

**MULTIDIMENSI KONSEP KESALEHAN PEREMPUAN
DALAM AL-QUR'AN**

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
NUR RAHMI
NIM: 2386131050

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M./1447 H.**

ABSTRAK

Penelitian ini menyimpulkan bahwa kesalehan perempuan dalam Al-Qur'an merupakan konsep yang multidimensional, bukan hanya meliputi dimensi ritual-spiritual dan ketaatan domestik semata, tetapi juga mencakup aspek sosial, politik, ekonomi, ekologis, dan intelektual. Rekonsiderasi melalui kisah-kisah perempuan *Qur'âni* menunjukkan bahwa Al-Qur'an mengajarkan kesalehan sebagai suatu konsep yang utuh, integratif, dan relevan dengan kebutuhan zaman.

Kesimpulan dalam penelitian ini diperoleh melalui analisis ayat-ayat kisah (*qashash al-Qur'ân*) yang menampilkan beragam figur perempuan. Kisah Maryam, Âsiyah bint Muzâhim, Hâjar, dua putri *syaiikh kabîr*, Ummu Mûsâ, Ukht Mûsâ, Balqis, Khaulah bint Tsa'labah, hingga 'Âsiyah binti Abû Bakr diungkap bukan hanya sebagai narasi sejarah, melainkan sebagai medium pedagogis dan teologis yang mengonstruksi ragam dimensi kesalehan. Dengan analisis ini, penelitian menghadirkan pemahaman bahwa perempuan *Qur'âni* memainkan peran penting yang melampaui reduksi kesalehan pada aspek ritual dan domestik semata.

Penelitian ini sejalan dengan pendapat Fatimah Mernissi (1994), Musdah Mulia (2020), Saba Mahmoud (2012), Mustofa Bisri (2019), Naourah binti Muhammad bin Fahd ar-Rasyîd (2006) yang menekankan kesalehan yang beragam, kontekstual, dan aplikatif dalam kehidupan nyata. Namun demikian, penelitian ini berbeda dengan temuan Isham bin Muḥammad asy-Syarîf (2012) juga 'Abdullah bin Maḥfûdz al-Haddad (2022) yang sering menekankan konstruksi kesalehan perempuan pada peran domestik, ketaatan, dan pengabdian dalam ranah rumah tangga refleksi jelas norma patriarkal tradisional.

Untuk mencapai tujuan tersebut, penelitian ini menggunakan metode tafsir *mawdhû'î* dengan pendekatan kisah (*qashash al-Qur'ân*). Data primer berupa teks Al-Qur'an dianalisis dengan memperhatikan konteks linguistik, historis, dan sosiologis, serta diperkuat dengan tafsir klasik dan kontemporer. Analisis dilakukan secara tematik dengan memadukan pisau hermeneutika gender, sehingga menghasilkan penafsiran yang lebih adil, komprehensif, dan relevan bagi dinamika perempuan muslim kontemporer.

ABSTRACT

This study concludes that female piety in the Qur'an is a multidimensional concept, it does not only encompass ritual-spiritual dimensions and domestic obedience, but also includes social, political, economic, ecological, and intellectual aspects. The reconsideration through the narratives of Qur'anic women demonstrates that the Qur'an teaches piety as a holistic, integrative, and contextually relevant concept for the needs of the times.

The conclusion of this research is drawn through an analysis of narrative verses (*qashash al-Qur'ân*) that present various female figures. The stories of Maryam, Âsiyah bint Muzâḥim, Hâjar, the two daughters of the *shaykh kabîr*, Ummu Mûsâ, Ukht Mûsâ, Balqis, Khaulah bint Tsa'labah, and 'Â'ishah bint Abû Bakr are revealed not merely as historical accounts but as pedagogical and theological mediums that construct diverse dimensions of piety. Through this analysis, the study affirms that Qur'anic women play significant roles that transcend the reduction of piety to ritual and domestic aspects alone.

This research aligns with the perspectives of Fatima Mernissi (1994), Musdah Mulia (2020), Saba Mahmood (2012), Musthafa Bisri (2019), and Naourah bint Muhammad bin Fahd ar-Rasyîd (2006), who emphasize diverse, contextual, and applicable understandings of piety in real life. However, it diverges from the findings of Isham bin Muḥammad asy-Syarîf (2012) and 'Abdullah bin Maḥfûdz al-Haddad (2022), who frequently confine female piety to domestic roles, obedience, and household devotion—reflecting traditional patriarchal norms.

To achieve these aims, the study employs the *tafsîr mawdhû'î* method with a narrative approach (*qashash al-Qur'ân*). The primary data, drawn from the Qur'anic text, is analyzed through linguistic, historical, and sociological contexts, and reinforced by both classical and contemporary exegesis. Thematic analysis combined with a gender hermeneutic framework produces a more just, comprehensive, and relevant interpretation for the dynamics of contemporary Muslim women.

.

الملخص

تخلص هذه الدراسة إلى أن صلاح المرأة في القرآن مفهوم متعدد الأبعاد. فالصلاح لا يقتصر على البعد الشعائري-الروحي والطاعة المنزلية فحسب بل يشمل أيضا الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والبيئية والفكرية. وتُظهر إعادة النظر في قصص النساء القرآنيات أن القرآن يعلم الصلاح باعتباره مفهوما شاملا ومتكاملا وملائما لاحتياجات العصر. وقد تم التوصل إلى هذا الاستنتاج من خلال تحليل آيات القصص (قصص القرآن) التي تعرض نماذج مختلفة للنساء. فقصص مريم وآسية بنت مزاحم وهاجر وابنتي الشيخ الكبير وأم موسى وأخت موسى وبلقيس وخولة بنت ثعلبة وعائشة بنت أبي بكر ليست مجرد روايات تاريخية بل تعتبر وسائل بيداغوجية ولاهوتية تشكل أبعادا متعددة للصلاح. ومن خلال هذا التحليل تؤكد الدراسة أن المرأة القرآنية تلعب دورا مهما يتجاوز اختزال الصلاح في البعد الطقسي والمنزلي فقط.

وهذه الدراسة تتفق مع آراء فاطمة مرنسي (1994) ومسده موليا (2020) وسبا محمود (2012) ومصطفى بشرى (2019) ونورة بنت محمد بن فهد الرشيد (2006) الذين يؤكدون على الصلاح المتنوع والمعاصر والقابل للتطبيق في الحياة العملية. ولكنها تختلف عن نتائج إشام بن محمد الشريف (2012) وعبد الله بن محفوظ الحداد (2022) الذين يركزون في الغالب على بناء صورة الصلاح النسائي في أطر الوظائف المنزلية والطاعة والخدمة في نطاق الأسرة وهو انعكاس واضح للمعايير الأبوية التقليدية.

ولتحقيق ذلك استخدمت الدراسة منهج التفسير الموضوعي بمقاربة القصص (قصص القرآن). وقد تم تحليل النصوص القرآنية بمراعاة السياق اللغوي والتاريخي والاجتماعي ودعم ذلك بالتفسيرات التراثية والمعاصرة. وقد أجرى التحليل على نحو موضوعي مع تطبيق أدوات الهرمونيكا الجندرية مما أسفر عن تفسير أعدل وأشمل وأكثر ملاءمة لديناميكية المرأة المسلمة المعاصرة

.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Nur Rahmi
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131050
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Multidimensi Konsep Kesalehan Perempuan dalam Al-Qur'an

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 06 September 2025
Yang membuat pernyataan,



Nur Rahmi

TANDA PERSETUJUAN TESIS

MULTIDIMENSI KONSEP KESALEHAN PEREMPUAN DALAM AL-QUR'AN

Tesis

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun oleh:
Nur Rahmi
NIM: 2386131050

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya
dapat diujikan.

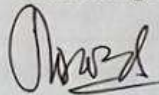
Jakarta, 06 September 2025
Menyetujui :

Pembimbing I,



Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.

Pembimbing II,



Dr. Ali Nurdin, M.Ag.

Mengetahui,
Ketua Program Studi



Dr. Abd. Muid N., M.A.

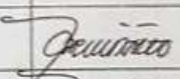
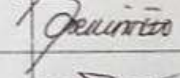
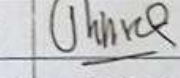
TANDA PENGESAHAN TESIS

MULTIDIMENSI KONSEP KESALEHAN PEREMPUAN DALAM AL-QUR'AN

Disusun oleh:

Nama : Nur Rahmi
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131050
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
16 September 2025

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Penguji II	
4.	Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. Ali Nurdin, M.Ag.	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Sekretaris/Panitera	

Jakarta, 20 September 2025

Mengetahui,

Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	‘	ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ش	Sy	ل	L
ث	Ts	ص	Sh	م	M
ج	J	ض	Dh	ن	N
ح	<u>H</u>	ط	Th	و	W
خ	Kh	ظ	Zh	ه	H
د	D	ع	‘	لا	A
ذ	Dz	غ	G	ي	Y
ر	R	ف	F	-	-

Catatan:

1. Konsonan ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبّ ditulis *rabba*
2. Vokal panjang (*mad*): fathah (baris di atas) ditulis *â* atau *Ā*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri’ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
3. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
4. *Ta’ marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau سورة النساء ditulis *sûrat an-nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur peneliti panjatkan ke hadirat Allah SWT, Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, atas curahan rahmat, kekuatan lahir maupun batin yang diberikan hingga proses penulisan dan penyelesaian tesis ini dapat berlangsung dengan baik. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad, beserta keluarga beliau, para sahabat mulia, dan seluruh umat yang setia meneladani ajaran luhur beliau hingga akhir zaman. Semoga kita semua selalu berada dalam limpahan berkah dan petunjuk-Nya.

Peneliti menyadari bahwa menyelesaikan karya ilmiah ini bukanlah proses yang mudah. Setiap langkah dalam perjalanan akademik ini diwarnai tantangan dan ujian yang tidak ringan. Namun, di balik semua itu, terdapat keyakinan, semangat, dan dukungan dari berbagai pihak yang menjadi sumber kekuatan utama dalam menghadapi setiap hambatan. Oleh karena itu, dengan penuh kerendahan hati, peneliti ingin menyampaikan penghargaan yang tulus serta rasa terima kasih yang mendalam kepada seluruh pihak yang telah memberikan kontribusi dan dukungan dalam proses penyusunan tesis ini.

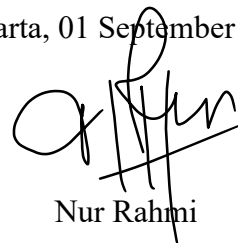
Sebagai bentuk penghormatan dan apresiasi, peneliti secara khusus menyampaikan ucapan terima kasih kepada:

1. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) yang juga telah memberikan peneliti kesempatan besar mengikuti program beasiswa PKUMI (Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal).
2. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A sebagai Rektor Universitas PTIQ Jakarta juga Imam Besar Masjid Istiqlal, atas dedikasi dan

- kepemimpinan beliau yang menginspirasi dan memberikan semangat dalam menyelesaikan studi ini.
3. Direktur Program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal Jakarta, Prof. Dr. KH. Ahmad Thib Raya, M.A., yang senantiasa memberikan petunjuk dan semangat.
 4. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si., yang selalu memberikan semangat beriring doa.
 5. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta Dr. Abdul Muid N., M.A. yang telah memberikan arahan dan kemudahan kepada penulis selama menjalani studi, dari penentuan judul.
 6. Manajer Program Pendidikan Kader Ulama Perempuan (PKUP) Masjid Istiqlal Jakarta, Dr. Nur Rofiah Bil Uzm, yang selalu memberikan motivasi agar menjadi Perempuan yang berdaya dan aktif menyuarakan kesetaraan gender.
 7. Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriyani, M.A. selaku pembimbing I dan Dr. Ali Nurdin, M.Ag. selaku pembimbing II yang telah meluangkan waktu, pikiran, dan motivasi kepada penulis dalam menyusun tesis ini.
 8. Kepala Perpustakaan Universitas PTIQ Jakarta beserta staf dan jajarannya.
 9. Segenap Civitas Akademika Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal dan Universitas PTIQ Jakarta, serta para dosen yang telah banyak memberikan ilmu, support dan arahan serta kemudahan dalam penyelesaian tesis ini.
 10. TU dan Staf Universitas PTIQ Jakarta dan PKUMI yang telah mengatur jadwal dengan sebaik-baiknya sehingga kami dapat mengikuti perkuliahan dan ujian dengan baik.
 11. Dr. Badru Tamam, M.A., selaku dosen kami sekaligus penguji progress, yang dengan penuh ketulusan dan dedikasi telah membimbing, serta memberikan arahan berharga dalam penyusunan tesis ini.
 12. Yang teristimewa untuk kedua orang tua penulis, Ayahanda almarhum Ambo Masse Umar dan almarhumah Ibunda Numa Latief. Terima kasih yang sedalam dalamnya atas kasih sayang, kerja keras dan doa yang masih terus terasa hingga saat ini.
 13. Penulis juga berterima kasih kepada saudara-saudara serta keponakan-keponakan tercinta, Abd. Rahman, Fitria Nur, Muh. Rais, Wahda Nia, Shafa, Syah dan Hanin, yang senantiasa menjadi *support system* terbaik, selalu menjadi pelipur lara yang menyuntikkan energi positif serta selalu menyemangati dari awal perkuliahan hingga saat ini.

14. Keluarga Besar Angkatan Tiga PKUMI, khususnya teman-teman PKUP.
15. Mola, Tahnia, Hera dan adik-adik seperantauan yang selalu menyemangati di tengah *up and down* selama perjalanan ini.
16. Fizhah, kak Lita, Aulia thank you so much telah dengan sabar kebersamai penulis selama 2 tahun ini. Iffah, Afni, Ira telah amat sangat menginspirasi dalam menyemangati untuk terus bangkit dan tidak menyerah dalam penyelesaian penulisan tesis ini.
17. Teman-teman *short course* Mesir yang telah menerima, menemani, menghibur, serta membantu penulis dengan tulus selama menempuh proses belajar di Mesir.
18. Seluruh keluarga, guru-guru serta teman-teman yang senantiasa memberikan dukungan kepada penulis. Hanya harapan dan doa yang dapat penulis berikan, semoga Allah Swt memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa mendoakan dan membantu penulis dalam menyelesaikan tesis ini hingga tepat pada waktunya. Akhirnya, kepada Allah Swt jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharap keridhaan-Nya, semoga karya tesis ini dapat bermanfaat bagi penulis dan masyarakat luas pada umumnya.

Jakarta, 01 September 2025



Nur Rahmi

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	Error! Bookmark not defined.
Tanda Persetujuan Tesis	Error! Bookmark not defined.
Tanda Pengesahan Tesis	Error! Bookmark not defined.
Pedoman Transliterasi Arab-Latin.....	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xxi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah.....	8
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	9
D. Tujuan Penelitian	10
E. Manfaat Penelitian	10
F. Kerangka Teori	10
G. Tinjauan Pustaka.....	11
H. Metode Penelitian	16
I. Sistematika Penulisan	18
BAB II DISKURSUS KONSEP KESALEHAN PEREMPUAN	21
A. Definisi Kesalehan-Perempuan	21
B. Dinamika Kesalehan Perempuan dalam Masyarakat Arab Pra-Islam	31
1. Figur Perempuan Salehah Masyarakat Pra-Islam.....	32

2.	Dimensi Kultural dan Sosial Perempuan Pra-Islam	34
C.	Kajian Teoretis Kesalehan Perempuan Perspektif Lintas Agama ..	38
1.	Kesalehan Perempuan dalam Tradisi Kristen	38
2.	Kesalehan Perempuan dalam Tradisi Yahudi	43
3.	Kesalehan Perempuan dalam Tradisi Hindu	46
4.	Kesalehan Perempuan dalam Tradisi Budha	48
D.	Dimensi Ragam Kesalehan	52
1.	Kesalehan Ritual/Individual (<i>Ritual-Vertical</i>)	52
2.	Kesalehan Sosial	55
3.	Kesalehan Ekologis	58
4.	Kesalehan Spiritual	62
BAB III PEMBACAAN HEURISTIK KISAH PEREMPUAN DALAM AL-QUR'AN		65
A.	Kisah Perempuan pada Masa Konstelasi Sosial Pra-Islam dalam Al-Qur'an	67
1.	Hawa	68
2.	<i>Imra'ah Nûh</i>	74
3.	<i>Sârah</i>	76
4.	<i>Hâjar</i>	79
5.	<i>Banât Luth</i>	81
6.	<i>Imra'ah Al- 'Azîz</i> (Zulaikha)	82
7.	Perempuan dalam Kisah Nabi Ayyûb	85
8.	<i>Ummu Musa</i>	87
9.	<i>Âsiyah binti Muzâhim</i>	91
10.	<i>Imra'ah Lûth</i>	93
11.	<i>Ukhti Musa</i>	95
12.	Dua Putri <i>Syaikh Kabîr</i> (Syaiikh Madyan)	97
13.	Ratu Balqis	102
14.	Hannah binti Fâqûdz	104
15.	Maryam	107
16.	<i>Imra'ah Zakariya</i>	112
B.	Kisah Perempuan pada Masa Nabi Muhammad dalam Al-Qur'an ...	116
1.	'Âsiyah Binti Abi Bakr	116
2.	Hafshah	119
3.	Zainab Binti Jahsy	122
4.	<i>Imra'ah Abû Lahab</i>	124
5.	Khawlah binti Tsâ'labah	126
BAB IV MULTIDIMENSI KONSEP KESALEHAN-PEREMPUAN DALAM AL-QUR'AN		131

A. Maryam: Figur Perempuan <i>Qur'âni</i> dalam Dimensi Kesalehan Ritual-Individual dan Spiritual	131
B. Âsiyah binti Muzâhim: Figur Perempuan <i>Qur'âni</i> dalam Dimensi Kesalehan Sosial	137
C. Dua Putri <i>Syaikh Kabîr</i> : Figur Perempuan <i>Qur'âni</i> dalam Dimensi Kesalehan Moral-etika dan ekonomi	141
D. Hâjar: Figur Perempuan <i>Qur'âni</i> dalam Dimensi Kesalehan Ekologis	146
E. Balqis, Ratu Saba': Figur Perempuan <i>Qur'âni</i> dalam Dimensi Kesalehan Kebangsaan dan Politik.....	150
F. 'Âsiyah binti Abû Bakr: Figur Perempuan <i>Qur'âni</i> dalam Dimensi Kesalehan Intelektual.....	156
BAB V PENUTUP	165
A. Kesimpulan	165
B. Saran	166
DAFTAR PUSTAKA	167
LAMPIRAN	
RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kesalehan jika dikaitkan dengan amal saleh merupakan kata serapan dari bahasa Arab yaitu *shalaha-yashluhu* yang berarti baik, sesuai, cocok, tepat, membenarkan, mengoreksi dan mendamaikan.¹ Muhammad Quraish Shihab mengartikan amal saleh sebagai amal yang diterima dan dipuji oleh Allah swt.² Sedangkan Muhammad al-Ghazali, dalam *al-Musykilât fî ath-Tharîq al-Hayâh al-Islâmiyyah* mengartikan amal saleh dengan “setiap usaha keras yang dikorbankan buat berkhidmat terhadap agama.”³ Sedangkan menurut Muhammad Abduh bahwa amal saleh segala perbuatan yang berguna bagi pribadi, kelompok, dan masyarakat secara keseluruhan.⁴

Menurut Muhammad Quraish Shihab sesuatu perbuatan dapat dikategorikan amal saleh jika pada dirinya memenuhi nilai-nilai tertentu sehingga ia dapat berfungsi sesuai dengan tujuan kehadirannya, atau tujuan penciptaannya.⁵ Maka sesuatu dapat dipandang sebagai amal saleh jika

¹ Ibnu Manzur, *Lisân al-‘Arab*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts, 1999, juz 3, hal. 338.

² Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Quran al-Karim: Tafsir atas Surah-Surah Pendek berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1997, hal. 753.

³ Muhammad al-Ghazali, *al-Musykilât fî ath-Tharîq al-Hayâh al-Islâmiyyah*, Terj. Abdurrosyad Shiddiq, Solo: Pustaka Mantiq, 1991, hal. 20.

⁴ Muhammad Abduh, *Tafsir Juz ‘Amma*, Terj. Moh Syamuri Yoesoef dan Mujiyo Nurkholis, Bandung: Sinar Baru, 1993, hal. 280.

⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Quran al-Karim: Tafsir atas Surah-Surah Pendek berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, ... hal. 754.

berfungsi mendatangkan nilai manfaat. Sebaliknya, perbuatan yang menimbulkan mudarat tidak dikatakan amal saleh. Sebagian ulama menyatakan bahwa suatu pekerjaan dapat dikatakan baik Apabila ia membawa dampak berupa manfaat dan menolak mudarat, tolok ukur suatu amal dikategorikan baik atau tidak terletak pada nilai manfaat atau mudarat yang dikandungnya.⁶

Amal saleh di dalam Al-Qur'an banyak disandingkan dengan iman, iman merupakan konsep keyakinan terhadap Allah swt, sedangkan amal saleh merupakan perbuatan baik yang berlandaskan keimanan dengan Allah, sesama manusia, diri sendiri dan alam semesta. Amal saleh dapat berupa pikiran, tenaga dan pemberian harta benda, juga berupa ucapan dan tingkah laku yang baik dalam kehidupan dan pergaulan sehari-hari, dalam pengaplikasiannya antara iman dan amal saleh tidak dapat dipisahkan⁷ Sedangkan kata saleh menurut Ibnu Faris perbuatan baik yang dipandang oleh agama dan manusia. Kesalehan tidak cukup dengan kebaikan pribadi atau kesalehan individu atau kesalehan ritual seperti shalat, puasa, zakat dan haji, tetapi meluas hingga kesalehan sosial bahkan kesalehan individu belum sempurna tanpa kesalehan sosial.⁸

Kesalehan secara individu sering dikaitkan dengan kata takwa, sementara kesalehan secara sosial yang disebut dalam terminologi Islam dengan *hablun min an-nâs* masih terbatas pengaplikasiannya bahkan tidak dikenal sebagai sebuah bentuk kesalehan. Kesalehan sosial berkaitan dengan hubungan antar sesama manusia juga alam tempat dia tinggal.

Kesalehan sosial adalah dimensi yang mencerminkan keimanan seorang muslim dalam konteks relasinya dengan manusia lain dan lingkungan sekitarnya. Dalam praktiknya, kesalehan sosial sering kali terabaikan meskipun Al-Qur'an dan Hadis menekankan pentingnya aspek ini. Misalnya, banyak individu yang rajin melaksanakan ibadah seperti shalat, haji, dan puasa, tetapi tidak peka terhadap permasalahan sosial seperti kemiskinan, ketidakadilan, dan kerusakan lingkungan. Seorang Muslim yang rutin menunaikan shalat tetapi abai terhadap penderitaan orang miskin, atau yang sering melaksanakan haji dan umrah tetapi tidak peduli terhadap isu kelestarian

⁶ Tasbih, "Amal Saleh Menurut Konsep Al-Qur'an," dalam *Jurnal Tafseer*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2017, hal. 106.

⁷ Dindin Moh. Saepuddin, *et.al.*, "Iman dan Amal Saleh dalam Al-Qur'an (Studi Kajian Semantik)," dalam *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2017, hal. 18-19.

⁸ Ahmad Nurcholis, "Tasawuf antara Kesalehan Individu dan Dimensi Sosial," dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2011, hal. 193.

lingkungan, menunjukkan adanya ketimpangan dalam pemahaman dan implementasi kesalehan.⁹

Ketimpangan ini memperlihatkan bahwa kesalehan tidak seharusnya berhenti pada hubungan vertikal dengan Allah (*ḥablun min Allah*), tetapi juga harus diwujudkan dalam hubungan horizontal dengan manusia (*ḥablun min an-nâs*) dan lingkungan. Pemahaman yang hanya menitikberatkan pada kesalehan individu berisiko menciptakan masyarakat yang ritualistik tetapi tidak peka secara sosial. Oleh karena itu, penting untuk menekankan kesalehan sosial sebagai bagian integral dari keimanan, sehingga menciptakan keseimbangan antara dimensi ibadah personal dan tanggung jawab sosial.

Berangkat dari keresahan terhadap reduksi makna kesalehan perempuan dalam masyarakat kontemporer, kesalehan yang sejatinya merupakan dimensi luas dari hubungan seorang hamba dengan Tuhannya, serta dengan sesama manusia, sering kali dipersempit menjadi standar-standar yang superfisial dan bias gender. Fenomena ini tampak dalam pandangan yang mengaitkan keimanan seseorang, khususnya perempuan, dengan cara berpakaianya, durasi ibadahnya, atau perannya dalam kehidupan domestik.¹⁰

Narasi ini diperkuat oleh kelompok-kelompok yang mengklaim memahami agama secara mendalam, tetapi justru mempromosikan pandangan sempit tentang kesalehan perempuan. Dalam wacana tersebut, perempuan yang salehah digambarkan sebagai sosok yang semata-mata menaati suaminya, menjaga kehormatan dengan membatasi aktivitas di luar rumah, dan memprioritaskan peran domestik sebagai indikator utama ketakwaan.¹¹ Padahal, jika ditinjau dari perspektif Islam yang komprehensif, kesalehan tidak hanya terbatas pada aspek-aspek tersebut, melainkan mencakup peran sosial, intelektual, spiritual, dan kontribusi perempuan dalam membangun masyarakat.

Isham bin Muhammad asy-Syarif dalam karyanya *Panduan Tarbiyah Wanita Shalihah* menekankan peran perempuan salehah terutama pada aspek domestik dan ritual, seperti ketaatan kepada suami, pengasuhan anak, pengendalian diri, serta kesungguhan dalam ibadah. Konsep tersebut, meski berlandaskan pada teks keagamaan, secara tidak langsung mereduksi kesalehan perempuan hanya pada ranah rumah tangga dan spiritual individual. Pandangan sempit ini menunjukkan masih kuatnya paradigma patriarkal dalam

⁹ Helmiati, "Kesalehan Individu dan Kesalehan sosial," dalam <https://www.uin-suska.ac.id/blog/2015/08/19/meyakini-shalat-sebagai-obat-muhammad-syafei-hasan/> Diakses pada 17 Januari 2025.

¹⁰ Asghar Ali Engineer, *Tafsir Perempuan*, diterjemahkan oleh Akhmad Affandi dan Muh. Ihsan dari *The Qur'an, Women and Modern Society*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2022, hal. 114.

¹¹ Khalid Basalamah, "Wanita Muslimah Inilah Surgamu #5 Istri yang Shalihah," dalam <https://youtu.be/ZsImR9k6iwI?si=KGDidliNs52m3Sva> diakses pada 30 Desember 2024.

literatur Islam kontemporer, sehingga perlu dikritisi melalui kajian yang menegaskan kesalehan perempuan sebagai konsep multidimensi, sebagaimana diisyaratkan oleh kisah-kisah perempuan dalam Al-Qur'an.¹²

Abdullah bin Mahfudz al-Haddad dalam *Pedoman Wanita Muslimah* menghadirkan corak yang lebih fiqh-normatif. Dalam kitab ini, kesalehan perempuan terutama dipahami sebagai ketaatan pada aturan hukum—mulai dari persoalan haid, kosmetik, hingga relasi rumah tangga—sehingga perempuan lebih diposisikan sebagai objek fatwa ketimbang subjek yang memiliki agensi sosial. Pendekatan semacam ini menjadikan kesalehan terkesan defensif dan normatif, sehingga tidak menyentuh dimensi kreatif.¹³

Reduksi makna kesalehan ini tidak hanya merugikan perempuan, tetapi juga menciptakan standar ganda yang menyuburkan budaya penghakiman. Perempuan sering kali menjadi target penilaian yang tidak adil, sementara laki-laki jarang diukur dengan standar serupa. Selain itu, pemahaman yang dangkal tentang kesalehan ini berisiko menciptakan masyarakat yang lebih peduli pada citra luar daripada substansi iman dan akhlak yang sejati.

Kesadaran akan bias ini menjadi landasan penting untuk mengkaji ulang konsep kesalehan perempuan dalam Islam secara lebih komprehensif dan multidimensional. Kesalehan tidak semestinya dipandang sebagai kepatuhan pasif terhadap norma-norma patriarkal, melainkan sebagai upaya aktif untuk mendekatkan diri kepada Allah melalui berbagai aspek kehidupan, baik spiritual, intelektual, sosial, maupun profesional.¹⁴ Dalam Al-Qur'an, sosok-sosok perempuan seperti Maryam, Khadijah, dan Aisyah mencerminkan beragam dimensi kesalehan yang melampaui batasan-batasan tradisional.

Jika kita perhatikan penelitian-penelitian beberapa tahun terakhir tentang kesalehan perempuan banyak kita temui interpretasi-interpretasi klasik atau tradisional yang memarginalisasi ruang gerak perempuan dengan argumentasi bahwa kesalehan perempuan itu diukur dari keteguhan dalam praktek ibadah dan berbuat kebajikan dalam rangka menjaga kehormatan suami dan keutuhan rumah tangga.¹⁵ Argumen ini terlalu banyak mengandung

¹² Isham bin Muhammad Asy-Syarif, *Panduan Tarbiyah Wanita Shalihah*, diterjemahkan oleh Umar Burhanuddin *et.al.*, dari judul *Silsilah al-Mar'ah ash-Shâlihah*, Solo: al-Qowam, 2012, hal. 753.

¹³ Abdullah bin Mahfudz al-Haddad, *Pedoman Wanita Muslimah*, diterjemahkan oleh Ahmad Nizar Syamwil *et.al.* dari judul *Fatâwâ Tahumm al-Mar'ah wa Yalihi Majmû'ah Masâ'il Yaktsur as-Su'âl 'anhâ*, Madura: Himmah Madura Multimedia, 2022, hal. 30.

¹⁴ Husein Muhammad, *Menyusuri Jalan Cahaya*, Yogyakarta: Bunyan, 2013, hal. 227-228.

¹⁵ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesenjajaran Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2018, hal. 381.

unsur diskriminasi dengan mematok ketaatan pada suami sebagai acuan kesalehan bagi perempuan.

Kesalehan perempuan dalam Islam menjadi sangat problematis karena tafsir-tafsir terdahulu sering kali didasarkan pada perspektif yang bias patriarkal, sehingga menciptakan reduksi makna yang berlawanan dengan semangat universal Al-Qur'an.¹⁶ Dalam tradisi tafsir, banyak pandangan yang menempatkan kesalehan perempuan hanya dalam lingkup domestik, seperti ketaatan kepada suami, pengelolaan rumah tangga, dan kepatuhan terhadap norma-norma pakaian tertentu. Narasi ini telah mendominasi diskursus keagamaan selama berabad-abad, meskipun sering kali tidak memiliki dasar yang kokoh dalam teks Al-Qur'an secara langsung.

Sebagian besar tafsir klasik dikembangkan dalam konteks masyarakat yang sangat patriarkal. Penafsiran ini lebih mencerminkan norma sosial dan budaya pada zamannya daripada nilai-nilai universal Islam yang agung. Sebagai contoh, ayat-ayat tentang kesalehan perempuan kerap ditafsirkan dengan fokus pada kepatuhan terhadap laki-laki, sementara aspek-aspek lain seperti peran intelektual, kepemimpinan, dan kontribusi sosial perempuan sering diabaikan. Tafsir yang terlalu literal sering kali mengabaikan konteks sejarah dan sosio-kultural dari ayat-ayat Al-Qur'an.

Hal ini menyebabkan pemahaman yang statis dan tidak relevan dengan tantangan zaman modern. Misalnya, ayat-ayat yang berkaitan dengan peran perempuan sering ditafsirkan dengan mengabaikan perkembangan masyarakat, termasuk kemajuan perempuan dalam pendidikan, ekonomi, dan politik. Dalam diskursus yang ada, kesalehan perempuan sering kali didefinisikan secara sempit sebagai ketaatan pada aturan ritual dan domestik. Hal ini mengabaikan dimensi lain dari kesalehan, seperti kontribusi terhadap masyarakat, kepedulian terhadap lingkungan, dan komitmen terhadap keadilan sosial, yang sejatinya juga menjadi inti ajaran Islam.

Pentingnya pengembangan penafsiran Al-Qur'an dalam konteks kesalehan perempuan terletak pada kebutuhan untuk mereaktualisasi ajaran Al-Qur'an sebagai kitab yang relevan sepanjang zaman. Al-Qur'an tidak hanya memuat nilai-nilai spiritual, tetapi juga panduan etika dan sosial yang mampu memberikan solusi atas tantangan-tantangan modern. Dalam hal ini, penafsiran ulang terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan kesalehan perempuan menjadi penting untuk menghadirkan ajaran Islam sebagai solusi atas isu-isu kontemporer, seperti kesenjangan gender, keadilan sosial, dan peran perempuan dalam ruang publik.¹⁷ Penafsiran yang kontekstual memungkinkan ajaran Al-Qur'an untuk tetap relevan, menjawab kebutuhan zaman, dan

¹⁶ Husein Muhammad, *Menyusuri Jalan Cahaya*, ..., hal. 221-222.

¹⁷ Wasisto Raharjo Jati, *et.al.*, "Revisiting Women's Piety Movements in The Indonesian Context," dalam *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* Vol. 31 No. 2 Tahun 2024, hal. 257.

memberi ruang bagi perempuan untuk berkontribusi dalam berbagai aspek kehidupan.

Selain itu, penafsiran ulang ini memiliki peran strategis dalam mengembalikan universalitas pesan Al-Qur'an yang sering kali terdistorsi oleh perspektif patriarkal. Pendekatan yang bias ini telah mengerdikan nilai-nilai keadilan, kasih sayang, dan inklusivitas yang menjadi inti dari ajaran Islam. Dengan meneliti ulang konsep kesalehan perempuan, kita dapat menegaskan bahwa ajaran Islam tidak hanya ditujukan kepada laki-laki, tetapi juga memberikan panduan hidup yang agung dan relevan bagi perempuan, tanpa membatasi mereka pada peran-peran tertentu. Penafsiran yang lebih inklusif ini mampu memperkuat posisi perempuan sebagai individu yang memiliki kebebasan untuk memilih peran yang sesuai dengan potensi dan aspirasi mereka.

Hal yang tidak kalah penting, penafsiran ulang ini selaras dengan prinsip Islam sebagai agama yang *rahmatan li al-‘ālamîn*, rahmat bagi seluruh alam. Prinsip ini menuntut kita untuk memahami dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara inklusif, adil, dan kontekstual, sehingga menciptakan harmoni antara nilai-nilai spiritual, sosial, dan intelektual. Penelitian tentang kesalehan perempuan dalam perspektif ini menjadi langkah penting untuk mengintegrasikan kembali nilai-nilai luhur Al-Qur'an ke dalam wacana keagamaan kontemporer. Dengan demikian, pengembangan penafsiran Al-Qur'an tidak hanya memperkaya khazanah keilmuan Islam, tetapi juga memberikan dampak nyata bagi pembentukan masyarakat yang lebih adil dan inklusif.

Kesalehan perempuan yang selama ini cenderung berpatokan hanya pada aspek spiritual seperti ritual ibadah dan penampilan fisik seperti cara berpakaian perlu diluruskan karena pandangan ini menyederhanakan atau bahkan membatasi peran perempuan dalam Islam dan masyarakat, pendekatan tersebut tidak mencerminkan dimensi multidisipliner dari kesalehan perempuan yang sebenarnya mencakup aspek sosial, intelektual, emosional dan kontribusi nyata dalam kehidupan masyarakat, pemahaman kesalehan yang sering kali direduksi dalam kerangka patriarkal yang menempatkan perempuan hanya sebagai simbol kehormatan keluarga atau agama, sehingga mengabaikan ajaran Al-Qur'an yang mengapresiasi perempuan atas dasar amal saleh, peran sosial dan tanggung jawab moralnya.¹⁸ Fokus sempit pada aspek spiritual dan penampilan fisik menciptakan stereotip bahwa perempuan yang tidak memenuhi standar fisik tertentu dianggap kurang saleh yang seringkali menjadi alat kontrol sosial terhadap perempuan, sehingga meminggirkan peran

¹⁸ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Tafsir Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2021, hal. 79.

di ruang publik dan pada akhirnya merugikan perkembangan intelektual dan kontribusi mereka terhadap masyarakat.¹⁹

Konsep kesalehan perempuan (*shalâh al-mar'ah*) merupakan salah satu tema sentral dalam diskursus tafsir Al-Qur'an, fikih, dan kajian gender Islam. Kesalehan perempuan sering dijadikan indikator moralitas keluarga dan masyarakat, mempengaruhi pembentukan norma sosial, pola relasi gender, hingga kebijakan publik. Pemahaman atas konsep ini karenanya memiliki implikasi luas, tidak hanya dalam tataran individu, tetapi juga dalam konstruksi sosial yang lebih besar.

Namun, dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an, terutama pada ayat-ayat yang berbicara langsung mengenai perempuan, terjadi reduksi makna kesalehan. Banyak penafsiran klasik maupun pembacaan populer modern cenderung menitikberatkan kesalehan perempuan pada ketaatan hierarkis terhadap suami, kesalehan ritual, dan tata cara berpakaian, sementara nilai-nilai universal *Qur'ani* seperti *'adl* (keadilan), *ihsân* (kebaikan moral), dan *ma'rûf* (kebaikan sosial) kurang terartikulasikan.

Salah satu contoh yang sering dikutip adalah penafsiran terhadap firman Allah:

Fa-shshâlihâtu qânitâtun ḥâfizhâtun lil-gaib bimâ ḥafizha Allâh (an-Nisâ'/4:34) Mayoritas mufasir klasik seperti ath-Thabarî (w. 310 H), al-Qurṭhubî (w. 671 H), dan Ibn Katsîr (w. 774 H) menafsirkan *qânitât* sebagai “ketaatan istri kepada suami”, dan *ḥâfizhâtun lil-gaib* sebagai “menjaga kehormatan diri dan harta suami ketika ia tidak hadir”.²⁰ Penafsiran ini diperkuat oleh riwayat hadis tentang “*sebaik-baik perempuan adalah yang menyenangkan ketika dipandang, taat ketika diperintah, dan menjaga diri serta harta suami*”.²¹

Meskipun tafsir tersebut memiliki dasar riwayat yang sahih, kecenderungan ini telah mengubah bentuk kalimat ayat yang bersifat *khavar* (deskriptif) menjadi *insyâ'* (normatif). Akibatnya, sifat-sifat ideal perempuan *shâlihah* yang semula bersifat deskripsi *Qur'ani* berubah menjadi kewajiban legal-formal yang harus ditaati dalam relasi rumah tangga. Pembacaan seperti ini jarang mempertimbangkan konteks historis dan sosiologis ayat, serta prinsip kesalingan yang ditegaskan Al-Qur'an melalui ayat seperti *wa lahunna mitslu alladzî 'alayhinna bil-ma'rûf* (al-Baqarah/2:228).

¹⁹ Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, diterjemahkan oleh Yaziar Radianti dengan judul *Wanita dan Islam*, Bandung: Pustaka, 1994, hal. 120-125.

²⁰ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 6, Kairo: Dâr Hîjr li ath-Thabâ'ah wa an-Nasyr wa al-I'lân, 2001 hal. 962.

²¹ Abû Ḥâtim Muḥammad Ibn Hibban, *Shahîḥ Ibn Hibbân*. Beirut: Dâr Ibn Ḥazm, 2012. Kitâb an-Nikâh, Bab Shifat al-Mar'ah ash-Shâlihah.

Di sisi lain, penelitian-penelitian sebelumnya cenderung terjebak pada dua kecenderungan: Mengulang kerangka tafsir normatif-hukum tanpa membangun keterhubungan lintas narasi serta mengadopsi pendekatan modern tetapi belum mengintegrasikan sumber naratif Al-Qur'an (ayat-ayat kisah) secara komprehensif untuk membangun konsep kesalehan perempuan. Padahal, ayat-ayat kisah dalam Al-Qur'an memuat beragam figur perempuan yang menunjukkan dimensi kesalehan yang jauh lebih kaya dan kontekstual.

Kisah-kisah seperti Asiyah istri Fir'aun (at-Tahrîm/66:11), Maryam (Âli 'Imrân/3:42–43; Maryam/19:16–33), *Ummu Mûsâ* (al-Qashash/28:7–13), Ratu Balqis (an-Naml/27:23–44), hingga dua putri *syaykh kabîr* (al-Qashash/28:23–26) memperlihatkan bahwa kesalehan perempuan tidak hanya mencakup ketaatan domestik, tetapi juga integritas moral, keberanian, kecerdikan, kontribusi sosial-ekonomi, kepemimpinan visioner, dan keadilan relasional.

Berdasarkan hal ini, penelitian ini menawarkan pembacaan ulang konsep kesalehan perempuan berbasis ayat-ayat kisah dalam Al-Qur'an yang memfokuskan pada figur-figur perempuan sebagai subjek tafsir. Pendekatan ini memadukan analisis tafsir tematik (*maudhû'î*) dengan kajian perbandingan tafsir klasik–kontemporer, sekaligus mempertimbangkan konteks historis dan nilai-nilai universal *Qur'âni*.

Studi-studi terbaru menunjukkan bahwa kesalehan perempuan selain aspek spiritual juga melibatkan dimensi intelektual, sosial, dan politis²², perempuan muslim di berbagai belahan dunia mulai mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dengan aktivisme sosial, sebuah studi tentang gerakan kesalehan perempuan di Indonesia menyoroti bagaimana perempuan muslim menggunakan nilai-nilai Islam untuk menuntut keadilan dan reformasi sosial, tanpa meninggalkan identitas religius mereka. Dalam artikel “The New Horizons of Piety” dari buku *Pathways to Contemporary Islam*, Saher Amer menyoroti bagaimana tren baru dalam Piety menunjukkan bahwa perempuan muslim tidak hanya mengikuti konservatif, tetapi juga menciptakan ruang-ruang baru untuk mengekspresikan religiositas melalui mode, seni, dan inisiatif sosial, yang menjadikan atau mengubah narasi tradisional kesalehan menjadi lebih inklusif dan kontekstual.²³

B. Identifikasi Masalah

²² Saba Mahmood, *Politics of piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*, United Kingdom: Princeton University Press, 2012, hal. 34-78.

²³ Sahar Amer, *The New Horizons of Piety: Religiosity and Moral Agency in the Modern World*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020, hal. 265-286.

Berdasarkan uraian latar belakang masalah di atas, perlu diidentifikasi beberapa masalah:

1. Amal saleh dalam pandangan ulama mencakup dimensi spiritual, sosial, dan kemaslahatan umum, namun dalam praktik sosial kesalehan sering direduksi hanya pada aspek ritual dan individu.
2. Al-Qur'an menekankan keseimbangan antara hablun min Allâh dan hablun min an-nâs, tetapi dalam realitas kesalehan sosial sering diabaikan, termasuk kepedulian terhadap kemiskinan, keadilan, dan lingkungan.
3. Kesalehan perempuan kerap diukur dari kepatuhan domestik, pakaian, dan ketaatan pada suami, sementara kontribusi intelektual, sosial, dan profesionalnya terpinggirkan.
4. Banyak tafsir klasik lahir dari konteks budaya patriarkal yang mengerdilkan peran perempuan, mengubah sifat deskriptif ayat menjadi normatif, dan memarginalisasi aspek keadilan, kebaikan, dan kemaslahatan sosial.
5. Tafsir dan penelitian sebelumnya lebih banyak mereproduksi kerangka normatif yang bias, sehingga memperkuat standar ganda terhadap perempuan serta melahirkan budaya penghakiman.
6. Penafsiran ulang yang menekankan dimensi sosial, intelektual, dan profesional perempuan masih jarang, padahal diperlukan untuk menjawab isu-isu kontemporer seperti kesenjangan gender, keadilan sosial, dan peran perempuan di ruang publik.
7. Figur-figur perempuan dalam ayat-ayat kisah (Maryam, Asiyah, Ratu Balqis, dll.) yang menunjukkan kesalehan multidimensi belum banyak dijadikan basis rekonstruksi konsep kesalehan perempuan dalam tafsir.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Sehubungan dengan luasnya pembahasan dalam identifikasi masalah berdasarkan latar belakang masalah di atas, perlu dilakukan pembatasan permasalahan dalam tesis ini, yaitu: "Multidimensi konsep kesalehan-perempuan dalam Al-Qur'an."

2. Perumusan Masalah

Berangkat dari latar belakang sampai pada pembatasan masalah, maka fokus permasalahan yang menjadi *mayor question* dalam penelitian ini adalah, "Bagaimana multidimensi konsep kesalehan-perempuan dalam Al-Qur'an?"

Rumusan masalah ini kemudian dirincikan menjadi pertanyaan minor (*minor question*) sebagai berikut:

- a. Bagaimana diskursus konsep kesalehan perempuan?
- b. Bagaimana pembacaan heuristik kisah-kisah perempuan dalam Al-Qur'an?
- c. Bagaimana rekonstruksi konsep kesalehan perempuan dalam Al-Qur'an?

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengetahui diskursus konsep kesalehan perempuan.
2. Menjelaskan pembacaan heuristik kisah-kisah perempuan dalam Al-Qur'an.
3. Memahami rekonstruksi konsep kesalehan perempuan dalam Al-Qur'an.

E. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat dari penelitian ini secara umum penulis uraikan ke dalam tiga hal yakni:

1. Secara teoretis, memperkaya kajian kesalehan-perempuan berbasis *Qur'ani* yang belum banyak dibahas secara diskursus ilmiah.
2. Secara praktis, penelitian ini dapat meningkatkan pemahaman masyarakat tentang peran dan posisi perempuan dalam Islam secara lebih mendalam dan kontekstual. Dengan demikian, penelitian ini dapat membantu mengurangi kesalahpahaman dan stereotip negatif yang sering kali melekat pada perempuan dalam konteks agama serta Penelitian ini juga memiliki potensi untuk memberdayakan perempuan. Dengan meneladani kisah-kisah perempuan saleh dalam Al-Qur'an, perempuan dapat mendapatkan inspirasi dan motivasi untuk menjalani kehidupan yang lebih baik dan berkontribusi positif dalam masyarakat. Hal ini dapat meningkatkan rasa percaya diri dan kesadaran akan potensi diri mereka.

F. Kerangka Teori

Dalam membahas dan menjelaskan sebuah penelitian dibutuhkan kerangka teoritik untuk kemudian menjadi petunjuk alur untuk membahas dan memecahkan suatu masalah. Teori yang digunakan dalam penulisan ini adalah:

1. Pendekatan Naratif *Qur'ani*

Pendekatan ini digunakan untuk membedah struktur dan fungsi kisah dalam Al-Qur'an sebagai salah satu sarana utama penyampaian pesan moral, spiritual, dan sosial. Menurut Muhammad Ahmad Khalafullah, kisah-kisah dalam Al-Qur'an (*qashash al-Qur'an*) tidak dimaksudkan sebagai catatan sejarah literal, tetapi sebagai narasi yang membawa nilai estetika dan pesan profetik yang mendalam. Ia menekankan bahwa Al-Qur'an mengandung gaya penceritaan yang unik, yang memungkinkan pembaca menggali nilai-nilai universal melalui karakterisasi tokoh, konflik, dan resolusi dalam cerita.

Dengan pendekatan ini, kisah-kisah perempuan seperti Maryam, Asiyah, Ratu Balqis, dan ibu Musa akan dianalisis sebagai struktur naratif yang menyampaikan konsep kesalehan dalam bentuk konkret dan kontekstual.

2. Hermeneutika Gender

Pendekatan ini digunakan untuk membongkar kemungkinan bias patriarkal dalam tradisi tafsir dan membuka ruang bagi pembacaan yang lebih adil terhadap perempuan. Amina Wadud dalam *Qur'an and Woman* mengajukan metode tafsir yang mempertimbangkan prinsip keadilan dan kesetaraan sebagai bagian dari nilai dasar Islam. Demikian pula, Asma Barlas menekankan bahwa Al-Qur'an secara inheren tidak patriarkal, tetapi telah lama diresepsi dan ditafsirkan oleh pembaca yang hidup dalam struktur sosial patriarkis.

Dengan menggunakan kerangka hermeneutika gender, penelitian ini akan menelaah ulang representasi tokoh perempuan dalam ayat-ayat kisah serta menggali potensi nilai-nilai kesalehan yang berpihak pada agensi dan keadilan perempuan, baik dalam dimensi spiritual, moral, maupun sosial.

G. Tinjauan Pustaka

Tinjauan pustaka merupakan salah satu tahapan dalam penelitian yang bertujuan untuk memberikan pemahaman yang mendalam kepada peneliti terkait objek penelitian. Selain itu, tahapan ini juga berfungsi untuk mengetahui posisi penelitian, membatasi bidang kajian, menghindari repetisi kajian, serta mengetahui *gap* kajian penelitian serupa, sehingga dapat memberikan *novelty* penelitian. Penulis membagi referensi menjadi dua variable, yaitu terkait objek material dan objek formal. *Pertama*, karya-karya yang berkaitan dengan objek material, yaitu konsep kesalehan perempuan. *Kedua*, karya-karya yang berkaitan dengan objek formal, yaitu kisah-kisah perempuan di dalam Al-Qur'an. Berikut beberapa literatur yang relevan dengan penelitian ini:

Penelitian dengan tema khusus kesalehan perempuan dalam penelusuran penulis hanya satu yang ditemui berbentuk tesis yang ditulis oleh Karina Rahmi berjudul *Progresivitas Konsep Kesalehan-Perempuan Persistri*

(*Persatuan Islam Istri*): dari Resepsi *Qur'ânî Menuju Keagensian*.²⁴ Tesis ini membahas progresivitas konsep kesalehan-perempuan yang dimiliki oleh Persistri, dengan menggunakan teori Resepsi Eksegesis milik Ahmad Rafiq serta Teori Keagensian Saba Mahmood. Kesalehan perempuan kaitannya dengan jenis keagensian oleh Persistri adalah penjagaan atas tradisi berupa norma *Qur'ânî*, yang mana dalam istilah Kelsy C Burke berupa bentuk *compliant*, dan menurut Orit Avishai adalah *doing religion*.

Adapun penelitian-penelitian lain yang membicarakan tentang konsep kesalehan secara umum, di antaranya:

Konsep Kesalehan dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Muhammad Asad tentang Ayat-Ayat al-Birr dalam The message of The Qur'an) sebuah penelitian milik M. Yusuf Al Faruq.²⁵ Penelitian ini membahas tentang konsep kesalehan ditinjau dari konsep *al-birr* dalam buku *The Message of the Qur'an* karya Muhammad Asad, perlunya merumuskan konsepsi kebaikan moral melalui tema kesalehan dengan term yang ada di dalam Al-Qur'an yaitu *al-birr*, di mana term ini merupakan salah satu term istilah moral di dalam Al-Qur'an yang masih kompleks pemaknaanya serta paling sulit dipahami, melalui studi tafsir tematik dengan menggunakan pendekatan historis dan analisis semantik. Hasil kajian ini menunjukkan bahwa konsep *al-birr* dalam pandangan Asad berkaitan dengan level kesalehan hakiki yang diraih melalui upaya komperenhensif yang termanifestasi dalam peribadatan seseorang terhadap Tuhannya, kualitas akhlak muli, dan aksi-aksi sosial kemanusiaan yang dilandasi oleh keyakinan teguh terhadap ajaran agama dan kesadaran dan kemahahadiran Allah.

Semiologi Kesalehan: Studi Komparatif atas Tafsir Ayat-Ayat Filantropis Lembaga Amil Zakat (Lazis) Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama (NU) di Instagram oleh Irpan Sanusi,²⁶ berupaya mengungkap penafsiran kesalehan dari tradisi filantropi Islam yang mengalami penyempitan maupun pengembangan sekaligus, pada ranah agensi (pelaku), para *muzakki* dianggap orang saleh dan dermawan. Pada kasus zakat, hakikatnya mengeluarkan harta milik orang lain yang terdapat dalam harta kita. Sedangkan pada ranah sosial, pengembangan makna zakat terjadi pada kemanfaatan zakat

²⁴ Karina Rahmi, "Progresivitas Konsep Kesalehan-Perempuan Persistri (Persatuan Islam Istri): Dari Resepsi *Qur'ânî Menuju Keagensian*," *Tesis*, Jakarta: Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, 2024.

²⁵ M. Yusuf Faruq, "Konsep Kesalehan dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Muhammad Asad tentang Ayat-Ayat al-Birr dalam The Message of The Qur'an)," *Tesis*, Semarang: UIN Walisongo, 2019.

²⁶ Irpan Sanusi, "Semiologi Kesalehan: Studi Komparatif atas Tafsir Ayat-Ayat Filantropis Lembaga Amil Zakat (LAZIS) Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama (NU) di Instagram," *Tesis*, Jakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2022.

jika dilihat dari aspek sosial. Dari sebuah gagasan sederhana tentang memberi bertransformasi menjadi gerakan sosial kemanusiaan. Penelitian ini menggunakan pendekatan semiologi yang tidak hanya mengungkap makna linguistik dari ayat-ayat Al-Qur'an terkait filantropi Islam, tetapi juga melanjutkan penggalian lebih dalam seperti makna simbolis. Penelitian ini menemukan penafsiran bahwa kesalehan menurut Muhammadiyah adalah mengamalkan teologi al-Ma'ûn, seorang muslim belum sempurna keislamannya jika belum mengamalkan saripati nilai-nilai dari Surah Al-Ma'ûn. Sedangkan bagi NU, mengisyaratkan bahwa kesalehan memiliki landasan amalan berdasarkan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*.

Instadakwah: Redefinisi Kesalehan Perempuan Muslim di Bandung Lewat Mediatisasi Ajaran Agama Islam di Instagram oleh Izmy Khumairoh.²⁷ Penelitian ini menganalisis hubungan antar agama dan media sosial, serta dampak mediatisasi terhadap penyebaran pesan keagamaan, dakwah melalui Instagram mempengaruhi redefinisi kesalehan pemuda muslim, estetika persuasi di Instagram memicu resistensi aktif atau pasif dan personifikasi keilahian menjadi gaya baru dalam beribadah. Pendisiplinan tubuh yang menjadi tema dakwah offline juga teraplikasikan di dunia maya melalui Instagram. Indikator kesalehan perempuan *digital natives* mengalami perluasan dan perpindahan media, namun tetap dalam kaidah konservatisme agama.

Juga penelitian berbentuk jurnal tentang *Pakaian Syar'i, Media, dan Konstruksi Kesalehan Perempuan* oleh Nurul Afifah²⁸ dalam penelitian ini penulis memfokuskan penelitian pada wacana-wacanan pakaian syar'i di media sosial dengan menggunakan penelitian analisis wacana Ernesto Laclau dan Chantal Mouffe. Penelitian ini menyimpulkan bahwa pada dasarnya wacana-wacana tersebut merupakan bentuk hegemoni terhadap pakaian-pakaian yang dianggap tidak syar'i, juga menunjukkan adanya motif-motif tertentu dari kelompok pro syar'i yakni berupa mewujudkan dan menuntut kesetaraan dan pengakuan selayaknya budaya-budaya masyarakat Indonesia yang sudah lebih dulu ada pada masyarakat Indonesia.

Revisiting Women's Piety Movements in the Indonesian Context oleh Wasisto Raharjo Jati et.al.,²⁹ membicarakan tentang ruang berekspresi yang ideal bagi perempuan kaitannya dengan posisi dan peran perempuan dalam masyarakat serta wawasan mereka terhadap isu-isu publik dengan

²⁷ Izmy Khumairoh, "Instadakwah: Redefinisi Kesalehan Perempuan Muslim di Bandung Lewat Mediatisasi Ajaran Agama Islam," *Tesis*, Yogyakarta: Program Magister Universitas Gadjah Mada Tahun 2018.

²⁸ Nurul Afifah, "Pakaian Syar'i, Media, dan Konstruksi Kesalehan Perempuan," dalam *Sosiolog Reflektif*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2018.

²⁹ Wasisto Raharjo Jati, et.al., "Revisiting Women's Piety Movements in the Indonesian Context," dalam *Studia Islamika*, Vol. 31 No. 2 Tahun 2024.

menggunakan analisis wacana kritis feminisme dan pemahaman Islam tentang perempuan pada tiga kelompok gerakan perempuan. Penelitian ini menunjukkan bahwa kebutuhan akan ruang publik yang inklusif bagi perempuan untuk mengungkapkan keberpihakannya sambil tetap menjaga keimanan Islam menjadi sangat relevan.

Kedua, Penelitian yang membahas tentang kisah-kisah dalam Al-Qur'an berkaitan tokoh perempuan, di antaranya: *Syakhshiyyah al-Mar'ah fi Qashash Al-Qur'an*,³⁰ oleh Nourah binti Muhammad bin Fahd ar-Rasyid. Penelitian ini menjadi lebih otentik karena digarap oleh seorang perempuan, sehingga mampu menembus lapisan terdalam psikologi tokoh wanita dalam Al-Qur'an. Fokus kajian pada aspek kejiwaan dan intelektual perempuan menawarkan kontribusi penting dalam studi tafsir berbasis sastra dan psikologi. Peneliti berhasil memetakan berbagai level kepribadian tokoh secara komprehensif. Meskipun jumlah figur sangat banyak, studi ini tetap cermat dalam merespons variasinya. Gaya penyajian yang sistematis menjadikan gagasan mudah dipahami dan bernas. Pendekatan yang digunakan bersifat khas dan belum banyak disentuh oleh para mufasir. Orisinalitas dan ketajaman analisis menjadi kekuatan utama studi ini.

Al-Mar'ah fi Qashash al-Qur'ani, oleh Ahmad Muhammad asy-Syarqawi. Buku ini menghadirkan kajian mendalam tentang posisi perempuan dalam kisah-kisah al-Qur'an sebagai unsur sentral dalam bangunan naratif ilahi. Ahmad Muhammad asy-Syarqawi menyoroti bahwa kisah-kisah Al-Qur'an tidak hanya indah secara linguistik, tetapi juga sarat dengan pelajaran moral dan spiritual. Salah satu kekuatan buku ini ialah kemampuannya menampilkan potret perempuan secara utuh dan beragam, dari Hawa hingga perempuan masa Nabi. Perempuan ditampilkan sebagai subjek aktif dalam sejarah, dengan kontribusi nyata dalam berbagai peran sosial, keimanan, dan pengorbanan. Penulis menekankan bahwa penggambaran perempuan dalam kisah Al-Qur'an bukan hiasan, melainkan pembawa pesan-pesan penting kemanusiaan. Objektivitas dan keseimbangan naratif menjadi ciri khas penyajian figur-figur perempuan dalam teks suci ini. Buku ini menyajikan analisis yang jujur, tajam, dan membangun terhadap model perempuan dalam wahyu. Ia juga menekankan pentingnya membaca kisah secara proporsional dan bernilai pedagogis. Kisah-kisah itu hadir bukan sekadar dokumentasi sejarah, tetapi sebagai petunjuk hidup yang relevan lintas zaman.³¹

³⁰ Naourah binti Muhammad bin Fahd Ar-Rasyid, *Syakhshiyyah al-Mar'ah fi Qashash al-Qur'an*, t.tp.: Dâr Ibn al-Jawziy, 2006.

³¹ Ahmad Muhammad asy-Syarqawi, *Al-Mar'ah fi Qashash al-Qur'ani*, Kairo: Dâr as-Salâm, 2001.

Tabel I.1 Pemetaan Ringkas Kajian Pustaka

Peneliti	Fokus	Temuan	Gap dengan Penelitian Ini
M. Yusuf Al Faruq – <i>Konsep Kesalehan dalam Al-Qur'an (Tafsir Muhammad Asad, The Message of The Qur'an)</i>	Konsep kesalehan melalui term <i>al-birr</i> dengan analisis semantik-historis	Kesalehan hakiki mencakup ibadah, akhlak mulia, dan aksi sosial berbasis kesadaran ilahi	Fokus pada <i>al-birr</i> saja, belum menggali figur perempuan dalam Al-Qur'an dan dimensinya
Irpan Sanusi – <i>Semiologi Kesalehan: Tafsir Ayat Filantropis di Lazismu & NU</i>	Kesalehan dalam praktik zakat dan filantropi Islam (media sosial)	Muhammadiyah menekankan teologi al-Ma'ûn; NU menekankan amalan Ahl al-Sunnah	Fokus terbatas pada zakat/filantropi, tidak menyinggung narasi perempuan dalam Al-Qur'an
Izmy Khumairoh – <i>Instadakwah: Redefinisi Kesalehan Perempuan di Instagram</i>	Mediatisasi ajaran Islam di media sosial dan dampaknya bagi redefinisi kesalehan perempuan	Kesalehan perempuan digital natives dipengaruhi estetika media, tubuh, dan resistensi konservatif	Membahas fenomena kontemporer perempuan, tetapi tidak berangkat dari kisah dalam Al-Qur'an
Nurul Afifah – <i>Pakaian Syar'i, Media, dan Konstruksi Kesalehan Perempuan</i>	Analisis wacana pakaian syar'i di media sosial (Laclau & Mouffe)	Diskursus pakaian syar'i adalah bentuk hegemoni dan tuntutan pengakuan budaya	Membatasi kesalehan pada aspek pakaian, belum mengembangkan dimensi Qur'ani naratif
Wasisto Raharjo Jati dkk. – <i>Revisiting Women's Piety Movements in Indonesia</i>	Gerakan kesalehan perempuan dan ruang publik	Kesalehan perempuan relevan bila ruang publik inklusif dan tetap menjaga iman	Fokus pada gerakan sosial, tidak mengkaji basis narasi Qur'an

Peneliti	Fokus	Temuan	Gap dengan Penelitian Ini
Nourah bint Muhammad – <i>Syakhshiyyah al-Mar'ah fî Qashash al-Qur'ân</i>	Psikologi dan intelektualitas tokoh perempuan dalam Al-Qur'an	Pemetaan kepribadian perempuan dalam Al-Qur'an secara sistematis	Lebih menekankan aspek psikologis; belum menghubungkan dengan kerangka tafsir gender progresif
Ahmad Muhammad asy-Syarqâwî – <i>Al-Mar'ah fî Qashash al-Qur'ânî</i>	Posisi perempuan sebagai subjek aktif dalam kisah dalam Al-Qur'an	Perempuan digambarkan utuh, beragam, dengan peran sosial, iman, dan pengorbanan	Fokus deskriptif dan moral-spiritual; belum membangun rekonstruksi konseptual kesalehan multidimensional

H. Metode Penelitian

Berikut uraian tentang metode-metode yang penulis gunakan dalam penelitian ini, antara lain:

1. Pemilihan Objek Penelitian

Sebagaimana tema serta latar belakang masalah yang telah dielaborasi sebelumnya, maka penelitian ini menjadikan ayat-ayat kisah yang berkaitan dengan perempuan di dalam Al-Qur'an sebagai objek penelitian. Beberapa ayat tersebut akan dikaji secara detil bahkan pada bagian-bagian yang jarang disoroti oleh kebanyakan peneliti menggunakan metode tematik atau *mawdhû'i*.

2. Sumber Data

Sumber penelitian yang dijadikan sebagai data rujukan dalam penelitian ini dibagi menjadi dua, yaitu: sumber primer dan sumber sekunder. Sumber data primer yang digunakan dalam objek material penelitian ini adalah Al-Qur'an, yakni ayat-ayat tentang kisah tokoh perempuan yang disebutkan di dalamnya, serta ayat-ayat yang berbicara tentang kesalehan.

Sumber data sekunder yang digunakan penulis dalam menunjang penelitian ini karya-karya yang berkaitan dengan penafsiran Al-Qur'an seperti *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi Al-Qur'ân* karya At-Thabari, *at-Tafsir al-Fannî fî Al-Qur'ân* karya Sayyid Quthb, Tafsir al-Misbah karya M. Quraish Shihab.

Serta beberapa karya lainnya baik berupa buku, jurnal, tesis maupun artikel terkait.

3. Teknik Pengumpulan Data

Adapun teknik pengumpulan data yang digunakan penulis dalam penelitian ini adalah observasi teks dengan mengumpulkan data sebanyak-banyaknya dari sumber data primer maupun sekunder. Setelah data terkumpul, penulis memilah-milah data tersebut sesuai kebutuhan pembahasan dalam bab atau sub bab, kemudian dianalisis secara teliti dan kritis dengan pendekatan naratif *Qur'âni*.

Pendekatan ini digunakan untuk membedah struktur dan fungsi kisah dalam Al-Qur'an sebagai salah satu sarana utama penyampaian pesan moral, spiritual, dan sosial. Menurut Muhammad Ahmad Khalafullah, kisah-kisah dalam Al-Qur'an (*qashash al-Qur'ân*) tidak dimaksudkan sebagai catatan sejarah literal, tetapi sebagai narasi yang membawa nilai estetika dan pesan profetik yang mendalam. Ia menekankan bahwa Al-Qur'an mengandung gaya penceritaan yang unik, yang memungkinkan pembaca menggali nilai-nilai universal melalui karakterisasi tokoh, konflik, dan resolusi dalam cerita. Dengan pendekatan ini, kisah-kisah perempuan seperti Maryam, Asiyah, Ratu Balqis, dan ibu Musa akan dianalisis sebagai struktur naratif yang menyampaikan konsep kesalehan dalam bentuk konkret dan kontekstual.

Penelitian ini menggunakan metode penelitian *tafsîr maudhû'î* dengan penekanan khusus pada narasi kisah perempuan dalam al-Qur'an. Pendekatan ini tidak hanya menghimpun ayat-ayat bertema kesalehan, tetapi juga menganalisisnya dalam konteks naratif yang membentuk representasi karakter dan nilai-nilai kesalehan perempuan. Dengan demikian, penelitian ini menempatkan kisah dalam Al-Qur'an sebagai lokus konseptual dalam pembentukan makna kesalehan perempuan secara multidimensi.

4. Teknik Analisis Data

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode *maudhû'î*, yaitu pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan tema atau topik tertentu. Dalam literatur berbahasa Indonesia, metode ini dikenal sebagai tafsir tematik. Mayoritas ulama memaknai *tafsîr maudhû'î* sebagai upaya menghimpun seluruh ayat Al-Qur'an yang memiliki kesamaan tujuan dan isi tematik.

Menurut al-Farmawî, penerapan metode ini dilakukan melalui beberapa tahap: pertama, menghimpun seluruh ayat yang berkaitan dengan tema yang diangkat, lalu mengurutkannya sesuai *tartîb an-nuzûl*. Kedua, menelusuri *asbâb an-nuzûl*, jika tersedia. Ketiga, mengamati lafaz dan ungkapan yang terkandung dalam âyat tersebut, untuk dikaji secara semantik, sosial, budaya, dan aspek lainnya. Keempat, melakukan kajian atas tema tersebut melalui berbagai perspektif pemikiran keagamaan dan fikih, baik

klasik maupun kontemporer. Kelima, seluruh tahapan tersebut dilaksanakan dengan pendekatan ilmiah yang rasional, objektif, dan argumentatif.³²

Pendekatan hermeneutika gender digunakan untuk membongkar kemungkinan bias patriarkal dalam tradisi tafsir dan membuka ruang bagi pembacaan yang lebih adil terhadap perempuan. Amina Wadud dalam *Qur'an and Woman* mengajukan metode tafsir yang mempertimbangkan prinsip keadilan dan kesetaraan sebagai bagian dari nilai dasar Islam. Demikian pula, Asma Barlas menekankan bahwa Al-Qur'an secara inheren tidak patriarkal, tetapi telah lama diresepsi dan ditafsirkan oleh pembaca yang hidup dalam struktur sosial patriarkis.

Dengan menggunakan kerangka hermeneutika gender, penelitian ini akan menelaah ulang representasi tokoh perempuan dalam ayat-ayat kisah serta menggali potensi nilai-nilai kesalehan yang berpihak pada agensi dan keadilan perempuan, baik dalam dimensi spiritual, moral, maupun sosial.

I. Sistematika Penulisan

Penelitian ini disusun secara sistematis dalam lima bab utama, yang masing-masing memiliki fokus pembahasan tersendiri guna menjawab rumusan masalah dan mencapai tujuan penelitian. Adapun sistematika penulisan tesis ini adalah sebagai berikut:

Bab satu berisi uraian tentang latar belakang masalah yang menjadi dasar pentingnya penelitian, identifikasi dan pembatasan masalah, perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kerangka teori yang digunakan, tinjauan pustaka atau penelitian terdahulu yang relevan, metode penelitian yang meliputi pendekatan dan teknik analisis, jadwal pelaksanaan penelitian, serta sistematika penulisan tesis secara keseluruhan.

Bab dua mengelaborasi landasan konseptual dari istilah dan gagasan “kesalehan perempuan”. Dimulai dari definisi kesalehan perempuan secara etimologis dan terminologis, lalu dilanjutkan dengan eksplorasi dinamika kesalehan perempuan dalam masyarakat pra-Islam. Selanjutnya, bab ini membahas perspektif lintas agama mengenai kesalehan perempuan, mencakup tradisi Kristen, Yahudi, Budha, dan Hindu, untuk menunjukkan keterkaitan universal dan partikular konsep kesalehan. Terakhir, bab ini menguraikan dimensi-dimensi kesalehan secara lebih komprehensif, yaitu kesalehan spiritual, sosial, moral, profesional, kebangsaan, dan ekologis.

Bab tiga membahas bagaimana perempuan direpresentasikan dalam teks Al-Qur'an, baik dari aspek linguistik maupun historis. Pada bagian pertama, dibahas terminologi-terminologi yang digunakan Al-Qur'an untuk

³² Nashruddin Baidan, *Konsepsi Taqwa Perspektif Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015, hal. 24.

menyebut perempuan, beserta konteks dan makna semantiknya. Selanjutnya, bab ini menelusuri gambaran perempuan dalam konstelasi sosial pra-kerasulan, baik dari kalangan keluarga kenabian maupun di luar itu. Kemudian, dilanjutkan dengan representasi perempuan dalam konteks kenabian dan masyarakat Islam awal, termasuk perempuan dari keluarga Nabi Muhammad dan mereka yang berada di luar lingkaran keluarganya.

Bab empat menjadi inti dari kajian dengan fokus pada ayat-ayat kisah yang menampilkan tokoh-tokoh perempuan dalam Al-Qur'an. Setiap subbab menganalisis satu atau dua tokoh perempuan *Qur'âni* secara naratif dan hermeneutik untuk menelusuri bentuk-bentuk kesalehan yang mereka representasikan. Tokoh Asiyah ditelaah sebagai figur kesalehan moral dalam sistem represif, Maryam sebagai figur spiritual-transendental, Balqis sebagai tokoh kepemimpinan sosial yang inklusif, dua putri *Syaikh Kabîr* (Shafura dan Layya) sebagai simbol kesalehan ekologis dan relasional, serta Miryam (saudari Musa) sebagai representasi kesalehan dalam narasi keluarga kenabian.

Bab lima memuat kesimpulan yang merangkum temuan utama penelitian, implikasi hasil penelitian terhadap studi tafsir dan gender, serta saran-saran yang dapat ditindaklanjuti oleh penelitian selanjutnya, baik untuk pengembangan teori, metodologi, maupun pendekatan dalam memahami konsep kesalehan perempuan dalam Al-Qur'an.

BAB II

DISKURSUS KONSEP KESALEHAN PEREMPUAN

A. Definisi Kesalehan-Perempuan

Secara etimologi, kesalehan merupakan kata yang terambil dari bahasa Arab, yakni “*shalaha*”. Dalam Kamus *Lisân al-‘Arab* karya Ibnu Mandzhur kesalehan berasal dari kata “*ash-shalâh* (الصلاح) yang terambil dari kata kerja *صَلَحَ يَصْلُحُ وَ يَصْلَحُ صَالِحًا وَ صَلُوحًا* lawan dari kata *fasâd* yang artinya adalah kerusakan.¹ Begitupun dengan pendapat Abu Nashr Ismail bin Hammad al-Jauhari al-Farabi dalam kitabnya *ash-shihhah tâj al-Lugah wa shihhah al-‘arabiyyah*.²

“*shalaha*” adalah satu akar kata yang menunjukkan lawan dari kerusakan. Dikatakan *shaluha asy-syay’u yashluhu shalâhan* (sesuatu menjadi baik) dan dikatakan *shalaha* denga fathah pada *lâm*.

Sebagian ahli ilmu berkata bahwa kota Makkah pun dinamakan dengan *shalâh*.³ Jika dikaitkan dengan amal saleh berarti perbuatan-perbuatan yang dilakukan secara sadar untuk mendatangkan manfaat dan/atau menolak

¹ Ibnu Manzur, *Lisân al-‘Arab*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts, 1999, juz 2, hal. 516.

² Abu Nashr Ismail bin Hammad al-Jauhari al-Farabi, *ash-shihhah taj al-Lugah wa shihhah al-‘arabiyyah*, Beirut: Dâr al-‘ilm li al-‘âlamîn, 1987, juz 1, hal. 383.

³ Ahmad Ibnu Faris, *Mu’jam Maqâyiis al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1979, juz 3, hal. 303.

kerusakan atau juga berarti amal-amal yang sesuai dengan fungsi, sifat dan kodrat manusia.⁴

Di dalam Al-Qur'an, kata *shalaha* disebut 180 kali di dalam berbagai bentuk.⁵ Satu kali dikemukakan dalam bentuk transitif dan berkategori kata kerja, dan di tempat lain dikemukakan dalam bentuk intransitif dan berkategori kata sifat. Atas dasar pemakaian ini, sesuatu dapat dikatakan 'saleh' apabila objeknya telah memenuhi atau sesuai dengan nilai-nilai yang belum terpenuhi atau tidak sesuai dengan fungsi dan kodratnya, jadi, makin terpenuhi nilai-nilai yang telah ditentukan atau makin sesuai dengan sifat dan kodratnya, maka semakin tinggi pula kualitasnya. Kata amal saleh di dalam Al-Qur'an selalu dikaitkan dengan iman sehingga pengaplikasiannya dimaknai sebagai pancaran dari iman itu sendiri, serta wujudnya yang tidak terklasifikasi secara rinci menjadi indikasi betapa luasnya cakupannya.⁶

Dari beberapa definisi secara etimologi tersebut yang berasal dari konjugasi akar kata *shalaha* dapat disimpulkan bahwa kata tersebut mengacu kepada makna kebaikan atau perbaikan.

Adapun kesalehan yang berasal dari kata saleh di dalam bahasa Indonesia diartikan sebagai kepatuhan atau ketaatan dalam menjalankan ibadah, juga dapat diartikan sebagai kesungguhan menunaikan ajaran agama.⁷

Muhammad Raghīb al-Isfahānī dalam karyanya *al-Mufradāt fī Garīb Al-Qur'an* memberi Penjelasan bahwa akar kata *shalaha* digunakan dalam dua kategori utama: *shalāh nafsī*, perbaikan diri dan kondisi internal. Serta *shalāh gayri*, perbaikan terhadap kondisi luar, sosial, atau komunitas.⁸

Dalam memahami konsep kesalehan (*shalāh*) dalam Al-Qur'an, pendekatan semantik-relasional yang dikembangkan oleh Toshihiko Izutsu⁹ menawarkan kerangka analisis yang mendalam dan kontekstual. Alih-alih memaknai istilah secara leksikal statis, Izutsu membangun makna suatu kata melalui jaringan oposisi nilai dan relasi semantik antar konsep dalam sistem etika *Qur'āni*. Dalam kerangka ini, *shalāh* yang dalam banyak ayat hadir dalam bentuk kata kerja (*ashlahā*), kata benda (*shalāh*), atau bentuk jamak perempuan (*shālihāt*) muncul sebagai bagian dari kosmos nilai yang berkaitan erat dengan iman, tauhid, amal sosial, dan keadilan.

⁴ ed. Sahabuddin, *et.al.*, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, jilid 3, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 21.

⁵ Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bâqī, *Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ḥadîth, t.th., hal. 410-412.

⁶ ed. Sahabuddin, *et.al.*, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, jilid 3, ... hal. 22.

⁷ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kesalehan>.

⁸ Al-Raghīb al Ishfahānī, *al-Mufradāt fī Garīb Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2005), hal. 3

⁹ Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ân*, London: McGill-Queen's University Press, 2002, hal. 204-207.

Pertama, konsep kesalehan dalam Al-Qur'an tidak berdiri sendiri, tetapi selalu tampil dalam oposisi terhadap nilai-nilai negatif seperti *fasâd* (kerusakan), *sayyi'ât* (keburukan), atau *zhulm* (kezaliman). Dalam kerangka ini, *shalâh* berarti kebaikan yang tidak hanya bersifat spiritual, tetapi juga etis dan sosial. Misalnya, dalam Surah Al-A'râf/7:56, Allah berfirman: "*Wa lâ tufsidû fî al-ardhi ba'da ishlâhîhâ*" ("Dan janganlah kalian membuat kerusakan di bumi setelah diperbaiki"). Larangan ini berposisi layaknya *ihtirâs* (*safeguard*), yakni pengingat untuk menjaga agar kebaikan tidak ternodai oleh keburukan. Pola ini sejalan dengan gaya al-Qur'an yang seringkali menggandengkan *targîb* (ajakan/imbauan) dengan *tarhîb* (peringatan/ancaman), agar manusia tidak terjebak pada sikap putus asa atau merasa terlalu aman.¹⁰ Ayat ini menunjukkan bahwa *ishlâh* adalah tindakan aktif dalam menjaga keseimbangan sosial dan ekologi, bukan sekadar keadaan batin atau praktik ritual semata. Dengan kata lain, kesalehan dalam Al-Qur'an mencakup peran aktif dalam menciptakan tatanan kehidupan yang harmonis, berbanding terbalik dengan tindakan destruktif yang disebut *fasâd*.

Kedua, salah satu karakter penting dari konsep *shalâh* dalam Al-Qur'an adalah keterkaitannya dengan iman dan amal, sebagaimana disebutkan berulang kali dalam formula *Qur'ani*: "*Alladzîna âmanû wa 'amilû ash-shâlihât*" ("orang-orang yang beriman dan beramal saleh"), seperti dalam Surah Al-Baqarah/2:82 dan Surah Al-Kahf/18:110. Dalam pandangan Izutsu, pengulangan frasa ini membentuk unit makna tetap yang menegaskan bahwa kesalehan adalah manifestasi lahiriah dari iman batiniah, bukan dua entitas yang terpisah. Amal saleh menjadi bukti keimanan, dan keduanya berpadu menjadi landasan etika *Qur'ani* yang menyeluruh.

Ketiga, dalam Surah Al-Munâfiqûn/63:10, orang-orang munafik yang menyesal saat menghadapi kematian berkata: "*fa-ashshaddaqa wa akun min ash-shâlihîn*"¹¹ ("...agar aku dapat bersedekah dan termasuk orang-orang yang saleh"). Izutsu membaca ayat ini sebagai penggambaran bahwa kesalehan adalah status etis-spiritual yang menjadi cita-cita eksistensial manusia, terutama di hadapan kematian dan pengadilan Tuhan. Kesalehan di sini tidak dilukiskan sebagai sesuatu yang diwarisi, tetapi sesuatu yang dikejar dan diupayakan melalui tindakan nyata seperti sedekah.

Keempat, dalam Surah Hûd/11:46, Allah menyatakan kepada Nabi Nuh perihal anaknya: "*innahu 'amalun gayru shâlih*" ("Sesungguhnya dia (anakmu) bukan keluargamu, karena perbuatannya tidak saleh"). Pernyataan ini memperkuat pandangan bahwa kesalehan dalam Al-Qur'an adalah kualitas yang dibangun melalui amal dan komitmen spiritual, bukan berdasarkan nasab

¹⁰ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 8b, Tunisia: ad-Dâr at-Tûnisîyyah li an-Nasyr, 1984, hal. 173.

¹¹ Ath-Thabari, Al-Alûsi, Ar-Râzi dan Jumhur mufasir menurut riwayat Ibnu 'Abbas mengenai *ash-shâlihîn* yang dimaksud adalah untuk menunaikan ibadah haji.

atau relasi biologis. Bagi Izutsu, ayat ini menegaskan bahwa struktur etis Al-Qur'an menempatkan nilai-nilai moral lebih tinggi daripada identitas keturunan atau status sosial.

Kelima, dalam jaringan semantik yang dipetakan Izutsu, istilah *shâlih* juga berfungsi sebagai identitas kolektif, seperti dalam Surah Al-Anbiyâ'/21:105: "*anna al-ardha yaritsuhâ 'ibâdiya ash-shâlihûn*" ("Sesungguhnya bumi ini akan diwarisi oleh hamba-hamba-Ku yang saleh"). Kesalehan dalam konteks ini adalah kualifikasi etis untuk menjadi pewaris bumi, suatu mandat ilahiah yang menegaskan keterkaitan antara kesalehan, tanggung jawab sosial, dan keadilan ekologis.

Dengan demikian, menurut Toshihiko Izutsu, kesalehan (*shalâh*) dalam Al-Qur'an bukan hanya kategori moral, tetapi merupakan pilar utama dalam sistem nilai *Qur'ani* yang mengintegrasikan dimensi iman, amal, tauhid, dan keadilan sosial. Kesalehan bersifat dinamis, dapat tumbuh melalui tobat dan perbaikan diri, serta terbuka bagi siapa saja, laki-laki maupun perempuan, yang terlibat aktif dalam memperjuangkan kebaikan dalam bingkai nilai-nilai ketuhanan.

Ath-Thabari dalam tafsirnya mengenai Surah al-Baqarah/2: 130 menyampaikan bahwa kualitas seorang manusia dapat dikatakan *shâlih ialah ia menunaikan kewajiban-kewajibannya kepada Allah ataupun menunaikan hak-hak Allah yang telah menjadi tanggung jawabnya, ayat ini berkenaan dengan Nabi Ibrahim 'alaihi as-salâm yang memiliki kedudukan istimewa baik di dunia maupun di akhirat*.¹²

Dalam khazanah linguistik Arab, istilah yang secara eksplisit merujuk kepada perempuan saleh adalah *ash-shâlihah* (الصالحة) dalam bentuk tunggal, dan *ash-shâlihât* (الصالحات) dalam bentuk jamak. Istilah ini secara gramatikal merupakan bentuk feminin dari kata *shâlih*. Di dalam Al-Qur'an, kata *ash-shâlihât* disebutkan sebanyak 62 kali,¹³ namun mayoritas penggunaannya tidak secara eksklusif mengacu kepada perempuan sebagai subjek, melainkan menunjuk pada amal-amal saleh yang bersifat universal baik yang dilakukan oleh laki-laki maupun perempuan dalam kerangka keimanan dan kebajikan.

Menariknya, penggunaan kata *shâlihâh* atau *shâlihât* yang secara literal merujuk kepada perempuan dan karakteristik kesalehannya sebagai identitas gender, hanya secara eksplisit ditemukan dalam satu ayat, yakni Surah an-Nisâ'/4: 34. Ayat ini memuat deskripsi langsung mengenai kualitas-kualitas ideal seorang perempuan dalam konteks relasi rumah tangga, dengan frasa "*fash-shâlihâtu qânitâtun hâfizhâtun lil-gaybi bimâ hafizha Allâh*"

¹² Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Âyi al-Qur'ân* Juz 2, Kairo: Dâr Hîjr li ath-Thabâ'ah wa an-Nasyr wa al-I'lân, 2001, hal. 580.

¹³ Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm* Kairo: Dâr al-Ḥadîts, t.th., hal. 411-412.

(“perempuan-perempuan salehah adalah mereka yang taat dan menjaga apa yang tidak tampak [kehormatan dan harta] karena Allah menjaganya”). Di sinilah konsep kesalehan perempuan memperoleh manifestasi normatif dan kontekstual yang konkret dalam wacana tafsir, yakni sebagai perpaduan antara kesalehan spiritual (*qânitah*), tanggung jawab moral, dan kesadaran relasional dalam ruang domestik.

Menurut riwayat yang disampaikan oleh al-Hasan al-Bashrî, sebagaimana dikutip oleh Ibn Abî Hâtim, ayat ini turun ketika seorang perempuan datang kepada Rasulullah untuk mengadukan suaminya yang telah menampar wajahnya. Pada mulanya, Nabi memutuskan untuk memberlakukan *qishâsh* (balasan setimpal), namun kemudian Allah menurunkan ayat ini.¹⁴

Menurut ath-Thabarî, frasa *ash-shâlihât* dalam Surah an-Nisâ’/4: 34 merujuk pada perempuan-perempuan yang lurus dan konsisten dalam menjalankan agama (*al-mustaqîmât fî ad-dîn*) serta aktif dalam melakukan kebaikan (*al-‘âmilât bi al-khayr*).¹⁵ Menurut al-Alûsî, frasa *fash-shâlihâtu* merupakan bagian dari pengantar menuju penjelasan tentang sifat-sifat perempuan yang dimaksud dalam konteks hubungan rumah tangga. Kata ini, menurutnya, tidak merujuk kepada seluruh perempuan secara umum, melainkan kepada sebagian dari mereka yang memenuhi kriteria kesalehan dalam makna yang lebih khas dan praktis.¹⁶ Kesalehan yang dimaksud tidak berhenti pada dimensi spiritual, tetapi dibuktikan secara konkret dalam bentuk ketaatan dan penjagaan terhadap amanah rumah tangga.

Sifat *qânitât* dipahami sebagai ketaatan yang menyeluruh, baik kepada Allah maupun kepada suami mereka (*muthî‘ât lillâh wa li-azwâjihinna*), selama hal itu tidak bertentangan dengan syariat.¹⁷ Oleh al-Alûsî ditafsirkan sebagai bentuk *tafshîl* atau penjabaran dari sifat perempuan salehah.¹⁸ *Qânitât* tidak hanya bermakna taat secara spiritual kepada Allah, tetapi juga taat secara sosial kepada suaminya selama dalam batasan syariat. Ketaatan ini bukan bentuk subordinasi mutlak, tetapi bagian dari sistem keadaban rumah tangga yang berbasis pada kepercayaan dan tanggung jawab timbal balik.

Sedangkan *hâfîzhât lil-gayb* menunjuk pada perempuan yang menjaga kehormatan diri dan amanah rumah tangga ketika suami tidak berada

¹⁴ Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘aqîdah wa asy-Syarî‘ah wa al-Minhâj* Juz 5, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu‘âshir, 1991, hal. 54.

¹⁵ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi‘ al-Bayân ‘an Ta‘wîl Âyi al-Qur‘ân* Juz 6, ... hal. 690.

¹⁶ Abû al-Fadhl Syihâb ad-Dîn as-Sayyid Maḥmûd al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma‘ânî fî Tafsîr al-Qur‘ân al-‘Azhîm wa as-Sab‘ al-Matsânî*, Juz 3 Beirut: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1994, hal. 24. dilihat dari aplikasi maktabah syamilah dan dapat juga diakses pada <https://tafsir.app/alaloosi/4/34>

¹⁷ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi‘ al-Bayân ‘an Ta‘wîl Âyi al-Qur‘ân* Juz 6, ... hal. 691.

¹⁸ Abû al-Fadhl Syihâb ad-Dîn as-Sayyid Maḥmûd al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma‘ânî fî Tafsîr al-Qur‘ân al-‘Azhîm wa as-Sab‘ al-Matsânî*, Juz 3, ... hal. 24

di rumah, mencakup aspek moralitas pribadi, pengelolaan harta, serta pemenuhan hak-hak Allah yang menjadi tanggung jawab mereka.¹⁹ Sifat *ḥāfīzhatun lil-gaybi* dijelaskan secara mendalam dalam *Tafsir al-Alûsî* dengan menyodorkan ragam penafsiran. Pertama, perempuan yang salehah menjaga kehormatan diri dan harta suaminya saat ia tidak berada di rumah. Kedua, mereka menjaga rahasia pribadi yang terjadi dalam ruang privat rumah tangga. Dalam hal ini, "*al-gayb*" dapat dipahami sebagai ketiadaan suami atau juga segala hal yang tersembunyi dari pandangan orang lain.²⁰ Beberapa pendapat menyebutkan bahwa huruf "lâm" pada *lil-gaybi* bisa bermakna *fî* (di dalam), atau bermakna sebab (*lâm at-ta'îl*), sehingga menunjukkan bahwa penjagaan perempuan mencakup aspek internal dan eksternal dari amanah suami.

Lebih lanjut, ath-Thabarî menafsirkan frasa "*bimâ ḥafizha Allâh*" bukan sekadar sebagai pernyataan deskriptif, melainkan sebagai indikator kesadaran spiritual yang mendalam, bahwa penjagaan perempuan terhadap amanah rumah tangga itu dilakukan karena mereka tunduk pada perintah Allah.²¹ Ungkapan *bimâ ḥafizha Allâh* oleh al-Qurthubî ditafsirkan salah satunya sebagai penjagaan Allah terhadap hak-hak perempuan, khususnya dalam hal mahar dan perlakuan yang baik dari para suami. Ada pula yang memahaminya sebagai bentuk amanah yang Allah titipkan kepada mereka agar senantiasa dijaga dan ditunaikan kepada pasangan mereka. Adapun makna *qirâ'ah* dengan bentuk *nashb* diartikan sebagai "dengan sebab penjagaan mereka terhadap perintah dan agama Allah." Sementara sebagian ulama menafsirkan frasa tersebut dengan makna "*bimâ ḥafizhna Allâh*," yaitu karena mereka menjaga hak-hak Allah. Hanya saja *fî* 'ilnya disatukan sebagaimana dalam ungkapan syair: *fa-inna al-ḥawâditsa awdâ bihâ*.²² Dengan demikian, landasan utama kesalehan perempuan dalam konteks ini tidak hanya bertumpu pada loyalitas terhadap suami, tetapi lebih esensial: yakni sebagai bentuk ketaatan kepada Allah dan upaya menjalankan hak-hak-Nya dalam segala aspek kehidupan domestik dan religius.

Al-Alûsî juga menyampaikan tafsiran terhadap frasa *bimâ ḥafizha Allâh* dengan menghadirkan dua pandangan utama. Pertama, bahwa penjagaan perempuan terhadap kehormatan dan amanahnya bersumber dari penjagaan Allah atas diri mereka. Ini menunjukkan bahwa kesalehan perempuan adalah anugerah ilahi yang diperkuat oleh perlindungan spiritual dari Allah. Kedua,

¹⁹ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 6, ... hal. 962.

²⁰ Abû al-Fadhl Syihâb ad-Dîn as-Sayyid Maḥmûd al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa as-Sab' al-Matsânî* Juz 3, ... hal. 24

²¹ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 6, ... hal. 693-694.

²² Muḥammad bin Ahmad al-Anshârî al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* Juz 5, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1964, hal. 170.

bahwa frasa ini menunjukkan adanya sistem tanggung jawab dari Allah kepada laki-laki (sebagai suami), yang berkewajiban memberikan nafkah dan menjaga perempuan.²³ Dalam kedua pendekatan tersebut, dapat digarisbawahi bahwa kesalehan perempuan tidak bisa dilepaskan dari dimensi ilahiyah dan tanggung jawab moral yang terintegrasi.

Dalam salah satu penutup penafsirannya, al-Alûsî begitupun dengan al-Qurthubî²⁴ mengaitkan tafsir ayat ini dengan hadis Nabi Muhammad saw. yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah:

أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ ابْنِ عَجَلَانَ عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبَرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ النِّسَاءِ خَيْرٌ قَالَ: «الَّتِي تَسْرُهُ إِذَا نَظَرُوا تُطِيعُهُ إِذَا أَمَرَ وَلَا تُخَالِفُهُ فِي نَفْسِهَا وَمَالِهَا بِمَا يَكْرَهُ»²⁵

Telah mengabarkan kepada kami Qutaibah bin Sa'id, ia berkata: telah menceritakan kepada kami al-Laits, dari Ibnu 'Ajlân, dari Sa'id al-Maqburi, dari Abu Hurairah, ia berkata: "Rasulullah shallallâhu 'alayhi wasallam pernah ditanya, 'Bagaimanakah sosok perempuan yang paling baik?' Beliau menjawab, 'Yang menyenangkan bila dilihat suaminya, senantiasa mematuhi bila diperintah (dalam kebaikan), serta tidak mendurhakai pada diri dan hartanya dengan apa yang dibenci olehnya.' (HR. an-Nasâ'î)

Asy-Sya'râwî dalam penafsirannya, menekankan bahwa perempuan yang *shâlihah* adalah mereka yang selaras dengan sistem dan tujuan penciptaan yang ditetapkan oleh Allah untuk jenis perempuan. Kesalehan bukanlah atribut statis, tetapi hasil dari kesadaran fitrah dan komitmen terhadap peran gender yang ditentukan secara ilahiah. Maka, ketika seorang perempuan tergolong *shâlihah*, ia akan otomatis menjadi *qânitah* yakni tunduk dan taat sepenuhnya kepada perintah Allah.²⁶

²³ Abû al-Fadhl Syihâb ad-Dîn as-Sayyid Mahmûd al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa as-Sab' al-Matsânî*, Juz 3, ... hal. 24

²⁴ Al-Qurthubî menambahkan penjelasannya dengan mengutip penggalan hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbas dalam Sunan Abi Dawud no. 1664 yang berbunyi:

وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَمْرٍ: (أَلَا أَخْبَرُكَ بِخَيْرِ مَا يَكُونُ الْمَرْءُ الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ إِذَا نَظَرَ إِلَيْهَا سَرَّهُ وَإِذَا أَمَرَهَا أَطَاعَتْهُ وَإِذَا غَابَ عَنْهَا حَفِظَتْهُ)

Begitupun dalam syarah hadis Muslim no. 1467 “*ad-dunyâ matâ' wa khayru matâ' ad-dunyâ al-mar'at ash-shâlihah*”

²⁵ Dapat dilihat dalam kitab hadis *as-Sunan al-Kubrâ* oleh an-Nasâ'î pada pembahasan *an-Nikâh Bab Ayyu an-Nisâ'î Khayrun* no.3231 Juz 6 hal. 68 dalam aplikasi *Jami' al-Kutub at-Tis'ah*, dan no. 5324 Juz 5 hal. 161 dalam *Maktabah Syamilah*.

²⁶ Muḥammad asy-Sya'râwî, *Tafsîr asy-Sya'râwî*, Juz 4, Kairo: Akhbâr al-Yawm, t.th., hal. 2195.

Kata *Qunût* pada dasarnya menunjukkan ketaatan yang terus-menerus,²⁷ Asy-Sya'râwî menjelaskan bahwa *qânitat* (taat) adalah bentuk ketaatan yang berkelanjutan kepada Allah, dan ini menjadi fondasi utama bagi struktur kepemimpinan laki-laki atas perempuan (*qiwâmah*), yang hanya dapat diterima dan dijalankan dalam kerangka syariat. Perempuan taat bukan karena dominasi suami, melainkan karena ia tunduk kepada Allah, sehingga menerima dengan sadar sistem yang ditetapkan oleh-Nya, termasuk struktur keluarga yang menempatkan laki-laki sebagai pemimpin rumah tangga.²⁸

Adapun frasa *hâfizhâtun lil-gaybi* ditafsirkan sebagai penjagaan yang bersumber dari kesadaran akan tanggung jawab moral, terutama ketika suami atau wali tidak hadir. Penjagaan itu mencakup: Kehormatan diri (*'iffah*), aset dan harta suami, dan rahasia rumah tangga. Menurutny, kebajikan perempuan tidak boleh dinilai hanya dari satu sisi (misalnya fisik atau kecantikan), karena itu akan menjadi dasar pernikahan yang rapuh. Yang lebih utama adalah akhlak, pengabdian, dan kemampuan fungsional dalam mengelola rumah tangga.

Salah satu aspek paling penting dalam tafsir ini adalah penjelasan makna "*bimâ hafizha Allâh*". Bagi asy-Sya'râwî, penjagaan yang dilakukan perempuan bukan berasal dari dirinya sendiri, melainkan berdasarkan metode dan sistem yang ditetapkan oleh Allah untuk menjaga martabat dan kestabilan rumah tangga.²⁹ Ia menjelaskan bahwa syariat membatasi perempuan dari awal, bukan karena mendiskreditkan, tetapi untuk melindunginya dari kerusakan sosial dan spiritual yang dapat timbul dari rangkaian reaksi psikologis manusia terhadap daya tarik dan dorongan seksual.

Asy-Sya'râwî bahkan mengembangkan kerangka tiga tahap dalam diri manusia: *idrâk* (Persepsi),³⁰ *wijdân* (Perasaan atau kecenderungan afektif),³¹ dan *nuzu'* (dorongan untuk melakukan tindakan fisik).³² Dalam hal perempuan, Allah menutup celah sejak tahap pertama (*idrâk*) karena "*nuzû'*" dalam konteks seksual cenderung destruktif jika tidak dikendalikan secara *syar'i*.³³ Karena itu, perintah menundukkan pandangan (*gadd al-bashar*)

²⁷ Abû 'Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtih al-Gayb*, Juz 10, Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Arabî, 2000, hal. 71.

²⁸ Muḥammad asy-Sya'râwî, *Tafsîr asy-Sya'râwî*, Juz 4, ... hal. 2196.

²⁹ Muḥammad asy-Sya'râwî, *Tafsîr asy-Sya'râwî*, Juz 4, ... hal. 2198-2199.

³⁰ Tahap awal ketika manusia menerima rangsangan dari luar, baik berupa penglihatan, pendengaran, maupun pengalaman inderawi.

³¹ Tahap kedua berupa keterlibatan emosi, kecenderungan hati, atau rasa suka terhadap apa yang dipersepsi.

³² Tahap terakhir, yaitu lahirnya keinginan kuat untuk bertindak, biasanya diwujudkan dalam tindakan fisik nyata.

³³ Ayat *fash-shâlihâtu qânitâtun hâfizhâtun lil-gaybi bimâ hafizha Allâh* menggambarkan bahwa perempuan salehah adalah mereka yang menjaga kehormatan dan

menjadi bagian dari sistem penjagaan yang lebih besar: menjaga kehormatan dan keutuhan sosial.³⁴

Pada akhirnya, menurut asy-Sya‘râwî, perempuan yang *hâfîzhah li al-gayb* bukan hanya yang menjaga diri karena takut kepada suami atau tekanan sosial, melainkan yang menjaga amanah relasi pernikahan berdasarkan sistem ketuhanan (*minhâj ilâhî*) yang menjangkau aspek lahir dan batin, individu dan masyarakat.

Quraish Shihab dalam tafsirnya didalam Surah an-Nisâ’/4:34 menerangkan bahwa perempuan salehah dipahami sebagai sosok yang menjalankan ketaatan kepada Allah dan kepada suaminya, sejauh perintah suami tidak bertentangan dengan ajaran Ilahi serta tidak mengabaikan hak-hak personal istri. Kesalehannya tercermin dalam kesediaan bermusyawarah, menjaga integritas diri, memelihara amanah rumah tangga, dan menjaga hak-hak suami terutama saat suami tidak berada di rumah.³⁵ Bentuk penjagaan ini merupakan bagian dari pemeliharaan Allah atas para istri, yang antara lain terwujud dalam kasih sayang dan kepercayaan yang ditanamkan Allah di hati suami terhadap istrinya, meskipun keduanya terpisah secara fisik.

Jika ditinjau dari bagian awal ayat yang membahas konsep *qiwâmah*, tampak bahwa ayat ini secara khusus mengatur relasi peran antara laki-laki dan perempuan dalam konteks kehidupan rumah tangga, bukan dalam ruang sosial secara umum. Indikasi ini dapat dilihat dari penggalan ayat *fash-shâlihâtu*, yang oleh para ulama klasik ditafsirkan sebagai deskripsi mengenai kriteria perempuan ideal sebagai pasangan hidup, yakni yang memiliki karakter *qânitât* dan *hâfîzhât lil-gayb*. Dengan demikian, pemaknaan kata *shâlihah* dalam ayat ini tidak bersifat universal melainkan kontekstual, atau bahkan mungkin dapat dipahami bahwa konsep kesalehan perempuan dalam ayat ini secara khusus merujuk pada perempuan yang telah menikah.

Musdah Mulia mengembangkan pemaknaan terhadap istilah *shâlihah* tidak hanya sebagai perempuan yang taat secara spiritual dan domestik, tetapi sebagai sosok yang memiliki daya transformasi sosial. Ia menafsirkan *shâlihah* sebagai bentuk feminim dari akar kata yang sama dengan *mushlihah* yang

amanah ketika suaminya tidak ada. Dalam perspektif asy-Sya‘râwî, penjagaan ini bukan sekadar fisik, tetapi sistematis, dimulai dari level kesadaran inderawi (tidak membiarkan *idrâk* terbuka bebas), agar tidak berkembang menjadi kecenderungan (*wijdân*) apalagi tindakan (*nuzû‘*) yang melanggar batas *syar‘i*. Dengan menutup celah sejak *idrâk*, Islam tidak hanya menjaga kehormatan individu, tetapi juga melindungi keutuhan sosial. Jika pandangan dibiarkan bebas tanpa kontrol, akan muncul rangsangan yang mendorong keinginan seksual, yang akhirnya bisa menimbulkan kerusakan (*fasâd*) dalam masyarakat. Karena itu, perintah *gadd al-bashar* adalah bagian dari “sistem penjagaan” (*hifzh*) yang integral—menjaga individu sekaligus masyarakat

³⁴ Muḥammad asy-Sya‘râwî, *Tafsîr asy-Sya‘râwî*, Juz 4, ... hal. 2198.

³⁵ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh Pesan, kesan dan Keserasian Al-Qur‘an* Vol. 2, Tangerang: Lentera Hati, 2021, hal. 509-510.

berarti “pembaru” atau “reformis”. Dengan demikian, perempuan *shâlihah* adalah perempuan yang teguh dalam prinsip dan aktif dalam tindakan, berperan nyata dalam melakukan reformasi demi kebaikan. Kesalehannya terwujud melalui komitmen memperbaiki dan meningkatkan kualitas hidup, baik dalam ruang pribadi (diri dan keluarga) maupun dalam tataran sosial yang lebih luas.³⁶

Berbeda secara kontras dengan konstruksi budaya Jahiliah yang cenderung menempatkan perempuan dalam posisi subordinat dan merendahkan martabatnya, Al-Qur’an justru menghadirkan narasi yang transformatif dan memuliakan. Dalam kerangka wacana Al-Qur’an, perempuan digambarkan sebagai subjek aktif yang memiliki kapasitas untuk menjadi pribadi yang produktif, dinamis, beretika, serta independen, tanpa kehilangan nilai-nilai spiritual dan integritas moralnya. Al-Qur’an bahkan secara eksplisit menggariskan karakteristik perempuan muslimah ideal dalam berbagai narasi ayat.³⁷

Pertama, ialah sosok yang memiliki keimanan yang kokoh, menolak kemusyrikan, serta menjaga integritas moral melalui larangan berdusta, mencuri, berzina, maupun menelantarkan anak, sebagaimana tercermin dalam Surah al-Mumtahanah/60: 12. Kedua, perempuan yang adil, bijak dalam mengambil keputusan, serta memiliki kemandirian dalam ruang politik (*al-istiqlâl al-siyâsî*), sebagaimana digambarkan dalam sosok Ratu Balqis, pemimpin kerajaan Saba’, yang disebut dalam Surah an-Naml/27: 23. Ketiga, perempuan dengan kemandirian ekonomi (*al-istiqlâl al-iqtishâdî*), sebagaimana terlihat dalam figur perempuan penggembala yang membantu ayahnya dalam kisah Nabi Mûsâ di Madyan (Surah al-Qashash/28: 23). Keempat, perempuan yang menunjukkan independensi personal dan integritas yang kokoh dalam mengambil sikap, seperti Âsiyah binti Muzâhim, istri Fir’aun, yang secara tegas menolak kezaliman dan mempertahankan keimanannya (Surah at-Tahrîm/66: 11). Kelima, perempuan yang menjaga kesucian diri serta berani menentang arus opini publik apabila meyakini kebenaran, sebagaimana diteladankan oleh Maryam binti ‘Imrân (Surah at-Tahrîm/66: 12).

Perempuan *shâlihah* dalam perspektif ini tidak bersifat pasif, melainkan terlibat secara aktif dalam membangun masyarakat yang adil dan berkeadaban. Tujuan akhirnya adalah terciptanya peradaban luhur yang digambarkan dalam Al-Qur’an sebagai *baldah thayyibah wa rabbun gafûr*

³⁶ Musdah Mulia, *Ensiklopedia Muslimah Reformis: Pokok-Pokok Pemikiran untuk Reinterpretasi dan Aksi*, Tangerang Selatan: Bentara Aksara Cahaya, 2020, hal. xii.

³⁷ Musdah Mulia, *Kemuliaan Perempuan dalam Islam*, Jakarta: Megawati Institute, 2014, hal. 43-47.

sebuah komunitas yang sehat secara moral, produktif, dan mendapat limpahan ampunan serta rahmat dari Tuhan.

B. Dinamika Kesalehan Perempuan dalam Masyarakat Arab Pra-Islam

Dinamika kesalehan perempuan dalam masyarakat pra-Islam merupakan salah satu topik penting dalam memahami rekonfigurasi peran dan posisi perempuan oleh ajaran Islam. Dalam konteks masyarakat Arab Jahiliyah maupun peradaban sekitarnya seperti Mesir kuno, Babilonia, Persia, dan Romawi, konsep kesalehan tidak hanya mengalami reduksi pada aspek ritual keagamaan, tetapi juga dipengaruhi oleh struktur patriarki, sistem nilai lokal, serta konstruksi sosial atas tubuh dan peran perempuan.³⁸

Kedudukan perempuan dalam struktur sosial Arab pra-Islam tidak semata-mata ditentukan oleh tindakan individual, melainkan dipengaruhi oleh kondisi lingkungan tempat mereka hidup serta mentalitas kolektif masyarakatnya. Tidak terdapat satu kategori sosial tunggal yang dapat mewakili seluruh perempuan, dan pandangan bahwa mereka secara mutlak memiliki status lebih rendah daripada laki-laki hanyalah prasangka. Sebagaimana dalam masyarakat lain, di kalangan Arab pra-Islam pun terdapat perempuan yang memiliki kekuatan dan laki-laki yang lemah, sehingga tidak dapat disimpulkan bahwa perempuan selalu berada pada posisi inferior. Bahkan, dalam struktur sosial yang membedakan antara orang merdeka dan budak, perempuan merdeka memiliki kedudukan yang lebih tinggi daripada laki-laki budak.

Penentuan status perempuan kala itu sangat bergantung pada sejumlah faktor, seperti kebebasan pribadi (merdeka atau budak), kedudukan keluarga, garis keturunan, serta kondisi ekonomi. Terdapat perbedaan mencolok antara perempuan yang memiliki kekuasaan, kehormatan, dan kekayaan dengan mereka yang tidak, baik laki-laki maupun perempuan. Catatan dalam sumber-sumber Islam, seperti daftar “Perempuan yang Berhak Bercerai Karena Nilai dan Kehormatannya”, di satu sisi menunjukkan adanya perempuan dengan status tinggi, tetapi di sisi lain juga menegaskan bahwa jumlah mereka setidaknyanya dalam konteks hak untuk bercerai terlalu sedikit untuk disebut signifikan.³⁹

Mengkaji kesalehan perempuan dalam Al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari konteks sejarah yang melatarinya. Nilai-nilai kesalehan yang ditampilkan Al-Qur'an merupakan hasil dari interaksi antara wahyu dan

³⁸ Ismatul Izza, *e.al.*, “Diskriminasi Gender pada Masa Pra-Islam terhadap Lahirnya Kesetaraan Gender,” dalam *Dewaruci: Jurnal Sejarah dan Pengajarannya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 1.

³⁹ Feyza Betül Köse, “Women in Pre-Islamic Arab Society”, dalam *Journal of Academic Sirah* Tahun 2024, hal. 78.

realitas masyarakat Arab pra-Islam yang telah memiliki struktur sosial, budaya, dan kepercayaan tertentu. Dalam konteks ini, kesalehan perempuan pra Islam, meskipun tidak diformulasikan secara teologis sebagaimana yang ditemukan dalam Islam, tetap menampakkan dirinya dalam bentuk-bentuk moral dan sosial yang dihargai oleh masyarakat saat itu.

1. Figur Perempuan Salehah Masyarakat Pra-Islam

Secara umum, perempuan dalam masyarakat pra-Islam hidup dalam sistem patriarkis yang menemukan mereka dalam posisi subordinat. Namun demikian, terdapat individu-individu perempuan yang dikenang karena akhlak, kehormatan, dan peran sosialnya, seperti Khadijah binti Khuwaylid dan Hindun binti 'Uthbah di kalangan Arab, serta Maryam dan Asiyah di kalangan tradisi Ibrahimik.

Masyarakat Arab pra-Islam hidup dalam struktur sosial tribalistik dan patriarkis, di mana perempuan sering kali berada dalam posisi subordinat. Praktik seperti penguburan bayi perempuan hidup-hidup (*wa'd*) menjadi simbol ekstrem dari cara pandang masyarakat terhadap perempuan. Hal ini dikritik secara tajam dalam Surah at-Takwîr/81: 8-9.

Namun demikian, sejarah menunjukkan bahwa di tengah sistem sosial yang tidak ramah terhadap perempuan, terdapat tokoh-tokoh perempuan yang dihormati karena akhlaknya, integritas sosialnya. Dan peran strategisnya dalam masyarakat. Perempuan diposisikan terutama sebagai penjaga kehormatan kabilah, bukan sebagai individu spiritual yang otonom. Standar utama kesalehan atau *virtue* perempuan diukur dari *'iffah* (menjaga kehormatan) dan loyalitas terhadap suku, bukan dari ketakwaan atau pengabdian spiritual. Islam kemudian mempertahankan sebagian nilai tersebut seperti *chastity* tetapi menyusunnya ulang dalam kerangka teologis yang lebih egaliter dan berbasis tauhid.⁴⁰

a. Khadijah binti Khuwaylid (lahir sekitar tahun 555 M)

Seorang saudagar kaya yang dikenal pada integritas moral dan kemuliaan akhlaknya.⁴¹ Sebelum datangnya Islam, masyarakat Mekah telah menjuluki Khadijah dengan sebutan *ath-Thâhirah* (yang suci), sebuah pengakuan atas kehormatan diri dan kejujurannya dalam interaksi sosial⁴² maupun bisnis. Ketika Islam datang, karakter ini dikonfirmasi dan diperkuat melalui pujian Rasulullah, yang menyebutnya sebagai sebaik-baiknya perempuan di zamannya.

⁴⁰ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Heaven: Yale University Press, 1992, hal. 11.

⁴¹ William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford: Clarendon Press, 1953, hal. 23.

⁴² Ibn Sa'd, *Tabaqât al-Kubrâ*, Juz 8, ed. Ihsan 'Abbas, Beirut: Dâr Shâdir, 1990, hal. 2.

b. Hindun binti ‘Uthbah (lahir sekitar akhir abad ke-6 M)

Seorang perempuan Quraisy yang dikenal karena kecerdasannya, keberanian, dan perannya dalam dinamika politik suku Quraisy. Meskipun pada awalnya menjadi penentang dakwah Nabi, Hindun menunjukkan karakter yang pada masa pra-Islam dihormati sebagai bentuk kesalehan suku: loyal terhadap kabilah, menjunjung kehormatan, dan berani bersuara. Setelah masuk Islam, nilai-nilai moral tersebut mengalami transformasi menjadi kesalehan iman dan pembelaan terhadap keadilan Islam.

c. Al-Khansâ’/Tumadîr binti ‘Amr al-Sulamiyyah (abad ke-6 M, Najd, Arabia Tengah)

Salah satu tokoh paling terkenal dalam tradisi lisan Arab. Ia dikenal luas sebagai penyair yang mengabadikan kesedihan mendalam atas gugurnya saudara-saudaranya di medan perang. Ratapan-ratapannya bukan hanya ungkapan duka, tetapi juga sarana untuk menguatkan solidaritas suku dan menjaga kehormatan keluarga. Kemampuannya merangkai kata menjadikannya simbol kekuatan emosional dan kepiawaian seni yang dihormati di berbagai kabilah.⁴³

d. Hind binti al-Khushayy (abad ke-5 M, Hijaz)

Seorang bangsawan Quraisy, dikenal karena kemampuannya menjaga kehormatan keluarga besar serta kebijaksanaannya dalam mengatur hubungan antar-kabilah. Dalam beberapa peristiwa, Hind memainkan peran penting sebagai penengah konflik internal, menegakkan adat kesepakatan, dan memastikan stabilitas hubungan perdagangan yang dijalankan keluarganya.⁴⁴

e. Lubnâ binti Hâlib (abad ke-5 M, Yaman)

Tercatat dalam tradisi sebagai perempuan yang mahir bernegosiasi, terutama dalam perjanjian dagang dan penyelesaian perselisihan antar-suku di Yaman. Ia mampu menjaga reputasi keluarganya di jalur perdagangan dan mempertahankan kepercayaan dari berbagai pihak. Keahliannya membuatnya dipercaya sebagai wakil keluarga dalam urusan perundingan yang krusial.⁴⁵

f. Zarqâ’ al-Yamâmah (awal Masehi)

Dikenang dalam kisah-kisah legendaris karena ketajaman matanya yang luar biasa, dikatakan dapat melihat pergerakan pasukan dari jarak yang sangat jauh. Dalam salah satu kisah terkenal, ia memperingatkan kaumnya akan adanya serangan musuh, meskipun peringatannya diabaikan. Sosoknya

⁴³ Abû al-Faraj al-Ashbahânî, *Kitâb al-Aġânî* Juz 19, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994, hal. 145–160.

⁴⁴ Ibn Ishâq, *Sirah Ibn Ishâq*, ed. Muḥammad Ḥamîdullâh, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), hal. 67–69; al-Azraqî, *Akhhbâr Makkah*, Beirut: Dâr al-Andalus, 1983, hal. 112.

⁴⁵ Yâqût al-Ḥamawî, *Asma’ al-Mu’âshirîn*, Kairo: Dâr al-Ma’ârif, 1988, hal. 54.

menjadi simbol kewaspadaan dan keberanian menghadapi ancaman eksternal.⁴⁶

g. ‘Âtikah binti ‘Abd al-Muththalib (akhir abad ke-6 M, Makkah)

Adalah perempuan Quraisy yang masyhur dengan mimpinya yang dianggap membawa pesan peringatan bagi kaumnya. Ia menyampaikan isi mimpinya kepada tokoh-tokoh terkemuka, meskipun hal itu berisiko mengundang cemoohan. Tindakannya menunjukkan keberanian untuk berbicara dan memperingatkan masyarakatnya demi keselamatan bersama.⁴⁷

h. Asmâ’ binti Marwân (awal abad ke-7 M, Yastrib)

Dikenal dalam sebagian catatan sejarah sebagai penyair yang mengkritik perilaku politik para pemimpin sukunya. Melalui syair, ia mengungkapkan pandangannya secara lugas dan berani, menggunakan sastra sebagai sarana untuk mengajak masyarakat berpikir kritis dan mempertahankan nilai-nilai kehormatan suku.⁴⁸

Figur-figur perempuan ini menunjukkan bahwa keteladanan tidak selalu lahir dari atribut religius yang jelas atau formal. Di masa mereka, tindakan nyata yang melindungi komunitas, menjaga kehormatan keluarga, membela kebenaran, atau membangun perdamaian sudah cukup untuk menjadikan seseorang dikenang sebagai tokoh teladan. Dari sinilah, warisan nilai-nilai mereka terus hidup, baik dalam tradisi lisan maupun dalam catatan sejarah tertulis.

2. Dimensi Kultural dan Sosial Perempuan Pra-Islam

Kajian kesalehan perempuan dalam Al-Qur’an idealnya tidak dilepaskan dari kondisi sosial, budaya, dan religius masyarakat pra-Islam yang melatarinya. Sebab, Al-Qur’an tidak hanya membawa ajaran teologis yang bersifat normatif, tetapi juga melakukan transformasi terhadap nilai-nilai yang telah eksis sebelumnya, termasuk konsep kesalehan. Oleh karena itu, menelusuri bagaimana kesalehan perempuan dipahami dan dimaknai sebelum datangnya Islam menjadi penting dalam rangka memahami bagaimana wahyu *Qur’ani* membangun ulang konsep tersebut secara transformatif.

Studi mengenai kesalehan perempuan dalam masyarakat pra-Islam tidak dapat direduksi semata-mata pada figur-figur perempuan agung seperti Hâjar, Asiyah, atau Maryam. Meskipun tokoh-tokoh tersebut menjadi representasi ideal dari spiritual perempuan dalam tradisi samawi, namun

⁴⁶ Ahmad bin Yahyâ bin Jâbir al-Balâdhurî, *Futûḥ al-Buldân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992, hal. 329–331.

⁴⁷ Ibn Hisyâm, *as-Sîrah an-Nabawîyyah*, Juz 1 Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1955, hal. 211–212; ath-Thabarî, *Târîkh ar-Rusul wa al-Mulûk*, Juz 2, Beirut: Dâr al-Turâts, 1987, hal. 321.

⁴⁸ Ibn Sa’d, *ats-Tsabaqât al-Kubrâ*, Juz 2, Beirut: Dâr Shâdir, 1968, hal. 23–24; al-Wâqidî, *al-Magâzî*, Beirut: Dâr al-A‘lamî, 1989, hal. 146.

gambaran utuh tentang dinamika kesalehan perempuan masa itu juga mencakup dimensi kultural dan sosial yang tertanam dalam kehidupan masyarakat luas, termasuk perempuan biasa yang tidak tercatat dalam sejarah keagamaan formal.

Dalam masyarakat Arab Jahiliyah, konsep kesalehan tidak berakar pada sistem teologi formal, melainkan pada norma-norma sosial yang berkaitan dengan kehormatan keluarga, kesetiaan pada suku, dan ketundukan terhadap struktur patriarkal. Perempuan yang menjaga *'iffah* (kehormatan diri), tunduk kepada suami, dan tidak mencemarkan nama baik kabilah dianggap sebagai perempuan terhormat, tau dengan kata lain, “salehah” menurut norma sosial setempat.⁴⁹

Kesalehan dalam konteks ini memiliki dimensi performatif: bagaimana perempuan menampilkan loyalitasnya pada struktur sosial yang dominan. Nilai-nilai seperti *haya'* (malu), *tha'ah* (ketaatan), dan *shabr* (kesabaran) menjadi kriteria utama yang mengikat perempuan dalam narasi moral kolektif masyarakat Arab.⁵⁰ Hal ini menunjukkan bahwa kesalehan tidak bersifat spiritual personal, tetapi melekat pada status sosial yang ditentukan oleh komunitas.

a. Kesalehan dalam Tradisi Agama Lokal

Komunitas agama sebelum Islam di wilayah Hijaz termasuk Yahudi, Kristen, dan Hanafiyyah memiliki konstruksi sendiri atas kesalehan perempuan. Di komunitas Yahudi seperti di Yatsrib dan Khaibar, perempuan yang taat terhadap *halakhah* dan menjalankan fungsi domestik dianggap mulia. Begitu pula dalam komunitas Kristen di Najran, muncul praktik asketik perempuan yang hidup dalam keperawanan suci, mengikuti model biarawati Timur Dekat.⁵¹

Kesalehan di sini tidak hadir dalam bentuk peran politik atau publik, tetapi dalam bentuk “penarikan diri dari dunia” dan dedikasi spiritual kepada Tuhan. Ini memperlihatkan bahwa perempuan pun memiliki ruang religius, walau terbatas, untuk menunjukkan spiritualitas dalam bentuk non-ritualistik yang tetap dianggap luhur.

b. Kesalehan dalam Sastra Lisan dan Puisi Arab Jahiliyah

Puisi Arab pra-Islam (*asy-syi'r al-Jâhili*) menjadi cermin yang kaya untuk melihat persepsi masyarakat terhadap perempuan dan moralitasnya. Dalam *Mu'allaqât* dan syair-syair pujangga seperti Imru' al-Qays, Zuhair ibn

⁴⁹ Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Terj. Mary Jo Lakeland, Oxford: Blackwell, 1991, hal. 29-30.

⁵⁰ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Heaven: Yale University Press, 1992, hal. 12-15.

⁵¹ Sidney H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton: Princeton University Press, 2008, hal. 19-21.

Abi Sulma, dan Labid digambarkan perempuan-perempuan ideal sebagai sosok yang menjaga diri, setia dan tidak mencoreng kehormatan keluarga.⁵²

Walaupun perempuan dalam puisi ini sering digambarkan secara erotik, terdapat pula penggambaran perempuan sebagai simbol *al-'ird* (kehormatan keluarga), sehingga siapa pun yang menjaga martabatnya dianggap telah berkontribusi pada stabilitas sosial. Maka, kesalehan muncul sebagai konstruksi estetik-kultural, bukan semata doktrin.

c. Kesalehan Fungsional: Perempuan sebagai Pilar Sosial

Di banyak komunitas Arab Badui, perempuan bukan hanya objek pasif dari sistem sosial, tetapi juga aktor penting dalam menjaga kelangsungan komunitas. Tugas-tugas seperti mengurus anak yatim, memelihara hubungan antar keluarga, dan menjaga harta kabilah dalam masa perang semuanya dipandang sebagai kontribusi religio-sosial. Perempuan-perempuan seperti ini dianggap memiliki *barakah*, meskipun tidak kenal dalam narasi tokoh-tokoh besar.⁵³

Kita menemukan narasi perempuan yang menangisi para syuhada dalam perang (*nâ'ihah*), perempuan yang menjadi penafsir mimpi, bahkan penasihat dalam urusan diplomatik suku. Ini semua menunjukkan bahwa kesalehan juga dipraktikkan dalam bentuk pengabdian kolektif kesalehan yang tidak diam, tapi fungsional dan transformatif.

Kesalehan perempuan pra-Islam tidak dapat direduksi menjadi sekadar ekspresi spiritual dari tokoh besar dalam narasi kitab suci. Ia juga hidup dan berkembang dalam norma budaya, sistem nilai lokal, praktik keagamaan minoritas, ekspresi sastra dan peran fungsional. Dengan demikian, kajian kesalehan perempuan perlu dibaca secara multidimensional dan disiplin, tidak hanya melalui lensa tafsir tekstual, tetapi juga melalui antropologi sosial dan sejarah budaya. Kesalehan perempuan bukan hanya narasi spiritualitas personal, melainkan juga refleksi dari struktur sosial dan sistem makna zaman itu.

Dalam konteks masyarakat Arab pra-Islam, perempuan sering kali diasosiasikan dengan posisi sosial yang marginal, terutama dalam wacana keagamaan pasca-kedatangan Islam. Namun demikian, dalam catatan historis dan literatur sastra Jahiliyah tampak jelas bahwa perempuan memiliki peran signifikan dalam konstruksi sosial, budaya, dan moral masyarakat saat itu. Kesalehan perempuan, meski belum dikonsepsikan dalam bingkai religius formal, telah hadir dalam bentuk yang sangat substansial: etika, *'iffah*, keberanian dan pengaruh moral.

⁵² Suzanne Stetkevych, *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*, Ithaca: Cornell University Press, 1993, hal. 60-68.

⁵³ Nabia Abbott, *Women and the Rise of Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1949, hal. 11-13.

Sejumlah perempuan Jahiliyah tumbuh dalam lingkungan yang menanamkan nilai-nilai luhur sejak dini. Mereka dibesarkan bukan hanya untuk tunduk, tetapi untuk menjunjung tinggi adab, *'iffah*, dan *'izzah*.⁵⁴ Nilai-nilai kesalehan ini juga diturunkan melalui relasi generasional.⁵⁵ Sosok ibu, dalam narasi masyarakat Jahiliyah, tampil sebagai pendidik akhlak yang mendalam. Pendidikan bukan hanya berbentuk instruksi tetapi juga pembiasaan nilai dan adab sebagai fondasi kesalehan dalam keluarga.⁵⁶

Lebih jauh, keteladanan pada masa Jahiliyah tidak hanya berpaut pada ruang domestik. Perempuan juga berperan aktif dalam arena publik dan peperangan, berdiri sejajar dengan laki-laki dalam semangat keberanian dan pengorbanan. Kekuatan relasional juga menjadi salah satu dimensi dari kesalehan perempuan. Dalam syair Jahiliyah, banyak dijumpai ekspresi ayah terhadap anak perempuan yang justru mendorongnya untuk hidup demi menjaga dan melindungi mereka.⁵⁷

Selain itu, perempuan juga memainkan peran penting dalam dunia sastra dan puisi, terutama dalam syair ratapan (*ritsâ'*).⁵⁸ Tokoh seperti al-Khansâ' menjadi representasi perempuan penyair yang tidak hanya mengekspresikan duka, tetapi juga menciptakan ruang wacana budaya.⁵⁹ Bahkan dalam konteks peperangan, perempuan seperti Karmah binti Dli' mampu menggugah semangat laki-laki yang ketakutan melalui syair-syair pembakar jiwa.⁶⁰

Konsep kesalehan yang berlaku kala itu lebih merupakan mekanisme sosial untuk menundukkan perempuan, diukur dari kemampuannya menjaga *'iffah* demi nama baik suami dan suku, menerima perannya di ruang domestik, serta menghindari perilaku yang dianggap mencoreng kehormatan kolektif. Nilai seperti *haya'* (malu), *tha'ah* (ketaatan), dan *shabr* (kesabaran) dijadikan alat kontrol moral agar perempuan tetap berada di jalur yang diinginkan oleh struktur yang mendominasi.

Sastra lisan dan puisi Jahiliyah, meski kadang memuji kesetiaan dan kehormatan perempuan, lebih sering mereduksi mereka menjadi objek erotik

⁵⁴ Habîb az-Zayyât, *al-Mar'ah fî al-Jâhiliyyah*, Kairo: Mu'assasat Hindâwî li at-Ta'lim wa ats-Tsaqâfah, 2012, hal. 33.

⁵⁵ hubungan timbal balik antara individu atau kelompok dari generasi yang berbeda dalam suatu masyarakat, keluarga, atau komunitas, yang meliputi pola interaksi, komunikasi, nilai, norma, pengetahuan, hingga distribusi peran dan tanggung jawab.

⁵⁶ Habîb az-Zayyât, *al-Mar'ah fî al-Jâhiliyyah*, ... hal. 33.

⁵⁷ Habîb az-Zayyât, *al-Mar'ah fî al-Jâhiliyyah*, ... hal. 28.

⁵⁸ Feyza Betül Köse, "Women in Pre-Islamic Arab Society," dalam *Journal of Academic Sirah* Tahun 2024, hal. 88.

⁵⁹ Julie Scott Meisami dan Paul Starkey (ed.), *Encyclopedia of Arabic Literature* Vol. 1, New York: Routledge, 1998, hal. 435.

⁶⁰ Habîb az-Zayyât, *al-Mar'ah fî al-Jâhiliyyah*, ... hal. 57.

atau simbol kehormatan laki-laki. Perempuan hanya dihargai sejauh mereka menguntungkan stabilitas sosial yang dikendalikan laki-laki.

Dari gambaran ini, terlihat bahwa “kesalehan” dalam perspektif Jahiliah bersifat kontekstual, terkait erat dengan kehormatan sosial dan kepentingan kolektif suku. Ia bukan kesalehan yang ditakar dari seberapa taat seseorang kepada Tuhan, melainkan dari seberapa besar kontribusinya dalam mempertahankan dan meningkatkan martabat komunitasnya. Ketika Islam datang, makna kesalehan mengalami transformasi besar: dari sekadar integritas sosial-kultural menjadi konsep teologis yang mencakup kesetiaan pada Allah, integritas moral, serta kepedulian sosial yang melampaui batas-batas suku.

C. Kajian Teoretis Kesalehan Perempuan Perspektif Lintas Agama

Kesalehan adalah nilai penting dalam hampir semua agama besar di dunia. Dalam Islam, kesalehan perempuan sering digambarkan melalui sosok-sosok seperti, Asiyah, dan istri Imran, perempuan-perempuan yang memiliki iman kuat, keteguhan hati, dan ketulusan dalam pengabdian. Namun, jika menengok tradisi keagamaan lain, kita akan menemukan bahwa nilai-nilai serupa juga hadir dalam cerita-cerita perempuan dari agama Kristen, Yahudi, Hindu maupun Buddhisme.

Dengan membandingkan konsep kesalehan dari berbagai agama, kita tidak hanya memperluas wawasan, tetapi juga belajar bagaimana berbagai agama menghargai peran perempuan dalam kehidupan spiritual dan sosial. Hal ini penting terutama dalam konteks masyarakat modern yang semakin plural dan terbuka terhadap dialog antaragama.

1. Kesalehan Perempuan dalam Tradisi Kristen

Kesalehan (*godliness*) dalam tradisi Kristen berakar dari istilah *pietas* dalam bahasa Latin. Dari konsep inilah lahir paham *Pietisme*, yakni suatu gerakan yang menekankan pentingnya penghayatan kesalehan dalam praktik kehidupan sehari-hari.⁶¹ Kaum pietis berpandangan bahwa menjadi seorang Kristen tidak cukup hanya dengan memahami ajaran dan norma secara intelektual, melainkan harus disertai dengan pendalaman spiritualitas yang menyentuh kerohanian pribadi.

Dalam ajaran Kristen, kesalehan dipahami sebagai kondisi ketika seorang beriman mampu bersikap, bertindak, berbicara, dan berpikir dengan ketulusan, kebijaksanaan, pengertian, serta kesediaan untuk berkorban. Kesalehan umumnya dipandang sebagai ekspresi nyata dari ketaatan dalam

⁶¹ Beberapa tokoh utama yang dikenal sebagai pelopor gerakan ini antara lain Philip Jacob Spener (1615–1705), seorang pendeta Jerman; August Herman Francke (1663–1727), pendeta Jerman; serta Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1750).

menjalankan iman. Karena itu, orang yang sepenuhnya larut dalam kehidupan duniawi tidak dapat dianggap saleh. Bahkan kekayaan materi tidak memiliki makna bila tidak disertai dengan kesalehan yang tercermin dalam perilaku hidup. Seorang Kristen dituntut untuk menampilkan kesalehan yang bersumber dari hati melalui tindakan nyata dalam kehidupan sosial. Dimensi batiniah dan lahiriah ini ibarat dua sisi dari satu mata uang: keduanya tidak dapat dipisahkan dalam mewujudkan kesalehan yang utuh.⁶²

Buku *Female Piety* karya John Angell James merupakan salah satu karya klasik Protestan abad ke-19 yang secara khusus mengangkat tema kesalehan perempuan dari sudut pandang teologis, moral, dan sosial. Dalam buku ini, James menggambarkan bahwa perempuan yang saleh bukan hanya mereka yang menjalankan praktik spiritual seperti berdoa atau membaca Alkitab,⁶³ melainkan juga mereka yang menjadikan kehidupannya sebagai refleksi dari kasih ilahi, kelembutan moral, dan tanggung jawab sosial.

Menurut James, kesalehan perempuan adalah salah satu anugerah terindah yang diberikan Tuhan kepada dunia. Ia menulis, "*Female piety is one of the richest ornaments of human nature and one of the brightest jewels in the crown of Christianity.*"⁶⁴ Bagi James, kesalehan perempuan bukan hanya berharga secara spiritual, tetapi juga merupakan kekuatan peradaban—di mana perempuan berperan sebagai pembimbing moral dalam keluarga, masyarakat, dan bahkan dalam sejarah gereja.

Kesalehan ini terutama diwujudkan dalam peran perempuan sebagai anak yang berbakti, istri yang mendukung suami, ibu yang mendidik anak-anaknya dengan nilai-nilai ilahi, dan anggota komunitas yang aktif menebar kasih dan kebajikan. James menekankan bahwa perempuan yang saleh adalah mereka yang memiliki hati yang tunduk kepada kehendak Tuhan dan tidak sekadar mencari penghargaan manusia. Ia menulis, "*The piety of woman is generally more fervent, more influential, and more consistent than that of man.*"⁶⁵

Lebih jauh, James mengangkat teladan perempuan-perempuan Alkitab seperti Maria, Martha, Ruth, dan Perempuan Amsal 31 sebagai contoh

⁶² Abdul Jamil Wahab, *et.al.*, *Wajah Kesalehan Umat*, t.tp: Kementrian Agama RI, 2023, hal. 15-16.

⁶³ Dalam tradisi Kristen dikenal konsep Tritugas Gereja yang mencakup *diakonia* (pelayanan), *koinonia* (persekutuan), dan *marturia* (kesaksian). Ketiga tugas tersebut tidak hanya diwujudkan dalam bentuk ritual, tetapi juga diterapkan dalam kehidupan sehari-hari, baik dalam relasi dengan sesama maupun dengan lingkungan. Sebagai contoh, praktik *diakonia* dapat diwujudkan dalam berbagai bentuk, antara lain memberikan kasih melalui tindakan nyata kepada kaum miskin, anak yatim, lanjut usia, serta mengunjungi dan mendoakan anggota jemaat yang sakit sambil memberikan dukungan maupun bantuan yang diperlukan.

⁶⁴ John Angell James, *Female Piety*, t.tp: Soli Deo Gloria Publications, 2020, hal. 15.

⁶⁵ John Angell James, *Female Piety*, ... hal. 27.

nyata kesalehan yang integratif. Ia melihat bahwa perempuan ideal menurut Kekristenan adalah mereka yang mampu menyelaraskan kehidupan spiritual dengan kehidupan rumah tangga dan pelayanan sosial.⁶⁶ Ia menyebut bahwa karakter perempuan seperti itu “membangun masyarakat melalui perannya yang tak tergantikan sebagai penanam nilai”.⁶⁷

Namun James juga tidak menutup mata terhadap tantangan sosial yang dihadapi perempuan dalam menunaikan kesalehannya. Ia mengkritik budaya yang terlalu menekankan kecantikan luar atau posisi sosial perempuan, sambil menyampaikan bahwa kualitas yang sejati terletak pada iman, kelemahlembutan, dan ketekunan dalam penderitaan. Dalam konteks ini, James tidak mendorong perempuan untuk menarik diri dari dunia, tetapi justru agar mereka tampil sebagai kekuatan moral yang menenangkan gejolak dunia modern. Kesalehan beragama seharusnya terwujud secara nyata dalam bentuk kesalehan sosial. Apabila praktik keagamaan terlepas dari kepedulian sosial, maka hal itu tidak lebih dari sebuah kemunafikan.⁶⁸

James menyimpulkan bahwa kesalehan perempuan adalah dasar dari masyarakat yang saleh. Ia mengatakan: “*Give us pious mothers and we will have a virtuous people.*”⁶⁹ Dalam pandangannya, perempuan memiliki pengaruh yang mendalam dan berjangka panjang terhadap arah spiritual suatu bangsa, dimulai dari ruang domestik yang mereka bentuk dan jaga dengan cinta, ketulusan, dan iman.

Dalam *The Making of Biblical Womanhood*, Beth Allison Barr menyuguhkan kritik historis dan teologis yang tajam terhadap konstruksi kesalehan perempuan yang selama ini dianggap sebagai “ajaran Alkitab.” Ia menunjukkan bahwa yang selama ini disebut sebagai “kesalehan perempuan” dalam banyak tradisi gereja konservatif bukanlah sebuah ajaran yang murni bersumber dari Alkitab, melainkan hasil dari konstruksi sosial-budaya yang terbentuk dalam sejarah panjang patriarki Kristen.

Barr memulai argumentasinya dengan mendekonstruksi istilah “*biblical womanhood*” yang selama ini dipahami sebagai penggambaran perempuan ideal yang tunduk, domestik, dan tidak memiliki otoritas publik. Ia menegaskan bahwa apa yang disebut sebagai kesalehan perempuan dalam kerangka ini lebih merupakan produk dari sistem gereja pasca-Reformasi dan masyarakat Eropa abad pertengahan yang mengedepankan *gender hierarchy*

⁶⁶ Hana H., “Let Her Alone! : Kajian Peranan Perempuan pada Yohanes 12: 1-8 Melalui Sistem Nilai Honor dan Shame, dalam *Jurnal Abdiel: Khazanah Pemikiran Teologi, Pendidikan Agama Kristen dan Musik Gereja*, Vol. 4 No. 1, hal. 43-61.

⁶⁷ John Angell James, *Female Piety*, ... hal. 42.

⁶⁸ Josua J. Sengge dan Febriani Laoli, “Memahami dan Menerapkan Kesalehan Sosial Kristen”, t.d.

⁶⁹ John Angell James, *Female Piety*, ... hal. 70.

atas nama agama. Ia menulis: *“Biblical womanhood isn’t biblical. It’s historical.”*⁷⁰

Kesalehan, dalam sudut pandang Barr, seharusnya tidak dimaknai sebagai kepatuhan terhadap struktur otoritas laki-laki,⁷¹ melainkan sebagai ekspresi aktif dari iman perempuan yang lahir dari kasih, pelayanan, dan keberanian moral. Ia membongkar banyak ayat-ayat yang kerap dijadikan dasar pembatasan peran perempuan, dan menunjukkan bahwa interpretasi tradisional sering kali tidak membacanya dalam konteks historis dan sosialnya. Sebagai sejarawan gereja, Barr memperlihatkan bagaimana tokoh-tokoh perempuan seperti Margery Kempe, Hildegard von Bingen, dan perempuan-perempuan abad pertengahan lainnya menunjukkan bentuk-bentuk kesalehan yang aktif, profetik, dan kadang melampaui batasan sosial pada zamannya.⁷²

Dalam salah satu babnya, Barr mengisahkan bagaimana pengalaman pribadinya sebagai istri pendeta dalam komunitas konservatif membuatnya menyadari bahwa struktur gereja yang membatasi suara perempuan justru tidak alkitabiah.⁷³ Ia mencatat bahwa bentuk kesalehan yang diwajibkan kepada perempuan cenderung pasif, pendiam, dan terkurung dalam ranah domestik. Namun, pengalaman historis dan teks Alkitab sendiri menyajikan contoh perempuan-perempuan yang bersaksi, mengajar, memimpin rumah jemaat, bahkan menegur pemimpin gereja.⁷⁴ Dalam hal ini, kesalehan bukanlah ketaatan bisu, melainkan keteguhan iman dan keberanian spiritual.

Barr mengajak pembaca untuk memulihkan makna kesalehan perempuan sebagai kekuatan rohani yang membebaskan, bukan mengekang. Dalam pandangannya, perempuan yang saleh adalah mereka yang menghidupi kebenaran Kristus secara utuh, dengan akal, suara, tubuh, dan peran publiknya. Ia menyebut: *“True piety in women is not measured by silence and submission, but by faith, courage, and love in action.”*⁷⁵

Kesalehan perempuan, dalam khazanah Kristen, tampil sebagai tema yang kaya akan tafsir dan penuh dengan tarik-menarik antara idealisme teologis dan realitas sosial historis. Dalam *Female Piety*, John Angell James menampilkan gambaran yang luhur dan agung tentang kesalehan sebagai

⁷⁰ Beth Allison Barr, *The Making of Biblical Womanhood: How the subjugation of Women Became Gospel Truth*, Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2021, hal. xix.

⁷¹ Mieke N. Sendow, “Eksistensi dan Peran Perempuan dalam Kekristenan,” dalam *Syntax Literate: Jurnal Ilmiah Indonesia*, Vol. 8 No. 4 Tahun 2023, hal. 3.

⁷² Beth Allison Barr, *The Making of Biblical Womanhood: How the subjugation of Women Became Gospel Truth*, ... hal. 45-67.

⁷³ Beth Allison Barr, *The Making of Biblical Womanhood: How the subjugation of Women Became Gospel Truth*, ... hal. 93-102

⁷⁴ Iwan Setiawan, et.al., “Kajian Teologis terhadap Status Perempuan dalam Perjanjian Baru,” dalam *Missio Ecclesiae*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2021, hal. 166.

⁷⁵ Beth Allison Barr, *The Making of Biblical Womanhood: How the subjugation of Women Became Gospel Truth*, ... hal. 198.

hiasan terindah dari perempuan Kristen. Kesalehan di sini adalah keselarasan antara ketekunan ibadah, akhlak yang lembut, kepatuhan kepada norma rumah tangga, dan pengabdian sosial. Bagi James, perempuan yang saleh adalah tiang kebajikan masyarakat: ia membentuk akhlak generasi, menjaga integritas keluarga, dan menjadi sumber ketenangan spiritual di tengah dunia yang penuh gejolak. Pandangannya ini dibangun atas fondasi moral Protestan abad ke-19 yang sangat menghargai peran perempuan sebagai penjaga iman dalam ruang domestik.

Namun, narasi kesalehan yang demikian, meski sarat dengan penghargaan terhadap perempuan, sekaligus menyempitkan ruang gerak perempuan pada dimensi domestik dan relasional semata. Kesalehan menjadi identik dengan pengabdian yang tidak mengganggu struktur otoritas laki-laki, dan kehormatan moral perempuan diletakkan dalam kerangka kepasifan yang mulia.

Berlawanan dengan itu, Beth Allison Barr dalam *The Making of Biblical Womanhood* menantang secara radikal fondasi teologis dan historis dari apa yang disebut sebagai “kesalehan perempuan” dalam gereja konservatif. Baginya, kesalehan bukanlah ketaatan buta terhadap sistem gender yang telah lama menundukkan perempuan, melainkan keberanian untuk menghidupi iman secara otentik dengan berpikir, bersaksi, mengajar, dan memimpin sebagaimana dilakukan banyak perempuan dalam sejarah gereja mula-mula maupun Abad Pertengahan. Kesalehan dalam narasi Barr adalah tindakan perlawanan spiritual terhadap ketidakadilan teologis yang membungkam suara perempuan dengan mengatasnamakan Alkitab.

Jika James memaknai kesalehan sebagai keanggunan moral dalam kerangka stabilitas keluarga dan masyarakat, maka Barr justru memandang kesalehan sebagai kekuatan transformatif yang membuka jalan bagi kesetaraan dan pembebasan dalam tubuh umat beriman. Dalam pengertian Barr, perempuan yang saleh bukan hanya yang mendukung struktur yang ada, tetapi yang juga bersuara melawan ketimpangan sebagaimana yang dilakukan Maria Magdalena, Priskila, atau Junia dalam Perjanjian Baru.

Kedua buku ini, dalam perbedaan pendekatannya, justru saling melengkapi dalam memahami kompleksitas kesalehan perempuan. Di satu sisi, *Female Piety* mengingatkan kita akan keutamaan moral, cinta kasih, dan kelembutan perempuan dalam membangun ruang spiritual yang damai. Di sisi lain, *The Making of Biblical Womanhood* membangkitkan kesadaran akan perlunya membebaskan kesalehan dari konstruksi gender yang membatasi makna iman hanya dalam dimensi diam dan taat.

Dari kedua karya ini menunjukkan bahwa kesalehan perempuan tidak pernah menjadi satu dimensi. Ia bisa hadir dalam ketenangan dan pelayanan, tetapi juga dalam keberanian bersuara dan mendobrak. Di antara dua kutub itu,

narasi tentang kesalehan perempuan harus terus dihidupkan: bukan sekadar sebagai ketundukan, tetapi sebagai ekspresi utuh dari iman, akal, dan cinta yang bergerak.

2. Kesalehan Perempuan dalam Tradisi Yahudi

Kesalehan dalam tradisi Yahudi sering dipahami melalui ungkapan Ibrani *yir'at shamayim* (secara harfiah berarti 'rasa takut atau hormat kepada Surga') maupun istilah Yiddish *frumkayt*. Konsep ini merujuk pada orientasi iman, sikap batin, dan perilaku lahiriah yang mencerminkan upaya terus-menerus untuk hidup di hadirat Allah serta melaksanakan kehendak-Nya. Kesalehan tidak hanya diwujudkan dalam kepatuhan terhadap norma-norma praktik keagamaan yang ketat, tetapi juga dalam ketulusan hati dan arah spiritualitas internal.⁷⁶ Perjalanan religius perempuan Yahudi pada masa awal-modern menunjukkan lapisan kesalehan yang kaya dan beragam lebih dari sekadar ritual liturgis, tetapi juga mencakup pendidikan keluarga, doa pribadi, dan narasi spiritual yang membentuk identitas religius perempuan.

Komposisi *Meneket Rivkah* oleh Rivkah bat Meir dianggap sebagai panduan moral perempuan pertama yang dihasilkan oleh perempuan. Melalui 36 folio dan tujuh bab bertema, ia membahas hal-hal yang berhubungan secara langsung dengan kehidupan sehari-hari perempuan: tugas sebagai istri, anak, dan ibu; adat menstruasi; serta hubungan sosial semuanya dirumuskan berdasarkan bacaan Alkitab dan *Rabbinik*.⁷⁷

Rivkah mencakup aspek spiritual dari narasi Alkitab dan Midrash, tetapi secara kritis ia mendekati hal-hal yang sebelumnya ditafsirkan secara patriarkal seperti menstruasi. Ia menyatakan bahwa menstruasi bukanlah akibat dosa, tetapi bagian alami dari kehidupan perempuan. Ini adalah langkah progresif yang memuliakan tubuh perempuan dalam bingkai kesalehan, memberi ruang bagi harga diri religius perempuan. Khususnya ia memperkuat peran perempuan sebagai "rabbanit" pengajar spiritual di dalam komunitas rumah tangga. Perempuan idealnya bukan pasif, melainkan mendidik anak dan membimbing keluarga dengan nilai-nilai religius yang berakar pada Alkitab.

Dalam masyarakat Yahudi awal-modern, perempuan terbatas secara akses terhadap pendidikan formal agama. Bahasa Ibrani yang digunakan dalam studi Talmud dan hukum-hukum Yahudi (*Halakhah*) nyaris hanya dikuasai oleh laki-laki. Namun, keterbatasan ini tidak menjadikan perempuan terasing dari kehidupan religius. Justru, mereka menciptakan ruang spiritual tersendiri, yang berakar dalam bahasa ibu mereka, Yidis, dan dipraktikkan dalam konteks domestik: rumah, dapur, ruang ibadah pribadi.⁷⁸

⁷⁶ Arthur Green, "Piety" dalam *the YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, t.d.

⁷⁷ Jerold C. Frakes, "review of *Meneket Rivkah: A Manual of Wisdom and Piety for Jewish Women*," dalam *Shofar* Vol. 28 No. 2 Tahun 2010, hal. 171–73.

⁷⁸ Rivkah bat Meir, *Meneket Rivkah: A Manual of Wisdom and Piety for Jewish Women*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2008, hal. 30.

Sebagaimana ditunjukkan dalam *Meneket Rivkah*, perempuan tidak hanya diposisikan sebagai subjek moral, tetapi juga sebagai agen pengasuh nilai-nilai keimanan. Dalam struktur sosial tempat di mana laki-laki mendominasi ruang publik dan keilmuan, rumah menjadi altar kesalehan perempuan. Rivkah tidak hanya menasihati tentang tugas sebagai istri atau ibu, tetapi juga merumuskan ulang pemaknaan spiritual dalam pengalaman biologis perempuan seperti menstruasi atau kelahiran dari yang sebelumnya dianggap najis atau berdosa, menjadi bagian fitrah yang suci dan mulia.⁷⁹

Sementara itu, *Seyder Tkhines* menjadi dokumen sosial penting yang memperlihatkan interior religiusitas perempuan kelas menengah dan bawah, yang tidak memiliki akses pada teks liturgi formal. Doa-doa mereka sangat personal dan reflektif, memperlihatkan kesalehan sebagai pengalaman yang sangat eksistensial: tentang kematian anak, penyakit, kemiskinan, kecemasan terhadap keselamatan keluarga. Ini memperlihatkan bahwa kesalehan bukanlah doktrin yang kaku, tetapi merupakan cara perempuan merespons kondisi sosialnya dengan bahasa doa dan harapan.

Chava Weissler, dalam *Voices of the Matriarchs*, secara sosiologis membaca *tkhines* sebagai medium di mana perempuan menciptakan wacana religius sendiri meskipun tidak diakui secara resmi oleh lembaga-lembaga rabinik. Ia menyebutnya sebagai “*counter-theology*”, teologi tandingan yang tidak mengajukan oposisi terbuka terhadap dominasi patriarkal, tetapi menegaskan *otoritas afektif dan spiritual* perempuan melalui kesalehan yang lekat dengan kehidupan rumah tangga, relasi keibuan, dan narasi matriarkal seperti Sarah, Ribka, Rahel, dan Lea.⁸⁰

Lebih jauh lagi, bentuk kesalehan ini berfungsi melanggengkan struktur sosial Yahudi. Dalam kondisi diaspora, marginalisasi, dan tekanan dari mayoritas non-Yahudi (Kristen atau Muslim), kesalehan perempuan menjadi instrumen pertahanan identitas dan nilai. Perempuan adalah pengasuh generasi, dan kesalehan mereka adalah locus identitas kolektif yang melampaui ritus dan menjadi jaringan sosial kultural yang kokoh.

Dalam tradisi Yahudi, kesalehan perempuan merepresentasikan perpaduan antara tanggung jawab domestik yang kuat dan kesadaran spiritual yang mendalam. Perempuan dipandang sebagai penjaga nilai-nilai moral keluarga, namun pada saat yang sama terpinggirkan dari otoritas formal dalam ranah ritual dan legal keagamaan (*halakha*). Paradoks ini tampak jelas dalam konstruksi teologis yang memuliakan perempuan secara retorik sebagai *akeret habayit* (penopang rumah tangga), tetapi membatasi mereka dari fungsi-fungsi

⁷⁹ Rivkah bat Meir, *Meneket Rivkah*, ... hal. 33.

⁸⁰ Debbie Perlman, “Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women,” dalam *Lilith: Independent, Jewish and Frankly feminist* Tahun 2000, ... hal. 51.

religius publik seperti menjadi saksi, imam doa, atau penafsir hukum. Blu Greenberg, seorang pemikir Yahudi Ortodoks kontemporer, mengkritik ketimpangan ini dengan menyatakan bahwa jika ada kehendak rabinik, maka akan ada jalan halakhik untuk memperluas partisipasi perempuan dalam agama. Ia menekankan pentingnya keadilan dalam sistem hukum Yahudi, khususnya terkait isu *agunot*, yakni perempuan yang terjebak dalam pernikahan karena suaminya tidak memberi surat cerai (*get*) secara sah. Bagi Greenberg, kegagalan halakha dalam menjamin hak-hak perempuan semacam ini menunjukkan krisis moral yang perlu segera diselesaikan melalui peninjauan kembali tafsir hukum yang lebih berkeadilan.⁸¹

Di sisi lain, keterbatasan institusional tersebut tidak mematikan ekspresi religius perempuan. Melalui teks-teks seperti *Seyder Tkhines* kumpulan doa-doa berbahasa Yidis yang ditulis dan dibaca oleh perempuan, mereka menciptakan ruang spiritual tandingan yang intim dan penuh makna. Chava Weissler menyebut fenomena ini sebagai *domestic theology*, sebuah bentuk teologi yang lahir dari dapur, kamar anak, dan keseharian rumah tangga, tempat di mana perempuan Yahudi membangun relasi personal dan emosional dengan Tuhan di luar struktur liturgi formal.⁸² Sementara itu, dalam teks *Meneket Rivkah* yang ditulis oleh Rivkah bat Meir pada abad ke-17, terlihat bahwa perempuan yang terhormat bukanlah mereka yang tunduk secara pasif terhadap sistem, melainkan yang aktif secara intelektual, berpendidikan, cakap memilih pasangan, serta mampu memimpin kehidupan spiritual rumah tangga dengan keteguhan dan pengetahuan.⁸³ Karakter kesalehan dalam konteks ini lebih menekankan kualitas etis, kedalaman iman, dan peran sosial perempuan sebagai penjaga kontinuitas nilai dan identitas Yahudi.

Dalam kitab suci Ibrani (yang dalam tradisi Kristen disebut Perjanjian Lama), kita dapat menemukan banyak figur perempuan yang dijadikan teladan kesalehan. Hannah, misalnya, dikenal sebagai perempuan yang tekun berdoa kepada Tuhan agar dikaruniai anak, dan doanya melahirkan seorang nabi besar, Samuel. Rut, seorang perempuan asing yang memilih mengikuti iman mertuanya dan setia kepada keluarga barunya, dipandang sebagai lambang kesetiaan dan iman. Ester menampilkan bentuk kesalehan yang lain, yaitu keberanian mengambil risiko demi menyelamatkan bangsanya dari ancaman pembasmian. Sementara itu, bagian akhir kitab Amsal menggambarkan sosok

⁸¹ Blu Greenberg, *On Women and Judaism: A View from Tradition*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994, hal. 110–115.

⁸² Chava Weissler, *Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women*, Boston: Beacon Press, hal. 59–60.

⁸³ Rivkah bat Meir, *Meneket Rivkah*, ... hal. 35–40.

ideal seorang perempuan saleh: bijaksana, pekerja keras, penuh kasih kepada keluarga, serta takut kepada Tuhan.⁸⁴

Dengan demikian, kesalehan perempuan dalam tradisi Yahudi bukanlah bentuk penyerahan diri secara struktural, melainkan sebuah proyek spiritual dan sosial yang terus dinegosiasikan dalam batasan hukum dan realitas kultural. Perempuan yang saleh adalah mereka yang mampu membentuk ekspresi religius personal yang penuh makna, menavigasi hukum dengan kesadaran etis, serta mempertahankan integritas iman di tengah keterbatasan akses formal terhadap otoritas keagamaan. Dalam hal ini, kesalehan perempuan Yahudi menjadi refleksi dari spiritualitas yang tak hanya berkuat pada ritus, tetapi tumbuh dalam kasih, ketekunan, dan kebijaksanaan yang mengakar dalam kehidupan sehari-hari.

3. Kesalehan Perempuan dalam Tradisi Hindu

Dalam tradisi Hindu di Bali, istilah “saleh” tidak begitu dikenal, sehingga konsep kesalehan lebih dipahami melalui istilah *sadhu*, yakni sebutan bagi seseorang yang memiliki sifat-sifat kebaikan dan keutamaan. Makna *sadhu* pada dasarnya sepadan dengan pengertian kesalehan. Selain itu, padanan lain dalam Hindu adalah konsep *dharma bhakti*. Kata *dharma* mencakup makna kewajiban, tugas hidup, aturan, kebajikan, dan kebenaran, sementara *bhakti* mengandung arti ketundukan dan penghormatan, yang diwujudkan dalam kesetiaan, kasih, dan pengabdian. Dengan demikian, *dharma bhakti* dapat dipahami sebagai kebajikan yang diwujudkan dalam kasih dan pengabdian kepada sesama manusia serta kepedulian terhadap lingkungan.⁸⁵

Dalam tradisi Hindu, kesalehan perempuan (*piety*) sering terwujud melalui peneguhan peran domestik dan ritual yang terperinci, tercermin dalam konsep *pativrata*⁸⁶ kesetiaan dan pengabdian total kepada suami yang dipercaya membawa keselamatan dan kesejahteraan bagi keluarga. Tinjauan

⁸⁴ Bandingkan kisah Hannah (1 Sam/1), Rut (Rut/1:16–17), Ester (Ester/4:16), dan gambaran perempuan ideal (Amsal/31:10–31).

⁸⁵ Abdul Jamil Wahab, *et.al.*, *Wajah Kesalehan Umat*, ... hal. 17.

⁸⁶ *Pativrata* secara harfiah berarti seorang istri yang saleh yang telah mengikrarkan sumpah (*vrata*) kepada suaminya (*pati*) tentang kesetiaan dan perlindungannya. *Pativrata* adalah istilah yang digunakan dalam Hinduisme untuk merujuk pada kesetiaan suami-istri seorang wanita terhadap suaminya. Orang Hindu pada umumnya percaya bahwa ketika seorang istri setia kepada suaminya dan memenuhi kebutuhannya, ia membawa kemakmuran dan kesejahteraan bagi keluarganya. Seorang *pativrata* dianjurkan untuk mendengarkan suaminya dan bertindak sesuai dengan kebutuhannya. Seorang *pativrata* dianggap melindungi suaminya dalam dua cara. Pertama, ia memenuhi kebutuhan pribadi suaminya dan mendorongnya untuk menjalankan kewajibannya (*dharma*). Kedua, ia melaksanakan berbagai ritual dan puasa untuk memuaskan para dewa, dengan harapan mereka akan melindungi suaminya dari bahaya dan memberinya umur panjang.

normatif ini banyak diatur dalam *Dharmashastra*⁸⁷ seperti *Manusmerti*⁸⁸, yang memerintahkan perempuan untuk tunduk dan melayani suami sejak masa kanak-kanak hingga masa tua. Namun, di balik norma yang tampak patriarkal ini terdapat ekspresi spiritualitas perempuan yang substansial, terutama melalui ritual harian dan *puja* (ibadah) serta *vrata* (puasa) seperti Karva Chauth,⁸⁹ Savitri Vrata⁹⁰, dan Varalakshmi Vrata,⁹¹ di mana perempuan berdoa untuk umur panjang pasangan dan kesejahteraan rumah tangga.⁹² Ritual ini bukan semata formalitas, melainkan ekspresi kesalehan yang memiliki implikasi nyata bagi kekuatan spiritual keluarga kekuatan yang diakui dalam agama dan masyarakat.

Walaupun banyak kritikus menyoroti bahwa perempuan dalam tradisi Hindu dikucilkan dari partisipasi publik, frase *“where women are honoured, there the gods rejoice”*⁹³ dalam *Manusmerti* menunjukkan paradoks penghormatan patriarkal: di satu sisi perempuan hanya boleh menghormati suami, tetapi di sisi lain proses penghormatan itu dianggap menentukan tingkat spiritual komunitas. fenomena ini menawarkan sudut pandang bahwa

⁸⁷ Salah satu susastra Hindu yang berkaitan dengan agama, kewajiban dan hukum/penuntun kehidupan beragama.

⁸⁸ Kitab undang-undang agama Hindu dan masyarakat di India kuno, juga dikenal dengan Manawa-dharmasastra. Sastra ini termasuk dalam sembilan belas Dharmasastra yang merupakan bagian dari Smerti. *Manusmerti* dianggap sebagai sastra tertua dan paling utama dari kelompok Dharmasastra yang lainnya.

⁸⁹ Karva Chauth adalah festival di India Utara di mana wanita yang sudah menikah berpuasa untuk kesehatan dan umur panjang suaminya. Festival ini berakar pada legenda kuno tentang kesetiaan, pengorbanan, dan cinta. Istilah "Karva Chauth" berasal dari dua kata: "Karva," yang berarti pot tanah liat, dan "Chauth," yang berarti hari keempat. Hal ini merujuk pada perayaan yang berlangsung pada hari keempat setelah hari purnama selama bulan Kartik dalam kalender Hindu. Pot tanah liat, atau Karva, memainkan peran penting dalam ritual, karena para wanita menggunakannya untuk menawarkan air kepada bulan selama upacara malam. Di zaman modern ini, Karva Chauth telah berkembang sambil tetap mempertahankan tradisi dasarnya.

⁹⁰ Savitri Vrata juga dikenal sebagai Vat-Savitri atau Savitri Brata merupakan ritual puasa yang dilakukan oleh wanita Hindu yang sudah menikah, terutama di wilayah Bihar, Uttar Pradesh, Odisha, dan Nepal. Ritual ini diperingati pada hari Amavasya bulan Jyeshtha, sebagai wujud cinta dan harapan panjang umur bagi suami mereka.

⁹¹ Varalakshmi Vrata, juga dikenal sebagai Varalakshmi Puja, adalah ritual puasa dan puja yang dijalankan oleh wanita menikah di India Selatan, terutama di negara bagian seperti Andhra Pradesh, Telangana, Karnataka, Kerala, dan Tamil Nadu. Istilahnya berasal dari kata "Vara" (berkah/permohonan) dan "Lakshmi", sang Dewi Kemakmuran. Upacara ini dirayakan setiap hari Jumat menjelang purnama di bulan Sravana (Juli–Agustus) dalam kalender Hindu, bertujuan untuk meminta keberkahan, kesejahteraan, kemakmuran kesehatan keluarga terutama para suami dan persatuan keluarga.

⁹² Ritual Karva Chauth, Savitri Vrata, Varalakshmi Vrata digunakan oleh perempuan sebagai mekanisme doa untuk pelindung keluarga.

⁹³ Patrick Olivelle, *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmasāstra*, New York: Oxford University Press, 2005, hal. 111.

kesalehan perempuan bukan sekadar ketaatan struktural, tetapi mekanisme spiritual melalui mana mereka mempengaruhi dinamika keluarga dan komunitas.

Lebih lanjut, praktik-praktik suci seperti dedikasi devadasi meskipun tersembunyi dalam sejarah karena marginalisasi mengungkap bahwa perempuan tertentu memiliki peran sakral dalam pelayanan ritual di kuil, memadukan fungsi religius dan sosial di lintasan antara pengabdian spiritual, budaya, dan ekonomi.⁹⁴ Fenomena ini menunjukkan bahwa kesalehan perempuan dalam Hindu bersifat multi-dimensi, dari dunia domestik hingga ruang ritual publik yang sarat nuansa spiritual dan budaya.

Dengan demikian, karakter perempuan yang saleh bukan hanya ditandai oleh kerendahan hati terhadap suami atau ritual yang dijalankan, tetapi oleh kemampuannya menghidupkan nilai-nilai religius secara aktif dan menciptakan kekuatan struktural spiritual dalam masyarakat, meskipun mereka menghadapi pembatasan dalam otoritas publik. Kesalehan perempuan di tradisi Hindu, maka, dapat dipahami sebagai bentuk pengabdian yang penuh kesadaran yang ditunjukkan melalui ritual, pengorbanan, dan dedikasi yang mencipta dampak nyata bagi komunitas dan spiritualitas keluarga.

4. Kesalehan Perempuan dalam Tradisi Budha

Sejak jaman awal, posisi perempuan dalam komunitas Buddha memang berada dalam ketegangan antara akses spiritual formal dan ekspresi kesalehan di ruang sosial. Meskipun data tertulis mengenai pendidikan perempuan awal terbilang minim, sejumlah teks seperti *Therīgāthā*,⁹⁵ *Jataka*,⁹⁶ dan *Avadānasataka*⁹⁷ mencatat perempuan berpendidikan tinggi seperti Vasabhakkhatthiya, Soma yang mewakili ruang belajar tak resmi di rumah maupun komunitas mereka. Dalam *Therīgāthā*, para bhikkhunī tertua (biarawati senior) tercatat sebagai perempuan dengan pendidikan spiritual mandiri. Meski mereka bergabung dengan Sangha ketika sudah dewasa, perilaku dan pribadi mereka menunjukkan tingkat kecerdasan budaya dan religius yang tinggi. Namun, sejak dekade ke-10 hingga ke-11 Masehi, ordo bhikkhunī hampir lenyap, menghapus akses pendidikan formal perempuan dalam ajaran Buddha Theravāda. Barua mencatat bahwa hanya atas usaha

⁹⁴ "Serving the Goddess," *The New Yorker* (Aug 4, 2008), menggambarkan devadasis sebagai pelayan kuil yang menyatu dengan ritual suci dan sosial masyarakat.

⁹⁵ Kumpulan puisi dalam Bahasa Pāli yang disusun oleh dan mengenai bhikkhunī tertua (biarawati senior). Terdiri dari 73 puisi yang mewakili pengalaman spiritual dan transformasi perempuan dalam Sangha awal.

⁹⁶ Kisah-kisah naratif (547 cerita) dalam Pāli Canon yang menggambarkan kehidupan lampau Buddha sebagai bodhisattva baik sebagai manusia maupun binatang. Bertujuan mendidik moral melalui kisah karma dan kelahiran berulang.

⁹⁷ Sebuah antologi berbahasa Sanskerta, sekitar 100 kisah tentang perbuatan bermakna secara karmis (avadāna) dari tradisi Mūlasarvāstivāda, disusun abad ke-2 hingga ke-4 Masehi

global terutama lewat Sakyadhita dan lembaga halal seperti Fo Guang Shan orde ini dibangkitkan kembali di tempat-tempat seperti Bodh Gaya (1998), Sri Lanka, Thailand, Bangladesh, dan Bhutan, sehingga membuka kembali jalur pendidikan resmi dan peran ritual bagi perempuan.

Dalam ajaran Buddha, posisi perempuan mengalami dinamika antara pengakuan atas kapasitas spiritual mereka dan batasan-batasan institusional yang bersifat patriarkal. Secara teologis, Buddha Gautama mengakui bahwa perempuan memiliki potensi yang sama dengan laki-laki untuk mencapai pencerahan (*nibbâna*). Hal ini dibuktikan dengan didirikannya ordo *bhikkhunî* (biarawati) yang mengakomodasi perempuan untuk menjalani kehidupan monastik penuh, meski awalnya diiringi dengan sejumlah aturan tambahan (*garudhamma*) sebagai bentuk subordinasi struktural terhadap *bhikkhu* (biarawan).⁹⁸ Namun, dari segi praksis, perempuan menghadapi tantangan dalam mewujudkan kesalehan mereka di luar kerangka domestik. Kesalehan perempuan dalam Buddhisme tidak semata-mata diukur dari peran keibuan atau kepatuhan kepada suami, tetapi melalui realisasi nilai-nilai moral (*shîla*), disiplin spiritual, dan pelayanan kepada komunitas. Perempuan awam menunjukkan kesalehannya melalui *dâna* (derma), menjaga lima sila dasar, dan keterlibatan dalam ritual rumah tangga seperti uposatha dan perayaan agama.⁹⁹ Kesalehan dalam konteks ini menekankan integrasi antara tindakan etis, kedisiplinan batin, dan penghormatan terhadap ajaran Dharma.

Teks *Therîgâthâ* yang memuat puisi para *bhikkhunî* awal menjadi bukti bahwa perempuan tidak hanya mengikuti jalan spiritual, tetapi juga menjadi suara utama dalam menyuarakan pengalaman religiusnya. Para perempuan seperti Mahâpajâpatî Gotamî (bibi dan ibu angkat Buddha), Khemâ, dan Uppalavannâ bukan hanya sosok monastik, tetapi juga tokoh spiritual yang dihormati karena pencapaian batin dan pemahamannya terhadap Dhamma.¹⁰⁰ Dalam konteks ini, kesalehan tidak terbatas pada tindakan lahiriah, tetapi merupakan perwujudan dari kesadaran penuh (*sati*), pencerahan batin (*pannâ*), dan pelepasan dari keterikatan duniawi (*virâga*). Pada masa kini, gerakan revitalisasi *bhikkhunî sangha* di berbagai negara Buddhis seperti Sri Lanka, Thailand, dan Korea Selatan, serta organisasi seperti Sakyadhita, memperluas makna kesalehan sebagai keterlibatan aktif dalam pendidikan agama, advokasi kesetaraan spiritual, dan pembentukan komunitas etis yang

⁹⁸ Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, hal. 367-370.

⁹⁹ Karma Lekshe Tsomo, *Buddhist Women Across Cultures: Realizations*, SUNY Press, 1999, hal. 42-45.

¹⁰⁰ Charles Hallisey, *Therigatha: Poems of the First Buddhist Women* Terjemahan, Harvard University Press, 2015, hal. 13-19.

inklusif.¹⁰¹ Kesalehan perempuan modern dalam Buddhisme menjadi refleksi dari integrasi antara warisan tradisional dan semangat emansipatoris yang menuntut keadilan spiritual berbasis ajaran Dharma.

Dalam ajaran Buddhisme, *filial piety* (*katannû katavedî*, atau rasa syukur dan membalas budi kepada orang tua) merupakan ekspresi utama dari moralitas dasar yang menjadi fondasi praktik spiritual seorang umat. Meskipun Buddha Gautama tidak menjadikan penghormatan kepada orang tua sebagai satu dari Lima Sîla (sila moral dasar), ajaran-ajarannya sangat menekankan pentingnya bakti terhadap ayah dan ibu sebagai perwujudan kebajikan etis dan sebagai sarana akumulasi karma baik. Dalam *Sigalovâda Sutta*, misalnya, Buddha menasihati umat untuk menghormati enam arah kehidupan, di antaranya adalah arah timur, yang melambangkan kewajiban anak kepada orang tua.¹⁰²

Konsep *filial piety* dalam Buddhisme berbeda dari Konfusianisme yang bersifat hierarkis dan wajib, sebab Buddhisme menekankan rasa syukur batin dan tindakan sadar. Ia tidak berhenti pada kepatuhan pasif, melainkan mendorong anak untuk menjaga dan merawat orang tua dengan kasih sayang, membantu secara material, serta membimbing mereka menuju praktik spiritual yang benar sebagai bentuk tertinggi balas budi.¹⁰³

Dalam praktik sehari-hari, terutama dalam konteks Buddhisme Theravâda di Asia Tenggara, banyak perempuan menunaikan kesalehan melalui pelayanan kepada orang tua sebagai tindakan religius. Bahkan, dalam banyak komunitas, perempuan yang merawat orang tuanya di usia senja dianggap lebih utama daripada mereka yang hanya menjalani praktik ritual individual. Perempuan yang melaksanakan *dâna* (amal), *puja* (penghormatan), dan menjaga keharmonisan keluarga juga dinilai tinggi secara spiritual, karena semua itu adalah bentuk aplikasi dari *sîla* dan *mettâ* (kasih sayang universal) dalam ranah sosial.

Tradisi-tradisi ritual seperti upacara pemindahan pahala (*pattidâna*) untuk orang tua yang telah meninggal, perayaan ulang tahun orang tua yang disertai pembacaan *paritta*, serta pemakaian nama orang tua dalam donasi ke vihara adalah contoh konkret bagaimana *filial piety* menjadi media kesalehan yang menghubungkan dunia spiritual dan sosial. Dalam teks *Jataka*, bahkan dikisahkan bagaimana kelahiran kembali sebagai manusia unggul sangat

¹⁰¹ Bhikkhuni Dhammananda, "Reviving the Bhikkhuni Sangha in Thailand", dalam *Sakyadhita: Daughters of the Buddha*, ed. Karma Lekshe Tsomo, Snow Lion, 1989, hal. 88-91.

¹⁰² *Digha Nikâya*, *Sigalovâda Sutta*, DN 31, terjemahan oleh Bhikkhu Bodhi, *The Long Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, 1995, hal. 465-470.

¹⁰³ Kenneth K. Tanaka, "Buddhism and the Family: Essays on the Buddhist Tradition and Contemporary Asian Society," *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 3, 1996: hal. 23-30.

dipengaruhi oleh tindakan bakti kepada ibu dan ayah di kehidupan sebelumnya.¹⁰⁴

Kesalehan perempuan dalam berbagai tradisi agama dunia merupakan konsep multidimensional yang mencerminkan integrasi antara spiritualitas, etika, dan peran sosial. Meskipun setiap agama memiliki kerangka teologis dan praktik keagamaan yang khas, terdapat benang merah yang menyatukan pandangan tentang perempuan sebagai figur moral, penjaga nilai-nilai keluarga, dan pengemban tanggung jawab rohaniah.

Dalam Kristen, khususnya dalam kerangka Protestan dan Katolik, perempuan yang saleh dicitrakan sebagai pribadi yang rendah hati, patuh kepada Tuhan, dan berperan penting dalam kehidupan rumah tangga serta pelayanan gereja. Kesalehan sering dikaitkan dengan sifat domestik, pengabdian pada keluarga, dan ketekunan dalam doa. Namun, pemikiran-pemikiran kontemporer seperti dari Beth Allison Barr menunjukkan bahwa representasi perempuan dalam Kekristenan kerap direkonstruksi demi mempertahankan hierarki patriarkal.

Dalam Yudaisme, kesalehan perempuan mencakup ketaatan terhadap mitzvot (perintah agama), kesetiaan kepada keluarga Yahudi, dan pemeliharaan tradisi rumah tangga sebagai *mikdash me'at* (bait suci mini). Teks-teks seperti *Seyder Tkhines* dan karya Rivkah bat Meir memperlihatkan spiritualitas perempuan yang kuat meskipun dalam batasan domestik. Kesalehan perempuan Yahudi juga muncul dalam bentuk doa personal, keterlibatan dalam pendidikan anak, serta pengabdian kepada komunitas.

Dalam tradisi Hindu, perempuan yang saleh digambarkan sebagai sosok yang setia, sabar, dan penuh pengorbanan, sebagaimana terlihat dalam figur Sita dan Savitri. Kesalehan terkait erat dengan *dharma* keluarga, peran istri, dan kesetiaan kepada suami (*pativrata*). Namun, praktik bhakti (*devosi*) dalam Hindu juga membuka ruang bagi perempuan dari kasta atau latar belakang apa pun untuk mengekspresikan cinta ilahiah yang mendalam, sebagaimana tampak dalam tokoh-tokoh seperti Andal atau Mirabai.

Sementara dalam Buddha, kesalehan perempuan berakar pada *sīla* (moralitas), *sati* (kesadaran), dan *paññā* (kebijaksanaan). Perempuan yang taat tidak hanya mereka yang menjadi *bhikkhūnī*, tetapi juga yang menjalani praktik Dharma dalam kehidupan rumah tangga melalui *dāna* (derma), penghormatan kepada orang tua (*filial piety*), dan peran sebagai pendidik moral keluarga. Teks seperti *Therīgāthā* menunjukkan bahwa perempuan telah lama menjadi suara spiritual dalam tradisi Buddhis, meski akses terhadap struktur formal kadang terbatas.

¹⁰⁴ Robert Chalmers ed., *Jātaka Tales*, No. 547: Vessantara Jātaka, dalam *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*, trans. E. B. Cowell, Cambridge University Press, 1895, Vol. VI.

D. Dimensi Ragam Kesalehan

Kesalehan merupakan salah satu istilah kunci dalam wacana keagamaan Islam yang sarat makna dan terus mengalami dialektika tafsir dari masa ke masa. Dalam bentuk paling awal, kesalehan dipahami sebagai ketaatan seorang hamba kepada Tuhannya, namun dalam realitas sejarah umat, konsep ini berkembang menjadi berlapis dan kompleks. Tidak hanya terkait dengan hubungan vertikal antara manusia dan Allah, tetapi juga menyentuh ruang-ruang sosial, moral, hingga dimensi publik dan profesional seseorang.¹⁰⁵

Permasalahan muncul ketika kesalehan mulai dibakukan melalui narasi-narasi tunggal dan cenderung patriarkis, yang menyempitkan makna kesalehan pada bentuk-bentuk ritual individualistik semata. Padahal, dalam Al-Qur'an, kesalehan ditampilkan dalam narasi yang jauh lebih dinamis dan beragam, melekat pada tindakan, pilihan, serta tanggung jawab etis manusia dalam konteks sosial dan historisnya. Kesalehan bukan sekadar "apa yang dilakukan di ruang ibadah", melainkan juga "bagaimana seseorang bersikap di ruang publik".

Karena itulah, sebelum memasuki pembahasan dimensi-dimensi ragam kesalehan, penting untuk terlebih dahulu menyadari bahwa kesalehan tidak pernah hadir dalam satu bentuk tunggal. Ia senantiasa berada dalam ketegangan antara teks dan konteks, antara idealitas dan praksis, antara struktur dan agensi. Kesalehan bisa mengambil rupa doa seorang ibu, perjuangan seorang aktivis, integritas seorang pemimpin, atau ketekunan seorang guru. Dalam kerangka inilah, bab ini akan menelusuri dimensi-dimensi kesalehan perempuan dalam berbagai wajahnya sebagai bentuk keberagaman yang hidup, menjelma, dan memanusia.

1. Kesalehan Ritual/Individual (*Ritual-Vertical*)

Kesalehan yang bersifat totalitas dalam Islam bertumpu pada tauhid. Tauhid merupakan konsep sentral dan sangat fundamental dalam Islam. Tauhid secara kebahasaan berarti ke-Esa-an atau kesatuan.¹⁰⁶ Aktivitas individual dalam kaitannya dengan ritual keagamaan harus bertumpu pada ketauhidan. Kesalehan ritual sering disebut kesalehan individual karena lebih menekankan dan mementingkan pelaksanaan ibadah ritual, seperti shalat, puasa, zakat, haji, zikir dan seterusnya. Disebut kesalehan individual karena hanya

¹⁰⁵ Dalam konteks perempuan, kesalehan bahkan sering kali dikonstruksi secara lebih spesifik, normatif, dan simbolik sering kali berkisar pada domain domestik, ketaatan, serta penampilan luar.

¹⁰⁶ Selama ini konsep tauhid dipahami sekedar ranah ketuhanan, teosentris.

mementingkan ibadah yang semata-mata berhubungan dengan Tuhan dan kepentingan diri sendiri.¹⁰⁷

Kesalehan individual atau ritual merupakan cara manusia untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, membersihkan hati dan membebaskan diri dari ketergantungan kepada selain Tuhan. Tetapi pada saat yang sama ia menyatakan tuntutan kepada manusia untuk melakukan tanggung jawab sosial dan kemanusiaan.¹⁰⁸

Kesalehan Individual atau ritual merupakan hak Allah yang harus dipenuhi oleh setiap hambanya, sebagai bentuk pengabdian diri yang harus dilaksanakan.¹⁰⁹ Ibadah-ibadah yang menjadi bentuk dari kesalehan ritual menempati posisi fundamental dalam berperilaku.

Kesalehan ritual-individual merujuk pada bentuk pengamalan keberagamaan seseorang yang bersifat pribadi dan transendental, yaitu hubungan langsung antara manusia dengan Tuhan. Kesalehan ini berwujud dalam pelaksanaan ibadah-ibadah yang bersifat formal dan spesifik, seperti salat, puasa, zakat, dan haji, yang dalam khazanah Islam disebut sebagai *ibadah mahdhah*.

Abuddin Nata mendefinisikan kesalehan ritual sebagai "kualitas spiritual seseorang yang tercermin dalam pelaksanaan ibadah wajib maupun sunnah secara konsisten dan penuh penghayatan". Kesalehan ini dilandasi kesadaran akan kewajiban kepada Tuhan, dan dilakukan dengan motivasi *taqarrub* (mendekatkan diri) kepada-Nya.¹¹⁰

Fazlur Rahman membedakan antara religiositas yang bersifat personal dan aksi moral yang bersifat sosial. Ia mengkritik praktik keberagamaan yang hanya menekankan kesalehan ritual tanpa implikasi etis terhadap masyarakat.¹¹¹ Kuntowijoyo, melalui gagasan Islam transformatif, menempatkan ibadah ritual dalam bingkai *transendensi*, yang menjadi dasar bagi aspek *humanisasi* dan *liberasi*. Menurutnya, ibadah ritual bukan tujuan akhir, tetapi fondasi untuk menciptakan kemanusiaan dan keadilan sosial.¹¹²

¹⁰⁷ Suraedah, "Kesalehan Ritual, Sosial, dan Spiritual," *Istiqra'*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2020, hal. 60-61.

¹⁰⁸ Muhammad Fathoni Hasyim, *et.al.*, *Kesalehan Individual dan sosial dalam Perspektif Tafsir Tematik (Komparasi Penafsiran Ayat-ayat tentang Kesalehan dalam Islam menurut Tokoh NU, Muhammadiyah dan HTI di Jawa Timur)*, Surabaya: LPPM UIN Sunan Ampel, 2016, hal. 16.

¹⁰⁹ Muhammad Fathoni Hasyim, *et.al.*, *Kesalehan Individual dan sosial dalam Perspektif Tafsir Tematik (Komparasi Penafsiran Ayat-ayat tentang Kesalehan dalam Islam menurut Tokoh NU, Muhammadiyah dan HTI di Jawa Timur; ...* hal .17.

¹¹⁰ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2010, hal. 54.

¹¹¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, hal. 149.

¹¹² Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991, hal. 79-83.

Dalam konteks ini, Musdah Mulia menyatakan bahwa kesalehan ritual adalah bentuk ekspresi ketundukan terhadap Tuhan, tetapi belum cukup tanpa aktualisasi nilai-nilai keadilan, empati, dan kepedulian sosial dalam realitas sosial.¹¹³ Sementara itu, dalam perspektif tasawuf klasik seperti disampaikan oleh Al-Ghazali, kesalehan ritual-individual tidak hanya menyangkut pelaksanaan ibadah lahir, tetapi juga penyucian batin dari sifat-sifat tercela (*tazkiyatun nafs*).¹¹⁴

Beberapa pemikir kontemporer mengkritik adanya kecenderungan fragmentasi kesalehan, yaitu ketika seseorang tekun beribadah tetapi abai terhadap nilai etika sosial. Gus Mus dalam *Saleh Ritual Saleh Sosial* menegaskan bahwa "ibadah ritual yang tidak berdampak pada kepekaan sosial adalah ibadah yang kehilangan ruhnyanya".¹¹⁵ Ziauddin Sardar juga menganggap bahwa kecenderungan formalisme ibadah di dunia Islam modern telah menjadikan agama sebagai sekadar simbol, bukan kekuatan transformasi sosial.¹¹⁶

Dalam sejarah pemikiran Islam, kesalehan kerap dipersempit pada dimensi ritual karena pengaruh kuat fiqh normatif yang menekankan aspek formal sah-batalnya ibadah. Reduksi kesalehan pada ritual juga didorong oleh tradisi masyarakat Muslim yang menilai kesalehan dari indikator lahiriah yang kasat mata, seperti kehadiran di masjid atau penampilan berpakaian karena dimensi batiniah sulit diukur secara sosial.

Agama sering kali mengalami proses institusionalisasi, di mana ajaran transenden diobjektifikasi dalam bentuk praktik ritual formal. Hal ini mengakibatkan dimensi sosial-etis dan spiritual dari agama terpinggirkan. Pada saat yang sama, dalam masyarakat muslim kontemporer, praktik ritual lebih sering dianggap "aman" secara politik karena tidak mengganggu struktur kekuasaan. Karenanya, kesalehan simbolik lebih menonjol ketimbang kesalehan kritis yang menekankan keadilan sosial atau moralitas publik.

Ibadah ritual sejatinya memiliki makna moral dan sosial yang lebih luas, bukan sekadar pengulangan formal. Kesalehan harus mencakup dimensi batin, sosial, dan akhlak, sebab Al-Qur'an tidak hanya berbicara tentang hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga dengan sesama manusia dan alam. Dengan demikian, reduksi kesalehan pada ritual merupakan fenomena

¹¹³ Musdah Mulia, *Ensiklopedia Muslimah Reformis: Pokok-Pokok Pemikiran untuk Reinterpretasi dan Aksi*, Tangerang Selatan: Bentara Aksara Cahaya, 2020, hal. 102–103.

¹¹⁴ Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, Jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, hal. 65.

¹¹⁵ A. Mustofa Bisri, *Saleh Ritual Saleh Sosial*, Yogyakarta: Diva Press, 2016, hal. 42–45.

¹¹⁶ Ziauddin Sardar, *Reading the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, 2011, hal. 203.

historis dan sosiologis yang dapat dikritisi melalui pembacaan ulang terhadap teks dan konteks.

2. Kesalehan Sosial

Kesalehan sosial merujuk pada perilaku orang-orang yang sangat peduli dengan nilai-nilai yang bersifat sosial. Bersikap santun pada orang lain, suka menolong, sangat *concern* terhadap masalah-masalah umat, memperlihatkan dan menghargai hak sesama, mampu berpikir berdasarkan perspektif orang lain, mampu berempati, artinya mampu merasakan apa yang dirasakan orang lain, dan seterusnya. Kesalehan sosial, suatu bentuk kesalehan yang tidak Cuma ditandai oleh rukuk dan sujud, puasa serta ibadah ritual melainkan juga ditandai dengan seberapa besar seseorang memiliki kepekaan sosial dan berbuat kebaikan untuk orang-orang di sekitarnya.¹¹⁷

Kesalehan sosial merupakan buah dari kesalehan individual. Kesalehan sangat tergantung pada tindakan nyata seseorang, dalam hubungan dengan sesama manusia. Kesalehan secara individu sering dikaitkan dengan kata takwa, sementara kesalehan secara sosial yang disebut dalam terminologi Islam dengan *hablun min al-nâs* masih terbatas pengaplikasiannya bahkan tidak dikenal sebagai sebuah bentuk kesalehan. Kesalehan sosial berkaitan dengan hubungan antar sesama manusia juga alam tempat dia tinggal.

Kesalehan sosial merujuk pada perilaku individu yang memiliki kepedulian tinggi terhadap nilai-nilai Islam yang berorientasi pada kehidupan sosial. Mereka cenderung memikirkan kepentingan orang lain, bersikap santun, dan gemar menolong. Meskipun tingkat ketekunan mereka dalam menjalankan ibadah ritual, seperti salat, tidak seintens kelompok yang sangat taat beribadah, namun mereka lebih memprioritaskan *hablun min an-nâs* atau hubungan baik dengan sesama manusia.¹¹⁸

Abdurrahman Wahid menjelaskan bahwa kesalehan sosial merupakan bentuk ketaatan yang tidak hanya diukur dari aktivitas ritual seperti rukuk dan sujud, tetapi juga dari praktik kehidupan sehari-hari serta upaya untuk hidup berdampingan secara harmonis dengan orang lain. Secara umum, ibadah terbagi menjadi dua jenis, yaitu hubungan dengan Allah (*hablun min Allâh*) dan hubungan dengan sesama manusia (*hablun min an-nâs*), yang dalam istilah lain dapat disebut sebagai kesalehan ritualistik dan kesalehan sosial.¹¹⁹

¹¹⁷ Muhammad Fathoni Hasyim, *et.al.*, *Kesalehan Individual dan sosial dalam Perspektif Tafsir Tematik (Komparasi Penafsiran Ayat-ayat tentang Kesalehan dalam Islam menurut Tokoh NU, Muhammadiyah dan HTI di Jawa Timur, ...* hal. 23.

¹¹⁸ A. Mustofa Bisri, *Saleh Ritual, Saleh Sosial*, Yogyakarta: DIVA Press, 2019, hal. 125.

¹¹⁹ Ahmad Busroni, "Implementasi Metode Keteladanan dalam membentuk Kesalehan Sosial Peserta Didik di MI Mazro'atul 'Ulum Pati," dalam *Tesis*, Semarang: Universitas Islam Sultan Agung, 2024, hal. 48.

Kesalehan sosial dapat dikategorikan ke dalam tiga bentuk utama.¹²⁰ Pertama, kesalehan sosial dalam aktivitas politik, yang diwujudkan melalui sikap terbuka, toleran, lapang dada, mengedepankan musyawarah, pemaaf, menjunjung kesetiakawanan sosial, peduli, dan saling tolong-menolong. Kedua, kesalehan sosial dalam bidang ilmu dan budaya, di mana seorang yang saleh menjadikan ilmunya sebagai bagian dari budaya kerja dan memiliki keterampilan hidup (*life skill*). Selain itu, ia juga memiliki apresiasi seni (*sense of art*) untuk menghidupkan karya sastra sebagai media dakwah. Ketiga, kesalehan sosial dalam membangun harmonisasi sosial, yang meliputi menghormati orang tua, berbuat baik kepada tetangga, menjaga persaudaraan, memelihara ekosistem alam, mengajarkan ilmu kepada orang lain, menjalankan profesi sesuai keahliannya, dan menjenguk orang sakit.

Indikator kesalehan sosial dalam Islam dapat diajarkan melalui dua cara. Pertama, dengan adanya perintah untuk menumbuhkan kepedulian sosial, seperti mencintai orang lain sebagaimana mencintai diri sendiri, memandang sesama muslim sebagai saudara, serta menghormati tamu dan tetangga. Kedua, dengan penetapan aspek sosial dalam setiap bentuk ibadah dalam Islam.

Ciri-ciri kesalehan sosial dalam perspektif Islam dapat diuraikan sebagai berikut.¹²¹ Pertama, saling menyayangi, yakni menumbuhkan rasa kasih dan empati terhadap sesama tanpa memandang latar belakang sosial, ekonomi, atau budaya. Sikap ini berlandaskan pada ajaran *rahmatan li al-‘âlamîn* yang menekankan pentingnya menebarkan kasih sayang sebagai wujud keimanan yang autentik. Kedua, menghormati sesama, yang mencakup sikap menghargai martabat dan hak-hak orang lain. Hal ini meliputi tutur kata yang santun, menghindari perilaku merendahkan, serta menjunjung tinggi adab pergaulan, sesuai dengan prinsip *al-mu‘âsyarah bi al-ma‘rûf*.

Ketiga, menjaga persaudaraan, yakni membangun dan memelihara ikatan ukhuwah, baik *ukhuwah islâmiyyah* (persaudaraan sesama muslim), *ukhuwah insâniyyah* (persaudaraan kemanusiaan), maupun *ukhuwah wathaniyyah* (persaudaraan kebangsaan). Kesalehan sosial menuntut keberlanjutan hubungan harmonis yang berbasis saling percaya dan saling menguatkan. Keempat, menegakkan kebenaran, yang berarti memiliki keberanian moral untuk membela nilai-nilai keadilan dan kebenaran, sekalipun menghadapi risiko atau tekanan. Ini mencakup sikap *amar ma‘rûf nahi munkar* dengan bijak, mengutamakan hikmah, dan menghindari cara-cara yang destruktif.

¹²⁰ Ilyas Abu Haidar, "Etika Islam dalam Individual dan Sosial," dalam *Jurnal Al-Huda Tahun* 2003, hal. 123.

¹²¹ Ahmad Busroni, "Implementasi Metode Keteladanan dalam membentuk Kesalehan Sosial Peserta Didik di MI Mazro'atul 'Ulum Pati," dalam *Tesis*, Semarang: Universitas Islam Sultan Agung, 2024, hal. 49-53.

Kelima, tolong-menolong, yaitu sikap proaktif membantu sesama yang membutuhkan, baik dalam bentuk materi, tenaga, maupun dukungan moral. Prinsip ini selaras dengan perintah *ta'âwanu 'alâ al-birri wa al-taqwâ* yang menekankan kerja sama dalam kebaikan dan ketakwaan. Keenam, bermusyawarah, yang menunjukkan keterbukaan untuk berdialog, menerima masukan, dan mengambil keputusan secara kolektif demi kemaslahatan bersama. Musyawarah juga menjadi sarana untuk meredam konflik, memperkuat partisipasi, dan membangun rasa memiliki terhadap keputusan yang dihasilkan.

Kesalehan sosial adalah dimensi yang mencerminkan keimanan seorang muslim dalam konteks relasinya dengan manusia lain dan lingkungan sekitarnya. Dalam praktiknya, kesalehan sosial sering kali terabaikan meskipun Al-Qur'an dan Hadis menekankan pentingnya aspek ini. Misalnya, banyak individu yang rajin melaksanakan ibadah seperti shalat, haji, dan puasa, tetapi tidak peka terhadap permasalahan sosial seperti kemiskinan, ketidakadilan, dan kerusakan lingkungan.¹²² Seorang Muslim yang rutin menunaikan shalat tetapi abai terhadap penderitaan orang miskin, atau yang sering melaksanakan haji dan umrah tetapi tidak peduli terhadap isu kelestarian lingkungan, menunjukkan adanya ketimpangan dalam pemahaman dan implementasi kesalehan.

Menurut Jalaluddin Rakhmat, terwujudnya keharmonisan dan ketentraman dalam kehidupan umat Islam menuntut adanya penanaman akhlak sosial yang luhur. Ia menegaskan bahwa akhlak harus ditempatkan di atas fiqh; fiqh seharusnya digunakan sebagai sarana untuk menjaga dan memperkuat akhlak. Dengan demikian, pilihan hukum fiqh yang diprioritaskan adalah yang mampu memelihara persaudaraan, bukan yang justru menimbulkan perpecahan. Kesalehan sosial pada akhirnya dapat dibangun melalui rekonstruksi paradigma yang menempatkan akhlak sebagai orientasi utama di atas fiqh. Dalam kerangka ini, fiqh sosial yang berorientasi pada pembentukan akhlak sosial menjadi sangat penting untuk menumbuhkan semangat keberagamaan yang benar-benar mencerminkan nilai *rahmatan li al-'âlamîn*.¹²³

Kesalehan sosial atau *habl min an-nâs* ada beberapa bentuknya salah satunya ialah hubungan manusia dengan manusia lainnya (*human relation*) adalah hubungan atau interaksi yang terjadi antara seseorang dengan orang lain atau dengan sekelompok orang yang belangsung secara manusiawi. Relasi ini berkaitan dengan proses rohaniah seseorang yang tertuju kepada kebahagiaan

¹²² Helmiati, "Kesalehan Individual dan Kesalehan sosial," dalam <https://www.uin-suska.ac.id/blog/2015/08/19/meyakini-shalat-sebagai-obat-muhammad-syafei-hasan/> Diakses pada 17 Januari 2025.

¹²³ Suraedah, "Kesalehan Ritual, Sosial, dan Spiritual," dalam *istiqla'*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2020, hal. 65.

berdasarkan watak, sifat, perangai, kepribadian, sikap, tingkah laku dan sebagainya, yang merupakan aspek kejiwaan yang terdapat dalam diri manusia.¹²⁴

Adanya keterkaitan erat antara iman dan amal shalih. Hal ini tampak dari ungkapan *alladzîna âmanû wa ‘amilû al-shâlihât* yang senantiasa diikuti dengan ungkapan *innahû gafûr rahîm*. Struktur ayat tersebut menegaskan bahwa kesalehan memiliki hubungan kuat dengan kesempurnaan iman, di mana keduanya merupakan unsur yang tidak dapat dipisahkan. Dengan demikian, kesempurnaan iman seseorang hanya dapat diwujudkan melalui kesempurnaan amal perbuatannya. Sebaliknya, amal kebajikan menjadi tidak bernilai apabila tidak disertai dengan dasar iman. Kesalehan pada gilirannya mendorong manusia untuk bersikap toleran, terbuka, dan mengajarkan kaum Muslimin agar mengajak non-Muslim kepada *kalimatin sawâ’* (titik temu yang sama), yakni adanya landasan universal dalam membangun kesalehan sosial yang menjadi titik konvergensi antara agama-agama samawi, meskipun masing-masing memiliki perbedaan syariat.¹²⁵

3. Kesalehan Ekologis

Ekologi dapat dipahami sebagai disiplin ilmu yang mengkaji ekosistem, mencakup kondisi lingkungan hidup serta hubungan timbal balik antara makhluk hidup dan lingkungan tempat mereka berada. Dalam pengertian lain, ekologi membahas dinamika proses kehidupan dan interaksi yang terjadi antara satu organisme dengan organisme lainnya, maupun antara organisme dengan lingkungan secara keseluruhan dalam suatu sistem yang saling terkait.¹²⁶

Berangkat dari firman Allah dalam Surah Al-Qashash/28: 77, pemeliharaan lingkungan sebagai salah satu bentuk wujud dari keimanan dan kepatuhan atas perintah-Nya yang memberikan tanggung jawab atas pengelolaan dan pemanfaatan sumber daya alam berdasarkan konservasi untuk mencapai kemakmuran seluruh kebutuhan manusia dan mejaganya dalam konteks apapun.

Kesalehan Ekologis mencerminkan kesadaran moral dan spiritual untuk tidak merusak, mencemari, atau meracuni alam, serta menumbuhkan

¹²⁴ Muhammad Ainur Rifqi, “Dimensi Kesalehan Sosial dalam Tafsir al-Iklîl fî Ma‘âni al-Tanzîl Karya Mishbah Zain al-Mustafa,” dalam *Jurnal El-Faqih*, Vol. 5 No.2 Tahun 2019, hal 9.

¹²⁵ Sa’dullah, *et.al.*, “The Meaning and Relevance of Social Piety in Muslim Societies,” dalam *HAYULA: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2024, hal. 238.

¹²⁶ Ahmad Zainal Abidin dan Fahmi Muhammad, “Tafsir Ekologis dan Problematika Lingkungan (Studi Komparatif Penafsiran Mujiyono Abdillah dan Mudhofir Abdullah Terhadap Ayat-Ayat Tentang Lingkungan),” dalam *QOF: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020, hal. 11.

kepedulian antargenerasi dalam memanfaatkan sumber daya alam secara bijak. Konsep ini mencakup tanggung jawab untuk menjaga, memperbaiki, mengelola, dan menggunakan lingkungan secara optimal demi kelangsungan hidup manusia dan keseimbangan ekosistem. Selain itu, kesalehan lingkungan juga berkontribusi dalam menciptakan suasana yang mendukung pelaksanaan ibadah dan pembangunan masa depan yang berkelanjutan.¹²⁷

Kesalehan ekologis dalam konteks komunikasi lingkungan merepresentasikan suatu bentuk perilaku yang dilandasi oleh upaya melindungi dan melestarikan alam, dengan landasan utama berupa nilai-nilai keagamaan. Dalam kajian teoritis, terdapat dua pendekatan utama yang menjelaskan hubungan antara norma dan tindakan manusia, yaitu teori nilai-keyakinan-norma (*value-belief-norm theory*) dan model aktivasi norma (*norm activation model*).¹²⁸

Teori nilai-keyakinan-norma menjelaskan bahwa ketika seseorang menyadari dampak negatif tindakannya terhadap nilai-nilai agama yang mereka anut, serta memiliki pemahaman mengenai perilaku alternatif yang dapat mencegah dampak tersebut, maka kesadaran tersebut dapat memicu tindakan pro-lingkungan.

Sementara itu, model aktivasi norma berpendapat bahwa norma keagamaan dapat terbangkitkan ketika individu menyadari konsekuensi dari perbuatannya dan merasa bertanggung jawab secara pribadi. Perasaan tanggung jawab ini melahirkan rasa bersalah yang kemudian mendorong individu untuk bertindak sebagai wujud pemenuhan kewajiban moral dalam menjawab permasalahan sosial dan ekologis di sekitarnya.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan *ecological* dapat dipetakan ke dalam sejumlah tema utama. Pertama, ayat-ayat yang menyinggung tentang unsur-unsur lingkungan seperti tanah, air, udara, dan tumbuhan yang menjadi fondasi kehidupan. Kedua, ayat yang menggambarkan keragaman ekosistem, baik darat, laut, maupun udara, yang semuanya saling terhubung dan menopang kehidupan makhluk. Ketiga, terdapat pula ayat-ayat yang mendeskripsikan lingkungan ideal yang selaras dengan kehendak Allah serta lingkungan yang rusak akibat ulah manusia. Keempat, Al-Qur'an menyinggung penciptaan alam semesta dengan segala keteraturannya sebagai tanda kebesaran Allah. Kelima, dijelaskan pula tujuan penciptaan alam, yakni sebagai sarana penopang kehidupan dan sebagai ayat-ayat kauniyyah untuk memperkuat keimanan manusia. Keenam, Al-Qur'an juga mengingatkan

¹²⁷ Rahmat IR. Limbong, *et.al.*, "Kesalehan Ekologis Masyarakat Muslim Pekanbaru: Studi terhadap Hadis dalam Upaya Meminimalisir Kerusakan Lingkungan," dalam *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius* Vol. 22 No. 1 Tahun 2023, hal. 76.

¹²⁸ Muchamad Mufid dan Fitria Novianti, "Pendidikan Fikih Lingkungan dalam Membentuk Kesalehan Ekologis," dalam *An-Nur: Jurnal Studi Islam*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2024, hal. 336.

tentang penyebab kerusakan alam, yang umumnya bersumber dari perilaku manusia yang melampaui batas. Ketujuh, ditegaskan peran manusia sebagai khalifah di bumi yang bertanggung jawab menjaga, mengelola, dan memelihara keseimbangan lingkungan demi keberlangsungan hidup seluruh makhluk.¹²⁹

Kesalehan ekologis merupakan bagian penting dari karakter Islami yang menumbuhkan kesadaran dan kepedulian terhadap lingkungan, berlandaskan iman kepada Allah SWT. Dengan memiliki karakter ini, umat Islam termasuk para pelajar diharapkan mampu mengurangi dampak kerusakan lingkungan yang semakin masif. Hal ini sejalan dengan nilai pendidikan Islam yang tidak hanya berorientasi pada pembentukan kesalehan ritual, tetapi juga kesalehan sosial dan ekologis. Kesalehan ekologis dibangun melalui prinsip-prinsip dasar keimanan yang dapat diturunkan ke dalam perilaku sehari-hari,¹³⁰ yaitu:

Pertama, alam sebagai rumah kehidupan manusia. Alam dipandang sebagai ruang hidup yang Allah sediakan bagi manusia. Bumi dengan segala komponennya, termasuk tanah, air, udara, dan tumbuh-tumbuhan, merupakan anugerah yang memungkinkan manusia bertahan hidup. Al-Qur'an menegaskan fungsi bumi sebagai "*firâsy*" (hamparan) dan langit sebagai "*binâ*" (atap pelindung) (al-Baqarah/2:22). Konsep ini menunjukkan adanya keteraturan kosmik yang sengaja diciptakan agar manusia dapat beraktivitas, beristirahat, dan mengelola kehidupannya dengan seimbang. Tanpa kesadaran bahwa bumi adalah rumah, manusia akan mudah mengeksploitasinya tanpa mempertimbangkan kelestarian.

Kedua, manusia sebagai khalifah di bumi. Posisi manusia tidak hanya sebagai penghuni bumi, melainkan sebagai *khalifah* (wakil Allah) yang bertugas menjaga, mengatur, dan mengelola alam dengan penuh tanggung jawab (al-Baqarah/2:30). Kekhalifahan mengandung konsekuensi moral bahwa manusia tidak boleh merusak sistem ekologis yang menopang kehidupannya sendiri. Kesadaran sebagai khalifah menuntut perilaku yang berorientasi pada keberlangsungan generasi mendatang, sehingga alam diwariskan dalam keadaan baik, bukan hancur.

Ketiga, Alam sebagai sesama makhluk Allah. Al-Qur'an menggambarkan bahwa segala sesuatu di langit dan bumi bertasbih kepada Allah (al-Isrâ'/17:44). Artinya, alam bukan sekadar benda mati yang bebas

¹²⁹ Subhan Abdullah Acim dan Suharti, "The Concept of *Fiqh al-Bi'ah* in the Qur'an: A study of the Qur'anic Verses on Environment in the Ulama's Views of Lombok," dalam *ulumuna: Journal of Islamic Studies*, Vol. 27 No. 1 Tahun 2023, hal. 123-128.

¹³⁰ Dolly Riri Ramadhanu Jamel Sutiyan, "Ecological Piety from the Qur'an Perspective and The Implementation in Islamic Educational Institutions," dalam *Jurnal Pendidikan Indonesia: Teori, Penelitian dan Inovasi*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2025, hal. 127-135.

dieksploitasi, tetapi makhluk Allah yang memiliki nilai sakral. Memperlakukan alam sebagai sesama ciptaan Allah menumbuhkan rasa hormat dan sikap tidak semena-mena terhadapnya. Hubungan manusia dengan alam seharusnya menyerupai hubungan dengan sesama makhluk yang harus dijaga hak-haknya.

Keempat, Memanfaatkan alam secara optimal dan bertanggung jawab. Allah menciptakan segala sesuatu di bumi sebagai sarana (*taskhîr*) bagi manusia (al-Jâtsiyah/45:13). Namun, pemanfaatan tersebut disertai tuntutan amanah, bukan untuk kerakusan. Pemanfaatan yang bijak berarti mengambil secukupnya sesuai kebutuhan, menghindari pemborosan, serta memikirkan keseimbangan ekosistem.¹³¹

Kelima, Alam sebagai tanda kebesaran Allah. Keberadaan alam bukan hanya sarana hidup, tetapi juga ayat (tanda) yang mengarahkan manusia kepada iman (Âli ‘Imrân/3:190). Fenomena gunung, laut, pergantian siang dan malam, hujan, dan tumbuhan semuanya berfungsi meneguhkan kesadaran ketuhanan. Oleh sebab itu, mengamati dan menjaga alam adalah bagian dari ibadah, karena dengan itu manusia dapat semakin menyadari kebesaran dan kasih sayang Allah.

Keenam, Larangan merusak alam. Al-Qur’an berulang kali menegaskan larangan membuat kerusakan di bumi setelah Allah menciptakannya dengan baik (al-A‘râf/7:56). Larangan ini mencakup segala bentuk polusi, deforestasi,¹³² perusakan tanah, air, dan udara. Sikap merusak berarti menyalahi tatanan ilahi yang sudah sempurna, sekaligus mengkhianati amanah sebagai khalifah. Prinsip ini menekankan pentingnya etika ekologis dalam setiap tindakan manusia.

Ketuju, Ancaman hukuman bagi perusak alam. Al-Qur’an menegaskan bahwa kerusakan yang terjadi di darat dan laut merupakan akibat ulah manusia sendiri (ar-Rûm/30:41). Ayat ini menjadi peringatan bahwa Allah akan menimpakan konsekuensi sosial maupun ekologis kepada manusia yang merusak. Bencana alam, perubahan iklim, dan kepunahan spesies dapat dipahami sebagai bentuk teguran ilahi atas kelalaian manusia. Dengan demikian, menjaga alam adalah upaya menghindari murka Allah sekaligus menyelamatkan peradaban manusia.

Dalam kajian ekologi Islam, berkembang pembahasan tentang ekoteologi. Ekoteologi berupaya menghubungkan ajaran Al-Qur’an dan tafsir dengan kesadaran ekologis yang berlandaskan nilai ketuhanan. Badru Tamam,

¹³¹ Prinsip ini menolak gaya hidup konsumtif dan eksploitasi berlebihan yang berujung pada kerusakan ekologis.

¹³² Proses pengurangan atau hilangnya kawasan hutan secara permanen akibat aktivitas manusia maupun faktor alam, sehingga fungsi ekologis, ekonomi, dan sosial hutan terganggu atau musnah.

dalam penelitiannya, merumuskan sembilan poin utama yang dapat dijadikan kerangka berpikir dalam membangun kesadaran ekoteologis manusia.¹³³

Pertama, mengenali diri dan lingkungannya sebagai jalan untuk mengenal Tuhan (*ecospiritual*)¹³⁴ sebagaimana ditegaskan dalam Surah al-‘Alaq/96:2 dan Surah Ibrâhîm/14:32-33. Kedua, manusia berkewajiban menjaga kelestarian alam raya (Surah Gâfir/40:64). Ketiga, manusia ideal dipandang sebagai wakil Tuhan di bumi yang menegakkan keadilan, bertindak bijaksana, serta bertanggung jawab terhadap lingkungan (*ecojustice*), sebagaimana termaktub dalam Surah al-Baqarah/2:30.

Keempat, eksplorasi dan pengelolaan sumber daya alam harus didasari oleh iman sehingga menumbuhkan sikap hormat dan bijak (Surah Âli ‘Imrân/3:190-191). Kelima, observasi diperlukan untuk memastikan eksistensi sumber daya alam senantiasa terjaga (Surah an-Nûr/24:44). Keenam, konsistensi dan komitmen menjadi prinsip utama dalam menjaga kelestarian lingkungan (Surah Thâhâ/20:54). Ketujuh, tanggung jawab manusia dalam mengelola hasil riset diarahkan untuk membawa manfaat bagi manusia dan ekosistemnya (*sosio-ekologis*) (Surah Âli ‘Imrân/3:18). Kedelapan, perlindungan dan konservasi alam merupakan bagian dari ibadah dan ketaatan terhadap perintah Tuhan (Surah al-Furqân/25:63). Kesembilan, manusia sebagai *preservator* bumi dituntut kreatif dalam mengelola dan memakmurkan alam tanpa merusak tatanan yang ada, dengan mengedepankan keseimbangan antara *nature economy*¹³⁵ dan *divine economy*¹³⁶ (Surah Hûd/11:61).

4. Kesalehan Spiritual

Istilah spiritual berasal dari akar kata *spirit*, yang diturunkan dari bahasa Latin *spiritus* yang berarti “nafas.” Dalam perkembangan istilah modern, kata ini dipahami sebagai energi batin yang bersifat non-jasmani, mencakup dimensi emosi dan karakter manusia. Dalam kajian psikologi, *spirit* dipandang sebagai substansi atau entitas immaterial yang umumnya dikaitkan dengan sifat ketuhanan, namun sekaligus disematkan ciri-ciri kemanusiaan seperti kekuatan, semangat, vitalitas, moralitas, serta dorongan motivasi. Dengan demikian, spiritualitas menjadi salah satu ikon penting dalam

¹³³ Badru Tamam, “Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer,” dalam *Disertasi* Jakarta: Konsentrasi Tafsir Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2021, hal. 338-339.

¹³⁴ suatu pemahaman dan praktik spiritual yang menekankan keterhubungan mendalam antara manusia, Tuhan, dan alam semesta. Konsep ini mengajarkan bahwa merawat, melindungi, dan menghormati alam merupakan bagian integral dari kesadaran spiritual.

¹³⁵ Sistem ekonomi yang berlandaskan pada sumber daya alam (*natural resources*) sebagai fondasi utama. Ia menekankan bagaimana manusia mengelola, memanfaatkan, dan mendistribusikan kekayaan alam dengan memperhatikan keseimbangan ekosistem.

¹³⁶ segala aktivitas ekonomi manusia bukan sekadar transaksi material, melainkan bagian dari pengabdian kepada Tuhan.

peradaban manusia, karena merepresentasikan upaya manusia untuk senantiasa mencari kebenaran sekaligus mewujudkannya dalam kehidupan sehari-hari.¹³⁷

Spiritualitas dalam Islam dipahami sebagai ikhtiar seorang hamba untuk senantiasa mendekatkan diri kepada Allah, menyaksikan kehadiran-Nya, serta mengenali keesaan-Nya secara mendalam. Untuk mencapai derajat spiritualitas tersebut, manusia dituntut menyucikan diri dari dosa yang menjadi penghalang keterhubungan dengan Sang Pencipta. Sejalan dengan itu, Myers memandang spiritualitas sebagai proses pencarian yang berkelanjutan terhadap makna dan tujuan hidup, disertai dengan penghargaan pada kedalaman eksistensi manusia, keluasan semesta, dan kekuatan yang bekerja di dalamnya, baik melalui sistem kepercayaan maupun keyakinan pribadi.¹³⁸

Spiritualitas menjadi aspek esensial dari eksistensi manusia yang tidak dapat diabaikan. Tanpa perhatian pada dimensi spiritual, manusia berisiko kehilangan arah dan identitasnya. Spiritualitas memberi peran penting dalam menghubungkan manusia dengan Tuhan serta mendorong refleksi terhadap nilai-nilai luhur yang bermanfaat bagi sesama dan alam semesta.¹³⁹ Tujuan tertinggi dari spiritualitas adalah membangun hubungan vertikal yang harmonis dengan Allah.¹⁴⁰ Jika manusia berhasil mencapai *wushûl* kepada Dzat Yang Maha Benar, maka Allah akan memurnikan jiwa mereka, memilih serta mencintai mereka, dan menanamkan kasih sayang itu untuk disebarakan kepada seluruh makhluk ciptaan-Nya.

Spiritualitas merupakan nilai kemanusiaan yang positif dan eksistensial, berakar pada dimensi ontologis manusia. Ia berperan penting dalam menumbuhkan semangat hidup serta pencarian makna, baik dalam kehidupan dunia maupun realitas transendental. Sebagai fenomena universal, spiritualitas dibutuhkan oleh seluruh manusia untuk menemukan makna dan menerima kehidupan melalui relasi dengan diri sendiri maupun dengan orang lain. Dalam konteks ini, kesehatan jasmani memerlukan komunikasi dengan “dokter tubuh”, sementara kesehatan rohani membutuhkan bimbingan dari “dokter jiwa.” Mengingat jiwa manusia memiliki kapasitas dan dimensi yang kompleks, maka terdapat keterhubungan erat antara jiwa dan raga, individu dan masyarakat, dunia batin dan dunia luar, alam gaib dan intuisi, serta dunia

¹³⁷ Suraedah, “Kesalehan Ritual, Sosial, dan Spiritual,” dalam *istiqla'*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2020 hal. 65.

¹³⁸ Sefti Wiwin Lenwinsky, *et.al.*, “Systematic Literature Review: Pengaruh Praktik Tarekat terhadap Tingkat Spiritualitas dan Kesalehan Individu Muslim di Indonesia,” dalam *Arus Jurnal Sosial dan Humaniora*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2025, hal. 1094.

¹³⁹ Zainul Muhibbin dan Choirul Mahfud, “Penguatan Spiritualitas untuk Menghadapi Fenomena Dehumanisasi Akibat Teknologi Maju dan Industrialisasi,” dalam *IPTEK Journal of Proceedings Series*, No. 5 Tahun 2018, hal. 266.

¹⁴⁰ M. Akmansyah, “Tujuan Pendidikan Rohani dalam Perspektif Pendidikan Sufistik,” dalam *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 09 No. 1 Tahun 2016, hal. 91.

kini dengan akhirat. Jalan pasti untuk mencapai kesehatan spiritual ialah dengan bersandar pada wahyu ilahi, karena hanya wahyu yang mampu memberi kerangka ilmiah bagi hubungan-hubungan kompleks tersebut, sehingga menunjukkan urgensi keberagamaan.

Dalam tradisi Islam, spiritualitas dapat dipahami dengan dua pendekatan.¹⁴¹ Pertama, spiritualitas dimaknai sebagai kondisi yang lahir dari pengabaian urusan material dan berfokus pada batiniah. Spiritualitas berarti perhatian pada hakikat realitas dunia yang pada gilirannya mengantarkan manusia untuk mendekat kepada Allah. Kedua, sejumlah intelektual Muslim memaknainya secara fungsional sebagai cara menghadapi semesta dan memperoleh ketenangan batin dalam kehidupan. Definisi fungsional ini tidak memandang spiritualitas sebagai mazhab atau aliran yang memiliki prinsip seragam, melainkan sebagai pendekatan yang memungkinkan munculnya ragam bentuk spiritualitas dalam kaitannya dengan dunia dan agama.

Kesalehan spiritual dapat dipahami sebagai kecerdasan batin dalam mengelola diri sekaligus memberi makna yang mendalam terhadap kehidupan. Seorang manusia yang memiliki spiritualitas yang baik akan terhubung erat dengan Allah, dan keterhubungan ini berimplikasi positif terhadap kemampuannya dalam membina relasi sosial yang sehat dengan sesama.¹⁴² Inti dari kesalehan spiritual adalah kemampuan untuk menjaga konsistensi hubungan dengan Allah, kemudian menjadikan hubungan transendental tersebut sebagai sumber inspirasi dalam mengemban amanah kemanusiaan dan peran kekhilafahan di bumi.

¹⁴¹ Qurratul Aini, *et.al.*, "Spiritual Intelligence, Spiritual Health and Occupational Stress in Islamic Organisations," dalam *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, Vol. 79 No. 1 Tahun 2023, hal. 5.

¹⁴² Hal tersebut terjadi karena Allah melapangkan hati manusia agar cenderung kepada kebaikan dan pengabdian kepada-Nya.

BAB III

PEMBACAAN HEURISTIK KISAH PEREMPUAN DALAM AL-QUR'AN

Makna kisah dalam Al-Qur'an dapat dipahami sebagai bagian dari Al-Qur'an yang mengikuti keadaan umat-umat terdahulu, para nabi sebelumnya, dan peristiwa-peristiwa yang telah terjadi untuk disampaikan kepada umat manusia sesuai dengan apa yang dikehendaki.¹ Al-Qur'an menggunakan istilah *al-qashash* untuk menyebut berita atau informasi yang memuat faedah besar, baik berupa pengetahuan maupun pelajaran berharga. Dalam hal ini, kata *qashash* berarti menyampaikan kisah atau berita yang mengandung kebenaran, bukan sekadar cerita rekaan. Penggunaan istilah ini dalam Al-Qur'an bertujuan untuk menyampaikan kabar dan berita yang benar mengenai masa lalu, baik berkaitan dengan nabi-nabi maupun umat-umat terdahulu.²

Perbedaan antara *al-khabar* (berita) dan *al-qishash* (kisah) terletak pada sifatnya.³ *Al-khabar* dapat digunakan untuk segala bentuk berita, sementara *al-qishash* digunakan secara khusus untuk kisah yang bermanfaat,

¹ Mannâ' Khalîl al-Qaththân, *Mabâhîts fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah: 1986, hal. 306.

² Ar-Râghib al-Ashfahânî, *al-Mufradât fî Garîb al-Qur'ân*, Kitâb an-Nûn, t.d.

³ Al-Khathîb, *al-Qashash al-Qur'ânî fî manthûqihi wa mafhûmih*, t.d., hal. 450.

memiliki tujuan tertentu, dan menyampaikan peristiwa nyata. Contohnya adalah firman Allah pada Surah Yûsuf/12:3 dan Surah al-Qashash/28:3 yang menegaskan bahwa kisah tersebut disampaikan untuk memberikan pelajaran, membimbing, dan mengingatkan.

Kisah dalam Al-Qur'an tidak bisa disamakan dengan *al-hikâyah* (dongeng atau imitasi), karena *al-hikâyah* lebih menunjukkan peniruan atau penggambaran kembali peristiwa tanpa menekankan kebenaran dan pelajaran yang terkandung di dalamnya. Sebaliknya, kisah dalam Al-Qur'an selalu didasarkan pada kebenaran dan bertujuan memberikan panduan moral, spiritual, dan historis bagi pembacanya.

Semua nabi dan rasul yang diutus oleh Tuhan, dari Adam hingga Muhammad, adalah laki-laki. Dalam tradisi Islam telah terbentuk kesepakatan bahwa peran kenabian tidak termasuk dalam rancangan Tuhan untuk tugas-tugas perempuan dalam mewujudkan kehendak-Nya di bumi. Namun demikian, ada beberapa pandangan berbeda yang sempat muncul, yang menyebutkan bahwa beberapa tokoh perempuan dalam Al-Qur'an dapat dianggap sebagai nabi⁴ (meskipun bukan sebagai rasul).

Kisah-kisah perempuan dalam Al-Qur'an tidak hadir secara kebetulan. Masing-masing membawa pesan dan nilai yang bisa dirasakan oleh siapa saja tentang iman, keberanian, pengorbanan, atau bahkan pencarian makna di tengah ujian hidup. Beberapa perempuan tampil sebagai figur utama dengan perjalanan spiritual yang menginspirasi, sementara yang lain hadir dalam peran yang lebih sederhana, namun tetap menyimpan pelajaran berharga.⁵ Melalui beragam sosok ini, Al-Qur'an seolah mengajak pembacanya untuk melihat bahwa pengalaman religius dan keterhubungan dengan Tuhan tidak terbatas pada laki-laki saja, melainkan juga sangat hidup dalam diri para perempuan.

Kisah perempuan dalam Al-Qur'an, sebagaimana dikaji oleh para ulama klasik maupun pemikir modern, tidak hanya diposisikan sebagai bagian dari narasi historis yang faktual, tetapi juga sebagai medium simbolik yang merepresentasikan nilai-nilai spiritual, etika, dan sosial.⁶ Para mufasir klasik memandang tokoh-tokoh perempuan dalam Al-Qur'an sebagai figur sejarah yang terkait erat dengan para nabi, sekaligus sebagai bagian dari mata rantai pewahyuan yang diterima oleh Nabi Muhammad.

⁴ Halim Calis, "Mary's Prophethood Reassessed: Overlooked Medieval Islamic Perspectives in Contemporary Scholarship" dalam *Religions*, 15, 461 Tahun 2024, hal. 10.

⁵ Hamka, *Buya Hamka Berbicara tentang Perempuan*, Depok: Gema Insani, 2021, hal. 7

⁶ Mardan, *Simbol Perempuan dalam Kisah Al-Qur'an*, Makassar: Alauddin University Press, 2014, hal. 7.

Secara simbolik, Al-Qur'an sendiri mengangkat tokoh-tokoh perempuan sebagai *amtsilah* (teladan), sebagaimana dalam Surah at-Tahrim: 10–12, yang memperkenalkan dua perempuan sebagai peringatan bagi orang kafir (istri Nuh dan Luth) dan dua lainnya sebagai teladan bagi orang beriman (istri Fir'aun dan Maryam). Simbolisme ini berkembang dalam tafsir, baik klasik maupun kontemporer, dan dijadikan kerangka moral untuk memaknai nilai-nilai seperti keimanan, kesucian, kesetiaan, maupun penyimpangan dan pembangkangan. Dalam konstruksi klasik, karakter perempuan sering dikaitkan dengan sifat-sifat dasar seperti kesalehan atau kefasikan yang dihubungkan dengan ketaatan atau pemberontakan terhadap Tuhan dan suami yang saleh.

Kisah-kisah dalam Al-Qur'an merupakan yang terbaik sekaligus paling bermanfaat. Allah Swt. tidak sekadar menuturkannya sebagai narasi, melainkan mengandung makna-makna mendalam yang patut dijadikan pelajaran. Al-Qur'an menampilkan berbagai kisah perempuan yang dapat menjadi teladan bagi kaum perempuan modern, di antaranya adalah kisah Maryam, Âsiyah istri Fir'aun, serta tokoh-tokoh lainnya. Jika ditelaah secara cermat, Al-Qur'an juga memperlihatkan keterlibatan perempuan dalam sektor kerja pada masa awal Islam.⁷ Perempuan diperkenankan untuk berkiprah di berbagai bidang, baik di dalam maupun di luar rumah, dengan syarat aktivitas yang dijalani tetap menjaga martabat, kehormatan, serta nilai-nilai agamanya.

A. Kisah Perempuan pada Masa Konstelasi Sosial Pra-Islam dalam Al-Qur'an

Kisah-kisah dalam Al-Qur'an adalah pemberitaan Allah Swt. dalam kitab-Nya yang mulia mengenai keadaan umat-umat terdahulu, misi kenabian masa lampau, serta peristiwa-peristiwa bersejarah yang pernah terjadi. Kisah-kisah ini disampaikan bukan hanya sebagai narasi sejarah, tetapi sebagai bagian integral dari petunjuk Ilahi yang sarat dengan nilai moral, pelajaran spiritual, serta perenungan etis dan teologis. Narasi dalam Al-Qur'an membentuk bagian penting dalam pembentukan kesadaran keimanan dan panduan hidup bagi umat manusia di sepanjang zaman.⁸

Kisah-kisah dalam Al-Qur'an memiliki tujuan luhur dan hikmah yang dalam. Kisah-kisah tersebut berfungsi sebagai pelajaran dan peringatan,

⁷ Nurfaizah Fauzi dan Wan Mohd Khairul Firdaus Wan Khairuddin, "Human Capital Development for Women Based on the Story of Maryam in the al-Qur'an" dalam *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, Vol. 7 No. 4 Tahun 2017, hal. 22.

⁸ Ahmad Muhammad Asy-Syarqâwî, *al-Mar'ah fî al-Qashash al-Qur'ânî* Jil. 1, Kairo: Dâr as-salâm, 2001, hal. 24.

penjelasan dan penerangan, serta sebagai petunjuk dan bukti kebenaran risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alayhi wasallam*.

Kedua, kisah-kisah tersebut adalah kisah nyata yang didasarkan pada peristiwa historis yang sesungguhnya, yang sarat dengan pelajaran dan hikmah. Ketiga, keberadaan satu kisah yang ditampilkan dalam beberapa Surah dengan gaya bahasa dan pendekatan yang beragam merupakan bukti nyata keindahan retorika Al-Qur’an dan keunggulan *balagah*-nya. Hal ini sekaligus menjadi metode pendidikan dan pembentukan karakter yang efektif, karena mampu menanamkan makna secara mendalam dalam jiwa pendengarnya. Fenomena ini juga menjadi dalil yang jelas atas kesatuan tematik (*al-wiḥdah al-mawdhû‘iyyah*) dalam struktur Al-Qur’an.

Keempat, kekayaan narasi ini akan semakin tampak jika ayat-ayat dari berbagai Surah yang mengandung satu kisah dikumpulkan dan dikaji secara cermat. Pada saat itu, akan terlihat susunan yang unik, bangunan narasi yang kokoh, dan gambaran menyeluruh dari kisah tersebut dalam bentuk yang utuh. Kelima, penyebaran satu kisah dalam beberapa Surah dengan gaya yang bervariasi selalu selaras dan konsisten dengan tujuan masing-masing Surah, struktur tematiknya, dan konteks ayat yang melingkupinya.⁹

1. Hawa

Nabi Adam, yang dikenal sebagai *Abû al-Basyar* (bapak umat manusia), ditempatkan oleh Allah di surga setelah penciptaannya. Ia tinggal dan berjalan di dalamnya dalam kesendirian, tanpa ada makhluk lain yang dapat menjadi teman berbincang atau penghibur. Maka, Allah berkehendak menciptakan pasangan hidup yang dapat mengisi kehidupannya. Dari sini, Allah menciptakan Hawa (Hawa) sebagai istri dan pendampingnya. “Hawa,” karena ia diciptakan dari yang hidup (*Hayy*).¹⁰

Ada juga yang berpendapat bahwa ia dinamai Hawa karena terdapat rona kemerahan (*hawwah*) di bibirnya. Pendapat lain menyatakan bahwa nama Hawa berasal dari warna kulitnya yang cenderung gelap kecokelatan, seperti istilah "*aḥwâ*" dalam firman Allah dalam Surah al-A’lâ/87:5 (... *gutsâ’an aḥwâ*)¹¹

Kisah Hawa di dalam Al-Qur’an terdapat dalam Surah al-Baqarah/2: 35-38, Surah An-Nisâ’/4:1, Surah Al-A’râf/7:19-23, 189-190, Surah Thâha/20: 115-121, dan Surah az-Zumar/39:6. Ayat-ayat ini menceritakan tentang penciptaan Hawa, tempat tinggal Nabi Adam dan Hawa di surga, bisikan Setan

⁹ Aḥmad Muḥammad Asy-Syarqâwî, *al-Mar’ah fî al-Qashash al-Qur’ânî* Jil. 1, ..., hal. 38.

¹⁰ Abu al-Laits Nashr bin Muhammad bin Ahmad bin Ibrahim as-Samarqandii, *Bahr al-‘ulum* Juz 1, t.d., hal. 301. Diakses melalui al-Maktabah as-Syamilah.

¹¹ Abu al-Laits Nashr bin Muhammad bin Ahmad bin Ibrahim as-Samarqandii, *Bahr al-‘ulum* Juz 1, ..., hal. 301. Diakses melalui al-Maktabah as-Syamilah.

kepada keduanya, lalu kemudian keduanya memakan makanan dari pohon yang ada di surga yang merupakan jebakan Iblis bagi keduanya, hingga keduanya kemudian bertobat dan konsekuensi dari perbuatan keduanya yaitu diturunkan dari surga ke bumi.

Meskipun Al-Qur'an memuat narasi tentang Hawa, penelusuran terhadap ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa tidak terdapat riwayat *asbâb an-nuzûl* yang secara eksplisit menjelaskan latar historis turunnya ayat-ayat tersebut. Hawa disebutkan di dalam Al-Qur'an dengan term *zauj*¹² menggambarkan perempuan sebagai pasangan yang saling melengkapi dalam ikatan pernikahan yang fungsional.¹⁴

Ayat-ayat yang membicarakan tentang penciptaan Hawa di antaranya ialah: an-Nisâ'/4:1, Surah al-A'râf/7:189-190, dan az-Zumar/39:6.

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

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu. (an-Nisâ'/4:1)

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ ۖ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّكِرِينَ ﴿١٨٩﴾ فَلَمَّا ءَاتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا ءَاتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٩٠﴾

Dialah Yang menciptakan kamu dari diri yang satu dan dari padanya Dia menciptakan isterinya, agar dia merasa senang kepadanya. Maka setelah

¹² Istilah *zauj* ternyata mengandung enam makna utama, yaitu pasangan, mitra, hewan, tumbuhan, dan kelompok. Dalam konteks tertentu, istilah ini juga dipahami sebagai “sepadan” atau “mitra” dari jenis yang sama, khususnya saat diterapkan pada makna “jenis hewan”. Dalam bahasa Arab pra-Qur'an, *zauj* pernah digunakan untuk menyebut kain selendang penutup matahari yang dikenakan perempuan di masa Jahiliyyah.

¹³ Kisah Nabi Adam dan Hawa yang menunjukkan harmonisasi antar keduanya kemudian melahirkan kesimpulan setelah penelitian berkelanjutan bahwa term *zauj* dalam hubungan suami istri menandakan adanya relasi harmoni.

¹⁴ Sabilla Qur'atun Aini dan Kharis Nugroho, “Zauj and Imara'ah in The Qur'an, Says Mutaradif (A Pre-Emptive Study of the Quran's Semantic Interpretation by Toshihiko Izutsu),” dalam *international Summit on Science Technology and Humanity*, Tahun 2023, hal. 1355.

dicampurinya, isterinya itu mengandung kandungan yang ringan, dan teruslah dia merasa ringan (beberapa waktu). Kemudian tatkala dia merasa berat, keduanya (suami-isteri) bermohon kepada Allah, Tuhannya seraya berkata: "Sesungguhnya jika Engkau memberi kami anak yang saleh, tentulah kami termasuk orang-orang yang bersyukur". Tatkala Allah memberi kepada keduanya seorang anak yang sempurna, maka keduanya menjadikan sekutu bagi Allah terhadap anak yang telah dianugerahkan-Nya kepada keduanya itu. Maka Maha Tinggi Allah dari apa yang mereka persekutukan. (al-A'râf/7:189-190)

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَنِيَّةً أَزْوَاجًا يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ ﴿٦﴾

Dia menciptakan kamu dari seorang diri kemudian Dia jadikan daripadanya isterinya dan Dia menurunkan untuk kamu delapan ekor yang berpasangan dari binatang ternak. Dia menjadikan kamu dalam perut ibumu kejadian demi kejadian dalam tiga kegelapan. Yang (berbuat) demikian itu adalah Allah, Tuhan kamu, Tuhan Yang mempunyai kerajaan. Tidak ada Tuhan selain Dia; maka bagaimana kamu dapat dipalingkan? (az-Zumar/39:6)

Dalam sejumlah riwayat, disebutkan bahwa penciptaan Hawa terjadi saat Allah menidurkan Adam, lalu mengambil salah satu tulang rusuknya dari sisi kiri yakni tulang rusuk bagian bawah tanpa Adam menyadari proses tersebut, dan dari tulang itulah Hawa diciptakan.

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ وَمُوسَى بْنُ حِزَامٍ قَالَا: حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ زَائِدَةَ عَنْ مَيْسَرَةَ الْأَشْجَعِيِّ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الصِّلَعِ أَعْلَاهُ فَإِنْ ذَهَبَتْ تُقِيمُهُ كَسَرَتْهُ وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ"¹⁵

Abu Kurayb dan Musa bin Hizam berkata, dari Husain bin Ali, dari Zaidah, dari Maysarah al-Asyja'i, dari Abu Hazim, dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu bahwa Rasulullah shallallahu 'alayhi wasallam bersabda: "Berwasiatlah berbuat baik kepada wanita, karena wanita diciptakan dari tulang rusuk, dan bagian yang paling bengkok dari tulang rusuk adalah

¹⁵ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dar Ibnu Katsir, t.th., no. Hadis 3331. Juga terdapat dalam no. Hadis 5186, Shahih Muslim no. Hadis 1470, Sunan an-Nasa'i no. Hadis 9095, Sunan al-Kubra lil Bayhaqi no. 297: 7. diakses melalui *Jawami' al-Kalim*.

bagian atasnya. Jika engkau mencoba meluruskannya, kau akan mematahkannya, dan jika kau membiarkannya, ia akan tetap bengkok. Maka berwasiatlah baik terhadap wanita. (HR. al-Bukhari dan Muslim)

Surah an-Nisâ' diawali dengan ayat agung yang membuka seruannya kepada seluruh umat manusia: "*Hai sekalian manusia!*" Seruan universal ini mengandung panggilan kepada ketakwaan, dengan pesan utama: "*Bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kalian dari satu jiwa.*" Ketakwaan kepada Allah ditegaskan sebagai fondasi utama segala kebaikan dan pelindung dari berbagai bentuk keburukan. Umat manusia diajak menyadari asal-usul penciptaan mereka, yang berasal dari satu jiwa, yakni jiwa Adam. Dari jiwa tersebut, Allah menciptakan pasangan baginya—sebagaimana dijelaskan bahwa Hawa diciptakan dari salah satu bagian tubuh Adam.¹⁶

Dalam menafsirkan firman Allah Ta'âlâ "*Yâ ayyuhâ al-nâs(u) ittaqû Rabbakum alladzî khalaqakum min nafsin wâhidah,*" ath-Thabarî memaknai seruan tersebut sebagai peringatan agar seluruh manusia berhati-hati terhadap sikap maksiat kepada Tuhan mereka. Ketakwaan di sini diartikan sebagai sikap taat terhadap perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya, sebab pelanggaran terhadap keduanya akan mendatangkan murka dan sanksi Ilahi yang tidak mampu dipikul manusia.¹⁷ Allah memperkenalkan diri-Nya sebagai Zat yang Mahaesa dalam menciptakan umat manusia dari *nafs wâhidah*, yaitu Âdam, untuk menanamkan kesadaran bahwa seluruh umat manusia adalah satu rumpun. Oleh karena itu, kewajiban menjaga hak sesama manusia adalah setara dengan kewajiban seorang saudara terhadap saudaranya, terlepas dari jauh dekatnya hubungan nasab.¹⁸ Nilai-nilai kasih sayang, keadilan, dan solidaritas sosial pun mengalir dari kesadaran akan kesatuan asal-usul tersebut.

Sementara itu, Fakhr ad-Dîn ar-Râzî dalam *Mafâtîh al-Gayb* melihat ayat ini dari perspektif *kalâmî* dan *falsafî*. Ia menegaskan bahwa seruan "*Yâ ayyuhâ al-nâs*" mencakup semua manusia, baik mukmin maupun kafir, karena pesan ketakwaan bersifat rasional dan dapat dijangkau oleh akal manusia. Seruan ini ditujukan untuk menanamkan nilai-nilai moral universal yang berpijak pada prinsip *rubûbiyyah*: bahwa Allah adalah *Rabb* Zat yang mencipta, mengatur, dan memelihara.¹⁹ Oleh karena itu, ketakwaan yang dituntut adalah respons etik terhadap anugerah *rubûbiyyah* tersebut.

¹⁶ Ahmad Muḥammad Asy-Syarqâwî, *al-Mar'ah fî al-Qashash al-Qur'ânî* Jil. 1, ..., hal. 45.

¹⁷ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 6, Kairo: Dâr Hîjr li ath-Thabâ'ah wa an-Nasyr wa al-I'lân, 2001, hal. 339.

¹⁸ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 6, ..., hal. 339.

¹⁹ Abû 'Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtîh al-Gayb* Juz 10, Beirut: Dâr Ihya' at-Turâts al-'Arabî Juz, 2000, hal. 475.

Dalam menafsirkan frasa *nafsin wâhidah*, ar-Râzî tidak hanya mengutip pandangan populer bahwa yang dimaksud adalah Âdam, tetapi juga membuka ruang interpretasi filosofis. Ia mengajukan dua kemungkinan: pertama, bahwa Hawa benar-benar diciptakan dari tubuh Âdam, yakni dari tulang rusuknya; dan kedua, bahwa penciptaan dari satu jiwa dimaknai sebagai kesatuan unsur asal (unsur tanah), bukan penciptaan secara jasmani dari tubuh Âdam.²⁰ Penafsiran ini memberikan nuansa tafsir yang lebih simbolik dan reflektif terhadap hakikat penciptaan manusia.

Melengkapi pembacaan itu, Ibn ‘Âsyûr dalam *at-Tahrîr wa at-Tanwîr* menyoroti sisi kebahasaan dan keindahan susunan ayat. Ia menggarisbawahi bahwa penggunaan lafaz *an-nâs* menunjukkan universalitas dakwah Islam, karena seruan ini bukan hanya ditujukan kepada kaum mukmin, tetapi juga kepada seluruh umat manusia, termasuk kaum musyrik Arab yang pertama kali menerima wahyu. Karena itulah, wahyu diturunkan dalam bahasa mereka, dan Nabi *shallallâhu ‘alayhi wasallam* mengutus Surah kepada berbagai bangsa dengan bahasa Arab.²¹

Menurut Ibn ‘Âsyûr, korelasi antara frasa *nafsin wâhidah* dan perintah *ittaqû* menunjukkan kesesuaian antara kesatuan jenis manusia dan kewajiban akan kesatuan akidah. Ajaran tauhîd dibangun di atas dasar keesaan asal-usul manusia, dan perintah bertakwa dimaksudkan untuk menjaga hubungan dengan Tuhan yang menjadi sumber kehidupan mereka²². Ia juga menekankan bahwa penyebutan *Rabbakum* bukan *lafdz al-jalâlah* (Allah) berfungsi untuk menghidupkan kesadaran batin akan hubungan antara makhluk dan Sang Pemelihara, yang jika diabaikan akan menjadi bentuk kezaliman ontologis.²³

Meskipun membicarakan tentang *nafs wâhidah* ketiga Surah tersebut berbeda secara konteks. Surah an-Nisâ’/4 ayat 1 menekankan panggilan ketakwaan universal dan persaudaraan manusia dari satu jiwa, al-A’râf/7 ayat 189 menyoroti dinamika perkawinan dan kelahiran awal manusia sebagai tanda pada tujuan penciptaan sementara az-Zumar/39 ayat 6 menghubungkan penciptaan dari satu jiwa dengan rincian penciptaan manusia dan ketaatan secara lebih luas.

Kisah Nabi Âdam dan Hawa dalam Al-Qur’ân diceritakan dengan cara yang berbeda-beda dalam Surah al-Baqarah, al-A’râf, dan Thâhâ. Meskipun temanya serupa yakni transisi dari surga menuju dunia ternyata

²⁰ Abû ‘Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gayb* Juz 10..., hal. 476.

²¹ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu ‘Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 4, Tunisia: ad-Dâr at-Tûnisīyyah li an-Nasyr, 1984, hal. 214.

²² Muḥammad ath-Thâhir Ibnu ‘Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 4, ..., hal. 215.

²³ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu ‘Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 4, ..., hal. 215-216.

masing-masing Surah menghadirkan sudut pandang dan pesan tematik yang khas.

Dalam Surah al-Baqarah/2:35, ayat ini disampaikan secara ringkas namun tegas. Allah memerintahkan kepada Âdam dan istrinya untuk “*uskun anta wa-zawjuka al-jannata... wa lâ taqrabâ hâdzihi asy-syajarata*” sebagai ujian kepatuhan.²⁴ Ketika kedua makhluk tersebut melanggar larangan, Allah tidak langsung menghukum secara permanen, melainkan menurunkan mereka ke bumi dengan ketentuan *hudâ*, menunjukkan bahwa dunia adalah ladang ujian dan sekaligus rahmat yang bertujuan memperbaiki.

Kata *zauj* bermakna pasangan dari suatu unsur yang berdampingan dalam kondisi tertentu. Ia merupakan *ism jâmid* yang menunjukkan salah satu dari dua elemen yang saling terkait. Dalam konteks pernikahan, baik laki-laki maupun perempuan disebut *zauj* karena keduanya saling melengkapi. Oleh karena itu, tidak diperlukan bentuk feminisasi seperti *zaujah*, sebab istilah ini tidak berfungsi sebagai sifat, melainkan sebagai nama. Maknanya juga berdekatan dengan konsep *syaf‘* (genap) sebagai penanda pasangan.²⁵

Sementara itu, di Surah al-A‘râf/7:19–23, kisah ini dibingkai secara dramatis. Setan tampil menyamar sebagai teman, menipu dengan janji palsu bahwa buah pohon terlarang akan mengangkat derajat mereka menjadi abadi.²⁶ Ketika Âdam dan Hawa memakan buah itu, kesadaran akan dosa segera muncul. Mereka melantunkan doa taubat terkenal: “*Rabbanâ zhalamnâ anfusanâ...*” yang menjadi salah satu doa paling universal dan mencerminkan etika moral dalam pengakuan kesalahan dan permohonan ampunan.²⁷

Dalam nada yang berbeda, Surah Thâhâ/20:115–121 menyajikan kisah ini secara reflektif dan penuh empati. Allah menyatakan bahwa meskipun telah memberikan perintah, Âdam lupa, dan ia tidak memiliki determinasi (‘*azm*’) yang kuat⁵. Kelalaiannya terjadi akibat godaan setan yang membangkitkan ambisi tidak realistis yakni keabadian dan kekuasaan. Saat keduanya melanggar larangan, rasa malu dan kesadaran moral muncul. Suasana ini menggambarkan sisi manusiawi dan kelemahan batin manusia, yang disertai kasih sayang Ilahi melalui pengampunan dan bimbingan⁷.

Ketiga narasi tersebut tidak saling bertentangan, melainkan saling melengkapi. al-Baqarah lebih menekankan aspek hukuman dan bimbingan ilahi; al-A‘râf menyoroti dinamika godaan dan mekanisme taubat; sedangkan Thâhâ menghadirkan kisah dengan pendekatan psikologis dan spiritual. Bersama, ketiganya membentuk kerangka tafsir yang multidimensional

²⁴ Abu al-Fidâ’ Ismâ‘il bin ‘Umar bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Azhîm* Juz 1, Riyadh: Dâr Thayyibah li an-Nasyr wa at-Tawzî’, 1999, hal. 234.

²⁵ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu ‘Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 1, ... hal. 428.

²⁶ Abû ‘Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî Juz 14, *Mafâtiḥ al-Gayb*, ..., hal. 218.

²⁷ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu ‘Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 8, ..., hal. 65.

menyatukan aspek teologis, moral-etis, dan eksistensial mengenai manusia pertama sebagai representasi umat manusia.

Dalam sejumlah ayat yang telah disebutkan sebelumnya, term *zaujah* secara eksplisit merujuk kepada Hawa tanpa adanya penafsiran lain dari para mufasir. Al-Qur'an pun merekam rangkaian awal eksistensi manusia dengan menarasikan kehidupan Nabi Âdam dan istrinya sejak berada di dalam surga hingga masa penurunan mereka ke bumi sebagai bagian dari takdir dan misi kemanusiaan.²⁸

2. *Imra'ah Nûh*

Nama istri Nabi Nûh tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an maupun dalam hadis Nabi. Namun, sebagian ahli sejarah menyebutkan bahwa nama beliau adalah Wâ'ilah atau 'Âmilah. Menurut pendapat Muqâtil, nama istri Nabi Nûh adalah Wâlihah. Sedangkan al-Dahhâk meriwayatkan dari 'Â'isyah radhiyallâhu 'anhâ bahwa Jibrîl pernah turun kepada Nabi *shallallâhu 'alayhi wasallam* dan menyampaikan bahwa nama istri Nabi Nûh adalah Wâgilah.²⁹ Meskipun begitu, tidak ada keharusan untuk memastikan nama tersebut, karena jika memang ada manfaat syar'i dalam penyebutannya, tentu Allah akan menyebutkannya secara langsung dalam kitab-Nya atau melalui lisan Rasul-Nya.

Kisah *imra'ah*³⁰ Nuh disebutkan dalam Al-Qur'an Surah at-Tahrim/66:10

صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا أَمْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْءٌ ۖ وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ ﴿١٠﴾

Allah membuat isteri Nuh dan isteri Luth sebagai perumpamaan bagi orang-orang kafir. Keduanya berada di bawah pengawasan dua orang hamba yang saleh di antara hamba-hamba Kami; lalu kedua isteri itu berkhianat kepada suaminya (masing-masing), maka suaminya itu tiada dapat membantu mereka

²⁸ Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Kedudukan dan Peran Perempuan* Seri 2, ..., hal. 79.

²⁹ Abu 'Abdillah Muḥammad bin Aḥmad al-Anshârî al-Qurṭhubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* Juz 18, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1964, hal. 201.

³⁰ Berasal dari akar kata *mar'* (المرء) yang berarti manusia atau laki-laki, sedangkan bentuk femininnya adalah *imra'ah* yang berarti seorang perempuan. Kata ini menunjuk pada identitas perempuan itu sendiri, terlepas dari relasi pasangan. *Imra'ah* digunakan ketika seorang perempuan disebut dalam kapasitasnya sendiri atau ketika relasi perkawinannya tidak ideal (misalnya tidak ada keharmonisan iman, kesetiaan, atau fungsi biologis). Dapat dilihat dalam tulisan Sabilla Qurratu Aini dan Kharis Nugroho, "Zauj and Imara'ah in The Qur'an, Says Mutaradif (A Pre-Emptive Study of the Quran's Semantic Interpretation by Toshihiko Izutsu)," dalam *international Summit on Science Technology and Humanity*, Tahun 2023, hal. 1355.

sedikitpun dari (siksa) Allah; dan dikatakan (kepada keduanya): "Masuklah ke dalam jahannam bersama orang-orang yang masuk (jahannam)". (at-Tahrim/66:10)

Istri Nabi Nûh adalah seorang perempuan yang tinggal di rumah seorang nabi mulia, yang senantiasa hidup dalam kesucian. Ia semestinya bisa meneladani suaminya yang merupakan seorang utusan Allah dan manusia pertama yang menyeru kaumnya kepada tauhîd dan kebenaran. Seharusnya ia dekat dan mendukung dakwah suaminya, sebagaimana Khadîjah binti Khuwaylid mendampingi Nabi Muḥammad dengan penuh kesetiaan.

Namun kenyataannya, istri Nabi Nûh justru berkhianat, tidak beriman kepada suaminya, bahkan bersikap menentang. Ia juga menuduh Nabi Nûh gila. Setiap kali ada seseorang dari kaumnya yang mulai beriman, ia segera melaporkannya kepada para penentang dakwah.³¹ Inilah maksud dari pengkhianatannya terhadap suaminya.

Kisah istri Nabi Nûh tidak disebutkan dalam Al-Qur'an kecuali dalam ayat ini saja. Tampaknya, pengkhianatan yang dilakukan istri Nûh terjadi setelah peristiwa banjir besar. Nabi Nûh sendiri tidak mengetahui pengkhianatan itu karena Allah menyebut perbuatannya sebagai bentuk khianat. Dalam Kitab Kejadian (Taurat), istri Nabi Nûh disebutkan turut serta menaiki bahtera dan keluar darinya pasca banjir, namun setelah Allah menyebut keberkahan-Nya kepada Nûh dan anak-anaknya serta perjanjian-Nya dengan mereka, tidak lagi disebutkan nama istrinya. Mungkin ia menjadi kafir setelah itu, atau mungkin Nûh menikah lagi dengan perempuan lain pasca banjir yang tidak disebutkan dalam Taurat.³²

Allah menyebut tindakan istri Nûh sebagai bentuk pengkhianatan terhadap suaminya. Para mufasir menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan pengkhianatan itu adalah dalam hal agama, yakni ia menyembunyikan kekufurannya. Kemungkinan kekufuran di kalangan kaum Nabi Nûh terjadi kembali pasca banjir, namun hal itu tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an.³³

Allah mengisahkan perumpamaan ini untuk menunjukkan bahwa hubungan darah atau kekerabatan tidak akan bermanfaat di akhirat jika dipisahkan oleh perbedaan agama. Istri Nabi Nûh dan Lûth, meskipun hidup bersama para nabi, tetap dihukum karena kekufuran dan pengkhianatan mereka. Sebaliknya, istri Fir'aun (Âsiyah) dan Maryam binti 'Imrân mendapat kedudukan mulia di sisi Allah meski berada dalam lingkungan kafir. Kisah ini

³¹ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 28, ..., hal. 169.

³² Muḥammad ath-Thâhir Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 28, ..., hal. 374.

³³ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 28, ..., hal. 375.

sekaligus menjadi teguran keras bagi dua istri Nabi Muhammad (Hafshah dan 'Āisyah) agar tidak mengulangi kekeliruan. Adapun Āsiyah disebut beriman setelah menyaksikan mukjizat Mûsâ, lalu disiksa berat oleh Fir'aun hingga wafat sebagai syahîdah dan mendapat tempat di surga.³⁴ Penegasan bagi hamba bahwa keunggulan seseorang di sisi Allah tidak ditentukan oleh status atau hubungan, melainkan hanya oleh kesalehan.³⁵

3. Sârah

Sârah, namanya tidak disebutkan secara eksplisit di dalam Al-Qur'an, hanya Sârah term *imra'ah*. Nama Sârah diketahui dalam *Tafsîr at-Thabari* sebagai Sârah bint Hârûn bin Nâhûr bin Sârûj bin Râ'uww bin Fâlig, juga merupakan anak paman Nabi Ibrâhîm.³⁶ merupakan sosok perempuan yang senantiasa setia mendampingi Nabi Ibrâhîm dalam perjuangannya. Seorang perempuan dari kalangan terhormat.³⁷ Kisah tentang Sârah dan Ibrâhîm dapat dijumpai dalam beberapa ayat Al-Qur'an, seperti dalam Hûd/11:69–73, al-Dzâriyât/51:24–30.

Setelah peristiwa pembakaran Nabi Ibrahim yang dengan izin Allah ia selamat darinya, Raja Namrud bertekad untuk membunuhnya. Namun, Allah lebih dahulu mengabarkan rencana tersebut kepada Ibrahim dan memerintahkannya meninggalkan kota Ur menuju Harran. Dari sana ia melanjutkan perjalanan ke wilayah Syam hingga Damaskus, lalu terus ke Kan'an. Tidak lama menetap di Kan'an, Ibrahim terpaksa meninggalkan negeri itu karena dilanda paceklik, sehingga ia berangkat ke Mesir. Berdasarkan penelusuran penulis, eksodus Ibrahim ini terekam dalam surah al-Anbiyâ'/21:71: "*Dan Kami selamatkan Ibrahim dan Luth ke sebuah negeri yang Kami berkahi untuk sekalian manusia.*" Al-Qur'an sendiri tidak menyinggung kisah kedatangan Ibrahim ke Mesir, berbeda dengan Perjanjian Lama yang meriwayatkan secara lebih rinci dalam Kitab Kejadian pasal 12–13, ayat 10. Dalam catatan itu dikisahkan pertemuan Sârah dengan Raja Mesir yang berniat melecehkannya.³⁸ Namun, berkat keteguhan iman Sârah serta perlindungan Allah, ia akhirnya terselamatkan. Raja Mesir kemudian mengambil pelajaran dari peristiwa tersebut. Beberapa hari kemudian, utusan raja datang memberikan hadiah kepada Ibrahim, yakni izin menetap di Mesir

³⁴ Abû 'Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Gayb* Juz 14, ..., hal. 574.

³⁵ Abû 'Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Gayb* Juz 14, ..., hal. 575.

³⁶ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 12, ... hal. -472 473.

³⁷ Milton T. Pardosi, "Analisa Kehidupan Sara: Pribadi dan Spiritual," dalam *Jurnal Koinonia*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2019, hal. 4.

³⁸ Salim A. Fillah, *Kisah-Kisah Perempuan Peradaban*, Yogyakarta: Pro-U Media, 2025, hal. 5.

dan seorang budak perempuan bernama Hâjar. Setelah itu, Nabi Ibrahim a.s. meninggalkan Mesir kembali menuju Kan'an dengan membawa serta Hâjar.

Salah satu penggalan firman Allah dalam Surah Hûd menyebutkan bahwa istri Ibrâhîm berdiri sambil tersenyum ketika malaikat membawa kabar gembira tentang kelahiran seorang anak laki-laki, yaitu Ishaq, dan setelahnya cucu bernama Ya'qûb.

Dalam riwayat lainnya, disebutkan bahwa ketika malaikat yang terdiri dari Jibrîl, Mîkâ'îl, dan Isrâfîl datang kepada Nabi Ibrâhîm,³⁹ mereka berkata: "*Salâman*", yang bermakna "Kami mengucapkan salam" atau "Kami memberikan penghormatan damai kepadamu." Ungkapan ini dapat ditafsirkan sebagai bentuk *maf'ûl muthlaq* dari kata *qâlû*, yakni: mereka berkata ucapan yang mengandung kedamaian, atau mereka menyebutkan kata salam. Adapun respons Nabi Ibrâhîm, yang terekam dalam kalimat "*Qâla Salâmun*", dipahami sebagai ucapan yang lebih tinggi nilainya, misalnya: "Semoga kedamaian tercurah atas kalian," atau "Salam sejahtera atas kalian," yang menunjukkan bahwa Ibrâhîm membalas salam dengan lebih baik dari apa yang disampaikan para malaikat.⁴⁰ Ini sejalan dengan adab *Qur'ani* dalam membalas salam dengan yang lebih baik.

Mengira bahwa tamu-tamu tersebut adalah manusia biasa, Nabi Ibrâhîm pun menyambut mereka dengan penuh hormat dan segera menjamu mereka sebagaimana tradisi Arab dalam memuliakan tamu. Ia menyembelih seekor sapi gemuk dan menghidangkannya dalam bentuk sajian panggang. Namun ketika Ibrâhîm memperhatikan bahwa para tamunya tidak menyentuh makanan tersebut, timbul kekhawatiran dalam dirinya. Ia pun bertanya-tanya, karena menurut kebiasaan, tamu yang tidak makan menandakan ada sesuatu yang tidak biasa. Malaikat pun kemudian menjelaskan bahwa mereka diutus oleh Allah untuk menghancurkan kaum Lûth, bukan untuk sekadar bertamu atau menyantap hidangan.

وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَلَبَّسْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ ﴿٧١﴾

71. Dan isterinya berdiri (dibalik tirai) lalu dia tersenyum, maka Kami sampaikan kepadanya berita gembira tentang (kelahiran) Ishak dan dari Ishak (akan lahir putranya) Ya'qub. (Hûd/11:71)

Sârah berdiri di belakang tirai sambil mendengarkan perbincangan malaikat-malaikat dengan Nabi Ibrahim dalam keadaan *stand by* dalam membantu memberikan pelayanan untuk malaikat-malaikat yang merupakan

³⁹ Abû 'Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî Juz, *Mafâtîh al-Gayb* Juz 18, ... hal. 372.

⁴⁰ Abû as-Su'ûd al-'Imâdî Muḥammad bin Muḥammad bin Mushthafâ, *Irsyâd al-'Aql as-Salîm ilâ Mazâyâ al-Kitâb al-Karîm* Juz 4, Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Arabî, t.th., hal. 224.

tamu mereka.⁴¹ Terdapat beragam pendapat mengenai sebab tertawanya. “*fadhahikat*” ada yang berpendapat tawanya merupakan tawa sebab heran dengan fakta bahwa beliau dan Nabi Ibrahim melayani tamu-tamunya sendiri sebagai sebuah penghormatan kepada mereka, tetapi mereka tidak memakannya. Ada juga pendapat bahwa tawa itu sebab berita yang dibawa tamu-tamunya tentang kebinasaan kaum Lûth. Sebab lainnya ialah kelegaan beliau dengan motif kedatangan tamu-tamu itu yang pada awal membuat cemas Nabi Ibrahim. Juga dengan kabar gembira akan kelahiran Ishaq. Ath-Thabarî di antara sebab-sebab itu berpendapat bahwa sebab tawa itu karena berita akan kebinasaan kaum Lûth.⁴²

Menurut Ibnu ‘Âsyûr *al-busrâ* berkaitan dengan kabar akan kelahiran Ishâq dari rahim Sârah sebagaimana dalam Surah adz-Dzâriyât/51:28, dan tawa Sârah bagian dari ekspresi takjub, tawa yang muncul karena keheranan dan ketidakpercayaan bukan semata-mata ekspresi kegembiraan biasa.⁴³ Keheranannya didasari oleh fakta bahwa dirinya telah tua, sehingga janji lahirnya seorang anak darinya tampak mustahil secara biologis. Karena itu, respons para malaikat dalam ayat “*a ta ‘jabîna min amri Allâh*” adalah bentuk teguran terhadap ketidakpercayaannya terhadap kekuasaan Allah dalam melampaui hukum kebiasaan (*sunnatullâh*).⁴⁴

Ekspresi Sârah lebih terdeskripsikan dalam Surah adz-Dzâriyât/51:29

فَأَقْبَلَتْ أَمْرًا ثُمَّ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ ﴿٢٩﴾ قَالُوا كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ إِنَّهُ

هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ ﴿٣٠﴾

29. Kemudian isterinya datang memekik lalu menepuk mukanya sendiri seraya berkata: “(Aku adalah) seorang perempuan tua yang mandul”. 30. Mereka berkata: “Demikianlah Tuhanmu memfirmankan” Sesungguhnya Dialah yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui.

Tawa atau reaksi Sârah ketika mendengar kabar gembira dari para malaikat digambarkan dengan ungkapan “*fî sharratin*”, yang menurut para mufasir berarti dalam keadaan terkejut dengan suara keras atau seruan. Kalimat “*fa-aqbalat*” (lalu datang) juga dipahami sebagai bentuk permulaan reaksi emosional, seperti seseorang yang mulai memaki tanpa harus berpindah fisik. Sârah, ketika mendengar kabar kehamilan, langsung menyentak tangannya ke wajahnya disebut dengan “*shakkat wajhahâ*” yang dalam budaya

⁴¹ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl Âyi al-Qur’ân* Juz 12, ... hal. 473.

⁴² Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl Âyi al-Qur’ân* Juz 12, ... hal. 478.

⁴³ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu ‘Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 12, ... hal. 119.

⁴⁴ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu ‘Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 12, ... hal. 120-122.

perempuan Arab adalah bentuk spontanitas saat terkejut atau kagum, ekspresi Sârah menunjukkan keterkejutan emosional yang dalam, khas perempuan dalam situasi yang sangat tidak terduga.⁴⁵

4. Hâjar

Ibnu Katsîr dalam tafsirnya Surah Ibrâhîm/14:37 menyebutkan bahwa doa dalam ayat tersebut merupakan doa kedua setelah doa pertama yang dipanjatkan ketika Ibrâhîm berpaling meninggalkan Hâjar dan putranya, yakni sebelum pembangunan Ka'bah⁴⁶ di beberapa tafsir tidak secara langsung menyebutkan nama Hâjar, Nama Hâjar disebutkan sebagai keterangan ibu Nabi Ismâ'îl terdapat di dalam tafsir al-Mâwardî⁴⁷, al-Alûsî⁴⁸ juga ar-Râzî,⁴⁹ adalah perempuan yang dihadiahkan oleh Raja Mesir kepada Sârah, istri Nabi Ibrâhîm 'alayhi as-salâm. Karena kasih sayang dan perhatian Sârah terhadap Hajar, ia kemudian memberikannya kepada Nabi Ibrâhîm, yang lalu menikahinya. Dari pernikahan itu, lahirlah Ismâ'îl, putra pertama Nabi Ibrâhîm. Hal ini memicu kecemburuan yang manusiawi dan alami di hati Sârah.⁵⁰ Suatu ketika, Nabi Ibrâhîm mendapat perintah dari Allah untuk membawa Hâjar dan putranya ke tanah suci yang belum berpenghuni, yaitu lembah Makkah.

Nabi Ibrâhîm membawa Hâjar dan putranya Ismâ'îl yang masih disusui ke wilayah Ka'bah, lalu menempatkan mereka di bawah pohon dekat Zamzam, di tempat yang kini menjadi bagian dari Masjid al-Haram. Saat itu belum ada seorang pun yang tinggal di Makkah dan tidak ada air di sana. Ibrâhîm meninggalkan mereka dengan hanya sebuah wadah berisi kurma dan sebuah kantong air.⁵¹

Ketika hendak pergi, Hâjar mengejar Ibrâhîm dan bertanya: "Hendak ke mana engkau pergi, meninggalkan kami di lembah yang sunyi dan tak berpenghuni ini?" Ia mengulang pertanyaan itu beberapa kali, namun Ibrâhîm tidak menjawab. Lalu ia bertanya: "Apakah Allah yang memerintahkanmu?" Ibrâhîm menjawab: "Ya." Maka Hajar pun berkata penuh keyakinan: "Kalau

⁴⁵ Abu 'Abdillah Muḥammad bin Aḥmad al-Anshârî al-Qurṭhubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* Juz.17, ... hal. 46.

⁴⁶ Abu al-Fidâ' Ismâ'îl bin 'Umar bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm* Juz 4, ... hal. 514.

⁴⁷ تفسير الماوردي | 14:37 | الباحث القرآني

⁴⁸ Abû al-Fadhl Syihâb ad-Dîn as-Sayyid Maḥmûd al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa as-Sab' al-Matsânî*, Juz 7 Beirut: Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah, 1994, hal. 223.

⁴⁹ Abû 'Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gayb* Juz 19, ... hal. 104.

⁵⁰ Salim A. Fillah, *Kisah-Kisah Perempuan Peradaban*, ... hal. 7

⁵¹ Aḥmad Muḥammad Asy-Syarqâwî, *al-Mar'ah fî al-Qashash al-Qur'ânî* Jil. 1, ... hal. 172. Mengutip dari redaksi hadis dalam *Shahîh al-Buḥkârî* no. 3364.

begitu, Allah tidak akan menyia-nyiakan kami.” Ia pun kembali ke tempat semula.⁵²

Setelah Ibrâhîm menjauh dan tak terlihat lagi, ia menghadap ke arah Ka‘bah, mengangkat kedua tangannya, dan berdoa sebagaimana terekam dalam Surah Ibrâhîm/14:37.

رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْءِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿٣٧﴾

37. Ya Tuhan kami, sesungguhnya aku telah menempatkan sebahagian keturunanku di lembah yang tidak mempunyai tanam-tanaman di dekat rumah Engkau (Baitullah) yang dihormati, ya Tuhan kami (yang demikian itu) agar mereka mendirikan shalat, maka jadikanlah hati sebagian manusia cenderung kepada mereka dan beri rezekilah mereka dari buah-buahan, mudah-mudahan mereka bersyukur. (Ibrâhîm/14:37)

Sementara itu, Hâjar menyusui Ismâ‘îl dan meminum sisa air yang ada. Ketika air habis dan ia serta bayinya mulai kehausan, ia merasa tak sanggup melihat Ismâ‘îl menggeliat kesakitan. Ia pun pergi mencari pertolongan. Gunung terdekat adalah Shafâ, maka ia menaikinya, lalu memandang ke lembah apakah ada orang, namun tidak menemukan siapa pun. Ia turun dan berlari di lembah itu seperti orang yang kelelahan, lalu sampai ke Marwah, naik ke sana dan kembali mencari pandangan. Begitu terus ia ulangi hingga tujuh kali. Nabi *shallallâhu ‘alayhi wasallam* bersabda, “Itulah asal mula orang-orang melakukan *sa‘i* antara Shafâ dan Marwah.”⁵³

Ketika sampai di Marwah pada akhir putaran ketujuh, Hâjar mendengar suara. Ia menghentikan diri dan mendengarkannya. Setelah yakin ada suara, ia berkata: “Aku telah mendengarmu, jika engkau membawa pertolongan!” Ternyata suara itu berasal dari malaikat yang sedang berdiri di dekat tempat mata air Zamzam. Malaikat itu mengais tanah dengan tumit atau sayapnya hingga keluarlah air. Hâjar pun membentuk semacam cekungan di sekelilingnya dan mulai mengambil air untuk disimpan di wadah. Air itu terus memancar meskipun telah ia ambil.⁵⁴

Keajaiban ini terus dikenang dalam ibadah haji, ketika para jamaah berlari-lari kecil di antara Shafâ dan Marwah dan meminum dari air Zamzam, mengingat kembali kisah pengorbanan, ketulusan, dan keyakinan seorang ibu seperti Hâjar. Zamzam menjadi simbol kasih sayang ilahi, ketentraman batin,

⁵² Abu ‘Abdillah Muḥammad bin Aḥmad al-Anshârî al-Qurṭhubî, *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur‘ân* Juz.9, ... hal. 368-369.

⁵³ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi‘ al-Bayân ‘an Ta‘wîl Âyi al-Qur‘ân* Juz 9, ... hal. 369.

⁵⁴ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi‘ al-Bayân ‘an Ta‘wîl Âyi al-Qur‘ân* Juz 9, ... hal. 369.

dan keteladanan perempuan yang tabah dan penuh harap kepada rahmat Tuhan.⁵⁵ Warisan Hâjar melampaui batas kehidupannya sendiri. Keteguhan, kepercayaannya kepada Allah, serta pengabdianya kepada sang anak menjadi teladan abadi bagi umat Islam di seluruh dunia. Kisahnya senantiasa mengingatkan akan pentingnya kesabaran, keimanan, serta ganjaran yang diperoleh dari sikap tawakkal kepada rencana Allah, meskipun harus berhadapan dengan ujian dan kesulitan hidup.

5. *Banât Luth*

Banât Lûth disebutkan dalam Al-Qur'an Surah Hûd/11:78-80 dan al-Hijr/15:71, sebagai berikut:

وَجَاءَهُمْ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَقُومُ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَظْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ ﴿٧٨﴾ قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتِ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ ﴿٧٩﴾ قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ ﴿٨٠﴾

78. Dan datanglah kepadanya kaumnya dengan bergegas-gegas. Dan sejak dahulu mereka selalu melakukan perbuatan-perbuatan yang keji. Luth berkata: "Hai kaumku, inilah puteri-puteriku, mereka lebih suci bagimu, maka bertakwalah kepada Allah dan janganlah kamu mencemarkan (nama)ku terhadap tamuku ini. Tidak adakah di antaramu seorang yang berakal?" 79. Mereka menjawab: "Sesungguhnya kamu telah tahu bahwa kami tidak mempunyai keinginan terhadap puteri-puterimu; dan sesungguhnya kamu tentu mengetahui apa yang sebenarnya kami kehendaki". 80. Luth berkata: "Seandainya aku ada mempunyai kekuatan (untuk menolakmu) atau kalau aku dapat berlindung kepada keluarga yang kuat (tentu aku lakukan)". (Hud/11:78-80)

قَالَ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ﴿٧٨﴾

71. Luth berkata: "Inilah puteri-puteriku (kawinlah dengan mereka), jika kamu hendak berbuat (secara yang halal)". (al-Hijr/15:71)

Menurut riwayat Qatâdah yang dimaksud dengan *banâtî* adalah putri-putri kandung Nabi Lûth sendiri.⁵⁶ Ath-Thabari menjelaskan di dalam tafsirnya

⁵⁵ Ahmad Muhammad Asy-Syarqâwî, *al-Mar'ah fî al-Qashash al-Qur'ânî Jil. 1*, Kairo: Dâr as-salâm, 2001, hal. 187.

⁵⁶ Abû 'Abdullah Muhammad bin Umar bin al-Hasan bin al-Husain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtîh al-Gayb* juz 18, ... hal. 378-379.

bahwa kata *banât* dalam penggalan ayat ke 78 Surah Hûd “*qâla yâ qaumi hâ’ulâ’i banâtî*” bahwa Nabi Luth menunjuk kepada para perempuan dari kaumnya yakni para wanita yang halal untuk kaumnya nikahi sebagai tawaran alternatif yang lebih suci dan terhormat dibanding tindakan keji yang mereka kehendaki terhadap tamu-tamunya (yaitu lelaki).⁵⁷ Salah satu riwayat dari Mujahid dan sa’îd bin Jubayr menegaskan bahwa yang dimaksud dengan “*banâtî*” adalah wanita-wanita dari kalangan umatnya, bukan putri kandung.⁵⁸ Mereka disebut *banâtî* karena secara spiritual dan sosial mereka memiliki keterikatan dengan Lûth sebagai nabi mereka. sebagaimana Allah menyebut istri-istri Nabi sebagai *ummahât al-mu’minîn* (Surah al-Aḥzâb/33:6), dan beliau sendiri sebagai ayah bagi mereka secara moral dan bimbingan. Nabi Lûth adalah rasul bagi kaumnya, maka ia memiliki hubungan keibuan dan kebpakan spiritual terhadap umatnya.⁵⁹

Yang dimaksud dengan *sayyi’ât* (keburukan) menurut satu pendapat adalah perbuatan menyukai sesama jenis (homoseksualitas), yang disebut dalam bentuk jamak karena perbuatannya berulang kali atau karena dilakukan oleh banyak pelaku. Ada juga yang berpendapat bahwa kata *sayyi’ât* mencakup semua jenis kemungkaran, seperti mendatangi perempuan melalui jalan yang tidak wajar, meniup dan bersiul, bermain burung merpati, berjudi, serta merendahkan dan memperolok orang lain.

Penyebutan bahwa mereka telah terbiasa berbuat dosa sebelum kedatangan tamu Nabi Lûth dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa mereka telah lama tenggelam dalam kemaksiatan dan tidak punya rasa malu, sehingga mereka dengan cepat datang untuk melakukan perbuatan keji terhadap tamu Nabi Lûth tanpa rasa takut atau segan. Kalimat ini berfungsi sebagai sisipan (*mu’taridhah*) untuk menegaskan konteks ayat sebelumnya. Pendapat lain menyebutkan bahwa ayat ini menunjukkan sebab mengapa Nabi Lûth merasa sempit dadanya, karena beliau mengetahui kebiasaan buruk kaumnya. Syaikh al-Islâm menafsirkan bagian ini sebagai keterangan keadaan (*ḥâl*), seperti kalimat sebelumnya, bahwa mereka datang dengan tergesa-gesa dalam keadaan sedang tenggelam dalam perbuatan keji.⁶⁰

6. *Imra’ah Al-‘Azîz* (Zulaikha)

⁵⁷ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl Âyi al-Qur’ân* Juz 12, ... hal. 500.

⁵⁸ Abu al-Fadhl Syihâb ad-Dîn as-Sayyid Mahmûd al-Alûsî, *Rûh al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm wa Sab’u al-matsânî* Juz 6, Beirut: dâr al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1994, hal. 303.

⁵⁹ Abû ‘Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gayb* Juz 18, ... hal. 379

⁶⁰ Abu al-Fadhl Syihâb ad-Dîn as-Sayyid Mahmûd al-Alûsî, *Rûh al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm wa Sab’u al-matsânî* Juz 6, Beirut: dâr al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1994, hal. 302.

Salah satu figur perempuan yang paling kompleks dalam narasi Al-Qur'an adalah *imra'ah al-'Azîz*,⁶¹ yakni istri seorang pejabat tinggi Mesir yang membeli Nabi Yusuf dan membesarkannya di rumahnya. Dalam berbagai kitab tafsir, penyebutan istri *al-'Azîz* tidak seragam. Muqâtil bin Sulaimân hanya menyebutnya *imra'ah al-'Azîz*, sementara Abdurrazzaq al-Shan'ânî juga tidak menuliskan namanya. Al-Samarqandî menyebut nama Zulaikha, sedangkan al-Baghâwî menampilkan dua versi, Zulaikha dan Ra'il. Ibn Katsîr menisbatkan nama Ra'il kepada Ibn Ishaq, namun juga menyebut Zulaikha tanpa riwayat jelas. Ats-Tsa'labî cenderung memilih nama Zulaikha meski lemah sandarannya, dan ath-Thabarî menegaskan nama Ra'il bint Ra'â'il melalui riwayat Ibn Ishaq.⁶²

Kisah *imra'ah al-'Azîz* muncul dalam Surah Yûsuf, yang secara naratif memperlihatkan transformasi karakter tokoh ini dari seorang perempuan yang dikuasai hawa nafsu menjadi pribadi yang mengakui kesalahan dan mendapatkan kedalaman spiritual. Kisah ini bermula dari perintah *al-'Azîz* kepada istrinya agar memperlakukan Yusuf dengan baik:

وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِمَرْأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَٰلِكَ مَكَانًا لِّيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾

21. Dan orang Mesir yang membelinya berkata kepada isterinya: "Berikanlah kepadanya tempat (dan layanan) yang baik, boleh jadi dia bermanfaat kepada kita atau kita pungut dia sebagai anak". Dan demikian pulalah Kami memberikan kedudukan yang baik kepada Yusuf di muka bumi (Mesir), dan agar Kami ajarkan kepadanya ta'bir mimpi. Dan Allah berkuasa terhadap urusan-Nya, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahuinya. (Yusuf/12:21)

Menurut ath-Thabarî, ayat ini menunjukkan bahwa Yusuf tumbuh dalam suasana istana dan lingkungan kemewahan, yang menjadi panggung terjadinya peristiwa-peristiwa besar berikutnya. Seiring berjalannya waktu, *imra'ah al-'Azîz* mulai tertarik pada Yusuf dan berusaha merayunya.⁶³ Peristiwa tersebut direkam dalam firman Allah:

⁶¹ Disebutkan bahwa nama asli *al-'Azîz* adalah Itfir bin Rûhayb. Ia menjabat sebagai pengelola perbendaharaan Mesir pada masa pemerintahan Raja ar-Rayyân bin al-Walid, seorang penguasa yang berasal dari bangsa 'Amâliq dan dikenal sebagai seorang suami yang sudah tua dan lemah syahwatnya.

⁶² Fairuz Abadi, "Meluruskan Kisah Cinta Yusuf-Zulaikha: Analisis Riwayat Israiliyat dalam Kitab Jâmi' al-Bayân Karya Imam ath-Thabarî," dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2023, hal. 184-185.

⁶³ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 13, ... hal. 80.

وَرَوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٣﴾

23. Dan wanita (Zulaikha) yang Yusuf tinggal di rumahnya menggoda Yusuf untuk menundukkan dirinya (kepadanya) dan dia menutup pintu-pintu, seraya berkata: "Marilah ke sini". Yusuf berkata: "Aku berlindung kepada Allah, sungguh tuanku telah memperlakukan aku dengan baik". Sesungguhnya orang-orang yang zalim tiada akan beruntung. (Yusuf/12:23)

ar-Râzî menafsirkan bahwa kata *râwadat* menandakan adanya godaan yang sistematis dan terus-menerus.⁶⁴ Ibn ‘Âsyûr melihat momen ini sebagai konflik antara hawa nafsu dan keteguhan moral.⁶⁵ Yusuf menolak dengan mengatakan bahwa tuannya telah berbuat baik kepadanya dan bahwa ia takut kepada Allah. Ketika kejadian itu diketahui, terjadi konfrontasi di antara mereka:

قَالَ هِيَ رَوَدَّتْنِي عَنْ نَفْسِيَّ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٢٦﴾

26. Yusuf berkata: "Dia menggodaku untuk menundukkan diriku (kepadanya)", dan seorang saksi dari keluarga wanita itu memberikan kesaksiannya: "Jika baju gamisnya koyak di muka, maka wanita itu benar dan Yusuf termasuk orang-orang yang dusta. (Yusuf/12:26)

Ath-Thabarî menyatakan bahwa bukti fisik berupa robeknya baju Yusuf dari belakang menjadi penentu kebenaran dan membuka tabir fitnah yang dibuat *imra'ah al-'Azîz*.⁶⁶ Namun, peristiwa ini tidak serta merta mengakhiri konflik. Tekanan sosial menyebabkan berita itu tersebar luas, dan wanita-wanita kota mulai membicarakan perilaku istri *al-'Azîz*. Untuk membungkam celaan mereka, ia mengundang mereka dan memperlihatkan ketampanan Yusuf hingga mereka terperangah dan melukai tangan mereka (Yûsuf/12:31).

Klimaks kisah ini terjadi ketika *imra'ah al-'Azîz* akhirnya mengakui kebenaran dan kesuciannya:

قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْكُنْ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٥١﴾

⁶⁴ Abû ‘Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gayb* Juz 18, ... hal. 438.

⁶⁵ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu ‘Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 12, ... hal. 249.

⁶⁶ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl Âyi al-Qur’ân* Juz 13, ... hal. 104.

51. Raja berkata (kepada wanita-wanita itu): "Bagaimana keadaanmu ketika kamu menggoda Yusuf untuk menundukkan dirinya (kepadamu)?" Mereka berkata: "Maha Sempurna Allah, kami tiada mengetahui sesuatu keburukan dari padanya". Berkata isteri Al Aziz: "Sekarang jelaslah kebenaran itu, akulah yang menggodanya untuk menundukkan dirinya (kepadaku), dan sesungguhnya dia termasuk orang-orang yang benar". (Yûsuf/12:51)

Menurut Ibn 'Âsyûr, pengakuan ini bukan hanya bukti integritas Yûsuf, tetapi juga menunjukkan fase penting dalam perjalanan spiritual perempuan tersebut.⁶⁷ Ia mengakui kesalahannya dan memuji kebenaran Yûsuf, suatu pengakuan yang menunjukkan kedewasaan dan penyesalan.

7. Perempuan dalam Kisah Nabi Ayyûb

Figur perempuan yang mendampingi Nabi Ayyûb *'alayhi as-salâm* tidak disebutkan namanya secara eksplisit dalam Al-Qur'an, namun perannya sangat signifikan dalam mengiringi fase-fase penderitaan dan ujian yang dialami sang nabi.

Nabi Ayyub diuji dengan penyakit yang berlangsung lama hingga orang-orang enggan duduk bersamanya, para sahabat menjauh, bahkan ia diusir dari negerinya dan dibuang di sebuah tempat sampah di luar kota. Semua orang meninggalkannya, kecuali istrinya yang setia menjaga hak-haknya, mengenang kebaikan dan kasih sayang suaminya di masa lalu. Ia bolak-balik merawat Nabi Ayyub, membantu memenuhi kebutuhannya, dan mengurus segala kepentingannya. Namun keadaan istrinya pun melemah, hartanya menipis, sampai akhirnya ia bekerja melayani orang lain dengan upah untuk memberi makan Ayyub dan mencukupi kebutuhannya. Dengan penuh kesabaran, ia tetap mendampingi suaminya, meski keduanya telah kehilangan harta dan anak-anak, ditimpa musibah berat, hidup dalam kekurangan, dan ia harus mengabdikan pada orang lain setelah sebelumnya hidup dalam kebahagiaan, kemuliaan, dan kehormatan.⁶⁸

Dalam Surah Shâd/38:41–44, Allah SWT berfirman:

وَأَذْكُرْ عَبْدًا أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ ۖ أَنِّي مَسْنِي الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ﴿٥١﴾

41. Dan ingatlah akan hamba Kami Ayyub ketika ia menyeru Tuhan-nya: "Sesungguhnya aku diganggu syaitan dengan kepayahan dan siksaan". (Shâd/38:41)

⁶⁷ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 12, ... hal. 292.

⁶⁸ Abu al-Fidâ' Ismâ'il bin 'Umar bin Katsîr, *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, Juz 1, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 2015, hal. 508.

Ayat ini tidak secara langsung menyebutkan sang istri, namun dalam lanjutan kisahnya, khususnya dalam ayat shâd/38:44, keberadaan istri Ayyûb diisyaratkan melalui perintah Allah:

وَحُذِّبِيكَ ضِعْمًا فَأَضْرِبِيهِ وَلَا تَحْنَثِي إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِّعَمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴿٤٤﴾

44. *Dan ambillah dengan tanganmu seikat (rumput), maka pukullah dengan itu dan janganlah kamu melanggar sumpah. Sesungguhnya Kami dapati dia (Ayyub) seorang yang sabar. Dialah sebaik-baik hamba. Sesungguhnya dia amat taat (kepada Tuhan-nya). (Shâd/38:41)*

Nabi Ayyûb pernah marah dan kecewa kepada istrinya karena suatu perbuatan yang ia lakukan. Diriwayatkan bahwa sang istri pernah memotong kepangan rambutnya untuk ditukar dengan roti agar bisa memberi makan kepada Ayyûb, sehingga ia pun menegurnya dan bersumpah bahwa jika Allah menyembuhkannya, ia akan mencambuk istrinya sebanyak seratus kali.⁶⁹ Ada pula pendapat lain yang menyebut alasan berbeda.

Namun, setelah Allah menyembuhkan dan mengangkat penderitaannya, Ayyûb merasa bahwa tidak pantas jika seorang istri yang telah melayaninya dengan penuh kasih sayang dan pengabdian justru dibalas dengan hukuman. Maka Allah memberi jalan keluar: Ayyûb diperintahkan untuk mengambil seikat ranting (dalam bentuk satu ikatan berisi seratus batang kecil) dan memukul istrinya sekali saja dengan itu. Dengan cara ini, sumpahnya tetap terpenuhi tanpa menyakitinya secara nyata. Ini adalah bentuk solusi ilahiah yang lembut dan bijak bagi orang yang bertakwa dan kembali kepada Allah.

Namun dalam *Tafsir ath-Thabari* alasan lain dari sumpah yang disebutkan Nabi Ayyûb⁷⁰ menurut ‘Abd ar-Rahmân bin Jubayr bahwa Nabi Ayyûb diuji dengan kehilangan harta, anak, dan kesehatan, hingga tinggal di tempat pembuangan sampah. Istrinya setia merawat dan mencari nafkah untuknya. Setan yang iri menyebarkan hasutan kepada orang-orang agar menjauhi istrinya karena dianggap menyentuh orang sakit, sehingga mereka jijik terhadap makanan yang dibawanya. Ia juga menggoda sang istri agar membujuk Ayyûb untuk mengucapkan satu kalimat agar ujian diangkat dan semua kembali seperti semula.

Saat istrinya menyampaikan bujukan itu, Ayyûb menolaknya dengan keras dan menyamakannya dengan perempuan yang hanya setia saat mendapat keuntungan. Ia bersumpah akan mencambuk istrinya seratus kali jika sembuh. Karena sumpah itu, saat Allah menyembuhkannya, Ayyûb diperintahkan

⁶⁹ Abu al-Fidâ’ Ismâ’il bin ‘Umar bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Azhîm* Juz 7, ... hal. 74.

⁷⁰ Ibnu Jarîr ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl Âyi al-Qur’ân* Juz 12, ... hal. 500.

mengambil seikat ranting dan memukulkannya sekali, agar tidak melanggar sumpah namun tetap menghargai kesetiaan istrinya.

Para mufasir klasik seperti ath-Thabarî, al-Qurthubî, dan ar-Râzî menjelaskan bahwa ayat ini merujuk pada sebuah kisah di mana Nabi Ayyûb pernah bersumpah akan menghukum istrinya karena suatu alasan tertentu selama masa sakitnya. Namun setelah sembuh, Allah memerintahkan Ayyûb untuk memukulnya secara simbolik dengan seikat daun atau ranting agar tidak melanggar sumpah, namun tetap bersikap lembut terhadap istrinya yang setia menemaninya selama ujian panjang tersebut.

Menurut ath-Thabarî dan Ibnu Katsîr ketika menafsirkan Surah al-Anbiyâ'/21 ayat 84, nama perempuan ini tidak disebut dalam teks Al-Qur'an maupun hadis-hadis *shahîh*, namun beberapa riwayat menyebutkan bahwa ia adalah Rahmah, menurut versi Ibnu 'Asâkir namanya Layya,⁷¹ dari keturunan Nabi Yûsuf. Ath-Thabarî menyebut bahwa kesetiaan dan pengorbanannya kepada suaminya adalah contoh nyata dari keimanan dan kesalehan perempuan dalam menghadapi ujian, karena ia tetap merawat Ayyûb ketika seluruh harta dan anak-anak mereka telah tiada.

Al-Qurthubî dalam *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an* mengemukakan bahwa perempuan ini digambarkan sebagai perempuan yang tabah, sabar, dan loyal. Ia bahkan bekerja untuk mencari nafkah ketika suaminya dalam kondisi sakit keras,⁷² yang menunjukkan betapa besar cintanya dan kepatuhan pada perintah Allah. Al-Qurthubî juga menambahkan bahwa kisah ini menyiratkan pesan moral tentang pentingnya *hilm* (kesabaran) dan *wafâ'* (kesetiaan) dalam ikatan pernikahan.

Melalui kisah ini, Al-Qur'an tidak hanya menghadirkan narasi seorang nabi yang diuji, tetapi juga memberi ruang bagi representasi perempuan dalam posisi istimewa sebagai pendamping setia dan ujian moral. Kisah istri Nabi Ayyûb adalah salah satu dari sedikit perempuan dalam Al-Qur'an yang tidak disebutkan namanya, tetapi perannya begitu vital hingga menjadi simbol *shabr* dan *wafâ'* dalam relasi rumah tangga dan keimanan.

8. Ummu Musa

Kisah mengenai ibunda Nabi Musa diabadikan Allah dalam Al-Qur'an, tepatnya pada surah al-Qaṣaṣ ayat 7–13 dan surah Thâhâ ayat 38–40. Dalam ayat-ayat tersebut, sosoknya disebut dengan istilah *ummu Mûsâ* atau melalui penggunaan kata ganti.⁷³ Menurut tradisi kitab suci Yahudi dan Kristen, nama ibu Nabi Musa adalah Yokabed (dalam bahasa Inggris: Jochebed) yang berarti

⁷¹ Abu al-Fidâ' Ismâ'il bin 'Umar bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm* Juz 5, ... hal. 362.

⁷² Abu 'Abdillâh Muḥammad bin Aḥmad al-Anshârî al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* Juz 11, ... hal. 323.

⁷³ Oliver Leaman ed., *The Qur'an an Encyclopedia*, New York: Routledge, 2006, hal. 431.

“Yahweh adalah kemuliaan.” Ia dikenal sebagai putri dari Lewi serta ibu dari Miryam, Hârûn, dan Mûsâ sebagaimana tercatat dalam Alkitab Ibrani dan Perjanjian Lama.⁷⁴ Nama Yokabed diyakini berasal dari akar kata *kabûd* yang bermakna kehormatan atau kemuliaan. Sebagian riwayat lain menyebutkan bahwa nama ibunda Nabi Musa adalah Yuhabil, Ayarukha, atau Ayadzarukhat. Namun, baik Al-Qur’an maupun Perjanjian Lama sama sekali tidak menyinggung namanya secara eksplisit, melainkan hanya menyebut kedudukannya sebagai ibu Musa.

Ia hidup pada masa kekuasaan Fir’aun, ketika penguasa itu memerintahkan para pengawalnya untuk membunuh setiap bayi laki-laki yang baru lahir. Situasi tersebut membuat hati ibunda Nabi Musa dipenuhi kecemasan dan kegelisahan. Dalam kondisi itulah Allah menanamkan ilham ke dalam hatinya agar ia mengetahui langkah yang tepat untuk ditempuh. Menindaklanjuti ilham tersebut, ibu Nabi Musa segera meminta dibuatkan sebuah peti. Sebelum meletakkan Musa di dalamnya, ia lebih dahulu menyusuinya.⁷⁵ Dalam Surah al-Qashash, Allah berfirman:

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ

إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٧٦﴾

7. Dan kami ilhamkan kepada ibu Musa; "Susuilah dia, dan apabila kamu khawatir terhadapnya maka jatuhkanlah dia ke sungai (Nil). Dan janganlah kamu khawatir dan janganlah (pula) bersedih hati, karena sesungguhnya Kami akan mengembalikannya kepadamu, dan menjadikannya (salah seorang) dari para rasul. (al-Qashash/28:7)

Ayat ini menandai awal keterlibatan Ummu Mûsâ dalam proyek kenabian putranya. Ath-Thabarî menjelaskan bahwa wahyu yang dimaksud bukan dalam bentuk risalah kenabian, melainkan ilham, yakni petunjuk dari Allah yang meresap dalam hati,⁷⁶ mirip dengan bentuk ilham kepada Maryam atau ibunda Nabi ‘Îsâ. Perintah untuk menyusui Mûsâ, lalu menghanyutkannya di sungai, dan tidak takut maupun bersedih, mencerminkan keberanian iman seorang ibu yang meletakkan kepercayaan penuh kepada Allah atas anaknya di tengah ancaman pembunuhan massal oleh Fir’aun.

⁷⁴ Moh. Toriqul Chaer, “Konsep Pendidikan Anak pada Kisah Ibu Musa dalam Al-Qur’an,” dalam *Jurnal Contemplate: Jurnal Ilmiah Studi Keislaman*, Vol. 1 No. 02 Tahun 2020, hal. 138.

⁷⁵ Afdilla Nisa, “Ajaran Resiliensi dalam Kisah Al-Qur’an dan Urgensinya bagi Single Mother Era Modern: Kajian Tematik QS. Al-Qashash (8): 7-13,” dalam *Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 24 No. 1 Tahun 2024, hal. 93.

⁷⁶ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl Âyi al-Qur’ân* Juz 18, ... hal. 156.

Menurut Ibnu ‘Âsyûr Yang dimaksud dengan wahyu dalam konteks ini adalah wahyu berupa ilham yang benar, yaitu penanaman suatu makna atau inspirasi ke dalam jiwa seseorang sedemikian rupa sehingga hati orang yang menerimanya merasa tenteram dan yakin akan keberhasilannya.⁷⁷ Keyakinan ini merupakan bentuk taufiq dari Allah Swt. Kadang wahyu tersebut datang melalui mimpi yang benar (*ru'yâ shâlihah*), di mana jiwa orang yang bermimpi merasakan dengan pasti bahwa mimpi itu adalah suatu kebenaran.

Penegasan tentang peran ilahiah dalam proses ini juga muncul dalam Surah Thâhâ yang merefleksikan peristiwa tersebut dalam bentuk kenangan yang dihadirkan Allah kepada Nabi Mûsâ:

إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ

38. yaitu ketika Kami mengilhamkan kepada ibumu suatu yang diilhamkan, (Thâhâ/20:38)

Menurut ar-Râzî, gaya bahasa ayat ini mengindikasikan bahwa ilham kepada Ummu Mûsâ bukan hanya perintah praktis, tetapi juga peneguhan batin dan pembimbingan spiritual. Allah secara aktif membimbing dan melindungi sang ibu,⁷⁸ menjadikannya instrumen utama dalam menyelamatkan Nabi Mûsâ dari pembunuhan yang merajalela pada masa itu.

Perintah Allah dalam Surah Thâhâ dilanjutkan:

﴿أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَآقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَهُۥٓ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ حَبَّةَ مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾

39. Yaitu: "Letakkanlah ia (Musa) didalam peti, kemudian lemparkanlah ia ke sungai (Nil), maka pasti sungai itu membawanya ke tepi, supaya diambil oleh (Fir'aun) musuh-Ku dan musuhnya. Dan Aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku; dan supaya kamu diasuh di bawah pengawasan-Ku, (Thâhâ/20:39)

Kata *iqdzifihi* diartikan oleh Ibn ‘Âsyûr sebagai bentuk tindakan ekstrem yang hanya mungkin dilakukan oleh orang yang memiliki *tawakkul* mutlak.⁷⁹ Tindakan ini menegaskan bahwa Ummu Mûsâ bukanlah figur ibu biasa, melainkan perempuan yang memperoleh kekuatan batin luar biasa karena kepasrahan totalnya pada kehendak Tuhan.

Adapun ungkapan *wa alqaytu ‘alayka mahabbatan* menurut Ibn ‘Âsyûr merupakan bentuk majaz (metaforis) yang menunjukkan bahwa rasa cinta itu

⁷⁷ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu ‘Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 16, ... hal. 216.

⁷⁸ Abû ‘Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gayb* Juz 24, ... hal. 479.

⁷⁹ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu ‘Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 16, ... hal. 216.

ditanamkan langsung oleh Allah ke dalam hati orang-orang yang melihat Musa, tanpa perantara sebab-sebab wajar yang lazim dalam masyarakat, seperti kedekatan emosional atau manfaat timbal balik. Karena itu, cinta yang dimaksud bersifat luar biasa dan tidak biasa.⁸⁰

Adapun Surah al-Qashash menggambarkan lebih lanjut dinamika psikologis sang ibu setelah melepaskan anaknya:

وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَرِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ



10. Dan menjadi kosonglah hati ibu Musa. Sesungguhnya hampir saja ia menyatakan rahasia tentang Musa, seandainya tidak Kami teguhkan hatinya, supaya ia termasuk orang-orang yang percaya (kepada janji Allah). (al-Qashash/28:10)

Menurut al-Zamakhshari, “*fârigan*” berarti hatinya kosong dari kesabaran, akal, dan keteguhan karena kuatnya rasa cinta dan khawatir terhadap nasib anaknya.⁸¹ Akan tetapi, Allah menggambarkan intervensi-Nya dengan *rabathnâ ‘alâ qalbiha* (Kami ikatkan hati-nya), yaitu bentuk penjagaan ruhani agar Ummu Mûsâ tetap teguh dalam keimanan dan tidak mengungkapkan rahasia tersebut.

Selanjutnya, janji Allah dipenuhi melalui pengembalian Mûsâ kepada ibunya sebagai ibu susuan yang direkomendasikan oleh saudari Mûsâ:

فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا

يَعْلَمُونَ

13. Maka kami kembalikan Musa kepada ibunya, supaya senang hatinya dan tidak berduka cita dan supaya ia mengetahui bahwa janji Allah itu adalah benar, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahuinya. (al-Qashash/28:13)

Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbâh* menafsirkan ayat ini sebagai momen penyatuan antara kasih ibu dan rencana Ilahi. Ummu Mûsâ akhirnya tidak hanya dipertemukan kembali dengan anaknya, tetapi juga diberi peran strategis untuk merawatnya secara sah dalam sistem istana Fir‘aun. Ini merupakan puncak dari peran perempuan beriman yang menggabungkan perasaan keibuan dengan spiritualitas kenabian.

⁸⁰ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu ‘Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 16, ... hal. 217.

⁸¹ Mahmûd bin ‘Umar bin Ahmad az-Zamakhshari, *al-Kasysyâf ‘an Haqâiq Gawâmidh at-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh at-Ta’wîl* Juz 3, Kairo: Dâr ar-Rayyân li at-Turâts, 1987, hal. 395.

9. Âsiyah binti Muzâhim

Nama yang sebenarnya adalah Âsiyah sebagaimana yang terdapat di dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abu Musa al-Asy'arî *radhiyallâhu 'anhû*:

كَمُلَ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ، وَلَمْ يَكْمُلْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا أَسِيَّةُ امْرَأَةِ فِرْعَوْنَ وَمَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَإِنَّ فَضْلَ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ.⁸²

Banyak laki-laki yang mencapai kesempurnaan, namun tidak ada yang mencapai kesempurnaan dari kalangan perempuan kecuali Âsiyah, istri Fir'aun, dan Maryam binti 'Imrân. Dan sungguh keutamaan 'Âsiyah atas semua perempuan seperti keutamaan tsarîd atas semua jenis makanan. (HR. Bukhari Muslim)

Ayahnya bernama Muzâhim bin 'Ubaid bin ar-Rayyân bin al-Walîd yang konon adalah Fir'aun Mesir pada masa Nabi Yûsuf *'alaihis-salâm*. Berdasarkan informasi ini, dipahami bahwa Âsiyah bukan berasal dari kalangan Bani Israil. Namun ada pula pendapat lain yang menyatakan bahwa ia berasal dari keturunan Nabi Israil dari jalur Musa, dan ada pula yang menyebut bahwa ia adalah bibi Nabi Musa.⁸³

Al-Qur'an mengabadikan sebuah potret kemuliaan perempuan dalam sejarah kenabian melalui figur istri Fir'aun.

وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنَ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿١١﴾

11. Dan Allah membuat isteri Fir'aun perumpamaan bagi orang-orang yang beriman, ketika ia berkata: "Ya Rabbku, bangunkanlah untukku sebuah rumah di sisi-Mu dalam firdaus, dan selamatkanlah aku dari Fir'aun dan perbuatannya, dan selamatkanlah aku dari kaum yang zhalim. (at-Tahrim/66:11)

Meskipun belum secara terang-terangan mengikrarkan keimanannya, telah menunjukkan keberpihakan moral terhadap Nabi Musa *'alaihissalâm*. Sikap heroik ini tampak dalam keberaniannya membela Musa yang masih bayi dari keputusan Fir'aun yang berniat membunuhnya, serta desakannya agar Musa dipelihara di istana. Peristiwa tersebut menjadi titik balik penting yang menyelamatkan Musa dari kematian dan menjamin kelangsungan hidupnya hingga ia dewasa dan diangkat menjadi rasul. Allah berfirman:

⁸² Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahîh Al-bukhârî, Kitâb Ahâdîts al-Anbiya* 'i no. Hadis 3411 dan 3433, dan *Kitâb Fadhâilu Ashhâbi an-Nabiy* no. Hadis 3769, *Kitâb al-Ath'imah* no. Hadis 5418, juga dalam *Shahîh Muslim Kitâb Fadhâilu as-Shahâbah* no. 2431.

⁸³ Naourah binti Muhammad bin Fahd Ar-Rasyîd, *Syakhshiyyah al-Mar'ah fî Qashash al-Qur'ân*, t.tp.: Dâr Ibn al-Jawziy, 2006, hal 78.

وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرْتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَن يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا
يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾

9. Dan berkatalah isteri Fir'aun: "(Ia) adalah penyejuk mata hati bagiku dan bagimu. Janganlah kamu membunuhnya, mudah-mudahan ia bermanfaat kepada kita atau kita ambil ia menjadi anak", sedang mereka tiada menyadari. (al-Qashash/28: 9)

Dalam menafsirkan ayat al-Qashash/28:9, ath-Thabarî menampilkan beragam riwayat yang menggambarkan peran istri Fir'aun dalam menyelamatkan Nabi Mûsâ 'alayhi as-salâm saat bayi. Ungkapan « قُرْتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ » menurut ath-Thabarî merupakan bentuk permohonan kepada Fir'aun agar tidak membunuh bayi itu. Dalam narasi yang diriwayatkan dari Ibn 'Abbâs dan Muhammad ibn Qays, ditekankan bahwa Fir'aun menolak menyebut Mûsâ sebagai "qurratu 'ayn" baginya, melainkan hanya bagi istrinya,⁸⁴ dan karena penolakannya itulah ia tidak memperoleh hidayah sebagaimana diperoleh istrinya.⁸⁵

Al-Baghawi ketika menafsirkan ayat ini menambahkan bahwa Âsiyah binti Muzâhim dikenal sebagai ibu bagi kaum miskin; ia memiliki rasa kasih yang dalam, gemar bersedekah, dan dermawan kepada mereka yang membutuhkan. Dalam peristiwa ini, Âsiyah yang duduk di samping Fir'aun mengemukakan argumen untuk menyelamatkan bayi tersebut. Ia berkata bahwa bayi ini tampak lebih tua dari usia anak-anak yang menjadi sasaran pembantaian tahun itu. Maka, ia mengusulkan agar anak itu dibiarkan hidup dan dijadikan qurratu 'ayn baginya.⁸⁶

Perempuan ini terus menunjukkan perhatian dan kepeduliannya kepada Musa. Ia segera membawa perempuan yang menyusuinya dan memberikan berbagai bentuk penghormatan serta hadiah. Setelah masa penyusuan selesai, Musa dibawa kembali ke istana dan berada dalam asuhan penuh kasih sayang darinya. Ia mencurahkan kelembutan dan kasih dengan sepenuh hati, sehingga Musa dibesarkan di bawah perlindungannya layaknya seorang anak kandung hingga mencapai usia kedewasaan dan kesempurnaan fisik. Setelah itu, ia keluar dari Mesir menuju Madyan, menyusul peristiwa perselisihan antara dirinya dengan seorang Qibthi dan seorang dari Banû Isrâ'îl.

⁸⁴ Abu al-Fidâ' Ismâ'il bin 'Umar bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al- 'Azhîm* Juz 6, Riyadh: dâr Thayyibah li an-Nasyr wa at-Tawzî', 1999, hal. 222.

⁸⁵ Abu Ja'far Muḥammad bin Jarîr ath-Thabarî, *Tafsîr ath-Thabarî Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân* Juz 18, ..., hal. 160.

⁸⁶ Abu Muḥammad al-Husayn bin Mas'ud bin Muḥammad bin al-Farrâ' al-Bagawiy, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân* Juz 3, Beirut: Dâr Ih'yâ' at-Turâts al-'Arabiyy, 1999, hal. 524.

Imannya bukan hanya melampaui kesyirikan dan kekufuran, tetapi juga menjadi bentuk pembangkangan terhadap segala simbol kekuasaan dan kemewahan duniawi. Ia menolak tunduk pada gaya hidup istana yang penuh gemerlap, godaan materi, dan dominasi Fir'aun. Sebaliknya, ia memilih keteguhan keyakinan, keberanian spiritual, dan kekuatan hati sebagai jalannya. Ia berdiri di hadapan Fir'aun penguasa paling bengis dengan keberanian dan kemuliaan fitrah seorang perempuan yang lemah secara fisik, namun kuat secara batin.⁸⁷

Âsiyah tidak gentar menghadapi ancaman Fir'aun atas keimanannya. Ia berserah diri sepenuhnya kepada Allah dan menyandarkan harapan sepenuhnya pada pahala akhirat. Ia menolak seluruh bentuk penyembahan kepada selain Allah serta melawan tekanan istana, masyarakat, dan struktur kekuasaan. Dalam kondisi penuh tekanan tersebut, ia mengangkat pandangannya ke langit dan menyeru: "*Rabbi ibni lî 'indaka baytan fî al-jannah, wa najjinî min Fir'auna wa 'amalîh, wa najjinî min al-qaumi azh-zhâlimîn*" (at-Tahrîm/66:11). Permohonan ini menunjukkan bahwa tujuannya bukan dunia, melainkan kedekatan dengan Allah di surga.⁸⁸

10. *Imra'ah Lûth*

Tokoh istri Nabi Lûth (*imra'ah Lûth*) disebut dalam sejumlah ayat Al-Qur'an yang menggambarkan posisi sosialnya sebagai pasangan nabi tetapi gagal menunjukkan kesetiaan dalam aspek iman. Ayat-ayat yang memuat kisah tersebut meliputi: at-Tahrîm/66:10, al-A'râf/7:83, Hûd/11:81, al-Hijr/15:57–66, an-Naml/27:57, al-'Ankabût/29:32–33, dan ash-Shaffât/37:134–135.

Nama istri Nabi Lûth tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an maupun sunnah. Sebagian ahli sejarah menyebut bahwa namanya adalah Hisy'fa',⁸⁹ sementara yang lain menyebutnya Wâhilah atau Wâlihah.⁹⁰ Namun, mengetahui nama pastinya tidaklah memberikan manfaat tambahan, sebab Al-Qur'an dan sunnah memang tidak memberikan rincian lebih lanjut tentang hal itu.

Al-Qur'an telah mengisahkan keadaan istri yang sesat dan kafir itu, yang dengan sengaja membela musuh Allah meskipun itu berarti mengkhianati suaminya. Ia menyembunyikan kekafirannya,⁹¹ meskipun berasal dari lingkungan yang baik. Ia membantu kaumnya dengan memberi informasi

⁸⁷ Naourah binti Muhammad bin Fahd Ar-Rasyîd, *Syakhshiyyah al-Mar'ah fî Qashash al-Qur'ân*, ..., hal. 78

⁸⁸ Naourah binti Muhammad bin Fahd Ar-Rasyîd, *Syakhshiyyah al-Mar'ah fî Qashash al-Qur'ân*, ..., hal. 79.

⁸⁹ Abu 'Abdillah Muḥammad bin Aḥmad al-Anshârî al-Qurṭhubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* Juz 18, ... hal. 201.

⁹⁰ Abu al-Fidâ' Ismâ'il bin 'Umar bin Katsîr, *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, Juz 1, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 2015, hal. 265.

⁹¹ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 8, ... hal. 236.

tentang tamu-tamu suaminya.⁹² Disebutkan bahwa ia telah berusia lanjut ketika melakukan hal tersebut, sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah: "*Kecuali kaum Lûth, Kami akan menyelamatkan mereka semuanya, kecuali istrinya, dia termasuk orang-orang yang tertinggal.*" Maka istri tersebut pantas menerima azab dunia karena ikut serta dalam dosa dan kejahatan yang dilakukan kaumnya. Bahkan Nabi Lûth '*alayhi as-salâm* telah diberi tahu oleh Allah bahwa istrinya akan tertimpa hukuman yang sama seperti yang menimpa kaumnya.

Dalam keseluruhan kisah istri Lûth yang tersebar di tujuh Surah (al-A'râf/7:83, Hûd/11:81, al-Hijr/15:57–66, an-Naml/27:57, al-'Ankabût/29:32–33, ash-Shaffât/37:134–135, dan at-Tahrîm/66:10), ath-Thabarî konsisten menampilkan bahwa kejahatan utama *imra'ah* Lûth adalah pengkhianatan terhadap misi dakwah suaminya. Dalam tafsir at-Tahrîm/66:10, ia menyebut bahwa pengkhianatan itu bukan berupa perzinahan, melainkan pengkhianatan akidah dan pembocoran rahasia misi kenabian kepada kaum durhaka.⁹³ Ar-Râzî menyoroti ketidakmampuan relasi biologis untuk menyelamatkan seseorang dari hukuman Allah jika tidak disertai dengan iman. Istri Lûth dijadikan contoh dari orang dekat seorang nabi namun tetap binasa karena kekufuran.⁹⁴

Dalam Surah at-Tahrîm, dijelaskan bahwa istri Nabi Lûth adalah seorang perempuan kafir. Para mufasir menjelaskan bahwa ia menyembunyikan kekafirannya dan menampakkan keimanan secara lahiriah. Kemungkinan besar, hal itulah yang menyebabkan ia menoleh ke belakang karena dalam hatinya ia tidak benar-benar yakin bahwa azab akan benar-benar menimpa kaum Lûth.⁹⁵

Secara umum, narasi *Qur'âni* dalam Surah-Surah tersebut menggambarkan bahwa *imra'ah* Lûth dihukum karena tetap memilih bersekutu secara batin dan ideologis dengan kaumnya yang menyimpang, meski secara fisik menyertai Nabi Lûth dalam rumah tangga. Surah al-A'râf, an-Naml, al-'Ankabût, dan ash-Shâffât menekankan pemisahan dan penyelamatan keluarga Nabi Luth, kecuali istrinya yang "termaktub sebagai orang yang tertinggal" (*min al-gâbirîn*).

Surah Hûd/11:81 menjadi puncak dramatik naratif yang sangat signifikan. Dalam ayat ini, para malaikat yang menyamar sebagai tamu menegaskan kepada Lûth agar membawa keluarganya pergi di malam hari dan "janganlah ada seorang pun di antara kalian yang menoleh ke belakang kecuali istrinya." Tafsir ath-Thabarî menekankan bahwa kalimat ini menunjukkan

⁹² Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 28, ..., hal. 169.

⁹³ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 23, ..., hal. 111.

⁹⁴ Abû 'Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gayb* Juz 30, ... hal. 574.

⁹⁵ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 8, ... hal. 236.

pengecualian ilahiah: istrinya memang tidak layak diselamatkan karena hatinya tidak pernah sepenuhnya bersama Lûth.⁹⁶ Ia akan dibinasakan bersama kaumnya, bukan karena status sosial atau peran domestik, tetapi karena keterputusan ideologis dan keimanan.

Dalam Surah al-A‘râf/7:83 dan al-‘Ankabût/29:32–33, meskipun nama istri tidak disebut eksplisit, ar-Râzî menekankan struktur pengecualian sebagai representasi pemisahan antara iman dan kekufuran di tengah komunitas keluarga. Pada al-Hijr/15:57–66, disebutkan secara jelas bahwa istri Lûth termasuk yang terkena azab. Ar-Râzî menyoroti kata “*gâbirîn*” sebagai lambang dari kelekatan pada kebatilan dan keterlambatan dalam menerima petunjuk.⁹⁷ Secara umum, ar-Râzî menampilkan penekanan bahwa istri Lûth adalah simbol kegagalan spiritual di tengah lingkungan kenabian. Ia mengingatkan bahwa keselamatan bukanlah hak istimewa nasab, tetapi buah dari keimanan yang tulus.

11. Ukhti Musa

Salah satu figur perempuan yang memiliki peran strategis dalam narasi penyelamatan Nabi Mûsâ adalah saudari perempuannya, atau *ukhti* Mûsâ, sebagaimana disebutkan dalam Surah al-Qashash dan disinggung pula secara implisit dalam Thâhâ. Meskipun Al-Qur‘an tidak menyebut namanya secara eksplisit, para mufasir menyepakati bahwa perempuan yang disebut dalam ayat-ayat tersebut adalah saudari kandung Mûsâ, dalam *Tafsir al-Bagawî* disebutkan bahwa saudara perempuan Mûsâ bernama Maryam⁹⁸ ia memainkan peran intelijen dan logistik penting dalam momen paling kritis sejarah hidup sang nabi. Kisah Musa beserta ibu dan saudarinya lebih ringkas disebutkan di dalam Surah Thahâ/20:40, dan lebih sedikit didetailkan dengan narasi yang lebih menarik dalam Surah al-Qashash.

Setelah ibunda Mûsâ melaksanakan perintah Allah untuk menghanyutkan bayinya ke sungai, kisah beralih pada saudara perempuannya yang mengikuti jejak peti itu dari kejauhan. Dalam al-Qashash/28:11, disebutkan:

وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ ۖ فَبَصَّرَتْ بِهِ عَنْ جُنْبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١١﴾

11. Dan berkatalah ibu Musa kepada saudara Musa yang perempuan: "Ikutilah dia" Maka kelihatanlah olehnya Musa dari jauh, sedang mereka tidak mengetahuinya, (al-Qashash/28:11)

Ath-Thabarî menjelaskan bahwa perintah ini bukan sekadar instruksi sederhana, tetapi bentuk kehati-hatian seorang ibu yang penuh kecemasan

⁹⁶ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi‘ al-Bayân ‘an Ta‘wîl Âyi al-Qur‘ân* Juz 12, ..., hal. 514.

⁹⁷ Abû ‘Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtih al-Gayb* Juz 19, ... hal. 153.

⁹⁸ تفسير البغوي | 28:11 | الباحث القرآني

namun tetap menyiapkan jaringan pengawasan. Saudari Mûsâ tidak mendekat secara mencolok, melainkan mengamati dari *'an junûb*, yakni dari jarak yang aman dan tersembunyi.⁹⁹ Dalam Tafsir ar-Râzî, sikap ini menunjukkan kecerdikan, keberanian, dan loyalitas yang tinggi terhadap misi keluarga dan amanat ilahi. Ia menjaga jarak untuk tidak menimbulkan kecurigaan, tetapi cukup dekat untuk mengawasi perkembangan situasi yang terjadi pada saudaranya.¹⁰⁰

Peran *ukhti* Mûsâ menjadi semakin penting ketika bayi Mûsâ yang telah berada di lingkungan istana Fir'aun menolak semua ibu susu yang disediakan oleh para pelayan istana. Hal ini menjadi celah strategis yang kemudian dimanfaatkan oleh *ukhti* Mûsâ untuk menawarkan solusi. Sebagaimana disebut dalam al-Qashash/28:12:

﴿وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ

لَهُ نَصِيبٌ ۝

12. dan Kami cegah Musa dari menyusui kepada perempuan-perempuan yang mau menyusui(nya) sebelum itu; maka berkatalah saudara Musa: "Maukah kamu aku tunjukkan kepadamu ahlul bait yang akan memeliharanya untukmu dan mereka dapat berlaku baik kepadanya?". (al-Qashash/28:12)

Makna *tahrîm* di sini adalah larangan dalam bentuk *takwînî* (penciptaan atau pengaturan kodrati), yaitu bahwa Allah telah menetapkan dalam fitrah bayi tersebut untuk menolak menyusui pada para wanita penyusu (*murðhi'ât*) dan merasa tidak nyaman terhadap mereka. Hal ini menyebabkan keluarga Fir'aun harus mencari wanita yang dapat menyusui dengan rela dan diterima oleh si bayi. Sebagai pendahuluan dari peristiwa itu, Allah telah mengatur agar bayi Mûsâ menyusui terlebih dahulu dari ibunya dalam jangka waktu tertentu, sehingga ia terbiasa dengan puting susu ibunya dan menolak yang lain.¹⁰¹

Menurut Ibn 'Âsyûr, Frasa "*min qablu*" menunjukkan bahwa penolakan bayi Mûsâ terhadap semua wanita penyusu sudah ditetapkan oleh Allah sejak azali sebagai bagian dari kehendak-Nya. Huruf *fa'* pada "*faqâlat*" mengisyaratkan bahwa sang kakak menampakkan diri secara tidak mencurigakan dan menawarkan bantuan secara halus dengan kalimat tanya, seolah-olah kebetulan lewat. Ia mengajukan usulan itu setelah keluarga Fir'aun

⁹⁹ Abu Ja'far Muḥammad bin Jarîr ath-Thabariy, *Tafsîr ath-Thabariy Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân* Juz 18, ..., hal. 173-174.

¹⁰⁰ Abû 'Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gayb* Juz 24, ... hal. 582.

¹⁰¹ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 20, ... hal. 83.

gagal menemukan wanita penyusu yang cocok. Tawaran tersebut menunjukkan bahwa bayi biasanya diserahkan sepenuhnya kepada wanita penyusu, sesuai tradisi Arab.¹⁰² akhirnya Fir'aun menyerahkan bayi itu kepada ibu kandungnya (tanpa sadar) dan memberinya tunjangan.

Ayat berikutnya pun menjadi klimaks dari misi ini:

فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾

13. Maka kami kembalikan Musa kepada ibunya, supaya senang hatinya dan tidak berduka cita dan supaya ia mengetahui bahwa janji Allah itu adalah benar, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahuinya. (al-Qashash/28:13)

Kembalinya Mûsâ ke pangkuan ibunya tidak akan terjadi tanpa peran saudari yang cerdas, yang mampu menjadi penghubung antara dunia luar dan kehidupan rumah tangga sang ibu. Dalam kerangka naratif ini, *ukhti* Mûsâ tampil bukan sebagai tokoh pelengkap, melainkan sebagai agen aktif dalam misi penyelamatan profetik, yang keberaniannya sejajar dengan peran-peran strategis dalam kisah-kisah kenabian lainnya.

Ukhti Mûsâ dalam Al-Qur'an adalah simbol perempuan yang tidak hanya setia dan berani, tetapi juga cerdas, visioner, dan penuh inisiatif. Ia menjadi bagian dari sistem pertolongan ilahi bagi Nabi Mûsâ sejak awal kehidupannya. Sosok ini menunjukkan bahwa dalam banyak peristiwa besar kenabian, ada tangan-tangan perempuan yang bekerja secara senyap tetapi efektif dalam merawat peradaban dan risalah ilahiah.

12. Dua Putri Syaikh Kabîr (Syaikh Madyan)

Kisah dua putri *Syaikh Kabîr* ditampilkan sebagai bagian penting dari perjalanan hidup Nabi Mûsâ setelah ia melarikan diri dari Mesir. Ayat-ayat ini menggambarkan bagaimana Mûsâ menemukan tempat perlindungan, memperoleh pekerjaan, dan akhirnya berkeluarga semuanya dimediasi oleh interaksinya dengan dua perempuan muda yang berhati mulia dan berakhlak luhur. Narasi tentang mereka terpusat dalam Surah al-Qashash ayat 22 hingga 28.

Narasi ini dimulai saat Musa melarikan diri dari Mesir setelah insiden membunuh seseorang dari kaum Qibthi. Ia tiba di wilayah Madyan¹⁰³ dalam

¹⁰² Muḥammad ath-Thâhir Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 20, ... hal. 84.

¹⁰³ Madyan pada awalnya adalah nama putra Nabi Ibrâhîm 'alaiḥissalâm dari istrinya Gatsûrâ, yang kemudian menikah dengan putri Nabi Lûth. Istilah ini berkembang menjadi sebutan bagi keturunan Madyan yang bermukim di pesisir Laut Merah bagian tenggara gurun Sinai, antara Tabûk (Hijâz) dan Teluk 'Aqabah. Sebagian sejarawan memperkirakan jumlah mereka sekitar 25.000 jiwa. Ulama tafsir juga mengaitkan Madyan dengan al-Aykah, yang ada yang memahaminya sebagai desa tertentu dan ada pula yang menyamakannya dengan Tabûk,

kondisi kelelahan dan kesepian, sebagaimana digambarkan dalam Surah al-Qashash/28:23:

وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ۖ قَالَ
مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴿٢٣﴾

23. Dan tatkala ia sampai di sumber air negeri Mad-yan ia menjumpai di sana sekumpulan orang yang sedang meminumkan (ternaknya), dan ia menjumpai di belakang orang banyak itu, dua orang wanita yang sedang menghambat (ternaknya). Musa berkata: "Apakah maksudmu (dengan berbuat begitu)?" Kedua wanita itu menjawab: "Kami tidak dapat meminumkan (ternak kami), sebelum pengembala-pengembala itu memulangkan (ternaknya), sedang bapak kami adalah orang tua yang telah lanjut umurnya". (al-Qashash/28:23)

Setiba di sumur Madyan, ia melihat sekelompok orang sedang memberi minum ternak mereka, dan di sisi lain ada dua perempuan yang menahan kambing mereka dari berebut air. Ketika Mûsâ bertanya, mereka menjelaskan bahwa mereka menunggu para penggembala laki-laki selesai karena mereka tidak mampu bercampur dengan kaum lelaki. Mereka juga mengatakan bahwa ayah mereka sudah tua dan tak mampu mengurus ternak. dan karena mereka juga lemah, mereka tidak sanggup berdesakan dengan para lelaki. Karena itu, kebiasaan mereka adalah menunggu orang-orang selesai, baru kemudian memberi minum kambing. Melihat kondisi mereka, Mûsâ merasa iba dan membantu mengambilkan air dengan mengangkat batu besar penutup sumur yang biasanya butuh sepuluh orang setelah para penggembala pergi.¹⁰⁴

Dalam Surah al-Qashash/28:25, Musa membantu mereka memberi minum hewan ternaknya, lalu pergi ke tempat teduh dan berdoa. Ayat ini kemudian mengisahkan inisiatif salah satu dari mereka:

فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا
جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٢٥﴾

25. Kemudian datanglah kepada Musa salah seorang dari kedua wanita itu berjalan kemalu-maluan, ia berkata: "Sesungguhnya bapakku memanggil kamu agar ia memberikan balasan terhadap (kebaikan)mu memberi minum (ternak) kami". Maka tatkala Musa mendatangi bapaknya (Syu'aib) dan menceritakan kepadanya cerita (mengenai dirinya), Syu'aib berkata: "Janganlah kamu takut. Kamu telah selamat dari orang-orang yang zalim itu". (al-Qashash/28:25)

lokasi Perang Tabûk pada tahun IX H/630 M. Dapat dilihat pada Muhammad Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh Pesan, kesan dan Keserasian Al-Qur'an* Vol. 9, ... hal. 574-575.

¹⁰⁴ Abu 'Abdillâh Muḥammad bin Aḥmad al-Anshârî al-Qurṭhubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* Juz 13, ..., hal. 268-269.

Kedua perempuan yang telah ditolong Nabi Musa segera pulang ke rumah dan menceritakan kepada ayah mereka sebab kepulangan mereka kali itu lebih cepat dibandingkan biasanya. Mendengar hal tersebut, ayah mereka yang dalam banyak riwayat disebut Syu'aib memerintahkan salah seorang putrinya¹⁰⁵ untuk mengundang Musa. Maka pergilah salah satu dari keduanya menemui Musa. Ia datang dengan penuh rasa malu, sebab ditugasi berhadapan langsung dengan seorang pemuda asing yang berwibawa dan telah menolongnya. Dengan penuh hormat, ia berkata untuk menegaskan maksud undangannya agar Musa tidak menolaknya: “Sesungguhnya ayahku memanggilmu untuk memberikan balasan atas kebaikanmu yang telah menolong kami memberi minum ternak.” Mendengar undangan itu, Musa yang memang tengah berada dalam keadaan membutuhkan segera menerimanya.¹⁰⁶

Sesampainya Musa di rumah ayah perempuan itu, ia menceritakan peristiwa yang dialaminya di Mesir: penindasan Fir'aun, kondisi masyarakatnya, dan alasan ia melarikan diri. Sang ayah pun menenangkannya dengan berkata: “Janganlah engkau khawatir, kekuasaan Fir'aun tidak akan menjangkau wilayah ini. Allah tidak akan menimpakan kebinasaan kepada hamba-hamba yang selalu dekat kepada-Nya. Tenanglah, engkau kini berada dalam keselamatan, jauh dari kaum yang zalim.”

Tafsîr ar-Râzî dan *al-Âlûsî* menyoroti kalimat *tamsyî 'alâ al-istihyâ'* sebagai indikasi kualitas moral yang tinggi. Umar bin al-Khaththâb bahkan disebutkan dalam riwayat mengatakan bahwa perempuan itu datang menutup wajahnya dengan lengan bajunya.¹⁰⁷ Ath-Thabarî menjelaskan dalam penggalan ayat *fajâ'athu ihdâhumâ tamsyî 'alâ istihyâ'in* datang dengan menutupi wajahnya dengan lengan bajunya, berjalan dengan penuh rasa malu, bukan perempuan yang sering keluar masuk dengan bebas.¹⁰⁸ Ulama berbeda pendapat apakah yang lebih tua atau yang lebih muda¹⁰⁹ Kedua putri itu bernama Layyâ dan Shafûriyâ¹¹⁰ ada juga yang berkata Shafûrah.¹¹¹

Kemudian, dalam ayat al-Qashash/28:26, salah satu dari mereka berkata kepada ayahnya:

¹⁰⁵ Dalam Tafsir Al-Mâwardî disebutkan bahwa salah seorang putri yang datang memanggil Nabi Mûsâ dan kemudian menikah dengan beliau bernama Shafurâ.

¹⁰⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh Pesan, kesan dan Keserasian Al-Qur'an* Vol. 9, ... hal. 578.

¹⁰⁷ Abu al-Fidâ' Ismâ'il bin 'Umar bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm* Juz 6, Riyadh: dâr Thayyibah li an-Nasyr wa at-Tawzî', 1999, hal. 228.

¹⁰⁸ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 18, ... hal. 219.

¹⁰⁹ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 18, ..., hal. 222.

¹¹⁰ Abu 'Abdillâh Muḥammad bin Aḥmad al-Anshârî al-Qurṭhubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* Juz 13, ..., hal. 270.

¹¹¹ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 18, ... hal. 222.

قَالَتْ إِحْدَهُمَا يَأْتِيَتْ أَتً ۖ جِرَّةٌ إِنَّ خَيْرَ مَنْ أَتَتْ ۖ جَرَّتِ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴿٢٦﴾

26. Salah seorang dari kedua wanita itu berkata: "Ya bapakku ambillah ia sebagai orang yang bekerja (pada kita), karena sesungguhnya orang yang paling baik yang kamu ambil untuk bekerja (pada kita) ialah orang yang kuat lagi dapat dipercaya". (al-Qashash/28:26)

Menurut ath-Thabarî, penilaian ini berdasarkan dua hal yang dilihatnya langsung: kekuatan Musa saat mengangkat batu besar untuk memberi minum ternak dan amanahnya yang menjaga pandangan serta kehormatan perempuan. Pendapat ini sejalan dengan *Tafsir Ibn Katsîr* yang menegaskan bahwa perempuan tersebut menyaksikan langsung kualitas etis Musa. Disebutkan bahwa ketika sang putri menyampaikan hal itu, ayahnya merasa heran dan bertanya: "Bagaimana kamu tahu dia kuat dan amanah?" Maka ia menjawab, "Kekuatan Musa terlihat ketika ia mengangkat batu penutup sumur saat memberi minum ternak, sedangkan sifat amanahnya terlihat dari sikapnya yang menjaga pandangan dan tidak menatapku dengan sembarangan."¹¹²

Terkait identitas sang ayah, yang disebut sebagai *syaiikh kabîr*,¹¹³ mayoritas mufasir klasik seperti ath-Thabarî, az-Zamakhsharî, dan al-Qurthubî menyatakan bahwa ia adalah Nabi Syu'aib *'alaihihsalâm*, meskipun tidak ada nash eksplisit dalam ayat tersebut yang menyebutkan namanya. Sebagian lainnya seperti Ibn 'Âsyûr dan beberapa peneliti modern mempertimbangkan kemungkinan bahwa ia bukanlah Nabi Syu'aib, melainkan orang saleh dari Madyan yang juga memiliki gelar *syaiikh* karena usianya dan kebijaksanaannya. Argumen mereka antara lain berdasar pada jarak waktu yang tidak cocok antara periode Nabi Syu'aib dan Nabi Musa menurut riwayat sejarah.¹¹⁴

Quraish Shihab mengemukakan pendapat Sayyid Quthb dalam tafsirnya menekankan bahwa al-Qur'an sendiri tidak menyebutkan secara eksplisit siapa orang tua tersebut. Dalam catatan tafsirnya, ia pernah menyatakan bahwa ayah kedua perempuan itu bisa saja Nabi Syu'aib, namun di kesempatan lain ia menyebut bahwa hal itu belum pasti. Bahkan, dalam penafsiran ini ia lebih cenderung pada pendapat yang mengatakan bahwa tokoh tersebut bukan Nabi Syu'aib, melainkan seorang tua terhormat di kota Madyan yang disebut *syaykh kabîr* (orang tua lanjut usia).¹¹⁵

¹¹² Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 18, ..., hal 223.

¹¹³ Disebut juga dengan *Syaiikh* Madyan.

¹¹⁴ Abu Muḥammad al-Husayn bin Mas'ud bin Muhammad bin al-Farrâ' al-Bagawiy, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân* Juz 6, ..., hal. 200.

¹¹⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâḥ* Pesan, kesan dan Keserasian Al-Qur'an Vol. 9, ... hal. 576.

Pendapat ini diperkuat dengan alasan historis-teologis: Nabi Syu'aib telah menyaksikan kebinasaan kaumnya akibat pendustaan, sehingga hanya tersisa kelompok kecil mukmin yang beriman bersamanya. Jika ayah dua perempuan itu benar Nabi Syu'aib, tentu para penggembala di Madyan yang digambarkan Al-Qur'an berlaku kasar dengan tidak mendahulukan anak perempuan itu untuk memberi minum ternaknya tidak mungkin berperilaku demikian terhadap putri seorang nabi. Lebih jauh, Al-Qur'an pun tidak menyinggung adanya ajaran langsung dari Nabi Syu'aib kepada Mûsâ, padahal Musa tinggal bersamanya selama sepuluh tahun. Jika benar ia adalah seorang nabi, tentu "suara kenabian" tersebut akan terdengar berdampingan dengan misi Mûsâ. Inilah argumentasi Sayyid Quthb dalam menafsirkan kisah tersebut.¹¹⁶

Alur kisah mencapai klimaksnya ketika Mûsâ ditawari untuk tinggal dan menikahi salah satu dari dua putri itu:

قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حَبِيبٌ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٢٧﴾

27. Berkatalah dia (Syu'aib): "Sesungguhnya aku bermaksud menikahkan kamu dengan salah seorang dari kedua anakku ini, atas dasar bahwa kamu bekerja denganku delapan tahun dan jika kamu cukupkan sepuluh tahun maka itu adalah (suatu kebaikan) dari kamu, maka aku tidak hendak memberati kamu. Dan kamu Insya Allah akan mendapatiku termasuk orang-orang yang baik". (al-Qashash/28:27)

Dari keseluruhan narasi, dua putri *asy-syaikh al-kabîr* menjadi lambang perempuan dalam Al-Qur'an yang tidak hanya hadir dalam ranah domestik, melainkan juga turut serta dalam keputusan penting keluarga, berperan dalam menimbang karakter laki-laki, dan menunjukkan inisiatif moral dalam konteks sosial yang majemuk. Dalam balutan kesantunan dan *hayâ'*, mereka menampilkan kecerdasan sosial, keberanian menyuarakan kebaikan, dan menjunjung tinggi nilai etika dalam interaksi dengan laki-laki non-mahram.

Pesan moral dari ayat tersebut antara lain:¹¹⁷ Pertama, suara dan pandangan perempuan, khususnya dalam mengenali karakter dan integritas laki-laki, patut dijadikan pertimbangan serius dalam pengambilan keputusan, termasuk dalam urusan pernikahan. Nilai ini menunjukkan keseimbangan antara kehati-hatian, kepercayaan, dan peran aktif perempuan dalam ruang sosial yang bermartabat.

¹¹⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh Pesan, kesan dan Keserasian Al-Qur'an* Vol. 9, ... hal. 576-577.

¹¹⁷ Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Kedudukan dan Peran Perempuan*, Seri 2, ..., hal. 121-122.

Kedua, Sikap ayah dari dua putri dalam kisah Nabi Musa memperlihatkan keteladanan dalam membangun kepercayaan berdasarkan penilaian karakter. Ketika salah satu putrinya memberikan kesaksian bahwa Musa adalah sosok yang kuat dan dapat dipercaya, sang ayah tidak meragukannya, bahkan langsung mempertimbangkan pernikahan. Ini menunjukkan bahwa pandangan perempuan, selama didasarkan pada pengamatan objektif dan pengalaman langsung, dapat menjadi rujukan valid dalam mengambil keputusan penting, termasuk urusan jodoh.

Ketiga, Dalam interaksi antara Musa dan perempuan non-mahram, kisah ini juga memberikan legitimasi bahwa interaksi antara laki-laki dan perempuan dapat dilakukan secara terhormat selama keduanya menjaga batasan, sopan santun, dan pandangan. Musa sebagai utusan Tuhan digambarkan tetap menjaga adab pandangan dan menolak segala bentuk interaksi yang menciderai nilai kesucian. Ini menjadi dasar normatif bahwa kebersamaan laki-laki dan perempuan dalam ruang publik bukanlah hal yang tercela jika dilandasi ketakwaan.

Keempat, Kisah ini juga menegaskan bahwa seorang ayah boleh mengutus anak perempuannya untuk berinteraksi dengan laki-laki non-mahram, apabila ia yakin bahwa kehormatan anaknya tetap terlindungi. Perempuan dalam kisah ini tidak hanya digambarkan sebagai makhluk pasif, tetapi turut aktif menjadi mediator dalam peristiwa besar kehidupan keluarganya, yakni pernikahan. Bahkan dalam konteks darurat, perempuan diperkenankan terlibat di ruang publik, termasuk bekerja, selama tetap menjaga etika dan batasan syar'i. Inilah yang menjadikan profesi seperti tenaga medis khusus perempuan atau pendidik bagi sesama perempuan tidak hanya sah, tetapi justru dibutuhkan oleh masyarakat.

13. Ratu Balqis

Malakah Saba' sebagaimana dikenal luas di kalangan para mufasir, adalah Balqîs bint Syarâhîl.¹¹⁸ Penamaan ini tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'ân maupun dalam Sunnah Nabi Muḥammad. Ia merupakan seorang perempuan yang memerintah negeri Saba' dan mewarisi kekuasaan dari ayahnya. Kerajaan Saba' merupakan salah satu kerajaan besar yang berdiri di wilayah Yaman, Arab Selatan, sekitar abad ke-8 SM. Kerajaan ini dikenal memiliki tingkat peradaban yang maju dan berpengaruh di kawasan tersebut. Salah satu penguasa termasyhurnya adalah Ratu Balqis, yang hidup sezaman dengan Nabi Sulaiman. Yaman pada masa itu juga dikenal dengan sebutan *al-'Arab as-Sa'îdah* atau Arab yang makmur. Al-Qur'an menggambarkan negeri

¹¹⁸ Abu al-Fidâ' Ismâ'il bin 'Umar bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm* Juz 6, ..., hal. 186.

ini dengan ungkapan *baldatun thayyibatun wa rabbun gafûr*¹¹⁹ Kisahnya disebutkan dalam Surah an-Naml/27:23-44, Merupakan salah satu narasi paling menarik dalam Al-Qur'an mengenai figur kepemimpinan perempuan. Ia ditampilkan sebagai seorang ratu yang memerintah sebuah kerajaan besar dengan kekuatan material dan pengaruh politik yang signifikan, namun pada akhirnya mengalami transformasi spiritual yang mengantarkannya kepada tauhid.

Ayat pertama yang mengangkat keberadaan Balqis adalah:

إِنِّي وَجَدْتُ أَمْرًا تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾

23. *Sesungguhnya aku menjumpai seorang wanita yang memerintah mereka, dan dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar.* (an-Naml/27:23)

Menurut *ath-Thabarî*, ayat ini menunjukkan bahwa Balqis adalah penguasa yang memiliki kelengkapan aspek pemerintahan seperti kekuatan pasukan, sumber daya, dan pengaruh luas, ditandai dengan ungkapan “*wa ûtiyat min kulli syai'in*” serta kemegahan singgasananya.¹²⁰ Namun, kendati ia memiliki segala sesuatu, ia dan kaumnya belum mencapai puncak kebenaran karena masih menyembah matahari (an-Naml/27:24).

Sulaimân tidak langsung memaksakan kekuasaan atas Balqis. Ia mengutus surat yang mengajak kepada Islam dan menyuruhnya datang sebagai bentuk ketundukan (an-Naml/27:30–31). Respon Balqis terhadap surat ini menunjukkan karakter strategisnya sebagai pemimpin. Ia tidak gegabah, tetapi bermusyawarah dengan para pembesarnya:

قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ ﴿٣٢﴾

32. *Berkata dia (Balqis): "Hai para pembesar berilah aku pertimbangan dalam urusanku (ini) aku tidak pernah memutuskan sesuatu persoalan sebelum kamu berada dalam majelis(ku)".* (an-Naml/27:32).

Ayat ini sebagai bukti kebijaksanaan Balqis, yang tidak otoriter dalam memimpin. Ia adalah ratu yang sangat bijaksana, ia menyadari potensi ancaman dari kekuasaan luar dan berusaha mengedepankan musyawarah dan diplomasi. ia mengusulkan pendekatan diplomatik terlebih dahulu dengan mengirimkan hadiah sebagai bentuk ujian untuk mengetahui apakah Sulaiman termasuk pemimpin yang dapat dibujuk dengan harta atau justru sosok yang memiliki keteguhan dan kekuatan sejati.¹²¹

Ar-Râzî menafsirkan ayat 33 Surah an-Naml, Salah satu maksud dari ayat tersebut adalah untuk menunjukkan kekuatan yang mereka miliki, baik

¹¹⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* Pesan, kesan dan Keserasian Al-Qur'an Vol. 9, ... hal. 429-430.

¹²⁰ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Âyi al-Qur'ân* Juz 18, ..., hal 39.

¹²¹ Salim A. Fillah, *Kisah-Kisah Perempuan Peradaban*, ... hal. 36.

secara internal maupun eksternal, agar ratu mengetahui bahwa jika ia memilih opsi perlawanan dan peperangan, maka mereka siap untuk itu. Akan tetapi pada penggalan ayat *wa al-amru ilayki fa-nzhurî mâdzâ ta'murîn* mencerminkan kepatuhan penuh kepada sang ratu jika ia lebih memilih perdamaian.¹²²

Transformasi Balqis mulai tampak saat ia mendapati singgasananya dipindahkan ke istana Sulaimân sebelum ia tiba:

قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِيهَا قَالَتْ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٤﴾

44. Dikatakan kepadanya: "Masuklah ke dalam istana". Maka tatkala dia melihat lantai istana itu, dikiranya kolam air yang besar, dan disingkapkannya kedua betisnya. Berkatalah Sulaiman: "Sesungguhnya ia adalah istana licin terbuat dari kaca". Berkatalah Balqis: "Ya Tuhanku, sesungguhnya aku telah berbuat zalim terhadap diriku dan aku berserah diri bersama Sulaiman kepada Allah, Tuhan semesta alam". (an-Naml/27:44).

Menurut Ibn 'Âsyûr, penggambaran Balqis dalam ayat ini merupakan simbol keterbukaan diri untuk memasuki kebenaran. Ketika tersingkap betisnya, itu bukan hanya tindakan fisik, tetapi juga metafora atas pembukaan kesadaran dan kerendahan hati di hadapan mukjizat Tuhan. Ayat ini pun ditutup dengan pernyataan Balqis:

رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٤﴾

Setelah menyaksikan tanda-tanda luar biasa yang ditunjukkan oleh Nabi Sulaiman, Balqis tersentuh dan menyadari bahwa Sulaiman benar-benar seorang utusan Allah dan dakwahnya bersumber dari kebenaran ilahiyah. Ia pun mengakui bahwa ajaran yang selama ini dianutnya yakni menyembah matahari adalah sebuah kesesatan, dan ia telah menzalimi dirinya sendiri dengan mengikuti kekeliruan itu. Pengakuannya ini merupakan tahap awal dari perjalanan keimanan. Pernyataan "*bersama Sulaiman*" menunjukkan bahwa Balqis menerima agama yang dianut oleh Sulaiman, yaitu ajaran tauhid yang secara historis merujuk pada agama Yahudi saat itu.¹²³ Ungkapan ini juga menandakan bahwa ia berkomitmen terhadap seluruh syariat dan hukum yang akan ia pelajari darinya.

14. Hannah bint Fâqûdz

Dalam Surah Âli 'Imrân/3:35–37, Al-Qur'an menampilkan kisah seorang perempuan yang dalam tradisi Islam dikenal sebagai istri 'Imrân,

¹²² Abû 'Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gayb* Juz 24, ... hal. 555.

¹²³ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 19, ... hal. 276.

ibunda Maryam. Meskipun namanya tidak disebut secara langsung dalam ayat tersebut, para mufasir menyebutnya dengan nama Hannah binti Fâqûdz sebagaimana dinukil oleh ath-Thabarî¹²⁴ dan mufasir lainnya. Ayat ini memberikan gambaran tentang pengharapan dan ketundukan total sosok perempuan ini kepada kehendak Allah.

إِذْ قَالَتِ أَمْرَأْتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ
الْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾

35. (Ingatlah), ketika isteri 'Imran berkata: "Ya Tuhanku, sesungguhnya aku menazarkan kepada Engkau anak yang dalam kandunganku menjadi hamba yang saleh dan berkhidmat (di Baitul Maqdis). Karena itu terimalah (nazar) itu dari padaku. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui". (Âli 'Imrân/3:35)

Menurut riwayat 'Ikrimah, perempuan itu (istri 'Imrân) sebelumnya adalah seorang wanita mandul yang tidak bisa melahirkan. Ia merasa iri dan mendambakan anak sebagaimana perempuan-perempuan lain yang memiliki keturunan. Karena itu, ia pun berdoa kepada Allah dan bernazar bahwa jika Allah mengaruniakannya seorang anak, maka anak itu akan ia persembahkan untuk berkhidmat di Bayt al-Maqdis sebagai pelayan atau penjaga tempat suci tersebut.¹²⁵

Ayat ini merekam doa *nazar* istri 'Imrân yang menandakan betapa kuatnya kesalehan spiritual dan komitmen sosial-keagamaannya, yakni mempersembahkan anak dalam kandungannya untuk menjadi pelayan di Bayt al-Maqdis. Penyerahan diri ini mencerminkan keyakinan teguh akan pentingnya peran religius anak sejak lahir, bahkan sejak dalam kandungan. "*muḥarrar*" diartikan terbebas dari segala urusan duniawi untuk secara penuh mengabdikan kepada ibadah di rumah suci. Ia meriwayatkan bahwa wanita tersebut bernama Hannah, dan nazarnya berlandaskan keinginan mendalam untuk mendekatkan diri kepada Allah melalui anak keturunannya.¹²⁶ Ketika ternyata bayi yang dilahirkan adalah perempuan, ia tetap menyerahkannya kepada kehendak Allah, dengan harapan akan tetap diterima:

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي
سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذَرَيْتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٣٦﴾

¹²⁴ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 5, ... hal 330.

¹²⁵ Abû 'Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gayb* Juz 8, ... hal. 202.

¹²⁶ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 5, ... hal 331-332.

36. Maka tatkala isteri 'Imran melahirkan anaknya, diapun berkata: "Ya Tuhanku, sesungguhnya aku melahirkannya seorang anak perempuan; dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu; dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan. Sesungguhnya aku telah menamai dia Maryam dan aku mohon perlindungan untuknya serta anak-anak keturunannya kepada (pemeliharaan) Engkau daripada syaitan yang terkutuk". (Âli 'Imrân/3:36)

Ketika ternyata yang lahir adalah perempuan, *imra'ah* 'Imrân sempat merasa kurang sesuai dengan apa yang diniatkannya (karena konteks sosial saat itu lebih menganggap laki-laki lebih pantas untuk tugas ibadah). Namun, Quraish Shihab menekankan bahwa Allah menjawab keraguannya melalui penegasan bahwa perempuan juga bisa menjadi istimewa, bahkan melebihi laki-laki, sebagaimana terbukti dalam diri Maryam.

Menurut ar-Râzî, redaksi "*wa laysa dzakaru kal-untsâ*" menunjukkan bahwa si ibu awalnya menyangka hanya anak laki-laki yang layak mengabdikan di rumah ibadah sebagaimana umumnya anak laki-laki lebih cocok untuk tugas ibadah di tempat suci, karena laki-laki tidak mengalami haid dan lebih kuat secara fisik serta tidak terkena stigma jika bercampur dengan orang banyak, tidak seperti perempuan, namun kalimat ini justru menunjukkan bahwa perempuan yang lahir ini (Maryam) lebih mulia daripada anak laki-laki yang diharapkan sebelumnya, sebab ia adalah anugerah dari Allah. Dengan ini, ibunya menyadari bahwa kehendak Allah lebih baik dari harapannya.¹²⁷ Allah mengangkat derajat perempuan ini (Maryam), dan kelak melaluinyalah akan lahir Nabi 'Îsâ. Ini membalik paradigma gender saat itu, sekaligus menunjukkan keunggulan spiritual perempuan.

Pengulangan ungkapan penegasan dalam "*wa innî sammaytuhâ*" dan "*wa innî u'idhuhâ bika*" dimaksudkan untuk menguatkan dan menegaskan ketulusan serta keikhlasan sang ibu. Hal ini penting karena di awal ia sempat merasa keberatan dengan kelahiran anak perempuan, sehingga pengulangan itu menjadi bentuk ekspresi kerelaan terhadap takdir Allah. Dengan demikian, ia menunjukkan bahwa dirinya tidak berpaling dari anaknya, melainkan justru menerima dan mendoakannya dengan penuh cinta. Doa perlindungan yang ia panjatkan juga menggunakan bentuk berita (*khabar*) meskipun tujuannya adalah doa, yang secara retorik memperkuat kesan keikhlasan dan kesungguhan dalam memohon kepada Allah.¹²⁸

Az-Zamakhsharî memberikan penekanan bahwa kisah ini menyajikan figur perempuan sebagai pelaku utama dalam peristiwa besar, menunjukkan

¹²⁷ Abû 'Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gayb* Juz 8, ... hal. 204.

¹²⁸ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 3, ... hal. 234.

bahwa perempuan dalam Al-Qur'an dapat memiliki inisiatif profetik, dengan nazar, harapan, dan doa yang langsung dikabulkan oleh Allah.¹²⁹

فَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُمُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٧﴾

37. Maka Tuhannya menerimanya (sebagai nazar) dengan penerimaan yang baik, dan mendidiknya dengan pendidikan yang baik dan Allah menjadikan Zakariya pemeliharanya. Setiap Zakariya masuk untuk menemui Maryam di mihrab, ia dapati makanan di sisinya. Zakariya berkata: "Hai Maryam dari mana kamu memperoleh (makanan) ini?" Maryam menjawab: "Makanan itu dari sisi Allah". Sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya tanpa hisab. (Âli 'Imrân/3:37)

Dalam penafsiran klasik, ayat ini dimaknai sebagai bentuk penghargaan Allah terhadap keikhlasan ibunda Maryam. Menurut al-Qurthubî, kalimat "*fa taqabbalahâ rabbuhâ biqabûlin hasanin*" merupakan bentuk penghormatan terhadap permohonan perempuan tersebut, dengan menjadikan Maryam tumbuh secara sempurna dan dalam asuhan langsung Nabi Zakariyya.¹³⁰

15. Maryam

Kisah Maryam dalam Al-Qur'an merupakan salah satu narasi perempuan yang paling lengkap dan signifikan, membentang lintas Surah, figur Maryam diabadikan dalam beberapa Surah, di antaranya Âli 'Imrân, Maryam, al-Anbiyâ', dan at-Tahrîm. Kisah ini tidak hanya menegaskan kedudukan Maryam sebagai perempuan pilihan, tetapi juga menampilkan perjalanan spiritualnya dari seorang gadis suci¹³¹ hingga menjadi ibu dari Nabi 'Îsâ yang lahir tanpa ayah, sebuah mukjizat yang menjadi pusat diskursus teologis Islam dan Kristen.

Maryam merupakan satu-satunya perempuan yang secara eksplisit disebutkan namanya dalam al-Qur'an hanyalah Maryam. Hal ini mengandung isyarat bahwa tidak ada perempuan lain, baik sebelum maupun sesudahnya,

¹²⁹ Mahmûd bin 'Umar bin Ahmad az-Zamakhsharî, *al-Kasysyâf 'an Haqâiq Gawâmidh at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh at-Ta'wîl* Juz 1, ... hal. 356.

¹³⁰ Muḥammad bin Ahmad al-Anshârî al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* Juz 4, ... hal. 69.

¹³¹ Muḥammad Quraish Shihab, *Kisah-Kisah dalam Al-Qur'an: Makna dan Hikmah*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2024, hal. 203.

yang akan mengalami peristiwa luar biasa seperti dirinya, yakni melahirkan seorang nabi tanpa pernah disentuh oleh seorang laki-laki.¹³²

Setiap perempuan diciptakan dalam keadaan suci dan memiliki hak yang sama untuk menjaga serta melindungi dirinya. Konsep penting mengenai kesucian feminin ini tercermin jelas dalam narasi Surah Maryam serta dalam karakterisasi tokoh Maryam sendiri.¹³³ kaum Muslim menempatkan sosok perawan suci ini sebagai lambang penghormatan dan kemuliaan. Al-Qur'an bahkan menganugerahkan kehormatan khusus dengan menamai satu surah penuh dengan namanya. Term Maryam disebut sebanyak 34 kali di dalam 11 Surah.¹³⁴ Nama Maryam secara berdiri sendiri di dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 11 kali di dalam 4 Surah.¹³⁵ Rujukan kepada Maryam dan putranya, Nabi 'Isâ, tercatat sebanyak enam belas kali dalam Al-Qur'an,¹³⁶ Selebihnya menyebutkan *Ibnu Maryam*

Kisah Maryam dalam Al-Qur'an menempati posisi yang sangat istimewa karena panjang dan rinciannya yang melimpah. Hal ini dapat dilihat dari rentetan ayat yang menguraikan riwayat hidupnya sejak kelahiran hingga perannya sebagai ibu dari Nabi 'Isâ. Para mufasir menilai keluasan narasi ini sebagai indikasi bahwa Al-Qur'an tidak hanya menampilkan Maryam sebagai figur individu, tetapi juga sebagai simbol kolektif kesucian, pengabdian, dan keteguhan spiritual perempuan beriman. Ayat-ayat tersebut merekam tiga kisah penting yang saling terkait: kisah keluarga 'Imrân yang Allah pilih dan muliakan, kisah Nabi Zakariyâ yang menunjukkan teladan doa dan kesabaran, serta kisah Maryam sendiri bersama putranya, Nabi 'Isâ.¹³⁷

Narasi dimulai dari doa 'Imrân dan istrinya dalam Âli 'Imrân/3:35-36, ketika sang istri bernazar menyerahkan anak yang dikandungnya sebagai pelayan di Bayt al-Maqdis: "*Rabbi innî nadzartu laka mâ fî bathnî muḥarraran*

¹³² Muhammad Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâḥ Pesan, kesan dan Keserasian Al-Qur'an* Vol. 14, ... hal. 187.

¹³³ Maryam berarti Wanita yang taat beribadah.

¹³⁴ 11 Surah ini jika kita perhatikan akan tidak bersesuaian dengan yang penulis sebutkan di dalam tulisan ini, disebabkan nama Maryam di sebagian ayat disebutkan dengan "*ibnu Maryam*" yang tentu tidak secara fokus membahas maryamnya. 11 surah ini yakni: Al-Baqarah/2, Âli 'Imrân/3, an-Nisâ/4, al-Mâ'idah/5, at-Taubah/9, Maryam/19, al-Mu'minûn/23, al-Aḥzâb/33, az-Zukhrûf/43, al-Hadîd/57, as-Shaff/61, at-Tahrîm/66. Muhammad Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâḥ Pesan, kesan dan Keserasian Al-Qur'an* Vol. 14, ... hal. 187.

¹³⁵ Âli 'Imrân/3: 36, 37, 42, 43, 44, 45, 156, an-Nisâ'/4:171, Maryam/19: 16, 27, at-Tahrîm/6: 12.

¹³⁶ Ibtesam AbdulAziz Bajri, "Qur'anic Manifestation of the Story of Maryam (PBUH): Unearthing Its Parallelistic Connection to Islamic Womanhood," dalam *Open Journal of Social Sciences*. 9 Tahun 2021, hal. 410.

¹³⁷ Afaf Alhajj Ba Baker Abdulrahman, "The Artistic Formation of the Character of Maryam Bint Imran in the Quranic Stories: A Study in Light of Narrative Concepts," *Arts for Linguistic and Literary Studies*, Vol. 7 Issue Tahun 2025, hal. 104.

fa-taqabbal minnî...”. Dalam ayat ini, ath-Thabarî menegaskan bahwa kesalehan ibunda Maryam menjadi awal mula kemuliaan Maryam itu sendiri.¹³⁸

Ketika Maryam lahir, sang ibu berseru dalam ayat 36: *‘Wa innî sammaytuhâ Maryam wa innî u‘îdzuha bika wa dzurriyyatahâ minâ asy-syaythânî ar-rajîm.’* Tafsir Ibn ‘Âsyûr menggarisbawahi pentingnya pemberian nama yang baik dan perlindungan spiritual sejak dini, penggalan ayat ini menunjukkan bahwa sang ibu sengaja memberikan nama itu sebagai bentuk penghormatan terhadap nabi perempuan paling utama dari kalangan Banî Isrâ’îl, yaitu Maryam saudara Mûsâ dan Hârûn. Ia memilih nama itu karena ayah Maryam juga memiliki nama yang sama dengan ayah Maryam binti ‘Imrân (saudari Mûsâ), sehingga dianggap terdapat kesinambungan simbolik.¹³⁹

Selanjutnya dalam Ali ‘Imrân/3:37, Allah menerima nazar ibunya dan menyerahkan Maryam kepada Zakariyâ: *“Fa-taqabbalahâ Rabbuhâ bi-qabûlin hasanin...”* Menurut al-Qurthubî, ayat ini menunjukkan bentuk perkenan ilahi yang istimewa, di mana Maryam dibesarkan dalam lingkungan kesucian dan tanggung jawab religius, sesuatu yang tidak lazim bagi perempuan saat itu.¹⁴⁰ Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbâh* mencatat bahwa pengangkatan Maryam sebagai penghuni *mihrâb* menunjukkan inklusi perempuan dalam ruang-ruang keagamaan yang semula didominasi laki-laki, sehingga Maryam menjadi simbol keterlibatan perempuan dalam ketaatan secara langsung kepada Tuhan.

Klimaks dari kisah Maryam terdapat dalam Surah Maryam/19:16-22, di mana ia mengasingkan diri dari keluarganya ke tempat yang jauh. Di sinilah malaikat datang membawa kabar gembira tentang kehamilan dirinya: *“Innî rasûlu Rabbiki li-ahaba laki gulâman zakiyyâ.”* (Sesungguhnya aku ini utusan Tuhanmu, untuk memberikan kepadamu seorang anak laki-laki yang suci). Maryam terkejut dan berkata: *“Annâ yakûnu lî gulâmun wa lam yamsasnî basyarun wa lam aku bagiyyâ?”* (Bagaimana aku bisa memiliki anak, padahal tidak pernah disentuh oleh laki-laki dan aku bukan perempuan nakal?). Ar-Râzî dalam tafsirnya menyatakan bahwa keheranan Maryam atas kabar kehamilan bukan karena ia tidak percaya akan kekuasaan Allah, melainkan karena secara adat, kelahiran tidak terjadi tanpa keterlibatan laki-laki. Oleh sebab itu, ia mengucapkan dua penafian: belum pernah disentuh laki-laki (*lam yamsasnî basyar*) dan bukan seorang pezina (*lam aku bagiyyâ*). Ar-Râzî menafsirkan bahwa *al-mass* mengacu pada hubungan halal (pernikahan),

¹³⁸ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi‘ al-Bayân ‘an Ta‘wîl Âyi al-Qur‘ân* Juz 5, ... hal 339-340.

¹³⁹ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu ‘Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 3, ... hal. 234.

¹⁴⁰ Muḥammad bin Ahmad al-Anshârî al-Qurthubî, *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur‘ân* Juz 4, ... hal. 69.

sedangkan *al-bagiyy* merujuk pada zina. Pengulangan ini bukanlah pengulangan makna, melainkan penegasan atas dua kemungkinan jalur kelahiran yang sama-sama ia tiadakan.¹⁴¹ Dengan ini, Maryam hendak menunjukkan bahwa dirinya suci dari segala bentuk hubungan yang memungkinkan kelahiran seorang anak, sehingga kehamilannya benar-benar merupakan keajaiban ilahiah.

Dalam Surah Maryam/19: 22-26, Setelah menyampaikan ketetapan Allah, malaikat Jibril meniupkan ruh ke dalam diri Maryam, sehingga ia mengandung seorang anak laki-laki, yaitu 'Îsâ. Ketika Maryam menyadari kehamilannya, ia memilih untuk menjauh dari kaumnya dan menyendiri di suatu tempat yang jauh dari lingkungan asalnya. Saat tiba waktunya untuk melahirkan, rasa sakit kontraksi mendorongnya bersandar pada pangkal pohon kurma. Dalam kondisi fisik dan batin yang lemah, Maryam membayangkan berbagai cercaan, hinaan, serta tuduhan yang akan diarahkan kepadanya karena melahirkan seorang anak tanpa suami. Pada saat itu, Maryam meluapkan perasaan putus asa dengan mengatakan bahwa lebih baik ia mati atau bahkan tidak pernah hadir di panggung kehidupan sebelum kehamilan itu terjadi, sehingga ia terhindar dari aib, tuduhan, serta kenistaan atas perbuatan yang sama sekali tidak pernah ia lakukan, dan seakan menjadi sesuatu yang tak berarti lagi untuk dilupakan selamanya.¹⁴² Tafsir *al-Mishbâh* menjelaskan bahwa malaikat Jibril atau bayi 'Îsâ memberi ketenangan kepada Maryam dengan menganjurkannya memakan kurma, meminum air, dan berpuas hati dengan anugerah kelahiran itu. Jika ada manusia yang menanyainya, Maryam cukup memberi isyarat bahwa ia sedang bernazar untuk tidak berbicara demi Allah. Hal ini dimaksudkan agar tuduhan atau prasangka manusia dapat terhenti sejak awal.

Setelah melahirkan 'Îsâ, Maryam kembali kepada kaumnya dan menghadapi tuduhan berat. Dalam Maryam/19:27-28, disebutkan reaksi masyarakat: "*Qâlû yâ Maryam laqad ji'ti syay'an fariyyâ*" Menurut as-Suddî dan Wahb ibn Munabbih, ketika Maryam datang membawa bayinya, berita itu segera tersebar dan Bani Israil pun berkumpul, baik laki-laki maupun perempuan. Salah satu perempuan mengulurkan tangan hendak memukul Maryam, namun Allah membuat separuh tubuhnya lumpuh sebagai peringatan. Seorang laki-laki pun mencela Maryam, menuduhnya telah berzina, lalu Allah membisukan mulutnya. Karena kejadian-kejadian itu, orang-orang pun menjadi takut untuk menyakiti Maryam, baik secara fisik maupun verbal, dan mereka memilih untuk berbicara kepadanya dengan lembut dan hati-hati,

¹⁴¹ Abû 'Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gayb* Juz 21, ... hal. 523.

¹⁴² Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* Pesan, kesan dan Keserasian Al-Qur'an Vol. 7, ... hal. 502-503.

sambil berkata, “Wahai Maryam, sungguh engkau telah melakukan sesuatu yang luar biasa.”¹⁴³ Ucapan ini merupakan bentuk tekanan sosial yang berat terhadap perempuan yang melanggar norma.

Ibn ‘Âsyûr menjelaskan bahwa kata *qawmahâ* mengacu pada komunitas atau lingkungan tempat tinggal Maryam. Frasa *tahmiluhu* (dalam keadaan menggendong bayi) dipahami sebagai *hâl*, yakni keadaan yang menyertai tindakan *fa-atat*. Ini mengisyaratkan bahwa Maryam tidak menyembunyikan bayinya, melainkan membawanya secara terbuka. Sikap ini, menurut Ibn ‘Âsyûr, menunjukkan kepercayaan dirinya bahwa Allah akan menyingkapkan kebenaran dan membelanya dari potensi tuduhan buruk, sebagaimana yang lazim diarahkan kepada perempuan dalam kondisi serupa.¹⁴⁴ Dengan demikian, penafsiran ini memperlihatkan bagaimana Maryam tampil sebagai sosok yang yakin pada pembelaan Ilahi, meskipun secara sosial ia menghadapi potensi stigma dan kecaman.

Dalam at-Tahrîm/66:12, Maryam disebut sebagai contoh perempuan beriman: “*Wa Maryam ibnata ‘Imrân allatî aḥsanat farjahâ...*” (Dan Maryam putri ‘Imrân yang memelihara kehormatannya). Maryam disebut sebagai sosok yang menjaga kehormatannya di tengah masyarakat Banû Isrâ’îl yang telah diliputi oleh praktik zina dan penyimpangan seksual, sebagaimana kondisi yang juga tampak dalam sebagian masyarakat Yahudi hingga hari ini, di mana sulit ditemukan perempuan yang benar-benar suci dari perbuatan keji tersebut. Namun, Maryam tidak terpengaruh oleh lingkungan yang rusak tersebut. Ia tetap menjaga kesucian dirinya karena dorongan iman dan ketakwaan kepada Allah. Atas keteguhan dan kesucian itu, Allah memuliakannya dengan mengutus Ruh-Nya, yakni Jibril, yang meniupkan ruh ke dalam bagian baju zirah Maryam. Tiupan itu, dengan kekuasaan Allah, menjalar ke tubuhnya sehingga ia mengandung ‘Îsâ. Kandungan itu terjadi dengan segera, seketika setelah tiupan ruh, sebagaimana kalimat “*kun fa yakûn*”, dan melahirkannya pun berlangsung cepat sebagai bentuk karâmah dari Allah atas kesucian dan keimanan Maryam.¹⁴⁵

Maryam tampil sebagai teladan dengan keimanan, kehormatan, dan martabat yang tinggi. Ia menjadi simbol keibuan dan persaudaraan, serta merepresentasikan gagasan feminisme liberal bahwa perempuan berhak memperoleh kesempatan yang sama untuk mengakses ilmu, menerima petunjuk Ilahi, dan berkontribusi dalam masyarakat. Iman dan pengabdianya menjadikan Maryam sosok berkarakter mulia, yang kuat secara spiritual dan

¹⁴³ Muḥammad bin Ahmad al-Anshârî al-Qurthubî, *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur’ân* Juz 11, ... hal. 99.

¹⁴⁴ Muḥammad bin Ahmad al-Anshârî al-Qurthubî, *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur’ân* Juz 16, ... hal. 94.

¹⁴⁵ Jâbir bin Mûsâ bin ‘Abd al-Qâdir bin Jâbir Abû Bakr al-Jazâ’irî, *Aysar at-Tafâsîr likalâm al-‘Alîy al-Kabîr* Juz 5, Madinah: Maktabah al-‘Ulûm wa al-Hikam, 2003, hal. 391.

intelektual. Dengan demikian, Maryam digambarkan sebagai perempuan salehah yang memiliki substansi sejati dalam hati dan pikirannya.¹⁴⁶

16. *Imra'ah Zakariya*

Imra'ah Zakariya tidak disebutkan namanya secara langsung, tetapi digambarkan sebagai perempuan yang telah renta dan mandul yang bersama suaminya mengalami mukjizat luar biasa berupa kelahiran seorang anak, Yahya. Kehadiran tokoh ini menjadi representasi kekuatan doa, keikhlasan pengabdian, dan keajaiban kehendak Ilahiah di atas segala limitasi biologis. Sosok istri Zakariyya diabadikan dalam beberapa Surah, di antaranya yang paling eksplisit terdapat dalam Surah al-Anbiyâ'/21:90. Allah berfirman:

فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ وَيْحَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ وَزَوَّجْنَاهُ بِمَنْ يَشَاءُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ ﴿٩٠﴾

90. Maka Kami memperkenankan doanya, dan Kami anugerahkan kepada nya Yahya dan Kami jadikan isterinya dapat mengandung. Sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang selalu bersegera dalam (mengerjakan) perbuatan-perbuatan yang baik dan mereka berdoa kepada Kami dengan harap dan cemas. Dan mereka adalah orang-orang yang khusyu' kepada Kami. (al-Anbiyâ'/21:90)

Frasa *wa ashlahnâ lahu zaujah* menurut para mufasir klasik menandakan dua kemungkinan: pertama, Allah menyembuhkan kemandulannya; kedua, Allah memperbaiki akhlaknya atau meningkatkan kesalehannya. Ath-Thabarî dan Ibn Katsîr lebih cenderung memahami makna "*ashlahnâ*" sebagai pemulihan kondisi biologisnya yang semula mandul dan telah lanjut usia, agar ia dapat mengandung Yahyâ.¹⁴⁷ Dalam *Tafsîr al-Bagawî*, makna ini ditegaskan sebagai bentuk mukjizat yang menunjukkan kekuasaan Allah dalam menghidupkan harapan pada situasi yang secara logika telah tertutup. Sementara itu, ar-Râzî menambahkan bahwa penggunaan kata "*ashlahnâ*" bukan hanya menunjukkan kekuatan fisik untuk mengandung, melainkan juga kesiapan spiritual dan mental seorang ibu nabi. Artinya, perbaikan itu tidak sekadar jasmani, melainkan keseluruhan aspek yang menunjang amanat Ilahi yang besar.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Ibtesam AbdulAziz Bajri, "Qur'anic Manifestation of the Story of Maryam (PBUH): Unearthing Its Parallelistic Connection to Islamic Womanhood," dalam *Open Journal of Social Sciences*. 9 Tahun 2021, hal. 412-413.

¹⁴⁷ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 17, ... hal 147-148.

¹⁴⁸ Abû 'Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gayb* Juz 8, ... hal. 196.

Dalam konteks Surah Âli ‘Imrân/3:40, disebutkan pula respons Zakariyyā yang tercengang atas kabar gembira itu:

قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ



40. Zakariya berkata: "Ya Tuhanku, bagaimana aku bisa mendapat anak sedang aku telah sangat tua dan isteriku pun seorang yang mandul?". Berfirman Allah: "Demikianlah, Allah berbuat apa yang dikehendaki-Nya". (Âli ‘Imrân/3:40)

Tanggapan Zakariyya ini menggambarkan keheranan manusiawi yang natural, namun bukan bentuk penolakan terhadap kuasa Ilahi. Istrinya disebut sebagai ‘âqir (mandul), sebuah atribut yang memperkuat nilai mukjizat dalam kisah ini. Dalam tafsir kontemporer, Muhammad Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbâh* menggarisbawahi bahwa pernyataan ini tidak mencerminkan keraguan, melainkan kekaguman atas keajaiban Allah. Ia menyoroti bahwa kesalehan dan kesabaran Zakariyyâ dan istrinya menjadi prasyarat spiritual bagi anugerah seorang anak yang luar biasa seperti Yahyâ.¹⁴⁹ Di sisi lain, Surah Maryam/19:7–9 juga kembali memuat deskripsi yang mirip. Nabi Zakariyyâ berkata:

قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا

8. Zakaria berkata: "Ya Tuhanku, bagaimana akan ada anak bagiku, padahal isteriku adalah seorang yang mandul dan aku (sendiri) sesungguhnya sudah mencapai umur yang sangat tua". (Maryam/19:8)

Al-Âlûsî menafsirkan bahwa pengulangan narasi ini di beberapa Surah dimaksudkan untuk menegaskan pentingnya nilai kesabaran dan pengharapan dalam rumah tangga nabi. Ia menyebutkan bahwa pasangan Zakariyyâ adalah teladan kesetiaan dan kerendahan hati yang luar biasa: ia tidak merasa putus asa atau mempertanyakan kehendak Allah meskipun dirundung usia dan keterbatasan fisik.¹⁵⁰

Dari sisi etimologi, istilah *imra'ah* Zakariyyâ memperlihatkan betapa Al-Qur'an memposisikan perempuan bukan hanya sebagai pasangan biologis, melainkan bagian integral dari narasi kenabian dan spiritualitas. Ia tidak disebut dengan nama, namun perannya begitu sentral dalam konteks penggenapan doa dan pengangkatan keturunan profetik. Hal ini menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak menilai perempuan dari seberapa sering namanya disebut, melainkan dari bobot kontribusinya dalam skenario Ilahiah.

¹⁴⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh* Pesan, kesan dan Keserasian Al-Qur'an Vol. 5, ... hal. 502-503.

¹⁵⁰ Al-Âlûsî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsir al-Qur'ân al-'Azhîm wa as-Sab' al-Matsânî* Juz 16, ... hal. 40-41.

Dengan demikian, figur istri Nabi Zakariyyâ menjadi simbol harapan di tengah ketidakmungkinan, dan bukti bahwa perempuan juga dapat menjadi aktor penting dalam mewujudkan rahmat Ilahi yang besar. Dalam konstruksi Al-Qur'an, ia adalah sosok perempuan salehah yang menopang kenabian dari balik layar, tetapi tidak kalah agung dari tokoh-tokoh perempuan lain yang disebutkan secara eksplisit. Ia hadir sebagai teladan keimanan, keikhlasan, dan kerendahan hati yang melampaui sekat-sekat usia dan kodrat biologis.

Tabel III.1 Rekapitulasi Ayat-Ayat Kisah Perempuan Pra-Islam dalam Al-Qur'an¹⁵¹

No	Tokoh	Nama Surah	Tartib Nuzul	Tartib Mushaf	Ayat
1	Hawa	an-Nisâ'	MD 6	4	1
		al-A'râf	MK 39	7	189, 190, 19, 20, 21, 22, 23
		az-Zumar	MK 59	39	6
		al-Baqarah	MD 1	2	35,36,37,38
		Thâhâ	MK 45	20	115, 116, 117, 118, 119, 120, 121
2	Imra'ah Nûh	at-Tahrîm	MD 22	66	10
		an-Naml	MK 48	27	57
		al-Mu'minûn	MK 74	23	27
3	Sârah	Hûd	MK 52	11	69, 70, 71, 72, 73
		adz-Dzâriyât	MK 67	51	24, 25, 26, 27, 28, 29, 30
4	Hâjar	Ibrâhîm	MK 72	14	37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51
5	Imra'ah Lûth	at-Tahrîm	MD 22	66	10
		al-A'râf	MK 39	7	83
		Hud	MK 52	11	81
		al-Hijr	MK 54	15	57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66

¹⁵¹ Rekapitulasi ini bukan berdasarkan kajian term tetapi berdasarkan kisah.

No	Tokoh	Nama Surah	Tartib Nuzul	Tartib Mushaf	Ayat
		asy-Syu‘arâ’	MK 47	26	170, 171, 172, 173
		an-Naml	MK 48	27	57
		al-‘Ankabût	MK 85	29	32, 33
		ash-Shâffât	MK 56	37	134, 135
6	<i>Banât Lûth</i>	Hûd	MK 52	11	78, 79
		al-Ĥijr	MK 54	15	71
		an-Naml	MK 48	27	57
		asy-Syu‘arâ’	MK 47	26	170
7	<i>Imra’ah al-‘Azîz</i>	Yusuf	MK 53	12	21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57
8	Istri Nabi Ayyub	al-Anbiyâ’	MK 73	21	84
		Shâd	MK 38	38	43
9	<i>Ummu Musa</i>	al-Qashash	MK 49	28	7, 10, 13, 38
10	<i>Imra’ah Fir’aun</i>	Thâhâ	MK 45	20	37,38,39,40
		Yûsuf	MK 53	12	21
		al-Qashash	MK 49	28	9
		at-Taĥrîm	MD 22	66	11
11	<i>Ukhti Musa</i>	al-Qashash	MK 49	28	11
		Thâhâ	MK 45	20	40
12	<i>Dua Putri Syaikh Kabir</i>	al-Qashash	MK 49	28	23, 24, 25, 26, 27
13	Ratu Balqis	an-Naml	MK 48	27	20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 41, 42, 43, 44
14	<i>Imra’ah Imran</i>	Âli ‘Imrân	MD 3	3	33, 34, 35, 36, 37
15	Maryam	Âli ‘Imrân	MD 3	3	33, 34, 35, 36, 37, 42, 43, 44, 45, 46, 47
		al-Mâ’idah	MD 27	5	75

No	Tokoh	Nama Surah	Tartib Nuzul	Tartib Mushaf	Ayat
		Maryam	MK 44	19	16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33
		al-Anbiyâ'	MK 73	21	91
		al-Mu'minûn	MK 74	23	50
		at-Taḥrîm	MD 22	66	12
16	Imra'ah Zakariya	Âli 'Imrân	MD 3	3	40
		Maryam	MK 44	19	5, 8, 9
		al-Anbiyâ'	MK 73	21	90

B. Kisah Perempuan pada Masa Nabi Muhammad dalam Al-Qur'an

1. 'Âisyah Binti Abi Bakr

'Âisyah berasal dari keluarga terhormat Bani Taym, salah satu kabilah dalam suku Quraisy di Makkah. Ayahnya adalah Abu Bakar ash-Shiddîq, sahabat terdekat Nabi Muhammad, dan ibunya bernama Ummu Rummân. Keduanya termasuk golongan awal yang menerima Islam dan memeluknya dengan keyakinan sejak fase dakwah pertama.¹⁵² 'Âisyah binti Abî Bakr, istri termuda Rasulullah *shallallâhu 'alayhi wa sallam*, tidak disebutkan secara eksplisit namanya dalam Al-Qur'an, tetapi hadir sebagai figur sentral dalam peristiwa *al-Ifk*, yang dikisahkan secara eksplisit dalam Surah an-Nûr/24:11-26.

Peristiwa *al-Ifk* adalah salah satu ujian besar yang menimpa keluarga Nabi Muhammad, khususnya terhadap *Umm al-Mu'minîn* 'Âisyah ra., istri Rasulullah. Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim dari 'Urwah, dari az-Zuhrî, dari 'Âisyah sendiri.¹⁵³ Ia mengisahkan bagaimana peristiwa itu terjadi dengan sangat jujur dan rinci, menjadi salah satu bentuk dokumentasi otentik dari sejarah kehidupan rumah tangga Nabi yang penuh hikmah.

¹⁵² Wiyanto Suud, *Buku Pintar Wanita-Wanita dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Belanoor, 2011, hal. 149.

¹⁵³ Abû 'Abdillâh Muḥammad bin Ismâ'il Al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî* Jilid 5 no. Hadis 4141 dalam kitâb *al-Magâzî Bâb Ḥadîts al-Ifk*, hal. 116. Dalam *Shahîḥ Muslim* Jilid 8 no. Hadis 2770 *Kitâb at-Tawbah Bâb fî Ḥadîts al-Ifki wa Qabûl at-Tawbat al-Qâdzif*, hal. 112.

Dalam hadis tersebut, ‘Âisyah ra. bercerita bahwa ketika Nabi hendak pergi dalam sebuah ekspedisi militer,¹⁵⁴ beliau biasa melakukan undian untuk memilih siapa di antara istri-istrinya yang akan menemani. Pada kesempatan itu, undian jatuh kepadanya dan ia pun ikut serta dalam perjalanan. Setelah selesai dari ekspedisi dan saat pasukan hendak kembali ke Madinah, rombongan beristirahat di suatu tempat. Saat itu ‘Âisyah keluar untuk buang hajat di tempat yang jauh. Ketika kembali, ia mendapati bahwa kalungnya hilang dan ia pun kembali mencarinya.

Sementara itu, rombongan yang bertugas mengangkat tandunya mengira ‘Âisyah sudah berada di dalamnya karena tubuhnya ringan dan mereka pun berangkat. Ketika ‘Âisyah kembali, rombongan telah pergi dan ia pun tertinggal sendirian. Dalam kondisi itu, datanglah Shafwân bin al-Mu‘aththal, salah satu sahabat Nabi yang tertinggal dari rombongan. Ia melihat sosok manusia dan mengenali ‘Âisyah karena sebelumnya pernah melihatnya sebelum turunnya perintah hijab. Ia tidak berkata sepatah kata pun, hanya menundukkan unta agar ‘Âisyah menaikinya, lalu ia menuntunnya hingga mereka menyusul pasukan.

Namun, kejadian ini dijadikan bahan fitnah oleh kaum munafik, yang dipimpin oleh ‘Abdullâh bin Ubayy bin Salûl. Mereka menyebarkan kabar dusta yang menuduh adanya perbuatan keji antara ‘Âisyah dan Shafwân. Fitnah ini sangat mengguncang Madinah, menyakiti Rasulullah dan menodai kehormatan ‘Âisyah ra. hingga membuatnya jatuh sakit. Namun, pada akhirnya Allah SWT menurunkan ayat-ayat dalam Surah an-Nûr/24:11–26 yang membebaskan ‘Âisyah dari segala tuduhan dan menetapkan bahwa apa yang terjadi adalah dusta yang nyata (*ifk mubîn*)

Peristiwa ini menjadi salah satu momen penting yang menggambarkan bagaimana reputasi seorang perempuan yang salehah dapat menjadi sasaran fitnah sosial, namun direhabilitasi secara langsung oleh wahyu ilahi. Allah berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا أَكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١١﴾

11. Sesungguhnya orang-orang yang membawa berita bohong itu adalah dari golongan kamu juga. Janganlah kamu kira bahwa berita bohong itu buruk bagi kamu bahkan ia adalah baik bagi kamu. Tiap-tiap seseorang dari mereka mendapat balasan dari dosa yang dikerjakannya. Dan siapa di antara mereka yang mengambil bahagian yang terbesar dalam penyiaran berita bohong itu baginya azab yang besar. (an-Nûr/24:11)

¹⁵⁴ Perang dengan bani Mushthaliq bulan Sya’ban 5 Hijriah.

Menurut ath-Thabarî, ayat ini turun sebagai pembelaan atas diri ‘Âisyah setelah terjadinya fitnah yang dilancarkan oleh kaum munafik, terutama ‘Abdullâh bin Ubay bin Salûl. ‘Âisyah difitnah berselingkuh ketika tertinggal dalam suatu perjalanan bersama tentara Muslimin dan kemudian dijemput oleh Shafwân bin al-Mu‘aththal.¹⁵⁵ Tuduhan tersebut mengguncang komunitas Madinah dan rumah tangga Rasulullah.

ar-Râzî Dalam ayat ini (an-Nûr/24:11), Allah menyampaikan tiga poin utama: pertama, peristiwa nyata tentang sekelompok orang yang menyebarkan kebohongan besar (*al-ifk*) terhadap ‘Âisyah ra.; kedua, penggunaan istilah *ifk* untuk menunjukkan kebohongan yang sangat besar dan tidak terduga, yang bertolak belakang dengan realitas ‘Âisyah sebagai istri Nabi Muhammad yang maksum dan dikenal menjaga kehormatan diri; ketiga, penguat bahwa tuduhan itu lemah karena datang dari kaum munâfiq yang tidak dipercaya. Karena semua indikasi ini, kebohongan tersebut seharusnya telah jelas batal bahkan sebelum wahyu turun. Adapun kata *‘ushbah* berarti kelompok kecil, dan mereka yang terlibat dalam fitnah ini antara lain adalah ‘Abdullâh bin Ubay, Hassân bin Tsâbit, Mistah bin Utsâtsah, dan Hamnah bint Jahsy.¹⁵⁶ Allah bahkan menurunkan larangan keras:

إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّئًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ﴿١٥﴾

15. (Ingatlah) di waktu kamu menerima berita bohong itu dari mulut ke mulut dan kamu katakan dengan mulutmu apa yang tidak kamu ketahui sedikit juga, dan kamu menganggapnya suatu yang ringan saja. Padahal dia pada sisi Allah adalah besar. (an-Nûr/24:15)

Sebagai respon terhadap tuduhan palsu yang diarahkan kepada ‘Âisyah, khususnya dalam konteks menjaga kehormatan wanita-wanita beriman secara umum, Allah berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾

23. Sesungguhnya orang-orang yang menuduh wanita yang baik-baik, yang lengah lagi beriman (berbuat zina), mereka kena laknat di dunia dan akhirat, dan bagi mereka azab yang besar, (an-Nûr/24:15)

¹⁵⁵ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 17, ... hal 189.

¹⁵⁶ Abû ‘Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Maḥâṭih al-Gayb* Juz 23, ... hal. 337.

Sayyid Quthb menyatakan bahwa orang-orang yang menuduh perempuan-perempuan terhormat terutama mereka yang berani melontarkan tuduhan terhadap penghuni rumah kenabiansesungguhnya mereka sedang mencoba mengguncang kepercayaan umat terhadap kesucian, kebersihan, dan kehormatan. Mereka ingin menghapus batasan moral terhadap perbuatan keji dan mendorong tersebarnya kekejian tersebut dalam masyarakat. Dengan cara itu, mereka berupaya menjadikan zina dan tuduhan zina hal yang biasa. Karena itu, Allah menyifati para penuduh tersebut sebagai orang-orang yang menginginkan tersebarnya perbuatan keji di tengah kaum beriman. Allah pun mengancam mereka dengan azab yang pedih di dunia dan akhirat.¹⁵⁷

kisah tentang ‘Âisyah tidak hanya terdapat dalam Surah an-Nûr, tetapi juga terkait dengan Surah at-Tahrîm/66, meskipun dalam Surah at-Tahrîm namanya tidak disebut secara eksplisit. Kedua Surah ini mengandung bagian penting yang berkaitan dengan pengalaman dan posisi beliau sebagai istri Nabi. Ayat ini berkaitan dengan insiden internal rumah tangga Nabi Muhammad yang melibatkan dua istrinya, yaitu ‘Âisyah dan Hafshah. Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتِ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١﴾

Hai Nabi, mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu; kamu mencari kesenangan hati isteri-isterimu? Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (at-Tahrîm/66:1)

Dalam banyak riwayat, termasuk dari ath-Thabarî dan Ibn Katsîr, disebutkan bahwa ayat ini berhubungan dengan kejadian ketika Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alayhi wa sallam* bersumpah tidak akan lagi meminum madu di rumah Hafshah setelah mendengar komentar dari ‘Âisyah. Ada pula versi yang menyebut bahwa beliau menjauhi Mariyah al-Qibthiyyah karena permintaan Hafshah dan hal ini diketahui ‘Âisyah. Terlepas dari versi mana yang digunakan, mayoritas mufasir sepakat bahwa ‘Âisyah adalah salah satu dari dua perempuan yang ditegur secara halus oleh Allah dalam ayat ini.

2. Hafshah

Nama Hafshah¹⁵⁸ binti ‘Umar tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur’an, namun para mufasir dari generasi klasik hingga modern mengaitkan sosok ini dengan kisah dalam Surah at-Tahrîm/66:3–5. Ayat-ayat ini mengisyaratkan peristiwa internal rumah tangga Nabi Muhammad

¹⁵⁷ Sayyid Quthb, *Fi Zilâl al-Qur’ân* Juz 4, Beirut: Dâr asy-Syurûq, 1992, hal. 2503.

¹⁵⁸ Sebelum menikah dengan Rasulullah, suaminya bernama Khunais bin Hufadhah as-Sahmî seorang mujahid yang gugur di perang Badar. Sepeninggal suaminya, ayahnya yakni ‘Umar meminta Abû Bakar untuk menikah dengan Hafshah, tetapi Abû Bakar tidak menyatakan persetujuan apapun, ‘Umar pun mengadakan hal itu kepada Rasulullah, kemudian Rasulullah mengambil Hafshah sebagai istri.

shallallâhu ‘alayhi wasallam yang menjadi pelajaran moral dan spiritual bagi umat Islam:

وَإِذْ أَسْرََّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَرْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُ
وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ ﴿٣﴾

3. Dan ingatlah ketika Nabi membicarakan secara rahasia kepada salah seorang isterinya (Hafsah) suatu peristiwa. Maka tatkala (Hafsah) menceritakan peristiwa itu (kepada ‘Â’isyah) dan Allah memberitahukan hal itu (pembicaraan Hafsah dan ‘Â’isyah) kepada Muhammad lalu Muhammad memberitahukan sebagian (yang diberitakan Allah kepadanya) dan menyembunyikan sebagian yang lain (kepada Hafsah). Maka tatkala (Muhammad) memberitahukan pembicaraan (antara Hafsah dan ‘Â’isyah) lalu (Hafsah) bertanya: "Siapakah yang telah memberitahukan hal ini kepadamu?" Nabi menjawab: "Telah diberitakan kepadaku oleh Allah yang Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal". (at-Tahrîm/66:3)

Ibn Hajar dalam *Fath al-Bârî* menjelaskan bahwa setelah meneliti berbagai riwayat tentang kisah Nabi *shallallâhu ‘alayhi wasallam* berkaitan dengan peristiwa pengharaman madu, sebagaimana disebut dalam beberapa riwayat. Namun, ada pula kemungkinan ayat itu berkaitan dengan peristiwa mengharamkan Mariyah atas dirinya. Diceritakan bahwa Hafshah mengetahui bahwa Nabi meminum madu di rumahnya, lalu ia berkata bahwa Nabi telah meminumnya terlalu lama dan berbau. Sebagai tanggapan, Nabi mengharamkan madu atas dirinya.¹⁵⁹ Ada pula yang mengatakan bahwa pengharaman itu berkaitan dengan Mariyah, baik karena beliau mendatanginya di rumah Hafshah atau di tempat lain, sehingga Hafshah merasa cemburu dan Nabi pun berjanji untuk tidak mendekatinya lagi. Ayat tersebut kemudian turun dalam rangka menegur Nabi.¹⁶⁰ Perbedaan riwayat ini menunjukkan bahwa kedua peristiwa itu bisa saja terjadi, dan turunya ayat bisa merujuk pada salah satunya atau keduanya. Karena itu, sebagian ahli tafsir memilih salah satu riwayat, dan sebagian lainnya memilih yang lain. Maka Allah menurunkan firman-Nya hingga akhir ayat: “*Yâ ayyuhâ an-nabiyy...*”

Sementara itu, ath-Thabarî menyatakan bahwa setelah meneliti seluruh riwayat mengenai pengharaman Mariyah dan madu, pendapat yang kuat adalah

¹⁵⁹ Ahmad bin ‘Âli bin Hajar al-‘Asqalânî, *Fath al-Bârî bi Syarh Shahîh al-Bukhârî* Jil. 8, Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, t.th., hal. 656. Kitâb at-Tafsîr Bâb Sûrah at-Tahrîm No. Hadis 4912.

¹⁶⁰ Ahmad bin ‘Âli bin Hajar al-‘Asqalânî, *Fath al-Bârî bi Syarh Shahîh al-Bukhârî* Jil. 8, ... hal. 657.

bahwa Nabi *shallallâhu ‘alayhi wasallam* memang mengharamkan sesuatu atas dirinya, baik berupa makanan, minuman, atau perempuan, dan pengharaman ini tidak bersifat syar‘i karena Allah tidak mewajibkannya. Oleh sebab itu, Allah menegurnya dan menjelaskan bahwa sesuatu yang diharamkan oleh-Nya tidak boleh diharamkan tanpa dasar.¹⁶¹

Ayat pertama dari Surah at-Tahrîm dimulai dengan teguran halus kepada Nabi Muhammad atas tindakannya mengharamkan madu atau Mariyah demi menyenangkan hati istri-istrinya. Menurut pendapat yang lebih kuat, tindakan Nabi itu dilakukan untuk meredam kecemburuan sebagian istrinya, dan bukan karena perintah syar‘i. Maka teguran tersebut datang sebagai pengingat bahwa Allah lebih berhak untuk menentukan apa yang halal dan haram.

Ayat kedua menegaskan bahwa teguran itu adalah bagian dari rahmat Allah dan kelapangan syariat-Nya. Allah tidak menghendaki kesempitan dan kesulitan bagi umat Islam. Teguran ini menunjukkan bahwa syariat turun sesuai dengan masalah hamba dan keadaan mereka, karena Allah Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana.

Ayat ketiga berbicara tentang peristiwa ketika Nabi Muhammad merahasiakan sesuatu kepada Hafshah, namun Hafshah justru membocorkannya kepada ‘Âisyah. Lalu Allah mengabarkan hal itu kepada Nabi-Nya melalui wahyu. Nabi pun menegur Hafshah dengan cara yang lembut tanpa menyebutkan langsung isi rahasia yang telah diungkapkannya. Hafshah merasa heran dan bertanya-tanya dari mana Nabi mengetahui hal itu, padahal tidak ada yang memberi tahu menunjukkan betapa jelasnya bahwa Nabi menerima informasi tersebut melalui wahyu.¹⁶²

Kemudian dalam ayat keempat, Allah menyeru Hafshah dan ‘Âisyah agar bertobat kepada-Nya karena dalam hati mereka telah muncul kecenderungan yang menyelisihi kehendak Nabi Muhammad. Kecemburuan mereka terhadap Mariyah telah menyebabkan ketidakharmonisan, dan Allah memperingatkan bahwa jika mereka terus bersekongkol melawan Nabi, maka Allah, Jibrîl, dan para malaikat akan menjadi penolong beliau. Ini menunjukkan betapa kuatnya dukungan langit terhadap Nabi.¹⁶³

Ayat kelima berisi ancaman yang sangat serius, bahwa jika istri-istri Nabi Muhammad tidak berubah, maka Allah akan menggantikan mereka dengan perempuan-perempuan lain yang lebih baik, yang memiliki sifat keimanan, ketakwaan, dan kesalehan. Ini merupakan bentuk peringatan tegas

¹⁶¹ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi‘ al-Bayân ‘an Ta’wîl Âyi al-Qur‘ân* Juz 12, ... hal 102.

¹⁶² Ahmad Muḥammad Asy-Syarqâwî, *al-Mar‘ah fî al-Qashash al-Qur‘ânî* Jil. 2, ..., hal. 842.

¹⁶³ Jâbir bin Mûsâ bin ‘Abd al-Qâdir bin Jâbir Abû Bakr al-Jazâ‘irî, *Aysar at-Tafâsîr likalâm al-‘Alîy al-Kabîr* Juz 5, ... hal. 385.

agar para istri Rasulullah *Ilam* menjaga kehormatan mereka sebagai *Ummahât al-Mu'minîn*.

Ayat ini juga menjadi contoh bagaimana Al-Qur'an menyentuh dimensi personal Rasulullah untuk dijadikan pelajaran moral universal. Dengan demikian, *Hafshah* tampil bukan semata-mata sebagai istri Rasul, melainkan sebagai simbol dari perempuan yang berada dalam orbit kenabian dengan segala tanggung jawab moral dan spiritualnya.

3. Zainab Binti Jahsy

Zainab binti Jahsy adalah putri dari Jahsy bin Ri'âb dan berasal dari kabilah Asadîyah, serta termasuk keluarga bangsawan Quraisy. Ibunya adalah Ummu Ayman, bibi Nabi Muhammad dari jalur Abdul Muththalib. Ia masuk Islam dan hijrah bersama saudaranya, 'Abdullâh bin Jahsy.¹⁶⁴ Zainab binti Jahsy adalah sosok perempuan yang namanya tercatat dalam sejarah. Ia dikenal sebagai wanita berkulit cerah, bertubuh proporsional, dan memiliki penampilan yang dianggap ideal oleh masyarakat Quraisy. Keanggunannya, keturunan bangsawan, serta kemuliaan nasabnya menjadikannya sosok yang dihormati dan dipandang tinggi di tengah kaumnya.¹⁶⁵

Islam datang untuk menegaskan prinsip kesetaraan di tengah masyarakat. Rasulullah ingin menegaskan prinsip ini secara nyata di tengah masyarakat Arab yang masih terikat pada sistem kabilah dan kebanggaan terhadap status sosial.¹⁶⁶ Sebagai contoh konkret, Rasulullah meminang Zainab binti Jahsy yang memiliki nasab mulia dan status sosial tinggi untuk dinikahkan dengan Zayd bin Hârithah, seorang mantan budak yang telah dimerdekakan.¹⁶⁷

Zainab awalnya menolak lamaran ini karena ia tidak tertarik dan tidak melihat Zayd sebagai sosok ideal untuk dinikahi. Ia bahkan menyatakan bahwa dirinya adalah wanita Quraisy mulia, sehingga tidak ingin menikah dengan mantan budak. Maka turunlah ayat yang menegur sikap penolakan terhadap keputusan Rasulullah, Allah berfirman dalam Surah al-Ahzâb/33:37:

وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا

¹⁶⁴ Ahmad Muhammad Asy-Syarqâwî, *al-Mar'ah fî al-Qashash al-Qur'ânî* Jil. 2, ... hal. 796.

¹⁶⁵ Wiyanto Suud, *Buku Pintar Wanita-Wanita dalam Al-Qur'an*, ... hal. 184-185.

¹⁶⁶ Ibrahim Ibrahimi, *et.al.*, "A Review on the Story of the Holy Prophet and Zaynab Bint Jahsh," dalam *Intenational Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, Vol. 5 No. 3 Tahun 2018, hal. 353.

¹⁶⁷ Ihsan Arslan, "Hz. Peygamber'in Zeyneb Bint Cahş İle Evliliğinin Değerlendirilmesi an Analysis on the Marriage Prophet Muhammad with Zaynab Bint Jahsh," dalam *The Journal of International Social Research*, Vol. 12 No. 64 Tahun 2019, hal. 940.

زَوَّجْنَاكَهَا لَكَ لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ
 أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾

37. Dan (ingatlah), ketika kamu berkata kepada orang yang Allah telah melimpahkan nikmat kepadanya dan kamu (juga) telah memberi nikmat kepadanya: "Tahanlah terus isterimu dan bertakwalah kepada Allah", sedang kamu menyembunyikan di dalam hatimu apa yang Allah akan menyatakannya, dan kamu takut kepada manusia, sedang Allah-lah yang lebih berhak untuk kamu takuti. Maka tatkala Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap istrinya (menceraikannya), Kami kawinkan kamu dengan dia supaya tidak ada keberatan bagi orang mukmin untuk (mengawini) isteri-isteri anak-anak angkat mereka, apabila anak-anak angkat itu telah menyelesaikan keperluannya daripada isterinya. Dan adalah ketetapan Allah itu pasti terjadi. (al-Aḥzâb/33:37)

Ibn ‘Abbâs meriwayatkan bahwa ayat ini turun khusus berkenaan dengan peristiwa pinangan Zayd terhadap Zainab. Rasulullah yang meminang Zainab atas nama Zayd, lalu Zainab menolaknya. Ketika Rasulullah menyampaikan firman Allah tersebut, barulah Zainab menerima dengan penuh ketundukan. Diriwayatkan pula bahwa setelah ayat ini turun, Zainab mengatakan bahwa ia menyesal karena telah menolak perintah Nabi sebelum turunnya wahyu. Ibnu Katsîr menambahkan bahwa pernikahan ini merupakan bentuk konkret dari pembatalan sistem sosial jahiliah yang membedakan antara orang merdeka dan budak dalam urusan pernikahan. Rasulullah mengajarkan bahwa nilai kemuliaan terletak pada ketakwaan, bukan garis keturunan.¹⁶⁸

Zainab binti Jahsy menikah dengan Zayd bin Hâritsah berdasarkan tuntunan wahyu Ilahi. Namun, kehidupan pernikahan mereka tidak berjalan harmonis karena perbedaan karakter dan kondisi jiwa Zainab yang tidak sejalan dengan kehidupan rumah tangga bersama Zayd. Hal ini menyebabkan Zayd sering mengeluh kepada Nabi Muhammad. Pada masa itu, masyarakat jahiliah masih memegang teguh adat bahwa istri dari anak angkat dianggap seperti menantu kandung, sehingga tidak boleh dinikahi oleh ayah angkatnya.¹⁶⁹ Namun, Al-Qur’an kemudian membatalkan adat tersebut demi menegakkan prinsip keadilan dan kebenaran.

Ketika Zayd merasa tidak sanggup lagi mempertahankan rumah tangganya, ia menghadap Nabi Muhammad untuk meminta izin menceraikan Zainab. Setelah masa ‘iddah selesai, Allah memerintahkan Nabi shallallâhu

¹⁶⁸ Abu al-Fidâ’ Ismâ’il bin ‘Umar bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Azhîm* Juz 3, ... hal. 489.

¹⁶⁹ Aḥmad Muḥammad Asy-Syarqâwî, *al-Mar’ah fî al-Qashash al-Qur’ânî* Jil. 2, ... hal. 798.

'*alayhi wasallam* untuk menikahi Zainab guna menghapuskan tradisi jahiliah yang keliru tersebut dan menegaskan bahwa anak angkat tidak sama kedudukannya dengan anak kandung, termasuk dalam hukum perwalian pernikahan.

Ar-Râzî mengungkapkan bahwa hikmah utama dari pernikahan ini adalah untuk menetapkan aturan baru yang membedakan status anak kandung dan anak angkat. Ia menjelaskan bahwa redaksi "*zawwajnâkahâ*" merupakan bentuk *taklîf syar'î* (pembebanan hukum) yang menunjukkan keharusan untuk menerapkan perintah Allah meski bertentangan dengan norma masyarakat.¹⁷⁰

Al-Qurthubî turut menyoroti peran Zainab sebagai simbol ketundukan pada hukum Allah. Ia menyatakan bahwa pernikahan ini bukan karena dorongan nafsu, melainkan karena tuntutan wahyu untuk mendobrak nilai-nilai adat yang keliru, serta meneguhkan otoritas kenabian dalam membentuk tatanan sosial yang baru.¹⁷¹

Sementara itu, Ibn 'Âsyûr memberikan dimensi linguistik dan hukum dari ayat ini. Ia menjelaskan bahwa penggunaan kata "*watharan*" merujuk pada selesainya hubungan suami istri, dan ini menjadi syarat bolehnya pernikahan Nabi dengan Zainab. Lebih lanjut, Ibn 'Âsyûr menekankan bahwa aspek ini adalah revolusi sosial berbasis wahyu untuk menghapus status hukum anak angkat yang menyamai anak biologis.¹⁷²

4. *Imra'ah Abû Lahab*

Salah satu figur perempuan yang secara eksplisit disinggung dalam Al-Qur'an dengan konotasi negatif adalah *Imra'ah Abû Lahab*, namanya Arwâ binti Harb bin Umayyah¹⁷³ bin 'Abd Syams bin 'Abd Manâf bin Quşayy, bergelar *Ummu Jamîl*, adalah saudari Abû Sufyân bin Harb dan istri 'Abd al-'Uzzâ bin 'Abd al-Muththalib bin Hâsyim bin 'Abd Manâf bin Quşayy, paman Nabi, yang dikenal dengan *kuniyah* Abû 'Utbâh. Julukan "*Abû Lahab*" disematkan kepadanya karena ketampanan dan pancaran wajahnya. Dengan demikian, ia memiliki hubungan kekerabatan dengan Nabi, sebab kakeknya, Umayyah bin 'Abd Syams, adalah sepupu 'Abd al-Muththalib bin Hâsyim, kakek Nabi.¹⁷⁴ *Ummu Jamîl* dikenal sebagai perempuan kafir yang sangat memusuhi Nabi. Ia menjadi pendukung utama suaminya dalam menyakiti

¹⁷⁰ Abû 'Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Gayb* Juz 25, ... hal. 169.

¹⁷¹ Muḥammad bin Ahmad al-Anshârî al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* Juz 14, ... hal. 191.

¹⁷² Muḥammad ath-Thâhir Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 22, ..., hal. 38.

¹⁷³ Abu al-Fidâ' Ismâ'il bin 'Umar bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm* Juz 8, ... hal. 515.

¹⁷⁴ Naourah binti Muhammad bin Fahd Ar-Rasyîd, *Syakhshiyyah al-Mar'ah fî Qashash al-Qur'ân*, t.tp.: Dâr Ibn al-Jawziy, 2006, hal. 95.

beliau, merendahkan ajarannya, serta menaruh kebencian yang mendalam. Karena besarnya permusuhan yang ditunjukkan oleh *Ummu Jamîl* dan *Abû Lahab*, al-Qur'an mengabadikan kisah mereka beserta ancaman hukuman yang menanti dalam Surah al-Masad. Ayat tersebut menyatakan:

وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ﴿١٠١﴾

Dan (begitu pula) istrinya, pembawa kayu bakar. (al-Masad/111:4)

Dalam *Tafsîr ath-Thabarî*, disebutkan bahwa frasa *ḥammâlata al-ḥaṭhab* dipahami oleh sebagian ulama sebagai metafora kebenciannya yang terus menyulut fitnah terhadap Nabi, serta upayanya menyebarkan permusuhan di kalangan kaum Quraisy. Ath-Thabarî mengutip riwayat dari Ibnu Zayd yang mengatakan bahwa Ummu Jamîl terbiasa membawa duri dan ranting untuk ditaburkan di jalan yang dilalui Nabi Muhammad *shallallâhu 'alayhi wa sallam*, sebagai bentuk kebencian dan gangguan secara fisik.¹⁷⁵

Sementara itu, al-Qurthubî dalam tafsirnya menjelaskan bahwa istilah "*ḥaṭhab*" juga dapat bermakna "*namimah*", yaitu gosip atau adu domba, sehingga Ummu Jamîl digambarkan sebagai perempuan yang membawa "api fitnah" melalui perkataan dan provokasi sosial. Dalam pandangan al-Qurthubî, gelar *ḥammâlata al-ḥaṭhab* adalah gelar kehinaan yang menggambarkan aktivitas destruktif terhadap komunitas Muslim awal.¹⁷⁶

Beralih pada masa pertengahan, ar-Râzî menginterpretasikan bahwa penggambaran istri Abû Lahab sebagai "pembawa kayu bakar" mengindikasikan partisipasi aktifnya dalam permusuhan ideologis, bukan sekadar peran pembantu dari suaminya. Ia menegaskan bahwa Ummu Jamîl adalah contoh nyata dari perempuan yang menggunakan pengaruh sosialnya untuk menentang kebenaran dan memperkeruh suasana keagamaan di Makkah.¹⁷⁷

Di antara catatan menarik lainnya, Ummu Jamîl adalah saudara perempuan dari Abû Sufyân dan berasal dari Bani Umayyah, menunjukkan bahwa resistensi terhadap dakwah Nabi tidak hanya datang dari kalangan miskin atau orang yang merasa terancam secara ekonomi, tetapi juga dari elit-elit Quraisy yang menganggap risalah Islam sebagai ancaman politik dan sosial.

Surah al-Masad secara keseluruhan menjadi representasi kutukan ilahi terhadap figur-figur yang menghalangi risalah kenabian. Dalam ayat penutup disebutkan:

¹⁷⁵ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, juz 8 ... hal. 556–557.

¹⁷⁶ Muḥammad bin Ahmad al-Anshârî al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* Juz 24, ... hal. 595.

¹⁷⁷ Abû 'Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Hasan bin al-Husain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtîh al-Gayb* juz 32, ... hal. 252.

5. Yang di lehernya ada tali dari sabut. (al-Masad/111:5)

Menurut al-Zamakhsharî dalam *al-Kasysyâf*, ayat ini menyiratkan kehinaan ganda: secara visual melalui simbol tali di leher tanda budak dan kehinaan sosial dan secara metaforis bahwa ia akan menjadi pembawa beban siksaan di akhirat.¹⁷⁸

Ummu Jamîl tidak hanya hadir sebagai tokoh pembenci dakwah, tetapi sebagai lambang dari destruksi moral, penyebar fitnah, dan kekuatan perempuan yang salah arah. Narasi tentangnya menjadi pelajaran tegas bahwa perempuan pun sebagaimana laki-laki dapat memainkan peran aktif dalam merusak atau mendukung peradaban. Dalam konteks tesis kesalehan perempuan, ia menjadi kontras ideal dari figur-figur seperti Maryam, Asiyah, atau *ukhti* Musa, dan hadir sebagai antitesis perempuan salehah dalam narasi Al-Qur'an.

5. Khaulah binti Tsa'labah

Zhihâr adalah kebiasaan yang berkembang di masa Jahiliyah, di mana seorang laki-laki dapat menyatakan kepada istrinya, "Engkau bagiku seperti punggung ibuku." Ucapan ini mengimplikasikan larangan untuk menyentuh atau mendekati istri sebagaimana larangan terhadap ibu kandung. Setelah datangnya Islam, praktik ini diatur secara hukum.¹⁷⁹

Salah satu peristiwa penting terkait *zhihâr* terjadi pada masa Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallam*, yaitu kisah Khaulah binti Tsa'labah dengan suaminya, Aus bin ash-Shâmit.¹⁸⁰ Ia mengadu kepada Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* karena suaminya telah melakukan *zhihâr* terhadapnya, yang membuatnya berada dalam posisi tidak menentu: tidak diceraikan dan tidak pula dapat melanjutkan hubungan suami-istri. Ia memohon kepada Allah dan meminta kejelasan hukum melalui Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallam*. Maka Allah menurunkan ayat pembuka dari Surah al-Mujâdalah, yang mengatur tentang hukum *zhihâr* dan membatalkan praktik tersebut sebagai dasar perceraian yang sah.

Dalam hadis riwayat Aisyah *radhiyallâhu 'anhâ*, diceritakan bahwa Khaulah datang menemui Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallam* dan mengadukan keluhannya mengenai suaminya. Ia berbicara dengan suara pelan, hingga

¹⁷⁸ Mahmûd bin 'Umar bin Ahmad az-Zamakhsharî, *al-Kasysyâf 'an Haqâiq Gawâmidh at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh at-Ta'wîl* Juz 4, ... hal. 823.

¹⁷⁹ Ahmad Muḥammad Asy-Syarqâwî, *al-Mar'ah fî al-Qashash al-Qur'ânî* Juz 2, ... hal. 845.

¹⁸⁰ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 28, ... hal. 7.

Aisyah sendiri tidak dapat mendengar dengan jelas isi pembicaraannya.¹⁸¹ Namun, Allah mendengar setiap keluhannya dan menurunkan firman-Nya:

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ

بَصِيرٌ ﴿١٨٢﴾

1. Sesungguhnya Allah telah mendengar perkataan wanita yang mengajukan gugatan kepada kamu tentang suaminya, dan mengadukan (halnya) kepada Allah. Dan Allah mendengar soal jawab antara kamu berdua. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat. (al-Mujâdalah/58:1)

Khaulah menyampaikan bahwa ia telah tua dan tubuhnya tidak sekuat dahulu.¹⁸² Ia merasa sedih karena suaminya menyatakan *zhihâr* terhadapnya, padahal mereka telah hidup bersama sekian lama dan memiliki anak. Ia berkata, “Ya Allah, aku mengadu kepadamu!” Maka turunlah wahyu sebagai jawaban atas kegelisahannya dan ketidakjelasan status pernikahannya.

Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam* pada awalnya tidak langsung memberi keputusan karena belum turun wahyu. Ia menyuruh Khaulah untuk bersabar. Namun, ketika wahyu turun, dijelaskan bahwa *zhihâr* bukanlah talak, dan seorang laki-laki yang melakukannya wajib membayar *kaffârah* (denda) berupa memerdekakan budak, atau jika tidak mampu, berpuasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan 60 orang miskin sebelum dapat menyentuh kembali istrinya. Maka Khaulah pun kembali bersyukur kepada Allah atas kejelasan hukum tersebut.

Khaulah mengadukan suaminya, Aws ibn ash-Shâmit, yang telah menjatuhkan *zhihâr* kepadanya—sebuah bentuk talak pra-Islam di mana suami menyatakan istrinya “seperti punggung ibunya” sehingga terlarang disentuh. Dalam tradisi Arab Jahiliah, *zhihâr* mengandung implikasi eksklusif yang menjadikan istri tidak berstatus istri, tetapi juga tidak bisa bebas dari ikatan pernikahan.¹⁸³

Ayat 2 dan 3 menyebut:

الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مَّا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا الْأَلْفَى وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌ غَفُورٌ ﴿١٨٣﴾

2. Orang-orang yang menzhihar isterinya di antara kamu, (menganggap isterinya sebagai ibunya, padahal) tiadalah isteri mereka itu ibu mereka. Ibu-ibu mereka tidak lain hanyalah wanita yang melahirkan mereka. Dan sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan

¹⁸¹ Ahmad Muḥammad Asy-Syarqâwî, *al-Mar‘ah fî al-Qashash al-Qur‘ânî* Juz 2, ..., hal. 846.

¹⁸² Al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma‘ânî fî Tafsîr al-Qur‘ân al-‘Azhîm wa as-Sab‘ al-Matsânî* Juz 14, ... hal. 198.

¹⁸³ Sayyid Quthb, *Fî Zilâl al-Qur‘ân* Juz 4, ... hal. 186.

mungkar dan dusta. Dan sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun. (al-Mujâdalah/58:2)

Orang-orang yang melakukan *zhîhâr* terhadap istri-istri mereka yakni dengan mengatakan kepada istrinya, "Engkau bagiku seperti punggung ibuku" sebagai bentuk pelarangan hubungan suami istri sesungguhnya telah menyelisihi perintah Allah dan menyimpang dari syariat-Nya. Istri-istri mereka secara hakiki bukanlah ibu-ibu mereka, karena ibu yang sah hanyalah perempuan yang melahirkan mereka. Maka pernyataan tersebut merupakan ucapan yang tidak benar, bahkan tergolong keji dan batil karena tidak memiliki landasan yang sah. Meskipun demikian, Allah Mahapemaaf lagi Maha Pengampun bagi siapa pun yang terlanjur melakukannya namun segera bertobat dengan tobat yang tulus dan memperbaiki kesalahannya.¹⁸⁴

Menyoroti kasus Khaulah binti Tsâ'labah dalam konteks sosial abad ketujuh. Saat itu, status seseorang sangat ditentukan oleh nasab, sementara laki-laki membuktikan diri melalui politik dan perang. Perempuan, sebaliknya, umumnya terbatas pada ranah domestik dan hanya yang berasal dari kalangan bangsawan yang dapat bersuara di ruang publik. Karena itu, sebagai perempuan biasa, Khaulah pada dasarnya tidak memiliki legitimasi untuk menentang tradisi. Dominasi laki-laki atas ruang publik inilah yang, menurut Ingrid, kerap memicu ketegangan dalam rumah tangga, sebagaimana dialami Khaulah dan suaminya.¹⁸⁵ Ayat ini tidak hanya merevisi praktik sosial yang keliru, tetapi juga menjadi momen rekonstruksi hukum keluarga dalam Islam dengan merespons pengalaman konkret perempuan.

Tabel III.2 Rekapitulasi Ayat-Ayat Kisah Perempuan dalam Al-Qur'an pada Masa Nabi Muhammad

No	Tokoh	Nama Surah	Tartib Nuzul	Tartib Mushaf	Ayat
1	‘Â’isyah	an-Nûr	MD 17	24	11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26
		at-Tahrîm	MD 22	66	1, 3, 4, 5
2	Zainab Binti Jahsy	al-Aḥzâb	MD 4	33	36, 37, 38, 39, 40

¹⁸⁴ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl Âyi al-Qur’ân* Juz 22, ... hal 456-458.

¹⁸⁵ Iin Parningsih, “Pendekatan Ma’na-Cum-Maghza atas Kisah Khaulah binti Tsâ’labah (QS. Al-Mujadalah: 1-4) dalam Kaitannya dengan Hak Suara Perempuan di Indonesia,” dalam *Tafasir*, Vol. 01 No. 02 Tahun 2023, hal. 161-162.

No	Tokoh	Nama Surah	Tartib Nuzul	Tartib Mushaf	Ayat
3	Khaulah Binti Tsa'labah	al- Mujâdalah	MD 20	58	1
4	Hafshah	at-Taḥrîm	MD 22	66	1, 3, 4, 5
5	<i>Ummu</i> Jamil	al-Masad	MK 6	111	1, 2, 3, 4, 5

BAB IV

MULTIDIMENSI KONSEP KESALEHAN-PEREMPUAN DALAM AL-QUR'AN

A. Maryam: Figur Perempuan *Qur'âni* dalam Dimensi Kesalehan Ritual-Individual dan Spiritual

Kisah Maryam dalam Al-Qur'an merepresentasikan salah satu bentuk kesalehan perempuan yang paling kuat dalam tradisi samawi. Narasi Al-Qur'an menempatkan Maryam tidak hanya sebagai ibu dari seorang nabi, tetapi sebagai figur spiritual yang kedekatannya dengan Allah dilandaskan pada kesalehan ritual dan ibadah personal. Hal ini dapat ditelusuri melalui sejumlah ayat yang tersebar di beberapa Surah, antara lain Maryam/19:16-33, al-Anbiyâ'/21:91, al-Mu'minûn/23:50, dan at-Tahrîm/66:12.

Surah Maryam/19:16-33 menggambarkan Maryam yang mengasingkan diri dari keluarganya untuk beribadah kepada Allah. Tafsir klasik, seperti ath-Thabarî, menafsirkan tindakan *intibâdz*¹ Maryam sebagai bentuk *ta'abbud*—ibadah penuh yang dilakukan dalam kesendirian.²

¹ Ayat "*idz intabdzat min ahlihâ makânan syarqiyyâ*" menunjukkan bahwa Maryam mengasingkan diri ke tempat terpencil di sebelah timur dengan membuat tabir pemisah dari keluarganya. Ar-Râzi mengungkapkan bahwa Para mufasir berbeda pendapat mengenai alasan penyendiriannya—ada yang menilai karena haid, mencari kekhusyukan ibadah, mandi untuk bersuci, beribadah di tempat khusus, atau sekadar mencari air.

² Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 16, Kairo: Dâr Hîjr li ath-Thabâ'ah wa an-Nasyr wa al-I'lân, 2001, hal. 25.

Kedudukan Maryam sebagai simbol spiritualitas perempuan semakin dipertegas dengan keterkaitannya pada mukjizat ilahi. Allah meniupkan ruh-Nya kepadanya (Maryam/19:20), sehingga ia melahirkan seorang nabi besar tanpa perantara seorang ayah. Peristiwa ini menjadikan Maryam tidak hanya berfungsi sebagai ibu dari seorang nabi, melainkan juga sebagai tanda (*âyah*) kebesaran Allah di tengah umat manusia, sebagaimana ditegaskan dalam al-Anbiyâ'/21:91. Keberaniannya menerima takdir yang berat tersebut merupakan bukti dari ketaatan penuh kepada perintah Allah, sekaligus teladan pengorbanan perempuan beriman.

Ibn Katsîr menekankan bahwa Maryam adalah contoh kesempurnaan iman, kehormatan, dan keteguhan dalam menjaga harga diri serta kebebasan dari noda. Melalui narasi Al-Qur'an, kepribadian Maryam mencerminkan sifat-sifat psikologis yang stabil serta karakter spiritual yang luhur.³ Hal ini membuatnya menjadi simbol universal bagi kaum beriman, melampaui batasan etnis, status sosial, maupun gender. Dengan demikian, Maryam tampil sebagai sosok perempuan yang tidak hanya mulia secara pribadi, tetapi juga menjadi representasi keabadian nilai kesalehan dalam sejarah religius umat manusia.

Selain itu, aspek retorika Al-Qur'an juga tampak jelas dalam kisah ini. Ungkapan-ungkapan yang digunakan, seperti pada Surah Maryam/19:16-33, menggambarkan pergulatan batin Maryam sekaligus kehadiran mukjizat berupa kelahiran 'Îsâ. Narasi ini menunjukkan bagaimana Al-Qur'an menggabungkan aspek emosional, spiritual, dan sosial dalam satu rangkaian cerita, sehingga Maryam diposisikan sebagai simbol kesalehan, keteguhan iman, dan kemurnian jiwa.

Ar-Râzî bahkan menekankan bahwa pengasingan ini menunjukkan kezuhudan Maryam, yang melepaskan dirinya dari hiruk-pikuk duniawi demi mengabdikan hati dan waktunya kepada Allah.⁴ Quraish Shihab, memahami pengasingan ini sebagai bentuk *spiritual retreat*, sejenis khalwat yang memperlihatkan kesadaran Maryam dalam memperkuat relasi ritual dengan Tuhannya.⁵ Dari perspektif hermeneutik gender, momen ini memperlihatkan otonomi spiritual perempuan; Maryam memosisikan dirinya sebagai subjek penuh dalam spiritualitas, yang berhubungan langsung dengan Allah tanpa perantara laki-laki.⁶

³ Abu al-Fidâ' Ismâ'il bin 'Umar bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm* Juz 8, Riyadh: dâr Thayyibah li an-Nasyr wa at-Tawzî', 1999, hal. 187.

⁴ Abû 'Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtih al-Gayb*, Juz 21, Beirut: Dâr Ihya' at-Turâts al-'Arabî, 2000, hal. 142.

⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâḥ Pesan, kesan dan Keserasian AL-Qur'an* Vol. 7, Tangerang: Lentera Hati, 2021, hal. 305.

⁶ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hlm. 72.

Ketika Maryam merasa panik dan diliputi kecemasan akibat peristiwa yang mengejutkan, ia berusaha menguasai dirinya dan mendengarkan suara batinnya. Ia pun menyadari bahwa peristiwa yang menimpanya adalah kehendak Allah, sebagaimana ditegaskan dalam firman-Nya: “*Agar Kami menjadikannya tanda bagi manusia dan sebagai rahmat dari Kami; hal itu adalah perkara yang telah ditetapkan.*” (Maryam/19:21).⁷

Dalam Surah al-Anbiyâ’/21:91, juga menekankan kesucian Maryam dengan ungkapan *ahshanat farjahâ*. Ibn Katsîr memahami ungkapan ini sebagai bentuk penjagaan diri dari perbuatan tercela,⁸ sedangkan al-Qurthubî menafsirkannya sebagai simbol kesungguhan Maryam dalam beribadah sehingga Allah memilihnya untuk menerima mukjizat kelahiran Nabi ‘Îsâ.⁹ Tafsir kontemporer melihat hal ini sebagai pengakuan Al-Qur’an atas agensi spiritual perempuan: kesucian Maryam tidak semata berhubungan dengan aspek biologis, melainkan juga dengan komitmen spiritualnya dalam menjaga integritas ibadah personal.¹⁰

Selanjutnya, Surah al-Mu’minûn/23:50 menyebut Maryam bersama putranya sebagai *âyatan*, tanda kebesaran Allah. Ath-Thabarî menekankan bahwa Maryam memperoleh derajat ini karena kedekatan spiritualnya kepada Allah,¹¹ sedangkan ar-Râzî menegaskan bahwa status Maryam sebagai *âyah* lahir dari ketekunan ritual-individual, bukan dari peran sosialnya.¹² Pendekatan hermeneutik gender menyoroti hal ini sebagai legitimasi Al-Qur’an bahwa perempuan dapat mencapai otoritas spiritual tertinggi melalui ibadah personal, bukan semata melalui fungsi biologis atau sosial.¹³

Dalam penafsiran ayat Al-Qur’an pada Surah al-Mâ’idah/5:75:

مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ
 أَنْظِرْ كَيْفَ نَبِّئِ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظِرْ أَنِّي يُؤْفَكُونَ ﴿٧٥﴾

75. Al Masih putera Maryam itu hanyalah seorang Rasul yang sesungguhnya telah berlalu sebelumnya beberapa rasul, dan ibunya seorang yang sangat benar, kedua-duanya biasa memakan makanan. Perhatikan bagaimana Kami

⁷ Naourah binti Muhammad bin Fahd Ar-Rasyîd, *Syakhshiyyah al-Mar’ah fî Qashash al-Qur’ân*, t.t.p.: Dâr Ibn al-Jawziy, 2006, hal. 182.

⁸ Abu al-Fidâ’ Ismâ’il bin ‘Umar bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Azhîm* Juz 5, ... hal. 312.

⁹ Muḥammad bin Ahmad al-Anshârî al-Qurthubî, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân* Juz 11, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1964, hal. 97.

¹⁰ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*, Austin: University of Texas Press, 2002, hal. 156.

¹¹ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl Âyi al-Qur’ân* Juz 18, ... hal. 115.

¹² Abû ‘Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gayb* Juz 23, ... hal. 221.

¹³ Riffat Hassan, “Mary in the Qur’an: A Re-examination of Her Position,” dalam *Islamic Studies* Vol. 23 No. 1 Tahun 1984, hal. 31–34.

menjelaskan kepada mereka (ahli kitab) tanda-tanda kekuasaan (Kami), kemudian perhatikanlah bagaimana mereka berpaling (dari memperhatikan ayat-ayat Kami itu). (al-Mâ'idah/5:75)

Ditegaskan lagi dalam ayat ini bahwa ibu Nabi 'Îsâ, Maryam disebut sebagai *shiddiqah*, yakni seorang perempuan yang memiliki derajat kejujuran dan pembenaran yang sempurna terhadap ajaran Allah. Penyebutan keduanya sebagai manusia yang makan makanan sehari-hari merupakan penegasan atas sifat kemanusiaan mereka, sekaligus bantahan terhadap klaim yang menuhankan Isa dan ibunya. Tafsir ath-Thabrisî misalnya, menekankan bahwa frasa *shiddiqah* dalam ayat ini merupakan puncak derajat keimanan seorang hamba yang teguh, setia, dan sepenuhnya taat dalam pengabdian kepada Allah.¹⁴

Di sisi lain, penyebutan aktivitas makan juga merupakan bukti akan hakikat biologis dan sifat insani Maryam dan putranya. Ayat ini, menurut ar-Râzî merupakan cara Al-Qur'an mengembalikan posisi mereka kepada fitrah insanियah, yakni makhluk yang bergantung kepada kebutuhan jasmani sebagaimana manusia lain, sehingga secara tegas menolak segala bentuk atribusi ketuhanan kepada keduanya.¹⁵

Selain itu, Al-Qur'an menggambarkan Maryam bukan hanya sebagai ibu Nabi 'Îsâ, melainkan sebagai sosok yang secara independen menempati posisi luhur karena keimanan, ketaatan, dan pengabdiannya. Oleh karena itu, narasi Maryam dalam Al-Qur'an membentuk kerangka teologis yang kuat bagi pengembangan konsep perempuan salehah, yang teguh menjaga integritas spiritual sekaligus tampil sebagai teladan bagi umat manusia.¹⁶ Ini merupakan penegasan terhadap status Maryam yang berkaitan erat dengan konsistensinya dalam ketaatan dan kemampuannya menanggung ujian spiritual.

Ayat yang terakhir, at-Tahrîm/66:12, menegaskan kedudukan Maryam sebagai *qânitah* (perempuan yang taat) di samping *shiddiqah* (perempuan yang teguh dalam iman dan kejujuran spiritual). Tafsir klasik seperti al-Qurthubî memandang *qânitah* sebagai puncak ketaatan dalam ibadah ritual,¹⁷ sedangkan Ibn Katsîr mengaitkan gelar *shiddiqah* dengan integritas keimanan yang melampaui aspek lahiriah.¹⁸ Tafsir kontemporer menegaskan bahwa

¹⁴ Abû 'Alî al-Fadhl ibn al-Hasan ibn al-Fadhl ath-Thabrisî, *Majma' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân*, juz 3 Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th., hal. 551.

¹⁵ Abû 'Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Hasan bin al-Husain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Gayb* Juz 12, ... hal. 47

¹⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâḥ* Pesan, kesan dan Keserasian Al-Qur'an Vol. 6, ... hal. 159.

¹⁷ Muḥammad bin Ahmad al-Anshârî al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* Juz 18, ... hal. 196.

¹⁸ Abu al-Fidâ' Ismâ'il bin 'Umar bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm* Juz 8, ... hal. 187.

pengakuan Al-Qur'an terhadap Maryam ini bukan hanya karena perannya dalam lingkup sosial atau keluarga, tetapi karena kualitas ritual-individualnya.¹⁹ Pendekatan hermeneutik gender melihat gelar ini sebagai pengakuan eksplisit atas otonomi spiritual perempuan yang mampu mencapai kedekatan dengan Allah secara langsung.²⁰

Ia dihormati karena sifat-sifatnya yang memadukan dimensi material dan spiritual, sekaligus psikologis dan teologis. Dari sisi material, Maryam menampilkan kesucian dan kemurnian yang dilambangkan dengan penjagaan dirinya (*ihshân al-farj*) sebagaimana dinyatakan dalam Surah at-Tahrîm/66:12 juga dalam Surah al-Anbiyâ'/21:19. Sedangkan dari sisi psikologis, ia memperlihatkan keteguhan iman melalui membenaran terhadap kalimat-kalimat Allah dan penerimaan atas ketentuan ilahi, khususnya terkait kehamilan tanpa suami yang menjadi mukjizat kelahiran Nabi 'Îsâ.²¹ Kisah Maryam dalam Al-Qur'an diposisikan sebagai teladan iman yang ideal bagi seluruh orang beriman. Ayat-ayat yang panjang dan rinci tentang dirinya menegaskan status Maryam sebagai simbol dan ikon spiritualitas perempuan.

Ayat-ayat Al-Qur'an menampilkan Maryam sebagai sosok yang berada dalam lindungan Allah, baik dari sisi kehormatan maupun spiritualitasnya. Perlindungan ini semakin tampak ketika ia menerima kabar gembira melalui malaikat, yang menyapa dengan penuh penghormatan, meneguhkan kedudukannya, serta menyampaikan janji ilahi mengenai kelahiran seorang anak istimewa. Dalam hal ini, Nabi Zakariyyâ juga berperan sebagai wali yang mendampingi dan mengarahkan Maryam dalam ketaatan serta ibadah, sekaligus menjadi saksi atas kesuciannya. Gambaran ini menegaskan bahwa posisi Maryam tidak hanya sebatas sosok perempuan biasa, melainkan simbol kesucian dan pengabdian murni kepada Allah.

Al-Qur'an dalam Surah Âli 'Imrân/3:42-44 juga menggambarkan sisi psikologis Maryam, khususnya dalam peristiwa ketika ia harus menghadapi ujian besar berupa kehamilan tanpa suami. Kondisi ini memunculkan pergulatan batin yang dalam, di mana Maryam merasa berat menanggung tuduhan masyarakat. Namun, pada saat genting itu, Allah menurunkan ketenangan hati melalui penguatan dari malaikat, sehingga Maryam dapat menjalani takdirnya dengan sabar dan penuh tawakal. Di sinilah muncul

¹⁹ Musdah Mulia, *Ensiklopedia Muslimah Reformis: Pokok-Pokok Pemikiran untuk Reinterpretasi dan Aksi*, Tangerang Selatan: Bentara Aksara Cahaya, 2020, hal. 213.

²⁰ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford: Oneworld, 2006, hal. 112.

²¹ Afaf Alhaji Ba Baker Abdulrahman, "The Artistic Formation of the Character of Maryam Bint Imran in the Quranic Stories: A Study in Light of Narrative Concepts," *Arts for Linguistic and Literary Studies*, Vol. 7 Issue Tahun 2025, hal. 114.

dimensi iman yang kuat, yang menjadikan Maryam teladan bagi orang-orang beriman sepanjang masa.²²

Al-Qur'an berfungsi tidak hanya sebagai pedoman, tetapi juga sebagai sumber kehidupan spiritual yang relevan sepanjang masa.²³ Kisah Maryam binti 'Imrân dalam surah Maryam menampilkan teladan kesalehan yang berakar pada ibadah dan pengabdian penuh kepada Allah. Kehormatan ilahiah berupa tiupan ruh ke dalam rahimnya tanpa suami justru menghadirkan ujian besar bagi dirinya. Dalam perspektif psikologis, pertanyaan muncul mengenai kondisi batin Maryam saat menerima kabar kehamilan dari malaikat Jibril. William James menilai iman sebagai kekuatan fundamental untuk mengatasi kecemasan manusia.²⁴ Dengan keyakinan yang kokoh, seseorang akan mampu menghadapi tekanan dan tetap tabah dalam menjalani kehidupan. Kisah Maryam menunjukkan bagaimana iman menjadi penopang utama ketenangan jiwa di tengah tantangan hidup.

Kisah Maryam dalam Al-Qur'an menggambarkan dinamika spiritual dan psikologis seorang perempuan salehah ketika menghadapi ujian luar biasa. Setelah Jibril meniupkan ruh ke dalam dirinya, Maryam pun mengandung tanpa melalui proses biologis. Kesadaran atas kehamilan tersebut membuatnya menarik diri dan pergi ke tempat yang jauh dari kaumnya. Saat tiba masa persalinan, rasa sakit kontraksi memaksanya bersandar pada pangkal pohon kurma, sembari membayangkan cercaan dan tuduhan zina yang akan ia terima dari masyarakat. Dalam kondisi lemah secara fisik dan psikis, Maryam mengungkapkan keputusan dengan harapan seandainya ia mati atau tidak pernah hadir di dunia, agar terhindar dari aib dan stigma yang sama sekali bukan akibat perbuatannya.

Meskipun demikian, Al-Qur'an memperlihatkan bagaimana Allah menenangkan Maryam melalui arahan malaikat, yang memintanya makan buah kurma, minum air, dan berpuasa dari berbicara. Dukungan ilahi ini meneguhkan kembali mentalitas Maryam sehingga ia mampu bangkit dari krisis batinnya. Dengan berserah diri penuh kepada Allah, Maryam menemukan ketenangan dan kekuatan spiritual untuk menghadapi tuduhan kaumnya. Dari sini, Maryam tampil sebagai teladan kesalehan ritual-individual sekaligus simbol keteguhan mental yang bersumber dari iman dan pengabdian total kepada Allah.

²² Afaf Alhaji Ba Baker Abdulrahman, "The Artistic Formation of the Character of Maryam Bint Imran in the Quranic Stories: A Study in Light of Narrative Concepts", dalam *Arts for Linguistic and Literary Studies*, Vol. 7 Tahun 2025, hal. 114.

²³ Atikah Septiani Susanto dan Ahmad Nurrohm, "Mental Resilience in the Story of Maryam in QS. 19: 32-26," dalam *International Summit on Science Technology and Humanity*, Tahun 2024, hal. 897.

²⁴ Zainal Asril, *et.al.*, "Preventive Stress in Mental Health Perspective in Islam," dalam *Al-Ashri: Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2023, hal. 32.

Maryam dalam keseluruhan narasi Al-Qur'an menjadi figur kesalehan ritual-individual yang menonjol. Kesalehannya terletak pada keintiman relasi dengan Allah melalui ibadah, doa, munajat, dan pengabdian total. Hal ini menjadikannya simbol perempuan salehah dalam dimensi spiritualitas individual, sekaligus menegaskan bahwa Al-Qur'an mengakui kapasitas perempuan untuk menjadi subjek penuh dalam kehidupan spiritual Islam.²⁵

Maryam dipandang sebagai teladan keimanan, kehormatan, serta martabat yang tinggi. Ia merepresentasikan solidaritas, persaudaraan, dan keibuan, sekaligus mengilustrasikan gagasan feminisme liberal bahwa perempuan juga berhak menerima wahyu, mengakses ilmu, serta berperan dalam masyarakat. Iman dan dedikasinya menjadikan Maryam sosok agung dengan keteguhan hati dan akal.

Selain itu, kisah Maryam menunjukkan urgensi kesetaraan kesempatan belajar dan hak perempuan. Pengasuhan Maryam oleh Nabi Zakariyâ menjadi bukti bahwa pengembangan identitas dan kesejahteraan subjektif perempuan terkait erat dengan dukungan lingkungan. Sejumlah kajian psikologi sosial menegaskan bahwa harga diri kolektif, komitmen, dan sintesis identitas sangat memengaruhi perkembangan diri perempuan. Narasi kelahiran Maryam hingga pengabdiannya kepada Allah menegaskan bahwa kemuliaan seseorang ditentukan oleh iman dan ketulusan, bukan status sosial atau gender. Kisah Maryam menjadi bukti bahwa perempuan dapat mencapai kesalehan dan kedudukan spiritual tertinggi ketika diberi kesempatan yang setara.

B. Âsiyah binti Muzâhim: Figur Perempuan *Qur'âni* dalam Dimensi Kesalehan Sosial

Kisah Âsiyah binti Muzâhim dalam Al-Qur'an merupakan salah satu representasi perempuan salehah yang menegaskan bahwa kesalehan tidak hanya hadir dalam ruang ibadah ritual, melainkan juga termanifestasi dalam praksis sosial. Al-Qur'an menghadirkan sosok Âsiyah dalam sejumlah ayat, antara lain Surah al-Qashash/28:9, Yûsuf/12:21, Thâhâ/20:37–40, serta at-Tahrim/66:11. Keseluruhan ayat tersebut menampilkan peran Âsiyah sebagai figur perempuan yang menunjukkan keberanian, solidaritas, serta pembelaan terhadap kemanusiaan di tengah struktur kekuasaan Fir'aun yang represif.²⁶

Sejumlah penafsir dan sarjana muslim menempatkan Asiyah dalam posisi istimewa. Ahmad Bahisyti, dalam karyanya *Mitsâlî Khawâtîn*,

²⁵ Allah tidak hanya menceritakan kisah Maryam, tetapi juga menggunakan suaranya untuk menegaskan peran aktif perempuan dalam wahyu. Kesadaran sosial laki-laki terhadap posisi Maryam turut menguatkan peran keibuan yang sakral, sedangkan mukjizat suara Nabi 'Isâ dalam buaian menegaskan kesucian ibunya.

²⁶ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'am dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Prenadamedia, 2015, hal. 414.

menyebut Asiyah berasal dari keturunan kenabian, ditempatkan di istana Fir'aun sebagai bagian dari rencana Ilahi untuk memberikan dukungan tersembunyi kepada kaum tertindas.²⁷ Barbara Stowasser juga menilai bahwa Asiyah kemungkinan masih memiliki hubungan kekerabatan dengan Musa, bahkan disebut sebagai salah satu perempuan tercantik ciptaan Tuhan, yang sejak awal kehidupannya dilingkupi tanda-tanda luar biasa. Meski tinggal di istana megah, ia tetap menjaga kemurnian hati dan berpihak kepada perjuangan pembebasan Bani Israil.²⁸

Vojdani dan Heidari mengeksplorasi bagaimana Al-Qur'an menyajikan Asiyah sebagai teladan universal bagi kaum beriman. Mereka merumuskan sepuluh ciri kepribadian dan perilaku Asiyah yang menjadi fondasi spiritual dan etis, yaitu: kebijaksanaan; penyerahan penuh terhadap kebenaran; keikhlasan; mencintai dan membenci demi Allah; kedekatan spiritual dan doa; aspirasi tinggi; kemandirian dan harga diri pribadi; kesabaran dan ketekunan; keberanian dan pengorbanan; serta penolakan terhadap kejahatan dan pembelaan terhadap kaum tertindas.²⁹

Salah satu sifat menonjol Asiyah sebagaimana digambarkan dalam al-Qur'an adalah kebijaksanaan. Secara konseptual, kebijaksanaan dapat dimaknai melalui fungsi-fungsi dasarnya, yakni kemampuan untuk menimbang, mengkritisi, serta membedakan antara kebenaran dan kesalehan.³⁰ Al-Qur'an menegaskan hal ini dalam ayat: *“(yaitu) orang-orang yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti yang terbaik di antaranya; mereka itulah orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah, dan mereka itulah orang-orang yang berakal”* (az-Zumar/39:18).

Sebagai contoh, Nabi Musa berdialog dan berdebat dengan Fir'aun guna menegaskan ajaran tauhid, dengan mengajukan argumentasi rasional disertai mukjizat, seperti tongkatnya yang berubah menjadi ular (Asy-Syu'arâ'/26:23-46; Thâhâ/20:49-56; al-A'râf/7:103-120; al-Qashash/28:36-38). Perdebatan dan mukjizat tersebut disaksikan oleh Âsiyah, sehingga ia mampu membedakan antara kebenaran dan kebatilan, hingga akhirnya

²⁷ Dzâkir Aḥmad Bahisyti, *Mitsâlî Khawâtîn*, Qom: Anshâriyân Publîkeshanz, 1999, hal. 255.

²⁸ Mahjabeen Dhala, “Five Foundational Women in the Qur'an: Reading their Stories from a Shia Female Perspective,” dalam *Berkeley Journal of Religion and Theology*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2019, hal. 19.

²⁹ Fatemeh Vojdani dan Samira Heidari, “Asiya as a Qur'anic Role Model for Believers: An Educational Analysis of Her Personality and Behavioral Framework,” dalam *Journal of Interdisciplinary Qur'anic Studies*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2023, hal. 136-141.

³⁰ M. Motahhari, *Education in Islam*, Tehran: Sadra, 2001, hal. 38-42.

beriman kepada Tuhan yang diseru oleh Musa.³¹ Dimensi lain yang tak terpisahkan dari kebijaksanaan adalah pandangan jauh ke depan (*foresight*), yakni kesadaran untuk mempertimbangkan konsekuensi dan implikasi dari setiap tindakan). Dalam konteks ini, Âsiyah menunjukkan kebijaksanaannya dengan meninggalkan gemerlap harta dan kemewahan istana, untuk memilih kebaikan dan kebahagiaan abadi di akhirat.

Al-Qur'an menampilkan keberanian Asiyah dalam menyelamatkan Musa kecil. Ketika peti bayi Musa ditemukan di istana, Fir'aun dan Hâmân³² bersepakat untuk membunuhnya. Namun, Asiyah tampil dengan kecerdikan luar biasa, memohon agar nyawa bayi itu diselamatkan, dengan alasan bahwa ia bisa menjadi sumber kebahagiaan atau diangkat sebagai anak (al-Qashash/28:8–9). Retorikanya sangat strategis: ia menyebut manfaat bagi “kita” untuk menyajikan argumen yang bersifat timbal balik, sekaligus memanfaatkan kelemahan Fir'aun yang tidak memiliki keturunan. Dengan cara ini, Musa tumbuh besar di istana orang yang kelak ia kalahkan.

Selain itu, dalam Surah al-Qashash/28:9, Âsiyah menyelamatkan bayi Mûsâ dari kebijakan pembunuhan yang diterapkan Fir'aun terhadap anak-anak laki-laki Bani Israil. Pernyataannya, *qurratu 'aynin lî wa laka lâ taqtulûhu* (ia adalah penyejuk mata bagiku dan bagimu, janganlah kamu membunuhnya), menunjukkan keberanian seorang perempuan menentang kebijakan tiran. Ath-Thabarî menafsirkan bahwa ucapan ini adalah bukti kasih sayang dan kelembutan hati yang Allah tanamkan pada diri Âsiyah, sehingga Mûsâ terselamatkan berkat keberaniannya untuk menyuarakan kebenaran di hadapan Fir'aun. Al-Qurthubî menambahkan bahwa kalimat tersebut sekaligus menunjukkan kekuatan hati Âsiyah, karena ia dengan tegas mengungkapkan pandangan yang bertentangan dengan suaminya, seorang penguasa absolut.

Penafsiran Ibn Katsîr menekankan bahwa doa Âsiyah dikabulkan Allah sehingga Mûsâ benar-benar menjadi penyejuk mata baginya, baik di dunia maupun di akhirat. Tafsir klasik secara umum menggambarkan Âsiyah sebagai figur perempuan dengan keberanian moral, kasih sayang, dan kepekaan sosial yang tinggi. Ia tidak sekadar istri penguasa, melainkan agen perubahan yang berani menolak kebijakan zalim demi mempertahankan nilai kemanusiaan.

Dalam tafsir kontemporer, Quraish Shihab melihat Asiyah sebagai teladan nyata dari *hablun min an-nâs*, yaitu dimensi sosial dari iman. Kesalehan Âsiyah bukan hanya terletak pada keyakinannya kepada Allah, tetapi juga tampak dalam sikap sosialnya yang berpihak pada mereka yang

³¹ Fatemeh Vojdani dan Samira Heidari, “Asiya as a Qur’anic Role Model for Believers: An Educational Analysis of Her Personality and Behavioral Framework,” dalam *Journal of Interdisciplinary Qur’anic Studies*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2023, hal. 136.

³² *Wazîr* atau pembantu utama Fir'aun, semacam perdana menteri atau kepala penasihat. Ia adalah orang yang paling dipercaya Fir'aun dalam urusan pemerintahan dan pembangunan.

lemah dan terancam. Melalui sikapnya ini, kesalehan Âsiyah dipahami sebagai bentuk kesalehan sosial yang aktif, progresif, dan transformatif.

Jika dikaitkan dengan konteks sejarah, peran Âsiyah menjadi semakin signifikan. Dalam lingkungan kerajaan Mesir kuno, perempuan istana memiliki ruang tertentu untuk memengaruhi keputusan domestik. Âsiyah memanfaatkan ruang tersebut untuk menyelamatkan nyawa Mûsâ, meskipun tindakannya membawa risiko politik dan personal. Dengan demikian, Âsiyah menghadirkan gambaran bahwa perempuan pada masa itu, meskipun berada dalam struktur patriarkal, tetap mampu menampilkan keteladanan sosial yang berdampak luas terhadap sejarah peradaban.

Kisah Âsiyah, sebagaimana banyak bagian lain dari Al-Qur'an, selalu membuka ruang bagi pembacaan ulang dan makna baru. Walaupun posisinya hanya merupakan subplot dari kisah Nabi Mûsâ, narasi tentang istri Fir'aun senantiasa hidup kembali dan mendapatkan tafsiran segar lintas generasi. Annemarie Schimmel, seorang cendekiawan terkemuka dalam studi Islam tradisional, dalam karya ringkasnya *My Soul is a Woman (Meine Seele ist eine Frau)*, menyoroti figur-figur perempuan dalam Al-Qur'an, termasuk Asiyah, dan menilai bahwa kisah mereka menyediakan cermin bagi perempuan untuk melihat diri mereka dalam wahyu. Menurut Schimmel, sejumlah figur perempuan dalam Al-Qur'an maupun yang muncul dalam literatur tafsir dan tradisi populer, kerap diberikan nama, diperluas kisahnya, lalu diposisikan sebagai teladan bagi umat.³³ Namun, pembacaan kontemporer atas Âsiyah berkembang lebih jauh dari sekadar simbol religius. Pencarian cepat di ruang maya memperlihatkan bahwa nama Asiyah kerap hadir dalam situs-situs organisasi perempuan Muslim, forum dukungan, komunitas feminis, dan blog muslimah. Popularitas ini menunjukkan bahwa meningkatnya kesadaran keagamaan dan akademik perempuan Muslim kembali pada sumber *Qur'âni* dan pasca-*Qur'âni*, lalu menafsir ulang sosok Âsiyah sebagai figur yang relevan untuk konteks kekinian.

Dalam wacana progresif, Âsiyah dipandang sebagai simbol pembebasan perempuan dari pandangan yang kaku, bahkan dianggap tidak Islami tentang peran perempuan. Ia menjadi teladan bukan karena mengikuti bayang-bayang suaminya, tetapi karena keberaniannya menentang Fir'aun secara terbuka. Ia memilih iman meskipun harus menghadapi kematian, bukan ketaatan buta kepada suami. Dalam perspektif ini, kemuliaan Âsiyah justru lahir dari penolakannya terhadap penindasan domestik dan politik.³⁴ Hal ini

³³ George Archer, "A History of A "Perfect Woman:" The Translations of The "Wife Pharaoh" Before, Trough, and Beyond the Qur'anic Milieu," dalam *Mathal* Vol. 3 Issue 1 Tahun 2013, hal. 16.

³⁴ Carolyn Moxley Rouse, *Engaged urrender: African American Women and Islam*, Los Angeles: University of California Press, 2004, hal. 171.

menjadi bukti bahwa Al-Qur'an menghargai nilai individu seorang perempuan, bukan semata hubungannya dengan laki-laki.

Lebih jauh, Amina Wadud membaca ayat-ayat Surah at-Tahrîm/66:10–12 sebagai bukti bahwa teladan Asiyah bersifat non-gender. Kisah perempuan-perempuan dalam Al-Qur'an bukan hanya ditujukan bagi perempuan, tetapi untuk semua orang beriman. Dalam pengertian ini, Âsiyah menegaskan bahwa idealitas manusia melampaui sekat gender; yang menjadi pokok perhatian tradisi Islam adalah keimanan, bukan jenis kelamin.³⁵ Doa Âsiyah dalam Surah at-Tahrîm/66:11 “*rabbi ibni lî ‘indaka baytan fî al-jannati wa najjinî min fir‘auna wa ‘amalihi*” dapat dibaca sebagai bentuk perlawanan spiritual sekaligus sosial. Permohonan ini tidak hanya mencerminkan aspirasi eskatologis, tetapi juga sebuah protes moral terhadap tirani yang menindas. Dalam perspektif ini, Âsiyah tidak sekadar dilihat sebagai figur domestik, tetapi sebagai subjek aktif yang menyuarakan kebenaran, solidaritas, dan keadilan.

Doa Asiyah dalam Surah at-Tahrîm/66:11 mencerminkan tiga dimensi imannya: pertama, kerinduan kepada kedekatan dengan Allah dan penolakan terhadap gemerlap dunia istana; kedua, permohonan agar dibebaskan dari Fir‘aun dan kekejamannya, yang menegaskan bahwa ia tidak terikat pada kejahatan suaminya; ketiga, penolakan terhadap seluruh bentuk kezaliman, yang menunjukkan keberpihakannya pada keadilan universal. Dalam tafsir al-Mîzân disebutkan bahwa ketika Asiyah membaca doa tersebut, para malaikat turun memberi kabar gembira tentang tempatnya di surga, menjadikannya seorang *muḥaddatsah* (orang yang memperoleh komunikasi dengan malaikat).³⁶

Kisah Âsiyah merepresentasikan bahwa kesalehan perempuan dalam Al-Qur'an mencakup aspek sosial yang luas. Ia menjadi simbol bagaimana iman dan spiritualitas menuntun seseorang untuk memperjuangkan kemanusiaan, menolak kezaliman, dan menghadirkan kasih sayang dalam realitas sosial. Figur Âsiyah menegaskan bahwa kesalehan dalam Islam tidaklah monolitik, melainkan multidimensi, dengan salah satu wujud terkuatnya adalah kesalehan sosial.

C. Dua Putri Syaikh Kabîr: Figur Perempuan *Qur’âni* dalam Dimensi Kesalehan Moral-etika dan ekonomi

³⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ... hal. 34.

³⁶ Mahjabeen Dhala, “Five Foundational Women in the Qur'an: Reading their Stories from a Shia Female Perspective,” dalam *Berkeley Journal of Religion and Theology*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2019, hal. 19.

Istilah “*ethics*” berasal dari bahasa Yunani *ethos* yang berarti watak, jiwa, dan sikap suatu kelompok atau budaya. Dalam tradisi Islam, etika diterjemahkan sebagai *akhlâq* (jamak dari *khuluq*) yang bermakna tabiat, karakter, dan disposisi. Kata *akhlâq* memiliki keterkaitan erat dengan istilah *Khâliq* (Pencipta) dan *makhlûq* (ciptaan), sehingga etika dalam Islam meniscayakan hubungan yang harmonis antara manusia dengan Tuhannya, serta antara sesama manusia.³⁷

Istilah *khuluq* disebutkan dalam Al-Qur’an, seperti pada firman Allah: “Dan sesungguhnya engkau (Muhammad) benar-benar berada di atas budi pekerti yang agung” (al-Qalam/68:4; as-Syu‘arâ’/26:137). Dalam perspektif etika Islam, *khuluq* atau akhlak dipahami sebagai kondisi jiwa yang menjadi penentu perilaku manusia. Ia bukanlah jiwa itu sendiri, dan bukan pula tindakan; melainkan keadaan batin yang mendorong munculnya perbuatan. Oleh karena itu, karakter dapat dibentuk melalui latihan dan pembiasaan. Perbedaan mendasar antara karakter dan perbuatan adalah bahwa karakter bersifat internal dan tersembunyi, sedangkan perbuatan adalah manifestasi lahiriah darinya. Karakter yang baik melahirkan tindakan yang baik, sedangkan karakter buruk menghasilkan tindakan yang buruk.

Dalam sejarah pemikiran Islam, al-Farâbî (w. 950) dikenal sebagai salah satu filsuf awal yang menegaskan keterkaitan erat antara akhlak—sebagai kondisi jiwa—dengan tindakan manusia. Ia mendefinisikan etika Islam sebagai ilmu yang mempelajari keadaan jiwa manusia. Pandangan ini kemudian dilanjutkan oleh Ibn Miskawayh (w. 1030) dalam karya monumentalnya *Tahdzîb al-Akhlâq*, yang memaknai akhlak sebagai kondisi jiwa yang mendorong seseorang melakukan perbuatan secara spontan, tanpa melalui proses pertimbangan panjang. Definisi tersebut kemudian diperkaya oleh para pemikir sesudahnya, seperti al-Ghazâlî (w. 1111), Fakhr ad-Dîn ar-Râzî (w. 1209), ath-Thûsî (w. 1274), dan ad-Dawânî (w. 1502). Mereka menjelaskan ‘ilm al-akhlâq sebagai ilmu yang membahas keadaan jiwa manusia, sifat-sifatnya, serta cara mengendalikan dan menyeimbangkannya.³⁸

Kesalehan moral merupakan dimensi penting dalam pembentukan karakter religius yang mencerminkan integritas batin dan tanggung jawab sosial individu. Kesalehan ini tidak hanya berkaitan dengan ketaatan terhadap perintah agama secara lahiriah, tetapi lebih dari itu: ia berwujud dalam akhlak, etika, dan perilaku yang selaras dengan nilai-nilai keadilan, kejujuran, kasih sayang, dan tanggung jawab dalam kehidupan sehari-hari. Dalam pengertian ini, kesalehan tidak lagi terkurung dalam ruang ritual-spiritual, melainkan

³⁷ Sameeullah Bhat dan Nasir Nabi, “Islamic Ethics: Exploring its Principle and Scope,” dalam *International Journal of Applied Ethics*, Vol. 10 Tahun 2024, hal.

³⁸ Mohd Nasir Omar, *Christian and Muslim Ethics*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003. Hal. 6.

mewujud sebagai orientasi moral yang mengarahkan tindakan manusia dalam konteks sosial.

Konsep kesalehan moral dalam tradisi Islam dapat dilacak dari terminologi *al-birr* dan *shâlih* dalam Al-Qur'an. *Al-birr*, sebagaimana disebut dalam Surah al-Baqarah/2:177, tidak hanya menunjuk pada ketaatan formal seperti menghadapkan wajah ke arah timur atau barat, tetapi juga pada tindakan nyata seperti menolong orang miskin, menepati janji, dan menegakkan keadilan. Dalam konteks ini, Muhammad Asad menjelaskan bahwa *al-birr* adalah perwujudan iman dalam bentuk amal yang etis, yang menegaskan bahwa kebaikan sejati adalah yang memiliki dampak sosial dan moral yang nyata.³⁹

Kesalehan dalam Al-Qur'an senantiasa dikaitkan dengan penguatan nilai-nilai etika, baik dalam hubungan vertikal dengan Tuhan maupun horizontal dengan sesama manusia.⁴⁰ Kesalehan, dalam pandangan ini, mengandung dimensi pengabdian yang bersumber dari kesadaran spiritual dan diarahkan kepada kemaslahatan sosial.

Dalam praktiknya, kesalehan moral tercermin dalam sikap dan tindakan nyata yang mencerminkan nilai-nilai Islam seperti jujur, adil, bertanggung jawab, dan empati terhadap sesama. Hal ini sejalan dengan pendapat Fawaid Abrori yang menyatakan bahwa kesalehan seseorang tidak dapat diukur semata dari intensitas ibadah ritual, melainkan dari sejauh mana ibadah tersebut melahirkan akhlak mulia dalam relasi sosial.⁴¹ Artinya, seseorang dapat dikatakan saleh secara moral apabila ia mampu menebarkan nilai kebaikan di lingkungan sekitarnya melalui perilaku etis.

Penelitian yang dilakukan oleh tim dari IAINU Kebumen menemukan bahwa kesalehan moral dalam konteks pendidikan Islam ditandai oleh tiga karakter utama, yaitu kejujuran, tanggung jawab, dan sikap adil.⁴² Temuan ini memperkuat pentingnya internalisasi nilai-nilai etika dalam proses pendidikan keagamaan sebagai bentuk dari kesalehan yang berkelanjutan.

Modul pengembangan karakter yang dirancang oleh Ilham Hamid dan tim juga menunjukkan pentingnya pembinaan kesalehan sosial-moral untuk mengatasi degradasi nilai di kalangan remaja. Modul ini mengajarkan kesadaran moral (*moral awareness*), pengambilan keputusan etis (*moral judgment*), motivasi bertindak benar (*moral motivation*), dan implementasi

³⁹ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980, hal. 52–54.

⁴⁰ Yusuf Al-Faruq, *Konsep Kesalehan dalam Al-Qur'an*, Semarang: Pustaka Ilmu, 2019, hal. 45–47.

⁴¹ Fawaid Abrori, *Meneguhkan Iman, Moralitas, dan Kesalehan Sosial*, Yogyakarta: MJS Colombo, 2019, hal. 90–93.

⁴² Tim Peneliti IAINU Kebumen, "Etika dan Tanggung Jawab Sosial dalam Pendidikan Islam," dalam *Jurnal PAI*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2021, hal. 28.

nyata dalam tindakan sehari-hari (*moral action*).⁴³ Model tersebut mengintegrasikan dimensi teoretis dan praktis dari kesalehan, menjadikannya bukan sekadar gagasan, tetapi pengalaman nyata yang mampu ditumbuhkan melalui pendidikan dan pembiasaan.

Penting pula disebutkan bahwa kesalehan moral tidak hanya relevan dalam ruang pendidikan formal, tetapi juga menjadi prinsip yang membentuk integritas profesional dan sosial. Muhammad Muhson dan tim dalam penelitiannya menunjukkan bahwa pendidikan agama yang berbasis komunitas memiliki pengaruh signifikan dalam menumbuhkan kesalehan moral, karena menanamkan nilai kejujuran, keadilan, dan tanggung jawab dalam konteks kehidupan nyata.⁴⁴

Dengan demikian, kesalehan moral dapat dipahami sebagai hasil dari integrasi antara kesadaran spiritual dan tindakan etis yang konsisten. Ia tidak hanya menyentuh aspek personal, tetapi juga sosial, karena melibatkan komitmen terhadap nilai-nilai kebaikan universal yang diaktualisasikan dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, dalam kerangka multidimensi kesalehan perempuan, dimensi moral menjadi salah satu penanda utama dari kedalaman iman dan keluasan pengaruh sosialnya.

Dalam Surah al-Qashash/28:23–26, dua putri *Syaikh Madyan* digambarkan menjaga diri dengan sopan (*tamsyî ‘alâ istihyâ’*⁴⁵ – berjalan dengan rasa malu/kehormatan). Ketika salah satunya berbicara dengan Musa, ia tetap menjaga batasan etika interaksi laki-laki dan perempuan. Al-Qurthubî menafsirkan sifat *istihyâ’* ini sebagai puncak akhlak mulia seorang perempuan.⁴⁶ Rasa malu yang dimaksud bukanlah inferioritas, melainkan kontrol etis yang menegaskan integritas diri. Keduanya memperlihatkan bahwa perempuan dapat terlibat dalam ruang publik (menggembalakan ternak) sambil tetap menjaga nilai moral-etika yang tinggi.

Ayat ini menekankan bahwa gadis itu berjalan penuh rasa malu, bukan dengan gaya yang dibuat-buat atau menarik perhatian, melainkan sebagaimana langkah seorang perempuan terhormat yang menjaga kehormatannya. Ia menundukkan pandangan, menjaga tutur kata, dan menutupi wajahnya karena

⁴³ Ilham Hamid, *et.al.*, “The Development and Validation of Social Piety Module to Reduce Moral Degradation for Senior High School Students,” dalam *Universal Journal of Educational Research*, Vol. 9 No. 9 Tahun 2021, hal. 1451–1461.

⁴⁴ Muhammad Muhson *et.al.*, “Development of Piety Through Community-Based Islamic Religious Education,” dalam *Al-Ishlah*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2024, hal. 12–16.

⁴⁵ Kata *istihyâ’* terambil dari kata *hayâ* yakni malu. Penambahan huruf *sîn* dan *tâ’* pada kata itu menunjukkan besarnya rasa malu tersebut. Kata ini bermaksud menyatakan bahwa wanita tersebut berjalan dengan penuh hormat, tidak angkuh, tidak juga genit mengundang perhatian

⁴⁶ Muhammad bin Ahmad al-Anshârî al-Qurthubî, *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur‘ân* Juz 13, ... hal. 271.

besarnya rasa malu. Ungkapan “dengan malu” di sini menunjukkan bahwa rasa malu yang sejati adalah fitrah perempuan yang menjaga dirinya. Ia berbicara seperlunya, singkat dan jelas, hanya sebatas yang dibutuhkan untuk menyampaikan pesan ayahnya, tanpa berlebihan atau basa-basi.⁴⁷ Justru karena kesederhanaan dan ketegasan ucapannya, tergambar betapa rasa malu dan kehormatan benar-benar mendarah daging pada dirinya.

Dalam Surah al-Qashash/28:23–28, Al-Qur’an mengisahkan Nabi Mûsâ yang setelah melarikan diri dari Mesir tiba di Madyan. Ia menemukan sekelompok orang yang memberi minum ternak mereka, dan di sisi lain, ada dua perempuan yang menahan diri serta menjaga ternak mereka dari kerumunan laki-laki. Saat Musa menolong mereka dengan memberi minum ternak, keduanya kembali kepada ayah mereka yang digambarkan sebagai *syaiikh kabîr* (seorang tua renta). Salah seorang dari putrinya kemudian menyarankan ayahnya untuk mempekerjakan Mûsâ dengan alasan moral: “*Wahai ayahku, ambillah dia sebagai pekerja; sesungguhnya orang terbaik yang engkau pekerjakan ialah yang kuat lagi dapat dipercaya*” (al-Qashash/28:26).

Kedua putri *syaiikh kabîr* terlibat langsung dalam pekerjaan menggembala dan memberi minum ternak, sebuah pekerjaan yang biasanya dilakukan oleh laki-laki. Mereka mengambil peran itu karena kondisi ayah mereka yang tua. Hal ini menunjukkan etika tanggung jawab dan kesalehan moral yang berorientasi pada bakti keluarga. Kesediaan mereka bekerja keras di ruang publik dengan tetap menjaga kesucian diri menampilkan keseimbangan antara tanggung jawab sosial-ekonomi dan prinsip moral.

Ucapan salah seorang putri, “*sesungguhnya orang terbaik yang engkau pekerjakan ialah yang kuat lagi dapat dipercaya*” (al-Qashash/28:26), mencerminkan kemampuan moral dalam menilai kepribadian seseorang berdasarkan kualitas etik, bukan faktor fisik atau kedudukan sosial. Kedua kriteria itu (*al-qawîyy dan al-amîn*) menegaskan bahwa dalam pandangan moral *Qur’âni*, kekuatan (kapasitas) dan amanah (integritas) adalah dasar etika interaksi sosial, termasuk dalam relasi kerja dan hubungan keluarga.

Interaksi dua putri *syaiikh kabîr* dengan Mûsâ menunjukkan prinsip kesalehan moral-etika: Mereka menjaga jarak dan sopan santun dalam interaksi, mereka menilai Mûsâ secara objektif berdasarkan perilaku, bukan penampilan atau status, dan mereka menunjukkan kecerdasan moral dalam mengajukan pendapat kepada ayah mereka. Etika ini mencerminkan kesalehan moral perempuan *Qur’âni* yang bukan hanya pasif, tetapi aktif menimbang dan merekomendasikan pilihan yang baik demi kemaslahatan keluarga.

⁴⁷ Naourah binti Muhammad bin Fahd Ar-Rasyîd, *Syakhshiyyah al-Mar’ah fî Qashash al-Qur’ân*, t.tp.: Dâr Ibn al-Jawziy, 2006, hal. 176.

Ayat ini menunjukkan beberapa prinsip penting terkait perempuan, seperti keterlibatannya dalam pekerjaan dan upaya mencari nafkah, pentingnya menjaga rasa malu, peran wali dalam pernikahan, keabsahan menjadikan kerja fisik sebagai mahar, penggabungan akad nikah dan sewa dalam satu kontrak, serta legitimasi sistem upah atau sewa. Dalam konteks ini, ayat tersebut menjadi dalil hukum berdasarkan pendapat yang menerima syariat umat terdahulu sebagai bagian dari syariat Islam.⁴⁸ Diizinkan kedua putri *Syaikh Kabîr* menyiram air menunjukkan kebolehan perempuan mengelola urusan hartanya secara langsung, termasuk pekerjaan yang biasa dilakukan laki-laki.

D. Hâjar: Figur Perempuan *Qur'âni* dalam Dimensi Kesalehan Ekologis

Narasi mengenai Hâjar tidak disebutkan secara langsung dalam Al-Qur'an, tetapi hadir secara implisit dalam kisah Ibrâhîm dan keluarganya. Doa Ibrahim yang terekam dalam Surah Ibrâhîm/14:37 menyatakan: "*Rabbanâ innî askantû min dhurriyyatî biwâdin gayri dzî zar'in 'inda baytika al-muḥarram, rabbanâ liyuqîmû ash-shalâh...*". Doa ini menggambarkan penempatan keturunan Ibrâhîm di sebuah lembah tandus tanpa sumber kehidupan, yang kemudian menjadi konteks spiritual dan ekologis bagi kisah Hâjar. Kisah Hâjar yang ditinggalkan Nabi Ibrâhîm bersama bayinya, Ismâ'îl, di sebuah lembah gersang tanpa sumber kehidupan sering dibaca hanya sebagai narasi tentang kesabaran seorang ibu. Namun, jika dianalisis dengan pendekatan hermeneutik ekologis, pengalaman Hâjar mengandung makna yang lebih luas terkait hubungan perempuan, iman, dan lingkungan.

Kisah pencarian air oleh Hâjar melalui sa'î antara bukit Shafâ dan Marwah tidak dituturkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an dan dijadikan sebagai asal-usul ritual haji. Dengan demikian, figur Hâjar memiliki posisi sentral dalam membangun relasi antara keteguhan iman, ikhtiar manusia, dan keberlanjutan ekologis. Mufasir klasik memberikan perhatian besar pada doa Ibrâhîm dalam Ibrâhîm/14:37. Ath-Thabarî menafsirkan ayat tersebut sebagai bentuk permohonan agar Allah menjaga keluarga Ibrahim di tempat yang gersang sehingga mereka tetap mampu menegakkan ibadah.⁴⁹ Al-Qurthubî menambahkan bahwa doa tersebut sekaligus mengandung pengakuan akan keterbatasan manusia dalam menghadapi kondisi ekologis, di mana hanya dengan perlindungan dan karunia Allah kehidupan dapat berlanjut.⁵⁰

⁴⁸ Muḥammad ath-Thâhir Ibnu 'Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Juz 20, ... hal. 101.

⁴⁹ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 16, ... hal. 569.

⁵⁰ Muḥammad bin Ahmad al-Anshârî al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Juz 9, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1964, Juz 9, ... hal. 330.

Sementara itu, ar-Râzî dalam *Mafâtîh al-Gayb* menyoroti aspek spiritual dari doa ini dengan menegaskan bahwa meski kondisi ekologis ekstrem, tujuan utama penempatan keluarga Ibrahim adalah *liyuqîmû ash-shalâh*, yakni menjaga kesinambungan ibadah.⁵¹ Dengan demikian, mufasir klasik menekankan relasi antara ketahanan spiritual dan kesadaran ekologis, meski belum menggunakan istilah “ekologi” secara eksplisit.

Dalam kerangka hermeneutik kontemporer, Hâjar dapat dipandang sebagai figur perempuan yang mempraktikkan kesalehan ekologis. Ia bukan hanya ibu yang pasrah, tetapi juga agen yang aktif membaca tanda-tanda alam, berlari antara Shafâ dan Marwah, dan menemukan sumber kehidupan. Kesalehan ekologis di sini diwujudkan dalam bentuk *doa yang berpadu dengan ikhtiar, kesabaran yang terhubung dengan kreativitas, serta tawakkal yang beriringan dengan aksi adaptif terhadap lingkungan*.

Pendekatan ekoteologis menafsirkan peran Hâjar sebagai pionir spiritualitas ekologis: ia menjadikan krisis ekologis (lembah tandus) sebagai titik tolak untuk menemukan solusi berkelanjutan.⁵² Kehadiran sumur Zamzam, meski dilihat sebagai mukjizat, tidak boleh dipahami semata sebagai intervensi supranatural, tetapi juga sebagai simbol keterhubungan manusia dengan siklus air yang menjadi fondasi kehidupan. Dalam perspektif gender, hal ini menegaskan peran perempuan sebagai agen ekologis yang menjaga kehidupan melalui kesalehan yang berwawasan lingkungan.

Pertama, situasi ekologis ekstrem yang dialami Hâjar, padang tandus tanpa air dan vegetasi menjadi titik awal munculnya spiritualitas ekologis dalam Islam. Kesalehan Hâjar ditunjukkan bukan hanya melalui kepasrahan kepada kehendak Allah,⁵³ tetapi juga dalam bentuk ikhtiar ekologis: ia berlari antara bukit Shafâ dan Marwah untuk mencari tanda-tanda kehidupan. Usaha ini menunjukkan bahwa iman dalam tradisi Islam tidak menafikan peran aktif manusia dalam mengelola tantangan ekologis, melainkan menuntut sinergi antara tawakkal dan ikhtiar.

Kedua, dari perspektif ekoteologi, zahirnya air zamzam sebagai jawaban atas kegigihan Hâjar menunjukkan bahwa rahmat Allah hadir melalui interaksi manusia dengan alam. Zamzam bukan hanya mukjizat, tetapi juga

⁵¹ Abû ‘Abdullah Muḥammad bin Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain at-Taymî ar-Râzî, *Mafâtîh al-Gayb* Juz 19, ... hal. 140.

⁵² Fazlun M Khalid, “Islam and the Environment” dalam *Social and Economic Dimensions of Global Environmental Change* Vol 5 Tahun 2002, hal. 4.

⁵³ Hal ini terkait dengan riwayat Ibn ‘Abbâs bahwa Ibrâhîm meninggalkan Hajar bersama Ismâ‘îl dengan bekal terbatas, lalu ketika Hajar bertanya berkali-kali, ia hanya mendapatkan kepastian setelah mendengar bahwa itu adalah perintah Allah. Jawaban “Ya” dari Ibrâhîm dan respons Hajar—“Kalau begitu Allah tidak akan menyia-nyiakan kami” menjadi titik penting dalam literatur tafsir klasik, yang menegaskan dimensi *tawakkul* dan kesalehan iman seorang perempuan dalam kondisi ekstrem. Dapat dilihat pada karya Ibnu Katsîr, *Qishash al-anbiyâ’*, Kairo: Dâr ath-Thabâ‘ah wa an-Nasyr al-Islâmiyyah, 1997, hal. 197.

simbol bahwa alam dapat memberikan keberlangsungan hidup jika manusia berusaha keras membacanya dengan penuh kesungguhan. pengalaman spiritual Hâjar bukan hanya bersifat personal, tetapi juga melahirkan dampak ekologis kolektif: air yang memancar dari gurun kering menjadi sumber peradaban, menopang kehidupan kabilah Jurhum, dan kemudian menjadikan Makkah pusat kosmopolitan lintas generasi.⁵⁴ Hâjar menjadi agen ekologis yang melahirkan sebuah sumber kehidupan yang hingga kini menopang jutaan manusia setiap musim haji.

Ketiga, dalam bingkai kesalehan ekologis, Hâjar dapat dipahami sebagai figur *Qur'âni* yang menghadirkan paradigma baru: kesalehan bukan hanya persoalan ritual, tetapi juga tanggung jawab menjaga kelestarian hidup. Pengorbanannya dengan berinteraksi langsung dengan alam menghasilkan model etis bahwa menjaga sumber daya alam (air, dalam hal ini) adalah bagian dari kesalehan itu sendiri.⁵⁵ kesalehan Hâjar dapat dibaca sebagai model kesalehan ekologis yang relevan hingga kini: menjaga keberlangsungan sumber daya alam bukan sekadar urusan individu, tetapi suatu tindakan yang memberi implikasi sosial dan peradaban.⁵⁶ Kesalehan ekologis mengintegrasikan iman, etika lingkungan, dan keberlanjutan hidup.

Keempat, relevansi kontemporer dari narasi ini semakin kuat di tengah krisis air global. Hâjar, seorang perempuan, tampil sebagai ikon spiritual-ekologis yang mengajarkan pentingnya ketahanan lingkungan.⁵⁷ Sa'î dalam ibadah haji bukan hanya mengenang perjuangan seorang ibu, tetapi juga menjadi ritual ekologis yang mengingatkan umat Islam tentang nilai air, sumber kehidupan, dan tanggung jawab manusia dalam menjaganya.

Kisah Hâjar memberi pesan penting bagi konteks krisis ekologis global saat ini. Pertama, ia menekankan pentingnya *kesalehan ekologis* sebagai integrasi antara ibadah spiritual dan tanggung jawab lingkungan. Kedua, Hâjar menampilkan figur perempuan yang melampaui ranah domestik, menjadi aktor utama dalam menghadapi krisis ekologis. Ketiga, spirit Zamzam dapat dibaca ulang sebagai simbol *sustainability*—bahwa spiritualitas Islam terkait erat dengan etika ekologis. Figur Hâjar relevan dijadikan paradigma kontemporer bagi konstruksi kesalehan ekologis dalam Islam. Ia menghadirkan teladan bahwa perempuan *Qur'âni* tidak hanya hadir dalam dimensi kesalehan ritual

⁵⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Unwin Paperbacks, 1990, hal. 85.

⁵⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Unwin Paperbacks, 1990, hal. 87–89.

⁵⁶ Peter Webb, “The History and Significance of the Meccan Hajj: from Pre-Islam to the Rise of the Abbasids,” dalam *Hajj and the Arts of Pilgrimage* Tahun 2024, hal. 29.

⁵⁷ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ... hal. 87.

atau domestik, tetapi juga sebagai pionir kesalehan ekologis yang berkontribusi pada keberlangsungan hidup manusia dan lingkungan.

Kisah Hâjar dalam tradisi *Qur'âni* memperlihatkan bagaimana figur perempuan berperan penting dalam menjaga keberlangsungan hidup melalui ikhtiar ekologis, yakni perjuangan mencari air yang kemudian menghadirkan Zamzam sebagai rahmat ilahi. Namun, keterkaitan antara perempuan dan dimensi kesalehan ekologis tidak hanya berhenti pada kisah Hâjar. Al-Qur'an juga menghadirkan figur lain yang merepresentasikan relasi perempuan dengan alam, yaitu dua putri syaikh kabîr di Madyan sebagaimana termaktub dalam al-Qashash/28:23–28. Jika pada kisah Hâjar aspek ekologis tercermin dalam konteks survival di tengah gurun tandus, maka pada kisah dua putri *syaikh kabîr* aspek ekologis hadir dalam bentuk pengelolaan sumber daya air secara etis, penuh kesabaran, dan berkeadilan di tengah komunitas sosial.

Al-Qur'an dalam surah al-Qashash/28:23–28 mengisahkan pertemuan Nabi Mûsâ dengan *dua putri syaikh kabîr* di Madyan. Keduanya digambarkan sedang menunggu giliran untuk memberi minum ternak ayah mereka di sebuah mata air, karena para laki-laki penggembala masih memenuhi tempat itu. Sikap mereka untuk menahan diri dari berebut air memperlihatkan adab, kesopanan, sekaligus etika dalam mengelola sumber daya alam. Tafsir klasik umumnya menyoroti aspek moralitas perempuan tersebut, yakni kesucian diri (*hayâ'*) dan bakti kepada orang tua mereka yang sudah lanjut usia.⁵⁸ Namun, pembacaan kontekstual memberi kemungkinan untuk melihat kisah ini dalam dimensi yang lebih luas, yaitu kesalehan ekologis.

Kesalehan ekologis merujuk pada kesadaran religius yang berakar pada nilai Al-Qur'an dalam menjaga dan memelihara keseimbangan alam. Menurut Seyyed Hossein Nasr, krisis spiritual modern telah berkontribusi terhadap kerusakan lingkungan, sehingga agama mesti kembali menegaskan relasi sakral antara manusia dan alam.⁵⁹ Dalam perspektif ini, sikap dua putri syaikh kabîr yang tidak memaksa diri menggunakan air secara serampangan dapat dipahami sebagai praktik kesalehan ekologis, sebab mereka memperlihatkan kepekaan terhadap keterbatasan sumber daya dan pentingnya pemanfaatan yang adil.

Lebih jauh, keterlibatan perempuan dalam narasi ini juga relevan dengan pendekatan ekofeminisme yang melihat adanya relasi historis antara perempuan dan keberlanjutan kehidupan.⁶⁰ Dengan mengembalikan ternak,

⁵⁸ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, juz 20, ... hal. 63.

⁵⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, ... hal. 15.

⁶⁰ Nayawiyyah U. Muhammad, "ecofeminist Theology in Islam: The Process and Application of Synthesizing Rosemary Radford Ruether's Insight, Islamic Feminist Aspirations, and Ecological Concerns," dalam *CGU Theses & Dissertations* Tahun 2022, hal. 21.

menjaga keteraturan dalam memanfaatkan air, dan tetap memprioritaskan etika sosial, kedua perempuan ini tampil sebagai figur *Qur'âni* yang menghubungkan nilai kesalehan spiritual dengan dimensi ekologis. Kisah dua putri syaikh kabîr dapat ditafsirkan ulang sebagai representasi perempuan salehah yang aktif dalam menjaga keberlangsungan hidup, baik pada tataran keluarga maupun dalam lingkup ekologis yang lebih luas.

Kisah dua putri *Syaikh Kabîr* dalam Al-Qur'an merepresentasikan keterhubungan antara perempuan dan alam melalui aktivitas pastoral mereka. Pemenuhan kebutuhan air bagi ternak memperlihatkan bagaimana kehidupan mereka bergantung pada sumber daya alam, sejalan dengan firman Allah dalam Surah al-Hijr/15:20 yang menegaskan bahwa bumi disediakan sebagai sarana keberlangsungan hidup makhluk. Relasi ekologis ini menempatkan kedua perempuan tersebut sebagai figur yang menampilkan praktik ekofeminis, sebab kedekatan mereka dengan alam tercermin dari sikap penuh kelembutan dan kehati-hatian. Alih-alih berbaur dalam kerumunan laki-laki di sekitar sumur, mereka memilih menunggu dengan sabar, menjaga ketertiban, serta mengedepankan nilai kedamaian. Sikap ini tidak hanya menegaskan posisi perempuan sebagai agen yang berdaya dalam mengelola kebutuhan ekologis, tetapi juga mencerminkan prinsip-prinsip etis ekofeminisme yang menolak eksploitasi dan menekankan pada keberlanjutan, harmoni, dan keadilan sosial.

E. Balqis, Ratu Saba': Figur Perempuan *Qur'âni* dalam Dimensi Kesalehan Kebangsaan dan Politik

Secara etimologis, istilah kebangsaan berasal dari kata dasar "bangsa", yang dalam bahasa Indonesia berarti "kelompok manusia yang memiliki kesamaan asal-usul, sejarah, budaya, bahasa, dan wilayah tertentu".⁶¹ Akar kata "bangsa" sendiri mengalami perluasan makna dalam perkembangan wacana politik modern menjadi identik dengan *nation* atau *nationhood*, yakni entitas politik dan sosial yang terikat oleh identitas kolektif serta semangat kebersamaan dalam satu wadah negara.

Dalam kamus besar bahasa Indonesia (KBBI), kebangsaan didefinisikan sebagai: "hal-hal yang berkenaan dengan bangsa, rasa cinta terhadap bangsa dan negara, serta sikap dan semangat yang dimiliki oleh suatu kelompok manusia yang merasa sebagai satu kesatuan".⁶²

Secara terminologis, kebangsaan dalam konteks politik dan sosial modern mengacu pada identitas kolektif yang dihayati oleh warga negara atas

⁶¹ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), Edisi V, Jakarta: Balai Pustaka, 2016.

⁶² Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), Edisi V, Jakarta: Balai Pustaka, 2016.

dasar sejarah, bahasa, dan nilai-nilai bersama dalam ruang negara. Konsep ini menjadi semakin penting dalam negara-bangsa (*nation-state*) modern yang pluralistik, seperti Indonesia.

Dalam konteks Islam Indonesia, gagasan kebangsaan tidak berdiri terpisah dari keimanan. Justru, banyak pemikir Muslim memandang bahwa iman yang benar harus terwujud dalam kepedulian terhadap tanah air, keutuhan bangsa, dan kemaslahatan sosial. Di sinilah muncul konsep kesalehan kebangsaan, sebagai bentuk integrasi antara nilai-nilai spiritual Islam dan komitmen kenegaraan.

Kesalehan kebangsaan merupakan pengembangan dari konsep kesalehan sosial, yang tidak hanya menekankan hubungan vertikal dengan Tuhan (*ḥabl min Allah*), tetapi juga hubungan horizontal dengan sesama manusia dan komunitas berbangsa (*ḥabl min an-nâs*). Dalam hal ini, seseorang dianggap saleh bukan hanya karena menjalankan ibadah ritual secara benar, tetapi juga karena memiliki komitmen terhadap nilai-nilai kebangsaan: cinta tanah air, keadilan sosial, toleransi, dan pengabdian pada masyarakat.

Kesalehan harus memiliki dimensi kebangsaan, yakni nilai-nilai spiritual dan akhlak Islami yang termanifestasi dalam sikap cinta tanah air, menghormati hukum, menjaga kerukunan, dan terlibat aktif dalam kehidupan publik. Hal ini ditegaskan oleh Ahmad Syafii Maarif, yang menyatakan: "*Kesalehan itu harus dibuktikan dalam keberpihakan terhadap nilai-nilai keadilan, demokrasi, dan keberagaman yang menjadi fondasi Indonesia.*"⁶³

Demikian pula Nurcholish Madjid menegaskan bahwa Islam dan nasionalisme tidak bertentangan, bahkan saling menguatkan. Dalam pandangannya, menjadi Muslim yang saleh berarti juga menjadi warga negara yang aktif dan bertanggung jawab.⁶⁴

Abdurrahman Wahid (Gus Dur) mempraktikkan kesalehan kebangsaan dalam bentuk yang konkret: membela hak-hak kelompok minoritas, menolak politisasi agama, dan menyuarakan pentingnya toleransi antarumat beragama. Dalam pidato-pidatonya, Gus Dur sering menyampaikan bahwa agama harus menjadi energi moral untuk membangun bangsa, bukan alat untuk memecah belah masyarakat.⁶⁵

Kesalehan kebangsaan adalah konsep yang menegaskan bahwa iman dan nasionalisme bukanlah dua kutub yang saling meniadakan, tetapi justru harus berjalan seiring. Dalam konteks Indonesia yang plural, menjadi saleh berarti juga menjadi warga negara yang cinta damai, menjunjung keadilan, dan

⁶³ Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan*, Jakarta: Kompas, 2009, hal. 45.

⁶⁴ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 221.

⁶⁵ Greg Barton, *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Yogyakarta: LKiS, 2002, hal. 201–204.

menjaga harmoni kebangsaan. Kesalehan model ini adalah bentuk ijtihad kontekstual untuk menjadikan agama sebagai rahmat bagi bangsa dan negara.

Sejarah panjang peradaban manusia memperlihatkan dominasi laki-laki dalam tatanan sosial, sedangkan perempuan kerap ditempatkan sebagai manusia kelas kedua. Perempuan sering dianggap sekadar pelengkap bagi laki-laki, sehingga eksistensinya dipandang kurang penting. Realitas inilah yang kemudian melahirkan kampanye kesetaraan gender, karena perempuan menuntut hak untuk diperlakukan sama dengan laki-laki. Dalam konteks politik, partisipasi politik dipahami sebagai indikator penting dari modernisasi dan keberlanjutan sistem demokrasi. Tingginya keterlibatan warga dalam politik menunjukkan adanya kesadaran kolektif terhadap hak dan tanggung jawab dalam kehidupan bernegara.

Walaupun dunia politik sering diasosiasikan dengan ranah laki-laki, perempuan tidak semestinya menyingkir darinya. Meski masih lebih sedikit terlibat, partisipasi perempuan di bidang politik sangat vital dalam pembangunan demokrasi yang inklusif. Meskipun perempuan mencakup separuh populasi dunia, representasi mereka dalam politik masih minim di banyak negara. Padahal, kehadiran perempuan melalui hak pilih, pencalonan, maupun jabatan strategis bukan hanya menyokong kesetaraan gender, tetapi juga meningkatkan kualitas demokrasi.⁶⁶ Partisipasi politik perempuan memungkinkan lahirnya kebijakan yang lebih adil, representatif, dan responsif bagi seluruh masyarakat.

Dalam lintasan sejarah, Ratu Balqis tampil sebagai figur pemimpin yang mampu mensintesis kebijakan politik, kecerdasan strategis, serta otoritas kepemimpinan yang visioner. Kendati demikian, penelitian kontemporer masih relatif terbatas dalam mengkaji model kepemimpinan yang ia representasikan secara komprehensif. Oleh sebab itu, eksplorasi mendalam terhadap sosok Balqis dari perspektif historis menjadi signifikan, khususnya untuk menyingkap bagaimana gagasan kebangsaan dan praktik politik dapat diartikulasikan serta diaktualisasikan dalam kerangka era modern yang menuntut integrasi antara tradisi, identitas kolektif, dan dinamika global.

Sebagaimana tergambar dalam narasi Al-Qur'an, khususnya pada Surah al-Naml/27:20–44, sosok Ratu Balqis menampilkan figur kepemimpinan yang sarat dengan kebijaksanaan. Ia digambarkan sebagai seorang pemimpin perempuan yang berhasil mengelola kerajaan Saba' dengan penuh keberhasilan dan stabilitas. Kendati berada dalam sistem sosial yang patriarkal, Balqis mampu menegaskan otoritasnya secara efektif sekaligus

⁶⁶ Salwa Aida Fitria dan Kharis Nugroho, "Equality of Rights and Obligations: The Role and Position of Women in Politics (Study of the Interpretation of Surah an-Naml verses 23-24)," dalam *international Summit on Science Technology and Humanity*, Tahun 2024, hal. 803-804.

memastikan kesejahteraan rakyatnya.⁶⁷ Kepemimpinan yang ia tampilkan tidak hanya berlandaskan kekuasaan, melainkan juga mencerminkan nilai-nilai demokratis, kerendahan hati, kebijaksanaan, kecintaan terhadap perdamaian, serta tanggung jawab yang tinggi terhadap rakyatnya.

Dalam menafsirkan Surah an-Naml/27:23, Quraish Shihab menegaskan bahwa frasa *utiyat min kulli syay'* (ia dianugerahi segala sesuatu) tidak dimaksudkan dalam arti mutlak, melainkan merujuk pada anugerah yang memungkinkan tegaknya pemerintahan yang kuat, stabil, dan berkelanjutan. Bentuk anugerah tersebut tercermin dalam ketersediaan tanah yang subur, rakyat yang patuh, kekuatan militer yang tangguh, serta struktur pemerintahan yang teratur dan efektif. Sementara itu, frasa *'arsyun 'azhîm* (singgasana yang agung) disebut secara khusus karena keberadaan singgasana merupakan simbol kemegahan sekaligus legitimasi kekuasaan politik. Singgasana bukan hanya melambangkan otoritas formal seorang raja atau ratu, tetapi juga menandakan wibawa, stabilitas, dan keagungan sebuah kerajaan yang diperintah dengan baik.⁶⁸ Deskripsi Al-Qur'an tersebut menurut Quraish Shihab menunjukkan kecakapan Ratu Balqis dalam mengelola pemerintahan secara bijaksana, terorganisir, dan berorientasi pada keberlanjutan.

Quraish Shihab dalam ayat 32-35 menafsirkan kisah Ratu Balqis dengan penuh kehati-hatian. Ia menegaskan bahwa ayat-ayat yang menggambarkan sosok ratu yang arif dan bijaksana tersebut tidak dapat dijadikan dasar normatif untuk menetapkan hukum Al-Qur'an mengenai kebolehan atau larangan seorang perempuan menjadi kepala negara atau pemimpin pemerintahan. Hal ini disebabkan karena ayat-ayat tersebut sama sekali tidak dikemukakan dalam konteks pembahasan kepemimpinan politik. Meskipun demikian, dengan merujuk pada pandangan Ibn 'Âsyûr, Shihab berkesimpulan bahwa kisah ini tetap menyimpan pesan edukatif yang penting.⁶⁹ Dari narasi tersebut dapat dipetik pelajaran mengenai nilai musyawarah, yakni bagaimana Ratu Balqis melibatkan para pemuka kerajaannya dalam proses pengambilan keputusan, yang menjadi teladan kepemimpinan partisipatif dan berorientasi pada kebijaksanaan kolektif.

Menurut Hamka dalam *Tafsir al-Azhar*, kepemimpinan Ratu Balqis tercermin jelas saat ia menerima surat dari Nabi Sulaimân. Surat itu tidak langsung ia bacakan dengan tergesa, tetapi diuraikan secara sistematis: dimulai dengan menyebut kemuliaannya, pengirimnya, lalu isi dan tujuan surat. Cara

⁶⁷ Poppy Setiawati, *et.al.*, "Islam dan Kepemimpinan Perempuan: Prototipe Leadership Ratu Balqis Perspektif Tafsir Al-Azhar," dalam *Al-Qudwah: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2024, hal. 139.

⁶⁸ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh Pesan, kesan dan Keserasian Al-Qur'an* Vol. 9, ... hal. 430-431.

⁶⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh Pesan, kesan dan Keserasian Al-Qur'an* Vol. 9, ... hal. 440-441.

penyampiannya menunjukkan kebijaksanaan seorang pemimpin yang menguasai siasat politik agar para pembesar tidak terburu-buru marah atau gegabah mengambil keputusan. Ratu Balqis kemudian mengumpulkan para pembesar dan berkata: *“Wahai para pembesar, berilah aku pertimbangan tentang urusanku ini. Aku tidak pernah memutuskan suatu perkara tanpa kehadiran kalian.”* Ungkapan ini menunjukkan wibawa sekaligus karakter musyawarahnya: keputusan tetap berada di tangannya, tetapi ia tidak pernah bertindak otoriter tanpa mendengar pandangan kolektif. Para pembesar menjawab dengan penuh hormat, menegaskan kesiapan negeri untuk berperang, namun tetap menyerahkan keputusan akhir kepada sang Ratu. Sikap ini mencerminkan betapa kuat otoritas Balqis, namun sekaligus betapa besar kebijaksanaan beliau sehingga para pembesar rela tunduk dan percaya pada pertimbangannya.⁷⁰ Hamka menilai Ratu Balqis layak menjadi pemimpin karena kecerdasannya, ketenangan strategisnya, serta kemampuannya menjaga keseimbangan antara wibawa pribadi dan keterlibatan rakyat dalam musyawarah.

Kisah pengujian singgasana dalam Surah an-Naml/27:41–42 menampilkan ketelitian dan kecerdasan Ratu Balqis. Nabi Sulaimân meminta agar singgasana sang Ratu diubah sedikit ornamennya untuk menguji apakah ia mampu mengenalinya. Saat ditanya, Ratu Balqis tidak langsung mengiyakan atau menolak, melainkan menjawab dengan penuh kehati-hatian: *“Seakan-akan ia adalah singgasanaku.”* Jawaban ini menunjukkan kecerdikan, ketelitian, dan keteguhan mentalnya dalam menghadapi ujian yang penuh jebakan logis.⁷¹ Dengan sikap demikian, ia tidak hanya menghindari kesalahan, tetapi juga memperlihatkan kepribadian yang tanggap dan berhati-hati dalam menilai situasi politik maupun simbolik yang dihadapinya.

Hamka menggambarkan Ratu Balqis sebagai sosok pemimpin yang benar-benar memegang kendali penuh atas negerinya, bukan sekadar simbol pemersatu. Kekuasaan berada dalam genggamannya yang kuat dan teguh. Ia mengajak para pembesar untuk bermusyawarah, memeriksa kesiapan negeri, serta meminta pandangan mereka. Namun, jelas bahwa keputusan akhir tetap berada di tangannya. Wibawanya yang besar membuat para pembesar tunduk, menjelaskan dengan jujur kekuatan negeri, sambil menegaskan bahwa pilihan tetap ada pada sang Ratu.⁷²

Selain itu, Hamka juga menyoroti kecerdikan politik Balqis melalui taktik pemberian hadiah kepada Nabi Sulaimân. Dengan hadiah itu, ia ingin

⁷⁰ Hamka, *Tafsir al-Azhar* Jil. 7, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1990, hal. 5223-5224.

⁷¹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh Pesan, kesan dan Keserasian Al-Qur'an* Vol. 9, ... hal. 449.

⁷² Hamka, *Tafsir al-Azhar* Jil. 7, ... hal. 5234.

menguji: apakah pengirim surat hanyalah seorang raja duniawi atau benar-benar seorang nabi.⁷³ Jika hadiah diterima, Balqis menilai akan lebih mudah melakukan pendekatan bahkan dengan mengandalkan kecantikannya sebagai perempuan. Namun, ketika Sulaimân menolak hadiah dan menunjukkan ketegasan kenabian, Balqis segera menyadari bahwa ia berhadapan dengan seorang nabi yang memiliki otoritas spiritual, bukan sekadar penguasa politik. Dari sinilah Balqis memahami bahwa melawan Sulaimân adalah sia-sia, sebab kekuatannya bersumber dari legitimasi ilahiah, bukan hanya militer.

Sosok Ratu Balqis menyingkap suatu hal penting dalam diskursus kepemimpinan perempuan dalam Al-Qur'an. Balqis tidak hanya tampil sebagai penguasa yang bijak, tetapi juga pemimpin yang sadar penuh akan strategi politik dan diplomasi. Ia menggabungkan rasionalitas politik, keberanian mengambil keputusan, dan kehalusan intuisi perempuan dalam membaca situasi. Strategi pemberian hadiah misalnya, menunjukkan kecerdasan diplomatik yang jarang disebut dalam konteks kepemimpinan klasik: Balqis tidak langsung menolak atau menerima tantangan Sulaimân, melainkan melakukan uji coba politik untuk memastikan kedudukan lawannya.

Kisah ini sekaligus menunjukkan bahwa Al-Qur'an menghadirkan figur perempuan yang mampu berpolitik secara elegan dan penuh perhitungan, tanpa kehilangan identitas kewanitaannya. Bahkan, kecantikannya pun disadari Balqis sebagai bagian dari modal politik, meskipun akhirnya ia sendiri yang mengakui keterbatasan hal itu di hadapan kekuatan spiritual Nabi Sulaimân. Artinya, kepemimpinan Balqis menghadirkan sintesis antara akal, strategi, dan kesadaran spiritual. Dalam konteks kontemporer, narasi ini dapat dibaca sebagai legitimasi Al-Qur'an bahwa perempuan tidak hanya pantas, tetapi mampu menjadi pemimpin politik yang efektif sepanjang ia menegakkan nilai kebijaksanaan, musyawarah, dan orientasi pada kebaikan rakyat.

Selain figur Ratu Balqis yang digambarkan Al-Qur'an sebagai pemimpin cerdas dan penuh strategi dalam memimpin kerajaan, terdapat pula sosok perempuan lain yang menunjukkan kecerdikan strategis, yakni *Ukht Mûsâ*. Jika Balqis menampilkan kepiawaian dalam ranah politik makro melalui diplomasi dan musyawarah, maka *Ukht Mûsâ* hadir dalam ruang domestik-politik dengan strategi terselubung untuk menyelamatkan saudaranya. Kedua figur ini menegaskan bahwa Al-Qur'an mengakui peran perempuan sebagai subjek aktif yang memiliki kecerdasan, keberanian, dan peran strategis dalam menentukan arah sejarah.

⁷³ Hamka, *Tafsir al-Azhar* Jil. 7, ... hal. 5234.

F. ‘Āisyah bintu Abû Bakr: Figur Perempuan *Qur’āni* dalam Dimensi Kesalehan Intelektual

‘Āisyah bintu Abû Bakr (w. 58 H/678 M), istri Nabi Muhammad, menempati posisi yang sangat istimewa dalam sejarah Islam bukan hanya sebagai *Umm al-Mu’minîn*, tetapi juga sebagai simbol kesalehan intelektual. Al-Qur’an memang tidak menyebut namanya secara langsung, namun kontribusinya terhadap transmisi ilmu pengetahuan Islam, terutama hadis, fiqh, dan tafsir, menjadikannya salah satu figur perempuan paling berpengaruh dalam tradisi intelektual Islam awal.⁷⁴

Sejak kecil, ‘Āisyah tumbuh dalam lingkungan keluarga Abû Bakr, seorang sahabat terdekat Nabi yang dikenal sebagai tokoh yang cerdas dan berwawasan luas. Hal ini membentuk fondasi intelektualnya. Setelah menikah dengan Nabi, ‘Āisyah memiliki kesempatan untuk menyerap langsung wahyu, ucapan, serta perilaku Rasulullah dalam kehidupan sehari-hari.⁷⁵

‘Āisyah dianggap sebagai otoritas intelektual yang diakui tidak hanya oleh para sahabat laki-laki, tetapi juga oleh generasi *tâbi’în*. Dalam tradisi hadis, ia menempati posisi di antara *al-mukthirûn min al-riwâyah*, yaitu kelompok sahabat yang meriwayatkan hadis dalam jumlah besar (lebih dari 2000 hadis).⁷⁶ Tokoh-tokoh besar seperti az-Zuhrî, ‘Urwah ibn al-Zubayr, dan Abû Mûsâ al-Asy’arî mengakui keluasan ilmunya. Bahkan, Abû Mûsâ mengatakan: “Tidaklah kami para sahabat bertanya tentang suatu masalah kecuali kami menemukan bahwa ‘Āisyah memiliki ilmu tentangnya.”⁷⁷

Selain periwayatan hadis, ‘Āisyah juga dikenal memiliki pandangan ijtihad dalam masalah hukum. Beberapa kali ia menolak atau mengoreksi pendapat sahabat lain dengan argumen yang kuat berbasis hadis dan logika. Misalnya, dalam masalah *ar-ridhâ’ al-kabîr* (penyusuan orang dewasa), ia berbeda pandangan dengan sebagian sahabat, tetap mempertahankan argumentasinya dengan dalil yang ia pahami.⁷⁸ Hal ini menunjukkan keberanian intelektual sekaligus otoritas ilmiah seorang perempuan dalam ruang wacana hukum Islam awal.

Kesalehan intelektual ‘Āisyah tercermin dalam: Ketekunan menuntut ilmu: selalu berusaha memahami setiap ucapan dan perbuatan Nabi, komitmen pada transmisi ilmu: memastikan generasi setelahnya mendapat pemahaman

⁷⁴ Ibn Sa’d, *ath-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid 8, Beirut: Dâr Shâdir, 1968, hal. 58.

⁷⁵ Abû ‘Abdillâh Muḥammad bin Ismâ’il Al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Dimasyq: Dâr Ibn Katsîr, 1993. Kitâb al-‘Ilm, no. 101.

⁷⁶ At-Tirmidzî, *Sunan at-Tirmidzî*, no. 3883.

⁷⁷ Ibn Hajar al-‘Asqalânî, *Fatḥh al-Bârî*, jilid 9, Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 1379 H, hal. 148.

⁷⁸ Asma Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, hal. 45-50.

otentik tentang Islam, serta keterlibatan dalam diskursus publik: berani berdialog dan berdebat dengan sahabat senior tanpa merasa terpinggirkan oleh gender.

Jika dibandingkan dengan figur perempuan *Qur'âni* seperti Maryam atau Balqis, 'Âisyah menampilkan bentuk kesalehan intelektual yang khas: bukan dalam bentuk mukjizat, kepemimpinan politik, atau strategi sosial, tetapi melalui produksi dan transmisi ilmu. Kesalehannya terletak pada pemanfaatan kecerdasan, daya kritis, dan kapasitas intelektual untuk menjaga, merawat, dan mengembangkan ajaran Islam. Dalam perspektif kontemporer, 'Âisyah dapat diposisikan sebagai teladan bahwa kesalehan perempuan tidak hanya diukur dari dimensi spiritual personal, tetapi juga dari kontribusi ilmiahnya terhadap peradaban Islam.⁷⁹

Kesalehan perempuan dalam al-Qur'an dibangun di atas seperangkat prinsip dasar yang tidak sekadar bersifat legal-formal, tetapi berakar pada nilai-nilai universal yang membentuk watak dan perilaku manusia beriman. Prinsip-prinsip ini, jika ditelusuri melalui kisah-kisah tokoh perempuan dalam Al-Qur'an, memperlihatkan suatu paradigma yang lebih luas daripada sekadar ketaatan hierarkis terhadap figur laki-laki. Prinsip-prinsip tersebut meliputi:

Pertama, tauhid dan kesetiaan total kepada Allah menjadi fondasi yang membedakan kesalehan *Qur'âni* dari sekadar kepatuhan sosial. Dalam kisah Asiyah istri Fir'aun (at-Tahrîm/66:11), kesalehan muncul sebagai keberanian memutus loyalitas kepada kekuasaan zalim, sekalipun itu adalah suami sendiri, demi memohon "rumah di sisi Allah" sebagai simbol kebersamaan abadi dengan-Nya. Ayat ini menunjukkan bahwa ketundukan tertinggi perempuan adalah kepada Allah,⁸⁰ bukan pada relasi manusia yang dapat melanggar prinsip kebenaran.

Diriwayatkan pula dari Ya'qûb ibn Ibrâhîm, dari Ibn 'Ulayyah, dari Hishâm al-Dastuwâ'i, dari al-Qâsim ibn Abî Bazah: istri Fir'aun senantiasa bertanya, "Siapa yang menang?" Maka dijawab: "Mûsâ dan Hârûn." Ia pun berkata, "Aku beriman kepada Tuhan Mûsâ dan Hârûn." Lalu Fir'aun mengutus orang untuk menghukum dirinya. Ia memerintahkan: "Carilah batu besar, jika ia tetap berpegang pada imannya, lemparkan batu itu kepadanya; tetapi bila ia kembali pada keyakinan lamanya, maka ia tetap menjadi istriku." Saat para algojo mendatangnya, ia mengangkat pandangan ke langit dan diperlihatkan rumahnya di sana. Ia pun tetap teguh pada imannya, lalu Allah mencabut ruhnyanya sebelum batu itu dijatuhkan, sehingga batu besar hanya menghantam jasad yang sudah tidak bernyawa.⁸¹

⁷⁹ Nabia Abbott, *Aishah: The Beloved of Muhammad*, Chicago: University of Chicago Press, 1942, hal. 95-100.

⁸⁰ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 23, ... hal. 116.

⁸¹ Ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* Juz 23, ... hal. 115.

Allah menegaskan bahwa kemaksiatan orang lain tidak akan merugikan hamba yang taat, sebagaimana firman-Nya: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ (أَمْرَاتُ فِرْعَوْنَ), yaitu Asiyah binti Muzâhim ra. Menurut Yahyâ ibn Sallâm, perumpamaan pertama (sebelumnya) dimaksudkan untuk memperingatkan ‘Āisyah dan Hafsah ra., sedangkan perumpamaan ini untuk mendorong keduanya agar lebih berpegang teguh pada ketaatan. Diketahui bahwa Asiyah telah beriman kepada Nabi Mûsâ.⁸² Abu Hurairah meriwayatkan bahwa Fir‘aun menyiksa istrinya dengan mengikat tangan dan kakinya menggunakan pasak. Ketika para penyiksa pergi meninggalkannya, malaikat menaunginya, lalu ia berdoa: ﴿رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾. Allah pun menyingkapkan pandangan matanya sehingga ia dapat melihat rumahnya di surga sebelum wafatnya.

Kedua, integritas moral dan penjagaan kehormatan tampak jelas dalam figur Maryam dan dua putri *syaiikh kabîr*⁸³ (Āli ‘Imrân/3:42–43; Maryam/19:16–33), keduanya tidak hanya menjaga kesucian diri, tetapi juga menanggung stigma sosial demi menunaikan amanah ilahi. Kesalehan di sini bersifat proaktif mempertahankan komitmen moral meski harus berhadapan dengan tuduhan dan pengucilan. Sikap ini menegaskan bahwa kemuliaan perempuan tidak ditentukan oleh pandangan sosial semata, melainkan oleh konsistensi dalam ketaatan kepada Allah.

Ketiga, keberanian dan amanah dalam melaksanakan perintah Allah ditunjukkan oleh Ummu Mûsâ (al-Qashash/28:7–13), yang rela mengambil risiko besar dengan menghanyutkan bayinya ke sungai demi mematuhi perintah Tuhan. Keputusan ini memperlihatkan bentuk kesalehan yang berpadu antara iman yang mendalam, keberanian menghadapi ketidakpastian, dan kepercayaan penuh pada perlindungan Allah.

Keempat, kecerdikan, keteguhan, dan peran strategis terpotret dalam sosok saudari Mûsa (al-Qashash/28:11–13), yang dengan luhur mengatur situasi agar ibunya kembali dapat menyusui sang bayi. Kisah ini menegaskan bahwa kesalehan tidak selalu identik dengan kepasifan, tetapi bisa termanifestasi dalam kecerdikan dan strategi untuk menjaga kebaikan.

Kelima, kontribusi sosial-ekonomi yang bermartabat tampak pada kisah dua putri *syaiikh kabîr* (al-Qashash/28:23–26) yang bekerja di ranah publik sambil tetap memegang nilai kehormatan. Kesalehan di sini mengakomodasi peran perempuan dalam memenuhi kebutuhan ekonomi dan melayani masyarakat, selama hal itu dijalankan dalam kerangka etika *Qur’ani*.

Keenam, kepemimpinan dan kebijakan berorientasi maslahat tergambar dalam kepemimpinan Ratu Balqis (an-Naml/27:23–44). Ia

⁸² Zaitunah Subhan, *Al-Qur’an dan Perempuan: Menuju Kesenjangan Gender dalam Penafsiran*, ... hal. 414.

⁸³ Naourah binti Muhammad bin Fahd Ar-Rasyîd, *Syakhshiyah al-Mar’ah fî Qashash al-Qur’ân*, ... hal. 173.

memimpin dengan musyawarah, menghindari peperangan yang tidak perlu, dan bersedia menerima kebenaran setelah melihat bukti. Hal ini menunjukkan bahwa kesalehan dapat diwujudkan melalui kepemimpinan visioner yang mendahulukan kemaslahatan rakyat.

Ketujuh, kesalingan dan keadilan dalam relasi menjadi prinsip yang mengoreksi pemaknaan kesalehan perempuan yang hanya diposisikan sebagai ketaatan hierarkis. Ayat seperti al-Baqarah/2:228, jika dibaca bersama kisah-kisah perempuan beriman, menegaskan pentingnya hubungan yang setara, saling mendukung, dan berlandaskan *ma'rûf*.⁸⁴ Kesalehan dalam konteks ini adalah tanggung jawab timbal balik antara laki-laki dan perempuan, baik di ranah domestik maupun sosial.

Dengan memadukan prinsip-prinsip ini, konsep kesalehan perempuan berbasis kisah dalam Al-Qur'an menjadi lebih komprehensif: berakar pada tauhid, terjaga oleh integritas moral, diperkuat oleh keberanian, diperkaya dengan kecerdikan, terwujud dalam kontribusi sosial, diwujudkan dalam kepemimpinan maslahat, dan dijalankan dalam relasi kesalingan yang adil. Formulasi ini sekaligus membuka jalan bagi pembacaan yang lebih egaliter, kontekstual, dan sesuai dengan nilai-nilai universal *Qur'ani*, tanpa terjebak pada reduksi kesalehan menjadi sekadar kepatuhan domestik.

Kesalehan dalam perspektif Al-Qur'an bersifat holistik; ia tidak berdiri dalam sekat-sekat yang kaku, melainkan membentuk suatu jejaring nilai dan praktik yang saling menguatkan. Dimensi-dimensi kesalehan ritual/individual, sosial, moral-etika, profesional, kebangsaan, dan ekologis berinteraksi secara dinamis, sehingga penguatan salah satu dimensi akan berimplikasi pada penguatan dimensi lainnya. Dalam kerangka ini, tokoh-tokoh perempuan dalam Al-Qur'an menjadi cerminan bahwa kesalehan bukan sekadar ibadah personal, melainkan kesatuan nilai yang berdenyut dalam seluruh aspek kehidupan.

Kesalehan ritual/individual misalnya, ketika dipraktikkan dengan penuh kesadaran seperti yang tercermin pada Maryam atau istri Fir'aun, menjadi fondasi bagi kesalehan moral-etika. Kedekatan dengan Allah melalui tauhid dan ibadah personal menumbuhkan integritas, keberanian moral, dan kemampuan menolak penyimpangan meskipun ada tekanan sosial atau politik. Integritas ini pada gilirannya memengaruhi kesalehan sosial, sebagaimana terlihat pada Ratu Balqis yang memimpin dengan musyawarah demi kemaslahatan rakyatnya, atau dua putri syaikh *kabîr* yang berkontribusi secara etis di ranah publik.

Peran publik yang dijalankan secara amanah dan bermartabat memperluas pengaruh positif seorang perempuan terhadap lingkungannya. Hal

⁸⁴ Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ân*, London: McGill-Queen's University Press, 2002, hal. 214-215.

ini, ketika dibingkai dalam komitmen pada nilai kebangsaan, menghasilkan kontribusi pada stabilitas dan keadilan sosial yang lebih luas, seperti prinsip keadilan dan kesalingan yang tercermin dalam ayat-ayat al-Baqarah/2:228. Bahkan, kesalehan ekologis pun tidak terpisah: kepemimpinan yang adil dan peran sosial yang bijaksana sering kali berimplikasi pada penjagaan lingkungan dan keberlanjutan hidup, sebagaimana prinsip menjaga amanah bumi yang diemban manusia.

Dengan demikian, relasi antar dimensi kesalehan perempuan dalam Al-Qur'an membentuk sebuah lingkaran nilai yang saling menopang. Kesalehan bukanlah potongan-potongan terpisah, melainkan bangunan utuh yang fondasinya adalah tauhid, pilar-pilarnya adalah moralitas, sosialitas, profesionalitas, kebangsaan, dan ekologis, dan atapnya adalah kemaslahatan bersama yang diridai Allah.

Dalam melihat konsep kesalehan, terdapat setidaknya dua pendekatan utama. Pertama, pendekatan konservatif-tekstualis yang melahirkan bentuk kesalehan hegemonik, di mana perempuan dituntut untuk tunduk secara penuh kepada laki-laki. Pola pandang ini menutup kemungkinan perempuan melakukan kritik atau mempertanyakan tradisi keagamaan yang menempatkannya dalam posisi subordinat, sehingga kondisi tersebut dipandang sebagai "kodrat". Konsekuensinya, kesalehan dipahami secara bias dan bersifat mengekang. Kedua, pendekatan kontekstual yang memaknai kesalehan secara lebih kritis.⁸⁵ Dalam perspektif ini, kesalehan dipahami bukan sebagai bentuk kepatuhan buta, melainkan sebagai pilihan sadar untuk menempuh jalan hidup yang berorientasi pada ketaatan sejati terhadap kehendak Tuhan.

Model konseptual kesalehan perempuan dalam Al-Qur'an holistik berfokus pada pilar-pilar esensial yang diambil dari ayat-ayat kisah perempuan memosisikan seluruh dimensi kesalehan sebagai satu kesatuan yang saling terkait, dengan tauhid sebagai sumbu utama yang menjiwai seluruh aspek kehidupan.⁸⁶ Fondasi teologis ini, yang tergambar jelas pada sosok Asiyah istri Fir'aun (at-Tahrîm/66:11), menegaskan bahwa kesetiaan mutlak hanya kepada Allah menjadi landasan bagi semua keputusan moral, sosial, dan strategis. Nilai *Qur'ani 'adl* (keadilan transenden) memastikan bahwa orientasi hidup perempuan beriman tidak pernah terjebak dalam subordinasi terhadap kekuasaan duniawi yang zalim.

⁸⁵ Fadilla Dwianti Putri dan Elizabeth Kristi Poerwandari, "Konstruksi Kesalehan, Posisi dan Agensi Perempuan dalam Wacana Keagamaan," dalam *Musâwa*, Vol. 22 No. 2 Tahun 2023, hal. 196.

⁸⁶ Marzieh Mohases, "A Study of Various Woman-Centered Readings of the Qur'an in Contemporary Times," dalam *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, Vol. 8 Issue 4 Tahun 2021, hal. 521.

Dimensi moral-spiritual, yang tercermin dari kisah Maryam (Maryam/19:16–33), menekankan integritas dan penjagaan kehormatan diri meski berada dalam pusaran fitnah dan stigma sosial.⁸⁷ Kesalehan di sini bukan sekadar kepatuhan pada norma sosial, melainkan *ihsân* kebaikan moral dan spiritual yang mengakar pada ketaatan penuh kepada Allah.

Pada dimensi aksi dan keberanian, seperti diperlihatkan oleh Ummu Mûsâ (al-Qashash/28:7–13), kesalehan berwujud keberanian mengambil risiko besar untuk menjalankan amanah ilahi,⁸⁸ meski berhadapan dengan ketidakpastian hidup. Nilai *tawakkul* dan *shabr* memandu tindakan yang penuh keyakinan dan kesabaran, menjadikan iman sebagai motor utama dalam menghadapi ujian.

Dimensi strategis menyoroti kecerdikan dan kemampuan membaca peluang, sebagaimana dilakukan saudari Mûsâ (al-Qashash/28:11–13) yang secara taktis mengatur agar ibunya kembali mengasuh Mûsâ. Di sini, kesalehan bertransformasi menjadi *hikmah* — kebijaksanaan yang menggabungkan intuisi, pengetahuan, dan kepekaan moral untuk menjaga maslahat.

Kesalehan juga menyentuh ranah sosial-ekonomi. Dua putri syaikh kabîr (al-Qashash/28:23–26) menunjukkan bahwa partisipasi publik perempuan tetap selaras dengan nilai *Qur'ani* jika dijalankan dengan martabat dan etika. Nilai *ma'rûf* membingkai peran sosial-ekonomi perempuan sebagai kontribusi yang diakui dan dihargai masyarakat.

Dimensi kepemimpinan, yang direpresentasikan oleh Ratu Balqis (an-Naml/27:23–44), menampilkan model kepemimpinan visioner, berbasis musyawarah (*syûrâ*), terbuka pada kebenaran, dan mengedepankan kemaslahatan umum di atas ambisi pribadi.

Akhirnya, dimensi relasional menggarisbawahi prinsip kesalingan dan keadilan gender, yang dapat dibaca dari al-Baqarah/2:228 bersama kisah-kisah perempuan beriman. Nilai *al-mu'âsyarah bi al-ma'rûf* menegaskan bahwa kesalehan dalam relasi rumah tangga dan sosial dibangun atas dasar saling menghormati, saling melindungi, dan bekerja sama dalam kebaikan.

Dengan demikian, model ini tidak hanya memandang kesalehan sebagai ketaatan hierarkis, tetapi sebagai spektrum nilai yang mencakup iman, moral, aksi, kecerdikan, partisipasi sosial, kepemimpinan, dan kesalingan — seluruhnya berakar pada tauhid yang menghidupkan prinsip-prinsip universal *Qur'ani*.

Kesalehan perempuan dalam perspektif Al-Qur'an merupakan konsep yang bersifat holistik—ia tidak hanya mencakup dimensi ibadah ritual atau kesalehan batiniah, tetapi juga menembus ranah sosial, moral, politik,

⁸⁷ Anita Marwing dan Yunus, *Perempuan Islam dalam Berbagai Perspektif: Politik, Pendidikan, Psikologi, Ekonomi, Sosial, Budaya*, Yogyakarta: Bintang Pustaka Madani, 2021, hal. 5.

⁸⁸ Mahmoud Haddara dan Belal Tassi, *Women in The Qur'an*, t.d., hal. 30.

ekonomi, bahkan ekologis. Dalam kerangka ini, terdapat dua lapisan yang saling terkait erat: lapisan inti (nilai-nilai fundamental) dan lapisan ekspresi (bidang pengamalan).

Lapisan inti terbentuk dari nilai-nilai yang dipetik dari kisah-kisah perempuan dalam Al-Qur'an, yang telah dirumuskan dalam model konseptual kesalehan perempuan dalam Al-Qur'an. Nilai-nilai tersebut meliputi tauhid sebagai sumbu orientasi hidup, moral-spiritual yang berlandaskan integritas dan kehormatan, aksi dan keberanian dalam menegakkan perintah Allah meski menghadapi risiko, strategi dan kecerdikan dalam menjaga maslahat, partisipasi sosial-ekonomi yang bermartabat, kepemimpinan yang berorientasi maslahat dan musyawarah, serta relasi kesalingan yang menegakkan keadilan gender. Nilai-nilai ini tidak berdiri sendiri; masing-masing terjalin membentuk jaringan makna yang memandu perilaku, pilihan, dan kontribusi perempuan dalam berbagai aspek kehidupan.

Lapisan ekspresi merepresentasikan ranah konkret di mana nilai-nilai tersebut diimplementasikan. Dalam literatur kontemporer, kesalehan diidentifikasi setidaknya dalam tujuh dimensi: kesalehan ritual/individual, kesalehan spiritual, kesalehan sosial, kesalehan moral-etika, kesalehan ekonomi, kesalehan kebangsaan/politik, dan kesalehan ekologis. Setiap dimensi ini merupakan arena aktualisasi nilai-nilai *Qur'ani* yang telah terinternalisasi pada lapisan inti.

Hubungan antara kedua lapisan ini bersifat integratif dan interdependen. Misalnya, tauhid tidak hanya membentuk dimensi kesalehan ritual, tetapi juga menjadi fondasi kesalehan kebangsaan yang menolak segala bentuk kezaliman struktural. Moral-spiritual menguatkan kesalehan moral-etika, yang kemudian menopang kesalehan sosial melalui praktik keadilan dan penghormatan terhadap sesama. Aksi dan keberanian memberi daya dorong bagi kesalehan sosial dan kebangsaan, terutama ketika dibutuhkan pembelaan terhadap nilai-nilai kemaslahatan umum. Sementara itu, dimensi strategis dan partisipasi sosial-ekonomi memperluas ranah pengamalan kesalehan hingga menyentuh kesalehan ekologis, menegaskan bahwa keterlibatan perempuan dalam sektor publik adalah bagian integral dari pengabdian kepada Allah.

Model ini juga mengakui bahwa kesalehan bersifat multidimensi dan tak terpisahkan. Ritual yang dilakukan tanpa integritas moral akan kehilangan ruhanya, dan kepemimpinan tanpa fondasi tauhid dapat tergelincir pada kepentingan pragmatis. Begitu pula kesalehan ekologis tanpa kesadaran tauhid akan kehilangan dimensi transendennya. Oleh karena itu, setiap dimensi kesalehan harus dibaca sebagai simpul dalam jejaring yang lebih besar, bukan entitas yang terisolasi.

Dengan demikian, konsep kesalehan perempuan yang utuh adalah sintesis antara nilai-nilai inti yang bersumber dari kisah perempuan dalam Al-

Qur'an dan ranah pengamalannya yang relevan dengan konteks modern. Kesalehan dalam kerangka ini tidak membatasi perempuan pada ketaatan hierarkis semata, melainkan mengakui kapasitasnya sebagai subjek moral yang otonom, strategis, dan transformatif yang mampu mengintegrasikan ibadah kepada Allah dengan kontribusi nyata bagi masyarakat, bangsa, dan lingkungan hidup.

Banyak penelitian memandang religiositas Islam secara tunggal sebagai sebuah blok monolitik, sehingga terkesan satu dimensi. Pendekatan ini umumnya hanya menyoroti satu aspek seperti keyakinan kepada Allah, praktik ibadah tertentu seperti puasa Ramadan, atau penilaian religius subjektif responden. Ada pula yang mencoba menggabungkan beberapa indikator menjadi satu indeks aditif. Namun, penggunaan indikator yang berubah-ubah untuk mengukur religiositas Muslim yang dibayangkan satu dimensi menghasilkan temuan yang bervariasi dan saling bertentangan. Sementara sebagian studi menemukan penurunan religiositas, penelitian lain menunjukkan adanya tren peningkatan atau "Re-Islamisasi". Bahkan, indikator-indikator yang digunakan dalam berbagai studi tersebut tidak selalu berkaitan satu sama lain.⁸⁹ Dalam konteks penelitian figur perempuan salehah dalam Al-Qur'an, pandangan ini relevan untuk menghindari reduksi kesalehan hanya pada aspek ritual/individual, sehingga analisis dapat menangkap dimensi sosial, politik, moral, bahkan ekologis yang melekat pada figur-figur tersebut. Dengan begitu, kita bisa membangun pemahaman kesalehan yang lebih utuh dan kontekstual.

Taqwa dalam Islam dipahami sebagai simbol akhlak mulia manusia yang berakar dari kata *waqa*, yaitu naluri manusia untuk menjaga diri dari bahaya. Ia merupakan salah satu kebajikan pokok iman yang mencakup rasa takut kepada Allah, rasa cinta kepada kebesaran-Nya, serta kesadaran batin seseorang terhadap keberadaan Allah. Taqwa terkait dengan perkembangan moral manusia dan menimbulkan rasa bersalah serta penyesalan ketika melakukan dosa. Rasa takut inilah yang menahan seseorang dari berbuat dosa, bahkan ketika tidak ada orang lain yang mengenalnya di sekitarnya. Beberapa pemikir juga memandang taqwa sebagai sebuah keadaan spiritual, bukan sekadar sifat atau karakter pribadi, yakni kondisi kedekatan ruhani tertinggi seorang hamba kepada Allah.⁹⁰ Kesalehan tidak semata diukur dari ritual atau atribut fisik yang terlihat (misalnya ibadah formal atau cara berpakaian), tetapi juga dari kesadaran batin, integritas moral, dan kemampuan menahan diri dari perbuatan dosa meski tanpa pengawasan manusia. Perspektif ini menekankan

⁸⁹ Yasemin El-Menouar, "The Five Dimensions of Muslim Religiosity. Results of an Empirical Study," dalam *Methods, Data, Analyses* Vol. 8(1) Tahun 2014, hal. 54-55.

⁹⁰ Fauzia Nazam, *et.al.*, "Standardization of *Taqwa* (Piety) Scale for Muslims: An Exploratory Study," dalam *Islam Guidance and Counseling Journal* Vol. 5 No.1, Tahun 2022, hal. 29.

bahwa inti dari kesalehan adalah kesadaran transendental, yaitu kehadiran Allah dalam hati yang membimbing seluruh perilaku, baik di ruang privat maupun publik.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Rekonstruksi kesalahan perempuan dalam Al-Qur'an memperlihatkan wajah multidimensional yang konkret melalui figur-figur perempuan Qur'ani. Maryam, Asiyah, Hâjar, dua putri Syaikh Kabîr, Balqis, dan 'Âisyah binti Abû Bakr menjadi representasi nyata kesalahan dalam beragam aspek: ritual-spiritual, sosial, ekologis, moral-ekonomi, politik-kebangsaan, hingga intelektual. Dengan menampilkan dimensi yang variatif ini, Al-Qur'an menghadirkan paradigma kesalahan yang utuh, integratif, dan tidak terbatas pada ruang domestik, melainkan menjangkau ruang publik dan kehidupan sosial yang lebih luas.

Kisah-kisah perempuan dalam Al-Qur'an bukan sekadar narasi historis, melainkan sarana heuristik untuk memahami keragaman peran perempuan dalam konstelasi sosial pra-Islam hingga masa Nabi Muhammad. Figur-figur seperti Hawa, istri Nûh, Hâjar, Ummu Mûsâ, Asiyah, Balqis, hingga Khaulah binti Tsa'labah memperlihatkan ragam pengalaman religius dan sosial yang menegaskan posisi perempuan sebagai subjek aktif dalam sejarah iman. Dengan demikian, Al-Qur'an memandang perempuan tidak hanya sebagai simbol moralitas domestik, tetapi juga sebagai pelaku penting dalam keberanian moral, keteguhan spiritual, dan kontribusi sosial-politik.

Diskursus kesalahan perempuan tidak dapat dipahami secara sempit. Dinamika pra-Islam dan perbandingan lintas tradisi agama (Kristen, Yahudi,

Hindu, dan Budha) memperlihatkan bahwa kesalehan merupakan konsep universal sekaligus partikular yang mencakup dimensi spiritual, sosial, moral, ekologis, dan kebangsaan. Dengan demikian, pemaknaan kesalehan perempuan dalam Al-Qur'an harus ditempatkan dalam kerangka multidimensional yang menolak reduksi pada ibadah ritual atau kepatuhan domestik semata, serta mengapresiasi peran perempuan dalam membangun masyarakat yang adil, inklusif, dan kontekstual dengan tantangan zaman

Penelitian ini membuktikan bahwa figur-figur perempuan dalam Al-Qur'an menunjukkan kesalehan tidak bersifat pasif ataupun semata ritual. Sebaliknya, ia bertransformasi menjadi energi moral, spiritual, sosial, politik, intelektual, dan kultural yang menghadirkan perubahan signifikan dalam sejarah umat. Hal ini menegaskan bahwa kesalehan perempuan dalam Al-Qur'an adalah multidimensi, melintasi batas domestik, dan memberikan kontribusi nyata bagi tatanan publik.

B. Saran

Penelitian ini merekomendasikan agar kajian tentang kesalehan perempuan dalam Al-Qur'an terus dikembangkan melalui pendekatan interdisipliner sehingga tidak hanya dilihat dari sisi teologis, tetapi juga dari dimensi sosial, budaya, dan gender. Pemerintah, tokoh agama, serta organisasi keislaman diharapkan dapat mengintegrasikan nilai-nilai kesalehan Qur'ani yang holistik berbasis tauhid, keadilan, dan kesalingan ke dalam kebijakan maupun dakwah yang lebih inklusif. Selain itu, masyarakat luas perlu menumbuhkan kesadaran bahwa kesalehan perempuan tidak hanya terbatas pada ranah domestik dan ritual, melainkan juga mencakup kontribusi moral, sosial, intelektual, dan kepemimpinan dalam ruang publik.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abduh, Muḥammad. *Tafsir Juz ‘Amma*. Diterjemahkan oleh Moh Syamuri Yoesoef dan Mujiyo Nurkholis. Bandung: Sinar Baru, 1993.
- ‘Asqalânî, Ibn Hajar. *Fath al-Bârî bi Syarḥ Shaḥîḥ al-Bukhârî*. Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, t.th.
- ‘Âsyûr, Muḥammad at-Thâhir Ibn. *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*. Tunisia: al-Dâr at-Tûnisiyyah li an-Nasyr, 1984.
- Abadi, Fairuz. “Meluruskan Kisah Cinta Yusuf-Zulaikha: Analisis Riwayat Israiliyat dalam Kitab Jâmi‘ al-Bayân Karya Imam ath-Thabarî.” *Jurnal Studi Al-Qur’an dan Tafsir* Vol. 2 No. 2, 2023.
- Abbott, Nabia. *Aishah: The Beloved of Muhammad*. Chicago: University of Chicago Press, 1942.
- , *Women and the Rise of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- Abdulrahman, Afaf Alhajj Ba Baker. “The Artistic Formation of the Character of Maryam Bint Imran in the Quranic Stories: A Study in Light of Narrative Concepts.” *Arts for Linguistic and Literary Studies* Vol. 7, 2025.
- Abidin, Ahmad Zainal dan Fahmi Muhammad. “Tafsir Ekologis dan Problematika Lingkungan.” *QOF: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Tafsir* Vol. 4 No. 1, 2020.
- Abrori, Fawaid. *Meneguhkan Iman, Moralitas, dan Kesalehan Sosial*. Yogyakarta: MJS Colombo, 2019.

- Acim, Subhan Abdullah, dan Suharti. "The Concept of Fiqh al-Bi'ah in the Qur'an." *Ulmuna: Journal of Islamic Studies* Vol. 27 No. 1, 2023.
- Afifah, Nurul. "Pakaian Syar'i, Media, dan Konstruksi Kesalehan Perempuan." *Sosiolog Reflektif* Vol. 13 No. 1, 2018.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Aini, Qurratul, et.al. "Spiritual Intelligence, Spiritual Health and Occupational Stress in Islamic Organisations." *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* Vol. 79 No. 1, 2023.
- Akmansyah, M. "Tujuan Pendidikan Rohani dalam Perspektif Pendidikan Sufistik." *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* Vol. 9 No. 1, 2016.
- Alûsî, Abû al-Fadhl Syihâb ad-Dîn al-Mahmûd. *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa as-Sab' al-Matsânî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Amer, Sahar. *The New Horizons of Piety: Religiosity and Moral Agency in the Modern World*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020.
- Archer, George. "A History of A 'Perfect Woman:' The Translations of The 'Wife Pharaoh' Before, Through, and Beyond the Qur'anic Milieu." *Mathal* Vol. 3, No. 1, 2013.
- Asad, Muḥammad. *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dâr al-Andalus, 1980.
- Ashfahânî, Abû al-Faraj. *Kitâb al-Agânî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- Asril, Zainal, et.al. "Preventive Stress in Mental Health Perspective in Islam." *Al-Ashri: Ilmu-Ilmu Keislaman* Vol. 8, No. 1, 2023.
- Azraqî. *Akhhbâr Makkah*. Beirut: Dâr al-Andalus, 1983.
- Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI. *Tafsîr Al-Qur'an Tematik: Kedudukan dan Peran Perempuan*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2012.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, Edisi V. Jakarta: Balai Pustaka, 2016.
- Baghawî, Abû Muḥammad al-Husayn bin Mas'ûd. *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân*. Beirut: Dâr Ihya' at-Turâts al-'Arabî, 1999.
- Bahisyâtî, Dhâkir Aḥmad. *Mitsâlî Khawâtîn*. Qom: Anshâriyân Publîkeshanz, 1999.
- Baidan, Nashruddin. *Konsepsi Taqwa Perspektif Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Bajri, Ibtesam Abdul Aziz. "Qur'anic Manifestation of the Story of Maryam (PBUH): Unearthing Its Parallelistic Connection to Islamic Womanhood." *Open Journal of Social Sciences* Vol. 9, 2021.
- Balâdhurî, Aḥmad bin Yahyâ bin Jâbir. *Futûḥ al-Buldân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.

- Bâqî, Muhammad Fu'âd 'Abd. *Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Hadîts, t.th.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Barr, Beth Allison. *The Making of Biblical Womanhood: How the Subjugation of Women Became Gospel Truth*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2021.
- Barton, Greg. *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Bhat, Sameeullah dan Nasir Nabi. "Islamic Ethics: Exploring its Principle and Scope." *International Journal of Applied Ethics* Vol. 10, 2024.
- Bisri, A. Mustofa. *Saleh Ritual, Saleh Sosial*. Yogyakarta: Diva Press, 2019.
- Bukhârî, Abû 'Abdillâh Muḥammad bin Ismâ'îl. *Shahîḥ al-Bukhârî*. Dimasyq: Dâr Ibn Katsîr, 1993.
- Busroni, Ahmad. "Implementasi Metode Keteladanan dalam Membentuk Kesalehan Sosial Peserta Didik di MI Mazro'atul 'Ulum Pati." *Tesis*. Semarang: Universitas Islam Sultan Agung, 2024.
- Calis, Halim. "Mary's Prophethood Reassessed: Overlooked Medieval Islamic Perspectives in Contemporary Scholarship." *Religions* Vol. 15, 2024.
- Chaer, Moh. Toriqul. "Konsep Pendidikan Anak pada Kisah Ibu Musa dalam Al-Qur'an." *Jurnal Contemplate: Jurnal Ilmiah Studi Keislaman* Vol. 1 No. 2, 2020.
- Cowell, E. B. *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Cambridge: Cambridge University Press, 1895.
- Dhala, Mahjabeen. "Five Foundational Women in the Qur'an: Reading their Stories from a Shia Female Perspective." *Berkeley Journal of Religion and Theology* Vol. 5, No. 2, 2019.
- Dhammananda, Bhikkhuni. "Reviving the Bhikkhuni Sangha in Thailand." Dalam *Sakyadhita: Daughters of the Buddha*, ed. Karma Lekshe Tsomo. Snow Lion, 1989.
- Engineer, Asghar Ali. *Tafsir Perempuan*. Diterjemahkan oleh Akhmad Affandi dan Muh. Ihsan dari *The Qur'an, Women and Modern Society*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.
- Faris, Ahmad Ibnu. *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1979.
- Faruq, M. Yusuf. "Konsep Kesalehan dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Muhammad Asad tentang Ayat-Ayat al-Birr dalam *The Message of The Qur'an*)." *Tesis*. Semarang: UIN Walisongo, 2019.
- Fauzi, Nurfaizah, dan Wan Mohd Khairul Firdaus Wan Khairuddin. "Human Capital Development for Women Based on the Story of Maryam in the al-Qur'an." *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*. Vol. 7 No. 4 2017.

- Fillah, Salim A. *Kisah-Kisah Perempuan Peradaban*. Yogyakarta: Pro-U Media, 2025.
- Fitria, Salwa Aida dan Kharis Nugroho. "Equality of Rights and Obligations: The Role and Position of Women in Politics (Study of the Interpretation of Surah an-Naml verses 23-24)." *International Summit on Science Technology and Humanity*, 2024.
- Frakes, Jerold C. "Review of *Meneket Rivkah: A Manual of Wisdom and Piety for Jewish Women*," *Shofar* Vol. 28 No. 2, 2010.
- Ghazâlî, Abû Hâmid. *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Ghazâlî, Muḥammad. *al-Musykilât fî ath-Tharîq al-Ḥayâh al-Islâmiyyah*, diterjemahkan oleh Abdurrosyad Shiddiq. Solo: Pustaka Mantiq, 1991.
- Green, Arthur. "Piety." Dalam *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. (t.d.)
- Greenberg, Blu. *On Women and Judaism: A View from Tradition*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994.
- Griffith, Sidney H. *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Haddara, Mahmoud dan Belal Tassi. *Women in The Qur'an*. (t.d.)
- Haidar, Ilyas Abu. "Etika Islam dalam Individual dan Sosial." *Jurnal Al-Huda*, 2003.
- Hallisey, Charles. *Therîgâthâ: Poems of the First Buddhist Women*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.
- Ḥamawî, Yâqût. *Asma' al-Mu'âshirîn*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1988.
- Hamid, Ilham, et.al. "The Development and Validation of Social Piety Module to Reduce Moral Degradation for Senior High School Students." *Universal Journal of Educational Research* Vol. 9, No. 9, 2021.
- Hamka. *Buya Hamka Berbicara tentang Perempuan*. Depok: Gema Insani, 2021.
- , *Tafsîr al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1990.
- Hana, H. "Let Her Alone!: Kajian Peranan Perempuan pada Yohanes 12:1–8 Melalui Sistem Nilai Honor dan Shame," *Jurnal Abdiel*, Vol. 4 No. 1, 2018.
- Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Hassan, Riffat. "Mary in the Qur'an: A Re-examination of Her Position." *Islamic Studies* Vol. 23, No. 1, 1984.
- Hasyim, Muhammad Fathoni, et.al. *Kesalehan Individual dan Sosial dalam Perspektif Tafsir Tematik*. Surabaya: LPPM UIN Sunan Ampel, 2016.

- Hibbân, Abû Hâtîm Muḥammad Ibn. *Shahîḥ Ibn Hibbân*. Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2012.
- Hishâm, Ibn. *as-Sîrah an-Nabawiyyah*. Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1955.
- Ishâq, Ibn. *Sîrah Ibn Ishâq*. Ed. Muḥammad Ḥamîdullâh. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- Ishfahânî, al-Râghib. *al-Mufradât fî Garîb al-Qur’ân*. Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 2005.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur’ân*. London: McGill-Queen’s University Press, 2002.
- James, John Angell. *Female Piety*. t.tp: Soli Deo Gloria Publications, 2020.
- Jati, Wasisto Raharjo, *et.al.* “Revisiting Women’s Piety Movements in the Indonesian Context,” *Studia Islamika* Vol. 31 No. 2, 2024.
- Jauhari, Abu Nashr Ismail bin Hammad. *ash-Shihḥah: Tâj al-Lughah wa Shihḥah al-‘Arabiyyah*. Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-‘Âlamîn, 1987.
- Jazâ’irî, Jâbir bin Mûsâ. *Aysar at-Tafâsîr li Kalâm al-‘Alîy al-Kabîr*. Madinah: Maktabah al-‘Ulûm wa al-Ḥikam, 2003.
- Katsîr, Abû al-Fidâ’ Ismâ‘îl Ibn. *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*. Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 2015.
- , *Qishash al-Anbiyâ’*. Kairo: Dâr ath-Thabâ‘ah wa an-Nasyr al-Islâmiyyah, 1997.
- , *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*. Riyadh: Dâr Ṭayyibah, 1999.
- Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI. *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Edisi V*. Jakarta: Balai Pustaka, 2016.
- Khalid, Fazlun M. “Islam and the Environment.” *Social and Economic Dimensions of Global Environmental Change* Vol. 5, 2002.
- Khathîb. *al-Qishash al-Qur’ânî fî Manthûqihi wa Mafhûmihi*. (t.d.)
- Khumairoh, Izmy. “Instadakwah: Redefinisi Kesalehan Perempuan Muslim di Bandung Lewat Mediatisasi Ajaran Agama Islam.” *Tesis*. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 2018.
- Köse, Feyza Betül. “Women in Pre-Islamic Arab Society.” *Journal of Academic Sirah*, 2024.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1991.
- Leaman, Oliver (ed.). *The Qur’an: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 2006.
- Lenwinsky, Sefti Wiwin, *et.al.* “Systematic Literature Review: Pengaruh Praktik Tarekat terhadap Ringkat Spiritualitas dan Kesalehan Individu Muslim di Indonesia.” *Arus Jurnal Sosial dan Humaniora* Vol. 5 No. 2, 2025.

- Limbong, Rahmat IR., *et.al.* “Kesalehan Ekologis Masyarakat Muslim Pekanbaru.” *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius* Vol. 22 No. 1, 2023.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan*. Jakarta: Kompas, 2009.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1993.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Manusmerti. *Manawa-dharmasastra*. (t.d.)
- Mandzûr, Ibn. *Lisân al-‘Arab*, Juz 2. Beirut: Dâr Ihyâ’ al-Turâts, 1999.
- Mardan. *Simbol Perempuan dalam Kisah Al-Qur’an*. Makassar: Alauddin University Press, 2014.
- Marwing, Anita dan Yunus. *Perempuan Islam dalam Berbagai Perspektif: Politik, Pendidikan, Psikologi, Ekonomi, Sosial, Budaya*. Yogyakarta: Bintang Pustaka Madani, 2021.
- Meisami, Julie Scott, dan Paul Starkey (ed.). *Encyclopedia of Arabic Literature*, Vol. 1. New York: Routledge, 1998.
- Menouar, Yasemin. “The Five Dimensions of Muslim Religiosity: Results of an Empirical Study.” *Methods, Data, Analyses* Vol. 8, No. 1, 2014.
- Mernissi, Fatima. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Diterjemahkan oleh Yaziar Radianti dengan judul *Wanita dan Islam*. Bandung: Pustaka, 1994.
- Mohases, Marzieh. “A Study of Various Woman-Centered Readings of the Qur’an in Contemporary Times.” *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* Vol. 8, No. 4, 2021.
- Mufid, Muchamad, dan Fitria Novianti. “Pendidikan Fikih Lingkungan dalam Membentuk Kesalehan Ekologis.” *An-Nur: Jurnal Studi Islam* Vol. 16 No. 2, 2024.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Tafsir Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.
- . *Menyusuri Jalan Cahaya*. Yogyakarta: Bunyan, 2013.
- Muhammad, Nayawiyah U. “Ecofeminist Theology in Islam: The Process and Application of Synthesizing Rosemary Radford Ruether’s Insight, Islamic Feminist Aspirations, and Ecological Concerns.” *CGU Theses & Dissertations*, 2022.
- Muhibbin, Zainul, dan Choirul Mahfud. “Penguatan Spiritualitas untuk Menghadapi Fenomena Dehumanisasi Akibat Teknologi Maju dan Industrialisasi.” *IPTEK Journal of Proceedings Series* No. 5, 2018.
- Muhson, Muhammad, *et.al.* “Development of Piety Through Community-Based Islamic Religious Education.” *Al-Ishlah* Vol. 16, No. 1, 2024.

- Mulia, Musdah. *Ensiklopedia Muslimah Reformis: Pokok-Pokok Pemikiran untuk Reinterpretasi dan Aksi*. Tangerang Selatan: Bentara Aksara Cahaya, 2020.
- , *Kemuliaan Perempuan dalam Islam*. Jakarta: Megawati Institute, 2014.
- Muslim, Abû al-Husain Muslim bin al-Hajjâj bin. *Şahîh Muslim*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Muthahhari, Murtadhâ. *Education in Islam*. Tehran: Sadra, 2001.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Unwin Paperbacks, 1990.
- Nata, Abuddin. *Akhlaq Tasawuf*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2010.
- Nazam, Fauzia, et.al. “Standardization of Taqwa (Piety) Scale for Muslims: An Exploratory Study.” *Islam Guidance and Counseling Journal* Vol. 5, No. 1, 2022.
- Nisa, Afdilla. “Ajaran Resiliensi dalam Kisah Al-Qur’an dan Urgensinya bagi Single Mother Era Modern: Kajian Tematik QS. al-Qashash (8): 7–13.” *Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* Vol. 24 No. 1, 2024.
- Nikâya, Dîgha, dan Sigalovâda Sutta. *The Long Discourses of the Buddha*. Diterjemahkan oleh Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 1995.
- Nurcholis, Ahmad. “Tasawuf antara Kesalehan Individu dan Dimensi Sosial.” *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* Vol. 1 No. 2, 2011.
- Olivelle, Patrick. *Manu’s Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mânava-Dharmasâstra*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Omar, Mohd Nasir. *Christian and Muslim Ethics*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003.
- Pardosi, Milton T. “Analisa Kehidupan Sara: Pribadi dan Spiritual.” *Jurnal Koinonia* Vol. 11 No. 1, 2019.
- Perlman, Debbie. “Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women,” *Lilith: Independent, Jewish and Frankly Feminist*, 2000.
- Putri, Fadilla Dwianti dan Elizabeth Kristi Poerwandari. “Konstruksi Kesalehan, Posisi dan Agensi Perempuan dalam Wacana Keagamaan.” *Musâwa* Vol. 22, No. 2, 2023.
- Qaththân, Mannâ’ Khalil. *Mabâhith fi ‘Ulûm Al-Qur’ân*. Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1986.
- Qurthubî, Muḥammad bin Aḥmad al-Anshârî. *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur’ân*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.
- Quthb, Sayyid. *Fî Zhilâl al-Qur’ân* Juz 4. Beirut: Dâr asy-Syurûq, 1992.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

- Rahmi, Karina. "Progresivitas Konsep Kesalehan-Perempuan Persistri (Persatuan Islam Istri): Dari Resepsi Qur'ani Menuju Keagensian." *Tesis*. Jakarta: Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, 2024.
- Rasyîd, Naourah binti Muhammad bin Fahd. *Syakhshiyah al-Mar'ah fi Qashash al-Qur'ân*. Riyadh: Dâr Ibn al-Jawziy, 2006.
- Râzî, Abû 'Abdullâh Muḥammad bin 'Umar. *Mafâtîḥ al-Gayb*. Beirut: Dâr Iḥyâ' at-Turâts al-'Arabî, 2000.
- Rifqi, Muhammad Ainur. "Dimensi Kesalehan Sosial dalam Tafsir al-Iklîl fi Ma'ânî al-Tanzîl Karya Mishbah Zain al-Mustafa." *Jurnal El-Faqih* Vol. 5 No. 2, 2019.
- Rivkah bat Meir. *Meneket Rivkah: A Manual of Wisdom and Piety for Jewish Women*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2008.
- Rouse, Carolyn Moxley. *Engaged Surrender: African American Women and Islam*. Los Angeles: University of California Press, 2004.
- Sa'd, Ibn. *ath-Thabaqât al-Kubrâ*. Ed. Iḥsân 'Abbâs. Beirut: Dâr Shâdir, 1990.
- Sa'dullah, et.al. "The Meaning and Relevance of Social Piety in Muslim Societies." *HAYULA: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* Vol. 8 No. 2, 2024.
- Saepuddin, Dindin Moh., et.al. "Iman dan Amal Saleh dalam Al-Qur'an (Studi Kajian Semantik)." *al-Bayan: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir* Vol. 1 No. 2, 2017.
- Samarqandî, Abû al-Laits Nashr bin Muḥammad. *Baḥr al-'Ulûm*. (t.d.)
- Sanusi, Irpan. "Semiologi Kesalehan: Studi Komparatif atas Tafsir Ayat-Ayat Filantropis Lembaga Amil Zakat (LAZIS) Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama (NU) di Instagram." *Tesis*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2022.
- Sardar, Ziauddin. *Reading the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Sayeed, Asma. *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Sendow, Mieke N. "Eksistensi dan Peran Perempuan dalam Kekristenan," *Syntax Literate: Jurnal Ilmiah Indonesia* Vol. 8 No. 4, 2023.
- Sengge, Josua J. dan Febriani Laoli. "Memahami dan Menerapkan Kesalehan Sosial Kristen." t.d.
- Setiawan, Iwan, et.al. "Kajian Teologis terhadap Status Perempuan dalam Perjanjian Baru," *Missio Ecclesiae* Vol. 10 No. 2, 2021.
- Setiawati, Poppy, et.al. "Islam dan Kepemimpinan Perempuan: Prototipe Leadership Ratu Balqis Perspektif Tafsir Al-Azhar." *Al-Qudwah: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis* Vol. 2, No. 2, 2024.
- Shahabuddîn, ed., et.al. *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosakata*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.

- Shihab, M. Quraish. *Kisah-Kisah dalam al-Qur'an: Makna dan Hikmah*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2024.
- , *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2021.
- Stetkevych, Suzanne. *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Su'ûd, al-'Imâdî Muḥammad bin Mushthafâ Abû. *Irsyâd al-'Aql as-Salîm ilâ Mazâyâ al-Kitâb al-Karîm*. Beirut: Dâr Ihÿâ' at-Turâts al-'Arabî, t.th.
- Subhan, Zaitunah. *al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2018.
- Suraedah. "Kesalehan Ritual, Sosial, dan Spiritual." *Istiqra'* Vol. 7 No. 2, 2020.
- Susanto, Atikah Septiani dan Ahmad Nurrohim. "Mental Resilience in the Story of Maryam in QS. 19: 32–36." *International Summit on Science Technology and Humanity*, 2024.
- Sutiyan, Dolly Riri Ramadhanu Jamel. "Ecological Piety from the Qur'an Perspective and The Implementation in Islamic Educational Institutions." *Jurnal Pendidikan Indonesia: Teori, Penelitian dan Inovasi* Vol. 5 No. 1, 2025.
- Suud, Wiyanto. *Buku Pintar Wanita-Wanita dalam al-Qur'an*. Jakarta: Belanoor, 2011.
- Sya'râwî, Muḥammad. *Tafsîr asy-Sya'râwî*. Kairo: Akhbâr al-Yawm, t.th.
- Syarqâwî, Aḥmad Muḥammad. *al-Mar'ah fî al-Qishash al-Qur'ânî*. Kairo: Dâr as-Salâm, 2001.
- Tamam, Badru. "Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer." Disertasi. Jakarta: Konsentrasi Tafsir Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2021.
- Tanaka, Kenneth K. "Buddhism and the Family: Essays on the Buddhist Tradition and Contemporary Asian Society," *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies* 3, 1996.
- Tasbih. "Amal Shaleh Menurut Konsep Al-Qur'an," *Tafsire* Vol. 5 No. 1, 2017.
- Thabarî, Abû Ja'far Muḥammad bin Jarîr. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*. Kairo: Dâr Hijr li ath-Thabâ'ah wa an-Nasr wa al-I'lân, 2001.
- , *Târîkh ar-Rusul wa al-Mulûk*. Beirut: Dâr at-Turâts, 1987.
- Tim Peneliti IAINU Kebumen. "Etika dan Tanggung Jawab Sosial dalam Pendidikan Islam." *Jurnal PAI* Vol. 3, No. 1, 2021.
- Tirmidzî. Abû 'Îsâ Muḥammad bin 'Îsâ. *Sunan at-Tirmidzî*. Beirut: Dâr al-Garb al-Islâmî, 1996.
- Tsa'labî, Abû 'Alî al-Fadhl ibn al-Ḥasan. *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.
- Tsomo, Karma Lekshe. *Buddhist Women Across Cultures: Realizations*. Albany: SUNY Press, 1999.

- Vojdani, Fatemeh dan Samira Heidari. "Asiya as a Qur'anic Role Model for Believers: An Educational Analysis of Her Personality and Behavioral Framework." *Journal of Interdisciplinary Qur'anic Studies* Vol. 2, No. 2, 2023.
- Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld, 2006.
- , Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Wâqidî. *al-Magâzî*. Beirut: Dâr al-A'lamî, 1989.
- Watt, William Montgomery. *Muhammad at Mecca*. Oxford: Clarendon Press, 1953.
- Webb, Peter. "The History and Significance of the Meccan Hajj: from Pre-Islam to the Rise of the Abbasids." *Hajj and the Arts of Pilgrimage*, 2024.
- Weissler, Chava. *Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women*. Boston: Beacon Press, 1998.
- Zamakhsharî, Maḥmûd bin 'Umar. *al-Kasasyâf 'an Ḥaqâ'iq Gawâmidh al-Tanzîl*. Kairo: Dâr al-Rayyân li at-Turâts, 1987.
- Zayyât, Ḥabîb. *al-Mar'ah fî al-Jâhiliyyah*. Kairo: Mu'assasat Hindâwî li at-Ta'lîm wa ats-Tsaqâfah, 2012.
- Zuhailî, Wahbah. *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Minhâj*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1991.

website

- Arti kata - Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online
<https://youtu.be/ZsImR9k6iwI?si=KGDIdliNs52m3Sva> Diakses 30 Desember 2024.
- <https://www.uin-suska.ac.id/blog/2015/08/19/meyakini-shalat-sebagai-obat-muhammad-syafei-hasan/>. Diakses 17 Januari 2025.
- <https://www.amazon.com/Meneket-Rivkah-Manual-Wisdom-Piety/dp/0827608357?utm>
- <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/manusmriti-with-the-commentary-of-medhatithi/d/doc199834.html?utm>
- <https://www.newyorker.com/magazine/2008/08/04/serving-the-goddess?utm>
- <https://web.facebook.com/BuddhistdoorGlobal/posts/bdg-feature-the-progression-of-womens-education-in-buddhism-from-historical-text/1161162646032152/?utm>

RIWAYAT HIDUP

Nama : Nur Rahmi
Tempat Tanggal Lahir : Telle, 21 Februari 1992
Alamat : Dusun Babu'e, Desa Tandung, Kec. Malangke,
Kab. Luwu Utara, Sulawesi Selatan
Email : rahmiambomasse@gmail.com

Nur Rahmi menempuh pendidikan dasar di MI As'adiyah No. 285 Babu'e pada tahun 1997–2002, kemudian melanjutkan ke MTs As'adiyah No. 33 Babu'e (2002–2005) dan MA As'adiyah Putri Pusat Sengkang (2005–2008). Setelah itu, ia menempuh studi tinggi di STAI As'adiyah Sengkang (2008–2015) dan Ma'had 'Aly li al-Dirasat al-Islamiyyah As'adiyah Sengkang (2009–2013). Pada 2013–2014, Nur Rahmi memperoleh beasiswa pendalaman bahasa Arab di Maroko.

Nur Rahmi mengawali pengabdianya sebagai pendidik dengan menjadi guru Qur'an Hadis dan Nahwu-Sharaf di MA As'adiyah Putri Pusat Sengkang pada 2012–2017. Pada periode 2015–2017, ia juga mengajar Nahwu-Sharaf di Pendidikan Diniyah Formal Ulya Putri As'adiyah Sengkang. Sejak 2017 hingga sekarang, ia aktif sebagai guru Bahasa Arab di MA As'adiyah No. 17 Babu'e serta di MTs As'adiyah No. 33 Babu'e.

Tesis-Nur-Rahmi.pdf

ORIGINALITY REPORT

17%

SIMILARITY INDEX:

16%

INTERNET SOURCES

9%

PUBLICATIONS

9%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	9%
2	unpkg.com Internet Source	2%
3	archive.org Internet Source	1%
4	Submitted to State Islamic University of Alauddin Makassar Student Paper	<1%
5	repository.iq.ac.id Internet Source	<1%
6	tanzil.net Internet Source	<1%
7	mahasiswa.if.itb.ac.id Internet Source	<1%
8	Submitted to Universitas Negeri Jakarta Student Paper	<1%
9	ia601007.us.archive.org Internet Source	<1%
10	kajianquran.com Internet Source	