majaz, pokok pembahasan ayat dan susunan ayat dalam mushaf.

Penjelasan di atas menunjukkan dinamika ayat relasi suami-istri tidak hanya dipengaruhi oleh satu faktor saja, tetapi dipengaruhi berbagai faktor, baik internal maupun eksternal saja, ataupun percampuran faktor internal dan eksternal, seperti terlihat pada tabel berikut ini:

Tabel 4.1

Faktor Internal dan Eksternal Dinamika Penafsiran Ayat Relasi Suami-Istri

Ayat Relasi Suami-Istri				
Faktor Internal dan Eksternal	<i>al-Rijālu Qawwāmūna 'alā al-nisā'</i>	<i>Nisā'ukum Ḥarṣun Lakum</i>	<i>Hunna Libāsun Lakum Wa Antum Libāsun Lahunna</i>	
Faktor Internal				
Makna dan Majaz	-	-	-	✓
Pokok Pembahasan Ayat	✓	-	-	✓
Susunan Ayat dalam Mushaf	-	✓	-	-
Faktor Eksternal				
Sumber Penafsiran	✓	✓	✓	✓
Sikap terhadap Riwayat	-	-	-	✓
Kecenderungan Pemikiran	✓	-	-	✓
Konteks Sosio-Historis	✓	-	-	-

Tabel 4.1 menjelaskan bahwa dinamika penafsiran ayat *al-rijālu qawwāmūna 'alā al-nisā'* disebabkan empat faktor, yaitu satu faktor internal berupa pokok pembahasan ayat. Faktor lainnya berupa tiga faktor eksternal berupa sumber penafsiran, kecenderungan pemikiran mufasir dan konteks sosio-historis. Sedangkan dinamika penafsiran ayat *nisā'ukum Ḥarṣun Lakum* disebabkan dua faktor, satu faktor internal yakni susunan ayat

dalam mushaf dan satu faktor eksternal berupa sumber penafsiran. Adapun dinamika penafsiran ayat *hunna libāsun lakum wa antum libāsun lahunna* dipengaruhi oleh lima faktor. Dua faktor internal berupa makna hakikat dan majaz, pokok pembahasan ayat, kemudian tiga faktor eksternal yang terdiri dari sumber penafsiran, sikap mufasir terhadap riwayat dan kecenderungan pemikiran mufasir.

Ada empat hal penting yang ditunjukkan dari penjelasan faktor dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri. Pertama, tidak ada faktor tunggal yang mempengaruhi produk penafsiran. Artinya banyak faktor yang mempengaruhi proses dan produk penafsiran, sehingga pembaca tafsir perlu cermat dalam mengidentifikasi faktor-faktor terebut, seperti yang terlihat pada tabel 4.1 tiap ayat relasi suami-istri dipengaruhi pelbagai faktor.

Kedua, metodologi tafsir baik itu sumber, metode dan pendekatan tafsir, tidak selalu menjadi tolok ukur penilaian sebuah tafsir sejalan dengan prinsip keadilan gender ataukah mengandung potensi bias gender. Melainkan perlu menelusuri faktor konteks sosio-historis seorang mufasir, karena konteks sosio-historis merupakan faktor yang sangat berpengaruh dalam membentuk sebuah penafsiran.

Sembilan belas mufasir yang dikaji pada penelitian ini hampir semuanya menggunakan metode tafsir *tahlīlī*, tetapi nyatanya penafsiran yang dihasilkan berbeda-beda, terdapat penafsiran yang berpotensi bias gender dan di sisi lain ditemukan

sebagian besar penafsirannya mengarah pada prinsip keadilan gender. Terkait sumber penafsiran, terlihat antara lain dari penafsiran al-Ṭabarī dan al-Māwardī atas kata *qawwām* yang meskipun menggunakan sumber riwayat tetap sejalan dengan prinsip keadilan gender yang mengarah pada bentuk peran suami atas istrinya, karena keduanya hidup di masa kejayaan dinasti Abbasiyah dan masa keemasan ilmu pengetahuan dengan konteks sosial perempuan berada pada posisi yang egaliter dengan laki-laki.

Berbeda dengan Ibnu Kaśīr yang meskipun sama dengan al-Ṭabarī dan al-Māwardī menggunakan riwayat sebagai sumber penafsiran kata *qawwām*, tetapi hasil penafsirannya sangat berpotensi disalahpahami sebagai tafsir yang bias gender, karena mengarah pada otoritas dan superioritas suami atas istri. Hal ini disebabkan Ibnu Kaśīr hidup dalam konteks masa kemunduran ilmu pengetahuan dan kondisi politik yang sangat kacau dengan adanya banyak konflik dan peperangan.

Contoh yang berkaitan dengan pendekatan penafsiran terlihat dari perbedaan penafsiran kata *qawwām* menurut al-Zamakhsarī dan Abu Ḥayyān. Meskipun keduanya sama-sama memiliki kecenderungan ilmu bahasa, tetapi penafsiran al-Zamakhsyarī atas kata *qawwām* mengarah pada potensi bias gender, karena dipengaruhi struktur sosial yang dijumpainya berupa pola relasi kepemimpinan penguasa yang mutlak atas rakyatnya, lalu dijadikan model relasi suami-istri.

Sedangkan Abu Ḥayyān dipengaruhi struktur sosial masa kejayaan keilmuan pada masa dinasti Umayyah II. Saat itu perempuan mendapat kesempatan peran publik secara bebas, bahkan banyak perempuan menjadi tulang punggung ekonomi keluarga, sehingga terlihat Abu Ḥayyān juga memahami relasi suami-istri secara terbuka dengan melakukan reinterpretasi kata *rijāl* bukan sebagai laki-laki, tetapi kemampuan memberikan perlindungan dan bekerja dengan baik.

Ketiga, penilaian sebuah tafsir termasuk adil gender atau berpotensi melahirkan bias gender tidak dapat ditentukan oleh periodesasi tafsir. Tidak ada jaminan penafsiran mufasir modern selalu sesuai dengan prinsip adil gender. Begitu juga tidak ada jaminan mufasir klasik selalu menghasilkan penafsiran yang mengarah pada tidak adil gender dalam konteks kontemporer.

Al-Rāzī dan Abū Ḥayyān sebagai mufasir klasik nyatanya menghasilkan penafsiran yang adil gender dan sangat relevan dengan diskursus kontemporer, karena penafsiran keduanya mengarah pada relasi suami yang agaliter dan terbuka. Sebaliknya, al-Syaukānī dan al-Syinqīṭ sebagai mufasir modern justru menghasilkan penafsiran yang kontra produktif dengan semangat *gender equality* karena mengarah pada bentuk otoritas dan superioritas suami atas istrinya.

Keempat, tiap mufasir tidak bisa dinilai secara tunggal sebagai mufasir yang adil gender atau bias gender, karena produk penafsiran dari seorang mufasir adakalanya berbeda-beda.

Misalnya terlihat pada al-Zamakhsyārī, ketika menafsiran kata *qawwām* produk penafsirannya lebih mengarah pada pola relasi suami-istri *owner-property*, dan tidak sejalan dengan prinsip adil gender, tetapi penafsiran al-Zamakhsyārī atas kata *libās* mengarah pada relasi emosional suami-istri berupa *romantic relationship* yang sangat penting guna mewujudkan *gender equality* sehingga sangat sejalan dengan prinsip adil gender.

BAB V

URGENSI DINAMIKA PENAFSIRAN AYAT RELASI SUAMI-ISTRI ABAD IV-XIV H DALAM PENGEMBANGAN METODOLOGI TAFSIR AL-QUR’AN KONTEMPORER

Bab ini akan menggambarkan kebermanfaatan dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri pada abad IV-XIV H. Penulis melihat dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri tidak hanya berfungsi sebagai preferensi untuk memahami kandungan ayat relasi suami-istri, tetapi juga dapat memberikan kontribusi positif dalam pengembangan metodologi penafsiran Al-Qur'an saat ini. Pada bab ini penulis berusaha menawarkan tiga alternatif pengembangan metodologi penafsiran Al-Qur'an berbasis dinamika penafsiran. Tiga alternatif yang dimaksud adalah dinamika penafsiran sebagai data historis, dinamika penafsiran sebagai komplemen tahapan penafsiran Al-Quran dan dinamika penafsiran sebagai gagasan tafsir historis-kritis.

A. Dinamika Penafsiran sebagai Data Historis

Secara bahasa kata dinamika berarti gerak, gelora dan semangat.¹ Dinamika juga disebut sebagai ilmu yang mempelajari gerak suatu objek.² Oleh karena itu, secara umum kata dinamika

¹Tim Redaksi, *Tesaurus Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, (Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional, t.t.), 134.

²Suci Musvita Ayu dkk., *Buku Ajar Dinamika Kelompok*, (Yogyakarta: cv.Mine 2019), 2.

digunakan untuk menjelaskan fenomena perubahan dan perkembangan dalam sebuah objek tertentu.

Wildan Zulkarnain seperti yang dikutip Usamah menjelaskan kata dinamika mengandung makna tenaga, kekuatan, selalu bergerak, berkembang, menyesuaikan diri terhadap keadaan. Kata dinamika juga mengandung makna interaksi, interdependensi/keterkaitan antar individu atau kelompok.³ Penjelasan ini menunjukkan kata dinamika mengandung tiga hal. Pertama, perubahan atau perkembangan fenomena yang mengisyaratkan penyesuaian diri. Kedua, interaksi antar pihak karena adanya keterkaitan yang saling mempengaruhi. Ketiga, kecenderungan fenomena pada isu tertentu yang menunjukkan kekuatan.

Dengan mengacu pengertian dinamika, maka penjelasan dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri sebagai sebuah data historis pada bab ini akan mencakup perubahan atau perkembangan penafsiran ayat relasi suami-istri, bentuk interkasi antar penafsiran dan kecenderungan penafsiran ayat relasi suami-istri dalam rentang abad 4-14 H.

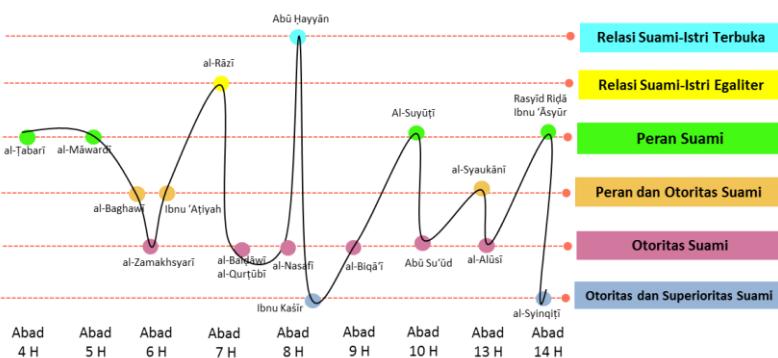
Pada bab III telah dijelaskan bentuk perubahan penafsiran kata *qawwām*, *ḥarṣun* dan *libās* dalam rentang abad IV-XIV H. Perubahan tersebut menunjukkan adanya perbedaan penafsiran

³Usamah Hisyam, “Dinamika Komunikasi Dakwah Parmusi di Perbatasan NTT-Timor Leste,” Tesis Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006, 69.

kata tersebut, yang dalam hal ini terlihat dari sebaran distingsi makna kata *qawwām*, *harṣun* dan *libās* di tiap abadnya.

Telah dijelaskan pada bab III bahwa perubahan penafsiran kata *qawwām* terdiri dari enam distingsi makna, mulai dari penafsiran yang menunjukkan peran suami, peran suami dengan disertai otoritas, penafsiran yang hanya menunjuk otoritas suami atas istrinya, relasi suami-istri yang egaliter, relasi suami-istri yang terbuka dan terakhir penafsiran yang mengarah pada otoritas suami yang disertai superioritas suami atas istri. Keenam distingsi makna tersebut tersebar dalam rentang abad 4-14 H. Berikut ini penulis sajikan sebaran enam distingsi makna kata *qawwām* dalam rentang abad 4-14 H.

Gambar 4.1
Sebaran Penafsiran Ayat *al-Rijālu Qawwāmūna ‘alā al-nisā’*



Gambar 4.1 menjelaskan bahwa enam perubahan penafsiran ayat *al-rijālu qawwāmūna ‘ala al-nisā’* pada rentang abad 4-14 H sangat dinamis, perubahan penafsiran ditemukan

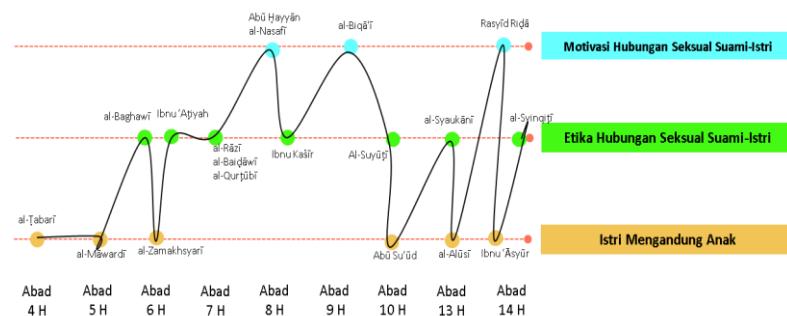
secara bergantian di tiap abadnya. Secara substansi penafsiran yang mengarah pada peran suami ditemukan di empat abad (4, 5, 10, dan 14 H). Penafsiran yang mengarah pada otoritas suami tampak mendominasi, ditemukan di enam abad (6, 7, 8, 9, 10 dan 13 H). Penafsiran yang mengarah pada otoritas disertai superioritas suami ditemukan di dua abad (8 dan 14). Adapun penafsiran yang mengenalkan pola relasi suami-istri secara egaliter ditemukan pada abad 7 H. Adapun penafsiran relasi suami-istri secara terbuka ditemukan di abad 8 H.

Gambar 4.1 juga menunjukkan bahwa penafsiran yang paling sejalan dengan prinsip *gender equality* adalah penafsiran Abū Ḥayyān (relasi terbuka). Adapun penafsiran yang paling tidak sejalan dengan prinsip *gender equality* adalah penafsiran yang mengandung makna otoritas disertai superioritas suami atas istri seperti yang diungkapkan Ibnu Kaṣīr dan al-Syinqīṭ. Dengan demikian, diketahui tidak semua tafsir klasik berpotensi bias gender. Begitu juga sebaliknya tidak semua tafsir modern sejalan dengan prinsip adil gender.

Dinamika penafsiran kata *ḥarṣun* di antara sembilan belas mufasir yang penulis teliti tidak sevariatif perubahan penafsiran kata *qawwām*, karena perubahan penafsiran kata *ḥarṣun* dalam rentang abad 4-14 H terdiri dari tiga bentuk distingsi makna, yakni penafsiran *ḥarṣun* sebagai kiasan peran istri mengandung anak, penafsiran kata *ḥarṣun* sebagai etika berhubungan suami-istri pada alat reproduksi dan motivasi berhubungan suami-istri

untuk memperoleh keturunan. Berikut ini penulis sajikan gambaran sebaran tiga distingsi makna tersebut.

Gambar 4.2
Sebaran Penafsiran Ayat *Nisā'ukum Ḥarsun Lakum*



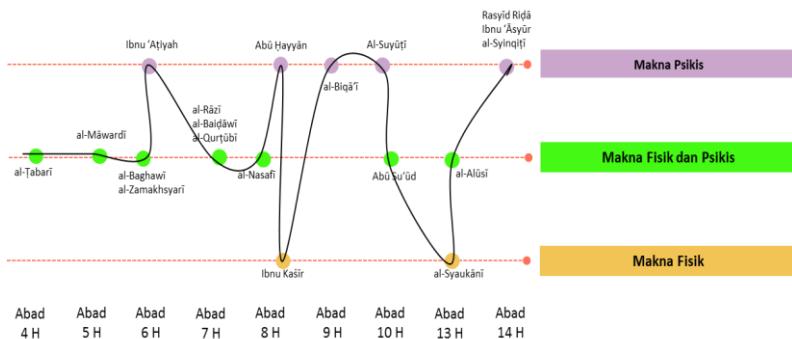
Gambar 4.2 menunjukkan penafsiran kata *ḥarsun* sebagai peran istri yang diperumpamakan ladang atau tempat penyemaian anak tanpa penjelasan konsekuensi hukum muncul di enam abad (4, 5, 6, 10, 13 dan 14). Penafsiran istri seperti ladang dengan disertai konsekuensi hukum berhubungan suami-istri pada alat reproduksi juga muncul di enam abad, yakni abad 6, 7, 8, 10, 13 dan 14. Adapun penafsiran kata *ḥarsun* sebagai motivasi memperoleh keturunan muncul pertama kali di abad 8 H, lalu di abad 9 H dan 14 H.

Berdasarkan gambar 4.2 diketahui dari sembilan belas penafsiran kata *ḥarsun* semuanya sesuai dengan prinsip *gender equality*, karena menunjukkan pembagian peran. Tetapi ada satu penafsiran yang berpotensi disalahpahami dan berpotensi melahirkan pemahaman bias gender, yakni penafsiran yang

menjeaskan peran istri mengandung anak. Adapun penafsiran yang terbaik di antara semuanya adalah penafsiran yang menunjukkan makna motivasi hubungan seksual suami-istri seperti yang diungkapkan oleh al-Nasafi, Abū Hayyān al-Biqā‘ī, Rasyīd Ridā. Dalam tema ini, tafsir adil gender dengan nilai tertinggi diungkapkan mufasir klasik yang diungkapkan ulang oleh mufasir pertengahan dan modern.

Sama halnya dengan penafsiran kata *ḥarṣun*, perubahan penafsiran kata *libās* menghasilkan tiga distingsi makna, yakni *libās* dalam arti fisik dan psikis, *libās* terbatas pada makna fisik dan psikis. Berikut ini gambaran sebaran tiga distingsi makna kata *libās* pada rentang abad 4 sampai 14 H.

Gambar 4.3
Sebaran Penafsiran Ayat *Hunna Libāsun Lakum*
Wa Antum Libāsun Lahunna



Gambar 4.3 menunjukkan penafsiran kata *libās* pada makna fisik dan psikis sudah ada pada abad 4 sampai 8 H, tetapi

sejak abad 8 H muncul penafsiran kata *libās* dengan makna fisik saja. Meskipun demikian, sebenarnya penafsiran kata *libās* dengan makna psikis saja sudah muncul lebih awal daripada penafsiran yang berarti fisik, yakni sejak abad 6 H. Penafsiran kata *libās* dalam arti fisik dan psikis yang paling banyak ditemukan, yakni di tujuh abad (abad 4, 5, 6, 7, 8, 10 dan 13 H). Adapun makna psikis saja ditemukan di lima abad, yakni pada abad 6, 8, 9, 10 dan 14 H. Adapun makna fisik saja sangat sedikit, hanya ditemukan di dua abad, yakni abad 8 dan 13 H.

Perubahan bentuk penafsiran kata *libās* semuanya sejalan dengan prinsip *gender equality* karena menunjukkan adanya hubungan kesalingan baik secara fisik maupun psikis. Namun demikian, terdapat penafsiran yang paling baik berupa makna psikis menunjukkan relasi emosional *romantic relationship* yang dijelaskan oleh al-Zamakhsyarī al-Baidāwī, al-Nasafī, al-Biqā‘ī, Abū Su‘ūd dan Rasyīd Riḍā.

Sebaran distingsi makna ayat relasi suami-istri dalam rentang abad 4-14 H, yang ditunjukkan dari distingsi makna yang terkandung pada penafsiran kata *qawwām*, *harṣun* dan *libās*, menunjukkan adanya dua belas bentuk variasi penafsiran ayat relasi suami-istri (*qawwām* sebagai peran suami, peran suami disertai otoritas, otoritas suami, relasi suami-istri egaliter, relasi suami-istri terbuka, otoritas suami disertai superioritas, *harṣun* sebagai peran istri mengandung anak, etika hubungan seksual suami-istri, motivasi hubungan seksual suami-istri, dan *libās*

sebagai makna fisik dan psikis, makna fisik saja, makna psikis saja).

Dari dua belas bentuk penafsiran ayat relasi suami-istri, delapan bentuk penafsiran (*qawwām* sebagai peran suami, relasi suami-istri egaliter, relasi suami-istri terbuka, *ḥarṣun* sebagai etika hubungan seksual suami-istri, motivasi hubungan seksual suami-istri, dan *libās* sebagai makna fisik dan psikis, makna fisik saja, makna psikis saja) sejalan dengan prinsip keadilan gender,

Adapun empat bentuk penafsiran (*qawwām* sebagai peran suami disertai otoritas, otoritas suami, otoritas suami disertai superioritas, *ḥarṣun* sebagai peran istri mengandung anak) berpotensi disalahpahami dan berpotensi dipahami secara bias gender. Penjelasan ini menunjukkan penafsiran ayat relasi suami-istri tidaklah tunggal/monistik.

Temuan ini mengoreksi hasil riset Duderija yang menyimpulkan penafsiran ayat relasi suami-istri bersifat tunggal (bias gender), karena adanya pemahaman masyarakat yang bersifat patriarki, bahkan karena hal tersebut diasumsikan sampai saat ini penafsiran bias gender akan selalu ada dan sulit dihilangkan.⁴ Penafsiran sūrah al-Nisā' ayat 34 yang dapat memicu munculnya bias gender perlu dikritisi, karena salah satu

⁴Adis Duderija, "Understanding Patriarchal Interpretations of Q 4:34 the Light of Stanley Fish's "Interpretive Communities," dalam *New Trend in Qur'anic Studies Text, Context, and Interpretation*, ed. Mun'im Sirry, (Atlanta: Lockwood Press, 2019), 191.

bagian penting dakwah Al-Qur'an adalah menyemai nilai-nilai kesetaraan dan kepedulian gender.⁵

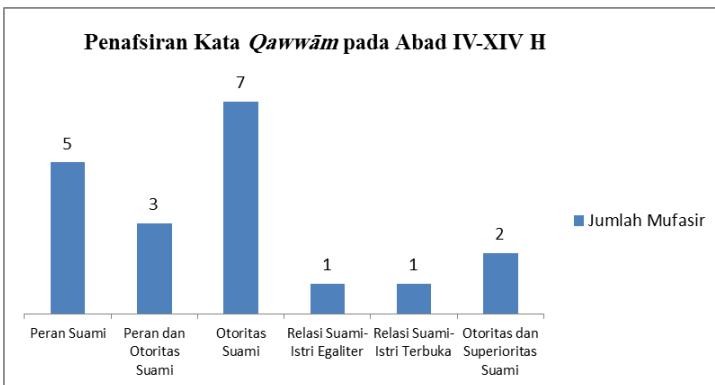
Perbedaan hasil temuan peneliti dan Duderija disebabkan perbedaan jumlah tafsir yang diteliti. Tafsir yang dikaji oleh Duderija lebih sedikit dibandingkan kitab tafsir yang diteliti penulis pada penelitian ini. Duderija meneliti enam kitab tafsir, yakni *tanwīr al-miqbās*, *al-kasyāf*, *tafsīr al-Jalālīn*, *tafsīr al-Maudūdī* dan *tafsīr al-Ṭaba'ṭabā'ī*.⁶ Adapun penulis meneliti sembilan belas kitab tafsir. Oleh karena itu, banyak informasi yang tidak diungkapkan penelitian Duderija.

Dinamika penafsiran ayat-ayat relasi suami-istri juga menjadi data historis yang mengungkapkan bentuk penafsiran mayoritas mufasir dan minoritas mufasir dalam rentang abad 4-14 H. Terkait penafsiran ayat relasi suami sebagai *qawwām*, penafsiran mayoritas mufasir adalah otoritas suami atas istri yang menuntut kepatuhan total seorang istri pada suami sebagaimana rakyat kepada penguasa. Adapun tafsir yang minoritas adalah relasi suami-istri yang egaliter dan terbuka. Sebagaimana terlihat pada gambar berikut ini

⁵Yuyun Affandi, dkk., "Da'wah Qur'aniyah Based on Environmental Conversations: Revitalizing Spiritual Capital Ecotheology, Environmentally Friendly, Gender Responsive," *Pertanika Journal Social Sciences and Humanities*, Vol. 31, No. 1 (2022): 160.

⁶Duderija, "Understanding Patriarchal Interpretations of Q 4:34 the Light of Stanley Fish's "Interpretive Communities", 186.

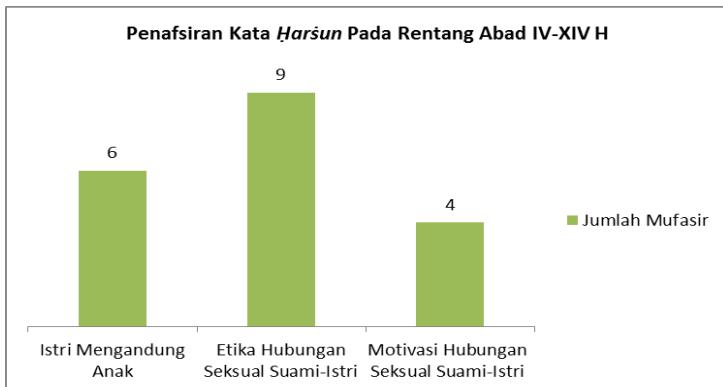
Gambar 4.4



Dominasi penafsiran *qawwām* sebagai otoritas suami atas istri yang ada pada kitab tafsir rentang abad 4 sampai 14 H, bisa jadi penyebab munculnya penilaian negatif dari para peneliti dan feminis modern bahwa penafsiran dalam kitab tafsir khususnya di masa klasik merupakan sumber munculnya tafsir bias gender pada saat ini. Meskipun demikian, perlu diketahui penafsiran yang masih relevan dengan konteks saat ini meskipun pada masa itu merupakan penafsiran minoritas, yakni penafsiran kata *qawwām* yang menunjukkan relasi suami-istri yang egaliter dan terbuka.

Selanjutnya, mengenai penafsiran ayat relasi istri sebagai *harṣun*. Penafsiran mayoritas mufasir atas kata *harṣun* adalah penafsiran yang mengarah pada etika hubungan seksual suami-istri pada alat reproduksi, sedangkan penafsiran yang minoritas adalah penafsiran yang menjelaskan *harṣun* sebagai motivasi berhubungan seksual suami-istri sebagai salah satu usaha mencari keturunan. Ini dapat dilihat pada gambar di bawah ini:

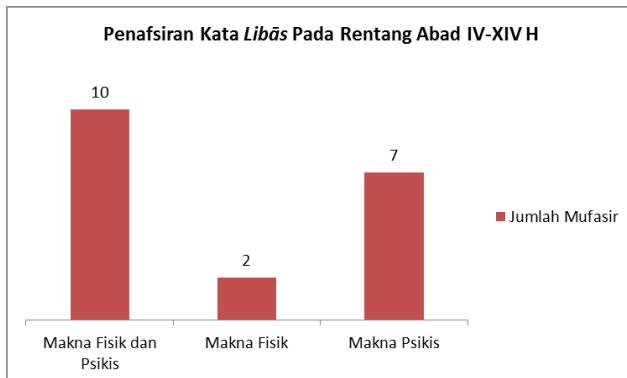
Gambar 4.5



Penafsiran mayoritas mufasir atas kata *harşun* sebagai penjelasan etika hubungan seksual suami-istri menunjukkan pada masa itu para mufasir lebih mengarahkan penafsirannya pada wilayah etika hukum, yakni tidak dibenarkan hubungan seksual di selain alat reproduksi. Penjelasan ini juga menunjukkan bahwa tidak ada ayat Al-Qur'an yang mengarah pada pemberian kekerasan dan eksplorasi seksual pada istri. Justru sebaliknya, penafsiran yang dominan mengarah pada aturan yang jelas dalam hubungan seksual, bahkan ditemukan juga penafsiran yang mengarah pada motivasi hubungan seksual suami-istri sebagai salah satu usaha mencari keturunan, bukan semata-mata memenuhi syahwat.

Adapun penafsiran mayoritas sembilan belas mufasir atas ayat bentuk relasi suami-istri sebagai *libās* bagi pasangannya adalah mengarah pada makna fisik dan psikis, sedangkan penafsiran yang kecil berupa makna fisik.

Gambar 4.6



Gambar 4.6 menunjukkan mayoritas mufasir memahami kata *libās* dalam arti fisik dan psikis. Ini menjadi data historis yang penting sebagai bukti bahwa spirit Al-Quran dalam relasi suami-istri adalah mewujudkan hubungan suami-istri yang saling menjaga dan menguatkan. Bahkan penafsiran mufasir atas kata *libās* sebagai makna psikis juga memberikan peran penting, karena melahirkan evolusi tafsir kata *libās* menjadi lebih komprehensif dan inspiratif dalam rangka terwujudnya tujuan mulia pernikahan berupa *sakīnah* (ketenteraman bagi tiap pasangan).

Penjelasan jumlah mufasir berdasarkan distingsi makna ayat relasi suami-istri di atas sebagaimana terlihat pada gambar 4.4, 4.5 dan 4.6 menunjukkan ada interaksi di antara mufasir, kesamaan penafsiran ternyata dipengaruhi para mufasir terdahulunya. Terdapat tiga bentuk interaksi antar mufasir yang juga menjadi tanda dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri

Pertama, interaksi al-Māwardī dan al-Ṭabarī. Penafsiran al-Māwardī atas kata *qawwām*, *ḥarṣun* dan *libās* sangat identik dengan penafsiran al-Ṭabarī, baik dari substansi maupun redaksi, hanya sedikit perbedaan yang ada, yakni ketika menafsirkan kata *libās* dalam arti fisik. Al-Ṭabarī menyebutkan “*badan suami dan istri menjadi penutup pasangannya saat tidur tanpa mengenakan pakaian*”. Dari penjelasan tersebut al-Māwardī hanya menyebut badan suami dan istri menjadi penutup pasangannya saat terbuka.

Kedua, penafsiran mayoritas mufasir atas kata *qawwām* mengarah pada otoritas suami atas istri yang diungkapkan dengan redaksi suami melarang dan memerintah istri seperti penguasa atas rakyatnya. Penafsiran ini diungkapkan oleh al-Zamakhsyarī, al-Qurṭubī, al-Baiḍāwī, al-Nasafī, al-Biqā‘ī, Abū Su‘ūd, al-Alūsī. Ketujuh mufasir tersebut mengungkapkan penafsirannya dengan redaksi yang serupa yaitu *āmirīn wa al-nāhīn kamā yaqūmu al-wulāh ‘alā al-ra‘iyah*.

Penafsiran dengan redaksi *āmirīn wa al-nāhīn kamā yaqūmu al-wulāh ‘alā al-ra‘iyah* pertama kali diungkapkan al-Zamakhsyarī di abad 6 H. Oleh karena itu, kemungkinan besar para mufasir di abad berikutnya merujuk pendapat al-Zamakhsyarī. Selain karena adanya kesamaan redaksi, disebutkan

juga bahwa di antara mufasir tersebut ada Abū Su‘ūd yang sangat mendalami tafsir karya al-Zamakhsyarī dan al-Baidāwī.⁷

Interaksi al-Zamakhsyarī dengan mufasir lainnya juga terlihat pada penafsiran kata *libās* yang mengarah pada relasi suami-istri secara emosional berupa *romantic relationship*. Penafsiran ini pertama kali diungkapkan al-Zamakhsyarī dengan redaksi *qalla ṣabrukum ‘anhunna wa ṣa‘uba ‘alaikum ijtinābuhunna*. Penafsiran ini kemudian dikutip oleh lima mufasir dari berbagai abad berikutnya yakni al-Baidāwī, al-Nasafī, al-Biqā‘ī, Abū Su‘ūd dan Rasyīd Riḍā yang tergolong mufasir modern.

Bahkan Rasyīd Riḍā menyebutkan dalam tafsir *al-Manār* penafsirannya tersebut mengikuti penafsiran gurunya (Muhammad ‘Abduh) yang mengutip *sāhib al-Kasyāf* (al-Zamakhsyarī).⁸ Contoh selanjutnya adalah penafsiran kata *ḥarṣūn* yang menunjukkan makna motivasi hubungan seksual suami-istri pertama kali diungkapkan al-Nasafī. Kemudian dikutip oleh Abū Hayyān, al-Biqā‘ī dan Rasyīd Riḍā.

Bentuk interaksi para mufasir di atas menunjukkan adanya pengaruh atau kekuatan salah satu mufasir yang terbukti

⁷Sayyid Muhammad ‘Alī Iyāzī, *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, (Teheran: Muassasah al-Ṭabā‘ah wa al-Nasyr li Wizārah al-ṣaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1386 H), 184.

⁸Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, juz 2, (Kairo: al-Hai‘ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1990), 176.

dijadikan rujukan dan mempengaruhi mufasir lainnya. Bentuk interaksi lainnya adalah penjelasan para mufasir yang secara substansi merespon penjelasan mufasir lainnya. Contohnya adalah penafsiran kata *al-rijāl* pada ayat *al-rijālu qawwāmūna ‘alā al-nisā’* (QS. al-Nisā: 34) yang telah dijelaskan pada bab III bahwa Abū Ḥayyān memahami kata *rijāl* bukan sebagai laki-laki (jenis kelamin), tetapi sifat mampu melindungi dan bekerja dengan baik. Di antara delapan belas mufasir lainnya, ada Ibnu ‘Āsyūr yang membahas makna *rijāl*. Menurut Ibnu ‘Āsyūr, kata *rijāl* dalam surah al-Nisā’ ayat 34 berarti laki-laki (jenis kelamin).⁹

Penafsiran Ibnu ‘Āsyūr bertentangan dengan Abū Ḥayyān. Penulis memahami penafsiran Ibnu ‘Āsyūr tersebut secara tidak langsung merupakan respon terhadap Abū Ḥayyān. Mengingat keduanya juga sama-sama mufasir yang memberikan perhatian khusus kepada makna kebahasaan. Meskipun keduanya tidak hidup di masa yang sama, tetapi menunjukkan adanya interaksi antara keduanya.

Data historis dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri tidak hanya menunjukkan adanya perubahan penafsiran dan interaksi antar mufasir, tetapi juga menunjukkan bagaimana situasi politik, sosial dan perkembangan keilmuan yang terjadi saat itu. Telah disebutkan pada bab sebelumnya al-Tabarī sebagai mufasir abad 4 H dari Thabaristan (Iran) dan al-Māwardī sebagai

⁹Muhammad Tāhir bin ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, juz 5, (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyah li al-Nasyr, 1984), 38.

mufasir abad 5 H dari Bashrah (Irak) hidup di masa kejayaan dinasti Abbasiyah dan masa keemasan ilmu pengetahuan, ditandai status perempuan yang mendapat hak dan kemerdekaannya secara utuh, hingga mendukung al-Ṭabarī dan al-Māwardī menafsirkan ayat relasi suami-istri secara proporsional berupa peran suami dalam relasi suami-istri.

Kondisi sosial dan politik abad 6 hingga 13 H berbeda-beda, sehingga menjadikan para mufasir tersebut memberikan penafsiran yang beragam dan mengalami perubahan, seperti yang telah disebutkan pada bab IV. Al-Baghawī yang hidup di Khurasan (Iran) menjadi saksi berlangsungnya masa kemunduran dinasti Abbasiyah¹⁰ yang ditandai peran perempuan yang mulai terbatas, citra negatif yang dialamatkan pada perempuan. Oleh karena itu, penafsiran al-Baghawī atas kata *qawwām* mulai mengarah pada otoritas suami atas istrinya, di samping tetap menyebutkan peran suami.

Al-Zamakhsyarī hidup di wilayah Khawarizmi (Turkistan Rusia), selain menjumpai wilayah-wilayah kecil yang memisahkan diri, ia juga hidup di masa keemasan pemerintahan dinasti Saljuk yang dipimpin Abū al-Faṭḥ Malisykah, dengan perdana menteri Nizām al-Muluk. Al-Zamakhsyarī sangat berkeinginan mendapatkan jabatan dan pengakuan dari para penguasa, sehingga ia sering membuat syair yang berisi pujian-

¹⁰ Abd al-Ghanī Qāsim Ghālib al-Syarjai, *al-Imām al-Syaukānī Ḥāyatuhu wa Fikruhu*, (Beirūt: Muassasah al-Risālah, t.t.), 18.

pujian kepada para penguasa.¹¹ Perjumpaan al-Zamakhsyarī dengan kondisi sosial wilayah-wilayah dinasti Abbasiyah yang tengah mengalami kemunduran dan interaksi secara intens dengan para penguasa, menjadikan al-Zamakhsyarī sebagai mufasir yang secara tegas menyamakan relasi suami-istri dengan relasi penguasa dan rakyat.

Ibnu ‘Atiyah hidup di Andalusia (Spanyol) pada masa pemerintahan dinasti Murabitun. Ibnu ‘Atiyah tidak hanya menjadi seorang ulama, hakim dan pengajar, tetapi juga ikut berjuang bersama dinasti Murabitun. Ibnu ‘Atiyah sering ikut berperang bersama pasukan dinasti Murabitun untuk menghalau musuh yang hendak mengusir umat muslim dari Andalusia.¹² Oleh karena itu, penafsiran Ibnu ‘Atiyah atas kata *qawwām* sangat menekankan penjagaan sungguh-sungguh dari suami atas istri

¹¹Kamāl Jabarī ‘Abharī, *al-Zamakhsayrī Sīratuhu Āśaruhu wa Mažhabuhu al-Naḥwī*, (Oman: Dār al-Jinān, 2014), 13, 28. Shaifullah Rusmin, “Penafsiran al-Zamakhsyari dalam Tafsir al-Kasysyaf (Tinjauan Kritis Pada Aspek Teologi, Fikih, Sosial Kemasyarakatan, Politik dan Aspek-Aspek Kehidupan Manusia),” (Disertasi, Universitas Islam Negeri Alauddin Makasar, 2018), 75-76, 86.

¹²Awalnya Ibnu ‘Atiyah mendapat perlakuan yang tidak baik dari dinasti Murabitun, bahkan ayahnya pernah diasingkan dari Andalusia dan dikembalikan lagi di Granada, karena sikap tegas kritik Ibnu ‘Atiyah kepada para penguasa. Pada akhirnya ketika Andalusia diserang oleh pasukan Kristen, dan pemerintah Murabitun membela dan melindungi Andalusia dari serangan musuh, maka Ibnu ‘Atiyah bersama ayahnya ikut bergabung berjihad bersama pasukan Murabitun. Djamel Hadjira, “Hāyah al-Imām Ibnu ‘Atiyah wa Āśaruhu al-Fikriyah,” *Majalah al-‘Ulūm al-Islāmiyah*, Vol. 3, No. 1 (2021): 95.

disertai kekuasaan penuh atas istrinya. Ini tampaknya dipengaruuh perjalanan hidupnya saat itu.

Al-Rāzī yang hidup pada abad 7 H di Rayy (Iran) yang termasuk wilayah penting pemerintahan Abbāsiyah, meskipun saat itu kekuasaan dinasti Abbasiyah mulai melemah, tetapi tidak langsung berimbang pada menurunnya perkembangan ilmu pengetahuan dalam dunia Islam, ilmu pengetahuan terus berkembang.¹³ Ilmu pengetahuan masih berkembang terbukti adanya eksistensi dan kiprah tokoh perempuan, menunjukkan adanya kesamaan peran antara laki-laki dan perempuan, sehingga yang menginspirasi al-Rāzī menafsirkan kata *qawwām* sebagai relasi suami-istri yang egaliter.

Al-Qurṭubī hidup di Andalusia (Spanyol) abad 7 H pada masa dinasti al-Muwahidun yang memusatkan perhatian dan kekuasaan untuk menjaga Andalusia, karena pada masa itu umat muslim mengalami kelemahan dan menghadapi perlawanan, perpecahan dan perebutan kekuasaan. Bahkan sebagian umat muslim berkoalisi membantu musuh Islam, sehingga tidak dapat dihindari akhirnya umat muslim dikuasai Eropa.¹⁴

¹³Muhammad Amiruddin Dardiri, Waluyo, Anzar Aquil, “Kondisi Sosial Politik Dinasti Bani Abbasiyah Dan Pengaruhnya Terhadap Pendidikan Islam,” *Jurnal Asy-Syukriyah*, Vol. 24, No. 1 (2023): 77.

¹⁴Masyhūr Ḥasan Maḥmūd Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī Syaikh A’immah al-Tafsīr*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), 20-22.

Pada abad 7 H yang menjadi konteks masa hidup al-Baidāwī di Syiraz (Iran) juga disebut sebagai masa terburuk dalam perpolitikan Islam klasik, kelemahan dari sisi internal dan eksternal dan banyaknya dinasti yang memisahkan diri dari pemerintahan Islam. Kemudian disusul dengan serangan bangsa Mongol ke Baghdad. Hulaghu menghancurkan Baghdad, membunuh para pemimpin, ulama dan umat muslim serta membakar ribuan kitab yang ditulis para ulama.¹⁵

Konteks politik dan sosial yang dijumpai para mufasir abad 6 hingga 7 H tersebut menggambarkan sisi kemunduran dan kehancuran dinasti Abbasiyah. Meskipun demikian masih ada semangat memajukan ilmu pengetahuan, tetapi setelah datangnya dinasti Mamluk dari bangsa Turki, persaingan berubah ke arah kekuasaan. Oleh karena itu, sejak kekuasaan dinasti Mamluk sekitar abad 8 H umat muslim hidup dalam kejumudan, pertikaian dan kesusahan hingga abad 10 H.¹⁶

Al-Nasafī adalah ulama kelahiran Izeh (Iran) yang sebagian besar hidupnya ada di abad 7 H dan menjumpai abad 8 H. Saat itu, kondisi sosial politik yang dihadapi al-Nasafī sangat buruk, karena setelah pemerintahan dikuasai bangsa Mongol, terjadi banyak perang dan kekacauan, para penguasa

¹⁵Muhammad al-Zuhalī, *al-Qādī al-Baidāwī al-Mufassir al-Ūsūlī al-Mutakallim al-Faqīh al-Adīb Sāhib al-Taṣānīf al-Masyhūrah*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1988), 18-19.

¹⁶Al-Syarjai, *al-Imām al-Syaukānī*, 19.

mengelola negara dengan mengikuti peraturan Mongol. Oleh karena itu, al-Nasafī sangat menjauhi dunia politik dan penguasa. Meskipun demikian, al-Nasafī dan para ulama lainnya diberikan kebebasan menulis karya, mengajarkan ilmu pengetahuan yang dimilikinya tanpa ada ketakutan.¹⁷

Abū Hayyān barasal dari Granada yang menjumpai masa keemasan Umayyah II di Andalusia.¹⁸ Dengan kondisi perempuan di Andalusia sangat menikmati kebebasan, kesetaraan dan kedudukan yang mulia, mereka ikut berperan dalam berbagai bidang, mulai dari keilmuan, peradaban dan sastra, serta memiliki kedudukan yang sama dan juga melebihi laki-laki serta ikut berperan aktif dalam kepemimpinan dan urusan rumah tangga bersama suaminya.¹⁹

Ibnu Kaśīr hidup di Damaskus (Suriah) yang saat itu menyatu dengan Mesir di bawah kepemimpinan dinasti Mamluk. Secara politik pada masa ini dihadapkan pada berbagai pertikaian dan upaya perebutan kekuasaan, baik secara internal maupun eksternal. Meskipun demikian, di sisi lain terdapat kemajuan

¹⁷ Abdullāh ‘Alī Abū al-Wafā Jād al-Rab, “al-Imām Abū al-Barakāt al-Nasafī al-Mutawaffā sanah (710 H) wa Arā’uhu al-Kalāmiyah (‘Arḍ wa Naqd),” (Disertasi Jāmi‘ah Al-Azhar Kairo, 2019), 30.

¹⁸Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, 269.

¹⁹Bahījah Muhammad ‘Alī al-Sarūjī, “al-Taṭawur al-Tārikhī li Duwar al-Mar‘ah fī al-‘Aṣr al-‘Abbāsī (750-954 M/132-334 H),” (Disertasi, Beirut Arab University, 2016), 19.

dalam bidang ilmu pengetahuan yang juga dipelajari oleh kalangan penguasa dinasti Mamluk.²⁰

Sebagai mufasir abad 9 H, al-Biqā‘ī yang berasal dari Beqaa (Suriah) hidup pada masa pemerintahan dinasti Mamluk Burji. Saat itu, terjadi banyak perperangan, perpecahan, baik dari dalam maupun luar pemerintahan karena perebutan kekuasaan. Bahkan diceritakan al-Biqā‘ī sempat dipenjara karena menyampaikan kebenaran dan koreksi atas perilaku para raja yang menyimpang dari ajaran agama.²¹ Kondisi sosial politik yang dialami al-Nasafī, Ibnu Kaśīr dan al-Biqā‘ī tampaknya menjelaskan sebab di balik preferensi mereka dalam menafsirkan kata *qawwām* sebagai otoritas suami seperti penguasa, karena saat itu kondisi sosial politik sangat tidak mendukung peran perempuan.

Al-Suyūṭī sebagai mufasir abad 10 H hidup di Mesir pada masa kepemimpinan dinasti Mamluk Burji. Banyak dari khalifah dinasti Mamluk yang memberikan perhatian dan mencintai ilmu,

²⁰Muhammad al-Zuhalī, *Ibnu Kaśīr al-Dimasyqī al-Ḥāfiẓ al-Mufassir al-Mu’arrikh al-Faqīh*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1995), 16-19.

²¹Akram ‘Abd al-Wahhab al-Mauṣilī, *al-Imām al-‘Allāmah Burhān al-Dīn al-Biqā‘ī wa Manhajuhu fī al-Tafsīr*, (Oman: Dār al-Fath, 2014), 14-15, 17.

sebagiannya terkenal dengan ketakwaan, sifat *wara'* dan kegigihan yang besar membela agama dan negara.²²

Penjelasan di atas menunjukkan pada abad 10 H para penguasa dinasti Mamluk juga memberikan perhatian mereka pada ilmu dan agama. Tampak dari penjelasan ini keadaan sosial relatif kondusif, sehingga penafsiran al-Suyūṭī atas ayat relasi suami sebagai *qawwām* tidak seperti para mufasir sebelumnya yang menekankan otoritas suami, tetapi al-Suyūṭī justru kembali menafsiran kata *qawwām* sebagai peran suami, sebagaimana al-Ṭabarī dan al-Māwardī.

Abū Su‘ūd hidup di abad 10 H, tetapi tidak menjumpai masa pemerintahan dinasti Mamluk, karena Abū Su‘ūd hidup pada masa dinasti Utsmaniyah sebagai ulama dan mufti kerajaan, pada masa pemerintahan Sultan Sulaimān al-Qānūnī. Pada masa itu kedudukan para ulama sangat terhormat, termasuk Abū Su‘ūd yang memiliki kedudukan penting sebagai mufti di Istanbul.²³ Ini menunjukkan kedekatan Abū Su‘ūd dengan sultan yang berkuasa, sehingga wajar jika penafsirannya atas kata *qawwām* mengarah pada otoritas suami atas istri seperti otoritas penguasa atas rakyat.

²²Iyād Khālid al-Ṭibbā‘, *al-Imām al-Hafiz Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī Ma‘lamah al-‘Ulūm al-Islāmiyah*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1996), 14, 17.

²³Iṣām Muḥammad ‘Alī ‘Abd al-Hafiz ‘Adwān, “Syaikh al-Islām Abū Su‘ūd Afandī,” *Majalah Jāmi‘ah al-Qudus al-Maftūḥah li Abhās wa al-Dirāsāt*, No. 22 (2011): 263-264.

Al-Alūsī adalah mufasir dari Baghdad (Irak) yang termasuk wilayah kekuasaan dinasti Utsmaniyah. Al-Alūsī menjumpai masa kemunduran dinasti Utsmaniyah, yang ditandai dengan adanya tindakan sewenang-wenang para khalifah, penyimpangan dari prinsip ajaran agama serta kesulitan ekonomi di masyarakat.²⁴

Banyak wilayah yang telah dikunjungi al-Alūsī, termasuk Mosul dan belajar di Istanbul. Di sanalah al-Alūsī bertemu dan dimuliakan oleh sultan ‘Abd al-Majīd I.²⁵ Masa kemunduran dinasti Utsmaniyah, interaksi al-Alūsī dengan sultan dan konteks sosial yang al-Alūsī temui di berbagai daerah yang dikunjungi dapat dijadikan alasan mengapa al-Alūsī lebih mengarahkan penafsiran kata *qawwām* dalam arti kekuasaan suami atas istri secara mutlak.

Al-Syaukānī hidup di masa modern yang ditandai dengan semangat kebangkitan menghadirkan kembali nilai-nilai luhur Islam. Al-Syaukānī dikenal sebagai mujadid yang merespon kejumudan pemikiran, fanatisme mazhab yang merupakan warisan masa pertengahan. Al-Syaukānī semasa dengan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb, dan mendahului para

²⁴Ahmad al-Usairy, *Sejarah Islam*, terj. Samson Rahman, (Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2008), 363.

²⁵Khair al-Dīn al-Ziriklī, *al-Ā'lām Qāmus Tarājim*, juz 5, (Beirut: Dār al-‘Ilmi li al-Malāyīn, 2002), 29. Al-Durar al-Saniyah al-Mausū‘ah al-Tārikhiyah <https://dorar.net/history/event/4617> diakses 2 Desember 2024.

pembaharu Islam modern, seperti al-Afghānī dan lainnya. Al-Syaukānī adalah mujadid di Yaman, sedangkan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb mujadid dari Saudari Arabia yang sama-sama menyerukan ijtihad, meninggalkan taklid dan menyeru kembali pada Al-Qur'an dan hadis. Al-Syaukānī banyak berinteraksi dan terpengaruh dengan konsep pembaharuan akidah Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb.²⁶

Rasyīd Riḍā hidup di abad 14 H dalam konteks sosial masyarakat muslim Mesir yang mengalami kemerosotan dan meninggalkan nilai-nilai agama. Pada saat yang sama Perancis sedang mencapai kejayaannya. Oleh karena itu, Riḍā gigih menjawab problem sosial dan keagamaan tersebut dengan melakukan pembaharuan pemahaman Islam.²⁷

Ibnu ‘Asyūr hidup dalam kondisi terjadinya kolonialisme, sehingga ia tidak hanya berperan sebagai ulama, tetapi juga sebagai pejuang nasionalisme di Tunisia sebagai anggota jihad bersama Muḥammad Khadr Husain. Keduanya pernah dijebloskan ke dalam penjara dan mendapatkan rintangan yang tidak kecil

²⁶Al-Syarjai, *al-Imām al-Syaukānī*, 19-20. Meskipun demikian, al-Syaukānī mempunyai sikap yang berbeda dengan beberapa murid Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb, salah satunya Su‘ūd bin ‘Abd al-‘Azīz. Misalnya dalam persoalan orang yang yang berziarah kubur dihukumi kafir oleh penduduk Najd, sedangkan al-Syaukānī menghukumi orang tersebut berdosa. Al-Syarjai, *al-Imām al-Syaukānī*, 22-23.

²⁷Masnur Kasim, “Muhammad Rasyid Ridha (Antara Rasionalisme & Tradisionalisme),” *Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 37, No. 2 (2012): 130.

demi negara dan agama.²⁸ Muhammad Khaḍr Ḥusain menjadi syaikh besar di Mesir, sedangkan Ibnu ‘Āsyūr menjadi syaikh besar di Tunisia, sebelum menjabat syaikh besar Ibnu ‘Āsyūr pernah menjabat sebagai hakim dan mufti.²⁹

Konteks sosial politik Rasyīd Riḍā dan Ibnu ‘Āsyūr menggambarkan adanya problem hegemoni barat dan praktik keagamaan umat muslim yang tidak sejalan dengan ajaran Islam. Ini berbeda dengan kondisi sosial politik al-Syinqīṭī yang hidup di Riyadhh dengan kondisi sosial politik stabil di bawah kerajaan Arab Saudi dengan paham Wahabi sebagai ideologi kerajaannya, seperti yang telah disebutkan pada bab sebelumnya.

Oleh karena itu, penafsiran Rasyīd Riḍā Ibnu ‘Āsyūr mengarah pada implementasi relasi suami-istri yang *equal*, tidak terjebak pada makna otoritas dan superioritas suami. Berbeda dengan al-Syinqīṭī yang lebih mengarahkan penafsirannya sesuai paham keagamaan Wahabi yang ada di Suadi Arabia berupa otoritas dan superioritas suami atas istri.

Demikian pasang surut sejarah politik, sosial dan ilmu pengetahuan dalam rentang abad 4 sampai 14 H yang ikut andil dalam membentuk terjadinya dinamika penafsiran ayat relasi

²⁸Manī‘ ‘Abd al-Ḥalīm Mahmūd, *Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsīr*, terj. Faisal Saleh, Syahdianor, (Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 2006), 314.

²⁹Mahmūd, *Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsīr*, 314.

suami-istri dalam kitab tafsir. Dengan demikian, penjelasan bentuk dinamika yang mencakup perubahan, interaksi dan kekuatan, serta konteks historis yang melatarbelakanginya telah menunjukkan penafsiran ayat relasi suami-istri sama seperti perkembangan penafsiran dalam tema lain yang selalu bergerak dinamis dengan pemikiran Islam dan problem sosial budaya yang terjadi. Tidak hanya itu, sifat dinamis-dialektis menunjukkan sembilan belas mufasir yang diteliti tidak hanya membaca teks kitab suci Al-Qur'an, tetapi juga merangkaikannya dengan pengamatan atas realitas sosial-politik yang tengah terjadi mengitari kehidupan para mufasir tersebut.³⁰

Hakikatnya dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri yang merupakan bagian dari hasil pemikiran ulama tafsir beserta faktor historis yang mengitari para mufasirnya merupakan bagian dari sejarah (historis) yang tidak bisa diabaikan. Oleh karena itu, penting untuk memperlakukan dinamika penafsiran sebagai sejarah pemikiran.

Ada tiga hal yang perlu dilakukan ketika mengkaji peristiwa sejarah ataupun pemikiran, yaitu mengetahui sejarah atau pemikiran itu sendiri, mengungkap sebab kemunculan peristiwa atau pemikiran tersebut (*historical background*) dan

³⁰Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," *Jurnal Nun*, Vol 1. No. 1 (2015): 28, 23.

menjelaskan relevansi peristiwa sejarah atau pemikiran terhadap kehidupan saat ini.³¹

Penelitian penulis ini termasuk kajian sejarah pemikiran, dalam hal ini sejarah penafsiran ayat-ayat relasi suami-istri. Oleh karena itu, setelah pada bab tiga dijelaskan bentuk realitas sejarah penafsiran ayat-ayat relasi suami-istri, kemudian pada bab empat penulis mengungkap faktor atau sebab munculnya dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri, maka bab lima ini merupakan ikhtiar mengungkapkan relevansi atau kontekstualisasi sejarah dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dalam konteks saat ini.

Pada penelitian ini penulis mengarahkan kontekstualisasi dinamika penafsiran tersebut pada pengembangan metodologi tafsir Al-Qur'an kontemporer. Dengan demikian, akan terlihat urgensi sejarah dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dalam konteks saat ini pada bidang pengembangan metodologi penafsiran Al-Qur'an.

Sejarah memberikan manfaat yang sangat besar, karena dengan mempelajari sejarah kita dapat mengetahui keadaan umat-umat terdahulu, termasuk akhlak mereka, para nabi, sejarah para raja dengan model kepemimpinannya sehingga kita dapat mengikuti mereka dalam urusan dunia dan agama, bahkan sejarah

³¹Khoiruddin Nasution, "Belajar dari Sejarah Pemikiran Islam" dalam *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam dari Masa Klasik, Tengah, Hingga Modern* oleh Muh. Alif Kurniawan dkk., (T.Tp.: Qaulun Pustaka, 2014),

juga memberikan banyak sumber pengetahuan yang bermacam-macam, dengan pandangan yang jernih dan jujur, kita dapat memperoleh kebenaran, dengan menekuni sejarah kita dapat terhindar dari kesalahan dan kekeliruan.³²

Dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri ataupun dinamika penafsiran ayat lainnya yang merupakan bagian dari sejarah, tentu memiliki manfaat sejarah seperti disebutkan di atas. Melalui dinamika penafsiran kita dapat mengetahui bagaimana para mufasir memproduksi penafsirannya. Tidak hanya itu, dengan mengetahui dinamika penafsiran kita dapat memperoleh beragam tafsir tentang suatu ayat. Berbekal pemikiran yang jernih dan ketekunan, kita dapat mengambil penafsiran yang masih relevan dengan kondisi saat ini di mana kita hidup.

Dalam konteks metode penafsiran Al-Qur'an kontemporer, dinamika penafsiran dapat difungsikan sebagai landasan implementasi spirit *Al-Qur'ān sālihun li kulli zaman wa makān* dalam proses menafsirkan Al-Qur'an. Spirit ini menuntut seorang mufasir bisa mengungkapkan suatu makna yang belum dipahami atau belum diungkapkan mufasir sebelumnya.³³ Di sinilah, dinamika penafsiran dapat difungsikan sebagai sumber kekayaan informasi terkait penafsiran yang telah diungkapkan

³² Abd al-Rahmān bin Muḥammad bin Khaldūn, *Muqaddimah Ibnu Khaldūn*, (Beirūt: Maktabah Lebanon, 1992), 8.

³³ Jamāl al-Banā, *al-Aslānī al-‘Azīmataini al-Kitāb wa al-Sunnah Ru'yah Jadīdah*, (Kairo: Maṭba‘ah al-Ḥisān, 1982), 11.

para mufasir terdahulu, dalam rangka menghasilkan penafsiran yang baru dan relevan dengan kondisi saat ini.

Dinamika penafsiran juga dapat menjadi pelengkap *asbāb al-nuzūl* ayat yang sedang dikaji, meskipun kualitas keduanya tidak bisa disamakan. *Asbāb al-nuzūl* merupakan pengetahuan yang bersumber pada riwayat bukan ijtihad, berfungsi menjelaskan kandungan ayat sesuai dengan kondisi saat diturunkan. Dengan memperhatikan *asbāb al-nuzūl* dapat diketahui aspek historis dan latar belakang pewahyuan, serta memungkinkan mufasir melihat hakikat dan pesan dari suatu ayat.³⁴

Adapun dinamika penafsiran merupakan hasil ijtihad mufasir dalam mengungkapkan makna ayat Al-Qur'an. Pengetahuan terhadap dinamika penafsiran ayat yang sedang dikaji, menjadikan seorang penafsir mampu mengkomparasikan penafsiran para mufasir terdahulu guna mengungkapkan penafsiran yang lebih relevan dengan konteks kontemporer.

Pada praktiknya, seorang penafsir kontemporer perlu memahami *asbāb al-nuzūl* ayat yang ditafsirkan guna mengetahui

³⁴ Amal binti Mabrūk bin Mubārak al-Şā‘idī, “Aśar Asbāb al-Nuzūl wa Ahammiyatuhu fī Fahmi al-Naṣ al-Qur’ānī Anmūzajān Sūrah Ali Imrān (Dirāsah Waṣīyah Taṭbīqiyah),” *Majalah Jāmi‘ah al-Qur’ān wa al-‘Ulūm*, No 60 (2022): 547-548. Adis Duderija, *Metode Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis Antara Liberal dan Salafī*, terj. Abdul Aziz, (Tangerang Selatan: Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhari, 2021), 141.

situasi dan tujuan ayat tersebut saat pertama kali diturunkan, lalu dilanjutkan dengan meninjau dinamika penafsiran para mufasir terkait ayat yang dikaji untuk melihat sejauh mana konteks sosio-historis telah berubah, sehingga membantu penafsir kontemporer memproduksi penafsiran yang lebih relevan dengan kondisinya.

Difungsikannya dinamika penafsiran sebagai data historis yang melengkapi *asbāb al-nuzūl* sangat diperlukan, mengingat proses dan produk tafsir Al-Qur'an merupakan bagian dari fenomena kebudayaan. Sebagai sebuah fenomena kebudayaan, maka penafsiran Al-Quran memiliki fungsi berbeda-beda di tiap generasi. Dalam realitas sejarah, tafsir Al-Qur'an dan Al-Qur'an itu sendiri pernah dijadikan sebagai legitimasi dan pemberian bagi ideologi dan perperangan, pemelihara harapan, serta pengukuhan atas identitas kolektif dalam kehidupan masyarakat tertentu.³⁵

Tafsir Al-Qur'an sebagai fenomena kebudayaan yang mengandung motif dan dipengaruhi banyak hal juga terlihat dalam penafsiran ayat-ayat relasi suami-istri. Contohnya mufasir yang memahami kata *qawwām* sebagai otoritas suami atas istri seperti otoritas penguasa atas rakyatnya. Penafsiran ini terinspirasi oleh model kepemimpinan dinasti pada saat itu yang menuntut kepatuhan rakyat secara utuh kepada penguasa. Penafsiran ini

³⁵Imam Muhsin, "Perubahan Budaya dalam Tafsir Al-Qur'an (Telaah terhadap Penafsiran Muhammad Abduh dalam Tafsir *al-Manar*)," *THAQAFIYYAT*, Vol. 16, No. 2 (2015): 122.

bertujuan menduplikasi sistem kepemimpinan dinasti pada sistem relasi suami-istri. Dengan demikian penafsiran ini mengharapkan kepatuhan istri secara utuh pada suaminya.

Ditemukan juga penafsiran kata *qawwām* sebagai pemimpin dan mengukuhkan keutamaan laki-laki atas perempuan. Penafsiran ini terbentuk oleh kondisi dominasi laki-laki dalam struktur masyarakat, yang pada saat itu perempuan dicitrrakan negatif dan terpinggirkan. Penafsiran ini tentu dalam rangka meneguhkan kepemimpinan laki-laki atas istri. Bahkan untuk mendukung penafsiran ini Ibnu Kaṣīr menjadikan hadis yang menjelaskan ketidakberuntungan kepemimpinan perempuan sebagai argumentasi penafsiran tersebut.

Di sisi lain ditemukan juga penafsiran kata *qawwām* yang tidak mengandung unsur mengunggulkan laki-laki di atas perempuan, bahkan menekankan relasi yang egaliter dan terbuka, karena adanya struktur sosial yang adil dalam memberikan peran sosial bagi perempuan dan laki-laki. Penafsiran ini mengandung tujuan mewujudkan sistem kepemimpinan keluarga secara ideal dan berimbang sebagaimana struktur sosial yang menghormati peran dan sumbangsih perempuan dan laki-laki.

Contoh lainnya adalah terkait penafsiran kata *ḥarṣun* yang oleh sebagian mufasir dipahami sebagai perintah hubungan seksual pada alat reproduksi karena dipengaruhi riwayat *asbāb al-nuzūl*. Penafsiran ini bertujuan untuk menjadikan tafsir sebagai pemelihara etika hubungan seksual dalam perspektif agama.

Berbeda dengan sebagian mufasir lain yang memahami *ḥarṣun* sebagai tujuan hubungan seksual sebagai usaha memperoleh keturunan, karena dipengaruhi pembahasan pada ayat sebelumnya. Penafsiran terakhir ini juga mepunyai motif yang berbeda dengan penafsiran sebelumnya, yakni untuk meletakkan dasar hubungan seksual berupa usaha mencari keturunan, bukan semata memenuhi hawa nafsu.

Contoh di atas menunjukkan bahwa tafsir kata *qawwām* dan *ḥarṣun* dibentuk oleh kondisi yang berbeda-beda, baik berupa konteks sosio-historis maupun sumber penafsiran. Bahkan penjelasan di atas menunjukkan bahwa tiap penafsiran kata *qawwām* dan *ḥarṣun* memiliki motif dan tujuan yang berbeda-beda. Penjelasan ini mengajak umat Islam khususnya penafsir kontemporer agar tidak hanya memahami suatu ayat dengan penafsiran tunggal, karena bisa jadi suatu penafsiran tidak sesuai dengan konteks dan tujuan yang dikehendaki masyarakat kontemporer, dengan kata lain perlu memanfaatkan data historis berupa dinamika penafsiran guna menelusuri penafsiran masa lalu yang masih relevan dengan kondisi saat ini.

Dengan demikian, dinamika penafsiran ayat yang lahir dari para mufasir terdahulu merupakan data historis yang penting dan hendaknya tidak diabaikan begitu saja, karena dinamika penafsiran memberikan kekayaan informasi tentang pemahaman ayat yang bersumber dari para mufasir yang tidak hanya menjadi bukti historis beragamnya sebuah tafsir atas suatu ayat, tetapi

dapat berfungsi sebagai landasan implementasi spirit *Al-Qur'ān* *ṣālihun li kulli zaman wa makān* serta pelengkap data *asbāb al-nuzūl* dalam rangka mengetahui alternatif penafsiran serta perubahan konteks sosio-historis pasca turunnya ayat, baik di masa sahabat, tabi'in sampai masa para mufasir dari berbagai generasi.

Penjelasan dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri beserta konteks sosio-historis yang meliputinya menjadi bukti sejarah perkembangan penafsiran Al-Qur'an juga memiliki tiga karakteristik yang sama dengan kajian pemikiran Islam lainnya, yakni adanya kenyataan keragaman, variasi, bahkan saling bertentangan antar satu dengan lainnya, adanya resiprokalitas antara kondisi sosial budaya yang berkembang pada masyarakat dengan pemikiran yang dihasilkan, serta adanya dialektika yang terus menerus antara satu pemikiran dengan pemikiran lainnya (tidak monolistik sekaligus tidak berhenti).³⁶

B. Komplemen Tahapan Penafsiran Al-Qur'an

Telah dijelaskan pada bab II, bahwa kata tafsir juga mengandung makna kegiatan atau aktivitas, yakni perbuatan mengungkapkan makna Al-Qur'an. Sebagai sebuah aktivitas, tentu tafsir memiliki langkah-langkah dan tahapan teknis tersendiri. Dalam literatur ilmu tafsir, para ulama pada umumnya

³⁶Nasihun Amin, *Sejarah Perkembangan Pemikiran Islam*, (Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015), 184.

menjelaskan langkah-langkah tersebut dalam penjelasan hirarki riwayat yang digunakan sebagai sumber penafsiran Al-Qur'an.

Salah satu contohnya Ibnu Taimiyah yang mengatakan cara terbaik dalam menafsirkan Al-Quran adalah berupa penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Quran, penafsiran Al-Qur'an dengan sunnah, dan penafsiran Al-Qur'an dengan perkataan sahabat. Jika tidak ditemukan informasi penjelasan ayat yang sedang ditafsirkan pada tiga riwayat tersebut, barulah merujuk perkataan tabi'in.³⁷

Berdasarkan penjelasan Ibnu Taimiyah ini diketahui bahwa ada empat langkah dalam mengungkap makna Al-Qur'an, yakni merujuk pada penjelasan Al-Qur'an itu sendiri, hadis Nabi, pendapat sahabat lalu pendapat tabi'in. Empat langkah ini ditempuh secara berurutan. Meskipun demikian, tampaknya penjelasan Ibnu Taimiyah hanya menggambarkan penafsiran Al-Quran dari sisi penafsiran riwayat (*bi al-ma'sūr*).

Khālid al-Sabt menjelaskan langkah-langkah penafsiran Al-Qur'an yang berbeda dengan Ibnu Taimiyah. Menurut al-Sabt, jalan yang dapat mengantarkan seseorang pada makna Al-Qur'an ada enam, yakni menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, sunnah, perkataan sahabat, perkataan tabi'in, penafsiran Al-

³⁷Ibnu Taimiyah Taqī al-Dīn Aḥmad bin Abd al-Ḥalīm, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, (Beirūt: Dār Maktabah al-Ḥāyah, 1980), 44.

Qur'an dengan bahasa Arab dan pemikiran (*ra'yu*).³⁸ Penjelasan al-Sabt menunjukkan keberlanjutan langkah-langkah penafsiran menurut Ibnu Taimiyah, yang tidak hanya terbatas pada empat riwayat, tetapi juga mencakup sumber bahasa Arab dan pemikiran mufasir.

Dahulu para sahabat merujuk sumber bahasa Arab berupa perkataan masyarakat Arab beserta aspek penggunaannya, kosakata bahasa Arab beserta makna yang dikenal dalam syair-syair masyarakat Arab. Adapun pada aspek ijtihad atau pemikiran, maka para sahabat berusaha mengungkap kandungan dan rahasia bahasa, mengetahui kebiasaan orang Arab, sehingga dapat mengetahui hubungan ayat dan kebiasaan orang Arab. Para sahabat juga berusaha mengungkap keadaan kaum yahudi dan nashrani di jazirah Arab saat turunnya Al-Qur'an, serta mengetahui sebab-sebab turunnya ayat.³⁹

Al-Ṭayyār menjelaskan tahapan menafsirkan Al-Qur'an sama dengan Khālid al-Sabt, yakni menyebutkan enam sumber penafsiran tersebut secara berurutan, yakni sumber Al-Qur'an, hadis, perkataan sahabat, perkataan tabi'in, bahasa Arab dan

³⁸Khālid al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr*, juz 1, (Beirut: Dār Ibnu 'Affān, t.t.), 105.

³⁹Muhammad Ḥusain al-Žahabī, *'Ilm al-Tafsīr*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 23.

ijtihad.⁴⁰ Ini menunjukkan terdapat enam tahapan yang harus dilalui oleh seseorang yang melakukan aktivitas penafsiran, yakni menelusuri makna Al-Qur'an dengan merujuk Al-Qur'an, hadis, perkataan sahabat, perkataan tabi'in, sumber bahasa Arab dan ijihad. Enam tahapan ini telah merepresentasikan penafsiran riwayat dan pemikiran, namun tampaknya belum mengakomodir keberadaan tafsir *isyārī*.

Penjelasan para ulama tersebut juga menunjukkan bahwa langkah-langkah penafsiran dalam literatur ilmu tafsir pada umumnya mengacu pada penggunaan sumber penafsiran.⁴¹ Dengan kata lain, para ulama terdahulu tidak memberikan penjelasan secara eksplisit mengenai tahapan-tahapan yang dapat ditempuh dalam proses menafsirkan Al-Qur'an.

Penyebutan enam sumber penafsiran tersebut secara berututan dan konsisten menunjukkan adanya kesepahaman di antara para ulama bahwa keenam sumber tersebut merupakan langkah-langkah penafsiran yang harus diterapkan secara berurutan. Hal ini diinspirasi oleh perkembangan sumber penafsiran yang digunakan berbagai generasi sejak masa Nabi sampai tabi'in, sebagaimana yang terlihat dalam penjelasan para ulama mengenai sumber penafsiran pada masa Nabi, sahabat

⁴⁰Musā'id bin Sulaimān al-Ṭayyār, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr*, (Riyāḍ: Dār Ibnu al-Jauzī, 1999), 22.

⁴¹Pada umumnya para ulama tersebut menjelaskan hal tersebut dengan istilah *tarīqah*, *turuq*, dan *manāhij*. Dalam istilah saat ini bisa disebut sebagai sumber-sumber atau *maṣādir* tafsir.

hingga tabi'in. Sebagai mufasir awal, Nabi Muhammad menggunakan ayat Al-Qur'an sebagai sumber penafsirannya. Selain itu Nabi juga menggunakan ijtihadnya yang selalu dibimbing wahyu, yang di kemudian hari disebut sebagai hadis.

Penjelasan di atas menunjukkan Nabi mengacu dua sumber penafsiran. Para sahabat menggunakan empat sumber tafsir, yakni Al-Qur'an, hadis Nabi dan ijtihad sahabat. Adapun pada masa tabi'in, terdapat lima sumber penafsiran yang digunakan para tabiin, yakni Al-Qur'an, hadis Nabi, pendapat sahabat, riwayat israiliyat dan ijtihad.⁴²

Dengan demikian, jelas perkembangan penggunaan sumber penafsiran sejak masa Nabi sampai dengan tabi'in dipahami oleh para ulama sebagai langkah-langkah yang harus ditempuh seorang penafsir. Di sisi lain, ada hal menarik berupa sikap para ulama yang tidak memasukkan riwayat/kisah israeliyat sebagai sumber penafsiran, meskipun di masa tabiin riwayat israeliyat dijadikan salah satu rujukan. Hal ini merupakan hasil ijtihad penting yang dihasilkan para ulama, mengingat validitas dan keabsahan sumber dan isi riwayat israeliyat yang tidak dapat dipastikan kebenarannya secara keseluruhan.

Penjelasan sumber penafsiran yang kemudian dijadikan sebagai tahapan penafsiran oleh para ulama, ternyata tidak

⁴²Faizah Ali Syibromalisi, *Tafsir bi al-Ma'tsur*, (Jakarta: PT. Siwibakti Darma, 2010), 67, 75

mengakomodir eksistensi kitab-kitab tafsir. Hal ini tampaknya disebabkan adanya perbedaan nilai *kehujahan* pendapat para mufasir dengan riwayat hadis, sahabat dan juga tabi'in. Seperti yang telah dijelaskan pada bab II, bahwa riwayat sahabat dan tabi'in diakui sebagai sumber penafsiran yang otoritatif dan dapat dijadikan dalil dalam menafsirkan Al-Qur'an, meskipun ada ulama yang tidak menjadikan riwayat tabi'in sebagai dalil secara mutlak. Sedangkan produk penafsiran yang dihasilkan para mufasir tentu berupa ijthad yang tidak ada kewajiban terikat pada penafsiran para mufasir.

Para pemikir Al-Quran kontemporer yang mengenalkan teori penafsiran Al-Qur'an juga tidak memasukkan unsur produk penafsiran yang ada dalam kitab-kitab tafsir sebagai bagian dari langkah-langkah penafsirannya. Sebut saja misalnya Fazlur Rahman yang mengenalkan teori *double movement*. Melalui teori ini Rahman mencoba menemukan makna kontekstual dari suatu ayat yang ditafsirkan, sebagai upaya mencari titik temu antara teks Al-Quran yang statis dengan kondisi sosio-histori manusia yang terus berkembang.

Teori *double movement* yang dikenalkan Fazlur Rahman menuntut dua langkah dalam proses menafsirkan ayat. Gerakan pertama memfokuskan pada mengungkap kondisi historis saat ayat diturunkan, tidak hanya terkait *sabab al-nuzūl* ayat, tetapi juga kondisi sosial dan kebudayaan jazirah Arab dan sekitarnya. Pada gerakan pertama seorang penafsir harus memahami tujuan

utama dari ayat beserta konteks yang ada pada masa itu. Setelah itu, penafsir melanjutkan pada gerakan kedua berupa memahami kondisi historis di masa kontemporer. Pada tahap kedua ini seorang penafsir melakukan kajian apakah ada kesamaan atau perbedaan antara kondisi saat ini dengan masa diturunkannya ayat. Ini dilakukan guna merumuskan bagaimana kontekstualisasi ayat yang dikaji.⁴³

Selanjutnya adalah Abdullah Saeed yang mengenalkan teori tafsir kontekstual. Dalam teori ini Abdullah Saeed meniscayakan empat langkah penafsiran.⁴⁴ Pertama adalah memahami gambaran umum ayat dan dunia teksnya. Kedua, memahami tekstualitas ayat, baik berupa gramatikal, *qira'at* dan hubungan antar ayat yang berkaitan, jenis ayat dan tanpa dikaitkan dengan kondisi masyarakat saat diturunkannya ayat maupun lainnya.

Langkah ketiga berupa memahami teks pada saat pertama kali diturunkan, untuk mengetahui maksud tujuan suatu ayat, menjelaskan hubungan ayat dengan masyarakat dan kondisi yang ada pada saat itu. Langkah terakhir berupa mengkaji teks pada

⁴³Fazlur Rahman, *Islam & Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 5-7.

⁴⁴Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an Towards a contemporary approach*, (New York: Routledge, 2006), 150-152. Hatib Rachmawan, "Hermeneutika Al-Qur'an Kontekstual: Metode Menafsirkan Al-Qur'an Abdullah Saeed," *Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman Afkaruna*, Vol. 9, No. 2 (2013): 158-159.

kondisi saat ini. Pada tahapan terakhir ini penafsir mengungkapkan hubungan dan keterkaitan ayat dengan kondisi saat ini, mencari pesan moral yang relevan dengan kondisi saat ini, dan melakukan kontekstualisasi.

Pemikir tafsir kontemporer Indonesia juga banyak yang mencoba mengenalkan teori penafsiran Al-Qur'an, misalnya Abdul Mustaqim dengan teori tafsir maqashidi dan Sahiron Samsuddin dengan teori *ma'nā-cum-maghzānya*. Teori tafsir maqashidi Abdul Mustaqim sebagai salah satu respon atas upaya menghadirkan solusi sesuai tuntutan zaman sekaligus menjadi kritik atas stagnasi produk tafsir yang tidak sejalan dengan tuntutan kemaslahatan maqashid zaman.⁴⁵

Berdasarkan sepuluh prinsip metodologis tafsir maqashidi Mustaqim. Ada lima aspek yang bisa masuk sebagai langkah-langkah penafsirannya,⁴⁶ yakni mengumpulkan ayat-ayat yang setema untuk menemukan maqashid, mempertimbangkan konteks ayat, baik internal maupun eksternal, mikro maupun makro, konteks masa lampau maupun saat ini.

Langkah berikutnya mempertimbangkan aspek dan fitur linguistik bahasa Arab melalui berbagai pendekatan keilmuan bahasa Arab klasik maupun linguistik modern termasuk

⁴⁵ Abdul Mustaqim, Argumen Keniscayaan tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam, Pidato Pengukuhan Guru Besar Bidang Ulumul Qur'an UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 16 Desember 2019, 51.

⁴⁶ Mustaqim, Argumen Keniscayaan tafsir Maqashidi, 40.

hermeneutika, membedakan antara makna *wasīlah* dan *ghāyah*, *uṣūlī* dan *far'i* dan *al-ṣawābit* dan *al-mutaghāyirāt*, menginterkoneksi hasil penafsiran dengan teori ilmu sosial-humaniora dan sains.

Teori *ma'na-cum-maghza* Sahiron merupakan penyederhanaan sekaligus pengembangan dari teori para tokoh sebelumnya seperti Fazlur Rahman, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, Abdullah Saeed dan Muḥammad al-Ṭālibī. Teori ini menghasilkan penafsiran yang mengandung signifikansi makna dan historis secara dinamis. Dalam praktiknya teori *ma'na-cum-maghza* ini dibagi menjadi dua tahap. Tahapan pertama mencari makna dan signifikansi historis melalui lima langkah, yakni analisis kebahasaan sebuah teks, intratekstualitas, intertekstualitas, analisis konteks historis turunnya ayat dan rekonstruksi pesan utama historis ayat. Adapun tahapan kedua upaya membentuk signifikansi dinamis suatu ayat, terdiri dari empat langkah, yakni menetukan kategori ayat, reaktualisasi dan kontekstualisasi signifikansi ayat, menangkap makna simbolik ayat dan memperkuat konstruksi signifikansi dinamis ayat dengan ilmu bantu lainnya.⁴⁷

⁴⁷Sahiron Syamsuddin, Pendekatan *Ma'na-Cum-Maghzā*: Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran, Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Ilmu Tafsir UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2022, 40-41.

Fazlur Rahman, Abdullah Saeed, Sahiron Syamsuddin dan juga Abdul Mustaqim punya persamaan dalam hal menghadirkan makna baru yang relevan dengan kondisi masyarakat kontemporer. Rahman, Saeed, Sahiron dan Mustaqim juga berusaha mengungkap historisitas dari suatu ayat yang ditafsirkan, namun historisitas yang dimaksud berfokus pada masa turunnya Al-Quran dan kondisi kontemporer, tidak mengikutsertakan penafsiran dalam kitab-kitab tafsir sebagai bagian dari historisitas yang diungkapkan.

Hal tersebut tampaknya dikarenakan penafsiran para mufasir dinilai sebagai produk tafsir semata, padahal jika melihat kembali adanya dinamika penafsiran ayat-ayat relasi suami-istri akan diketahui bahwa kitab tafsir tidak hanya mengandung informasi makna suatu ayat Al-Qur'an, tetapi juga mengandung informasi perbedaan *asbab al-nuzūl*, perubahan pemahaman suatu ayat dari para mufasir berbagai generasi, yang itu semua dapat memberikan pertimbangan untuk mengetahui sejarah pembentukan makna ayat dari masa ke masa.

Selain itu, metode penafsiran Rahman, Saeed, Sahiron dan Mustaqim tidak diperuntukkan bagi semua ayat, melainkan ayat-ayat yang berkaitan dengan isu-isu kontemporer yang secara substansi memiliki kesamaan dengan isu yang terdapat dalam Al-Qur'an. Di sisi lain ada Ḥātim bin ‘Ārif al-Aunī yang merumuskan langkah-langkah penafsiran Al-Qur'an bagi seseorang yang ingin mampu menafsirkan Al-Quran. Dalam kitab

yang berjudul *takwīn malakah al-tafsīr*, Hātim mengatakan ada enam langkah agar seseorang memiliki kemampuan menafsirkan Al-Quran, sehingga ia terbebas dari *taqlīd* dan dapat menghasilkan pemahaman ayat dengan benar disertai argumen.⁴⁸

Enam langkah menurut al-Aunī dimulai dengan menguasai ilmu-ilmu yang dibutuhkan dalam menafsirkan Al-Qur'an, memilih ayat yang akan ditafsirkan, memahami ayat murni dengan kemampuan yang dimiliki, mencari petunjuk makna kebahasaan, menafsirkan Al-Qur'an dengan sumber riwayat, yakni berupa Al-Qur'an, hadis, perkataan salaf (sahabat dan tabi'in) dan terakhir merujuk penafsiran para mufasir.⁴⁹

Al-Aunī memasukkan penafsiran yang ada pada kitab-kitab tafsir sebagai bagian dari langkah-langkah penafsiran Al-Qur'an, yakni pada langkah keempat dan keenam. Menurut al-Aunī, langkah keempat dalam proses penafsiran Al-Quran adalah mengungkap petunjuk kebahasaan, dalam hal ini ada tujuh tahapan, yakni menentukan kosakata yang perlu ditelusuri makna kebahasaannya, berusaha mengungkap makna asli kosakata, menentukan makna yang sesuai dengan kosakata yang sedang dibahas, menelaah keseluruhan ayat yang menyebutkan kosakata tersebut untuk mengetahui kesesuaian makna pada ayat yang

⁴⁸Syarīf Hātim bin ‘Ārif al-Aunī, *Takwīn Malakah al-Tafsīr Khutuwāt ‘Ilmiyah li Takwīn Žihniyah al-Mufassir*, (Beirūt: Markaz, Nama' li al-Buḥūs wa al-Dirāsāt, 2013), 8

⁴⁹Al-Aunī, *Takwīn Malakah al-Tafsīr*, 5.

dikaji, dilanjutkan merujuk kamus kebahasaan untuk mengungkap kosakata *gharīb*, kosakata yang tergolong *al-wujūh wa al-nazā’ir*, lalu menafsirkan ayat secara lengkap dengan mengacu makna bahasa dan terakhir merujuk kitab-kitab tafsir kebahasaan untuk menguatkan hasil penafsiran.⁵⁰

Penjelasan di atas menunjukkan kitab tafsir bercorak kebahasaan menjadi salah satu instrumen penting pada tahapan mencari makna bahasa dari kosakata yang sedang ditafsirkan. Dengan demikian kitab tafsir tidak hanya dipandang sebagai sumber informasi makna ayat Al-Qur'an, tetapi lebih spesifik sebagai rujukan dalam aspek kebahasaan dari kosakata-kosakata Al-Qur'an.

Jika mengacu dinamika penafsiran ayat-ayat relasi suami-istri (penafsiran kata *qawwām*, *ḥarṣun* dan *libās*) dalam rentang abad 4-14 H, maka diketahui dinamika penafsiran para mufasir terhadap makna kosakata tertentu akan dapat memperkaya hasil ijtihad seorang penafsir, bahkan tidak menutup kemungkinan informasi kitab tafsir dapat menjadi koreksi atas pemaknaan kebahasaan yang berkembang tanpa argumen yang kuat. Ini menunjukkan penelusuran kitab tafsir kebahasaan merupakan bagian penting dalam langkah penafsiran keempat al-Aunī, karena membantu mengungkap makna kebahasaan dengan yang bersumber dari pendapat para mufasir.

⁵⁰Al-Aunī, *Takwīn Malakah al-Tafsīr*, 124.

Selain pada langkah keempat, al-Aunī juga menggunakan kitab tafsir sebagai bagian penting dalam langkah penafsiran keenam, karena di langkah keenam seorang penafsir perlu merujuk berbagai kitab tafsir. Seseorang yang akan menafsirkan Al-Quran dapat memilih beberapa kitab tafsir yang memiliki keistimewaan, seperti memiliki penjelasan detail, komprehensif dan penjelasan terbaik atas ayat yang sedang dikaji. Pada langkah keenam ini juga penafsir penafsir Al-Qur'an perlu mengenal biografi para mufasir, pemikiran dan kedudukan kitab tafsirnya, guna menjadi acuan menyeleksi kitab tafsir.⁵¹

Penggunaan kitab tafsir sebagai bagian dari langkah penafsiran yang ditawarkan al-Aunī menunjukkan kebermanfaatan dan fungsi kitab tafsir dalam proses penafsiran yang dilakukan penafsir kontemporer, sehingga kitab tafsir tidak seharusnya dipandang negatif, ketinggalan zaman dan menjadi hambatan mengungkap makna Al-Qur'an, seperti yang dikatakan Arkoun dan dikutip Millah bahwa kitab-kitab tafsir bagaikan endapan kerak bumi yang menutupi Al-Qur'an. Arkoun menilai sejarah tafsir adalah sejarah penggunaan Al-Qur'an sebagai dalih.⁵² Arkoun juga menegaskan bahwa kitab-kitab tafsir klasik

⁵¹ Al-Aunī, *Takwīn Malakah al-Tafsīr*, 118.

⁵² Ahmad Sihabul Millah, *Semiotika Al-Qur'an Mohammad Arkoun*, (Sleman: Lintang Books, 2022), 155.

tidak mengetahui karakter analisis modern dan pembacaan kontemporer.⁵³

Betul bahwa tafsir klasik tidak mengetahui karakteristik analisis modern dan pembacaan kontemporer, karena karakteristik tafsir masa klasik berbeda dengan karakteristik tafsir masa modern atau kontemporer. Bahkan banyak isu-isu modern (contohnya kesetaraan gender) yang belum dikenal pada masa tafsir klasik, sehingga isu tersebut tidak menjadi bagian dari pembahasan para mufasir. Oleh karena itu, tidak tepat jika menilai kualitas tafsir klasik dengan tolok ukur tafsir modern maupun kontemporer.

Sejarah kitab tafsir juga menunjukkan bahwa tidak semua mufasir klasik menggunakan Al-Qur'an sebagai dalih pemberian sikap mereka seperti perkataan Arkoun. Justru sebaliknya, terdapat dinamika penafsiran di masa klasik yang mempunyai signifikansi sampai pada saat ini, dibuktikan dengan adanya produk penafsiran klasik yang masih relevan dengan isu kontemporer, padahal isu tersebut tidak dikenal di antara mufasir klasik.

Contohnya penafsiran Abū Ḥayyān atas kata *al-rijāl* sebagai kemampuan memberikan perlindungan dan bekerja dengan baik, bukan jenis kelamin (laki-laki). Penafsiran Abū

⁵³ Muhammad Arkoun, *al-Fikr al-Islāmī Naqd wa Ijtihad*, terj. Hāsyim Ṣalīḥ, (Beirūt: Dār al-Sāqī, 2012), 99.

Ḩayyān ini sangat sesuai dengan konteks kontemporer yang memiliki spirit keadilan dan kesetaraan dalam relasi suami-istri. Ini menunjukkan pentingnya menelusuri penafsiran para mufasir dari berbagai generasi untuk melihat dinamika penafsiran yang terjadi sebagai sarana memperkaya sumber penafsiran Al-Qur'an.

Kembali lagi pada pembahasan langkah-langkah penafsiran yang dikenalkan oleh al-Aunī. Menurut al-Aunī, kitab tafsir yang dijadikan sebagai langkah terakhir diposisikan sebagai tolok ukur sebuah tafsir yang didapatkan penafsir. Hal ini karena sebagai seorang yang masih belajar menafsirkan Al-Qur'an penting untuk tidak berbeda dengan para mufasir. Penafsiran yang benar adalah yang sesuai dengan penafsiran para mufasir, demikian penjelasan al-Aunī.⁵⁴

Penulis menilai meskipun langkah-langkah penafsiran yang dirumuskan al-Aunī diperuntukkan bagi penafsir pemula, bukan berarti penafsir pemula tidak boleh memiliki penafsiran yang berbeda dengan para mufasir, sehingga tidak tepat jika menjadikan penafsiran dalam kitab tafsir sebagai tolok ukur diterimanya sebuah tafsir yang dihasilkan penafsir pemula, karena hal tersebut dapat sesuai dengan semangat ijtihad dan dapat berujung pada *taqlīd*.

Hakikatnya tujuan utama langkah-langkah penafsiran adalah menuntun seorang penafsir melakukan ijtihad berupa

⁵⁴Al-Aunī, *Takwīn Malakah al-Tafsīr*, 119.

menghasilkan penafsiran secara benar dan menghasilkan pemahaman ayat yang relevan dengan kebutuhan zamannya. Jika hasil penafsiran harus mengikuti penafsiran yang telah ada dalam kitab tafsir, maka sulit mewujudkan penafsiran baru yang terbebas dari repetisi dan *taqlīd*, sehingga pembaharuan dalam tafsir pun sulit diwujudkan.

Oleh karena itu, pemanfaatan dinamika penafsiran sebagai bagian dari tahapan penafsiran Al-Qur'an, perlu disertai tujuan yang tepat, yakni bukan sebagai tolok ukur penilaian produk tafsir yang dihasilkan, melainkan sebagai rujukan yang dibutuhkan dalam proses penafsiran. Dinamika penafsiran yang tidak hanya dapat memperkaya penafsiran suatu ayat, tetapi juga memperkaya data sejarah, bentuk perubahan penafsiran di antara para mufasir, serta informasi lain yang dibutuhkan dalam proses mengungkapkan makna Al-Qur'an di masa kontemporer. Hal ini didasarkan pada fungsi penting sejarah (termasuk sejarah dinamika penafsiran) sebagai suatu alat analisis.⁵⁵

Pelibatan kitab tafsir dalam proses menafsirkan Al-Qur'an tentu tidak hanya pada usaha mengungkap makna kebahasaan saja, tetapi pada tiap tahapan, yakni ketika merujuk riwayat, menelusuri sumber kebahasaan dan penggunaan pemikiran penafsir, karena seperti yang telah terlihat pada bab sebelumnya, kitab tafsir memuat berbagai informasi, tidak hanya

⁵⁵Nasihun Amin, *Sejarah Perkembangan Pemikiran Islam*, 6.

berupa hasil ijtihad dari mufasir, tetapi juga riwayat yang berkaitan dengan ayat yang sedang ditafsirkan, baik *asbāb nuzūl*, hadis Nabi, riwayat sahabat dan tabi'in. Semua informasi tersebut dapat menjadi pertimbangan dalam merumuskan suatu tafsir yang relevan dengan kondisi saat ini.

Penting bagi seorang penafsir kontemporer untuk menjadikan dinamika penafsiran yang terkandung dalam kitab-kitab tafsir sebagai bagian yang menyatu dalam tahapan dan langkah-langkah pada proses menafsirkan Al-Qur'an. Mengingat kitab-kitab tafsir tersebut dapat berfungsi sebagai data pendukung, pembanding dan dapat memperkaya analisis. Penafsir kontemporer juga tetap bisa memperkaya proses penafsiran dengan menggunakan metode dan pendekatan modern-kontemporer dari berbagai disiplin ilmu lain.

Dengan demikian, diharapkan penafsir mampu menghasilkan produk penafsiran yang relevan dengan kondisi saat ini, karena telah melewati proses perbandingan kondisi sejarah pemikiran dan konteks yang terekam dalam kitab tafsir. Selain itu, penafsiran yang dihasilkan juga memiliki landasan yang kuat baik dari sisi sejarah periyawatan maupun pemikiran tafsir (*turāṣ*).

Esposito seperti yang dikutip Musahadi mengatakan kebutuhan mendesak pemikir kontemporer saat ini untuk menghasilkan hukum Islam komprehensif dan berkembang secara konsisten adalah merumuskan suatu metodologi yang sistematis

dan memiliki akar Islami yang kukuh.⁵⁶ Penulis memahami dalam konteks pengembangan tafsir kontemporer seperti yang dimaksud Esposito dapat diusahakan melalui penguasaan produk penafsiran Al-Qur'an yang telah dituliskan para mufasir dari berbagai generasi dalam kitab-kitab yang tidak hanya sebagai rujukan, tetapi juga sebagai alat analisis.

C. Gagasan Tafsir Historis-Kritis

Bagian ini menggambarkan dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri abad 4-14 H sebagai inspirasi konstruksi tafsir historis-kritis. Penulis akan terlebih dahulu menjelaskan maksud frase tafsir historis-kritis. Makna tafsir yang dimaksud di sini menunjuk pada dua makna, yakni aktivitas mengungkap makna Al-Qur'an dan produk makna ayat Al-Qur'an. Frase historis-kritis penulis temukan dalam tradisi katolik yang berkaitan dengan metode mengkaji makna teks-teks kuno termasuk Al-Kitab. Dalam tradisi katolik frase historis-kritis merupakan sebuah metode analisis teks yang disebut metode historis-kritis.⁵⁷

Prinsip dasar metode historis berusaha menerangkan proses sejarah yang memunculkan teks Bibel dalam jangka waktu lama dan kompleks. Metode kritis adalah kerja ilmiah untuk

⁵⁶Musahadi HAM, *Continuity and Change Reformasi Hukum Islam: Belajar pada Pemikiran Muhammad Iqbal dan Fazlur Rahman*, (Semarang: Walisongo Press, 2009), 3.

⁵⁷https://www.imankatolik.or.id/metode_historis_kritis.html, diakses 22 Oktober 2024.

mencapai hasil seobjektif mungkin melalui kritik tekstual dan redaksi, guna menghasilkan makna teks-teks Alkitab bagi masyarakat modern. Sebagai sebuah metode analitis, metode historis-kritis berusaha mempelajari Alkitab sebagaimana teks kuno pada umumnya, yakni memahami teks yang ada sebagai ungkapan wacana manusiawi, sehingga memungkinkan penafsir memperoleh pemahaman yang lebih baik berkaitan dengan maksud pewahyuan ilahi.⁵⁸

Dalam tradisi hermeneutika Alkitab, metode historis-kritis termasuk kategori hermeneutika masa kini yang muncul di era reformasi sampai saat ini. Metode historis-kritis berkomitmen pada pencerahan sehingga memiliki prinsip kritik, analogi dan korelasi. Maksud prinsip kritik adalah penilaian terhadap masa lalu tidak dapat dengan mudah diklasifikasikan sebagai benar atau salah, tetapi masa lalu harus dilihat sebagai bentuk probabilitas yang lebih besar atau lebih kecil dan harus terbuka untuk direvisi.⁵⁹

Di sisi lain prinsip analogi mengharuskan pembaca saat ini untuk melanjutkan asumsi bahwa peristiwa yang terjadi di masa lalu adalah sejalan dengan pengalaman saat ini. Prinsip analogi mengacu pada homogenitas dari semua peristiwa sejarah.

⁵⁸https://www.imankatolik.or.id/metode_historis_kritis.html, diakses 22 Oktober 2024.

⁵⁹Yohanes Verdianto, “Hermeneutika Al-Kitab dalam Sejarah: Prinsip Penafsiran Alkitab dari Masa ke Masa,” *Mitra Sriwijaya: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristen*, Vol. 1, No. 1 (2020): 50.

Adapun prinsip korelasi melihat hubungan masa lalu dan masa kini sehingga mengharuskan pembaca saat ini memandang peristiwa sejarah berkorelasi dengan peristiwa lainnya dalam bagian/seri yang sama.⁶⁰

Prinsip korelasi mengajarkan bahwa ada kesinambungan integral dalam sejarah, sehingga segala sesuatu yang terjadi harus dianggap tetap ada (imanen) dalam hubungan sebab akibat yang sangat kompleks. Sekalipun ada peristiwa yang berbeda-beda, namun peristiwa-peristiwa tersebut memiliki urutan yang sama dan dapat dijelaskan sebagai sesuatu yang tetap ada dalam sejarah.⁶¹

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa metode historis-kritis mengajak pembaca untuk tidak terburu-buru meninggalkan sejarah, tetapi bersikap kritis dalam rangka menghadirkan makna baru sesuai dengan kebutuhan modern. Penjelasan di atas juga menunjukkan bahwa peristiwa masa lalu dan saat ini memiliki keterkaitan, sehingga perlu mengungkap hubungan antar peristiwa yang terjadi.

Penulis mengadopsi istilah historis-kritis sebagai sifat dari kata tafsir. Definisi frase tafsir histori-kritis yang dimaksud penulis dalam tulisan ini ada dua. Pertama, aktivitas penafsiran dengan memanfaatkan data sejarah penafsiran para mufasir

⁶⁰Verdianto, "Hermeneutika Al-Kitab dalam Sejarah: 50.

⁶¹Verdianto, "Hermeneutika Al-Kitab dalam Sejarah: 51.

terdahulu dan menyikapinya secara objektif sesuai dengan spirit menghadirkan penafsiran yang relevan dengan kondisi saat ini. Adapun makna kedua dari tafsir histori-kritis adalah produk penafsiran yang dihasilkan dari aktivitas tafsir historis-kritis.

Pada bagian ini akan penulis jelaskan paradigma, prinsip dan metode tafsir histori-kritis. Berdasarkan kajian penulis atas kitab-kitab tafsir yang dijadikan referensi dalam mengungkap dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri, penulis melihat bahwa eksistensi penafsiran para mufasir yang terdapat di dalam kitab tafsir mereka tidak bisa diabaikan begitu saja, karena banyak hal menarik yang dapat menginspirasi para pengkaji Al-Qur'an dalam rangka menghasilkan penafsiran yang sesuai dengan kondisi saat ini.

Sebenarnya tafsir historis-kritis mempunyai tujuan yang sama dengan penafsiran kontekstual yang digagas para pemikir Al-Qur'an kontemporer seperti Fazlur Rahman, Abdullah Saeed, Abdul Mustaqim dan Sahiron Syasumsuddin, yakni sebagai upaya menghadirkan makna Al-Qur'an yang relevan dan solutif bagi problematika yang dihadapi masyarakat kontemporer. Hanya saja penulis mencoba memanfaatkan kitab tafsir sebagai salah satu pertimbangan dalam merumuskan sebuah penafsiran suatu ayat.

Ada empat paradigma yang harus dipahami dalam mengimplementasikan tafsir historis-kritis. Pertama, Al-Qur'an

merupakan kitab hidayah (*hudan li al-nās*).⁶² Oleh karena itu, aktivitas penafsiran harus mampu mengungkap petunjuk Al-Qur'an secara riil sehingga mampu memberikan dampak positif bagi kehidupan masyarakat saat ini, baik berupa solusi atas problem yang dihadapi maupun mengantarkan manusia mencapai kebahagiaan di dunia dan di akhirat, termasuk kebahagiaan dalam urusan agama. Ini merupakan tujuan utama aktivitas penafsiran.⁶³ Paradigma ini juga menuntut penafsir Al-Qur'an untuk bisa mengontekstualisasikan makna Al-Qur'an yang berkaitan dengan kisah atau tokoh masa lalu yang sudah ditemukan pada saat ini.

Kedua, ijihad para mufasir terdahulu perlu dipahami sebagai data historis berupa sejarah pemikiran yang tidak dapat diabaikan begitu saja. Artinya data penafsiran difungsikan sebagai pertimbangan dalam proses menafsirkan Al-Qur'an. Meskipun demikian, bukan berarti penafsiran para mufasir tersebut menjadi penentu arah penafsiran, karena sebagai sebuah ijihad tentu penafsiran para mufasir tersebut terbuka untuk dikritisi.

Oleh karena itu, seorang penafsir perlu memahami dinamika penafsiran di antara para mufasir terhadap ayat yang

شَهْرُ رَّضَانَ الَّذِي أُتْرِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنْ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهَدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَإِيْصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعَدَهُ مِنْ أَيَّامٍ أُخْرَى يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلَئِكُمُوا الْعَدَةُ وَلَئِكُمُوا اللَّهُ عَلَى مَا مَدَّكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُونَ (البقرة: ١٨٥)

⁶² Muhammad Rasyid Ridā, *Tafsīr al-Manār*, juz 1, (Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1990), 17.

sedang dibahas, beserta faktor dan konteks yang melatarbelakangi munculnya penafsiran mufasir tersebut, guna melihat sejauh mana relevansi penafsiran para mufasir dengan tujuan penafsiran yang dilakukan penafsir kontemporer.

Ketiga, tafsir merupakan suatu aktivitas mengungkap makna Al-Qur'an yang tidak akan berhenti. Seperti yang diketahui kemunculan teks Al-Qur'an telah melahirkan wacana pemikiran yang tak akan berhenti, sehingga membentuk suatu peradaban besar.⁶⁴ Oleh karena itu, seorang penafsir kontemporer dituntut untuk terus memproduksi tafsir baru yang sesuai dengan tuntutan masa. Di sinilah penekanan pentingnya perhatian pada aspek historis masa lalu dan masa sekarang ketika seorang penafsir hidup.

Paradigma ini mengacu pada teori hermeneutika dekonstruksi Derrida yang mencoba membongkar pandangan tentang pusat, pondasi, prinsip, dan dominasi. Strategi pembalikan ini hanya bersifat sementara dan tidak permanen. Sehingga bisa dilanjutkan tanpa batas. Penunggalan dibongkar dengan memunculkan kembali dimensi metaforis dan figuratif dari bahasa dan membiarkan bahasa pada karakternya semula, yaitu bersifat

⁶⁴MK. Ridwan, "Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisistem Penafsiran dalam Wacana *Qur'anic Studies*," *Jurnal Theologia*, Vol. 28, No. 1(2017): 56.

polisemi, ambigu, dan serba paradok. Dengan demikian tidak dapat mengklaim sebagai kebenaran.⁶⁵

Selain itu, paradigma ini mengacu pada karakteristik pemikiran Islam yang tidak monolistik dan tidak berhenti, seperti yang telah disebutkan sebelumnya. Gerakan tafsir yang tidak terputus akan memungkinkan bertemuanya horizon masa lalu dengan horizon masa kini yang akan melahirkan dialog intensif antar teks, penafsiran dan audiens, yang pada akhirnya dapat memunculkan produk penafsiran yang lebih bermakna, fungsional bagi kehidupan masyarakat dan solutif bagi problem yang tengah dihadapi setiap masyarakat pada masanya.⁶⁶

Tidak saja mengandaikan tiadanya makna asli dari sebuah teks, tetapi juga ketidakmungkinan keutuhan makna sebuah teks. Dalam hal ini juga kegiatan interpretasi tidak lagi memiliki pondasi dan menunda setiap upaya konstruksi makna yang koheren. Sebuah teks dapat diinterpretasi sampai tak terhingga.⁶⁷

Dengan demikian, aktivitas tafsir bagaikan roda yang akan terus berputar silih berganti sesuai dengan kebutuhan tiap

⁶⁵Heri Santoso “Metode Dekonstruksi Jacques Derrida: Kritik atas Metafisika dan Epistemologi Modern” dalam Listiyono Santoso, Abd. Qodir Shaleh (ed.), *Epistemologi Kiri*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010), 253.

⁶⁶Musahadi HAM, *Evolusi Konsep Sunnah (Implikasinya pada Perkembangan Hukum Islam)*, (Semarang: CV. Aneka Ilmu, 2000), 167.

⁶⁷F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 283-284.

zamannya. Tidak hanya itu, paradigma tafsir historis-kritis mengasumsikan adanya kemungkinan suatu tafsir di masa klasik dapat dipakai kembali di masa kontemporer jika ternyata memiliki relevansi dan signifikansi dalam mewujudkan tujuan utama Al-Qur'an bagi kehidupan manusia. Sebaliknya penafsiran kontemporer bisa saja kehilangan momentumnya jika tidak memberikan signifikansi dalam menghadirkan tujuan utama Al-Qur'an bagi manusia sebagaimana disebutkan pada paradigma pertama.

Keempat, kemaslahatan sebagai landasan nalar kritis. Tafsir historis-kritis tidak hanya memfungsikan data historis berupa penafsiran para mufasir dan informasi lain di dalam kitab tafsir, tetapi juga berkomitmen menghasilkan penafsiran secara objektif melalui ijtihad untuk menemukan penafsiran baru yang relevan dan solutif bagi kehidupan kontemporer. Oleh karena itu, nalar kritis seorang penafsir sangat dibutuhkan, dalam rangka memastikan ijtihad mengungkap makna Al-Qur'an dapat berjalan dengan baik, maka diperlukan landasan sebagai acuan dan orientasi berpikir seorang mufasir.

Landasan nalar kritis tersebut adalah kemaslahatan (*maṣlahah*). Hal ini dikarenakan kemaslahatan adalah tujuan utama syariat agama. Menurut al-Ghazālī kemaslahatan adalah mendatangkan kemanfaatan untuk manusia dan menjauhkan bahaya dari manusia. Itu merupakan tujuan syariat agama bagi manusia. Tujuan syariat atau *maqāṣid al-syarī‘ah* terdiri dari lima

bagian, yakni menjaga agama, nyawa, akal, keturunan dan harta. Semua bentuk penjagaan terhadap lima hal tersebut merupakan *maṣlaḥah*, dan setiap hal yang menjadikan hilangnya lima hal tersebut merupakan kerusakan (*mafsadah*), dengan menolak *mafsadah* berarti telah mewujudkan kemaslahatan.⁶⁸

Perhatian terhadap kemaslahatan juga bagian dari tanggung jawab etis yang tidak bisa dipisahkan dari aktivitas penggunaan ilmu yang meliputi perhatian pada kodrat/jatidiri manusia, martabat manusia, keseimbangan ekosistem, kepentingan umum, universal dan kepentingan generasi akan datang.⁶⁹ Ini semua merupakan bagian *maṣlaḥah* yang menjadi pertimbangan penting nalar kritis dalam implementasi tafsir historis-kritis.

Demikian penjelasan mengenai empat paradigma tafsir historis-kritis, yakni Al-Quran sebagai kitab petunjuk, ijтиhad mufasir terdahulu sebagai data historis yang dapat menjadi pertimbangan, aktivitas tafsir sebagai gerakan yang tak kenal henti dan *maṣlaḥah* sebagai landasan nalar kritis. Keempat hal ini perlu menjadi kesadaran dan cara pandang penafsir agar berhasil menerapkan tafsir historis-kritis. Selain memahami empat paradigma tersebut, seorang penafsir juga perlu memahami

⁶⁸Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993), 174.

⁶⁹Mokh. Sya’roni, “Etika Keilmuan: Sebuah Kajian Filsafat Ilmu,” *Jurnal Teologia*, Vol. No. 1 (2014): 265.

prinsip-prinsip tafsir historis-kritis Maksud dari prinsip di sini adalah pedoman mendasar dalam menghasilkan tafsir historis-kritis.

Ada empat prinsip yang menurut penulis perlu menjadi pedoman dalam menerapkan tafsir historis-kritis. Pertama adalah membekali diri dengan ilmu yang dibutuhkan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Ilmu yang dibutuhkan tersebut dapat diklasifikasikan menjadi tiga, yakni ilmu-ilmu yang disebutkan para ulama sebagai syarat mufasir, ilmu biografi dan sejarah sosio-historis para mufasir dan pendekatan ilmu-ilmu modern yang dibutuhkan.

Mengenai ilmu yang disebutkan para ulama sebagai syarat seorang mufasir terdiri dari lima belas ilmu, yaitu ilmu bahasa, *nahwu, şaraf, isytiqāq*, ilmu *balāghah*, ilmu *qirā'āt*, ilmu *uṣūl al-dīn*, *uṣūl fiqh*, hadis-hadis yang menjelaskan penafsiran ayat, *nāsikh wa mansūkh*, *asbāb al-nuzūl*, ilmu tentang kisah-kisah, ilmu *mauhibah* dan pengetahuan tentang ilmu-ilmu modern.⁷⁰

Pengetahuan kedua yang harus dikuasai adalah ilmu biografi. Melalui ilmu biografi, penafsir dapat memahami pemikiran mufasir beserta latar belakang dan kondisi sosio-historisnya. Hal ini untuk memastikan keberhasilan penafsir dalam menggunakan kitab tafsir sebagai pertimbangan penafsiran

⁷⁰Nūr al-Dīn 'Itr, *'Ulūm Al-Qurān al-Karīm*, (Damaskus: Maṭba'ah al-Şabāh, 1993), 87-88.

dan pondasi dalam melakukan kontekstualisasi makna suatu ayat yang sedang dikaji.

Adapun pengetahuan ketiga yang berkaitan dengan pendekatan modern untuk memahami teks, terdiri dari hermeneutika, semantik, semiotika dan pendekatan lainnya yang relevan, baik dari pendekatan sosial, humaniora dan sains. Pengetahuan terhadap pendekatan-pendekatan modern tersebut merupakan alternatif untuk mengungkap makna Al-Qur'an, jika dibutuhkan maka penafsir pun harus menguasai ilmu tersebut.

Prinsip kedua adalah mengamalkan adab seorang mufasir, baik yang berkaitan dengan kepribadian maupun etika dalam menggunakan sumber penafsiran berupa *ijtihad/bi al-ra'y*, mengingat tafsir historis-kritis sangat erat dengan nuansa pemikiran penafsirnya. Adab yang berkaitan dengan kepribadian terdiri dari mempunyai i'tikad lurus dan benar serta menaati ketentuan agama, ikhas, mengacu pada riwayat yang diterima dan menjauhi bid'ah.⁷¹

Adapun adab terkait dengan penggunaan sumber pemikiran/*bi al-ra'y* adalah menjauhi lima sikap, yakni memaksa menafsirkan tanpa memenuhi syarat-syaratnya, memaksakan penafsiran pada ayat-ayat yang hanya diketahui Allah, menafsirkan dengan mengacu hawa nafsu dan keuntungan

⁷¹Mannā‘ al-Qaṭān, *Mabāhiṣ fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.), 321-322.

pribadi, menjadikan penafsiran untuk mendukung mazhab yang keliru, meyakini tafsirnya sebagai satu-satunya yang benar/menganggap penafsiran lain keliru.⁷²

Prinsip ketiga adalah menjaga tradisi lama yang masih relevan, dan mengadopsi hal baru yang lebih baik dan menciptakan sesuatu yang lebih baik dan lebih bermanfaat (*al-muḥāfaẓah ‘alā al-qadīm al-ṣāliḥ, wa akhżu bi al-jadīd al-aṣlaḥ, wa al-ījād bi al-aṣlaḥ al-anfa*). Prinsip ini penulis kutip dari salah satu prinsip *ma’nā-cum-maghzā* Sahiron. Artinya dalam proses menafsirkan Al-Qur'an seorang penafsir melestarikan penafsiran para mufasir terdahulu yang masih relevan dengan kondisi saat ini. Jika penafsiran para mufasir terdahulu tidak relevan lagi, penafsir mengambil produk baru yang lebih baik, dan dilanjutkan dengan menghasilkan penafsiran yang lebih baik dan lebih memberikan manfaat guna mencapai kemaslahatan bagi manusia dan alam.⁷³

Prinsip ini menuntun penafsir melakukan dua hal, yakni memanfaatkan warisan kitab tafsir secara bijak dan tidak takut berijtihad menghasilkan penafsiran baru demi kemaslahatan makhluk. Dua hal tersebut merupakan kekhasan dari tafsir historis-kritis. Kata historis mengandung pesan *al-muḥāfaẓah ‘alā*

⁷²Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka Setia, 2004), 97-98.

⁷³Sahiron, Pendekatan *Ma’nā-Cum-Maghzā*, 24.

al-qadīm al-ṣāliḥ, sedangkan kata kritis mengarah pada *wa akhżu bi al-jadīd al-aṣlaḥ*, *wa al-ījād bi al-aṣlaḥ al-anfa‘*.

Prinsip keempat adalah keterbukaan, prinsip ini penulis adopsi dari salah satu prinsip metode tafsir maqashidi Abdul Mustaqim. Maksud dari prinsip terbuka ini adalah seorang penafsir mampu menerima kritik, tidak mengklaim temuannya sebagai satu-satunya yang benar.⁷⁴ Tidak berhenti di situ, prinsip keterbukaan mengajak seorang penafsir yang menerapkan tafsir historis-kritis harus mampu menghasilkan penafsiran baru dan tidak merasa puas dengan penafsiran yang telah dijelaskan para mufasir terdahulu, atau tidak segan-segan merevisi penafsirannya sendiri jika ternyata di masa tertentu sudah tidak relevan lagi. Prinsip ini sejalan dengan paradigma tafsir historis-kritis yang menjelaskan tafsir sebagai aktivitas yang berputar terus menerus untuk menghadirkan makna baru yang sesuai dengan tuntutan zaman.

Setelah menjelaskan paradigma dan prinsip tafsir historis-kritis, berikut ini penulis jelaskan langkah-langkah metode penafsirannya. Ada lima langkah metodis dalam implementasi tafsir historis-kritis, yaitu mengenali identitas ayat yang dikaji, menelusuri kesejarahan ayat pada masa turunnya Al-Qur'an, mengkaji dinamika makna ayat yang sedang diteliti dalam kitab tafsir terdahulu beserta konteks yang membentuk makna tersebut,

⁷⁴Mustaqim, Argumen Keniscayaan tafsir Maqashidi, 41.

menganalisa kondisi sosio-historis pada masa kontemporer dan terakhir merumuskan penafsiran yang relevan dengan saat ini.

Pada langkah pertama, penafsir perlu mengenali identitas ayat yang dikaji, mulai dari tema yang dikandung ayat, status makkiyah dan madaniyyahnya, karakteristik ayat seperti status *nāsikh* dan *mansūkh*, *muhkam* dan *mutasyābih*, *‘ām* dan *khāṣ*, kategori ayat perintah, larangan, kisah dan lainnya, *munāsabah*, dan mengetahui ayat-ayat lain yang berkaitan dengan ayat yang dikaji, termasuk juga mengetahui makna kosakata kunci, dan makna global dari ayat yang dikaji.

Setelah itu, dilanjutkan langkah kedua berupa menelusuri kesejarahan ayat pada masa turunnya Al-Qur'an. Pada tahapan ini penafsir memahami aspek kesejarahan ayat, baik itu *asbāb nuzūl*, maupun konteks historis yang mengitari masyarakat pada masa itu. Ini bertujuan untuk mengungkap keterkaitan kandungan ayat dengan situasi yang ada pada masa turunnya ayat tersebut. Pada tahapan ini penafsir merumuskan makna ayat dengan konteks historis turunnya ayat serta kondisi sosio-historis saat ayat tersebut diturunkan.

Selanjutnya penafsir menempuh langkah ketiga, yaitu mengungkap dinamika makna ayat pada masa lalu beserta konteks yang membentuk makna tersebut. Hal ini ditempuh melalui kajian kitab-kitab tafsir yang menjelaskan ayat yang sedang dibahas. Pada langkah ketiga ini penafsir membandingkan penafsiran para

mufasir atas ayat yang dikaji. Hal ini dilakukan untuk melihat sejauh mana dinamika yang ada di kalangan mufasir.

Selain itu, penafsir juga berusaha mendeteksi apakah ada perubahan makna ayat saat diturunkan dengan pemahaman para mufasir. Tahapan ini penting untuk melihat sejauh mana signifikansi informasi yang terkandung kitab tafsir membantu proses merumuskan penafsiran baru yang sesuai dengan tuntutan masa sekarang.

Langkah keempat adalah menganalisa kondisi sosio-historis pada masa kontemporer. Hal ini dalam rangka mengetahui kesesuaian dan perbedaan konteks historis masa kontemporer dengan konteks historis saat turunnya ayat. Pada tahapan ini penafsir menyajikan hasil identifikasi kondisi sosio-historis yang ada pada masa kontemporer.

Langkah kelima merupakan langkah terakhir, yakni merumuskan penafsiran yang relevan dengan masa kontemporer. Pada tahapan ini penafsir merumuskan penafsiran yang sesuai dengan kondisi saat ini. Penafsiran yang dirumuskan bisa mengacu pada penafsiran para mufasir terdahulu, selama masih ada kesamaan konteks historis, dan penafsiran tersebut masih relevan.

Jika tidak dapat menggunakan penafsiran para mufasir terdahulu, maka penafsir harus menghasilkan tafsir baru yang sesuai dengan kondisi saat ini. Pada tahapan ini seorang penafsir

dapat menggunakan pendekatan kontemporer guna menghasilkan makna yang sesuai dengan tujuan tafsir historis-kritis, yaitu menghadirkan petunjuk Al-Quran guna menjawab solusi dan mewujudkan kemasalahan masyarakat saat ini. Dengan demikian tahapan implementasi tafsir historis-kritis telah selesai.

Berdasarkan pemaparan yang telah disampaikan pada bab V ini, diketahui ada tiga urgensi dinamika tafsir ayat relasi suami-istri abad 4 sampai 14 H terhadap pengembangan metodologi penafsiran kontemporer. Pertama, dinamika penafsiran sebagai data historis yang menggambarkan ragam penafsiran, beserta konteks historis para mufasirnya. Kedua, dinamika penafsiran berfungsi sebagai komplemen langkah-langkah penafsiran untuk menghasilkan penafsiran yang sesuai dengan konteks masyarakat kontemporer. Ketiga, dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri menjadi inspirasi lahirnya tafsir historis-kritis, mencakup paradigma, prinsip dan langkah-langkah metode tafsir historis-kritis.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan penelitian yang telah penulis lakukan terhadap penafsiran ayat relasi suami-istri dalam kitab tafsir abad 4 sampai 14 H, dapat disimpulkan bahwa:

Pertama, dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri mencakup tiga aspek, yaitu perubahan penafsiran, interaksi antar mufasir dan kecenderungan penafsiran para mufasir. Pada ayat relasi suami sebagai *qawwām* bagi istri (Q.S. al-Nisā': 34) terdapat enam bentuk perubahan penafsiran, yaitu peran suami, peran dan otoritas suami, otoritas suami, relasi suami-istri egaliter, relasi suami-istri terbuka, serta otoritas dan superioritas suami atas istri. Perubahan ini termasuk kategori perubahan total dengan nilai makna disfemia yang menggambarkan empat pola relasi suami-istri, yaitu *owner-property*, *head-complement*, *senior-junior partner* dan *equal partner*.

Pada ayat relasi istri sebagai *harsun* bagi suami (Q.S. al-Baqarah: 223) terdapat tiga bentuk perubahan penafsiran berupa peran istri mengandung anak, etika hubungan seksual suami-istri dan motivasi hubungan seksual suami-istri. Perubahan ini termasuk kategori generalisasi dengan nilai makna eufemia yang menunjukkan adanya pola relasi suami-istri *equal partner*.

Adapun pada ayat relasi suami-istri sebagai *libās* bagi pasangannya (Q.S. al-Baqarah: 187) terdapat tiga perubahan penafsiran berupa makna fisik dan psikis, makna fisik dan makna psikis saja. Perubahan penafsiran ini adalah bentuk perubahan spesialisasi dengan nilai makna eufemia yang menunjukkan adanya pola relasi suami-istri *equal partner* dan *romantic relationship*.

Interaksi antar mufasir terlihat dari adanya mufasir yang menjadi rujukan para mufasir lainnya, yaitu al-Tabarī, al-Zamakhsyarī dan al-Nasafī, serta adanya penafsiran para mufasir yang saling merespon, yaitu Ibnu ‘Āsyūr merespon Abū Ḥayyān terkait makna *al-rijāl*. Adapun kecenderungan penafsiran dapat dilihat pada penafsiran kata *qawwām* yang paling sesuai dengan prinsip *gender equality* berupa relasi suami-istri terbuka diungkapkan Abū Ḥayyān (abad 8 H). Penafsiran kata *qawwām* yang paling tidak sesuai dengan prinsip *gender equality* adalah penafsiran yang mengandung makna otoritas disertai superioritas suami atas istri seperti yang diungkapkan Ibnu Kaṣīr (abad 8 H) dan al-Syinqīṭī (abad 14 H).

Penafsiran kata *harṣun* yang paling sesuai dengan prinsip *gender equality* adalah motivasi hubungan seksual suami-istri seperti yang dipelopori al-Nasafī (abad 8 H). Penafsiran kata *libās* yang paling tinggi adalah makna relasi *romantic relationship* yang dipelopori al-Zamakhsyarī (abad 6 H).

Kedua, Dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dalam kitab tafsir abad 4-14 H dipengaruhi faktor internal (Al-Qur'an) dan eksternal (mufasir). Dinamika penafsiran ayat relasi suami sebagai *qawwām* bagi istri dipengaruhi pokok pembahasan ayat, sumber penafsiran, kecenderungan pemikiran dan konteks sosio-historis. Dinamika penafsiran ayat relasi istri sebagai *ḥarṣun* dipengaruhi susunan ayat dalam mushaf dan sumber penafsiran. Sedangkan dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri sebagai *libās* bagi pasangannya dipengaruhi oleh makna hakikat dan majaz, pokok pembahasan ayat, sumber penafsiran, sikap terhadap riwayat dan kecenderungan pemikiran.

Terakhir, ada tiga urgensi dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri dalam pengembangan metodologi tafsir kontemporer. Pertama, dinamika penafsiran sebagai sebuah data historis yang menunjukkan adanya keragaman tafsir dan faktor yang mempengaruhi penafsiran. Kedua, dinamika penafsiran ayat dapat dijadikan komplemen pada langkah-langkah penafsiran sebagai pertimbangan menghasilkan penafsiran yang relevan dengan kondisi saat ini. Ketiga, dinamika penafsiran menjadi basis kontruksi tafsir historis-kritis yang mencakup paradigma, prinsip dan tahapan metode penafsiran.

B. Saran

Penelitian ini merupakan studi pemikiran para mufasir dengan berfokus pada upaya memahami dinamika penafsiran di

antara mufasir beserta faktor yang melatarbelakangi adanya dinamika penafsiran serta urgensi dalam pengembangan metode penafsiran di era kontemporer. Penelitian seperti ini masih jarang dilakukan. hal ini tampaknya disebabkan adanya asumsi penafsiran yang ada dalam kitab-kitab tafsir, khususnya tafsir masa klasik bersifat repetitif, penuh dengan nuansa ideologis dan pemberian pendapat mufasirnya.

Hasil penelitian penulis menunjukkan penafsiran ayat relasi suami-istri pada abad 4-14 H sangat dinamis. Ini mengoreksi temuan sebagian peneliti yang menilai penafsiran relasi suami-istri tunggal dan bernuansa patriarki. Penelitian ini juga menunjukkan adanya banyak faktor yang membentuk dinamika penafsiran. Dinamika penafsiran yang ditemukan juga menjadi gagasan konstruksi tafsir historis-kritis sebagai sebuah alternatif penafsiran kontekstual.

Oleh karena itu, ada dua hal yang perlu menjadi rekomendasi dari hasil penelitian ini. Pertama, diperlukan banyak penelitian tafsir yang mengungkap dinamika penafsiran dalam kitab-kitab tafsir, dalam rangka memahami sejarah pemikiran tafsir, yang akan memberikan dampak positif berupa landasan historis dan pertimbangan dalam kontekstualisasi penafsiran Al-Qur'an, mengingat suatu pembaharuan termasuk kontekstualisasi penafsiran harus didasari dengan pengetahuan tradisi turats sebagai pijakannya.

Rekomendasi kedua bagi para peneliti berikutnya adalah melakukan uji coba atas kontruksi tafsir historis-kritis sesuai dengan paradigma, prinsip dan langkah-langkah metodisnya, karena pada penelitian ini, penulis belum mengaplikasikannya. Hal ini dikarenakan penelitian ini tidak memfokuskan pada aplikasi tafsir historis-kritis, melainkan mengkonstruksi tafsir historis-kritis tersebut sebagai bukti dari urgensi dinamika penafsiran ayat relasi suami-istri yang menjadi kajian utama penelitian ini.

KEPUSTAKAAN

Sumber Jurnal Ilmiah

Adnan, Mohammad. "Wajah Islam Priode Makkah-Madinah dan Khulafaurrasyidin." *Cendekia: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 5, No. 1 (2019): 85-102.

Affandi, Yuyun dkk. "Da'wah Qur'aniyah Based on Environmental Conversation: Revitalizing Spiritual Capital Ecotheology, Environmentally Friendly, Gender Responsive," *Pertanika Journal Social Sciences and Humanities*, Vol. 31, No. 1 (2022): 159-170.

Afandi, Agus. "Bentuk-Bentuk Perilaku Bias Gender.", *Lentera: Journal of Gender and Children Studies*, Vol. 1, No. 1 (2019): 1-17.

Afriati, Intan. "Relasi Suami Isteri dalam Al-Qur'an Ditinjau dari Dimensi Pendidikan (Metode Tafsir Mawdhu'i)." *Gender Equality: Internasional Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 5 No 2 (2019): 83-94.

Aji, Unggul Purnomo dan Kerwanto. "Teologi Wahabi: Sejarah, Pemikiran dan Perkembangannya." *EL-ADABI: Jurnal Studi Islam*, Vol. 2, No. 1 (2023): 45-61.

Akmaliyah dan Khomisah. "Gender Perspektif Interpretasi Teks dan Kontekstual." *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama, dan Jender*, Vol. 19 No. 1 (2020): 50-64.

Amin, Abd. Rahman. "Hukum Islam dan Transformasi Sosial Masyarakat Jahiliyah: Studi Historis tentang Karakter Egaliter Hukum Islam." *Jurnal Hukum Diktum*, Vol 10, No. 1 (2012): 1-10.

Aminudin. "Pemikiran Abdulah Saeed tentang Muslim Progresif Sebagai Jalan Alternatif Tantangan Era Modern." *Rusydiah Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 1 (2021): 50-63.

Aminullah, A. Najli. "Dinasti Abbasiyah, Politik, Peradaban dan Intelektual." *Geneologi PAI Jurnal Pendidikan Agama Islam*. Vol. 3, No. 2 (2016): 17-30.

Amrullah, Akhmad Saikuddin dan Abdul Karim. "The Dynamics Of Gender Equality And New Directions For The Role Of Saudi Women." *CMES Center of Middle Eastern Studies*. Vol 16, No. 1 (2023): 51-59.

Aprianty, Sintia. "Refleksi Awal Terbentuknya Dinasti Abbasiyah." *Tanjak: Jurnal Sejarah dan Peradaban Islam*. Vol. 2, No. 2 (2022): 171-180.

Arfat, Yasir. "Women Before and After Islam with Special Reference to Arab." *International Journal of Trend in Scientific Research and Development (IJTSRD)*, Vo. 8, No. 1 (2024): 577-579.

Astuti. "Diskursus tentang Pluralitas Penafsiran Al-Qur'an." *Hermeneutika*, Vol. 8, No. 1 (2014): 113-132.

Atabik, Ahmad. "Pengaruh Mazhab Mufassir Terhadap Perbedaan Penafsiran" *Journal of Islamic Studies and Humanities*. Vol. 2, No. 2 (2017): 55-77.

Aziz, Abdul. "Relasi Gender dalam Membentuk Keluarga Harmoni (Upaya Membentuk Keluarga Bahagia)." *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Islam tentang Gender dan Anak*, Vol. 12, No. 2 (2017): 27-37.

Baek, Seoung-Uk, Jin-Ha Yoon dan Jong-Uk Won, "Associations between wives' and husbands' attitudes towards women's economic participation and depressive symptoms, poor subjective health, and unemployment status in married women: A Korean longitudinal study (2014–2020)", *SSM Population Health*, 20 Oktober (2022): 1-8.

Basyar, Fahmi. "Relasi Suami Istri dalam Keluarga Menurut Hukum Islam dan Undang-Undang Nomor I Tahun 1974." *Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam*. Vol. 4 No 2, (2020): 138-150.

Dardiri, Muhammad Amiruddin, Waluyo, Anzar Aquil. "Kondisi Sosial Politik Dinasti Bani Abbasiyah Dan Pengaruhnya

Terhadap Pendidikan Islam.” *Jurnal Asy-Sykriyah*, Vol. 24, No. 1 (2023): 69-82.

Faihan, Mahmoud Matani Khalaf dan Ahmed Khatal Mikhliif Al-Obaidi, “Aujuh Ikhtilāf al-Mufassirīn fī al-Tafsīr fī Asbāb al-Ikhtilāf wa Anwa‘uhu.” *Journal Sustainable Studies*, Vol. 4, No. 3 (2022): 1525-1555.

Faridah, Anik. “Trend Pemikiran Islam Progresif (Telaah atas Pemikiran Abdullah Saeed).” *Al-Mabsut Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol. 7, No. 2 (2013): 1-12.

Farooq, Muhammad Umar, dan Muhammad Shah Faisal. “Asbab al-Ikhtilaf fi al-Tafseer (A Theoretical and Analytical Study for Important Causes).” *Journal Al-Wifaq*, Vol. 2, No. 2 (2019): 19-31.

Gusmian, Islah. “Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika.” *Jurnal Nun*, Vol 1. No. 1 (2015): 1-32.

Hadjira, Djamel. “Hāyah al-Imām Ibnu ‘Atiyah wa Āṣāruhu al-Fikriyah.” *Majalah al-‘Ulūm al-Islāmiyah*, Vol. 3, No. 1 (2021): 72-98.

Halizah, Luthfi Rahma dan Ergina Faralita. “Budaya Patriarki dan Kesetaraan Gender.” *WASAKA HUKUM: Jurnal Informasi & Gagasan Hukum*, Vol. 11, No. 1 (2023): 19-32.

Hamdūn, Omar Khalīl al-Hāsyimī. dan Ammar Yusuf. “Turuq Al-Qur'ān al-Karīm fī Mu‘ālajah Masyākil al-Zaujīyah,” Proceeding th⁴ International Legal Issues Conference-ILIC, Iraq 30 April 2019: 817-827.

Harahap, Uswatun Hasanah dan Zulkarnaen. “Hermeneutika Fiminisme dalam Tafsir Al-Qur'an: Kajian Metodologi Amina Wadud.” *Alhamra Jurnal Studi Islam*, Vol. 5, No. 1 (2024): 85-96.

Hasanudin, Agus Salim dan Eni Zulaiha. “Hakikat Tafsir Menurut Para Mufasir.” *Jurnal Iman dan Spiritual*. Vol. 2, No. 2 (2022): 203-210.

Hasibuan, Siti Syaidariyah. "Perkembangan Islam Zaman Keemasan Bani Abbasiyah (650 M-1250 M)." *Edu-Religia: Jurnal Kajian Pendidikan Islam dan Keagamaan*. Vol. 5, No. 4 (2021): 353-374.

Hasibuan, Umi Kalsum dkk. "Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan dan Corak dalam Mitra Penafsiran al-Qur'an." *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah*, Vol. 2, No. 2 (2020): 224-228.

Hidayatulloh, Miftah Khilmi. "Konsep dan Metode Tafsir Tematik: Studi Komparasi antara al-Kumi dan Mushthofa Muslim." *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 3, No. 2 (2018): 130-142.

Husain, Hamdī Muhammad Daif. "Tartīb al-Āyāt wa al-Suwar baina al-Tawqīf wa a-Tawfīq'Arḍ wa Munaqāsyah" *Majalah Kuliyah al-Dirāsāt al-Islāmiyah wa al-'Arabiyah li al-Banāt*. Vol. 38, No. 1 (2022): 698-780.

Ibrahim Abdalla Abd Elsadek Elbana "Asbāb Ikhtilāf al-Mufassirīn fī Kalām Rabb al-'Ālamīn Dirāsah Tahlīliyah," *Al Hijaz International Refereed Journal for Islamic & Arabic Studies*, Issue 13 (2015): 46-76.

Iftidah. "Pengaruh Pemahaman Keagamaan Masyarakat Desa Dempet terhadap Pola Relasi Suami Istri Bekerja," *Harmoni Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. 17, No. 2 (2018): 519-531.

Ismā'īl, Aḥmad al-Amīr Muḥammad Jāhīn. "Tarjamah li A'lām al-Mufassirīn bi al-Ra'yī fī Khurasān." *Majalah Kuliyah al-Dirāsāt al-Islāmiyah wa al-'Arabiyah li al-Banāt Iskandariyah*, Vol.32, No. 7 (2016): 13-180.

Jaelani, Gani A. "Seberapa Panjang *Longue Duree*? Catatan tentang *Longue Duree* dalam Praktik Penulisan Sejarah". *METAHUMANIORA*, Vol. 9 No. 3 (2019): 313-327.

Jassim, Siham Jami, "al-Ḥarf wa al-Mihan al-Latī Zāwalathā al-Mar'ah fī 'al-'Asr al-'Abbāsī 132-565 H/750-1258 M" *JTUH*

Kabakova, Maira, Mira Maulsharif. "Transformation of Social Roles and Marital Relations in Modern Kazakhstan: Social-Psychological Analysis". *Procedia Social and Behavioral Sciences*, 82 (2013): 638-641.

Kasim, Masnur. "Muhammad Rasyid Ridha (Antara Rasionalisme & Tradisionalisme)." *Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 37, No. 2 (2012): 128-133.

Kerwanto. "Visualisasi Relasi Suami-Istri dalam Al-Qur'an: Kajian Tafsir Kesalingan (*Qira'ah Mubādalah*)." *Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial*, Vol. 1, No. 1 (2022): 653-663.

Kharomen, Agus Imam. "Bias Awal Penciptaan Perempuan Dalam Tafsir Alquran (Perspektif Pendekatan Tekstual dan Kontekstual)." *Al-Quds Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 2, No. 2 (2018): 187-204.

Khoiruzzadi, Muhammad. "Konsep Kembali Kepada Al-Qur'an dan Hadis," *Istighna*, Vol. 4 No. 2 (2021): 132-145.

Lubis, Armaini dkk. "Family Communication Between Husband Wife In Keeping Harmony For Anticipation Infidelity", *Journal of La and Society Management*. Vol. 6, No. 1 (2019): 149-155.

Mardlatillah, Sandy Diana, dan Nurus Sa'adah. "Pola Relasi Suami Istri sebagai Upaya Meningkatkan Kelanggengan Perkawinan." *Sociocouns: Journal of Islamic Guidance and Counseling*, Vol. 2, No. 1 (2022): 59-68.

Mas'udah, Siti. "Power Relations of Husbands and Wives Experiencing Domestic Violence in Dual-Career Families in Indonesia", *Millenial Asia*, Vol. 14, No. 1 (2021): 1-23.

Meteab, Aseel. dan Saeed Salman. "Alfāz al-'Alāqah al-Zaujiyah fī Al-Qur'ān al-Karīm" *Lark Journal of Philosophy, Linguistik, and Social Sciences*, Vol. 6, No. 16 (2014): 1-29.

Mufid, Fathul. "Radikalisme Islam dalam Perspektif Epistemologi." *ADDIN*, Vol. 10 No. 1 (2016): 61-82.

Muftaza, Isna Zakiya Nurul dan Muhammad Ilham Aziz, "Kelas Sosial dalam Masyarakat Isam Periode Klasik (dari Masa Khulafaur Rasyidin hingga Abbasiyah)," *Jurnal Sejarah Islam*, Vol. 2, No. 1 (2023): 81-92.

Muhsin, Imam. "Perubahan Budaya dalam Tafsir Al-Qur'an (Telaah terhadap Penafsiran Muhammad Abduh dalam Tafsir *al-Manar*)." *THAQAFIYYAT*, Vol. 16, No. 2 (2015): 121-144.

Al-Nādī, Fathiyah 'Abd al-Fatāh Hasan. "al-Mar'ah baina al-Adyān wa al-A'rāf al-Mujtama'iyyah Dirāsah Fiqhiyah Muqāranah," *Majalah al-Dirāyah*, Vol. 15, No. 8 (2015): 369-566.

Najiyah, Nur Laili Nabilah Nazahah. "Melacak Bias Gender dalam Penafsiran Kementerian Agama RI pada Al-Qur'an Surah An-Nisa dan Al-Baqarah," *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Islam tentang Gender dan Anak*, Vol. 18, No. 2 (2022): 94-107.

Nasbi, Ibrahim "Kemunduran Ilmu Pengetahuan dan Filsafat dalam Dunia Islam" *Jurnal Shaut Al-'Arabiyyah*. Vol. 4, No. 2 (2016): 1-11.

Nurani, Shinta. "Implikasi Tafsir Klasik terhadap Subordinasi Gender: Perempuan Sebagai Makhluk Kedua," *Muwazah*, Vol. 7, No. 2 (2015), 131-145.

Nurani, Sifa Mulya. "Relasi Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Perspektif Hukum Islam (Studi Analisis Relevansi Hak dan Kewajiban Sumai Istri Berdasarkan Tafsir Ahkam dan Hadits Ahkam)." *Al-Syakhsiyah Journal of Law and Family Studies*. Vol. 3 No. 1, (2021): 98-116.

Rachmawan, Hatib. "Hermeneutika Al-Qur'an Kontekstual: Metode Menafsirkan Al-Qur'an Abdullah Saeed." *Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman Afkaruna*, Vol. 9, No. 2 (2013): 148-161.

Rahman, Izza. "*Aḍwā' al-Bayān* Karya al-Shanqīṭī Sebagai Kitab *Tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*." *Journal of Qur'ān and Hadīth Studies*. Vol. 2, No 2(2013): 247-265.

Ramadhan, Muhammad. "Kontekstualisasi atas QS. Al-Baqarah/2: 223 Terkait *Marital Rape* (Studi Analisis Hermeneutika *Ma'na Cum Maghza*)." *Ulul Albab: Jurnal Ilmiah Multidisiplin*, Vol. 2, No. 1 (2022): 338-344.

Ridwan, MK. "Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisistem Penafsiran dalam Wacana *Qur'anic Studies*." *Jurnal Theologia*, Vol. 28, No. 1(2017): 55-74

Al-Şā'idī, Amal binti Mabrūk bin Mubārak. "Aṣar Asbāb al-Nuzūl wa Ahammiyatuhu fī Fahmi al-Naṣ al-Qur'ānī Anmūzajān Sūrah Ali Imrān (Dirāsah Waṣfiyah Tatbīqiyah)." *Majalah Jāmi'ah al-Qur'ān wa al-'Ulūm*, No 60 (2022): 527-548.

Salbiah, Rahma dan Mardjoko Idris. "Jenis-Jenis Makna dan Perubahannya" *An-Nahdah Al-'Arabiyah: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab*, Vol. 2, No. 1 (2022): 54-66.

Salsabila, Hanna. "Spesifikasi Tafsir dari Masa Sahabat hingga Masa Modern." *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin*, Vol. 3, No. 2 (2023): 236-248.

Sari, Widya. "Meninjau Hak dan Kewajiban Suami Isteri Berdasarkan UU No. 1 Tahun 1974 dalam Perspektif Feminisme dan Hukum Islam." *Jurnal Syakhsia Jurnal Hukum Perdata Islam*, Vol. 11, No. 1 (2014): 84-116.

Skaff, Muhammad Hassam. "al-Ikhtilāf wa al-Khata' fī al-Tafsīr (Dirāsah Taṭbiqiyah)." *Journal of Alasmarya University*, Vol. 32, No. 1 (2019): 1-49.

Sofaryansida, "Tanawu' Ma'ānī al-Libās fī Al-Qur'ān (Dirāsah al-Tafsīr al-Maudū'ī)." *Esensia Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 18, No. 2 (2017): 173-188.

Somad, Abdus. "Otoritas Laki-Laki Dan Perempuan: Studi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed terhadap Qs. an-Nisa 4: 34". *Jurnal Alif Lam: Journal of Islamic Studies and Humanities*. Vol. 3 No. 1 (2022), 1-21.

Sunarsa, Sasa. "Teori Tafsir: Kajian tentang Metode dan Corak Tafsir Al-Qur'an." *al-Afkar: Journal for Islamic Studies*, Vol. 3, No. 1 (2019): 247-259.

Sutantri, Putri dkk. "Romantic Relationship Suami Istri Beda Usia" (Studi Kass di Desa Skasari Kecamatan Kaduhejo Kabupaten Pandeglang)." *LUGAS Jurnal Komunikasi*, Vol. 7 No. 1 (2023): 98-103.

Sya'roni, Mokh. "Etika Keilmuan: Sebuah Kajian Filsafat Ilmu." *Jurnal Teologia*, Vol. No. 1 (2014): 245-270.

Tawfiq, Amer Khaled. "'Alāqah al-Lughah al-'Arabiyah fī Al-Qur'ān al-Karīm (Dirāsah Tahlīliyah)." *Majalah al-'Ulūm al-Tarbawiyah wa al-Insāniyah*, Vol. 18 No. 18 (2022): 1-9.

Verdianto, Yohanes. "Hermeneutika Al-Kitab dalam Sejarah: Prinsip Penafsiran Alkitab dari Masa ke Masa." *Mitra Sriwijaya: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristen*, Vol. 1, No. 1 (2020): 45-57.

Wahyudi. "Epistemologi Tafsir Sufi al-Ghazali dan Pergeserannya." *Jurnal Theologia*, Vol. 29, No. 1 (2018): 85-108.

Wijayanti, Endang dkk. "Pergeseran Makna Kosakata Bahasa Indonesia pada Pengguna Twiter." Prosiding Seminar Nasional Bahasa, Seni, Sastra dan Pengajarannya di era Digital, Vol. 1 (2022): 121-132.

Yakub, M. "Komunikasi Dakwah Nabi Muhammad SAW Pada Periode Mekah." *Jurnal Komunikasi Islam dan Kehumasan*, Vol. 5, No. 1 (2021): 30-52.

Yemata, Getaneh Atikilt dkk. "Husband participation in birth preparedness and complication readiness and its predictors among men whose wife was admitted for an obstetric referral at South Gondar zone: A multicenter cross-sectional study". *Heliyon* 9 (2023): 1-10.

Yulinda, Mevi dkk. "Makna Romantic Relationship Pasangan Suami Istri (Studi Fenomenologi terhadap Pasangan Suami Istri dengan Status Mahasiswa di kabupaten Krawang)." *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, Vol. 8, No . 10 (2022):125-135.

Yupidus. "Pola Relasi dalam Keluarga Modern Perspektif Gender." *Journal Equitable*, Vol. 2, No 2 (2017): 88-105.

Yusroh dkk. "Affecting Factors Differences Between The Quran Translations (Soedewo and Mahmud Yunus' Versions)." *Hikmatuna*, Vol. 4, No. 1 (2018): 125-144.

Zubair. "Sistem Perkawinan Masa Jahiliyah dan Kontribusinya dalam Hukum Islam." *Jurnal Ilmu-ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vo. 10, No. 1 (2008): 14-33.

Zulaiha, Eni. "Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya." *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol 2, No. 1 (2017): 81-94.

Zulfikar, Eko, dan Ahmad Zainal Abidin. "Ikhtilāf Al-Mufassirīn: Understanding The Differences of Ulama in The Interpretation of The Quran." *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an dan Tafsir*, Vol. 4, No. 2 (2019): 285-306.

Zulkifli. "Pengembangan Ushul Fiqh (Perspektif Dalil-Dalil Normatif Al-Qur'an)." *Jurnal Hukum Islam*. Vol. XIV No. 1 (2014): 21-33.

Sumber Buku

Affani, Syukron. *Tafsir Al-Qur'an dalam Sejarah Perkembangannya*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018.

Aini, Adrika Fitrotul. *Al-Qur'an Menolak Patriarki Tafsir Kontekstual Ayat-Ayat Gender*. Malang: Mazda Media, 2022.

Al-'Ak, Khālid 'Abd al-Rahmān. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*. Beirut: Dār al-Nafā'is, 1986.

Al-Alūsī, Abū al-Faḍl Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Baghdādī. *Rūḥ Ma'ānī fī Tafsīr Al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Maṣānī*. Beirut: Ihyā' al-Turās al-'Arabī, t.t.

Al-Amidī, 'Ali bin Muḥammad. *al-Ihkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Riyād: al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyah, 2003.

Amin, Nasihun. *Sejarah Perkembangan Pemikiran Islam*. Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015.

Al-Andalusī, al-Qādī Abū Muḥammad bin ‘Abd al-Ḥaq bin Ghālib bin ‘Atiyah. *al-Muḥarar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2001.

Al-Andalusī, Muḥammad bin Yūsuf bin ‘Alī bin Yūsuf bin Ḥayyan. *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.

Arkoun, Muhammed. *al-Fikr al-Islāmī Naqd wa Ijtihad*, terj. Hāsyim Ṣāliḥ. Beirut: Dār al-Sāqī, 2012.

‘Āsyūr, Muḥammad Tāhir bin. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyah li al-Nasyr, 1984.

‘Āsyūr, Sa‘īd. *Nazm al-Hukum wa al-Idārah fī ‘Aṣr al-Ayūbiyūn wa al-Mamālik al-Mar’ah fī al-Ḥadārah al-‘Arabiyyah*. Beirut: al-Muassasah al-Arabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 1987.

Al-Aunī, Syarīf Hātim bin ‘Ārif. *Takwīn Malakah al-Tafsīr Khūṭuṭāt ‘Ilmiyah li Takwīn Zīhniyah al-Mufassir*. Beirut: Markaz, Namā’ li al-Buhūs wa al-Dirāsāt, 2013.

Ayu Suci Musvita dkk. *Buku Ajar Dinamika Kelompok*. Yogyakarta: cv.Mine 2019.

Al-Azdī, Abū Dāwūd Sulaimān bin al-Asy‘ās al-Sijistānī. *Sunan Abī Dāwūd*. Beirut: Dār Ibnu Ḥazm, 1997.

Azizah, Siti dkk. *Buku Saku Kontekstualisasi Gender Islam dan Budaya*. Makasar: Alauddin University Press, 2016.

Azzakiyah, Lailatul Fithriyah. *Perempuan Menggugat Al-Qur'an Menjawab Keadilan untuk Perempuan Berdasarkan Sirah Shahabiyah*. Malang: Yayasan Bait Al-Hikmah, 2021.

Al-Baghawī, Abū Muḥammad al-Husain bin Mas‘ūd. *Ma‘ālim al-Tanzīl*. Riyāḍ: Dār al-Ṭaybah, 1989.

Al-Baghdadī, Abū Ya‘la Muḥammad bin al-Husain al-Farrā’. *al-‘Uddah fī Uṣūl Fiqhi*. Riyāḍ: al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyah, 1990.

Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Solo: PT. Tiga Serangkai, 2003.

_____. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Al-Bайдāwī, Abu al-Khair ‘Abdullāh bin Umar bin Muḥammad ‘Alī. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-‘Arabī, t.t.

Al-Banā, Jamāl. *al-Aslānī al-‘Azmatainī al-Kitāb wa al-Sunnah Ru'yah Jadīdah*. Kairo: Maṭba‘ah al-Ḥisān, 1982.

Al-Bāqī, Muḥammad Fu'ad ‘Abd. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz Al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1364 H.

Barlas, Asma. *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2005.

Al-Biqā'ī, Burhān al-Dīn Abī al-Ḥusain Ibrāhīm bin ‘Umar. *Naṣm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*. Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmī, t.t.

Al-Bukhārī, Abi ‘Abdillāh Muḥammad bin Isma‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyāḍ: Bait al-Afkār al-Dauliyah, 1998.

Chaer, Abdul. *Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka Cipta, 2014.

_____. *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*. Jakarta: Rineka Cipta, 1990.

Al-Dimasyqī, ‘Imād al-Dīn Abū al-Fidā’ Ismā‘īl bin Kaṣīr. *Tafsīr Al-Qur'ān al-‘Azmī*. Kairo: Mu'assasah Qurṭubah, 2000.

Duderija, Adis. “Understanding Patriarchal Interpretations of Q 4:34 the Light of Stanley Fish's “Interpretive Communities,” dalam *New Trend in Qur'anic Studies Text, Context, and Interpretation*, ed. Mun'im Sirry. Atlanta: Lockwood Press, 2019.

_____. *Metode Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis Antara Liberal dan Salafi*, terj. Abdul Aziz. Tangerang Selatan: Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhari, 2021.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini dkk. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

El Saadawi, Nawal. *Perempuan dalam Budaya Patriarki*, terj. Zulhilmiyasri. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2023.

Endarmoko, Eko. *Tesaurus Bahasa Indonesia*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007.

Engineer, Asghar Ali. *Tafsir Perempuan Wacana Perjumpaan Al-Qur'an, Perempuan, dan Kebudayaan Kontemporer*, terj. Akhmad Affandi dan Muh. Ihsan. Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.

Faiz, Fahruddin. dan Ali Usman. *Hermeneutika Al-Qur'an Teori, Kritik dan Implementasinya*. Yogyakarta: Dialektika, 2019.

Fakih, Mansour. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

Al-Fanīsān, Su‘ūd bin ‘Abdullāh. *Ikhtilāf al-Mufassirīn Asbābahu wa Aṣāruhu*. Riyād: Markaz Dirāsāt wa al-I‘lām, 1997.

Al-Farmāwī, ‘Abd al-Hayy. *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudū‘ī: Dirāsah Manhajiyah wa Maudū‘iyah*. Kairo: al-Ḥaḍarah al-‘Arabiyyah, 1977.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad. *al-Mustasfā*. Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993.

Al-Habdan, Muhammad bin ‘Abdullah. *Melawan Kezaliman terhadap Wanita*, terj. Yunus. Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafī'i, 2009.

HAM, Musahadi. *Evolusi Konsep Sunnah (Implikasinya pada Perkembangan Hukum Islam)*. Semarang: CV. Aneka Ilmu, 2000.

_____, Musahadi. *Continuity and Change Reformasi Hukum Islam: Belajar pada Pemikiran Muhammad Iqbal dan Fazlur Rahman*. Semarang: Walisongo Press, 2009.

Al-Ḥanafī, Abū Su‘ūd bin Muḥammad al-‘Imādī. *Irsyād al-‘Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm*. Riyād: Maktabah al-Riyād al-Ḥadīṣah, t.t.

Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Sleman: PT. Kanisius, 2015.

Al-Ḥasanī, Sayyid Muḥammad bin ‘Alwī al-Mālikī. *al-Qawā'id al-Asāsiyyah fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Jeddah: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyah, 1419 H.

Hasyim, Nur. *Cinta, Perkawinan dan Keluarga*. Semarang: Lawwana, 2022.

Herlina, Nina. *Metode Sejarah*. Bandung: Satya Historika, 2020.

Hitti, Philip K. *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadhi. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2014.

Huda, M. Syamsul dkk. *Feminisme dalam Peradaban Islam*. Surabaya: Pena Cendekia, 2019.

Ibrahim, Andi dkk. *Metodologi Penelitian*. Gowa: Gunadarma Ilmu, 2018.

Ichwan, Moh. Nor. *Belajar al-Qur'an*. Semarang: RaSAIL, 2005.

Al-Īṣfahānī, Abī al-Qāsim al-Ḥusain bin Muḥammad al-Rāghib. *al-Mufradāt fī Ghārīb Al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah t.t.

‘Itr, Nūr al-Dīn. *‘Ulūm Al-Qur'ān al-Karīm*. Damaskus: al-Šabāh, 1993.

Iyāzī, Sayyid Muḥammad ‘Alī. *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Muassasah al-Tabā'ah wa al-Nasyr li Wizārah al-ṣaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1386 H.

Al-Jābirī, Muḥammad Ābid. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 2009.

Khaeruman, Badri. *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2004.

Khaldūn, ‘Abd al-Rahmān bin Muḥammad bin. *Muqaddimah Ibnu Khaldūn*. Beirūt: Maktabah Lebanon, 1992.

Khan, Mazhar ul-Haq. *Wanita Islam Korban Patologi Sosial*. Bandung: Pustaka, 1978.

Al-Kūmī, Ahmad Sayyid, dan Muḥammad Ahmad Yūsuf al-Qāsim. *al-Tafsīr al-Mauḍū’ī*. T.tp.: T.pn, 1982.

Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 2003.

Ma‘rifah, Muḥammad Hādī. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī Šaibihī al-Qasyīb*. Masyhad: al-Jāmi‘ah al-Raḍawiyah li al-‘Ulūm al-Isāmiyah, 1426 H.

Al-Maḥalī Jalāl al-Dīn dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. *Tafsīr al-Jalālīn*. Kairo: Maktabah al-Īmān, t.t.

Mahmūd, Manī‘ ‘Abd al-Ḥalīm. *Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsīr*, terj. Faisal Saleh, Syahdianor. Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 2006.

Al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī*. Kairo: Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduhu, t.t.

Mas’udi, Masdar F. *Islam & Hak-Hak Reproduksi Perempuan*. Bandung: Mizan, 2000.

Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Baṣrī. *Al-Nukat wa al-‘Uyūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t.

Mazhar, Armahedi. “Wanita dan Islam Satu Pengantar untuk Tiga Buku” dalam *Wanita Islam Korban Patologi Sosial* oleh Mazhar ul-Haq Khan. Bandung: Pustaka, 1978.

Millah, Ahmad Sihabul. *Semiotika Al-Qur'an Mohammad Arkoun*. Sleman: Lintang Books, 2022.

Al-Miṣrī, Abī al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukram Ibnu Manzūr al-Ifriqī. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Ṣādir, t.t.

Mulia, Musdah. *Kemuliaan Perempuan dalam Islam*. Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2014.

Muslim, Muṣṭafā. *Mabāhiṣ fī al-Tafsīr al-Mauḍū‘ī*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.

Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejara Tafsir Al-Qur'an Studi Airan-aliran dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Pondok Pesantren LSQ Ar-Rahmah bekerjasama dengan Penerbit Adab Press, 2012.

Al-Naisābūrī, Abī ‘Abdillāh al-Ḥakim. *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣahīhain*. Kairo: Dār al-Harāmain, 1997.

Al-Naisābūrī, Abī al-Ḥusain ‘Alī bin Ahmā al-Wāhiḍī. *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, t.t.

Al-Naisābūrī, Abi al-Husain Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyairī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyād: Bait al-Afkār al-Dauliyah, 1998.

Al-Najdī, ‘Abd al-Rahmān bin Muḥammad bin Qāsim al-Āṣimī al-Qaḥṭānī. *al-Durar al-Saniyah fī al-Ajwibah al-Najdiyah Majmū‘ah Rasā‘il wa Masā‘il ‘Ulamā’ Najd al-A‘lām min Aṣr al-Syaikh Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb ilā Aṣrinā Hāzā*. T.tp: T.p, 1999.

Al-Nasaftī, Abū al-Barakāt ‘Abdullah bin Ahmad bin Maḥmūd. *Madārik al-Tanzīl wa Haqā‘iq al-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Kalam al-Tayyib, 1998.

Al-Nāṣir, Muḥammad Ḥāmid, dan Khawlah Durwais, *al-Mar‘ah baina al-Jāhiliyah wa al-Islām Dirāsah Muqāranah ‘alā Dau‘i al-Islām*. Makkah: Dār al-Risālah, 1413 H.

Nasution, Khoiruddin. “Belajar dari Sejarah Pemikiran Islam” dalam *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam dari Masa Klasik, Tengah, Hingga Modern* oleh Muh. Alif Kurniawan dkk. T.Tp.: Qaulun Pustaka, 2014.

Nasution, Syamruddin. *Sejarah Peradaban Islam*. Depok: PT RajaGrafindo Persada, 2018.

Nawaihiḍ, ‘Ādil. *Mu‘jam al-Mufassirīn min Ṣadr al-Islām ḥattā al-‘Aṣr al-Ḥadīr*. Beirūt: Muassasah Nawaihiḍ li al-Ta’līf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1983.

Nurdin, Ismail. dan Sri Hartati. *Metodologi Penelitian Sosial*. Surabaya: Media Sahabat, 2019.

Nuroniyah, Wardah. *Konstruksi Ushul Fikih Kompilasi Hukum Islam: Menelusuri Basis Pembaruan Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*. Tangerang Selatan: Cinta Buku Media, 2016.

Padiatra, Aditia Muara. *Ilmu Sejarah Metode dan Praktik*. Gresik: JSI Press, 2020.

Puspitawati, Herien dkk. *Bunga Rampai Keiraan Gender dalam Keluarga*. Bogor: IPB Press, 2019.

_____. *Gender dan Keluarga: Konsep dan Realita di Indonesia Edisi Revisi*. Bogor: IPB Press, 2019.

Qal‘ahjī, Muhammad Rawwās. *Lughah Al-Qurān Lughah al-‘Arab al-Mukhtārah*. Kairo: Dār al-Nafā’is, t.t.

Al-Qārī, ‘Alī bin Sultān Muḥammad. *Mirqāh al-Mafātīh Syarh Misykāh al-Maṣābīh*. Beirut: Dār al-Fikr, 2002.

Al-Qāsim, ‘Abd al-Muhsin bin Muḥammad. *Tarjama Samāḥah al-Syaikh Muḥammad bin Ibrāhīm*. Riyāḍ: Fahrasah Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyah Ašnā’ li al-Nasyr, 2023.

Al-Qaṭān, Mānnā‘. *Mabāhiṣ fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.

Al-Qurṭubī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar. *Al-Jāmi‘ li Aḥkām Al-Qur’ān wa al-Mubayyin lima Taḍammanahu min al-Sunnah wa Āy al-Furqān*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006.

Rahman, Fazlur. *Islam & Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīh al-Ghaib*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṣ al-‘Arabī, 1420 H.

Riḍā, Muḥammad Rasyīd. *Tafsīr al-Manār*. Kairo: al-Hai’ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1990.

Ruhaini, Siti. "Mempertanyakan Posisi Perempuan dalam Islam," dalam *Sangkan Paran Gender*, ed. Irwan Abdullah. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Al-Rūmī, Fahd bin 'Abd al-Rahmān bin Sulaimān. *Buhūs fī uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*. Riyād: Maktabah al-Taubah, t.t.

Rupke, Jorg. "History." Dalam *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*, ed. Michael Stausberg and Steven Engler, 285-309. New York, Routledge, 2011.

Al-Sabt, Khālid. *Qawā'id al-Tafsīr*. Beirut: Dār Ibnu 'Affān, t.t.

Al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Pedoman Tafsir Modern*. terj. Hidayaturakhman. Jakarta: Risalah Masa, 1995.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an Towards a contemporary approach*. New York: Routledge, 2006.

_____. *Islamic Thought: An Introduction*. New York: Routledge, 2006.

Al-Ṣalābī, 'Alī Muḥammad Muḥammad. *Ṣīrah Amīr al-Mu'minīn 'Umar bin al-Khaṭāb Syakhṣiyatuhu wa 'Aṣruhu*. Kairo: Mu'assasah Iqra', 2005.

Al-Ṣamad, Wādīḥ. *Dīwān al-Nābīghah al-Ja'dī*. Beirūt: Dar Sader, 1998.

Santoso Heri. "Metode Dekonstruksi Jacques Derrida: Kritik atas Metafisika dan Epistemologi Modern" dalam Listiyono Santoso, Abd. Qodir Shaleh (ed.), *Epistemologi Kiri*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010.

Al-Sarakhsī, Abū Bakar Aḥmad bin Abī Sahal. *Uṣūl al-Sarakhsī*. Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.

Setiawan, Nugraha. *Diklat metodologi Penelitian Sosial*. Bogor: Departemen Pendidikan Nasional Inspektorat Jenderal, 2005.

Shihab, M. Quraish. "Konsep Wanita Menurut Quran, Hadis, dan Sumber-sumber jaran Islam," dalam *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual: Kumpulan Makalah*

Seminar, ed. Johan Hendrik Meuleman dkk. Jakarta: INIS, 1993.

_____. Quraish. *Al-Qur'an dan Maknanya*. Tangerang Selatan, Lentera Hati, 2013.

_____. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 2013.

_____. *Wawasan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 2013.

_____. *Kaidah Tafsir*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2013.

Sudarto. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Jakarta: Rajawali, 1996.

Sulaiman, Rusydi. *Pengantar Metodologi Studi Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2014.

Supena, Ilyas. *Bersahabat dengan Makna Melalui Hermeneutika*. Yogyakarta: Idea Press, 2018.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn Abū ‘Abd al-Rahmān. *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Muassasah al-Kutub al-Šaqāfiyah, 2002.

_____. *al-Itqān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*. Kairo: al-Hai’ah al-Miṣriyah al-‘Āmah, 1974.

Sya’roni, Maman A. Malik. “Peradaban Islam Masa Bani Umayyah II di Andalusia” dalam *Sejarah Peradaban Islam: Dari Masa Klasik Hingga Modern*, ed. Siti Maryam dkk. Yogyakarta: LESFI, 2012.

Al-Syaibānī, Abū ‘Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal bin Hilāl bin Asad. *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*. Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2001.

Syaltūt, Maḥmūd. *al-Islām ‘Aqīdah wa Syarī‘ah*. Kairo: Dār al-Syurūq, t.t.

Syaltut, Maḥmūd. *Fiqh Al-Qur’ān wa al-Sunnah*. Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Miṣriyah, 1934.

Al-Syaukānī, Muḥammad ‘Alī bin Muḥammad. *Fatḥ al-Qadīr al-Jāmī ‘baina Fannay al-Riwayah wa al-Dirayah min ‘Ilm l-Tafsīr*. Beirut: Dar Al-Marefah, 2007.

Al-Syibl, ‘Alī bin ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Alī. *Imām al-Mufassirīn wa al-Muḥaddiṣīn wa al- Muarrikhīn Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī Sīratuhu wa ‘Aqīdatuhu wa Mualafatuhu.* Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd 2004.

Syibromalisi, Faizah Ali. *Tafsir bi al-Ma’tsur.* Jakarta: PT. Siwibakti Darma, 2010.

Al-Syinqīṭī, Muḥammad al-Amīn bin Muḥammad al-Mukhtār al-Jaknī. *Adwā’ al-Bayān fī Idāh Al-Qur’ān bi Al-Qur’ān.* Makkah: Dār ‘Ālam al-Fawā’id, t.t.

Al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy Al-Qur’ān.* Kairo: Dār Hajar, 2001.

Al-Ṭabrānī, Sulaimān bin Aḥmad. *al-Mu’jam al-Awsaṭ.* Kairo: Dār al-Haramain, t.t.

Taimiyah, Taqī al-Dīn Aḥmad bin. *Muqadimah fī Uṣūl al-Tafsīr.* Beirut: Dā Maktabah al-Ḥayāh, 1980.

Tāmir, Muḥammad Muḥammad. Muqadimah dalam *Tafsīr al-Jalālain* oleh Jalāl al-Dīn al-Mahālī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. Kairo: Maktabah al-Īmān, t.t.

Taufiqurrochman. *Leksikologi Bahasa Arab.* Malang: UIN Maliki Press, 2018.

Al-Ṭayyār, Musā‘id bin Sulaimān. *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr.* Riyāḍ: Dār Ibnu al-Jauzī, 1999.

Tim Penyusun Kamu Pusat Bahasa. *Kamus Bahasa Indonesia.* Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.

Tim Redaksi. *Tesaurus Bahasa Indonesia Pusat Bahasa.* Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional, t.t.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur’ān.* Jakarta: Dian Rakyat, 2010.

Al-Usairy, Ahmad. *Sejarah Islam,* terj. Samson Rahman. Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2008.

Utsman, Fathimah dan A. Hasan Asy'ari Ulama'i. *Ratu-ratu Hadits*. Yogyakarta: Ittiqa Press, 2000.

Wadud, Amina. *Wanita di dalam Al-Qur'an*, terj. Yaziar Radiani. Bandung: Pustaka, 1994.

Wasino dan Endah Sri Hartatik, *Metode Penelitian Sejarah Dari Riset Hingga Penulisan*. Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2018.

Wijaya, Aksin. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2017.

World Book Dictionary. *The World Book Dictionary*. Chicago : World Book Ink, 2006.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Depok: PT RajaGrafindo Persada, 2017.

Yonata, Fadhila. *Manifestasi Gender dalam Buku Ajar*. Yogyakarta: Sulur Putaka, 2020.

Al-Zabidi, Sayyid Muhammad Murtadā. *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Kuwait: al-Turās al-‘Arabī, 2000.

Al-Żahabī, Muhammad Husain. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1976.

_____. *‘Ilm al-Tafsīr*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.t.

Al-Żahabī, Syams al-Dīn Muhammad bin Aḥmad ‘Uṣmān. *Siyar A‘lām al-Nubalā’*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1982.

Zahrah, Muḥammad Abū. *al-Mu‘jizah al-Kubrā Al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t.

Zakariyā, Abī al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin. *Mu‘jam Maqāyis al-Lughah*. Beirut: Dār al-Jil, 1991.

Al-Zamakhsarī, Jār Allāh Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar. *al-Kasyāf ‘an Haqā’iq Ghawāmid al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*. Riyād: Maktabah al-Obekan, 1998.

Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abdullāh. *al-Burhān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*. Kairo: Maktabah Dār al-Turās, t.t.

Al-Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995.

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014.

Al-Ziriklī, Khair al-Dīn. *al-A‘lām Qāmus Tarājim*. Beirut: Dār al-‘Ilmi li al-Malāyīn, 2002.

Al-Zuhailī, Muḥammad. *al-Imām al-Ṭabarī Syaikh al-Mufassirīn wa Umdah al-Muarrikhīn wa Muqaddam al-Fuqahā’ al-Muḥaddiṣīn Ṣāḥib al-Mažhab al-Jarīrī*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1999.

Disertasi, Tesis dan Sumber Lain

Anshori, “Penafsiran Ayat-ayat Jender dalam *Tafsir Al-Mishbah*,” Disertasi, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006.

Al-Durar al-Saniyah al-Mausū‘ah al-Tārīkhiyah <https://dorar.net/history/event/4617> diakses 2 Desember 2024.

Al-Ḥaurī, ‘Abd al-Ilāh. “Aṣbāb Ikhtilāf al-Mufassirīn fī Tafsīr Āyāt al-Āḥkām,” Tesis, Cairo University, 2001.

Hisyam, Usamah. “Dinamika Komunikasi Dakwah Parmusi di Perbatasan NTT-Timor Leste,” Tesis Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006.

https://www.imankatolik.or.id/metode_historis_kritis.html,diakses 22 Oktober 2024.

Ilyas, Hamim. “Tafsir Hunna Hartsul Lakum: Benarkah Istri adalah Ladang Suami? (Bagian 1).” Diakses 9 November 2023. <https://suaraaisiyah.id>

Kurdi, Alif Jabal. “Tafsir dan Ta’wil pada Karya-karya Tafsir Abad Pertengahan (4-10 H): Konsepsi, Implikasi Metodologis dan *Trajektori*.” Tesis Universitas PTIQ Jakarta, 2024.

Mustaqim, Abdul. Argumen Keniscayaan tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam. Pidato Pengukuhan Guru Besar Bidang Ulumul Qur'an UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 16 Desember 2019.

Al-Rab, 'Abdullāh 'Alī Abū al-Wafā Jād. "al-Imām Abū al-Barakāt al-Nasafī al-Mutawaffā sanah (710 H) wa Arā'uhu al-Kalāmiyah ('Ard wa Naqd)", Disertasi Jāmi'ah Al-Azhar Kairo, 2019.

Report on A Conference Organised By The Institute of Defence and Strategic Studies (IDSS) 7th-8th March 2006 Marina Mandarin Singapore, Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies. Nanyang Avenue, Singapore: Institute of Defence and Strategic Studies, Nanyang Technological University, 2006.

Salam, Isa HA dan Rifqi Muhammad Fathi. "Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an pada Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: Analisis Sitiran Pengarang yang Disitir Disertasi Mahasiswa tahun 2005-2010." Laporan Penelitian Kolektif, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.

Al-Sarūjī, Bahijah Muḥammad 'Alī. "al-Taṭawur al-Tārikhī li DUwar al-Mar'ah fī al-'Aṣr al-'Abbāsī (750-954 M/132-334 H)." Disertasi, Beirut Arab University, 2016.

Syahwan, Alī 'Abd al-Karīm Yusuf. "al-'Alāqah al-Zaujiyah fī Al-Qur'ān al-Karīm." Tesis University of Jordan, 2006.

Syamsuddin, Sahiron. Pendekatan *Ma'nā-Cum-Maghzā*: Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran. Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Ilmu Tafsir UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2022.

Syamsuri, "Dialektika Al-Qur'an dan Budaya Patriarki dalam Tinjauan Historis Humanistik Muhammad Thalbi," Tesis Universitas PTIQ Jakarta, 2024.

Triwarmiyati, M. "Tipologi Relasi Suami Istri: Studi Pemikiran Letha Dawson Scanzoni dan John Scanzoni," Tesis, Universitas Indonesia, 2009.



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA**

Jl. Walisongo 3-5, Semarang 50185, Indonesia, Telp.- Fax: +62 24 7614454,
Email: pascasarjana@walisongo.ac.id, Website: <http://pasca.walisongo.ac.id/>

PENGESAHAN UJIAN TERTUTUP DISERTASI

Disertasi yang ditulis oleh:

Nama lengkap : **Agus Imam Kharomen**

NIM : 1800029013

Judul Penelitian : **DINAMIKA PENAFSIRAN AYAT RELASI SUAMI-ISTRI (Analisis Historis atas Kitab Tafsir Abad IV-XIV H)**

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Ujian Tertutup Disertasi pada tanggal 20 November 2024 dan dapat dijadikan syarat Ujian Promosi Doktor.

Disahkan oleh:

Nama lengkap & Jabatan
Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag
Ketua Sidang/Penguji

tanggal

6/12-24

Tanda tangan

**Dr. H. Mokh. Sya'roni,
M.Ag**
Sekretaris Sidang/Penguji

6/12 2024

**Prof. Dr. H. Musahadi,
M.Ag.**
Promotor/Penguji

5/12 2024

**Dr. H. Moh. Nor Ichwan,
M.Ag**
Co-Promotor/Penguji

5/12 2024

**Prof. Dr. H. Islah Gusmian,
M.Ag.**
Penguji Eksternal/Penguji 1

6/12 2024

**Prof. Dr. Hj. Yuyun Affandi,
MA.**
Penguji 2

4-12-24

**Dr. H. A. Hasan Asy'ari
Ulama'i, M.Ag**
Penguji 3

9-12-24



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG
PASCASARJANA

Jalan Walisongo Nomor 3-5 Semarang 50185 Telp./Faks. (024) 7614454,
Email: pasca@walisongo.ac.id, website : <http://pasca.walisongo.ac.id>

SURAT KETERANGAN TURNITIN

Nomor: 1758/Un.10.9/D/DA.00/12/2024

Sehubungan dengan kewajiban Tes Turnitin dengan *similarity check maximal 25%* sebagai salah satu kelengkapan persyaratan ujian **Terbuka Disertasi**, dengan ini Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang menerangkan bahwa:

Nama : Agus Imam Kharomen
NIM : 1800029013
Program Studi : S3 Studi Islam
Nomor HP : 081324708721
Judul : DINAMIKA PENAFSIRAN AYAT RELASI SUAMI-ISTRI (Analisis Historis atas Kitab Tafsir Abad IV-XIV H)

Adalah benar telah dilakukan Tes Turnitin, dan dinyatakan **lulus** dengan hasil *similarity check* sebesar **8%**.

Demikian surat keterangan ini dibuat untuk dapat digunakan sebagaimana mestinya.

Semarang, 11 Desember 2024

Direktur



RIWAYAT HIDUP

Nama	:	Agus Imam Kharomen
TTL	:	Kota Cirebon 27 Juni 1989
Alamat Rumah	:	Kavling Assalam, RT 04 RW 01 Kel./Kec. Mijen Kota Semarang
WhatsApp	:	081324708721
Email	:	agusimamkharomen@walisongo.ac.id.
Ayah	:	H. Suja'i Amin
Ibu	:	Hj. Afifah
Ayah Mertua	:	Marbi
Ibu Mertua	:	Samah
Istri	:	Umi Hidayati, M.Ag.
Anak	:	1. Awalia Rahma (alm) 2. Aleya Nisa'ul Hameeda 3. Nabil Ahmad Yassar 4. Zida Izzatul Hafiyah

Riwayat Pekerjaan

1. Redaksi Penerbit Tafsir Al-Qur'an Perkata KALIM (2013-2015)
2. Dosen Institut Agama Islam Bunga Bangsa Cirebon (2016-2019)
3. Dosen UIN Walisongo Semarang (2019-sekarang)
4. Pengurus LPBKI MUI Pusat (2020-sekarang)

Riwayat Pendidikan

1. MI Salafiyah Kota Cirebon (1997-2002)
2. MTs Futuhiyyah I Mranggen Demak (2003-2005)
3. MAK Futuhiyyah I Mranggen Demak (2006-2008)
4. S1 IAIN Walisongo Semarang (2009-2012)
5. S2 UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2013-2015)

6. Pondok Pesantren Futuhiyyah Mranggen Demak (2002-2013)
7. Short Course Pendidikan Kader Mufassir PSQ Jakarta (2014-2015)

Judul Buku

1. Metode Alternatif dalam Menafsirkan Ayat-ayat beredaksi Mirip (Rekonstruksi atas Metode Penafsiran Nashruddin Baidan (2015)
2. Penafsiran Ibnu ‘Āsyūr terhadap Ayat-ayat Antropomorfisme dalam Kitab al-Tahrīr wa al-Tanwīr (2017)
3. Konstruksi Tafsir Sufistik Ibnu ‘Athaillah al-Sakandari (2022)

Judul Artikel Ilmiah

1. Bias Penciptaan Perempuan Dalam Tafsir Al-Qur'an : Perspektif Tekstualis Dan Kontekstualis (2018)
2. Kedudukan Anak dan Relasinya dengan Orang Tua Perspektif Al-Qur'an Perspektif Tafsir Tematik (2019)
3. Kajian Kisah al-Qur'an dalam Pemikiran Muhammad Ahmad Khalafullah (2019)
4. Metode Pembelajaran Tafsir di Sekolah Berbasis 'Ulum Al-Qur'an (2020)
5. Rekonstruksi Metode Penafsiran Ayat Mutasyâbih Lafzhî (Ayat Beredaksi Mirip) Berbasis Teori Munâsabah Al-Âyât (2023)
6. Construction of Ibn 'Aṭāillâh al-Sakandari's Tafsir: Tracing Sufistic Epistemology in Qur'anic Interpretation (2023)
7. Rekonstruksi Pendekatan Munâsabah Ayat dalam Metode Penafsiran Al-Qur'an (2024)