

RELASI GENDER DALAM TAFSIR RIWAYAT AISYAH R.A.

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:
ZAHIDA PARIDHATI
NIM: 222510099

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M./1446 H.

ABSTRAK

Penelitian ini menganalisis pemikiran Aisyah r.a. mengenai relasi gender melalui kajian atas riwayat-riwayat tafsirnya terhadap sejumlah ayat Al-Qur'an yang memuat isu gender. Sebagai salah satu tokoh perempuan terkemuka pada masa sahabat, Aisyah hidup di era klasik yang disebut para sarjana feminis dibentuk oleh struktur patriarki. Kondisi tersebut mendorong pertanyaan kritis mengenai apakah pandangan Aisyah dalam memahami relasi gender turut merepresentasikan cara pandang tradisional yang patriarkis, atau justru menampilkan nuansa yang lebih progresif. Dengan menggunakan metode kualitatif berbasis studi kepustakaan (*library research*), penelitian ini mengadopsi kerangka tipologi tafsir feminis yang mengklasifikasikan pendekatan feminis dalam menafsirkan Al-Qur'an ke dalam dua model utama, yakni egaliter dan androsentris.

Hasil penelitian ini mengungkap dua temuan utama. Pertama, Aisyah turut meramalkan aktivitas penafsiran terhadap beberapa ayat yang bersinggungan dengan isu-isu gender, antara lain ayat tentang menstruasi, asal usul penciptaan manusia, poligini, mahar, *nusyūz*, serta perempuan pasca perceraian. Penafsirannya terhadap ayat-ayat tersebut menghadirkan perspektif yang empatik terhadap kelompok rentan hingga menjadikan Aisyah sebagai figur inspiratif bagi pemikir feminis muslim modern kontemporer dalam mengadvokasi keadilan. Kedua, pendekatan Aisyah dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut tidak dapat direduksi secara rigid ke dalam satu kategori tertentu. Dalam kerangka tipologi tafsir feminis, posisi Aisyah menempati dua spektrum sekaligus, di satu sisi tetap mempertahankan nuansa androsentrisme namun berupaya melihatnya secara kritis, dan di sisi lain mengedepankan paham egalitarianisme yang menekankan prinsip keadilan.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa meskipun secara kronologis tafsir Aisyah termasuk dalam kategori tafsir tradisional, akan tetapi riwayat-riwayat tersebut tidak menunjukkan kecenderungan untuk mereproduksi wacana patriarkis. Sebaliknya, Aisyah memperlihatkan perhatiannya terhadap kelompok-kelompok yang secara sosial termarginalkan, khususnya perempuan. Empatinya terejewantah secara konsisten mengingatkan tentang perlindungan terhadap perempuan, pengakuan atas hak-haknya, serta penegasan terhadap prinsip keadilan dan kemitraan dalam hubungan relasi. Penelitian ini juga mendukung temuan Norma Azmi Farida (2024) yang menyatakan bahwa feminisme versi Aisyah berorientasi pada upaya rekonsiderasi, fasilitasi, dan dukungan terhadap progresivitas perempuan.

Kata Kunci: Relasi Gender, Aisyah r.a., Tafsir Feminis

ABSTRACT

This study analyzes the thoughts of ‘Ā’ishah r.a. on gender relations through an examination of tafsīr narratives attributed to her concerning several Qur’anic verses related to gender issues. As one of the most prominent female figures among the Companions, ‘Ā’ishah lived during a classical period that, according to feminist scholars, was shaped by patriarchal structures. This context raises a critical question: does ‘Ā’ishah’s interpretation of gender relations reflect a traditional, patriarchal worldview, or does it instead embody a more progressive perspective. Employing a qualitative method based on library research, this study adopts the typology of feminist tafsīr, which categorizes feminist approaches to interpreting the Qur’an into two main models: egalitarian and androcentric.

The study reveals two primary findings. First, ‘Ā’ishah actively engaged in the interpretation of various verses that intersect with gender-related issues, such as those addressing menstruation, the origins of human creation, polygyny, dowry (*mahr*), *nushūz*, and post-divorce matters concerning women. Her interpretations of these verses reveal an empathetic perspective toward vulnerable groups, positioning her as an inspirational figure for modern Muslim feminist thinkers advocating for justice. Second, ‘Ā’ishah’s approach to interpreting these verses cannot be rigidly reduced to a single category. Within the framework of feminist tafsīr typology, her position spans both spectrums: on one hand, she maintains elements of androcentrism, albeit approached with a critical lens; on the other, she strongly embraces egalitarian principles that emphasize justice and equity.

In conclusion, although chronologically ‘Ā’ishah’s tafsīr is situated within the classical and traditional genre, the narrations attributed to her do not exhibit a tendency to reproduce patriarchal discourse. On the contrary, her interpretations demonstrate a consistent concern for socially marginalized groups, particularly women. Her empathy is reflected in her tafsīr, which repeatedly emphasizes the protection of women, the recognition of their rights, and the affirmation of justice and partnership in gender relations. This study also supports the findings of Norma Azmi Farida (2024), who argues that ‘Ā’ishah’s form of feminism is oriented toward reconsideration, facilitation, and support for women’s progressiveness.

Keywords: Gender Relations, Aisyah r.a., Feminist Tafsir

خلاصة

يهدف هذا البحث إلى تحليل فكر السيّدة عائشة رضي الله عنها في مسألة العلاقة بين الجنسين، من خلال دراسة الروايات التفسيرية المنسوبة إليها حول عدد من الآيات القرآنية التي تتناول قضايا النوع الاجتماعي. وباعتبارها إحدى أبرز الشخصيات النسائية في عصر الصحابة، عاشت عائشة في الحقبة الكلاسيكية التي يصفها بعض الباحثين النسويين بأنها تشكّلت في إطار بنية اجتماعية أبوية. وقد دفع هذا السياق إلى طرح تساؤل نقدي حول ما إذا كانت تأويلات عائشة تعكس رؤية تقليدية أبوية، أم أنها تطوي على أبعاد تقدمية في فهم العلاقة بين الجنسين. اعتمد هذا البحث على المنهج النوعي القائم على الدراسة المكتبية، واستخدم إطارًا نظريًا يتمثل في تصنيف نماذج التفسير النسوي إلى اتجاهين رئيسيين: التفسير التساوي (الإيغالي) والتفسير الذكوري (الأندروسنترى).

وقد توصل البحث إلى نتيجتين رئيسيتين. أولاً، شاركت عائشة رضي الله عنها في تأويل عدد من الآيات المتعلقة بقضايا النوع الاجتماعي، مثل: الحيض، وأصل خلق الإنسان، وتعدد الزوجات، والمهور، والنشوز، وقضايا النساء بعد الطلاق. وتعبّر هذه التفسيرات عن رؤية إنسانية متعاطفة مع الفئات الضعيفة والمهمشة، مما جعلها مصدر إلهام للمفكرين النسويين المسلمين المعاصرين في مناصرتهم للعدالة. ثانيًا، لا يمكن حصر منهج عائشة في التفسير ضمن نمط واحد محدد بشكل صارم؛ إذ إن موقعها ضمن طيف التفسير النسوي يجمع بين البُعدين: من جهة، تستبقي بعض الملامح الذكورية ولكنها تعيد قراءتها برؤية نقدية؛ ومن جهة أخرى، تسير في اتجاه تأويلي يركّز على العدالة والمساواة.

وبناءً على ذلك، يمكن الاستنتاج أن روايات عائشة التفسيرية، رغم انتمائها الزمني إلى مدرسة التفسير التقليدي، لا تعكس توجّهًا نحو إعادة إنتاج الخطاب الأبوي، بل تكشف عن اهتمام واضح بالفئات الاجتماعية المهمشة، لا سيما النساء. ويتجلى تعاطفها في تفسيراتها التي تؤكد على حماية المرأة، والاعتراف بحقوقها، وتثبيت مبادئ العدالة والشراكة في العلاقة بين الجنسين. كما يؤيد هذا البحث ما توصلت إليه نورما عزمي فريدة (2024م) من أن النسوية في فكر عائشة تركز على إعادة النظر، والتيسير، ودعم تطور دور المرأة.

الكلمات المفتاحية: العلاقات الجندرية، السيدة عائشة رضي الله عنها، التفسير النسوي

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Zahida Paridhati
Nomor Induk Mahasiswa : 222510099
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Relasi Gender dalam Tafsir Riwayat Aisyah R.A.

Menyatakan bahwa:

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

Jakarta, 17 April 2025

Yang membuat pernyataan,



Zahida Paridhati

TANDA PERSETUJUAN TESIS
RELASI GENDER DALAM TAFSIR RIWAYAT AISYAH R.A.

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.)

Disusun oleh:
ZAHIDA PARIDHATI
NIM: 222510099

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


Jakarta, 17 April 2025

Menyetujui

Pembimbing I,

Pembimbing II,


Prof. Dr. Hamka Hasan, Lc., M.A.


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

Mengetahui
Ketua Program Studi


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

TANDA PENGESAHAN TESIS

Judul Tesis

RELASI GENDER DALAM TAFSIR RIWAYAT AISYAH R.A.

Disusun oleh:

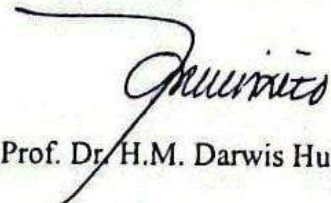
Nama : Zahida Paridhati
Nomor Induk Mahasiswa : 222510099
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada:
Kamis, 26 Juni 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. Hamka Hasan, Lc., M.A.	Pembimbing I	
5.	Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Panitera/ Sekretaris	

Jakarta, 1 Juli 2025

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta


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

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
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	'	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رب ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *au* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. 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.
- d. Ta'marbutah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya : زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur kami panjatkan kepada Allah SWT, Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, yang telah memberikan limpahan rahmat-Nya serta kekuatan lahir batin, sehingga peneliti berhasil menyelesaikan perjalanan penelitian tesis ini.

Shalawat serta salah sejahtera senantiasa kami haturkan kepada sang junjungan, Rasulullah SAW, serta kepada keluarga, sahabat-sahabat yang mulia, dan seluruh pengikut yang setia mengikuti petunjuk-petunjuk luhur beliau hingga akhir zaman. Semoga kita senantiasa mendapatkan keberkahan dari Allah SWT. Amin.

Penulis menyadari bahwa tesis ini tidak akan terwujud tanpa adanya doa, dukungan, bantuan, serta motivasi dari berbagai pihak. Dengan kerendahan hati, penulis hendak menyampaikan apresiasi dan penghargaan yang tidak terhingga kepada semua pihak yang turut berkontribusi dalam kesuksesan penyelesaian tesis ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan rasa hormat dan mengucapkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada:

1. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) yang telah memberikan peneliti kesempatan besar untuk mengikuti program beasiswa Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKUMI).
2. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta sekaligus Menteri Agama Republik Indonesia dan Imam Besar Masjid Istiqlal.

3. Prof. Dr. H. M. Darwis Hude M.Si., selaku Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta yang memberikan arahan dan teladannya dalam proses pembelajaran.
4. Prof. Dr. K.H. Ahmad Thib Raya, selaku Direktur Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKUMI) yang senantiasa memastikan setiap agenda program beasiswa yang penulis tempuh berjalan dengan lancar.
5. Dr. Abd Muid N., M.A., selaku Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang selalu memberikan motivasi kepada penulis selama perkuliahan.
6. Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm selaku Manager Pendidikan Kader Ulama Perempuan (PKUP), Rosita Tandos, S.Ag., M.A., M.ComDev, Ph.D., selaku demisioner Manager PKUP, dan Mulawarman Hannase, Lc. M.A.Hum selaku Manager Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKUMI), yang selalu memberikan motivasi untuk selalu mengembangkan diri.
7. Dukturah Nahla al-Saeedi, selaku Penasihat Grand Syekh al-Azhar sekaligus Dekan Fakultas Ulum Islamiyah al-Azhar yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk menimba ilmu kepada para ulama senior al-Azhar dalam program *short course* PKUMI di Universitas al-Azhar Kairo.
8. Prof. Dr. Hamka Hasan, Lc., M.A., selaku dosen pembimbing I penulis yang telah banyak memberikan arahan dan masukan dalam perbaikan tesis ini.
9. Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A., selaku dosen pembimbing II penulis yang telah meluangkan banyak waktu dan pikiran untuk memberikan bimbingan serta saran kepada penulis dalam menyusun penelitian ini.
10. Dukturah Shabah 'Abdul Hamid selaku dosen pembimbing penulis selama *short course* di Universitas al-Azhar Kairo yang telah memberikan banyak masukan serta referensi terkait tesis ini.
11. Segenap civitas akademika Universitas PTIQ dan Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal, terutama para dosen kami yang telah begitu banyak membagi ilmunya dan membuka wawasan bagi penulis, serta para staf yang senantiasa membantu kelancaran studi dan penyelesaian tesis ini.
12. Abah, Mama, serta adik-adik penulis yang tidak pernah alpa menyertakan nama penulis dalam setiap doa tulusnya. Terima kasih atas segala cinta dan *support* yang telah, sedang, dan yang akan selalu menemani langkah hidup penulis.
13. Teman seperjuangan PKUMI 2.0, terkhusus S2 PKUP yang secara solid telah memberikan warna dalam perjalanan studi magister ini.

Dengan penuh kerendahan hati, peneliti ingin menyampaikan terima kasih yang tidak terhingga serta doa yang tulus kepada semua pihak yang telah

turut berjasa dalam penyelesaian tesis ini. Semoga Allah SWT membalas kebaikan mereka dengan melimpahkan keberkahan-Nya.

Penulis berharap semoga karya sederhana ini dapat memberikan kontribusi positif dan manfaat nyata bagi masyarakat akademik, khususnya bagi para pengkaji dan pemerhati Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Jakarta, 17 April 2025
Penulis

Zahida Paridhati

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xxi
Daftar Tabel.....	xxv
Daftar Lampiran	xxvii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah.....	8
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	9
D. Tujuan Penelitian	9
E. Manfaat Penelitian	9
F. Kerangka Teori	10
G. Tinjauan Pustaka.....	11
H. Metode Penelitian	16
1. Pemilihan Objek Penelitian.....	16
2. Sumber Data.....	16
3. Teknik Pengumpulan dan Pengolahan Data.....	17
4. Teknik Analisis Data	17
I. Sistematika Penulisan	17

BAB II KAJIAN TEORETIS TERKAIT RELASI GENDER DALAM TAFSIR FEMINIS.....	19
A. Ruang Lingkup Relasi Gender.....	19
B. Interaksi Gender dengan Kajian Tafsir	25
C. Tafsir Feminis	35
D. Tipologi Komunitas Mufasir Feminis.....	41
1. Komunitas Mufasir Feminis Egaliter	43
a. Historis Kontekstual.....	44
b. Intratekstual.....	46
c. <i>Tawhîdî</i>	48
2. Komunitas Mufasir Feminis Androsentris	50
a. Skripturalis	50
b. Kritis.....	52
BAB III AISYAH R.A.: IKON ULAMA PEREMPUAN DAN PILAR KEILMUAN SAHABAT.....	57
A. Profil Aisyah	57
1. Biografi Singkat.....	59
2. Intelektualitas Aisyah.....	62
3. Aisyah sebagai Duta Perempuan	72
B. Karya yang Mengompilasi Riwayat Tafsir Aisyah	76
1. <i>al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadrakathu ‘Â’isyah ‘alâ al-Shahâbah</i>	77
2. <i>‘Ayn al-Ishâbah fî Istadrâk ‘Â’isyah ‘alâ al-Shahâbah</i>	81
3. <i>Marwiyyât Umm al-Mu’minîn ‘Â’isyah fî al-Tafsîr</i>	83
4. <i>Tafsîr Umm al-Mu’minîn ‘Â’isyah Radhiyallâh ‘Anhâ</i>	85
C. Metodologi Interpretasi Aisyah	88
1. Penafsiran dengan Al-Qur’an.....	88
2. Penafsiran dengan Sunnah Nabawi.....	92
3. Penafsiran dengan <i>Asbâb al-Nuzûl</i>	95
4. Penafsiran dengan Kebahasaan dan Sastrawi	97
5. Penafsiran dengan Ijtihad.....	99
BAB IV ANALISIS PENAFSIRAN AISYAH R.A. TENTANG RELASI GENDER	101
A. Eksplorasi Riwayat Tafsir Aisyah tentang Relasi Gender	101
1. Menstruasi dan Kebebasan Bergerak bagi Perempuan	102
2. Menjalin Relasi yang Harmonis melalui Nasihat dan Kasih Sayang.....	106
3. Komitmen terhadap Hak dan Kesejahteraan Perempuan Yatim	112
4. Mahar sebagai Manifestasi Penghormatan terhadap Perempuan	118

5. Musyawarah sebagai Resolusi Konflik dalam Rumah Tangga	123
6. Jaminan Perlindungan bagi Perempuan Pasca Perceraian	128
B. Relasi Gender dalam Tafsir Aisyah	133
1. Dimensi Etis dan Moral dalam Relasi Gender	133
2. Prinsip dalam Relasi Suami Istri	134
C. Kontribusi Aisyah terhadap Gerakan Feminisme Islam	137
D. Tafsir Feminis Versi Aisyah: Antara Egaliter dan Androsentris ..	140
1. Tafsir Feminis Egalitarianisme	141
2. Tafsir Feminis Androsentrisme	145
BAB V PENUTUP	151
A. Kesimpulan	151
B. Saran	152
DAFTAR PUSTAKA	155
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR TABEL

Tabel II.1. : Tipologi Komunitas Mufasir Feminis.....	54
Tabel III.1. : Karya-Karya yang Mengompilasi Riwayat Tafsir Aisyah.....	87
Tabel IV.1. : Posisi Aisyah berdasarkan Tipologi Tafsir Feminis.....	147

DAFTAR LAMPIRAN

- Lampiran A : Sistematika Kitab *al-Ijâbah li Îradi mâ Istadrakathu 'Â'isyah 'ala al-Shahâbah*
- Lampiran B : Sistematika Kitab *'Ayn al-Ishâbah fî Istadrâk 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah*
- Lampiran C : Sistematika Kitab *Marwiyyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fî al-Tafsîr*
- Lampiran D : Sistematika Kitab *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Referensi sejarah tafsir acap kali hanya mengabadikan nama laki-laki sebagai tokoh yang berkontribusi signifikan. ‘Ali ibn Abi Thalib, ‘Abdullah ibn ‘Abbas, serta ‘Abdullah ibn Mas’ud adalah tokoh paling substansial dalam kapasitasnya menafsirkan Al-Qur’an era sahabat namun dinilai cenderung patriarki.¹ Adapun nama-nama perempuan tidak ramai dicatat dalam lembaran perkembangan tafsir karena hampir tidak pernah menjadi perhatian. Premis umum yang dipegangi oleh jamak orang adalah karena perempuan disebut tidak signifikan dalam keulamaan dan keilmuan, sehingga tidak mendapatkan ruang yang memadai dalam histori peradaban Islam. Sebagai pemerhati sejarah, Azyumardi Azra juga telah menyadari hal tersebut. Dalam kajiannya, Azra menyebutkan bahwa pengetahuan mengenai ulama perempuan masih sangat terbatas, bahkan disebutnya masih gelap.²

¹ Era sahabat dipandang sebagai periode tradisional yang menghasilkan tafsir dengan nuansa patriarki. Lihat Norma Azmi Farida, “Penafsiran Aisyah R.A terhadap Relasi Suami Istri dalam Kitab Marwiyât Ummi al-Mu’minîn Âisyah fî at-Tafsîr”, *Tesis*, Jakarta: Universitas PTIQ, 2024, h. 1. Hal tersebut disoroti oleh Hardianti dalam kajiannya mengenai makna bidadari, terutama saat menelusuri penafsiran yang dinisbahkan kepada ‘Abdullah ibn ‘Abbas dan ‘Abdullah ibn Mas’ud. Lihat Mida Hardianti, “Genealogi dan Model Penafsiran Bidadari dalam Al-Qur’an”, *Tesis*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2020, h. 117.

² Azyumardi Azra, “Ulama Perempuan Pemberdayaan Historiografi”, dalam Jajat Burhanuddin (ed.), *Ulama Perempuan Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002, h. xxi-xxii.

Sebelum abad ke-19 M, bukti sejarah yang lazim tersedia menunjukkan tidak banyak perempuan yang memiliki kesempatan untuk mempelajari tafsir Al-Qur'an, apalagi melakukan penafsiran sendiri. Seorang feminis muslim terkemuka, Amina Wadud menyoroti bahwa seluruh karya tafsir tradisional merupakan buah karya yang lahir dari dominasi konstruksi pemikiran laki-laki. Dominasi tersebut berimplikasi bahwa hanya pengalaman dan perspektif mereka yang terakomodasi dalam proses interpretasi. Sedangkan suara dan sudut pandang perempuan diambil alih serta direduksi menjadi bayang-bayang visi dan perspektif laki-laki. Wadud akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa tradisi tafsir Al-Qur'an yang berkembang telah mengabaikan partisipasi dan representasi langsung dari pihak perempuan.³

Antusiasme perempuan masa sahabat untuk memafhumi makna Al-Qur'an tidak kalah jika dibandingkan dengan sahabat laki-laki. Gelora semangat para perempuan untuk dapat turut memetik wawasan ilmu disambut hangat dan didukung penuh oleh Rasulullah. Rasulullah memberikan kelas privat bagi perempuan di samping mereka juga dapat mengikuti majelis umum bersama sahabat laki-laki. Abu Sa'id al-Khudri menuturkan kisah tersebut pada salah satu riwayatnya, yakni "Rasulullah telah menetapkan waktu tertentu untuk memberikan pengajaran kepada para perempuan setelah mereka mengadukan keluhan tentang posisi mereka yang terkalahkan oleh para laki-laki. Para perempuan tersebut menyampaikan permintaan kepada Rasulullah 'Kami selalu tersisih oleh para laki-laki sehingga tidak memperoleh kesempatan yang sama untuk menghadiri majelis ilmu bersama Engkau. Oleh karena itu, berikanlah kami hari tersendiri untuk dapat menuntut ilmu darimu, wahai Rasulullah.' Menyaksikan antusiasme para perempuan tersebut, Rasulullah pun mengabulkan permintaan mereka."⁴

Merenungi fakta tersebut semakin menguak partisipasi aktif perempuan dalam perkembangan intelektualisme Islam sejak masa awal. Keberadaan mereka dalam jaringan keilmuan menegaskan bahwa mereka tidak hanya diberikan akses dalam menuntut ilmu, tetapi juga mengambil peran dalam menjaga integritas dan otoritas keilmuan Islam. Meskipun tradisi keilmuan pada umumnya didominasi oleh laki-laki, perempuan tetap menjadi mata rantai penting dalam aktivitas transmisi ajaran. Riwayat-riwayat yang perempuan sampaikan turut memberikan signifikansi dalam perumusan hukum Islam periode awal dengan fatwa-fatwa yang mereka tegaskan setelah wafatnya

³ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, h. 2.

⁴ Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1993, j. 1, h. 50, no. hadis 101. Hadis tersebut juga diriwayatkan *bi al-ma'nâ* (secara makna) oleh Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, Turki: Dar al-Thaba'at al-'Amirah, 1916, j. 8, h. 39, no. hadis 2634.

Rasulullah.⁵ Tersebutlah beberapa nama di antara mereka adalah Aisyah, Ummu Salamah, dan Asma ibnt Abi Bakr yang dikenal sebagai figur sahabat perempuan terkemuka yang paling produktif meriwayatkan hadis.

Jika menelaah berbagai karya koleksi hadis, tampak jelas bahwa perempuan sering disebut dalam kaitannya dengan isu-isu hukum berkaitan dengan mereka. Misalnya, Aisyah dan Ummu Salamah sepakat menolak pendapat Abu Hurairah yang menandakan bahwa laki-laki yang sedang junub tidak boleh berpuasa di bulan Ramadan.⁶ Keberanian para perempuan dalam mengoreksi pandangan yang keliru menunjukkan bahwa perempuan turut bertindak sebagai pemikir independen dan memiliki kontribusi dalam mewarnai pembentukan diskursus hukum Islam.

Selain itu, eksplorasi yang telah dihasilkan oleh Zunly Nadia menyatakan bahwa tidak terdapat tindak misoginis dalam hadis-hadis yang berasal dari periwayatan perempuan. Mayoritas hadis yang mengandung konten misogini disebarkan oleh periwayat laki-laki.⁷ Hadis-hadis semacam ini kemudian dikenal dengan istilah hadis misoginis. Secara lebih spesifik, hadis misoginis merujuk pada beberapa riwayat yang dinisbahkan kepada Rasulullah yang di dalamnya memiliki unsur yang dinilai merendahkan bahkan membenci perempuan.⁸ Wacana tentang keberadaan hadis-hadis yang berpotensi merendahkan perempuan ini mendapatkan sorotan luas untuk pertama kalinya melalui pemikiran Fatima Mernissi dalam karya tersohornya, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*.⁹

Riwayat-riwayat yang berkonten misogini mendapat reaksi kritis dan sanggahan argumentatif dari para periwayat perempuan. Seperti kritik Aisyah terhadap tersebarnya riwayat yang menyebutkan bahwa posisi perempuan serupa dengan anjing dan keledai.¹⁰ Hal tersebut mengindikasikan bahwa kehadiran perempuan dalam tradisi transmisi hadis berfungsi sebagai konter

⁵ Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'd to Who's Who*, USA: Gorgias Press, 2018, h. 110.

⁶ Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*, ..., j. 3, h. 137, no. hadis 1109; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2001, j. 44, h. 243, no. hadis 26629.

⁷ Zunly Nadia, "Sahabat Perempuan dan Periwayatan Hadis (Kajian atas Subyektifitas Sahabat Perempuan dalam Meriwayatkan Hadis)", *Disertasi*, Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2019, h. 290.

⁸ Darsul S. Puyu, *Perempuan, Anda Tidak Dibenci Nabi Muhammad SAW: Meluruskan Pemahaman Hadis yang Bias Gender*, Makassar: Alaudin University Press, 2013, h. 40.

⁹ Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, UK: Basil Blackwell, 1991, h. 49.

¹⁰ Riwayat tersebut terdokumentasi pada beberapa karya kompilasi hadis, yakni Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., j. 1, h. 194, no. hadis 497. Hadis tersebut juga diriwayatkan *bi al-ma'nâ* (secara maknawi) dalam Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*, ..., j. 2, h. 60, no. hadis 512; Sulayman ibn al-Asy'ats Abu Dawud, *Sunan Abî Dâwud*, Beirut: al-Maktabat al-'Ashriyyah, t.th., j. 1, h. 189, no. hadis 712.

terhadap dominasi otoritas yang dapat merugikan perempuan. Oleh karena itu, posisi perempuan pada aktivitas meriwayatkan hadis tidak dapat dianggap sebelah mata disebabkan mereka turut berkontribusi menegakkan pemahaman keagamaan yang berkeadilan.

Dari gambaran tersebut, berarti tidak terdapat diskriminasi berdasarkan gender yang mampu membedakan status antara periwayat perempuan dengan periwayat laki-laki dalam tradisi transmisi hadis. Para periwayat perempuan mendapat tempat dan diakui setara dengan periwayat laki-laki, karena kualitas seorang periwayat hadis sepenuhnya ditentukan oleh kredibilitas dan integritas setiap individunya, bukan berdasarkan jenis kelaminnya. Fakta tersebut dibuktikan oleh data yang disajikan pada riset Agung Danarta yang mencatat terdapat 132 sahabat perempuan (*shahabiyyah*) yang ikut serta menyemarakkan aktivitas meriwayatkan hadis, sebagaimana terdokumentasi di dalam karya-karya *al-Kutub al-Tis'ah*. Jumlah tersebut setara dengan 12,6 persen dari seluruh sahabat yang dikenal sebagai periwayat hadis.¹¹ Angka tersebut menunjukkan bahwa perempuan tidak hanya sebatas menerima ilmu secara pasif, melainkan juga menjadi aktor utama dalam proses transmisi ajaran Islam kepada generasi selanjutnya.

Data tentang tradisi transmisi hadis di kalangan sahabat perempuan sekaligus dapat dipandang sebagai bukti kesertaan perempuan dalam kontribusi terhadap penafsiran Al-Qur'an. Salah satu sumber utama penafsiran, yakni berdasarkan genealogi riwayat (*bi al-riwâyah*) meniscayakan bahwa para sahabat perempuan juga berpartisipasi aktif dalam menyambung riwayat tafsir Rasulullah. Dengan kata lain, para sahabat perempuan yang meriwayatkan tafsir juga sekaligus berkapasitas sebagai periwayat hadis. Hal tersebut mengafirmasi keaktifan sahabat perempuan yang juga menafsirkan kitab suci bersama-sama dengan koleganya para sahabat laki-laki. Tersebutlah masyhur dua nama sahabat perempuan paling menonjol dalam tradisi periwayatan hadis, yaitu Aisyah dan Ummu Salamah.

Aisyah telah menjadi sumber referensi utama dalam ragam bidang keilmuan. Aisyah tercatat sebagai salah satu *mufasssir*, *muhaddits*, *faqîh*, hingga ahli sastra terkemuka di zamannya. Jika sahabat lain merasa kesulitan dalam memahami Al-Qur'an, hadis, atau fikih, mereka akan datang dan meminta penjelasan kepada Aisyah. Kredibilitas Aisyah sebagai referensi utama disebutkan oleh Ibn Hajar al-'Asqalani (w. 1449 M) mencapai seperempat dari seluruh hukum syariat.¹² Intelegualitas Aisyah sebagai perempuan kritis juga telah diabadikan al-Zarkasyi dalam karyanya. *al-Ijâbah li-Îrâdi mâ Istadrakathu 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah* mengompilasi riwayat-riwayat Aisyah

¹¹ Agung Danarta, *Perempuan Periwayat Hadis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, h. 118.

¹² Syihab al-Din Ibn Hajr al-'Asqalani, *Fath al-Bârî bi Syarh al-Bukhârî*, Mesir: al-Maktabat al-Salafiyyah, 1970, j. 7, h. 107.

yang menyoroti kecakapan ilmiah Aisyah dalam mempertahankan posisi hukum yang sering kali berbeda dari banyak otoritas sahabat laki-laki.¹³ Koreksi-koreksi yang disampaikan Aisyah kepada para sahabat utama mengukuhkan posisinya sebagai salah satu otoritas sentral dalam produksi pengetahuan Islam.

Dari total 5965 hadis yang diriwayatkan Aisyah, terdapat 356 riwayat di antaranya yang berisi penafsiran terhadap Al-Qur'an, baik langsung bersumber dari Rasulullah ataupun yang bersumber dari wawasan pribadinya.¹⁴ Dari jumlah tersebut, Aisyah dinobatkan sebagai *muhaddits* dan *mufasssir* sahabat perempuan dengan koleksi riwayat terbanyak. Aisyah menjadi representasi perempuan cerdas dan berani mengkritisi lingkungan sosial, terutama pada isu-isu perempuan hingga menjadi figur yang memberikan inspirasi positif bagi feminis muslim yang berjuang menyuarakan kesetaraan gender dalam berbagai aspek. Aisyah menjadi teladan dalam memprotes praktik perkawinan paksa dan menolak poligini. Dengan keunggulan dan luasnya pengaruh Aisyah dalam dunia pemikiran Islam, tidak heran jika Harpci menyebutnya sebagai prototipe ulama perempuan ideal pada masanya.¹⁵

Posisi sahabat perempuan sebagai mufasir selanjutnya disusul oleh Ummu Salamah. Citranya sebagai perempuan berani dan kritis dalam mengajukan sejumlah pertanyaan, mengantarkan Ummu Salamah menjadi tokoh sentral perempuan masa awal. Ummu Salamah menjadi periwayat hadis terbanyak kedua di kalangan sahabat perempuan sekaligus dalam penafsiran Al-Qur'an. Dari total 622 hadis yang ditransmisikan oleh Ummu Salamah, terdapat 44 riwayatnya yang menafsirkan Al-Qur'an.¹⁶ Di antara jumlah tersebut, Ummu Salamah juga berperan menjadi tokoh yang melatarbelakangi turunnya sejumlah ayat seperti Q.S. al-Ahzâb/33: 35. Ummu Salamah mengajukan keberatannya kepada Rasulullah bahwa mengapa hanya laki-laki yang disebutkan di dalam wahyu sedangkan perempuan tidak turut disebutkan. Aduannya tersebut langsung mendapatkan respons positif dari Rasulullah.

¹³ Badr al-Din al-Zarkasyi, *al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadrakathu 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1970, h. 6.

¹⁴ Jumlah berdasarkan tafsir riwayat Aisyah yang telah dikompilasi 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr di dalam karyanya yang berjudul *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*. Jumlah tersebut berbeda dengan hasil kompilasi Su'ud ibn 'Abdullah al-Funaysan yang berjudul *Marwiyyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fî al-Tafsîr*, yang menyebutkan terdapat 747 tafsir riwayat Aisyah. Perbedaan tersebut dikarenakan sumber yang digunakan oleh masing-masing penulis yang juga berbeda. Badr mengompilasi tafsir riwayat Aisyah dari kitab-kitab hadis, sedangkan al-Funaysan yang bersumber dari kitab-kitab hadis ditambah dengan beberapa kitab *tafsîr bi al-riwayâh*.

¹⁵ Fatih Harpci, "A'isha, Mother of the Faithful: The Prototype of Muslim Women Ulama," dalam *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 53 No. 1 Tahun 2015, h. 159.

¹⁶ Nur Mahmudah, *Mendengar Suara Perempuan atas Kitab Suci: Tafsir Ummu Salamah RA*, Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2012, h. 183.

Selanjutnya Allah menjanjikan pahala atas keimanan dan amal saleh kepada setiap yang beriman tanpa membedakan jenis kelamin mereka.

Kisah-kisah tersebut ditafsirkan sebagai contoh nyata Rasulullah yang merespons perspektif perempuan dalam membaca Al-Qur'an. Juga menjadi bukti bahwa tuntutan kesetaraan gender bukan merupakan buah pikiran baru yang lahir di era modern kontemporer, namun merupakan suatu yang telah lama ada dan mengakar pada sejarah awal Islam. Aisyah dan Ummu Salamah adalah contoh nyata sahabat perempuan yang menunjukkan kombinasi aktivisme kesalehan yang diimbangi dengan agensi atas keadilan dan keimanan. Istri-istri Rasulullah menjadi representasi komunitas yang dinamis, berpengaruh, serta terlibat penuh dalam urusan publik muslim.¹⁷

Kedekatan para istri dengan Rasulullah juga menjadi faktor selanjutnya yang membuat pemahaman mereka tentang agama dan kehidupan melebihi perempuan lain di zamannya. Mereka mendapatkan kesempatan untuk berguru langsung kepada sang mufasir pertama dan paling utama. Keakraban dengan konteks sosio-historis turunnya pewahyuan memungkinkan mereka untuk menangkap konteks-konteks tertentu, memahami nuansa-nuansa yang lebih halus, dan yang mungkin terlewatkan oleh generasi selanjutnya. Teladan terbaik yang telah mereka saksikan dalam interaksi rumah tangga bersama Rasulullah menjadi inspirasi bagi nilai-nilai egaliter yang mereka hidupkan pada diri perempuan dan hubungan keluarga.

Seperti yang diketahui bersama, studi mengenai perempuan dan kaitannya dengan gender semakin menguat dan menciptakan momentumnya dalam diskursus akademis modern kontemporer. Selama ini, perempuan kerap dicitrakan sebagai entitas yang pasif, submisif, dan terbatas hanya pada urusan domestik. Hambatan kultural bahkan struktural tetap menjadi faktor utama yang menghalangi partisipasi aktif perempuan dalam berbagai ranah, termasuk dalam ranah keagamaan. Padahal, perspektif perempuan sangat diperlukan dalam memanifestasikan interpretasi yang inklusif dan representatif. Oleh karena itu, pelacakan eksistensi mufasir perempuan menemukan signifikansinya, khususnya sejak masa awal Islam. Dengan membaca tafsir dari tokoh perempuan diharapkan mampu memberikan sketsa semangat dalam mengupayakan perspektif perempuan.

Aisyah dan Ummu Salamah menjadi referensi utama dalam ihwal fikih perempuan, terutama tentang relasi dalam pernikahan secara khusus dan relasi gender secara umum. Sosok Aisyah dan Ummu Salamah benar-benar telah mengimplementasikan gelar *Umm al-Mu'minin* (ibu bagi seluruh orang yang beriman) karena mampu mengilhami kehidupan manusia yang berdaya dan akan selalu menjadi goresan emas dalam sejarah peradaban Islam. Sangat

¹⁷ Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, New York: Oxford University Press, 1994, h. 133.

dimaklumi kemudian lahir perdebatan tentang atribusi “feminis” kepada Aisyah dan Ummu Salamah yang terus menuai diskusi.

Pertanyaan apakah Aisyah dan Ummu Salamah merupakan seorang feminis tidak sedikit menghasilkan publikasi ilmiah dari beberapa pemikir modern kontemporer. Seperti bacaan ringan yang ditulis oleh Lies Marcoes Natsir dalam beberapa *website* yang memantik perbincangan “feminiskah Aisyah?”.¹⁸ Aisyah dan Ummu Salamah disebut-sebut sebagai embrio feminis yang telah ada sejak masa awal Islam. Penisbahan tersebut bukan tanpa alasan. Aspek feminitasnya sebagai *Umm al-Mu'minîn*, intelektualitasnya sebagai sumber rujukan, serta militansinya sebagai revolusioner dianggap sebagai aksi kontra nuansa maskulin yang sangat akrab dengan tradisi Arab. Oleh karena itu, sangat dimaklumi akan adanya opini yang memandang Aisyah dan Ummu Salamah adalah seorang feminis.

Beberapa pemikir memanfaatkan kisah inspiratif tersebut sebagai argumentasinya. Fatima Mernissi dan Leila Ahmed, dua figur feminis muslim populer, mencuplik kisah heroik Aisyah dalam karya mereka. Penyebutan narasi-narasi positif tersebut dipandang oleh Aisha Geissinger sebagai langkah untuk menghidupkan kembali tradisi partisipasi aktif perempuan dalam pengembangan keilmuan serta keulamaan Islam. Penceritaan kembali memori yang terjalin dalam kehidupan para sahabat perempuan oleh para feminis muslim seringkali bukan bertujuan untuk menghidupkan kembali ingatan terhadap perempuan yang terlupakan. Geissinger berargumen dalam tulisannya yang berjudul “Feminist Muslim (Re) Interpretations of Early Islam”, para feminis tersebut hendak melegitimasi, memvalidasi visi, hingga mencari ide awal feminisme.¹⁹ Sehingga, atribusi Aisyah sebagai feminis tidak tepat, karena feminisme merupakan pemikiran yang lahir di era modern. Oleh karena itu, pertanyaan yang tepat adalah bagaimana signifikansi Aisyah bagi pemikiran feminisme muslim.²⁰

Untuk mengetahui posisi Aisyah dalam wacana feminis muslim, penulis akan mengulas tafsir-tafsirnya mengenai ayat-ayat Al-Qur'an yang mempunyai kesinambungan dengan tema relasi gender. Tema relasi gender dipilih berdasarkan pada pertimbangan bahwa para feminis muslim kerap mengkritisi ketimpangan yang terjadi dalam hubungan gender. Kritik mereka terutama tertuju pada karya tafsir era klasik yang masih berparadigma pra

¹⁸ Lies Marcoes, “Merebut Tafsir: Feminiskah Aisyah?”, dalam <https://bincangmuslimah.com/kajian/merebut-tafsir-feminiskah-aisyah-29446/>. Diakses pada 5 Mei 2024.

¹⁹ Aisha Geissinger, “Feminist Muslim (Re) Interpretations of Early Islam,” dalam Herbert Berg (ed.), *Routledge Handbook on Early Islam*, London: Routledge, 2017, h. 302.

²⁰ Lies Marcoes, “Merebut Tafsir: Feminiskah Aisyah?”, dalam <https://bincangmuslimah.com/kajian/merebut-tafsir-feminiskah-aisyah-29446/>. Diakses pada 5 Mei 2024.

modern yang memahami relasi gender tanpa berlandaskan pada prinsip kesetaraan. Sebaliknya, patron modern yang dianut oleh para feminis menuntut agar relasi gender ditegakkan atas dasar prinsip keadilan dan kesetaraan.²¹

Tema relasi gender juga dipilih dikarenakan tafsir Aisyah memang didominasi dengan corak fikih perempuan. Dengan pengalamannya berinteraksi langsung dengan Rasulullah, Aisyah memiliki otoritas lebih dalam menjelaskan isu keperempuanan secara umum dan tentang relasi suami istri secara khusus. Misalnya, terdapat perbedaan yang signifikan dalam menginterpretasi ayat tentang *nusyûz*. Ibn ‘Abbas memperbolehkan memukul istri yang berlaku *nusyûz*, namun Aisyah justru melarangnya.²² Aisyah meneladani etika Rasulullah yang tidak pernah melakukan tindak kekerasan dalam rumah tangga. Otoritas Aisyah tersebut menunjukkan pandangan egaliter dan harmonis serta ramah perempuan yang selalu diperjuangkan oleh para feminis muslim.

B. Identifikasi Masalah

Setelah menguraikan latar belakang masalah, dapat diidentifikasi sejumlah problem akademik dalam penelitian ini, yakni sebagai berikut:

1. Perempuan kerap dicitrakan pasif dalam tradisi kesarjanaan Al-Qur’an hingga menyebabkan terjadinya kesenjangan jumlah penafsir perempuan dibandingkan dengan keberadaan penafsir laki-laki.
2. Diperlukan upaya untuk melacak eksistensi mufasir perempuan sejak masa awal Islam, yaitu sejak era sahabat.
3. Mengkaji tafsir era sahabat menjadi urgen untuk dapat melihat perspektif dari para tokoh yang familiar dengan sosio-historis turunya Al-Qur’an dan mempunyai interaksi langsung dengan mufasir utama, yaitu Rasulullah.
4. Adanya temuan bahwa terdapat perempuan era sahabat yang dianggap merepresentasikan semangat feminis, yaitu Aisyah.
5. Membaca dan menelaah tafsir Aisyah agar mampu meresapi semangat dan perannya demi memperjuangkan perspektif perempuan.
6. Untuk menyelami konstruk pembacaan Aisyah tentang relasi gender, baik yang mencakup hubungan antara perempuan dan laki-laki maupun relasi suami istri.
7. Relasi gender versi Aisyah dapat menjadi model teladan dan sumber inspirasi dalam membangun paradigma kesetaraan dalam kehidupan bersosial.

²¹ Norma Azmi Farida, “Penafsiran Aisyah R.A terhadap Relasi Suami Istri dalam Kitab Marwiyât Ummi al-Mu’minîn Âisyah fî at-Tafsîr”, ..., h. 3.

²² Norma Azmi Farida, “Penafsiran Aisyah R.A terhadap Relasi Suami Istri dalam Kitab Marwiyât Ummi al-Mu’minîn Âisyah fî at-Tafsîr”, ..., h. 123-124.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Mengacu pada identifikasi masalah yang telah diuraikan, penelitian ini menetapkan batasan ruang lingkup kajian pada:

- a. Kajian tentang relasi gender dan tafsir feminis.
- b. Objek penelitian difokuskan pada kitab-kitab yang telah mengompilasi riwayat tafsir Aisyah.
- c. Melacak aktivitas Aisyah dalam menginterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an yang mempunyai kaitan erat dengan tema relasi gender.

2. Perumusan Masalah

Penelitian ini memiliki pertanyaan utama yang hendak dijawab, yaitu: "Bagaimana relasi gender perspektif Aisyah r.a.?" Dari pertanyaan tersebut kemudian dirinci menjadi beberapa sub-pertanyaan yang saling terkait sebagai berikut:

- a. Bagaimana Aisyah menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi gender?
- b. Bagaimana posisi Aisyah dan signifikansinya terhadap pemikiran feminisme muslim?

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini difokuskan pada dua tujuan pokok yang berorientasi untuk menjawab pertanyaan dalam rumusan masalah. Pertama, bertujuan untuk mengungkap penafsiran Aisyah tentang ayat-ayat relasi gender, sehingga mampu memahami dinamika relasi gender perspektif perempuan, terlebih dari figur kalangan sahabat. Kedua, untuk mengeksplorasi peran Aisyah yang disebut memiliki semangat feminis serta posisinya dalam komunitas mufasir feminis.

E. Manfaat Penelitian

Dari rangkaian elaborasi tersebut, penulis berharap penelitian ini dapat mempersembahkan kontribusi nyata, khususnya bagi kajian tafsir dan ilmu tafsir. Adapun beberapa manfaat yang hendak dicapai melalui penelitian ini:

1. Memberikan kontribusi teoritis dalam khazanah studi tafsir, terutama pada kajian tafsir sahabat.
2. Memberikan partisipasi dalam konstruksi pemikiran gender dengan menyoroti gerak perempuan melalui pelacakan terhadap figur berpengaruh yang memiliki intelektualitas tinggi serta intensitas pertemuan yang erat dengan Rasulullah.

3. Diharapkan mampu menjadi panduan praktis bagi umat Islam dalam membangun keluarga dan masyarakat yang ideal, sesuai dengan teladan yang diajarkan oleh Rasulullah kepada para istrinya.

F. Kerangka Teori

Kajian feminisme yang ramai didiskusikan pada abad ke-20 ini telah memunculkan beragam respons dari para sarjana. Feminisme pada dasarnya merupakan sebuah paham yang tumbuh dari kesadaran terhadap ketidakadilan perlakuan dalam tatanan sosial yang diterima perempuan, terutama jika dibandingkan dengan laki-laki. Ketidaksetaraan ini sering kali berujung pada marginalisasi, diskriminasi, subordinasi, dan menempatkan perempuan dalam posisi inferior. Hal tersebut kemudian membentuk sebuah sistem budaya yang lebih luas, yaitu patriarki. Sistem patriarki tersebut telah mengakar kuat di masyarakat dan mengganggu dominasi laki-laki.

Kajian feminisme dan kritik terhadap sistem patriarki kini turut merambah diskursus penafsiran terhadap teks-teks suci, termasuk Al-Qur'an. Perkembangan tersebut dimulai dari kesadaran bahwa ayat-ayat Al-Qur'an dinilai tidak selalu konsisten mengangkat prinsip kesetaraan antara perempuan dan laki-laki. Perkara tersebut kemudian menjadi titik tolak bagi para sarjana feminis muslim untuk meninjau kembali pendekatan dan metode tafsir yang diaplikasikan. Dalam konteks ini, Kusmana mengidentifikasi respons para sarjana feminis mengenai ayat-ayat Al-Qur'an yang bertalian dengan isu kesetaraan gender menjadi dua tipologi utama.

Tipologi pertama terdiri dari komunitas yang meyakini bahwa Al-Qur'an berisi amanat-amanat egaliter dan menjunjung tinggi kesetaraan gender. Secara praktis, kelompok feminis egalitarianisme berupaya mengungkapkan bahwa Al-Qur'an tidak memuat ayat-ayat yang mendukung adanya sistem stratifikasi gender.²³ Tipologi ini terbagi lagi menjadi tiga model pendekatan, yaitu pembacaan historis kontekstual, yang berupaya memafhumi ayat-ayat Al-Qur'an dalam kerangka sejarah dan sosial ketika wahyu pertama kali diturunkan; pembacaan intratekstual, yang mengkaji keterkaitan ayat-ayat tentang relasi gender dengan keseluruhan ajaran Al-Qur'an; serta model pembacaan *tawhîdî*, yang menekankan prinsip ketauhidan sebagai fondasi bagi kesetaraan di antara sesama manusia.²⁴

Tipologi kedua mencakup kelompok yang meyakini bahwa Al-Qur'an memuat nilai-nilai androsentris dan terbagi dalam dua pendekatan, yakni

²³ Aysha A. Hidayatullah, "Feminist Interpretation of the Qur'an in a Comparative Feminist Setting," dalam *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 30 No. 2 Tahun 2014, h. 118.

²⁴ Kusmana, "Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur'an Feminis",..., h. 18.

pembacaan skripturalis yang menerima secara literal kandungan ayat-ayat tentang gender dan pembacaan kritis yang tetap mengakui bias androsentris, namun melihatnya sebagai elemen yang memerlukan interpretasi ulang dalam konteks zaman modern.²⁵ Kehadiran spektrum androsentris merupakan wujud respons dan kritik tajam atas subjektivitas premis dan kekakuan metodologis yang dipegang oleh para penganut egalitarian. Kritik tersebut menyoroti bahwa paham egalitarian dinilai tidak proporsional karena terkesan memaksakan idealitas kesetaraan kontemporer ke dalam teks Al-Qur'an.²⁶

Penggunaan tipologi tafsir feminis ini berperan signifikan dalam mendudukkan posisi Aisyah sebagai representasi feminis awal dalam wacana gender dalam ajaran Al-Qur'an. Tesis ini akan menelusuri cara pandang Aisyah dalam merespons isu-isu gender yang kemudian akan dielaborasi lebih lanjut menggunakan tipologi tafsir feminis yang telah dikembangkan oleh Kusmana. Penjelasan lebih detail mengenai tipologi tafsir feminis ini akan diuraikan secara komprehensif di dalam bab dua penelitian ini.

G. Tinjauan Pustaka

Untuk mempertegas landasan konseptual dan memastikan orisinalitas penelitian ini, berikut akan disajikan hasil *literature review* (tinjauan pustaka) yang dirangkai dengan mengacu pada variabel-variabel yang memiliki relevansi dengan fokus utama kajian. Variabel-variabel tersebut adalah sebagai berikut:

1. Kajian tentang Relasi Gender

Disertasi karya Abdul Hadi dengan tajuk *Relasi Gender dalam Tafsir Mutawalli al-Sya'rawi* mengkaji pemikiran tafsir seorang ulama asal Mesir, al-Sya'rawi dalam kaitannya dengan relasi gender. Hadi menyoroti bahwa meskipun bukan bagian dari gerakan feminisme, al-Sya'rawi memiliki semangat menegakkan keadilan gender. Salah satu temuannya adalah pandangan al-Sya'rawi yang meneguhkan bahwa perempuan dan laki-laki mempunyai eksistensi yang setara. Namun, di sudut lain, al-Sya'rawi tetap mempertahankan hierarki gender dalam isu kepemimpinan. Oleh karena itu, Hadi menyimpulkan bahwa walaupun tafsir modern berupaya menghadirkan perspektif yang lebih adil, namun tidak dapat dipungkiri bahwa akan tetap ada kecenderungan untuk menafsirkan Al-Qur'an dalam bingkai stratifikasi gender. Temuan tersebut mengindikasikan bahwa meskipun wacana kesetaraan gender dalam Islam semakin berkembang, tantangan dalam menafsirkan ayat-

²⁵ Kusmana, "Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur'an Feminis", ..., h. 30.

²⁶ Hadia Mubarak, "Women's Contemporary Readings of the Qur'an", ..., h. 319-320.

ayat tertentu dengan pandangan yang benar-benar setara tetap menjadi isu yang belum sepenuhnya teratasi.²⁷

Relasi Gender dalam Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur'an, sebuah karya dari Waesul Kurni, menganalisis dinamika gender dalam konteks perubahan sosial. Kurni menyimpulkan bahwa transformasi gender terjadi dalam empat aspek utama, yakni aktivitas pribadi, domestik, lingkungan, hingga ruang publik. Relasi gender yang terjadi di berbagai ranah tersebut terbentuk melalui interaksi sosial antara perempuan dan laki-laki yang juga dipengaruhi struktur budaya hingga sosial. Dinamika tersebut semakin kompleks karena bersifat fleksibel, mengalami perubahan dari masa ke masa, serta bervariasi antar masyarakat.²⁸ Dengan demikian, relasi gender akan selalu bertransformasi sesuai perkembangan zaman.

Karya lain yang juga membahas relasi gender datang dari disertasi Moh. Aman yang berjudul *Metode Pendidikan Relasi Gender dalam Keluarga Perspektif Al-Qur'an*. Pada karyanya, Aman menjelaskan bahwa di dalam Al-Qur'an telah terdapat tentang tuntunan kaidah pembinaan relasi gender dalam ruang lingkup keluarga. Tuntunan tersebut meliputi beragam aspek, seperti keteladanan, perlindungan, kerja sama, komunikasi, serta penanaman nilai-nilai moral. Dengan menggunakan pendekatan interaksi-dialogis, disertasi ini menemukan bahwa kesetaraan dalam lingkungan keluarga justru tercipta dari kesadaran masing-masing individu akan peran mereka untuk saling melengkapi.²⁹

Dalam sebuah jurnal yang berjudul "Relasi Gender dalam Tafsir Sufi (Studi Pemikiran Sachiko Murata dalam The Tao of Islam)" menjelaskan bahwa Murata menawarkan perspektif baru terkait relasi gender. Murata menolak narasi-narasi tradisional yang cenderung memarginalkan perempuan dengan menekankan bahwa ketidaksetaraan gender bukan berasal dari kehendak Tuhan, melainkan dari konstruksi sosial yang dibentuk oleh manusia. Dengan menggunakan konsep dualitas dan kesatuan yang bersumber dari Ilahi, Murata menggambarkan manifestasi sifat-sifat Tuhan yang tercermin di dalam *Asmâ' al-Husnâ*. Baik maskulin maupun feminin, tetap menegaskan adanya keseimbangan esensial dalam penciptaan, yang pada akhirnya menciptakan pluralitas tanpa ketidaksetaraan.³⁰ Tafsir ini memperlihatkan bahwa dalam pandangan sufistik yang inklusif, perbedaan

²⁷ Abdul Hadi, "Relasi Gender dalam Tafsir Mutawalli al-Sya'rawi", *Disertasi*, Jakarta: Universitas PTIQ, 2021.

²⁸ Waesul Kurni, "Relasi Gender dalam Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur'an", *Disertasi*, Jakarta: Universitas PTIQ, 2023.

²⁹ Moh. Aman, "Metode Pendidikan Relasi Gender dalam Keluarga Perspektif Al-Qur'an", *Disertasi*, Jakarta: Universitas PTIQ, 2023.

³⁰ Fidian Zahratun Nurra'ida dan Muhammad Arif Fatkhurrozi, "Relasi Gender dalam Tafsir Sufi (Studi Pemikiran Sachiko Murata dalam The Tao of Islam)", dalam *Ulil Albab: Jurnal Ilmiah Multidisiplin*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2023.

gender merupakan bagian dari harmonisasi, bukan suatu dominasi atau subordinasi satu atas yang lain.

2. Kajian tentang Peran Sahabat Perempuan

Kajian mengenai peran sahabat perempuan tertuang dalam berbagai spesifikasi, dan hadis adalah bidang yang paling menonjol. Banyak sahabat perempuan yang menjadi periwayat. Kontribusi sahabat perempuan dalam transmisi hadis memperlihatkan berbagai dimensi keterlibatan mereka, mulai dari partisipasi dalam majelis ilmu, kritik dan validasi hadis, hingga menjadi referensi keilmuan bagi ulama setelahnya. Beberapa penelitian yang mengkaji peran perempuan dalam bidang hadis adalah:

Sebuah karya dari Mohammad Akram Nadwi yang secara komprehensif menyoroti sejarah kontribusi perempuan dalam aktivitas transmisi hadis. *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam* disusun bukan berdasarkan pendekatan ensiklopedis yang menganalisis setiap tokoh, Nadwi mengeksplorasi secara umum peran perempuan sebagai pencari dan penyebar ilmu hingga menjadi figur otoritatif pada zamannya. Catatan sejarah membuktikan bahwa para perempuan bukan hanya sekadar pengikut pasif, melainkan juga merupakan kontributor aktif dalam transmisi ilmu agama.³¹

Penelitian serupa hadir dalam karya disertasi doctoral Agung Danarta. Karya *Perempuan Periwayat Hadis* lahir dari sebuah pertanyaan mendasar “mengapa dalam sanad *al-Kutub al-Tis’ah* tercatat lebih banyak perempuan sahabat dibandingkan perempuan dari generasi setelahnya?” Hasil analisis Danarta menyebutkan bahwa terjadi penurunan yang konsisten dalam penggunaan sanad perempuan dari masing-masing *thabaqah*. Penurunan tersebut tampak jelas dalam beberapa aspek, yaitu jumlah hadis yang diriwayatkan, sebaran hadis dalam berbagai bab, serta popularitas dan kredibilitas perempuan periwayat hadis yang semakin mengalami penurunan seiring berjalannya waktu. Faktor yang sangat berkontribusi terhadap penurunan peran perempuan dalam transmisi ilmu agama disebabkan karena perubahan peran keluarga dan sistem sosial masyarakat.³²

Penelitian lainnya berjudul *Gendering the Hadith Tradition: Recentring the Authority of Aisha, Mother of The Believers*. Karya Sofia Rehman ini lahir sebagai upaya untuk menghidupkan kembali kajian tentang sahabat perempuan. Menurutnya, tradisi dan pemikiran para perempuan telah termarginalisasi melalui proses kanonisasi hingga berdampak terhapusnya suara perempuan dari inti tradisi hukum Islam. Terinspirasi oleh Aisyah, Rehman mengenalkan pola pendekatan yang mampu mengembangkan hukum

³¹ Muhammad Akram Nadwi, *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*, London: Interface Publications, 2007.

³² Agung Danarta, *Perempuan Periwayat Hadis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

Islam, terutama dalam konteks perempuan, baik kehidupan spiritual maupun praktik keseharian mereka.³³

3. Kajian tentang Riwayat Tafsir Aisyah

Kajian dalam tafsir sahabat perempuan ditunjang oleh beberapa penelitian sebelumnya yang telah mengompilasi riwayat tafsir sahabat perempuan. Penelitian tersebut mengafirmasi bahwa para sahabat perempuan memang memiliki peran signifikan sebagai penafsir Al-Qur'an. Keberadaan penelitian lain yang sejenis turut mengonfirmasi argumen penulis bahwa kontribusi perempuan dalam kegiatan menafsirkan Al-Qur'an sudah berlangsung pada periode awal pertumbuhan Islam.

Su'ud ibn 'Abdullah al-Funaysan telah menulis sebuah karya dengan judul *Marwiyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fî al-Tafsîr*. Dalam karyanya tersebut, al-Funaysan berhasil mengompilasi 747 riwayat tafsir Aisyah berdasarkan berbagai sumber otoritatif dari literatur *tafsîr bi al-ma'tsûr*, misalnya *Tafsîr al-Thabari*, *Tafsîr al-Qurthubi*, *Tafsîr Ibn Hâtim*, *Tafsîr Ibn Katsîr*, dan *Tafsîr al-Suyûthî*. Hasil penelusurannya tersebut memberikan kontribusi penting di saat minimnya tafsir perempuan dan tafsir yang dinisbatkan kepada sahabat.³⁴

Penelitian serupa juga datang dari karya 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr dengan judul *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*. Risalah tersebut mengantarkannya meraih gelar doktor di Universitas Kairo. Untuk dapat menghasilkan sebuah karya kumpulan tafsir Aisyah, Badr telah melacak dari beberapa kitab hadis dan mendapatkan 356 riwayat tafsir Aisyah. Dengan kapasitas intelektual, profesionalitas, hingga kedekatan dengan wahyu kenabian, Aisyah semakin memasyhurkan namanya sebagai tokoh yang memiliki pemikiran ijtihad yang khas. Analisis kritis juga Aisyah terapkan dalam proses menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika Badr berkesimpulan bahwa persembahan terbesar Aisyah terletak pada bidang periwayatan hadis dan penafsiran Al-Qur'an. Badr menjuluki Aisyah dengan sebutan "duta Rasul ke dunia perempuan".³⁵ Hal tersebut bukan tanpa alasan karena tafsir Aisyah didominasi dengan perspektif fikih perempuan.

Penelitian lainnya datang dari karya yang berjudul *Tafsir Ijtihad Shahabi: Tafsir Siti Aisyah binti Abu Bakar dan Ijtihad Ali bin Abi Thalib*. Karya tersebut merupakan hasil penelitian akademik Andri Nirwana dan Sayed

³³ Sofia Rehman, *Gendering the Hadith Tradition: Recentring the Authority of Aisha, Mother of the Believers*, UK: Oxford University Press, 2024.

³⁴ Su'ud ibn 'Abdullah al-Funaysan, *Marwiyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fî al-Tafsîr*, Riyad: Maktabah al-Taubah, 1992.

³⁵ 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr, *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*, Riyad: Dar 'Alim al-Kutub, 1996.

Akhyar saat menempuh pendidikan sarjana. Sesuai dengan judulnya, karya tersebut membahas kontribusi penting Aisyah dan ‘Ali ibn Abi Thalib dalam memperkaya khazanah tafsir dan ijtihad serta berusaha untuk mengupas model penafsiran keduanya. Namun, penelitian tersebut bersifat deskriptif dengan hanya menyusun ulang riwayat-riwayat tafsir Aisyah yang terdapat dalam kitab *Shahihayn* tanpa melakukan analisis lebih mendalam terhadap interpretasi Aisyah. Dari penelitian tersebut ditemukan bahwa dalam *Shahih al-Bukhârî* terdapat 40 riwayat tafsir Aisyah, sedangkan di dalam *Shahih Muslim* terdapat 9 riwayat. Kesimpulan utama yang dihasilkan adalah bahwa dalam menginterpretasi ayat-ayat Al-Qur’an, Aisyah memberikan perhatian besar untuk menjelaskan maksud dari istilah-istilah *musykil* (sulit dipahami) serta pendalaman mengenai *asbâb al-nuzûl*.³⁶

Penelitian lain yang menjadi inspirasi bagi penulis untuk mengkaji tafsir sahabat perempuan adalah sebuah karya dari Norma Azmi Farida. Farida telah menyelesaikan penelitiannya dengan judul *Penafsiran Aisyah R.A terhadap Relasi Suami Istri dalam Kitab Marwiyyât Umm al-Mu'minîn ‘Â'isyah fî al-Tafsîr*. Penelitian ini berangkat dari diskusi apakah Aisyah dapat dikatakan sebagai feminis. Sebagai seorang figur perempuan progresif pada zamannya, Aisyah melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur’an dengan membawa semangat untuk mendorong kemajuan perempuan. Berdasarkan hal tersebut, Farida menyatakan setuju bahwa Aisyah dapat disebut sebagai feminis muslim.³⁷

Eksistensi sahabat perempuan yang menafsirkan Al-Qur’an juga telah didemonstrasikan dalam karya Nur Mahmudah yang berjudul *Mendengar Suara Perempuan atas Kitab Suci (Tafsir Ummu Salamah)*. Serasi dengan judulnya, karya ini mengulas secara komprehensif riwayat tafsir yang berasal dari Ummu Salamah. Buku ini merupakan pengembangan dari laporan penelitian individual yang sebelumnya ditulis oleh Mahmudah dengan judul *Menemukan Kembali Perempuan dalam Historiografi Tafsir (Rekonstruksi Peran Perempuan dalam Penafsiran)* serta laporan penelitian dosen yang berjudul *Perjumpaan Perempuan dan Kitab Suci (Survei Biografis dan Bibliografis terhadap Mufasssir Perempuan dari Masa Klasik hingga Kontemporer)*. Karyanya tersebut termotivasi untuk mengoreksi persepsi mengenai peran pasif sahabat perempuan dalam aktivitas menafsirkan ayat Al-Qur’an. Ummu Salamah menjadi pilihan Mahmudah sebagai subjek utama penelitiannya dengan maksud untuk upaya memperluas representasi perempuan dalam sejarah peradaban Islam serta tradisi penafsiran. Selain itu, argumentasi dipilihnya Ummu Salamah adalah karena dia merupakan sahabat

³⁶ Andri Nirwana dan Sayed Akhyar, *Tafsir Ijtihad Shahabi: Tafsir Siti Aisyah binti Abu Bakar dan Ijtihad Ali bin Abi Thalib*, Purwokerto: Pena Persada, 2020.

³⁷ Norma Azmi Farida, “Penafsiran Aisyah R.A terhadap Relasi Suami Istri dalam Kitab Marwiyyât Ummi al-Mu’minîn ‘Â'isyah fî at-Tafsîr”, *Tesis*, Jakarta: Universitas PTIQ, 2024.

perempuan dengan jumlah periwayatan hadis terbanyak kedua yang juga menjadi landasan utama adanya peluang keterlibatannya dalam menafsirkan Al-Qur'an.³⁸

H. Metode Penelitian

1. Pemilihan Objek Penelitian

Penelitian ini memfokuskan objek kajiannya pada riwayat-riwayat Aisyah yang menginterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an yang membincang relasi gender. Riwayat-riwayat tersebut akan dikaji melalui berbagai karya yang telah mengompilasi dan menisbarkannya sebagai tafsir Aisyah. Studi ini bertujuan untuk menelusuri bagaimana Aisyah memahami dimensi sosial dalam hubungan antar gender. Adapun ayat-ayat Al-Qur'an yang menjadi fokus pembahasan meliputi Q.S. al-Nisâ'/4: 1 yang sering diperdebatkan dalam konteks penciptaan perempuan, Q.S. al-Nisâ'/4: 3 yang biasa ditautkan dengan praktik poligini, Q.S. al-Nisâ'/4: 34 mengenai konsep kepemimpinan laki-laki, serta Q.S. al-Nisâ'/4: 127-128 yang menyinggung tentang hak-hak perempuan dan mekanisme resolusi konflik dalam rumah tangga. Kajian ini juga akan mengeksplorasi interpretasi Aisyah terhadap ayat-ayat lain yang masih relevan, misalnya Q.S. al-Baqarah/2: 222 yang membahas aspek biologis perempuan serta Q.S. al-Thalâq/65: 1 yang menjamin perlindungan bagi perempuan pasca pernikahan.

2. Sumber Data

Sebab penelitian ini bersifat *library research* (studi kepustakaan), maka data yang diperoleh berasal dari pengintegrasian data primer dan sekunder. Guna mampu menjawab pertanyaan penelitian, penulis akan melakukan telaah kritis terhadap data primer dan sekunder yang relevan dengan objek penelitian. Sumber data primer penelitian ini adalah literatur-literatur penafsiran Aisyah yang ditemukan dalam sejumlah karya, yakni *al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadrakathu 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah*, *'Ayn al-Ishâbah fî Istadrâk 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah*, *Marwiyyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fî al-Tafsîr*, dan *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*. Sementara itu, data sekunder penelitian ini mencakup berbagai studi yang relevan dengan kajian sahabat perempuan, terutama Aisyah serta kontribusinya dalam tafsir hingga kajian relasi gender menurut Islam. Data sekunder ini diperoleh dari beragam sumber dan literatur, mencakup buku, jurnal akademik, serta disertasi dan tesis.

³⁸ Nur Mahmudah, *Mendengar Suara Perempuan atas Kitab Suci: Tafsir Ummu Salamah RA.*, Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2012.

3. Teknik Pengumpulan dan Pengolahan Data

Data yang diperoleh melalui sumber primer dan berbagai sumber sekunder selanjutnya diorganisir melalui teknik dokumentasi. Teknik dokumentasi mencakup beberapa tahapan, yakni: (1) Reduksi data, yaitu menyeleksi informasi yang relevan dengan fokus penelitian, yaitu yang berkaitan dengan isu-isu relasi gender dalam tafsir yang diriwayatkan Aisyah. (2) Klasifikasi data, yaitu mengklasifikasikan informasi berdasarkan topik yang dibicarakan dalam tafsir Aisyah. Klasifikasi ini dilakukan agar mempermudah dalam mengidentifikasi pola tafsir Aisyah.

4. Teknik Analisis Data

Ragam data yang sudah dihimpun, selanjutnya akan dianalisis secara mendalam, bukan hanya sekadar deskripsi.³⁹ Dengan demikian, penelitian ini diklasifikasikan sebagai penelitian yang deskriptif-analitis. Secara metodologis, analisis akan melalui beberapa langkah. Langkah pertama adalah mengkaji bagaimana penafsiran yang dipaparkan Aisyah terkait relasi gender. Langkah kedua adalah menentukan posisi tafsir Aisyah dalam peta tipologi tafsir feminis. Penelitian ini akan menilai apakah tafsir Aisyah merepresentasikan prinsip egalitarianisme atau justru menunjukkan kecenderungan androsentrisme.

I. Sistematika Penulisan

Bab I (pertama) berisi latar belakang diadakannya penelitian ini dengan menguraikan dasar permasalahan yang dikaji, yang kemudian diikuti dengan identifikasi, pembatasan, serta perumusan masalah. Selain itu, bab pertama mencakup pula tujuan dan manfaat penelitian, kerangka teori sebagai model konseptual dalam analisis, serta tinjauan pustaka yang menampilkan sejumlah kajian terdahulu guna menegaskan orisinalitas penelitian. Metode penelitian juga dijelaskan sebagai arah panduan dalam pelaksanaan penelitian, dan diakhiri dengan sistematika penelitian yang merinci susunan pembahasan dalam keseluruhan tulisan ini.

Bab II (kedua) merupakan uraian pembahasan mengenai relasi gender, persinggungan antara kajian gender dengan studi tafsir, hingga tafsir feminis dalam kajian ke-Islaman. Pembahasan ini bertujuan untuk memberikan kerangka konseptual dalam memahami relasi gender yang dikonstruksikan dalam wacana tafsir. Kajian ini juga menyoroti bagaimana tafsir feminis muncul sebagai respons terhadap bias gender dalam interpretasi teks

³⁹ Aspek yang ditekankan dalam penggunaan metode kualitatif terletak pada upaya untuk memahami sebuah permasalahan secara mendalam. Sandu Siyoto dan Ali Sodik, *Dasar Metodologi Penelitian*, Yogyakarta: Literasi Media Publishing, 2015, h. 28.

keagamaan yang berawal dari keterkaitannya dengan gerakan feminisme global. Bab ini akan menjadi bahan pijakan untuk menganalisis interpretasi-interpretasi Aisyah untuk dapat dikategorikan sebagai tafsir feminis, khususnya dalam menentukan posisinya dalam spektrum pemikiran apakah lebih cenderung kepada kelompok egalitarianisme yang menekankan kesetaraan atau masih berorientasi pada androsentrisme yang mempertahankan hierarki gender.

Bab III (ketiga) akan menguraikan ketokohan Aisyah sebagai salah satu figur perempuan yang berpengaruh dalam sejarah Islam serta perannya dalam transmisi keilmuan. Pengaruh intelektual serta agensi kritis Aisyah telah menginspirasi lahirnya beberapa karya ulama yang mengkaji pemikiran dan kontribusinya. Selain itu, bab ini juga akan menjelaskan metodologi dan instrumen utama Aisyah dalam prosesnya melakukan penafsiran kepada ayat-ayat Al-Qur'an.

Bab IV (keempat) menjadi bagian yang paling penting untuk memahami kontribusi Aisyah terhadap pemikiran gender serta relevansinya dalam diskursus tafsir feminis kontemporer. Bagian ini akan menganalisis sensitivitas gender dalam penafsiran Aisyah serta keteladanan yang diajarkannya selaku *Umm al-Mu'minîn* terhadap Q.S. al-Baqarah/2: 222, Q.S. al-Nisâ'/4: 1, Q.S. al-Nisâ'/4: 34, Q.S. al-Nisâ'/4: 127-128, dan Q.S. al-Thalâq/65: 1. Riwayat-riwayat tafsir Aisyah terhadap ayat-ayat tersebut akan dilacak melalui beberapa karya yang telah mengompilasinya dari sejumlah karya hadis dan *tafsîr bi al-ma'tsûr*. Eksplorasi yang telah dijalankan kemudian akan dianalisis dengan tipologi tafsir feminis guna menentukan apakah pemikirannya berada dalam kerangka tradisional yang dianggap bias atau justru lebih dekat dengan kelompok egaliter yang progresif.

Bab V (kelima) menyajikan kesimpulan dari penelitian yang telah dilakukan serta memberikan rekomendasi untuk kemungkinan dilakukannya penelitian lanjutan yang dapat mengkritisi maupun menyempurnakan dan mengembangkan temuan-temuan yang telah dihasilkan dalam penelitian ini.

BAB II

RELASI GENDER DALAM TAFSIR FEMINIS

A. Ruang Lingkup Relasi Gender

Isu gender menjadi perbincangan yang masih aktual dalam beragam dinamika kehidupan kontemporer, mulai dari ranah sosial, budaya, politik, hingga agama. Struktur norma dan kebijakan yang berlaku di masyarakat secara sistematis mendukung hierarki kuasa. Hal tersebut lambat laun semakin terinstitusionalisasi menjadi sistem kepercayaan yang secara tidak sadar melanggengkan kesenjangan gender. Proses pelembagaan tersebut dikenal dalam bahasa para feminis dengan sebutan patriarki.¹ Oleh karena itu, persoalan gender menjadi semakin kompleks karena bukan hanya berbicara seputar perbedaan secara struktur biologis, tetapi telah bertransformasi menjadi hasil konstruksi sosial budaya yang membentuk identitas, peran, tanggung jawab, hingga dasar relasi sesama manusia.²

Secara linguistik, istilah gender pada awalnya merujuk pada kategori gramatikal dalam suatu bahasa, yang pengelompokannya berdasarkan pada karakteristik tertentu yang dapat dibedakan, seperti bentuk, status sosial, atau jenis kelamin. Seiring waktu, makna gender mengalami perkembangan menjadi konsep yang lebih kompleks, mencakup proses identifikasi, atribusi, serta perlakuan yang membedakan individu berdasarkan jenis kelamin.³ Secara

¹ Arief Budiman, *Pembagian Kerja secara Seksual*, Jakarta: Gramedia, 1981, h. 36.

² Ikhlasiah Dalimoenthe, *Sosiologi Gender*, Jakarta: Bumi Aksara, 2021, h. 30.

³ Kamus Online Merriam Webster, "Gender", dalam <https://www.merriam-webster.com/dictionary/gender>. Diakses pada 20 Januari 2025.

sekilas, term gender tersebut kerap kali diserupakan dengan makna term seks, meskipun keduanya mempunyai definisi yang berlainan. Term seks merujuk pada karakteristik biologis yang menjadi pembeda antara perempuan dan laki-laki. *Sex* didefinisikan sebagai *the state of being male or female*⁴ atau *either of the two major forms of individuals that occur in many species and that are distinguished respectively as female or male, especially on the basis of their reproductive organs and structures*.⁵

Dari definisi tersebut, terdapat satu perbedaan paling mendasar antara istilah gender dan seks. Perbedaan tersebut terletak pada sifatnya, yaitu istilah gender yang bersifat relatif dan dinamis, sedangkan seks secara spesifik adalah karakteristik biologis yang bersifat alami dan telah melekat pada diri seorang perempuan atau laki-laki yang didasarkan pada perbedaan organ dan struktur reproduksi. Namun, dalam praktiknya, batas antara kedua istilah tersebut sering kali tumpang tindih dan tidak diterapkan secara konsisten. Di Indonesia, misalnya, Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) telah mengadopsi istilah gender dari bahasa Inggris, namun definisinya disamakan dengan makna seks, yaitu jenis kelamin. Hal tersebut menyebabkan pemahaman yang kurang tepat di kalangan masyarakat dengan mengasosiasikan makna seks sebagai hubungan seksual.⁶

Pada kajian akademik, perbedaan istilah gender dan seks menjadi isu fundamental dan menjadi titik tolak pembahasan. Konsep gender ternyata sangat kompleks dengan mencakup seperangkat perilaku, peran, dan atribut yang telah dibentuk secara sosial bagi perempuan dan laki-laki. Konstruksi sosial tersebut kemudian berdampak pada akses, kontrol, hingga tanggung jawab individu dalam ragam segi kehidupan. Dengan demikian, gender adalah konsep yang bersifat dinamis dan sangat terpengaruh oleh ragam faktor, seperti budaya serta perubahan sosial yang terjadi seiring waktu. Definisi tersebut dirumuskan oleh Organisasi Kesehatan Dunia, yaitu WHO, yang menyebutkan bahwa gender adalah *refers to characteristics of women, men, girls, and boys that are socially constructed. This includes norms, behaviours, and roles associated with being a woman, man, girl, or boy, as well as relationships with each other. As a social construct, gender varies from society and can change over time*.⁷

⁴ Kamus Online Oxford, “Sex”, dalam https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/sex_1?q=sex. Diakses pada 20 Januari 2025.

⁵ Kamus Online Merriam Webster, “Sex”, dalam <https://www.merriam-webster.com/dictionary/sex>. Diakses pada 20 Januari 2025.

⁶ Siti Muslikhati, *Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan dalam Timbangan Islam*, Depok: Gema Insani, 2004, h. 19.

⁷ World Health Organization, “Gender and Health”, dalam <https://www.who.int/health-topics/gender>. Diakses pada 20 Januari 2025.

Dikotomi gender dan seks telah memiliki akar sejarah yang panjang. Secara historis, perbedaan konsep gender dengan seks pertama kali diperkenalkan sekitar tahun 1950 hingga 1960, ketika komunitas tenaga medis di Inggris dan Amerika menangani pasien dengan kondisi interseks dan transseksual.⁸ Pemisahan dua istilah tersebut kemudian diadopsi oleh gerakan feminis sebagai strategi untuk menentang pandangan deterministik yang menyatakan bahwa dimensi gender bersifat kodrati dan merupakan faktor yang tidak dapat diubah. Hingga saat ini, kajian gender menjadi fondasi dan bahasan utama dalam wacana feminisme.⁹

Pada perkembangannya, studi gender yang dilakukan para feminis telah melahirkan analisis lebih dalam mengenai dinamika relasi gender. Terdapat dua cara pandang utama untuk menganalisis relasi gender yang tercipta. Dua teori tersebut saling bertentangan satu sama lain, yaitu *nurture* dan *nature*. Perdebatan antara keduanya menjadi pengaruh signifikan dalam gerakan feminisme. Para pendukung *nurture* meyakini bahwa perkembangan teknologi kelak justru dapat menghapus batasan antara jenis kelamin dengan gender. Sebaliknya, kelompok yang mendukung teori *nature* mengklaim bahwa teori *nurture* telah mengabaikan faktor biologis dan menyimpang dari tujuan asal gerakan feminisme, sehingga pada akhirnya pendekatan tersebut diperkirakan tidak lagi relevan hingga diabaikan para perempuan.¹⁰

Realitas sosial masyarakat patriarki telah membentuk dominasi laki-laki melalui tiga konsep metafisika, yakni identitas, dikotomi, serta kodrat. Laki-laki telah diberi identitas pasti sebagai pemimpin dan memiliki banyak kekuasaan, sedangkan identitas perempuan digambarkan dengan kelembutan dan kepatuhan. Dikotomi yang ada semakin mempertegas jurang perbedaan dengan menempatkan rasionalitas menjadi atribut laki-laki dan emosionalitas sebagai karakteristik utama perempuan. Sementara itu, kodrat memperkuat anggapan bahwa perbedaan bersifat alamiah dan sebagai sesuatu yang tidak dapat diganggu gugat.¹¹

Kolaborasi antara ketiga hal tersebut telah berhasil mengukuhkan sistem dominasi yang mengedepankan nilai-nilai maskulin dan menempatkan perempuan terjebak dalam posisi yang sangat rentan. Hal tersebut membuat relasi gender yang bersifat hierarkis semakin tidak terhindarkan dan

⁸ Toril Moi, *What is a Woman?*, New York: Oxford University Press, 1999, h. 21.

⁹ Emily Esplen dan Susie Jolly, "Gender and Sex: A Sample of Definitions", dalam Brighton: Bridge Institute of Development Studies, 2006, h. 2.

¹⁰ Moh. Khuza'i, "Problem Definisi Gender: Kajian atas Konsep Nature dan Nurture", dalam Dinar Dewi Kania (ed.), *Delusi Kesetaraan Gender: Tinjauan Kritis Konsep Gender*, Jakarta: Yayasan Aila Indonesia, 2020, h. 37.

¹¹ Agus Purnomo, "Teori Peran Laki-Laki dan Perempuan", dalam *Egalita*, Tahun 2012, h. 16.

mempersulit upaya perbaruan.¹² Sejatinya, sistem relasi gender yang telah lama mengakar adalah sebuah konstruksi sosial yang semestinya harus dibongkar.

Bagi feminis dengan cara pandang *nurture*, relasi gender dipahami sebagai hasil konstruksi sosial yang kompleks, bukan kodrat biologis. Penganut paham *nurture* menganggap bahwa tidak ada sesuatu yang alami dalam distingsi kedudukan yang didapatkan perempuan dan laki-laki. Relasi gender dalam kerangka *nurture* menghasilkan peran gender yang telah ditentukan berdasarkan tradisi dan budaya yang tertanam dalam alam bawah sadar setiap masyarakat.¹³ Relasi tersebut tercipta karena berbagai faktor dan turut disebabkan oleh pengaruh peran, keterampilan, serta kompleksitas fungsi dalam struktur masyarakat yang selalu berubah.

Mayoritas feminis sepakat bahwa konstruksi sosial tersebut menjadi sebab kunci dalam memproduksi dan akan terus mereproduksi distribusi peran berdasarkan jenis kelamin. Peran berdasarkan jenis kelamin yang telah terbentuk kuat di masyarakat mengelompokkan perempuan dan laki-laki ke dalam tiga kategori utama, yaitu konsep feminin dan maskulin, pembagian peran domestik dan publik, serta hierarki subordinasi dan dominasi. Konsep feminin dan maskulin bukan merupakan karakter bawaan biologis. Feminin dan maskulin telah dibentuk melalui proses sosialisasi sejak dini, seperti perbedaan dalam pemilihan pakaian, warna, bahasa, hingga pola asuh orang tua yang digunakan ketika berinteraksi dengan anak perempuan dan laki-laki.

Kedua, pembagian antara tugas domestik dan aktivitas publik merupakan produk tradisi patriarki yang menjadi sebab dari pembatasan peran perempuan dalam ruang domestik dan dominasi laki-laki di sektor publik. Norma-norma patriarki tersebut terus diwariskan, contohnya melalui pengenalan peran gender dari mainan atau aktivitas yang diberikan kepada anak-anak sejak kecil. Anak perempuan diberikan miniatur peralatan rumah tangga yang merepresentasikan peran domestik, sedangkan anak laki-laki diberikan mainan, seperti mobil dan pesawat yang merepresentasikan peran publik.

Ketiga, pembagian peran domestik dan publik telah melahirkan problem lainnya, yaitu hierarki subordinasi dan dominasi dalam relasi gender. Konsekuensi dikotomi peran tersebut menyebabkan perempuan dituntut untuk bersikap tunduk pada tradisi yang berlaku, sehingga secara tidak sadar menjadi warga kelas dua yang berada dalam garis subordinasi. Situasi tersebut semakin

¹² Waesul Kurni, "Relasi Gender dalam Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur'an", *Disertasi*, Jakarta: Universitas PTIQ, 2023, h. 37.

¹³ Banyak tokoh yang merupakan pendukung setia teori *nurture*. Mayoritas mereka adalah para ahli dalam bidang humaniora. Mereka adalah Ann Oakley, Hilary M. Lips, Judith Butler, Margaret Mead, Nancy Chodorow, Sigmund Freud, Simone de Beauvoir, serta Virginia Woolf. Lihat Moh. Khuza'i, "Problem Definisi Gender: Kajian atas Konsep Nature dan Nurture", ..., h. 34-36.

memperkuat posisi dominan laki-laki, tidak hanya dalam lingkup rumah tangga, namun juga dalam dinamika kehidupan bermasyarakat.¹⁴

Tiga konstruksi sosial tersebut mengakibatkan perempuan terjebak sebagai entitas yang tidak berdaya di bawah kendali dominasi laki-laki. Seperti dalam teori marxisme, Karl Marx dan Fredrich Engels menganalogikan relasi sosial dalam tatanan keluarga sebagai cerminan dari struktur kelas sosial. Posisi istri sebagai kaum proletar yang lemah dan rentan, sementara suami berperan sebagai pihak borjuis yang memiliki kekuatan untuk mengendalikan sumber daya.¹⁵

Ketidakkadilan gender termanifestasi dalam ragam wujud, yakni marginalisasi, subordinasi, stereotipe, kekerasan, hingga beban kerja yang tidak proporsional.¹⁶ Marginalisasi terhadap perempuan berlangsung melalui mekanisme struktural yang menyebabkan pemiskinan akibat terbatasnya akses perempuan terhadap peran dan aktivitas publik, sehingga mereka kehilangan kesempatan untuk memperoleh penghasilan secara mandiri. Subordinasi perempuan tercermin melalui anggapan yang menilai bahwa perempuan berada pada tingkat yang lebih rendah daripada laki-laki, didasarkan pada stereotipe yang mengasosiasikan perempuan sebagai sosok lemah, irasional, serta emosional. Akibatnya, perempuan hanya ditempatkan dalam peran sekunder yang dianggap kurang penting. Selain itu, stereotipe dan prasangka negatif semakin memperkuat ketidakkadilan gender. Perempuan dianggap sebagai sumber godaan, penyebab petaka, dan pemicu kemaksiatan. Stigma tersebut kemudian berujung pada pelecehan dan kekerasan seksual yang justru menyalahkan korban perempuan, bukan pelaku. Bentuk lain dari ketidakadilan gender adalah tindak kekerasan kepada perempuan, yang dapat terjadi dalam bentuk seksual, fisik, hingga psikis yang menempatkan mereka dalam kondisi rentan tanpa perlindungan yang memadai. Terakhir, beban kerja yang tidak proporsional menjadi realitas yang dihadapi banyak perempuan. Beban kerja yang tidak proporsional kemudian melahirkan beban ganda yang biasa dipikul oleh perempuan yang bekerja di ruang publik, tetapi tetap harus memikul tanggung jawab domestik, karena tidak adanya pembagian tugas yang adil.¹⁷

Meskipun yang terlihat secara sekilas, perempuan adalah pihak yang paling dirugikan dalam sistem patriarki, namun pada faktanya, laki-laki juga telah mengalami dehumanisasi. Perempuan mengalami dehumanisasi karena

¹⁴ Nur Ahmad Fadhil Lubis, *Yurisprudensi Emansipatif*, Bandung: Citapustaka Media, 2003, h. 47-48.

¹⁵ Ratna Megawangi, *Mebiarkan Berbeda?: Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan, 1999, h. 85.

¹⁶ Mansour Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, h. 13-23.

¹⁷ Muhammad Lazim, "Ketahanan Keluarga Orang Tua Tunggal Berbasis Al-Qur'an". *Disertasi*. Jakarta: Universitas PTIQ, 2022, h. 108-109.

diposisikan sebagai objek yang harus patuh pada kontrol laki-laki serta “terpenjara” dalam ranah domestik. Sedangkan laki-laki mengalami dehumanisasi karena terperangkap dalam norma maskulinitas yang menuntut harus mengekspresikan kekuatan yang pada akhirnya berakibat pada langgengnya struktur dominasi.¹⁸

Adanya pembagian peran domestik dan publik sulit ditelusuri secara pasti, terutama jika dikaitkan dengan anggapan bahwa kewajiban seorang istri terbatas pada mengurus rumah, memasak, serta merawat anak. Dalam ajaran Islam sendiri, tidak terdapat ketentuan eksplisit yang menetapkan pembagian kerja berbasis gender. Islam justru menekankan pada prinsip-prinsip dasar, seperti kesetaraan, kemitraan, serta musyawarah dalam menjalankan kehidupan rumah tangga. Jika dikaji dari aspek tanggung jawab nafkah, tugas utama dalam memenuhi kebutuhan keluarga sebenarnya berada di pundak laki-laki sebagai suami. Adapun keterlibatan istri dalam pekerjaan domestik lebih merupakan bentuk kontribusi sukarela yang dilandasi semangat kebersamaan, bukan suatu kewajiban mutlak yang secara syariat dibebankan kepadanya.¹⁹ Relasi gender dalam Islam dibangun atas dasar kerja sama serta saling melengkapi, bukan pembagian tugas yang bersifat kaku dan membatasi peran salah satu pihak. Fleksibilitas yang diberikan Islam dalam pembagian kerja justru memberikan kesempatan bagi setiap keluarga untuk menyesuaikan peran masing-masing berdasarkan kondisi, kebutuhan, dan kesepakatan bersama.²⁰

Seiring berkembangnya kajian feminis, cara pandang *nurture* mengalami tantangan ketika hadirnya kelompok pemikir yang menghidupkan kembali gagasan tentang pembagian peran gender berlandaskan faktor alamiah. Penganut baru tersebut adalah kelompok penganut teori yang disebut *nature*. Teori *nature* berhasil menghadirkan diskursus baru yang menantang pemikiran feminis konvensional mengenai konstruksi sosial gender. Berbeda dengan mayoritas feminis yang dijelaskan sebelumnya, pandangan *nature* menolak segala anggapan bahwa peran gender sepenuhnya dibentuk oleh lingkungan sosial.

Kerangka *nature* berangkat dari premis bahwa tidak ada pemisahan tegas antara seks dan gender, karena keduanya adalah entitas yang melekat secara biologis. Oleh karena itu, pendukung teori *nature* berargumen bahwa struktur serta anatomi tubuh antara perempuan dan laki-laki merupakan sifat alamiah,

¹⁸ Waesul Kurni, “Relasi Gender dalam Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur’an”, ..., h. 1.

¹⁹ Masdar F. Mas’udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, Bandung: Mizan, 1997, h. 85.

²⁰ M. Quraish Shihab, “Kesetaraan Gender dalam Islam” dalam Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur’an*, Jakarta Selatan: CV. Kreatif Lenggara, 2023, h. xv-xvi.

universal, serta menjadi ketentuan dasar dalam pembagian peran sosial.²¹ Perspektif tersebut sejalan dengan teori struktural fungsional yang menegaskan bahwa pembagian kerja dalam keluarga maupun masyarakat sangat diperlukan untuk menjaga keseimbangan dan harmoni sosial.²² Dalam menyikapi perbedaan yang ada, perspektif *nature* menandai penerimaan kembali konsep perbedaan peran gender. Teori *nature* tidak bermaksud untuk menghilangkannya, justru dengan menempuh cara menghapuskan diskriminasi dan menciptakan hubungan yang serasi dalam keragaman.²³

B. Interaksi Gender dengan Kajian Tafsir

Konstruksi gender dalam tatanan sosial telah menciptakan sistem dikotomis yang memisahkan status antara perempuan dan laki-laki hingga sering kali berujung pada ketidakadilan struktural. Konsep bipolaritas gender telah membentuk norma dan ekspektasi sosial yang sulit untuk diubah semakin memperkuat struktur hierarkis yang menguntungkan hanya salah satu pihak. Kesadaran akan ketimpangan tersebut mendorong lahirnya studi gender sebagai salah satu landasan dalam analisis ilmu sosial, terutama dalam antropologi feminis. Istilah gender telah menjadi elemen esensial yang tidak terpisahkan dalam agenda feminis.

Feminisme adalah suatu aksi sosial yang berorientasi untuk menyuarakan tentang perempuan. Seperti asal katanya, istilah feminisme berasal dari bahasa Latin, yaitu *femina* yang berarti perempuan, yang kemudian berkembang ke dalam bahasa Inggris menjadi *feminine*, merujuk pada sifat-sifat keperempuanan. Dengan penambahan sufiks *isme*, istilah feminisme menjadi sebuah paham keperempuanan yang mengusung ideologi dan gerakan untuk memperjuangkan penghapusan diskriminasi berbasis gender dan mengupayakan pemberdayaan perempuan. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, feminisme dimaknai sebagai gerakan perempuan yang menuntut persamaan hak sepenuhnya antara kaum perempuan dan laki-laki.²⁴

Gerakan feminisme semakin mendapatkan perhatian luas pada penghujung abad ke-19 yang menggantikan istilah *womanism* yang lebih

²¹ A. Nunuk P. Murniati, *Getar Gender*, Magelang: Indonesiatera, 2004, h. 61.

²² Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta Selatan: CV. Kreatif Lenggara, 2023, h. 4.

²³ Akar pemikiran teori *nature* berasal dari ilmuwan klasik dan religius. Teori *nature* dapat ditelusuri dari teori yang dicetuskan oleh Charles Darwin dan Gregor Mendel. Terkadang juga dikaitkan dengan sejumlah pemikiran Hegel, Kant, dan Rousseau. Rumusan dari berbagai pemikiran tersebut kemudian diadopsi ke dalam kajian gender oleh Carol Gilligan dan Alice Rossi. Lihat Moh. Khuza'i, "Problem Definisi Gender: Kajian atas Konsep Nature dan Nurture", ..., h. 32-33.

²⁴ Kamus Besar Bahasa Indonesia, "Feminisme", dalam <https://www.kbbi.web.id/feminisme>. Diakses pada 20 Januari 2025.

dahulu populer digunakan.²⁵ Pergerakan feminisme mencapai momentum signifikan pada dekade 1970-an yang ditandai dengan berbagai pencapaian. Salah satu pencapaian tersebut adalah pengesahan undang-undang di Inggris pada tahun 1967 yang mengatur ulang isu-isu terkait seksualitas dan perkawinan. Reformasi tersebut tidak hanya mengubah lanskap hukum di Inggris, tetapi juga memicu gelombang perubahan di berbagai negara. Transformasi yang sebelumnya dianggap mustahil, pada akhirnya diterima sebagai pandangan arus utama di masyarakat Barat pada tahun 1980-an.²⁶ Indikator lain dari keberhasilan gerakan feminisme adalah semakin aktifnya perempuan dalam berbagai sektor yang sebelumnya didominasi oleh laki-laki. Seruan mengenai kesetaraan gender yang semakin mengemuka menegaskan bahwa perbedaan biologis tidak boleh menjadi penghalang dalam memperoleh hak yang setara di berbagai aspek kehidupan.²⁷

Pada perkembangannya, feminisme kontemporer mengalami diversifikasi dalam beragam orientasi ideologi dan aliran pemikiran, seperti feminisme sosial, liberal, dan radikal, yang masing-masing menawarkan perspektif berbeda dalam menganalisis ketidakadilan berbasis gender. Namun pada esensinya, feminisme merupakan bentuk perlawanan terhadap konstruksi sosial yang melahirkan ketidakadilan bagi perempuan karena jenis kelaminnya. Kendati diasosiasikan sebagai perjuangan para perempuan untuk perempuan, feminisme bersifat inklusif dan terbuka bagi siapa saja yang mendukung dan memperjuangkan kesetaraan gender.²⁸

Feminisme dapat mencakup berbagai aktor sosial, baik individu maupun kelompok, yang sama-sama berupaya mengadvokasi hak-hak perempuan. Hak-hak tersebut dapat disuarakan melalui beragam jalur, baik pemerintahan, partai politik, serikat kerja, lembaga pendidikan, media massa, hingga organisasi sosial yang bergerak di bidang kesetaraan gender.²⁹ Fleksibilitas definisi tersebut memungkinkan lebih banyak individu untuk terlibat tanpa harus terikat dengan ideologi tertentu.³⁰

²⁵ Lisa Tuttle, *Encyclopedia of Feminism*, London: Arrow, 1987, h. 107.

²⁶ Nuril Hidayati, "Teori feminisme: Sejarah, Perkembangan dan Relevansinya dengan Kajian Keislaman Kontemporer", dalam *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2019, h. 26.

²⁷ Nancy F. Cott, *The Grounding of Modern Feminism*, New York: Yale University Press, 1987, h. 16.

²⁸ David Bouchier, *The Feminist Challenge*, London: Macmillan Press, 1983, h. 2.

²⁹ David Bouchier, *The Feminist Challenge*, ..., h. 177.

³⁰ Pada perkembangannya yang masif, gerakan feminisme juga merangkul laki-laki para pejuang kesetaraan yang disebut dengan istilah *male feminist*. *Male feminist* atau juga dapat disebut sebagai *pro-feminist* adalah laki-laki yang terlibat secara aktif dalam mendukung ide-ide dan agenda feminisme. Sejarah mencatat bahwa kontribusi laki-laki dalam wacana feminisme bukanlah hal baru. Pada dekade 1980-an, telah terjadi gerakan dari laki-laki yang

Feminisme kontemporer bukan hanya berperan dalam gerakan sosial, akan tetapi juga merambah dimensi spiritual yang tidak menjadi fokus dalam arus utama wacana feminisme. Dimensi spiritualitas dalam feminisme dipandang sebagai kekuatan yang holistik untuk mampu memahami keterkaitan antara nilai-nilai spiritual dan upaya mewujudkan keadilan gender. Seperti yang dikatakan oleh Daly, bahwa feminisme adalah kesadaran manusia yang memiliki potensi revolusi spiritual agar mampu menghasilkan individu yang berkembang. Baginya, feminisme tidak hanya sekadar memperjuangkan kesetaraan dalam ranah sosial, tetapi juga membangun kesadaran spiritual yang mendekonstruksi tradisi masyarakat seksis.³¹

Terdapat pola perkembangan yang mencerminkan dinamika dan evolusi gerakan feminisme yang merambah dimensi spiritual. Bermula dari kritik terhadap konstruksi teologis Yahudi Kristen tentang perempuan yang dinilai bias gender. Kemudian berkembang menjadi upaya dekonstruksi terhadap konsep maskulinitas, relasi gender, serta struktur keluarga dan sosial. Tidak hanya menyoroti kesenjangan posisi perempuan dan laki-laki, aksi feminisme ini juga berusaha merumuskan ulang pemahaman mengenai bagaimana relasi gender yang seharusnya dibangun dalam berbagai aspek kehidupan. Seiring perkembangannya, gerakan tersebut menimbulkan keresahan hingga kekhawatiran akan berujung pada penolakan terhadap konsep ketuhanan dalam tradisi Yahudi Kristen karena mengingat kritiknya yang menantang doktrin-doktrin fundamental yang dijadikan landasan teologis.³²

mengkritik konsep maskulinitas tradisional. *Men's Liberation Movement* dan *Men's Rights Movement* menjadi gerakan yang menyuarakan bahwa peran tradisional yang maskulin tidak hanya berimbas terhadap perempuan, melainkan juga telah membebani laki-laki dengan norma dan ekspektasi yang kaku. Istilah *male feminist* semakin populer setelah adanya kampanye global yang bertajuk *HeForShe* pada tahun 2014. Kampanye tersebut diinisiasi oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) untuk mengajak laki-laki turut serta menjadi mitra strategis dalam mewujudkan kesetaraan gender sekaligus menjadi agen perubahan yang membantu untuk mengakhiri berbagai perlakuan negatif terhadap perempuan. Gerakan-gerakan yang telah terjadi adalah sebuah bentuk yang menegaskan bahwa perjuangan gender memerlukan kerja sama yang solid antara perempuan dan laki-laki untuk dapat mencapai tujuan saling membebaskan kedua belah pihak dari konstruksi sosial yang mengekang. Lihat Alfian Rokhmansyah, *Pengantar Gender dan Feminisme: Pemahaman Awal Kritik Sastra Feminisme*, Yogyakarta: Garudhawaca, 2016, h. 58; Elisabeth Windy Ancesia Simaibang dan Atwar Bajari, "Representasi Male Feminist oleh Aliansi Laki-Laki Baru di Media Sosial: Studi Etnografi Virtual Laki-Laki Feminis oleh Aliansi Laki-Laki Baru di Twitter @lakilakibaru", dalam *Linimasa: Jurnal Ilmu Komunikasi*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2019, h. 3-4.

³¹ Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston: Beacon Press, 1973, h. 6.

³² Mary A. Kassian, *The Feminist Mistake: The Radical of Feminism on Church and Culture*, Illinois: Crossway Books, 2005, h. 9.

Idealnya, kesetaraan manusia adalah cita-cita luhur dalam setiap ajaran agama. Namun, dalam praktiknya, terdapat kesenjangan yang signifikan antara idealisme dan realitas yang terjadi. Norma dan tradisi yang bercorak patriarkal, berorientasi androsentrisme, serta seksis sering kali disalahartikan sebagai ajaran agama yang bersifat mutlak. Hal tersebut menyebabkan posisi perempuan yang telah lama terpinggirkan dalam ranah publik juga membuatnya tidak mendapat tempat dalam diskursus keagamaan. Di tengah kesenjangan tersebut, kesadaran terhadap urgensi keadilan gender dalam agama semakin meningkat dan mendorong lahirnya gagasan-gagasan progresif. Feminisme kemudian hadir sebagai sebuah gerakan intelektual dan sosial yang menawarkan perspektif yang lebih inklusif dan egaliter dalam menafsirkan ajaran agama, sekaligus mengkritisi berbagai penafsiran yang bertentangan dengan prinsip kesetaraan dan harmoni sosial.³³

Kritik utama yang dilontarkan para feminis terhadap agama adalah perannya dalam mempertahankan dan bahkan memperkuat struktur patriarkal yang melanggengkan ketidakadilan gender. Dampak terburuk dari pelegitimasi patriarki melahirkan anggapan bahwa hal tersebut berasal dari Tuhan dan telah menjadi ketentuan yang tidak dapat diubah. Interaksi antara budaya dan agama memang membentuk suatu ikatan yang begitu kompleks hingga batas di antara keduanya menjadi kabur. Clifford Geertz bahkan menyatakan analisisnya bahwa agama pada dasarnya adalah bagian dari sistem budaya. Budaya berperan sebagai wadah yang telah menyediakan prinsip-prinsip ideologis yang bersumber dari nilai-nilai agama, sementara agama sendiri diinterpretasikan melalui konstruksi budaya yang diwujudkan dalam sistem makna dan simbol yang digunakan masyarakat untuk memahami realitas serta membentuk pandangan dunia mereka.³⁴

Menurut pandangan feminis, semua agama besar di dunia mempunyai kesamaan budaya dalam tiga dimensi utama, yaitu bias patriarki, androsentrisme, serta seksisme. Patriarki dalam agama terlihat dari posisi laki-laki yang dominan pada berbagai praktik keagamaan hingga secara sistematis menempatkan perempuan pada posisi subordinat. Dominasi tersebut kemudian melahirkan konstruksi teologis yang androsentris, yang maksudnya adalah perspektif dan pengalaman laki-laki menjadi sentral dan standar dalam pemaknaan ajaran agama. Representasi keagamaan yang didominasi dengan aspek maskulin menyebabkan otoritas atas teks-teks suci serta interpretasinya secara eksklusif dalam genggam tangan laki-laki. Akibatnya, pemahaman keagamaan yang telah berkembang menjadi seksis karena hanya memberikan

³³ Ursula King, *Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise*, New York: Palgrave Macmillan, 1993, h. 6.

³⁴ Norani Othman, "Gender Inequality, Culture, and the Historicity of Religious Interpretation", dalam Norani Othman dan Cecilia Ng Choon Sim (ed.), *Gender, Culture, and Religion*, Kuala Lumpur: Persatuan Sains Sosial Malaysia, 1995, h. 1.

keistimewaan kepada laki-laki sekaligus mereduksi peran perempuan dalam otoritas keilmuan dan kehidupan spiritual.³⁵

Maskulinitas dalam teks-teks suci tersebut seakan diafirmasi melalui konsep Tuhan yang direpresentasikan sebagai figur laki-laki. Dalam tradisi Kristen, misalnya, konsep *God the Father* dan *God the Son* pada akhirnya membentuk asumsi bahwa karakter ketuhanan melekat pada laki-laki.³⁶ Representasi tersebut tidak hanya mengokohkan superioritas laki-laki dalam hierarki sosial dan spiritual, tetapi juga menegaskan bahwa otoritas Ilahi seolah-olah bersifat eksklusif hanya bagi laki-laki. Konsekuensi logis yang muncul dari konstruksi tersebut adalah terbentuknya pandangan bahwa apabila Tuhan dipersepsikan sebagai laki-laki, maka laki-laki merupakan Tuhan.³⁷ Dengan demikian, mereka merasa berhak memiliki otoritas tinggi dan kendali penuh atas seluruh kehidupan, termasuk atas perempuan. Narasi tersebut menjadi sasaran kritik pedas dari para feminis hingga mereka mengadakan upaya reinterpretasi terhadap ajaran agama agar lebih inklusif dan berkeadilan bagi perempuan.

Pada tradisi agama-agama yang berbasis kitab suci, seperti Yahudi dan Kristen, teologi feminis muncul sebagai upaya kritis untuk kembali meninjau pemahaman keagamaan yang selama ini diterima begitu saja secara turun-temurun. Melalui pembacaan ulang terhadap teks-teks suci, para feminis berusaha menemukan dasar teologis yang menegaskan harkat dan martabat perempuan dalam ajaran agama. Salah satu tema sentral dalam kajian feminis di kedua tradisi agama tersebut adalah analisis terhadap konstruksi sosial atas aturan-aturan tabu tentang tubuh perempuan, khususnya tentang menstruasi.

Darah menstruasi dianggap sebagai penanda kematian kekuatan perempuan. Pandangan tersebut menyebabkan perempuan yang sedang menstruasi dianggap subjek yang tidak murni dan harus diasingkan keluar dari rumah. Menstruasi, sejak lama telah menjadi alat untuk melegitimasi pandangan subordinasi terhadap perempuan dalam berbagai praktik keagamaan sehingga mereka diperlakukan secara irasional sebagai entitas yang rendah dan sumber dosa semata-mata hanya karena aspek biologis yang melekat pada diri mereka.³⁸

Perbedaan genetika serta anatomi tubuh antara perempuan dan laki-laki semakin didramatisir melalui beragam mitos yang bersumber dari narasi Al-

³⁵ Lucinda Joy Peach, *Women and World Religions*, New Jersey: Prentice Hall, 2002, h. 2-3.

³⁶ Eugene Thomas Long, *Twentieth-Century Western Philosophy of Religion*, Belanda: Kluwer Academic Publisher, 2000, h. 497.

³⁷ Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, ..., h. 4.

³⁸ Judy Grahn, *Blood, Bread, and Roses: How Menstruation Created the World*, Boston: Beacon Press, 1993, h. 65.

Kitab. Narasi-narasi tersebut tidak dapat dibantah karena berasal dari teks keagamaan yang suci. Hal tersebut berimplikasi menjadikan mitos-mitos tentang menstruasi, makhluk ciptaan kedua, dan hal lain yang terkesan merendahkan perempuan menjadi bagian yang integral dalam struktur sebuah kepercayaan. Kepercayaan tersebut semakin tertanam kuat hingga menjadi kesadaran kolektif dan membuat para perempuan menerima apa adanya bahwa perlakuan subordinasi yang mereka terima adalah suatu keniscayaan.³⁹

Berbeda dengan Yahudi dan Kristen, Islam memiliki pandangan yang relatif progresif terhadap perempuan. Persoalan gender sebenarnya menjadi perhatian utama dalam ajaran Islam. Berbagai aspek kehidupan perempuan, contohnya tubuh, seksualitas, dan reproduksi telah disebutkan dalam beberapa ayat Al-Qur'an serta ajaran Rasulullah. Persoalan terkait pola hubungan antara perempuan dan laki-laki, seperti pernikahan, perceraian, dan perzinahan juga menjadi subjek dari ketentuan hukum yang diatur secara komprehensif. Namun begitu, meskipun Islam memperkenalkan regulasi yang lebih maju pada masanya, pandangan Islam terhadap isu keperempuanan pun tidak luput dari sorotan kritik para feminis.

Salah satu bahan diskusi para feminis terhadap Islam adalah penggunaan kata ganti maskulin dalam Al-Qur'an. Meskipun Islam secara tegas menolak atribusi gender kepada Tuhan, kata ganti *huwa* yang merujuk kepada Tuhan dianggap sebagai refleksi dominasi laki-laki dalam konstruksi teologis. Citra Tuhan yang maskulin menjadi faktor paling nyata, sekaligus yang paling implisit implikasinya dalam membentuk interpretasi keagamaan yang menempatkan perempuan menjadi makhluk yang inferior.⁴⁰

Para ulama berpendapat bahwa pemilihan kata ganti *huwa* tersebut lebih disebabkan karena keterbatasan linguistik. Struktur bahasa Arab secara gramatikal tidak menyediakan alternatif untuk netral gender. Kiranya, cara yang bijak dalam menanggapi anggapan maskulinitas Tuhan tampaknya adalah dengan tidak menganggap hal tersebut sebagai sebuah masalah. Tuhan sudah seharusnya dipahami bersifat transenden dari segala perbedaan jenis kelamin dan mencandra realitas Ilahi melalui kata-kata manusia yang terbatas.⁴¹ Seperti argumen Amina Wadud yang menyebutkan bahwa Al-Qur'an secara eksplisit telah menolak segala bentuk kesetaraan antara Tuhan dan makhluk-Nya, karena Tuhan dalam Islam bersifat transenden. Pemilihan kata ganti tersebut sebagai sarana untuk mendekatkan pemahaman terhadap suatu hakikat yang

³⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, ..., h. 41 dan 80.

⁴⁰ Carol P. Christ, "Introduction: Womanspirit Rising," dalam Carol P. Christ dan Judith Plaskow (ed.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, San Francisco: Harper & Row Publishers, 1979, h. 4.

⁴¹ Hendrikus Johannes Witteveen, *Sufism in Action: Achievement Inspiration and Integrity in a Tough World*, London: Vega, 2003, h. 164-165.

tidak terjangkau oleh capaian nalar pemikiran manusia dikarenakan bahasa yang digunakan tidak dapat secara sepenuhnya merepresentasikan esensi ketuhanan yang melampaui konsep gender.⁴²

Dinamika globalisasi dan modernitas telah mempertemukan feminisme dengan masyarakat Islam dan menciptakan ruang interaksi yang kompleks antara keduanya. Persinggungan antara feminisme dengan Islam berawal dari gagasan demokrasi dan emansipasi perempuan yang sedang marak berkembang di dunia Barat. Berawal dari kaum terpelajar Mesir yang menuntut ilmu di Eropa, mereka kemudian mengadopsi gagasan feminisme. Gagasan tersebut berkembang dengan versi Islam menjadi gerakan Pembebasan Perempuan atau yang biasa disebut sebagai *Tahrîr al-Mar'ah*. Pada terminologi Inggris, *Tahrîr al-Mar'ah* sering disandingkan dengan istilah *emancipation* atau *feminism*. Ketiga gerakan tersebut memiliki kesamaan dalam tujuan, yakni memperjuangkan pembebasan perempuan dari kungkungan tradisi yang memarginalkan posisi mereka menuju relasi yang setara.⁴³

Memang tidak dapat disangkal bahwa gerakan *Tahrîr al-Mar'ah* beririsan dengan sejarah feminisme di Barat, baik dari segi isu maupun dinamika perjuangannya. Namun, mengaitkan kelahiran gerakan perempuan di dunia Islam semata-mata sebagai implikasi dari Barat merupakan kesimpulan yang mengabaikan dinamika internal perempuan muslim. Sebab secara konseptual, prinsip kesetaraan antara perempuan dan laki-laki menjadi bagian integral dalam ajaran Islam sejak periode awal. Dalam praktiknya, perempuan muslim sejak era Rasulullah telah berperan konstruktif dalam ragam lini kehidupan, bukan saja terbatas pada ranah domestik, namun juga merambah sektor publik. Oleh karena itu, menurut Hasyim, gerakan *Tahrîr al-Mar'ah* lahir dari akar perjuangan yang telah lama ada, meskipun perdebatan panjang di Barat turut memicu kesadaran baru akan posisi perempuan.⁴⁴ Diskursus mengenai peran dan identitas perempuan dalam masyarakat Islam pun menjadi semakin meluas dan membuka ruang bagi diskusi kritis terhadap agama yang selama ini dianggap telah menghambat terrealisasinya kesetaraan gender.

Sejumlah akademisi muslim kontemporer berpandangan bahwa terjadinya ketimpangan gender lebih disebabkan oleh interpretasi tekstual dan patriarkal, bukan berasal langsung dari ajaran Islam. Pandangan tersebut lahir dari keyakinan bahwa telah terjadi kesenjangan antara nilai-nilai ideal Islam dengan realitas sosial yang berkembang seiring waktu. Berbagai praktik tradisi

⁴² Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, h. xii.

⁴³ Ahmad Baidowi, *Memandang Perempuan: Bagaimana Al-Quran dan Penafsir Modern Menghormati Kaum Hawa?*, Bandung: Marja, 2019, h. 42.

⁴⁴ Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme Islam*, Depok: KataKita, 2010, h. 91-92.

yang saat ini dianggap sebagai bagian dari ajaran Islam ternyata tidak sepenuhnya berasal dari Islam era awal. Islam kini telah melalui proses akumulasi dari asimilasi dengan nilai-nilai budaya, politik, serta sosial dari peradaban di Timur Dekat Kuno. Proses asimilasi tersebut semakin terlihat nyata pasca Revolusi Abbasiyyah pada tahun 750 M yang membawa perubahan dalam struktur sosial dan budaya Islam selanjutnya.⁴⁵

Interpretasi tekstual tersebut dianggap sebagai kebenaran absolut, sehingga diterima dan dipraktikkan oleh masyarakat muslim tanpa adanya upaya kritis untuk memahami konteks yang melatarbelakanginya. Akibatnya, berkembang kecenderungan untuk mengikuti ajaran berdasarkan tafsir yang telah mapan dengan tingkat penghormatan yang hampir sejajar dengan posisi Al-Qur'an. Fenomena tersebut kemudian mendorong lahirnya gerakan feminisme dalam Islam yang bertujuan untuk mereinterpretasi pemahaman teks-teks suci, yaitu Al-Qur'an dan ajaran Rasulullah melalui hadis, dengan perspektif segar untuk lebih peka terhadap problematika gender. Feminisme dalam Islam hadir di kancah global sebagai bentuk ijtihad yang mengadvokasi tafsir inklusif dan berkeadilan gender.

Mendengarkan suara perempuan dalam kehidupan sehari-hari membuka pemahaman tentang bagaimana perilaku secara personal dan cara interaksi sosial yang bersinggungan langsung dengan nilai-nilai kemanusiaan. Isu-isu tersebut memberi wadah bagi perempuan untuk mengekspresikan kepedulian terhadap etika moral yang murni bersumber dari ajaran agama. Namun, dialog perempuan tersebut tidak dimaksudkan untuk mempertegas dikotomi gender yang mengasumsikan perempuan sebagai aktor utama dalam membangun perdamaian dalam interaksi sosial, sedangkan laki-laki dianggap tidak berkontribusi dalam dinamika tersebut. Sebaliknya, dialog yang dilakukan adalah bentuk kerja sama yang mengakui peran perempuan tanpa mengecilkkan peran laki-laki. Selain itu, fokus feminis yang mendialogkan ruang privat perempuan ke dalam diskursus publik tidak boleh direduksi hanya sekadar gemanya suara yang samar dan terabaikan. Justru, upaya tersebut bertujuan untuk memperkuat kehadiran perempuan dalam ranah sosial, sehingga semakin didengar dan diakui.⁴⁶

Pada konteks Islam, feminisme telah mendapatkan bentuknya melalui pengalaman empiris perempuan muslim, yang mencakup wawasan, perjuangan, hingga kontribusi aktif mereka dalam komunitas masyarakat. Beragam aktivitas tersebut harus tetap harmonis dengan prinsip-prinsip Islam yang menjadi pedoman utama dalam membangun narasi dan kerangka berpikir

⁴⁵ Walther Wiebke, *Women in Islam: From Medieval to Modern Times*, New York: Markus Wiener Publishing, 1993, h. 14.

⁴⁶ Yasmin Saikia dan Chad Haines, "Situating Peace, Islam, and Women in the Everyday", dalam Yasmin Saikia dan Chad Haines (ed.), *Women and Peace in the Islamic World: Gender, Agency, and Influence*, London: I.B. Tauris, 2015, h. 2.

feminisme Islam.⁴⁷ Seperti salah satu pernyataan Riffat Hassan yang menyebutkan bahwa feminisme Islam bertujuan untuk mewujudkan konsep Islam pasca patriarki. Feminisme Islam menurutnya adalah sebuah tatanan yang menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan sejati demi membebaskan perempuan dan laki-laki dari sengsara patriarki, androsentrisme, serta praktik seksisme.⁴⁸

Penggunaan identitas “feminisme Islam” pada faktanya masih menjadi perdebatan di antara umat muslim. Meskipun beberapa cendekiawan muslim aktif dalam melakukan reinterpretasi terhadap teks-teks suci demi mengadvokasi keadilan perempuan, akan tetapi banyak di antara mereka yang enggan atau bahkan menolak dikategorikan sebagai bagian dari feminis. Bagi mereka, perjuangan tersebut bukan semata-mata bagian dari gerakan feminisme, melainkan sebuah proses pemaknaan ulang terhadap ajaran Islam yang terus berpedoman dengan prinsip syariat. Namun begitu, mereka telah menjadi bagian dalam wacana baru yang membentuk pengetahuan tentang bagaimana perempuan muslim melihat diri mereka sebagai setara dalam struktur masyarakat.⁴⁹

Selain itu, alasan karena *Islamic feminism* atau feminisme Islam berakar dari tradisi intelektual Barat turut menuai ragam kontroversi. Skeptisisme terhadap validitasnya memicu diskusi, karena feminisme sering disebut sebagai krisis otoritas Islam modern yang diasosiasikan dengan nilai-nilai sekuler serta bertentangan dengan prinsip ajaran Islam. Akibatnya, feminisme Islam dipandang sebagai ancaman yang dapat merusak mapannya prinsip-prinsip Islam dalam tatanan umat muslim.⁵⁰

Persepsi tersebut mulai bergeser seiring berkembangnya gerakan modernisme yang membuka ruang dialog bagi gagasan kesetaraan gender dalam kerangka ajaran Islam. Pada akhirnya, feminisme mendapat sambutan hangat dan tidak lagi dipandang secara dikotomis sebagai produk eksklusif Barat, melainkan sebagai buah dari perjuangan hidup perempuan muslim yang mencari keadilan serta perdamaian.⁵¹

⁴⁷ Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism: Pattern and Change in Indonesia*, New York: Routledge, 2018, h. 12.

⁴⁸ Riffat Hassan, “Perempuan Islam dan Islam Pasca Patriarki,” dalam Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*, diterjemahkan oleh Tim LSPPA dari judul *Equal Before Allah*, Yogyakarta: LSPPA, 1995, h. 99-100.

⁴⁹ Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Inggris: Oneworld Publication, 2009, h. 244.

⁵⁰ Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, USA: Oxford University Press, 2014, h. 2.

⁵¹ Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, ..., h. 244-245.

Lois Lamy' al-Faruqi mengatakan bahwa feminisme Islam akan semakin berkembang apabila berlandaskan pada ajaran agama dan tidak bersifat *chauvinistik*. Tuntunan Islam dalam Al-Qur'an dan teladan yang dicontohkan Rasulullah telah menyediakan landasan kuat bagi perjuangan perempuan dalam menjamin hak-hak mereka. Oleh karena itu, feminisme Islam bukan sekadar upaya untuk menuntut keadilan dalam beragam ranah, akan tetapi juga sebuah gerakan yang berpijak pada nilai-nilai moral dan spiritual dalam Islam. Feminisme Islam juga tidak melulu advokasi tentang perempuan dan hak-haknya hingga mengesampingkan atau meruntuhkan peran laki-laki dalam masyarakat. Feminisme Islam justru hendak menegaskan urgensi kerja sama yang sinergi dan kolektif dalam mencapai tatanan sosial yang lebih maju.⁵²

Literatur-literatur akademis mengenai perempuan muslim mengalami perkembangan pesat sejak tahun 1980-an. Tren pertama dalam penulisan kajian-kajian tersebut berfokus pada peran agama serta status perempuan dalam masyarakat muslim yang mayoritas berorientasi dengan sistem patriarki. Karya-karya awal yang hadir pada masa ini adalah *The Hidden Face of Eve* oleh Nawal El Saadawi,⁵³ *Khul Khaal: Five Egyptian Women Tell Their Stories* yang terdiri dari lima cerita yang ditulis oleh Nayra Atiya,⁵⁴ serta antologi yang disunting oleh Soraya Altorki dan Camilia Fawzi El Solh yang berjudul *Arab Women in The Field: Studying Your Own Society*.⁵⁵ Literatur-literatur tersebut menjadi perintis jalan dalam membuka wawasan baru mengenai kompleksitas yang terjadi dalam kehidupan perempuan muslim.⁵⁶

Selanjutnya, penggunaan istilah feminisme Islam semakin mendapatkan perhatian luas pada dekade 1980-an. Istilah tersebut termaktub dalam beberapa karya-karya intelektual muslim yang berusaha mengartikulasikan perspektif feminis dalam kerangka Islam. Seperti, Nilüfer Göle yang menerbitkan sebuah buku pada tahun 1991 dalam bahasa Turki dan kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi *The Forbidden Modern*. Buku karya Göle tersebut menggunakan istilah feminisme Islam untuk menggambarkan fenomena baru yang sedang berkembang di negara Turki.⁵⁷ Di Iran, gagasan

⁵² Lois Lamy' al-Faruqi, *'Ailah Masa Depan Kaum Wanita*, diterjemahkan oleh Masyhur Abadi dari judul *Women, Muslim Society, and Islam*, Surabaya: Penerbit al-Fikri, 1997, h. 86-88.

⁵³ Nawal El Saadawi, *The Hidden Face of Eve*, London: Zed Press, 1980.

⁵⁴ Nayra Atiya, *Khul Khaal: Five Egyptian Women Tell Their Stories*, Mesir: The American University in Cairo Press, 1984.

⁵⁵ Soraya Altorki dan Camilia Fawzi El El-Solh, *Arab Women in The Field: Studying Your Own Society*, New York: Syracuse University Press, 1988.

⁵⁶ Yasmin Saikia dan Chad Haines, "Situating Peace, Islam, and Women in the Everyday", ..., h. 11-12.

⁵⁷ Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, USA: The University of Michigan Press, 1996.

feminisme Islam juga semakin dikenal melalui tulisan Afsaneh Najmabadi yang tertuang dalam majalah perempuan dengan tajuk *Zanan* dan *Farzaneh*. Ziba Mir-Hosseini juga turut serta meramaikan kajian feminisme Islam melalui karyanya yang berjudul *Islam and Gender*.⁵⁸ Perkembangan serupa juga terjadi di Arab Saudi ketika Mai Yamani mengadopsi istilah feminisme Islam dalam karyanya yang diberi judul *Feminism and Islam* dan diterbitkan pada tahun 1996.⁵⁹ Karya-karya tersebut menginterogasi pelanggaran hak-hak perempuan yang dilakukan atas nama agama serta berupaya menghilangkan mitos-mitos yang melibatkan perempuan. Hingga memasuki pertengahan dekade 1990-an, istilah feminisme Islam semakin menguat dan tersebar luas di berbagai komunitas muslim di seluruh dunia.⁶⁰

C. Tafsir Feminis

Interpretasi terhadap teks Al-Qur'an adalah sebuah proses dinamis yang terus bergerak lintas zaman, mulai dari masa klasik hingga kontemporer. Proses interpretasi tersebut tidak dapat terhindar dari subjektivitas mufasir yang dibentuk beragam komponen, yaitu daya intelektual, lingkungan sosial dan budaya, hingga tendensi personal masing-masing. Hal-hal tersebut telah menciptakan variasi tafsir dengan ragam karakteristik uniknya dan menegaskan eksistensi *interpretive community* (komunitas mufasir).⁶¹ Setiap komunitas mufasir akan bersaing saling mengklaim bahwa penafsiran mereka adalah representasi kebenaran yang paling otoritatif.⁶²

Komunitas mufasir yang datang secara signifikan dalam kajian tafsir kontemporer adalah mufasir feminis. Kelompok mufasir feminis menjelma menjadi sebuah bentuk respons seiring ramainya isu kesetaraan gender. Perbincangan mengenai gender semakin mendominasi dan menjadi perbincangan hangat di berbagai disiplin ilmu, tidak terkecuali pada disiplin interpretasi ayat-ayat Al-Qur'an. Ramainya perhatian tersebut mendesak konfirmasi ulang bahwa agama yang diwakili oleh Al-Qur'an harus dibedakan dari interpretasi keagamaan yang merupakan produk pemikiran manusia. Sebagai wahyu Ilahi, agama akan senantiasa mengajarkan kebaikan, salah satunya tentang prinsip kesetaraan gender. Akan tetapi, amanat tersebut

⁵⁸ Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, New Jersey: Princeton University Press, 1999.

⁵⁹ Mai Yamani, *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, New York: New York University Press, 1996.

⁶⁰ Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, ..., h. 243-244.

⁶¹ Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, London: Routledge, 2014, h. 24.

⁶² Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, ..., h. 57.

mengalami distorsi makna akibat penafsiran yang terpola secara bias terhadap gender.⁶³

Eksistensi tafsir feminis lahir didorong oleh berbagai dinamika internal maupun eksternal yang mendesak perlunya pendekatan aktual dalam membaca ulang ayat-ayat Al-Qur'an. Dilihat melalui sisi internal, telah mengemuka kesadaran akan urgensi mereinterpretasi kalam Ilahi yang mampu mengakomodasi hak-hak perempuan, sekaligus sebagai koreksi atas dominasi maskulinitas mufasir laki-laki. Sedangkan secara eksternal, kelahiran tafsir feminis merupakan konsekuensi dari iklim sosial yang patriarki.⁶⁴

Bagi kelompok feminis muslim, sistem patriarki telah menciptakan problem lain yang sama krusialnya, yaitu kecenderungan misogini. Padahal, falsafah ajaran Islam tidak pernah mengajarkan hal tersebut dan justru menegaskan bahwa perempuan dan laki-laki berada pada posisi yang sejajar di hadirat Allah. Namun, ajaran tersebut tidak mudah termanifestasi secara ideal dalam praktik keagamaan di masa lalu karena pola patriarki yang telah mengakar kuat.⁶⁵ Mereka menilai bahwa terjadi tarik ulur antara ajaran ideal Islam dengan praktik patriarki masyarakat Arab.

Secara konkret, terdapat tiga hambatan prinsipil dalam pengimplementasian ajaran kesetaraan. Tantangan pertama adalah sistem patriarki yang telah ada dan terus memengaruhi interpretasi dan implementasi sistem nilai universal. Hambatan kedua adalah penggunaan bahasa Arab sebagai medium teks-teks primer Islam yang secara gramatikal memiliki klasifikasi gender (*mudzakkar mu'annats*) yang menjadikannya rentan terhadap bias gender. Sedangkan, hambatan ketiga adalah dominasi perspektif yang masih tekstual dalam memahami teks keagamaan yang meskipun bertujuan demi kehati-hatian, akan tetapi kurang meninjau konteks sosial historis.⁶⁶

Faktor eksternal lainnya yang turut mempercepat proses perumusan kembali pemikiran keislaman adalah intensitas interaksi dengan intelektualitas Barat yang menjunjung tinggi hak asasi manusia, kesetaraan gender, hingga kebebasan individu.⁶⁷ Dinamika globalisasi telah berkontribusi besar dalam

⁶³ Hamka Hasan, *Tafsir Jender: Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2009, h. 3.

⁶⁴ Eni Zulaiha, "Tafsir Feminis: Sejarah, Paradigma dan Standar Validitas Tafsir Feminis", dalam *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2016, h. 21.

⁶⁵ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca Al-Qur'an dengan Optik Perempuan*, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008, h. 23.

⁶⁶ Faqihuddin Abdul Kodir, *Manual Mubadalah: Ringkasan Konsep Untuk Pelatihan Perspektif Kesalingan dalam Isu Gender dan Islam*, Yogyakarta: Umah Sinau Mubadalah, 2019, h. 15-17.

⁶⁷ Eni Zulaiha, "Tafsir Feminis: Sejarah, Paradigma dan Standar Validitas Tafsir Feminis", ..., h. 22.

memfasilitasi publikasi dan distribusi penerjemahan Al-Qur'an, hadis, serta literatur klasik Arab. Faktor globalisasi tersebut menciptakan akses leluasa bagi banyak kalangan untuk berpartisipasi aktif dalam pengembangan wacana keislaman.⁶⁸

Sejak akhir abad ke-20 M, tafsir feminis eksis sebagai wujud manifestasi dari pemikiran kontemporer yang menggugat tafsir tradisional konvensional dengan terus mengupayakan perspektif yang berpusat pada dunia perempuan. Tafsir-tafsir tersebut tidak hanya ditulis oleh para perempuan, namun juga dapat berasal dari pemikiran laki-laki. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, pengertian feminis secara luas adalah siapa saja yang turut serta dalam menyuarakan dan memperjuangkan keadilan perempuan untuk keadilan sosial, tanpa memandang jenis kelamin.

Jika hanya merujuk pada keberadaan tafsir yang disusun oleh perempuan, maka pada faktanya tafsir karya perempuan telah ada sejak dekade 1960-an. Meskipun demikian, kemunculan tafsir-tafsir yang ditulis oleh perempuan tersebut tergolong baru dan dapat dikatakan mengalami keterlambatan yang panjang. Amina Wadud menyatakan bahwa selama fase pembentukan paradigma dasar dalam Islam, tidak ditemukan partisipasi dan kontribusi perempuan dalam bidang tafsir. Absennya perspektif perempuan menyebabkan pengalaman mereka direduksi menjadi sudut pandang dan kepentingan yang merefleksikan dominasi laki-laki. Konsekuensinya adalah paradigma yang terbangun mengecualikan perempuan sebagai subjek aktif dan representasi autentik. Keheningan perempuan selama fase krusial tersebut disalahartikan sebagai kebisuan Al-Qur'an dalam isu perempuan. Padahal yang terjadi adalah sebagai akibat dari keterbatasan akses perempuan terhadap wacana intelektual zaman itu.⁶⁹

Seiring berjalannya waktu, muncul perempuan yang turut mengambil peran dalam menginterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an. Terbukanya ruang akademik mampu mewadahi perempuan untuk berkontribusi dalam pengembangan ilmu pengetahuan, tidak terkecuali dalam kajian tafsir. Kehadiran mereka menjadi angin segar dalam meramaikan literatur tafsir yang selama ini hanya dihiasi oleh nama-nama mufasir laki-laki.

Salah satu mufasir perempuan paling masyhur adalah Ibnt al-Syathi'. Ibnt al-Syathi' adalah nama pena yang digunakan oleh 'Aisyah 'Abd al-Rahman dalam menulis karya-karyanya. Ibnt al-Syathi' telah menghasilkan dua jilid tafsir dari surah-surah Makkiyyah dalam juz 30. Walaupun tidak mencakup semua ayat Al-Qur'an, kerja tafsirnya telah mempopulerkan metode *al-tafsîr al-bayânî*. Ulama perempuan asal Mesir tersebut menggunakan

⁶⁸ Aisha Geissinger, "Feminist Muslim (Re) Interpretations of Early Islam," dalam *Routledge Handbook on Early Islam*, London: Routledge, 2017, h. 297-298.

⁶⁹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ..., h. 2.

pendekatan tafsir dengan berbasis pada analisis linguistik dan struktur teks ayat-ayat Al-Qur'an melalui kerja tafsir monumentalnya, yakni *al-Tafsîr al-Bayânî li Al-Qur'ân*.⁷⁰

Terdapat ulama perempuan asal Mesir lainnya yang juga menjadi salah satu tokoh besar dalam pemikiran tafsir Al-Qur'an. Zaynab al-Gazali al-Jubayli disebut-sebut sebagai mufasir perempuan pertama yang menginterpretasikan seluruh ayat Al-Qur'an. Kontribusi al-Gazali merupakan sebuah pencapaian besar dari seorang perempuan dalam sejarah penulisan tafsir. Karya tafsirnya yang berjudul *Nadzarât fî Kitâb Allâh* terbagi menjadi dua jilid. Jilid pertama terdiri dari tafsir surah al-Fâtihah hingga ayat 52 surah Ibrâhim. Sementara jilid kedua meneruskan tafsir ayat 53 surah Ibrâhim hingga surah al-Nâs. Proses penulisan tafsir *Nadzarât fî Kitâb Allâh* berlangsung dalam rentang waktu yang lama, dimulai dari tahun 1937 hingga dekade 1990-an.⁷¹

Perempuan selanjutnya yang juga turut menyumbangkan pemikirannya dalam khazanah tafsir adalah Hannan Lahham. Lahham yang merupakan seorang cendekiawan berkebangsaan Suriah memiliki banyak karya dalam bidang tafsir. Berbeda dengan dua pendahulunya, al-Syati' dan al-Gazali, tulisan Lahham dalam karya tafsirnya mengembangkan pendekatan tematik atau *al-tafsîr al-mawdû'î* yang berbasis surah. Setiap jilid karyanya secara khusus menjelaskan sebuah surah tertentu di dalam Al-Qur'an. Karya tafsir tersebut dipublikasikan untuk pertama kalinya pada 1986 dengan judul *Min Hadyi Sûrat al-Nisâ'*.⁷²

Secara metodologis, perbedaan antara mayoritas karya tafsir dengan tafsir yang menggunakan pendekatan feminis adalah jumlah ayat yang ditafsirkan dan konten penafsiran yang dihasilkan. Tafsir feminis tidak bermaksud untuk menginterpretasikan seluruh ayat Al-Qur'an secara sistematis. Tafsir feminis hanya berfokus pada ayat-ayat yang memiliki relevansi dengan subjek relasi gender dan isu-isu lain yang menjadi minat

⁷⁰ 'Aisyah 'Abd al-Rahman ibnt al-Syathi', *al-Tafsîr al-Bayânî li Al-Qur'ân*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1990, j. 1 dan 2.

⁷¹ Zaynab al-Gazali al-Jubayli, *Nadzarât fî Kitâb Allâh*, Mesir: Dar al-Syuruq, 1994.

⁷² Hannan Lahham, *Min Hadyi Sûrat al-Nisâ'*, Riyad: Dar al-Huda li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1986. Lahham secara konsisten menerbitkan tafsir surah-surah lainnya. Hingga saat ini, karya-karya Lahham dalam bidang tafsir yang telah diterbitkan adalah *Min Hadyi Sûrat al-Baqarah*, *Min Hadyi Sûrat Âli 'Imrân*, *Tafsîr Sûrat al-Tawbah*, *Ta'ammulât fî Sûrat Hûd*, *Min Hadyi Sûrat al-Nûr*, *Ta'ammulât fî Sûrat al-Ahzâb*, *Adhwâ' hawla Sûrat al-'Alaq*, *Hikâyât li Ahfâdz Laylat al-Qadr*, serta *Majmû' Sûrat al-'Ashr*. Selain karya-karya yang telah disebutkan, Lahham juga memiliki beberapa jilid tafsir lainnya yang tidak dapat diakses, seperti tafsir surah Thâhâ, Luqmân, dan Yâsin. Lihat Ulya Fikriyati, "Interpretasi Ayat-Ayat 'Pseudo Kekerasan' (Analisis Psikoterapis atas Karya-karya Tafsir Hannan Lahham)", *Disertasi*, Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2018, h. 102.

mufasir. Melalui studi kontekstual, ayat-ayat yang dipilih ditafsirkan secara terintegrasi demi mendeskripsikan amanat Al-Qur'an dengan lebih luas serta komprehensif.⁷³

Sejumlah karya yang merepresentasikan tafsir dengan perspektif feminis antara lain adalah *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* buah pemikiran Fatima Mernissi,⁷⁴ *The Rights of Women in Islam* dari Haifaa A. Jawad,⁷⁵ *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* karya Amina Wadud,⁷⁶ *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* sebuah tulisan dari Asma Barlas,⁷⁷ *Woman's Identity and the Qur'an: A New Reading* karya Nimat Hafez Barazangi,⁷⁸ serta *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence* yang merupakan pemikiran dari Kecia Ali.⁷⁹

Beberapa pemikir asal Indonesia juga turut meramaikan kajian tafsir feminis, di antara mereka adalah Nasaruddin Umar melalui karyanya *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*,⁸⁰ Zaitunah Subhan dengan karyanya *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*,⁸¹ Siti Musdah Mulia dengan karyanya yang bertitel *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*,⁸² Husein Muhammad dengan salah satu karyanya, yaitu *Fiqh Perempuan*,⁸³ serta Faqhuddin Abdul Kodir yang menggagas pemikirannya dalam *Qira'ah Mubadalah*.⁸⁴

Pemikiran para tokoh feminis tersebut, yang walaupun menggunakan kerangka metodologis yang beragam, telah berkontribusi dalam merumuskan pendekatan kritis yang berbasis pengalaman perempuan untuk

⁷³ Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, ..., h. 4.

⁷⁴ Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, USA: Indiana University Press, 1987.

⁷⁵ Haifaa A. Jawad, *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*, London: Palgrave Macmillan, 1998.

⁷⁶ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, 1999.

⁷⁷ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations on the Qur'an*, USA: University of Texas Press, 2002.

⁷⁸ Nimat Hafez Barazangi, *Woman's Identity and the Qur'an: A New Reading*, Florida: University Press of Florida, 2004.

⁷⁹ Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*, Inggris: Oneworld Publication, 2006.

⁸⁰ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, 2023.

⁸¹ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 1999.

⁸² Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, Tangerang Selatan: Baca, 2020.

⁸³ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

⁸⁴ Faqhuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.

mempromosikan sudut pandang segar terhadap teks keagamaan. Karya-karya mereka hadir sebagai wacana progresif yang berkomitmen membangun narasi keadilan melalui penafsiran yang inklusif, sekaligus mengkritisi konstruksi tafsir yang subordinatif terhadap perempuan.

Beberapa fokus sentral dalam tafsir feminis mencakup isu-isu problematis yang dianggap berpartisipasi dalam pelanggaran patriarki adalah seperti ayat tentang persaksian perempuan (Q.S. al-Baqarah/2: 282), penciptaan perempuan (Q.S. al-Nisâ'/4: 1), poligini (Q.S. al-Nisâ'/4: 3), pengalokasian warisan satu berbading dua (Q.S. al-Nisâ'/4: 11), kepemimpinan laki-laki atas perempuan (Q.S. al-Nisâ'/4: 34), hingga perkara *nusyûz* dalam rumah tangga (Q.S. al-Nisâ'/4: 34 dan 128). Untuk mengkritisi tafsir yang bias gender dari ayat-ayat tersebut, para feminis mengusung argumentasi dengan ayat-ayat yang menyatakan kesetaraan gender. Ayat-ayat egaliter yang biasa diusung antara lain adalah tentang kesetaraan sebagai sesama makhluk ciptaan Allah (Q.S. al-Hujurât/49: 13 dan Q.S. al-Dzâriyât/51: 56), setara sebagai sesama khalifah di bumi (Q.S. al-An'âm/6: 165), serta sejajar dalam potensi mendapat pahala dari amal kebajikan masing-masing (Q.S. Âli 'Imrân/3: 195, Q.S. al-Nisâ'/4: 124, dan Q.S. Gâfir/40: 40, serta Q.S. al-Nahl/16: 97).

Tema lain yang juga sama krusialnya dalam perbincangan tafsir feminis adalah ayat-ayat yang membicarakan “dunia” khas perempuan, seperti menstruasi (Q.S. al-Baqarah/2: 222) dan hijab (Q.S. al-Ahzâb/33: 59). Untuk mengokohkan eksistensi mereka, para feminis juga sering kali mengangkat narasi tentang figur perempuan penting dalam Al-Qur'an, seperti Ratu Bilqis juga Maryam.

Pada akhirnya, menyebut usaha para feminis dalam mengreinterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an sebagai kreasi “tafsir” adalah sesuatu yang tepat dan layak. Begitu pula gelar “mufasir” yang disematkan kepada mereka juga tidak keliru, mengingat bahwa mereka memang secara aktif melakukan proses interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, tidak sekadar menukil tafsir yang telah ada. Identitas mereka sebagai “mufasir feminis” telah mampu membuahkan sebuah corak penafsiran baru sekaligus khas, yang populer dikenal dengan sebutan tafsir feminis.⁸⁵ Penyematan istilah tafsir pada proyek eksegetis yang dihasilkan para feminis menjadi salah satu cara umat muslim modern kontemporer untuk mendekati teks suci mereka.⁸⁶ Kini, tafsir feminis bukan hanya sekadar wacana pinggiran, akan tetapi juga berperan sebagai

⁸⁵ Ahmad Baidowi, *Memandang Perempuan: Bagaimana Al-Quran dan Penafsir Modern Menghormati Kaum Hawa?*, ..., h. 20.

⁸⁶ Juliane Hammer, *American Muslim Women, Religious Authority, and Activism: More Than a Prayer*, USA: University of Texas Press, 2012, h. 76.

“suara alternatif” yang bekerja di tepian dengan semangat merintis hermeneutis yang lebih inklusif.⁸⁷

D. Tipologi Komunitas Mufasir Feminis

Sejarah pembacaan Al-Qur’an diwarnai oleh dua karakteristik utama terkait sensitivitas gender. Karakter pertama adalah tafsir yang kental dengan bias gender dan didominasi perspektif maskulin, sebuah corak yang lumrah ditemukan pada literatur tafsir klasik. Sedangkan karakter kedua adalah tafsir yang merekomendasikan pembacaan berperspektif kesetaraan yang mayoritas berkembang dalam karya-karya tafsir era modern kontemporer.⁸⁸ Karakteristik tersebut tampaknya terjadi karena adanya perbedaan dalam memahami pernyataan *Al-Qur’ân shâlih li kulli zamân wa makân*. Mufasir klasik memahaminya dengan “pemaksaan” makna literal Al-Qur’an dalam setiap kondisi umat manusia. Sementara itu, mufasir kontemporer menegaskan bahwa pemaknaan Al-Qur’an harus mampu beradaptasi terhadap perubahan sosial yang dinamis dengan tetap berdasarkan pada prinsip universalnya.⁸⁹

Dengan mengusung perspektif alternatif terhadap tafsir Al-Qur’an, kehadiran mufasir feminis dapat dipetakan menjadi dua bentuk utama berdasarkan kurun waktu dan perbedaan latar belakangnya. Situasi di gelombang pertama diwarnai oleh tekanan sosial untuk mengatasi gelombang agresif atas ruang sempit yang tersedia bagi perempuan muslim. Generasi pertama tersebut berkembang pada tahun 1970 hingga 1980-an yang diwakili oleh tokoh-tokoh, seperti Amina Wadud, Azizah al-Hibri, dan Riffat Hassan. Meskipun memiliki tujuan yang serupa, kurang terjadi kolaborasi solid dalam karya para tokoh tersebut. Hadirnya generasi pertama juga tidak terlepas dari faktor Islamisme yang semakin menyebar di berbagai negara muslim.

Berbeda dengan generasi pertama, generasi kedua yang berkembang sejak tahun 1990 hingga awal tahun 2000-an lebih terbuka terhadap kerja sama dan dialog lintas disiplin. Tidak lagi dibebani oleh tuntutan aktivisme yang sama, gelombang kedua lebih leluasa dalam mengeksplorasi dan memperkaya diskursus tafsir dengan perspektif baru. Tokoh-tokoh pada generasi kedua diwakili oleh Asma Barlas, Kecia Ali, serta Sa’diyya Shaikh. Tokoh-tokoh

⁸⁷ Kusmana, “Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur’an Feminis”, dalam *Orasi Ilmiah*, Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2022, h. 12.

⁸⁸ Saifuddin dan Wardani, *Tafsir Nusantara: Analisis Isu-Isu Gender dalam Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab dan Tarjuman Al-Mustafid Karya ‘Abd Al-Rauf Singkel*, Yogyakarta: LKiS, 2017, h. 1-2.

⁸⁹ Ahmad Baidowi, *Memandang Perempuan: Bagaimana Al-Quran dan Penafsir Modern Menghormati Kaum Hawa?, ...*, h. 16.

tersebut saling berkolaborasi dalam karya yang mereka tulis untuk membentuk terciptanya jejaring keilmuan.⁹⁰

Pemetaan tafsir feminis juga dapat diklasifikasikan menjadi dua kelompok utama. Komunitas pertama adalah mufasir yang berbasis dengan prinsip egalitarianisme dan mengutamakan pembacaan amanat universal Al-Qur'an dalam konteks kesetaraan. Komunitas ini mengaplikasikan tiga model pendekatan pokok, yakni historis kontekstual, intratekstual, serta *tawhîdî*. Sebaliknya, komunitas kedua adalah mufasir yang tetap mempertahankan nilai androsentrik. Kelompok androsentris terpecah lagi menjadi dua golongan, yakni kelompok dengan pembacaan skripturalis yang cenderung tekstual dan kelompok dengan pembacaan kritis yang memperhitungkan dinamika transformasi sosial.⁹¹

Dua klasifikasi tersebut dielaborasi oleh Kusmana berdasarkan kategorisasi awal yang telah dirumuskan oleh Aysha A. Hidayatullah dan Hadia Mubarak. Kategorisasi dalam tafsir feminis terjadi karena perbedaan pandangan dalam memahumi ayat-ayat Al-Qur'an yang memuat tema relasi gender. Pertanyaan yang terus memicu perdebatan adalah apakah kalam Ilahi memang mengedepankan etika egaliter atau justru turut berkontribusi dalam mendukung nilai-nilai bias patriarki. Realitas bahwa tidak seluruh ayat Al-Qur'an yang memuat poin hubungan gender mencerminkan nilai egaliter secara eksplisit mengakibatkan inkonsistensi dalam penyampaian pesan kesetaraan gender. Terdapat beberapa ayat yang secara redaksional menunjukkan strata gender dengan menempatkan laki-laki pada status dominan. Di sisi lain, Al-Qur'an menegaskan pula tentang kesetaraan gender dalam dimensi spiritual dengan penghargaan terhadap ketakwaan individu. Ambivalensi tersebut mengilustrasikan kompleksitas Al-Qur'an sebagai teks yang memuat aspek normatif sekaligus juga kontekstual.⁹²

Perbedaan perspektif dalam menafsirkan ayat-ayat tentang relasi gender tersebut menyingkap fakta bahwa tafsir adalah produk yang bersifat polisemik yang terbuka bagi pluralitas interpretasi.⁹³ Amina Wadud, Asma Barlas, Azizah al-Hibri, Fatima Mernissi, serta Riffat Hassan adalah beberapa tokoh yang sangat teguh menyuarakan pentingnya kesetaraan sekaligus kontra akan dominasi penafsiran patriarki. Namun, pandangan mereka tidak luput dari kritik. Kubu lainnya yang diwakili oleh Aysha A. Hidayatullah, Ebrahim Moosa, Kecia Ali, dan Raja Rhouni mengkritisi penafsiran hingga metodologi

⁹⁰ Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, ..., h. 8-9.

⁹¹ Kusmana, "Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur'an Feminis", ..., h. 17-18.

⁹² Kusmana, "Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur'an Feminis", ..., h. 14.

⁹³ Inayah Rohmaniyah, *Gender dan Konstruksi Patriarki dalam Tafsir Agama*, Yogyakarta: SUKA Press, 2020, h. 56.

Wadud dan rekan-rekannya karena dianggap terlalu memaksakan kehendak terhadap kalam Ilahi sehingga kurang merepresentasikan esensi ajaran Islam yang holistik.⁹⁴ Sejumlah pemikir Indonesia juga turut memberikan tanggapan terhadap pemikiran feminis egaliter. Di antara nama-nama tersebut adalah Yunahar Ilyas dengan tulisannya *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*⁹⁵ serta Ratna Megawangi dengan karyanya yang bertajuk *Mebiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*.⁹⁶

1. Komunitas Mufasir Feminis Egaliter

Kesadaran akan urgensi pembacaan egaliter mulai mengemuka sejalan dengan pengakuan terhadap hak asasi setiap individu manusia serta prinsip kesetaraan gender. Bermula sejak tahun 1980-an, komunitas mufasir feminis mengidentifikasi adanya problem dalam tafsir klasik yang sering kali merefleksikan bias patriarki seraya memosisikan perempuan di garis subordinasi. Maka untuk menanggulangi kesenjangan tersebut, mereka berikhtiar untuk menata ulang ungkapan-ungkapan literal teks yang “menjebak” kemudian memperbaikinya menjadi interpretasi yang lebih egaliter dengan spirit keadilan universal.⁹⁷

Secara praktis, kelompok feminis egaliter berupaya memperlihatkan bahwa Al-Qur'an tidak sedikit pun memuat ayat-ayat yang mengandung sistem hierarki gender. Ayat hierarki gender dipahami sebagai wujud justifikasi atas kontrol laki-laki terhadap perempuan sehingga menempatkan relasi keduanya dalam kerangka subordinasi.⁹⁸ Sudut pandang egaliter mengungkapkan bahwa bias patriarki dalam tafsir bukanlah bersumber dari ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri, melainkan sebuah produk dari mufasir-mufasir yang terimbas oleh realitas sosial dan budaya yang cenderung masih bias terhadap perempuan. Komunitas feminis egaliter hadir dengan membawa komitmen bahwa firman-Nya tidak akan pernah mendukung kezaliman, karena salah satu sifat Allah adalah Maha Adil. Dengan demikian, membayangkan Allah bersikap

⁹⁴ Hadia Mubarak, “Women’s Contemporary Readings of the Qur’an,” dalam *The Routledge Companion to the Qur’an*, London dan New York: Routledge, 2021, h. 319-320.

⁹⁵ Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an: Klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

⁹⁶ Ratna Megawangi, *Mebiarkan Berbeda?: Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan, 1999.

⁹⁷ Ahmad Baidowi, *Memandang Perempuan: Bagaimana Al-Quran dan Penafsir Modern Menghormati Kaum Hawa?, ...*, h. 17.

⁹⁸ Aysha A. Hidayatullah, “Feminist Interpretation of the Qur’an in a Comparative Feminist Setting,” dalam *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 30 No. 2 Tahun 2014, h. 118.

misoginis saja sudah mustahil, sehingga firman-Nya pun juga tidak mungkin bersifat misoginis dan mengajarkan diskriminasi ketidakadilan gender.⁹⁹

Sejumlah figur penggagas dalam pendekatan egalitarianisme antara lain adalah Amina Wadud, Asma Barlas, Azizah al-Hibri, Fatima Mernissi, dan Riffat Hassan. Perspektif ini terdiri dari tiga metode pokok, yakni historis kontekstual, intratekstual, serta *tawhîdî* yang seluruhnya bertujuan untuk mengeksplorasi semangat kesetaraan Al-Qur'an yang anti patriarki.¹⁰⁰

a. Historis Kontekstual

Metode historis kontekstual menjadi salah satu pendekatan kunci dalam tafsir era kontemporer, termasuk dalam tafsir feminis. Kesadaran akan adanya perbedaan kompleks antara konteks sosial Arab abad ke-7 dan dinamika masyarakat kontemporer melahirkan pendekatan ini. Sesuai namanya, pendekatan historis kontekstual sangat memberikan perhatian dalam pemahaman sejarah era pewahyuan agar mampu menafsirkannya secara kontekstual agar pesan-pesan Ilahi tetap relevan menjawab tantangan zaman. Untuk dapat menghasilkan penafsiran ideal seperti itu, para feminis mengintegrasikan beberapa elemen penting dalam kajiannya, seperti mengetahui *asbâb al-nuzûl*, mengelompokkan ayat-ayat partikular dengan yang universal, memilah ayat-ayat deskriptif dan preskriptif, hingga melokalisir bias gender dan esensialisme biologis dalam tafsir tradisional.¹⁰¹

Salah satu diskusi yang akan terus aktual dalam pembahasan para feminis adalah mengenai ayat yang membicarakan tentang kepemimpinan. Ayat tersebut adalah:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ حَفِظَتْ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٢٤﴾

Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah

⁹⁹ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations on the Qur'an*, ..., h. 14.

¹⁰⁰ Kusmana, "Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur'an Feminis", ..., h. 19.

¹⁰¹ Kusmana, "Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur'an Feminis", ..., h. 20.

menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencaricari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar. (Q.S. al-Nisâ'/4: 34)

Tafsir tradisional terhadap ayat tersebut sering kali menjadi bahasan diskusi para feminis karena dipahami sebagai legitimasi terhadap dominasi mutlak laki-laki. Pemahaman tersebut berasal dari kata *qawwam* yang diartikan secara literal sebagai pemimpin, penguasa, atau pemilik keunggulan. Pemahaman tersebut umumnya didasarkan pada adanya anggapan bahwa laki-laki memiliki kelebihan secara spiritualitas, rasionalitas, dan intelektualitas, sedangkan perempuan dianggap lemah karena duniawi, irasional, dan emosional. al-Hibri dan Wadud sebagai perwakilan feminis dengan kesadaran historis kontekstual, keduanya menguraikan penafsiran alternatif berkesetaraan gender. Mereka sepakat untuk menafsirkan term *qiwamah* melalui penafsiran berbasis logika *tafdhîl*.

Bagi al-Hibri, makna *qiwamah* bukan bermakna sebagai penguasa yang membatasi istri. *Qiwamah* akan lebih tepat dimaknai sebagai peran suami dalam memberikan nasihat untuk memberi bimbingan dalam kehidupan rumah tangga. Peran tersebut pun mensyaratkan adanya kualitas berupa kapasitas dan kecerdasan dalam memberikan bimbingan. Akan tetapi peran tersebut tidak melekat secara mutlak kepada suami. Suami hanya akan mendapatkan peran *qiwamah* jika memiliki kemampuan untuk bertanggung jawab secara finansial dalam menyediakan nafkah.

Menurut al-Hibri, ayat Q.S. al-Nisâ'/4: 34 turun untuk merespons situasi perempuan kala itu yang lemah secara finansial dan bergantung penuh kepada bantuan laki-laki untuk memenuhi kebutuhannya. Namun kehadiran Al-Qur'an bukan berarti untuk melegitimasi ketergantungan tersebut, melainkan untuk memberikan jaminan perlindungan finansial bagi perempuan. Jika seorang suami tidak mampu untuk memenuhi syarat berdaya dalam finansial, maka pembagian peran dalam keluarga harus ditentukan berdasarkan diskusi bersama. Dengan demikian, apabila seorang suami tidak memiliki kemampuan dalam memenuhi kedua syarat tersebut, yaitu memberikan nasihat maupun tidak bertanggung jawab dalam memenuhi kebutuhan finansial, maka dia tidak dapat dikategorikan sebagai *qawwâm* dalam keluarganya.¹⁰²

Senada dengan itu, Wadud juga menyebutkan bahwa konsep *qiwamah* adalah bentuk tanggung jawab kolektif dalam keluarga, bukan secara eksklusif ditujukan kepada suami. Ayat tersebut pada awalnya memang diturunkan

¹⁰² Azizah Y. al-Hibri, "Qur'anic Foundations of the Rights of Muslim Women in the Twenty-First Century," Tahun 1997, h. 16-17.

dalam konteks masyarakat patriarki yang memang menempatkan suami dengan peran penyedia kebutuhan finansial untuk keluarganya. Namun dalam realitas modern, kedudukan *qiwamah* bukan otoritas absolut yang melekat begitu saja kepada suami.

Bagi Wadud, untuk dapat menerima hak istimewa *qawwâm* maka harus sejalan dengan tanggung jawab yang ditunaikan. Terdapat dua tanggung jawab yang harus ditunaikan oleh seorang suami. Dari redaksi *bi mâ fadhhalah Allâh*, Wadud menegaskan bahwa suami yang *qawwâm* adalah yang sanggup memberikan kelayakan finansial serta mampu membuktikan kelebihannya. Jika seorang suami telah gagal memenuhi kedua tanggung jawab tersebut, maka dia tidak dapat disebut sebagai pemimpin bagi istrinya.¹⁰³

Penafsiran yang disampaikan oleh al-Hibri dan Wadud ini menunjukkan bahwa kepemimpinan laki-laki bukanlah merupakan karakter bawaan. Peran *qiwamah* tentu tidak menjadi ketetapan mutlak yang diberikan kepada laki-laki begitu saja. *Qiwamah* harus disesuaikan dengan perkembangan dinamika sosial dan ekonomi serta laki-laki yang pantas disebut sebagai *qawwâm* haruslah memenuhi syarat terlebih dahulu.

Dari perspektif Hassan, ayat tersebut menyatakan prinsip bahwa idealnya setiap suami memiliki kapasitas sebagai pemberi nafkah. Hal tersebut mengingat karena beban yang telah ditanggung seorang istri sudah cukup berat, maka tidak lagi dibebani dengan kewajiban untuk mencari nafkah. Namun tiadanya kewajiban bagi istri untuk mencari nafkah bukan berarti hal tersebut adalah larangan. Seorang istri tetap memiliki hak untuk bekerja dan boleh saja berperan menjadi pemberi nafkah, terlebih jika suaminya tidak mampu memenuhi nafkah untuk tanggungannya.¹⁰⁴ Oleh karena itu, ketentuan siapa yang menjadi pemberi nafkah dalam struktur rumah tangga adalah hasil dari diskusi bersama antara suami dan istri tentang pembagian tugas kerja.

b. Intratekstual

Metode kedua dalam penafsiran yang egaliter adalah melalui pendekatan intratekstual. Metode intratekstual dilakukan secara holistik dengan mengintegrasikan ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema. Pendekatan ini memahami Al-Qur'an dengan menelusuri penggunaan term secara linguistik, membandingkan makna antar ayat, hingga menangkap inti moral keadilan universal. Metode intratekstual sebenarnya adalah pengembangan dari metode tafsir yang telah ada sejak awal, yaitu prinsip *tafsîr Al-Qur'ân bi Al-Qur'ân*. Namun, berbeda dari pendekatan tafsir klasik dengan sifat atomistik dan

¹⁰³ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ..., h. 70-71.

¹⁰⁴ Riffat Hassan, "Perempuan Islam dan Islam Pasca Patriarki", ..., h. 91.

parsial, metode intratekstual diaplikasikan secara lebih koheren dan komprehensif untuk melihat *keyword* dalam cakrawala teks.¹⁰⁵

Isu penting yang dieksplorasi melalui pendekatan intratekstual adalah penafsiran terhadap narasi pembentukan manusia pertama versi Al-Qur'an. Para feminis melakukan reinterpretasi beberapa istilah kunci pada Q.S. al-Nisâ'/4: 1, yakni frasa *min*, *nafs*, dan *zawj*. Ayat tersebut adalah:

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﴾

Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari diri yang satu (Adam) dan Dia menciptakan darinya pasangannya (Hawa). Dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu. (Q.S. al-Nisâ'/4: 1)

Para feminis seperti Wadud dan Hassan sepakat menolak penafsiran yang menyebutkan bahwa *nafs* pertama adalah laki-laki. Bahkan, frasa *nafs* sering ditafsirkan secara spesifik merujuk kepada Adam, sedangkan frasa *zawj* diidentifikasi sebagai perempuan yang lebih spesifik ditujukan kepada Hawwa. Melalui penelusuran linguistik, mereka membuktikan argumen *nafs* dan *zawj* adalah entitas yang setara, tidak bersifat superioritas atau subordinasi atas jenis kelamin tertentu.¹⁰⁶

Frasa *min* yang secara bahasa diartikan sebagai “dari”, oleh Wadud dipahami secara berbeda. Wadud menafsirkan frasa *min* sebagai “memiliki sifat yang sama seperti”. Dengan begitu, interpretasi ayat tersebut sama sekali tidak mengindikasikan hierarki penciptaan seperti yang kerap diartikan bahwa perempuan diciptakan dari laki-laki. Untuk frasa *nafs* tidak semestinya diasosiasikan dengan maskulinitas atau sebagai laki-laki yang biasa diatributkan kepada Adam. *Nafs* sepantasnya dimaknai sebagai netral gender, walaupun secara linguistik merupakan bentuk *mu'annats* atau feminin.¹⁰⁷

Hal yang sama berlaku pada frasa *zawj*, yang menurut para feminis tidak harus diartikan secara eksklusif sebagai jenis kelamin tertentu, meskipun dalam bahasa Arab bersifat *mudzakkar* atau maskulin. Logikanya adalah jika frasa *nafs* diasumsikan sebagai Adam yang merupakan seorang laki-laki, maka akan lebih tepat jika disandingkan dengan frasa *zawjah* (istri). Maka menjadi

¹⁰⁵ Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, ..., h. 87-88.

¹⁰⁶ Kusmana, “Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur'an Feminis”, ..., h. 24-25.

¹⁰⁷ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ..., h. 19.

lebih tepat jika frasa *zawj* dalam Q.S. al-Nisâ'/4: 1 ditafsirkan sebagai pasangan suami istri.¹⁰⁸

Pada kesimpulannya, sejak penciptaan pertama, perempuan dan laki-laki telah ditetapkan secara setara. Allah sama sekali tidak pernah membedakan seseorang dalam hal penciptaan, baik dari segi cara, waktu, hingga substansinya. Kesetaraan tersebut mencerminkan status keduanya sebagai hamba yang setara di hadapan Allah. Pemahaman tersebut selaras dengan ayat-ayat lain yang secara eksplisit menjelaskan bahwa perempuan dan laki-laki mempunyai peluang yang sebanding dalam mendapatkan ganjaran, seperti yang disebutkan pada Q.S. Âli 'Imrân/3: 25, Q.S. Âli 'Imrân/3: 161, Q.S. Âli 'Imrân/3: 195, Q.S. al-Nisâ'/4: 110-112, Q.S. Yûnus/10: 30, Q.S. Ibrâhîm/14: 51, serta Q.S. al-Jâtsiyah/45: 21-22.¹⁰⁹

c. *Tawhîdî*

Kelahiran paradigma *tawhîdî* adalah bentuk respons dari kritik feminis terhadap seksisme yang ditemukan dalam tradisi agama mayoritas di dunia, khususnya Yahudi, Kristen, dan Islam. Citra Tuhan sebagai laki-laki dinilai memiliki kontribusi dalam melanggengkan hegemoni laki-laki terhadap perempuan. Peran agama menjadi elemen pokok dalam membentuk kesadaran kolektif sekaligus penentu beragam kultur suatu komunitas, sering kali juga menjadi alat untuk memperkuat pandangan patriarki tersebut.¹¹⁰ Untuk membongkar pemahaman yang maskulin tersebut, para feminis memperkenalkan sebuah paradigma khas dalam pembacaan teks agama berbasis *tawhîdî*.

Paradigma tersebut dinamakan *tawhîdî* karena menjadikan tauhid sebagai prinsip fundamental dalam memahami Al-Qur'an. Pendekatan *tawhîdî* merupakan sebuah prinsip mutlak bahwa keesaan Tuhan tidak dapat dibagi apalagi disaingi oleh otoritas apa pun. Karena Tuhan adalah satu-satunya yang berhak atas kekuatan tertinggi, maka idealnya tiada pula sikap dominasi di antara sesama manusia. Agar mampu membangun pembacaan Al-Qur'an yang berorientasi pada semangat pembebasan, Barlas menempatkan paradigma tauhid tersebut sebagai fondasi utama dari tiga pilar metode interpretasinya.¹¹¹

Perspektif feminis *tawhîdî* berpendapat bahwa memperlakukan laki-laki sebagai superior atas perempuan sama halnya dengan kemusyrikan karena

¹⁰⁸ Riffat Hassan, "Perempuan Islam dan Islam Pasca Patriarki", ..., h. 47-48.

¹⁰⁹ Kusmana, "Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur'an Feminis", ..., h. 26.

¹¹⁰ Ahmad Baidowi, *Memandang Perempuan: Bagaimana Al-Quran dan Penafsir Modern Menghormati Kaum Hawa?*, ..., h. 57.

¹¹¹ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations on the Qur'an*, ..., h. 13-14.

telah melanggar kedaulatan Tuhan yang tidak boleh disekutukan. Seluruh manusia diciptakan setara di hadapan Tuhan dan hanya takwa yang menjadi satu-satunya parameter untuk membedakan kualitasnya. Ukuran takwa seseorang tidak dapat dihayal oleh manusia lainnya karena takwa bersifat internal dan personal yang hanya dapat dinilai oleh Tuhan. Oleh karena itu, setiap manusia sama sekali tidak berhak untuk menganggap posisinya lebih unggul dibandingkan orang lain.¹¹²

Seseorang yang merasa lebih unggul daripada individu lain, menurut al-Hibri adalah cerminan dari sifat Iblis yang menolak bersujud kepada Adam karena merasa lebih unggul dan mulia. Sikap tersebut dibahasakan oleh al-Hibri sebagai *Logika Iblis* yang merupakan pola pikir yang membenarkan ketidaksetaraan dengan menonjolkan perbedaan. Pola pikir tersebut kemudian menjadi landasan bagi lahirnya struktur sosial yang hierarki berdasarkan kelas yang gender.¹¹³ Baginya, pola pikir tersebut telah tertanam kuat dalam sistem masyarakat yang patriarkal sehingga terus melanggengkan ketidakadilan dan merupakan bentuk pelanggaran terhadap keesaan Tuhan.

Wadud juga memiliki pandangan yang sama dengan al-Hibri. Wadud menyebutkan bahwa sikap sombong seperti yang dilakukan Iblis merupakan akar dari segala bentuk diskriminasi sosial yang terjadi. Pemikiran Wadud tersebut berlandaskan pada ajaran Islam yang mengkategorikan sikap *istikbar* atau kesombongan sebagai salah satu dari dosa besar. Disebut sebagai dosa besar karena seseorang yang bersifat sombong dianggap telah melakukan bentuk kesyirikan dengan menempatkan dirinya dalam tingkatan Ilahi. Oleh karena itu, sikap sombong bukan hanya salah satu bentuk egosime, akan tetapi juga merupakan pengingkaran terhadap prinsip keesaan Tuhan.¹¹⁴

Paradigma *tawhīdī* acap kali menjadi dasar untuk menolak tafsir klasik Q.S. al- Nisâ'/4: 34. Ayat tersebut biasa dipahami menjadi justifikasi superioritas laki-laki, ditentang keras oleh para feminis karena telah menyalahi prinsip kesetaraan manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan. Tafsir klasik yang membenarkan ketaatan total istri hingga suami dibolehkan melakukan tindak kekerasan, seperti memukul, dianggap tidak sejalan dengan esensi tauhid. Sebagai reinterpretasi pemahaman konservatif tersebut, al-Hibri menjelaskan Q.S. al- Nisâ'/4: 34 sebagai penghormatan terhadap perjanjian pernikahan,

¹¹² Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, ..., h. 111.

¹¹³ Azizah Y. al-Hibri, "Divine Justice and the Human Order: An Islamic Perspective," dalam William Schweiker, dkk (ed.), *Humanity Before God: Contemporary Faces of Jewish, Christian, and Islamic Ethics*, Minneapolis: Fortress Press, 2006, h. 241.

¹¹⁴ Amina Wadud, "Islam Beyond Patriarchy Through Gender Inclusive Qur'anic Analysis," dalam Zainah Anwar (ed.), *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, Malaysia: Musawah, 2009, h. 103.

bukan sebagai ketaatan mutlak terhadap suami. Ketaatan tertinggi hanya pantas ditujukan kepada Allah semata.¹¹⁵

2. Komunitas Mufasir Feminis Androsentris

Perspektif androsentris mengekspos dua klasifikasi pembacaan utama. Pertama adalah metode skripturalis yang mementingkan penafsiran literal terhadap strata gender sebagai pesan Ilahi. Kedua adalah pembacaan kritis yang merekomendasikan interpretasi kontekstual untuk merealisasikan keadilan gender. Perspektif androsentris bertujuan tidak hanya untuk menyelami maksud literal dari redaksi ayat, tetapi juga memiliki intensi untuk memafhumi aspek pragmatismenya dalam sistem masyarakat kala itu.¹¹⁶ Dengan demikian, ulasan androsentris tetap menghargai nilai sosial historis yang termaktub dalam kalam Ilahi sekaligus menguatkan pengintegrasian pemahaman linguistik hingga etis dari teks, sehingga relevansi Al-Qur'an sebagai basis nilai tetap terjaga dalam dinamika sosial kontemporer.

Hadirnya spektrum androsentris merupakan wujud respons dan kritik tajam atas kekakuan metodologis dan premis subjektif para penganut egalitarian. Paham egalitarian terkesan tidak proporsional karena terlalu memaksakan kehendak terhadap teks suci Al-Qur'an supaya selaras dengan idealitas mereka tentang kesetaraan kontemporer.¹¹⁷ Hal tersebut pada akhirnya mengundang pertanyaan sejauh mana pembacaan feminis egaliter mampu merepresentasikan maksud Al-Qur'an yang semestinya. Oleh karena itu, beberapa sarjana feminis lainnya menyerukan perlunya refleksi ulang terhadap paham egaliter dengan upaya mengusung objektivitas daripada hanya memaksakan perspektif modern.¹¹⁸

a. Skripturalis

Para pemikir modernis yang memiliki jasa signifikan dalam pembacaan Al-Qur'an secara skripturalis antara lain adalah Barbara R. F. Stowasser, Celene Ibrahim, dan Lois Lamya' al-Faruqi. al-Faruqi menjelaskan bahwa unsur patriarki yang terdapat pada Al-Qur'an merupakan refleksi dari strata sosial bangsa Arab di abad ke-7 M sebagai penerima wahyu, sehingga konstruksi terhadap ayat-ayatnya mensyaratkan adanya penerimaan terhadap dimensi androsentris dan konteks historis awal. Pembacaan skripturalis bertujuan untuk memilah antara representasi tekstual ayat-ayat Al-Qur'an

¹¹⁵ Kusmana, "Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur'an Feminis", ..., h. 27-28.

¹¹⁶ Kusmana, "Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur'an Feminis", ..., h. 30.

¹¹⁷ Hadia Mubarak, "Women's Contemporary Readings of the Qur'an", ..., h. 319-320.

¹¹⁸ Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, ..., h. 150.

sebagai wahyu Ilahi dengan interpretasi hasil produk para mufasir yang sering kali terpengaruh subjektivitas. Seperti dalam penelitian Stowasser, ia mengungkapkan adanya inkonsistensi pandangan mengenai perempuan, baik dalam tafsir pra-modern dan modern.¹¹⁹ Oleh karena itu, penting untuk membedakan teks suci Al-Qur'an yang bersifat universal dengan penafsiran manusia yang terkadang memaksakan kehendak hingga terlampaui menjauhi esensi pesan Ilahi.

Para mufasir yang mengadopsi model skripturalis memahami dan mengontekstualisasikan ayat-ayat dengan tetap mempertahankan makna literalnya. Oleh karena itu, model pembacaan skripturalis tidak hanya mendominasi tafsir klasik tetapi juga akan tetap relevan hingga era kontemporer. Mereka meyakini bahwa kerangka sejarah era pewahyuan merupakan sumber dalam memahami relasi gender yang diabadikan dalam teks suci, dengan menganggap hierarki gender yang terdapat pada Al-Qur'an adalah cerminan realitas historis yang direspons oleh wahyu. Misalnya adalah ayat yang berbicara tentang ketentuan masa 'iddah perempuan setelah bercerai. Ayat tersebut adalah:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۖ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۚ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٨﴾

Para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali qurū' (suci atau haid). Tidak boleh bagi mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim mereka, jika mereka beriman kepada Allah dan hari Akhir. Suami-suami mereka lebih berhak untuk kembali kepada mereka dalam (masa) itu, jika mereka menghendaki perbaikan. Mereka (para perempuan) mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut. Akan tetapi, para suami mempunyai kelebihan atas mereka. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana, (Q.S. al-Baqarah/2: 228).

Saat dipertemukan dengan ayat-ayat yang bernuansa hierarkis seperti itu, para penafsir skripturalis melihatnya sebagai ekspresi langsung dari kehendak Tuhan yang harus diterima dengan penuh penghormatan seraya mengeksplorasi hikmah yang terkandung di balik redaksi literalnya.¹²⁰ Dengan menjaga keseimbangan antara teks redaksional dan tafsir, paradigma skripturalis mengingatkan bahwa Al-Qur'an tidak pernah berada dalam kekosongan kontekstual.

¹¹⁹ Kusmana, "Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur'an Feminis", ..., h. 31-32.

¹²⁰ Kusmana, "Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur'an Feminis", ..., h. 30.

b. Kritis

Kelahiran pembacaan kritis dipicu oleh stagnasi dalam penafsiran egalitarianisme. Pendekatan egalitarianisme yang berupaya mengedepankan prinsip kesetaraan gender secara menyeluruh pada akhirnya menuai banyak kritikan, baik secara metodologi maupun konseptual. Pendekatan egalitarianisme dianggap kurang mengindahkan kompleksitas kondisi sosial historis wahyu sehingga sering kali terjebak dalam lingkaran subjektivitas. Sebagai reaksi, beberapa penafsir modern mengangkat kembali unsur-unsur androsentris pada ayat-ayat Al-Qur'an, dengan argumentasi bahwa tidak semua ayat terkait relasi gender secara eksplisit mengusung ajaran egaliter. Sebaliknya, sejumlah ayat justru memperlihatkan strata hierarki yang erat kaitannya dengan tata sosial patriarkal pada masa wahyu diturunkan.¹²¹

Nama-nama seperti Aysha A. Hidayatullah, Ebrahim Moosa, Kecia Ali, Nasr Hamid Abu Zayd, dan Raja Rhouni adalah tokoh-tokoh yang mengadvokasi penafsiran dengan pendekatan kritis. Para mufasir kritis sesungguhnya bukan menyanggah secara total pendekatan feminis. Mufasir kritis tetap menyetujui bahwa banyak penafsiran feminis yang selaras dengan kerangka luhur ajaran Al-Qur'an. Namun, inti persoalannya terletak pada penekanan yang terlalu berlebihan terhadap teks wahyu agar serupa dengan pemahaman kesetaraan mereka. Hal tersebut bagi penafsir kritis sama problematiknya dengan kaidah penafsiran klasik yang sering kali tidak kritis dalam melegitimasi otoritas laki-laki.¹²²

Sebagaimana pernyataan Kecia Ali, dia menyebutkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an ataupun ajaran Rasulullah yang diriwayatkan melalui hadis memiliki nuansa androsentris hierarkis yang merupakan bagian integral dan tidak dapat dikecualikan. Namun pendekatan feminis intratekstual yang mengklaim pembacaan holistik, pada praktiknya justru hanya menunjukkan ayat-ayat yang mendukung kesetaraan gender dan melupakan ayat-ayat androsentris. Dengan melakukan pembacaan selektif, pendekatan feminis intratekstual telah gagal memberikan pemahaman yang komprehensif.¹²³ Jika saja feminis intratekstual benar-benar mengaplikasikan pembacaan secara holistik sebagaimana harusnya, mereka pasti akan kesulitan menciptakan makna yang sepenuhnya merepresentasikan kesetaraan gender.

Kepada feminis historis-kontekstual, Ali melayangkan kritiknya dan menegaskan pernyataan bahwa secara tekstual, Q.S. al-Baqarah/2: 187

¹²¹ Hadia Mubarak, "Women's Contemporary Readings of the Qur'an", ..., h. 326-327.

¹²² Kusmana, "Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur'an Feminis", ..., h. 35-36.

¹²³ Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*, ..., h. 152-153.

memang menempatkan perempuan dalam posisi objek sedangkan laki-laki memperoleh posisi subjek penuh. Ayat tersebut adalah:

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْبَيْتِ وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٧٧﴾

Dihalalkan bagimu pada malam puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkanmu. Maka, sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu. Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar. Kemudian, sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam. Akan tetapi, jangan campuri mereka ketika kamu (dalam keadaan) beriktikaf di masjid. Itulah batas-batas (ketentuan) Allah. Maka, janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka bertakwa, (Q.S. al-Baqarah/2: 187).

Ayat tersebut semakin dipertegas oleh Q.S. al-Baqarah/2: 222-223 yang mengemukakan bahwa istri merupakan “ladang” untuk suaminya. Ayat tersebut berbunyi:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاغْتَرِزُوا مِنَ النِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرْنَ فَإِذَا تَظَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿١١٣﴾ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ قَدْ مُمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوَةٌ وَيَشِرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١١٣﴾

Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang haid. Katakanlah, “Itu adalah suatu kotoran.” Maka, jauhilah para istri (dari melakukan hubungan intim) pada waktu haid dan jangan kamu dekati mereka (untuk melakukan hubungan intim) hingga mereka suci (habis masa haid). Apabila mereka benar-benar suci (setelah mandi wajib), campurilah mereka sesuai dengan (ketentuan) yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertobat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri. Istrimu adalah ladang bagimu. Maka, datangilah ladangmu

itu (bercampurlah dengan benar dan wajar) kapan dan bagaimana yang kamu sukai. Utamakanlah (hal yang terbaik) untuk dirimu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu (kelak) akan menghadap kepada-Nya. Sampaikanlah kabar gembira kepada orang-orang mukmin, (Q.S. al-Baqarah/2: 222-223).

Hadis pun tidak luput dari ambivalensi relasi gender. Beberapa hadis menegaskan kesejahteraan perempuan, tetapi dalam sejumlah hadis lainnya perempuan juga kerap diposisikan sebagai objek pemenuhan hasrat laki-laki. Pola tersebut menunjukkan adanya kendali laki-laki atas tubuh perempuan dalam relasi suami istri, meskipun kontrol tersebut tetap dibatasi oleh norma Ilahi.¹²⁴ Inkonsistensi tersebut tetap akan ada dalam beberapa aspek tanpa mampu diubah sifat normatifnya.

Dengan fakta tersebut, teks wahyu jika dibaca dengan menggunakan pendekatan kritis mampu menunjukkan kejujuran intelektual karena tidak meminggirkan ayat-ayat yang merefleksikan struktur hierarkis. Ayat-ayat androsentris tersebut dijadikan titik kontemplasi untuk memahami bagaimana Al-Qur'an merespons struktur patriarki yang telah ada hingga pada masa pewahyuannya. Pembacaan kritis secara lugas menerima bahwa Al-Qur'an tidak selalu konsisten dalam menyuarakan kesetaraan gender. Oleh karena itu, diperlukan dialog lanjutan demi mengupas ayat-ayat bernuansa androsentris hierarkis, tanpa mendistorsi makna esensial teks.

Polemik mengenai aspek androsentris dan egaliter tampaknya tidak akan pernah usai. Alih-alih menjadi kendala bagi visi feminis yang memperlakukan Al-Qur'an sebagai kitab anti-patriarki, pembacaan kritis justru telah menyingkap dua dimensi wacana penting. Secara internal, tekstualitas Al-Qur'an perspektif kritis mampu mengungkap probabilitas pemahaman baru terhadap sejumlah ayat yang menunjukkan strata hierarkis. Secara eksternal, kontekstualitas Al-Qur'an melalui pembacaan kritis memperluas cakrawala interpretasi dengan menawarkan kesempatan untuk mengeksplorasi makna-makna baru yang mungkin masih belum terpikirkan.¹²⁵

Agar memberikan gambaran yang lebih sistematis mengenai tipologi tafsir feminis, penulis akan menyajikan pemetaannya dalam bentuk tabel, yaitu:

Tabel II.1. Tipologi Komunitas Mufasir Feminis

No.	Komunitas	Pendekatan	Metode
-----	-----------	------------	--------

¹²⁴ Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*, ..., h. 152.

¹²⁵ Kusmana, "Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur'an Feminis", ..., h. 42.

1.	Egalitarianisme	Historis Kontekstual	Mengetahui <i>asbâb al-nuzûl</i> , mengelompokkan ayat universal-partikular, dan memilah ayat deskriptif-preskriptif.
		Intratekstual	Menelusuri secara linguistik terhadap penggunaan term, membandingkan makna antar ayat, hingga menangkap inti moral keadilan universal.
		<i>Tawhîdî</i>	Allah adalah satu-satunya yang berhak atas kekuasaan tertinggi, sehingga tidak terdapat ruang lain bagi dominasi di antara sesama manusia.
2.	Androsentrisme	Skripturalis	Menerima apa adanya konteks historis awal dan dimensi androsentris sebagai ekspresi langsung dari kehendak Allah.
		Kritis	Menyadari keberadaan ayat-ayat yang mengandung nuansa androsentris hierarkis, namun tetap mendorong dialog berkelanjutan untuk menafsirkannya tanpa mendistorsi makna esensial teks.

BAB III

AISYAH R.A.: IKON ULAMA PEREMPUAN DAN PILAR KEILMUAN SAHABAT

A. Profil Aisyah

Dalam kajian intelektual dunia muslim, sosok Aisyah ibnt Abi Bakr r.a. terus menjadi pusat perhatian, baik sebagai sumber sentral dalam tradisi Islam maupun sebagai model ideal perempuan yang mampu memberi pengaruh signifikan. Berbagai literatur Sunni berbahasa Arab yang membahas kehidupannya hadir dalam beragam perspektif dan variasi metodologis dalam memahami kiprah Aisyah. Meski demikian, satu benang merah yang menghubungkan berbagai kajian tersebut adalah pengakuan atas kedudukan Aisyah sebagai tokoh yang dihormati dalam Islam. Sebagian besar karya yang mengangkat Aisyah sebagai subjek tema tidak hanya bernuansa akademis, tetapi juga bersifat instruktif dan didaktis yang bertujuan untuk menjangkau khalayak yang lebih luas dengan menyajikan narasi yang mudah dipahami.¹

Sumber tertulis paling awal mengenai kehidupan Aisyah dapat ditemukan dalam kamus biografi karya Ibn Sa'ad (w. 845 M). Karyanya yang bertajuk *al-Thabaqât al-Kubrâ* telah menjadi salah satu rujukan penting dalam historiografi Islam. Karya tersebut mencatat lebih dari 4000 periwayat hadis, termasuk 600 perempuan. Di antara nama-nama perempuan yang disebutkannya, Aisyah adalah salah satu tokoh yang mendapatkan perhatian khusus. Ditulis lebih dari satu setengah abad setelah wafatnya Rasulullah,

¹ Denise A. Spellberg, *Politics, Gender, and The Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*, USA: Columbia University Press, 1994, h. 17.

tulisan tersebut secara eksplisit menegaskan kembali posisi Aisyah sebagai kekasih tercinta Rasulullah. Beberapa keistimewaan Aisyah dikemukakan sebagai narasi untuk memperkuat statusnya di tengah istri-istri Rasulullah lainnya sekaligus sebagai figur perempuan yang memiliki otoritas dalam tradisi Islam.²

Di era modern, Aisyah semakin mendapatkan sorotan dan menjadi subjek kajian yang intens, terutama dalam studi akademis Barat yang menyoroti peran perempuan dalam sejarah Islam melalui perspektif gender.³ Seiring dengan berkembangnya wacana feminisme, figur Aisyah dipetakan ulang di luar narasi tradisional dengan menegaskan posisinya sebagai aktor intelektual dan politik yang berpengaruh. Salah satu literatur Barat yang mengkaji tentang Aisyah dengan cakupan paling komprehensif adalah karya Nabia Abbott yang berjudul *Aishah: The Beloved of Mohammed*. Karya Abbott menggambarkan Aisyah sebagai “Ibu Negara Islam” dengan menyoroti kepemimpinan dan pemikiran Aisyah sebagai bagian dari tradisi intelektual Islam yang tetap relevan dalam diskursus gerakan perempuan muslim modern kontemporer.⁴

Lebih dari sekadar studi historis, karya-karya tersebut juga merefleksikan bagaimana perempuan muslim masa kini semakin aktif dalam berbagai bidang keilmuan, baik dalam studi Islam maupun ilmu umum, dan memiliki ketertarikan pada sejarah tokoh-tokoh perempuan berpengaruh dalam Islam menjadikan Aisyah menjadi salah satu figur perempuan yang layak disebut sebagai simbol intelektual dan spiritual yang terus menginspirasi generasi baru.⁵

Tulisan lainnya datang dari Nawal el Saadawi yang bertitel *The Hidden Face of Eve*. Saadawi memandang bahwa Aisyah sebagai simbol perjuangan dalam menuntut hak-haknya, sehingga menempatkannya sebagai tokoh emansipasi pada zamannya.⁶ Sementara itu, Fatima Mernissi menyoroti keterlibatan Aisyah dalam ranah politik dan kelimuan, menegaskan bahwa Rasulullah tidak pernah membangun hierarki sosial yang membatasi kiprah

² Muhammad ibn Sa’ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1990, j. 8, h. 50-53.

³ Denise A. Spellberg, *Politics, Gender, and The Islamic Past: The Legacy of ‘A’isha bint Abi Bakr, ...*, h. 18.

⁴ Nabia Abbott, *Aishah: The Beloved of Mohammed*, Illinois: University of Chicago Press, 1942, h. ix.

⁵ Yvonne Yazbeck Haddad, “Islam, Women, and Revolution in Twentieth-Century Arab Thought,” dalam Yvonne Yazbeck Haddad dan Ellison Banks Findly (ed.), *Women, Religion, and Social Change*, Albany: State University of New Yorks Press, 1985, h. 295.

⁶ Nawal el Saadawi, *The Hidden Face of Eve*, London: Zed Press, 1980, h. 131.

perempuan, melainkan justru mengakui mereka sebagai mitra dalam transformasi masyarakat.⁷

Citranya yang kuat serta pesonanya yang tidak pernah pudar membuat Aisyah terus menarik perhatian sepanjang sejarah. Beragam kajian yang tersaji dari waktu ke waktu mencerminkan bagaimana sosok Aisyah tetap relevan dalam wacana keislaman dan akan terus ditafsirkan selaras dengan perubahan sosial. Dinamika tersebut memperlihatkan bahwa Aisyah tidak hanya sekadar menjadi bagian dari sejarah, tetapi akan terus hidup dalam subjek pemikiran intelektual.

Sebelum menjelajah lebih jauh mengenai peran dan intelektualitas Aisyah, berikut akan dipaparkan mengenai profilnya.

1. Biografi Singkat

Aisyah lahir di Mekkah, sekitar empat hingga lima tahun sesudah Rasulullah menerima wahyu nubuat. Meskipun tidak terdapat catatan pasti mengenai tanggal kelahirannya, sejumlah sejarawan mengacu pada keterangan Ibn Sa'ad di dalam catatan sejarahnya yang bertajuk *al-Thabaqât al-Kubrâ* dengan menyebutkan bahwa Aisyah lahir pada akhir tahun kelima kenabian, yaitu pada bulan Syawal yang bertepatan pada bulan Juli tahun 614 M. Kelahirannya di masa Islam, telah membuat Aisyah tidak pernah mengalami era jahiliah dan terpapar oleh praktik kemusyrikan.⁸

Lahir dari pasangan *al-Sâbiqûn al-Awwalûn* (kelompok awal pemeluk Islam), Aisyah adalah putri dari sahabat terdekat Rasulullah. Ayahnya, Abu Bakr dikenal sebagai orang pertama yang membenarkan risalah kenabian dan memperoleh gelar *al-Shiddîq* karena ketulusannya dalam membela Rasulullah, terutama setelah dia mengimani tanpa ragu perjalanan Isra dan Mi'raj Rasulullah.⁹ Abu Bakr adalah seorang pemuka Quraisy asal kabilah Taymi, saudagar sukses, juga pakar dalam bidang sastra dan silsilah Arab. Nasab lengkapnya adalah Abu Bakr al-Shiddiq ibn Abi Quhafah 'Utsman ibn 'Amir ibn Ka'b ibn Sa'ad ibn Tayim ibn Murrâh ibn Ka'b ibn Luay ibn Fahr ibn Malik. Ibundanya, Ummu Rumman juga merupakan keturunan keluarga terhormat, yaitu berasal dari kabilah Kinaniyyah. Nama lengkapnya adalah Ummu Rumman ibnt 'Amir ibn 'Uwaymir ibn Syams ibn 'Uttab ibn Udzaynah ibn Subai' ibn Wahhab ibn Harits ibn Ganim ibn Malik ibn Kinanah, meskipun

⁷ Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, UK: Basil Blackwell, 1991, h. 11.

⁸ Sulayman al-Nadwi, *Sîrat al-Sayyidah 'Â'isyah Umm al-Mu'minîn Radhiyallâh 'Anhâ*, Damaskus: Dar al-Qalam, 2003, h. 40.

⁹ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *'Â'isyah Umm al-Mu'minîn Ayyâmuhâ wa Sîratuhâ al-Kâmilah fî Shafahât*, Damaskus: Maktabat al-Farabi, 1997, h. 9-10.

terdapat perbedaan pendapat mengenai nama aslinya, antara Zainab atau Da'da.¹⁰

Melalui garis keturunan tersebut, Aisyah memiliki pertalian nasab dengan Rasulullah, dari pihak ayah bertemu pada leluhur ketujuh melalui Murrah ibn Ka'b, dan dari pihak ibu bertemu pada leluhur kesebelas atau kedua belas. Berasal dari keluarga terpandang Quraisy, kehidupan Aisyah diwarnai oleh pola asuh penuh disiplin dan menjunjung tinggi nilai-nilai moral serta pendidikan. Didikan Abu Bakr yang tegas namun penuh perhatian, bersama Ummu Rumman yang lembut sekaligus berwibawa, telah membentuk karakter kuat pada Aisyah. Aisyah tumbuh menjadi seorang perempuan yang cerdas, tangguh, serta bijaksana.¹¹

Sebagai putri dari keluarga *al-Sâbiqûn al-Awwalûn*, Aisyah tumbuh dalam lingkungan yang sepenuhnya mendukung perjuangan Rasulullah. Hubungan keluarganya pun sangat dekat dengan Rasulullah, sebagaimana yang diungkapkan oleh Aisyah dalam kisahnya, "Aku melihat orang tuaku dalam keislaman dan tidak pernah berlalu satu hari pun tanpa kedatangan Rasulullah ke rumah kami, baik di pagi maupun siang hari."¹² Bersama para saudaranya, 'Abdullah, 'Abd al-Rahman, Muhammad, Asma', dan Umm Kultsum, kediaman Aisyah semasa kecil menjadi rumah keluarga muslim pertama yang menjadi saksi bagi lahirnya peradaban Islam.¹³

Aisyah adalah istri ketiga Rasulullah yang dipinang atas usulan Khawlah ibnt Hakim. Berdasarkan sejumlah riwayat, Aisyah mengisahkan perbedaan waktu terkait pernikahannya dengan Rasulullah. Sebagian riwayat mengatakan bahwa Rasulullah menikahi Aisyah tiga tahun sesudah wafatnya Khadijah. Sementara riwayat lain mengatakan bahwa Aisyah dinikahi oleh Rasulullah pada tahun yang sama dengan tahun meninggalnya Khadijah, yaitu di tahun kesepuluh masa kenabian. Mayoritas ulama berpegang pada riwayat kedua dan mengatakan bahwa pernikahan tersebut berlangsung tiga tahun sebelum hijrah, yakni pada bulan Syawal tahun kesepuluh masa kenabian, sekitar Mei 620 M.¹⁴ Aisyah pada waktu itu berusia enam tahun, namun tinggal satu rumah bersama Rasulullah baru setelah berhijrah ke Madinah, yaitu ketika berusia sembilan

¹⁰ Sulayman al-Nadwi, *Sîrat al-Sayyidah 'Â'isyah Umm al-Mu'minîn Radhiyallâh 'Anhâ*, ..., h. 38.

¹¹ Sulayman al-Nadwi, *Sîrat al-Sayyidah 'Â'isyah Umm al-Mu'minîn Radhiyallâh 'Anhâ*, ..., h. 59.

¹² Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1993, j. 1, h. 181, no. hadis 464.

¹³ 'Alawi 'Abd al-Qadir al-Saqqaf, *'Â'isyah Umm al-Mu'minîn*, Arab Saudi: Mu'assasat al-Durar al-Saniyyah, 2013, h. 59.

¹⁴ Sulayman al-Nadwi, *Sîrat al-Sayyidah 'Â'isyah Umm al-Mu'minîn Radhiyallâh 'Anhâ*, ..., h. 49.

tahun.¹⁵ Di masa dahulu, pernikahan di usia muda dianggap lazim di kalangan masyarakat Arab. Dikatakan pula bahwa faktor iklim dan lingkungan gurun yang panas mendukung percepatan kedewasaan fisik seseorang.¹⁶

Pernikahan Aisyah dipandang sebagai sesuatu yang tidak lazim di tengah budaya bangsa Arab kala itu. Rasulullah hendak menghapus berbagai tradisi, adat, dan kepercayaan yang tidak sejalan dengan prinsip Islam. Seperti adanya anggapan menikahi anak seorang teman dekat adalah tabu karena hubungan persahabatan dinilai setara dengan hubungan darah yang menghalangi pernikahan. Oleh karena itu, ketika Khawlah ibnt Hakim menyampaikan keinginan Rasulullah untuk melamar Aisyah, Abu Bakr sempat terkejut. Namun, Rasulullah dengan tegas menjelaskan bahwa persahabatan dalam Islam tidak menghalangi pernikahan. Pernikahan Rasulullah dan Aisyah yang dilaksanakan pada bulan Syawal juga merupakan upaya pemberantasan mitos yang meyakini bahwa bulan tersebut merupakan waktu yang tidak baik.¹⁷

Selama bulan Ramadan tahun 58 H, Aisyah mengalami sakit yang cukup berat. Meskipun sedang diterpa sakit, namun hal tersebut tidak menghalanginya untuk memperbanyak ibadah. Aisyah semakin khusyuk mendekatkan diri kepada Allah melalui salat sunah di siang dan malam hari, bertafakur, dan mengasingkan diri dari keramaian, kecuali untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan. Aisyah masih memberikan fatwa serta terus membimbing umat terkait perkara halal dan haram. Aisyah tetap tekun menjalankan salat berjamaah, baik mengikuti imam di masjid Nabawi maupun memimpin salat sekelompok perempuan yang berkumpul di rumahnya untuk menuntut ilmu.¹⁸ Setiap kali ada yang berkunjung untuk menjenguk dan menanyakan kabarnya, Aisyah selalu menanggapi dengan penuh rasa syukur, “Alhamdulillah, saya baik-baik saja.”¹⁹

Aisyah menghembuskan nafas terakhir pada usia 67 tahun, tepat pada malam 17 Ramadan tahun 58 H atau Juni 678 M, setelah menunaikan salat witir. Malam itu, para pelayat memadati kediamannya, menciptakan kerumunan yang belum pernah terlihat sebanyak itu sebelumnya. Penduduk Madinah dari segala penjuru berdatangan demi mempersembahkan

¹⁵ Muhammad ibn Isma'îl al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., j. 5, h. 973, no. hadis 4841; Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*, Turki: Dar al-Thaba'at al-'Amirah, 1916, j. 4, h. 141, no. hadis 1422.

¹⁶ Sulayman al-Nadwi, *Sîrat al-Sayyidah 'Â'isyah Umm al-Mu'minîn Radhiyallâh 'Anhâ*, ..., h. 46.

¹⁷ Sulayman al-Nadwi, *Sîrat al-Sayyidah 'Â'isyah Umm al-Mu'minîn Radhiyallâh 'Anhâ*, ..., h. 54-55.

¹⁸ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *'Â'isyah Umm al-Mu'minîn Ayyâmuhâ wa Sîratuhâ al-Kâmilah fî Shafahât*, ..., h. 134.

¹⁹ Sulayman al-Nadwi, *Sîrat al-Sayyidah 'Â'isyah Umm al-Mu'minîn Radhiyallâh 'Anhâ*, ..., h. 201.

penghormatan terakhir kepada Aisyah. Kepergiannya meninggalkan duka kesedihan mendalam bagi penduduk Madinah, seperti yang dikatakan oleh seorang pelayat, “Tidak seorang pun yang tidak merasa kehilangan, karena Aisyah seolah-olah telah menjadi ibu bagi kami semua.”²⁰

Proses pemakaman Aisyah dihadiri oleh kerabat dekatnya, seperti ‘Urwah ibn al-Zubayr, ‘Abdullah ibn al-Zubayr, ‘Abdullah ibn ‘Abd al-Rahman ibn Abi Bakr, dan al-Qasim ibn Muhammad ibn Abi Bakr. Sesuai wasiatnya, jenazah Aisyah dimakamkan di pemakaman al-Baqi’ bersama para istri Rasulullah. Aisyah dengan rendah hati berpesan, “Jangan makamkan aku bersama Rasulullah. Aku tidak pernah merasa pantas untuk mendapatkan kehormatan tersebut. Makamkan aku di al-Baqi’ bersama sahabat-sahabatku, para istri Rasulullah.”²¹

Meskipun Aisyah tidak dikaruniai keturunan secara biologis, dia tetap memiliki *kunyah*, yaitu Umm ‘Abdillah. Gelar tersebut disematkan kepada Aisyah dengan merujuk kepada nama keponakannya, yaitu ‘Abdullah ibn al-Zubayr, putra dari saudara perempuannya, Asma’ ibnt Abu Bakr. Ada pula riwayat yang menyebutkan bahwa Aisyah sempat mengandung seorang bayi laki-laki, namun mengalami keguguran. Rasulullah kemudian memberikan nama ‘Abdullah kepada bayi tersebut. Akan tetapi, sanad riwayat tersebut dinilai *dha’if* sehingga tidak dapat dijadikan rujukan utama.²²

Ketidakhadiran keturunan biologis tidak menghalangi Aisyah untuk menjadi “ibu” secara intelektual bagi generasi muda. Aisyah mengasuh beberapa anak yatim dan memiliki banyak murid hingga mencetak sosok-sosok terkemuka. Sejumlah tokoh yang merupakan hasil didikan madrasah Aisyah adalah seperti ‘Urwah ibn al-Zubayr, ‘Abdullah ibn al-Zubayr, ‘Abdullah ibn Yazid, al-Qasim ibn Muhammad, ‘Ammarah ibnt ‘Abd al-Rahman, Asma’ ibnt ‘Abd al-Rahman, serta Masruq ibn al-Ajda. Melalui mereka, Aisyah berhasil mencetak kader penerus warisan ilmunya agar sampai pada generasi-generasi selanjutnya.²³

2. Intelektualitas Aisyah

Sebelum menjadi istri Rasulullah, Aisyah memang telah dikenal sebagai sosok perempuan cerdas dan berbakat. Terlahir dari keluarga terpelajar sekaligus berdarah bangsawan Arab, Aisyah menjalani masa kecilnya di

²⁰Sulayman al-Nadwi, *Sīrat al-Sayyidah ‘Ā’isyah Umm al-Mu’minīn Radhiyallāh ‘Anhā*, ..., h. 202-203.

²¹Muhammad ibn Isma’il al-Bukhari, *Shahīḥ al-Bukhārī*, ..., j. 1, h. 469, no. hadis 1327.

²²Sulayman al-Nadwi, *Sīrat al-Sayyidah ‘Ā’isyah Umm al-Mu’minīn Radhiyallāh ‘Anhā*, ..., h. 203.

²³Sulayman al-Nadwi, *Sīrat al-Sayyidah ‘Ā’isyah Umm al-Mu’minīn Radhiyallāh ‘Anhā*, ..., h. 204.

lingkungan suku Arab pedalaman. Bani Makhzum mengajarkan Aisyah kecil tentang kesederhanaan hidup, autentisitas budaya Arab, serta kefasihan berbahasa. Ayahnya, Abu Bakr yang juga seorang terpelajar serta ahli dalam bidang ilmu silsilah keturunan dan puisi Arab, turut membesarkan Aisyah hingga memiliki kecintaan pada syair dan terampil bertutur dengan indah.²⁴ Bahkan terdapat sebuah pernyataan pujian terhadap kemahiran Aisyah dalam bertutur indah yang menyatakan bahwa meskipun telah mendengar khotbah dari para khalifah, yakni Abu Bakr al-Shiddiq, ‘Umar ibn al-Khattab, ‘Utsman ibn al-‘Affan, serta ‘Ali ibn Abi Thalib, namun tidak ada ucapan yang lebih indah kecuali dari kata-kata yang keluar dari lisan Aisyah.²⁵

Penguasaan Aisyah terhadap seni sastra Arab, menjadi modal awal baginya sebagai intelektual yang cerdas. Kecerdasan dan kefasihan bahasa yang telah dimilikinya, membuat Aisyah mampu menyerap dan memahami dengan mudah berbagai ilmu pengetahuan. Kecemerlangan intelektual Aisyah tersebut semakin berkembang setelah hidup dalam bimbingan langsung Rasulullah. Sifatnya yang penuh rasa ingin tahu menjadi kekuatannya untuk terus memperdalam berbagai aspek ajaran Islam. Seraya mengajukan ragam pertanyaan kritis kepada Rasulullah, Aisyah memperlihatkan kegigihannya sebagai pembelajar aktif untuk terus berupaya mengembangkan diri serta wawasan.

Pasca wafatnya Rasulullah, otoritas keagamaan para istri Rasulullah memperoleh legitimasi istimewa dalam Islam. Al-Qur’an menempatkan mereka sebagai penjaga wahyu dan tradisi kenabian. Status mereka sebagai *Ummahât al-Mu’minîn* (ibu bagi kaum mu’min) bukan sekadar gelar kehormatan, melainkan sebuah amanah dan tanggung jawab besar dalam pembinaan umat. Peran mereka ditegaskan dalam kalam Allah, yaitu pada Q.S. al-Aḥzâb/33: 34:

وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Ingatlah apa yang dibacakan di rumahmu, yakni ayat-ayat Allah (Al-Qur’an) dan hikmah (sunah Nabimu), (Q.S. al-Aḥzâb/33: 34).

Firman tersebut menjadi legitimasi akan peran aktif mereka dalam mentransmisikan dan mengajarkan hikmah yang telah mereka saksikan dalam rumah tangga kenabian. Di antara para istri Rasulullah, Aisyah tampil sebagai figur perempuan sentral yang menjadi rujukan umat.²⁶ Diberkahi ingatan yang luar biasa, Aisyah mampu merekam dan menyampaikan kembali setiap

²⁴ ‘Abdullah Abu al-Su’ud Badr, *Tafsîr Umm al-Mu’minîn ‘Ā’isyah Radhiyallâh ‘Anhâ*, Riyad: Dar ‘Alim al-Kutub, 1996, h. 15.

²⁵ Abu ‘Abdillah al-Hakim al-Naysaburi, *al-Mustadrak ‘alâ al-Shaḥîḥaini*, Beirut: Dar al-Risalah al-‘Alamiyyah, 2018, j. 7, h. 480, no. hadis 6881.

²⁶ Su’ad Ibrahim Shalih, *Qadhâyâ al-Mar’at al-Mu’âshirah: Ru’yat Syar’iyyah wa Nazhrat Wâqi’iyyah*, Mesir: Maktabah Madbulay, 2008, h. 248.

penjelasan Rasulullah, termasuk jawaban-jawaban atas pertanyaan umat. Tradisi Islam, khususnya kalangan Sunni, mengukuhkan Aisyah sebagai pilar utama transmisi ilmu ke-Islaman yang telah diakui banyak ulama klasik hingga kontemporer.²⁷ Catatan al-Dzahabi (w. 1348 M) menyebutkan beberapa pengakuan mengenai kredibilitas intelektual Aisyah. Atha' ibn Abi Rabbah menggambarkan Aisyah sebagai sosok manusia paling faqih serta paling alim. Pendapat tersebut dikuatkan kembali oleh al-Zuhri yang mendeskripsikan bahwa jika pengetahuan Aisyah digabungkan dengan pengetahuan seluruh perempuan di dunia, maka pengetahuan Aisyah tetap menjadi yang terbaik.²⁸

Aisyah menjelma menjadi pusat intelektualitas di Madinah. Rumahnya yang sederhana di sudut Masjid Nabawi bertransformasi menjadi madrasah yang disegani, tempat murid-murid dari berbagai kalangan berdatangan untuk menuntut ilmu. Meskipun Madinah juga memiliki beberapa madrasah yang diasuh beberapa sahabat masyhur lainnya, seperti Abu Hurairah, Ibn 'Abbas, dan Zayd ibn Tsabit, namun madrasah Aisyah tetap menjadi yang paling berpengaruh.²⁹

Perannya sebagai pendidik sekaligus penjaga tradisi kenabian tersebut dijalaninya dengan penuh dedikasi dan komitmen. Keberadaannya telah menampilkan visibilitas yang luar biasa sebagai perempuan yang mampu berdiskusi dengan para sahabat laki-laki hingga mendobrak dominasi tradisi intelektual yang eksklusif laki-laki.³⁰ Para sahabat sering kali mendatangi madrasahinya untuk sekadar mengklarifikasi keraguan akademis dan memverifikasikan keabsahan suatu hadis. Sebagaimana kesaksian Abu Musa al-Asy'ari, "Setiap kali mendapatkan kesulitan dalam memahami suatu hadis, kami akan menanyakannya kepada Aisyah dan kami selalu mendapatkan jawaban kepastian darinya."³¹

Ketokohan Aisyah turut diakui oleh al-'Askari (w. 2007 M), seorang cendekiawan Syiah era kontemporer. Meskipun Syiah secara historis dikenal memiliki pandangan yang sensitif terhadap Aisyah, Murtadha al-'Askari menunjukkan sikap objektif dalam memandang ketokohan Aisyah. al-'Askari telah melakukan kajian ilmiah terhadap Aisyah beserta hadis-hadis yang diriwayatkannya dengan bersumber dari kitab-kitab rujukan Sunni, meliputi

²⁷ Aisha Geissinger, "A'isha bint Abi Bakr and Her Contributions to the Formation of the Islamic Tradition," dalam *Religion Compass*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2011, h. 45.

²⁸ Syams al-Din al-Dzahabi, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1985, j. 2, h. 185.

²⁹ Sulayman al-Nadwi, *Sîrat al-Sayyidah 'Â'isyah Umm al-Mu'minîn Radhiyallâh 'Anhâ*, ..., h. 316-317.

³⁰ Denise A. Spellberg, *Politics, Gender, and The Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*, ..., h. 6.

³¹ Muhammad ibn 'Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, Beirut: Dar al-Risalat al-'Alamiyyah, 2009, j. 6, h. 395, no. hadis 3221.

kitab kompilasi hadis, seperti *Shahīhayni* dan *al-Sunan al-Arba'ah*, kitab-kitab tentang ilmu hadis, seperti *Thabaqât Ibn Sa'ad* dan *al-Ishâbah fî Ma'rifat al-Shahâbah*, serta karya-karya tafsir, misalnya *Tafsîr al-Thabarî* dan *Tafsîr al-Suyûthî*. al-'Askari bahkan menyatakan bahwa untuk mampu memahami sejarah Islam dari masa Rasulullah hingga era pembaiatan Yazid ibn Mu'awiyah, memerlukan kajian terhadap hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Aisyah. Hadis-hadis Aisyah, yang meliputi domain tafsir, fikih, hingga tarikh, menjadi sumber penting dalam studi sejarah Islam. Bagi al-'Askari, siapa saja yang hendak menggali sejarah Islam periode awal tidak boleh mengabaikan kontribusi Aisyah sebagai salah satu sumber yang autentik.³²

Aisyah mengukuhkan namanya di antara tujuh sahabat *al-Mukatstsirûn fî al-Riwayâh* (paling aktif meriwayatkan hadis). Kontribusi Aisyah dalam bidang periwayatan hadis juga diikuti oleh perempuan pada era awal Islam lainnya. Sebanyak 132 sahabat perempuan turut aktif dalam bidang periwayatan hadis, seperti Ummu Salamah, Hafshah ibnt 'Umar ibn al-Khattab, Maimunah ibnt al-Harits, Ummu Habibah, Asma' ibnt Abi Bakr, Zainab ibnt Abi Salamah, dan sejumlah sahabat perempuan lainnya. Akan tetapi, jumlah tokoh perempuan periwayat hadis semakin mengalami kemunduran yang signifikan seiring berjalannya waktu. Pada *thabaqah* kedelapan di zaman *Atbâ' al-Tâbi'in* pertengahan, *thabaqah* kesembilan di era *Atbâ' al-Tâbi'in* junior hingga seterusnya, tidak lagi tercatat keberadaan periwayat dari kalangan perempuan. Perubahan tersebut memperlihatkan dinamika sosial dan intelektual yang mulai membatasi partisipasi perempuan dalam tradisi keilmuan Islam.³³

Dengan total 2210 riwayat, menempatkan Aisyah pada peringkat keempat di antara para sahabat yang paling berperan dalam periwayatan hadis dan bersanding dengan nama-nama sahabat besar lainnya. Abu Hurairah dengan 5374 riwayat, 'Abdullah ibn 'Umar dengan 2630 riwayat, Anas ibn Malik dengan 2286 riwayat, 'Abdullah ibn 'Abbas dengan 1660 riwayat, Jabir ibn 'Abdillah dengan 1540 riwayat, dan Abu Sa'id al-Khudri dengan 1170 riwayat.³⁴ Sebagai satu-satunya perempuan dalam daftar elite tersebut, hadis-hadis yang disampaikan Aisyah memiliki keunikan tersendiri. Mayoritas riwayatnya bersifat *fard*, yaitu hadis yang hanya diriwayatkan olehnya saja dan tidak didapatkan dalam riwayat sahabat lain. Hadis-hadis *fard* riwayat Aisyah tersebut membicarakan seputar isu-isu perempuan hingga masalah kehidupan

³² Murtadha al-'Askari, *Ahâdîts Umm al-Mu'minîn 'Âisyah*, Beirut: Mansyurat Kuliyyah Ushul al-Din, 1997, h. 18.

³³ Agung Danarta, *Perempuan Periwayat Hadis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, h. 9-10.

³⁴ 'Ali ibn Ahmad Ibn Hazm, *Asmâ' al-Shahâbah wa Mâ Likulli Wâhid Minhum min al-'Adad*, Mesir: Maktabat Al-Qur'an, t.th., h. 31-32.

rumah tangganya bersama Rasulullah. Maka tidak salah, jika Aisyah disebut sebagai perwakilan utama Rasulullah ke dunia perempuan.³⁵

Tidak hanya bersumber dari pendengaran langsung, hadis-hadis riwayat Aisyah juga bersumber dari penglihatannya langsung mengenai perbuatan Rasulullah. Sejumlah hadis *fi'li* yang diriwayatkan Aisyah adalah seperti menjelaskan tata cara wudu, salat, dan berbagai praktik ibadah lainnya. Dengan keistimewaan tersebut, hadis riwayat Aisyah lebih otoritatif dan diunggulkan.³⁶ Tanpa kontribusi Aisyah, akan banyak sunnah Rasulullah yang mungkin tidak terdokumentasikan sehingga tidak dapat diwariskan kepada generasi umat Islam selanjutnya.

Salah satu hadis *fi'li* yang diriwayatkan oleh Aisyah adalah ketika mengoreksi pernyataan Abu Hurairah yang menyebutkan bahwa Rasulullah tidak berpuasa saat fajar tiba sedangkan masih dalam keadaan junub. Mengacu pada pengalaman pribadinya, Aisyah membantah klaim tersebut dan menjelaskan bahwa Rasulullah pernah mendapati dirinya junub di salah satu subuh Ramadan dan tetap berpuasa setelah melakukan mandi wajib. Klarifikasi Aisyah tersebut terdokumentasi dalam beberapa karya kompilasi hadis, salah satunya pada *Shahih Muslim*, yaitu:

عَنْ أَبِي بَكْرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُصُّ يَقُولُ فِي قَصَصِهِ: "مَنْ أَدْرَكَهُ الْفَجْرُ جُنُبًا، فَلَا يَصُومُ." فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ لِأَبِيهِ فَأَنْكَرَ ذَلِكَ، فَاَنْطَلَقَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَأَنْطَلَقْتُ مَعَهُ، حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى عَائِشَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَسَأَلَهُمَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَنْ ذَلِكَ قَالَ: فَكِلْتَاهُمَا قَالَتْ: "كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصْبِحُ جُنُبًا مِنْ غَيْرِ حُلْمٍ، ثُمَّ يَصُومُ."³⁷

Abu Bakr bertutur bahwa mendengar Abu Hurairah bercerita: "Seseorang yang masih dalam keadaan junub saat memasuki waktu fajar, maka dia tidak boleh berpuasa. Aku menyampaikan riwayat tersebut kepada 'Abd al-Rahman ibn al-Harits, namun dia membantahnya. Kemudian aku dan 'Abd al-Rahman pergi menemui Aisyah dan Umm Salamah untuk menanyakan hal tersebut. Keduanya menjawab, 'Rasulullah pernah dalam keadaan junub (bukan karena mimpi) saat memasuki waktu fajar, dan Rasulullah tetap melanjutkan puasanya,'" (H.R. Muslim).

³⁵ 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr, *Tafsir Umm al-Mu'minin 'A'isyah Radhiyallah 'Anha*, ..., h. 80.

³⁶ Muhammad Akram Nadwi, *al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*, London: Interface Publications, 2007, h. 236.

³⁷ Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, ..., j. 3, h. 137, no. hadis 1109; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2001, j. 44, h. 243, no. hadis 26629.

Keunggulan Aisyah dalam periwayatan hadis tidak hanya terletak pada kuantitas jumlah riwayat yang disampaikannya, tetapi juga pada kedalaman analisis serta ketajaman intelektualnya dalam memahami maknanya. Kemampuan menghafalnya semakin diperkuat dengan daya kritis untuk membandingkan berbagai riwayat, menganalisa secara rasional, menguji validitasnya, hingga memberikan verifikasi berdasarkan konteks historis dan kebahasaan. Pemahamannya tersebut terlihat ketika Aisyah memberikan koreksi terhadap riwayat atau interpretasi rekan lain yang dianggapnya tidak sesuai dengan konteks dan maksud sebenarnya.

Koreksi-koreksi kritis Aisyah terdokumentasikan dalam beberapa karya ulama masyhur, seperti Abu Manshur ‘Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn ‘Ali al-Bagdadi (w. 489 H/1096 M). *Mushannaḥ* karya Abu Manshur al-Bagdadi dianggap sebagai karya pertama yang mengompilasi koreksi-koreksi Aisyah. Dalam karyanya tersebut, al-Bagdadi berhasil mengumpulkan 25 hadis yang berisi konten koreksi-koreksi Aisyah terhadap riwayat lainnya. Karya selanjutnya datang dari Badr al-Din al-Zarkasyi (w. 794 H/1392 M). Karyanya yang berjudul *al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadrakathu ‘Â’isyah ‘alâ al-Shahâbah* terdiri dari 75 hadis koreksi Aisyah.³⁸ Upaya tersebut dilanjutkan oleh Jalal al-Din al-Suyuthi (w. 911 H/1505 M) dengan meringkas karya al-Zarkasyi dan menamai karyanya dengan *‘Ayn al-Ishâbah fî Istadrâk ‘Â’isyah ‘alâ al-Shahâbah*.

Pendekatan metodologis Aisyah dalam proses kritis tersebut menunjukkan pendekatan yang holistik dan sistematis. Dengan mengintegrasikan kepada ayat-ayat Al-Qur’an, merujuk pada hadis lain yang berstatus lebih kuat, hingga pengetahuannya terhadap sejarah turunnya suatu hadis (*asbâb al-wurûd*), Aisyah mengajarkan tentang pentingnya validitas riwayat dalam upaya memahami ajaran Islam secara autentik. Selain itu, menggunakan logika rasional (*qiyâs ‘aqlî*) dalam menilai suatu hadis mencerminkan kecermatannya dalam menyeleksi narasi yang beredar di kalangan umat Islam.³⁹ Melalui koreksi-koreksi tersebut, Aisyah telah memberikan kontribusi dalam membangun pondasi dasar pada kritik matan hadis (*naqd al-matn*), jauh sebelum disiplin ilmu tersebut berkembang secara formal dan sistematis.

Aisyah yang merupakan punggawa dalam bidang kritik sanad dan matan hadis, juga layak disebut sebagai mufasir perempuan pertama. Kedekatan Aisyah dengan proses pewahyuan sejak usia dini menjadikannya figur yang memiliki pengetahuan mendalam terhadap tafsir Al-Qur’an. Sebagai saksi langsung saat wahyu diturunkan, Aisyah memiliki akses istimewa untuk

³⁸ Badr al-Din al-Zarkasyi, *al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadrakathu ‘Â’isyah ‘alâ al-Shahâbah*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1970, h. 6-7.

³⁹ Muhammad Akram Nadwi, *al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*, ..., h. 239-244.

memahami konteks historis dan makna dari ayat-ayat suci. Dalam salah satu pernyataannya, Aisyah mengenang masa kecilnya dengan mengungkapkan, “Pada masa kecilku, saat aku masih suka dan sering bermain, surah al-Baqarah dan al-Nisâ’ selalu turun ketika aku berada di dekatnya.”⁴⁰ Pengalamannya tersebut membentuknya menjadi rujukan utama bagi sahabat-sahabat lain untuk menggali keterangan mengenai ayat-ayat suci Al-Qur’an dan jawaban darinya mampu menawarkan sudut pandang yang segar.

Dalam khazanah hadis yang disampaikan Aisyah, terdapat sejumlah riwayat yang merupakan pemahamannya terhadap sejumlah ayat Al-Qur’an. Riwayat-riwayat tersebut banyak ditemukan di dalam berbagai kitab kompilasi hadis rujukan utama, yakni pada *al-Kutub al-Tis’ah* yang mencantumkan bab khusus tentang tafsir Al-Qur’an. Kitab-kitab tersebut adalah *Shahîh al-Bukhârî*,⁴¹ *Shahîh Muslim*,⁴² dan *Sunan al-Tirmidzî*.⁴³ Pada bab tersebut ditemukan sejumlah besar riwayat perempuan dan Aisyah merupakan kontributor utama. Sebagai ilustrasi, sebanyak 12% riwayat dalam bab *Tafsîr* pada kitab *Shahîh al-Bukhârî* merupakan riwayat yang disandarkan kepada perempuan dan 42 riwayat di antaranya merujuk kepada Aisyah.⁴⁴ Di dalam *Shahîh Muslim* terdapat 9 riwayat hadis tafsir yang bersumber kepada Aisyah.⁴⁵ Sementara itu, al-Tirmidzî dalam bab *Tafsîr* pada kitab *Sunan*nya mencatat sekitar 7% riwayat yang berasal dari otoritas perempuan.⁴⁶

Alasan mengapa tafsir-tafsir tersebut terdapat dalam literatur hadis adalah karena pada masa awal perkembangan keilmuan Islam, berbagai bidang ilmu, termasuk tafsir masih terintegrasi dalam korpus hadis. Tafsir belum berkembang menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Penjelasan Rasulullah terhadap sejumlah ayat terekam dalam riwayat-riwayat yang disampaikan para sahabatnya. Oleh sebab itu, sahabat-sahabat yang berkontribusi aktif dalam aktivitas periwayatan hadis pada saat yang sama juga sekaligus berkapasitas sebagai penafsir Al-Qur’an.⁴⁷

Tafsir pada era sahabat masih merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari hadis yang disampaikan melalui tradisi oral. Dengan penguasaan yang

⁴⁰ Muhammad ibn Isma’îl al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., j. 4, h. 910, no. hadis 4707.

⁴¹ Muhammad ibn Isma’îl al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., j. 4, h. 523-904.

⁴² Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*, ..., j. 8, h. 237-246.

⁴³ Muhammad ibn ‘Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzî*, ..., j. 5, h. 211-553.

⁴⁴ Aisha Geissinger, “The Exegetical Traditions of ‘A’isha: Notes on Their Impact and Significance,” dalam *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2004, h. 1.

⁴⁵ Andri Nirwana dan Sayed Akhyar, *Tafsir Ijtihad Shahabi: Tafsir Siti Aisyah binti Abu Bakar dan Ijtihad Ali bin Abi Thalib*, Purwokerto: Pena Persada, 2020, h. 58.

⁴⁶ Aisha Geissinger, “‘A’isha bint Abi Bakr and Her Contributions to the Formation of the Islamic Tradition”, ..., h. 44.

⁴⁷ Nur Mahmudah, *Mendengar Suara Perempuan atas Kitab Suci: Tafsir Ummu Salamah RA*, Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2012, h. 6.

mendalam terhadap bahasa Arab dan konteks wahyu, para sahabat menyampaikan tafsir secara verbal tanpa upaya untuk mendokumentasikannya dalam bentuk tulisan. Hal tersebut dilandasi oleh komitmen kuat untuk menjaga keautentikan wahyu Ilahi dari campur tangan interpretasi manusia. Terlebih lagi, Al-Qur'an di era sahabat belum melalui proses kodifikasi secara resmi menjadi mushaf standar sebagaimana yang dikenal saat ini. Oleh karena itu, prioritas sahabat kala itu terfokus pada keabsahan sanad sebagai sarana untuk memastikan validitas matan yang diterima. Hal tersebut juga untuk memastikan bahwa kualitas tafsir yang diriwayatkan tidak terdistorsi oleh pengaruh aliran tertentu yang berkembang pada masa itu. Mengingat konteks sejarah yang sarat dengan dinamika politik dan sektarianisme, memastikan terhindar dari kepentingan ideologis menjadi aspek krusial dalam memahami tafsir sahabat.⁴⁸

Hal tersebut diterapkan dengan ketat di kalangan sahabat, seperti yang dilakukan oleh para mufasir terkenal pada masanya. Mereka adalah para *al-Khulafâ' al-Râsyidûn*, yakni Abu Bakr al-Shiddiq, 'Umar ibn al-Khattab, 'Utsman ibn 'Affan, dan 'Ali ibn Abi Thalib, yang dikenal memiliki pemahaman mendalam terhadap makna ayat-ayat Al-Qur'an karena hubungan dekat dengan Rasulullah. Selain itu, 'Abdullah ibn 'Abbas, 'Abdullah ibn Mas'ud, 'Abdullah ibn 'Umar, 'Abdullah ibn 'Amr ibn al-'Ash, dan 'Abdullah ibn al-Zubayr yang dikenal dengan sebutan *al-'Abâdillâh*, juga turut berkontribusi dalam bidang tafsir. Ditambah dengan nama-nama lainnya, seperti Zayd ibn Tsabit, Ubay ibn Ka'ab, Abu Musa al-Asy'ari, Anas ibn Malik, Abu Hurairah, Jabir ibn 'Abdillah, serta Aisyah ibnt Abi Bakr, adalah para tokoh yang menjadi pusat pengetahuan mengenai wahyu Allah.⁴⁹

Untuk memastikan kesinambungan pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, sejumlah sahabat membentuk halakah-halakah yang mengkaji tafsir di berbagai pusat keilmuan Islam. Kota Madinah, Mekah, dan Kufah menjadi episentrum kajian tafsir era awal dengan terbentuknya madrasah tafsir dari tiga sahabat terkenal. Melalui jaringan akademik yang terstruktur, para sahabat mentransfer pemahaman tafsir Al-Qur'an secara lisan kepada generasi berikutnya. Seiring berjalannya waktu, riwayat-riwayat tafsir tersebut terdokumentasikan dalam karya-karya tafsir, yang menandai transisi tafsir dari tradisi oral menuju disiplin ilmu yang mandiri.

Nama Aisyah adalah satu-satunya perempuan yang termasuk ke dalam jajaran nama para mufasir terkenal di kalangan sahabat. Tradisi penafsiran Aisyah terus ditransmisikan kepada setiap generasi hingga banyak dikutip

⁴⁸ Mohammad Aristo Sadewa, "Penafsiran Masa Sahabat: Di Antara Perbedaan Pemahaman dan Perpecahan Umat," dalam *al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2021, h. 272-273.

⁴⁹ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirûn*, Mesir: Maktabah Wahbah, t.th., j. 1, h. 49.

dalam karya-karya tafsir klasik. *Tafsîr al-Thabarî*, *Tafsîr al-Qurthubî*, *Tafsîr Ibn Hâtim*, *Tafsîr Ibn Katsîr*, dan *Tafsîr al-Suyûthî* adalah beberapa contoh literatur tafsir yang memasukkan riwayat-riwayat Aisyah dalam penjelasannya. Hal tersebut memperlihatkan mapannya otoritas Aisyah sebagai sumber rujukan dalam disiplin interpretasi Al-Qur'an.

Dalam proses perkembangannya, sejumlah akademisi terus menggali riwayat-riwayat Aisyah demi mengungkap keahliannya dalam bidang tafsir. Upaya tersebut terwujud melalui terbitnya beberapa karya yang mengompilasi riwayat-riwayat tafsir yang disandarkan kepada Aisyah. Karya-karya tersebut adalah *Marwiyyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fi al-Tafsîr*⁵⁰ yang ditulis oleh Su'ud ibn 'Abdullah al-Funaysan dan *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*⁵¹ yang merupakan disertasi doktoral 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr.

Kedua karya tersebut menjadi sebuah bentuk usaha sistematis dalam rangka merekam kontribusi Aisyah dalam menafsirkan Al-Qur'an dan disusun dalam kerangka *tafsîr bi al-ma'tsûr* dengan berbasis riwayat-riwayat hadis. Upaya pengompilasian riwayat-riwayat tafsir tersebut tidak hanya menegaskan bahwa tafsir sahabat, terutama tafsir Aisyah, berkontribusi sebagai sumber otoritatif, tetapi juga sebagai jembatan yang menghubungkan generasi awal umat Islam dengan tradisi keilmuan yang terus mengalami perkembangan.

Selain kemampuan Aisyah dalam memahami Al-Qur'an serta sabda Rasulullah, masih banyak kepiawaiannya dalam bidang lain. Aisyah juga memiliki keahlian dalam berijtihad untuk menghadapi kasus-kasus yang tidak secara eksplisit diatur oleh sumber primer dalam Islam, yakni Al-Qur'an serta *al-sunnah al-nabawiyah*. Sebagai satu-satunya perempuan di antara 'Ali ibn Abi Thalib, 'Umar ibn al-Khattab, 'Abdullah ibn 'Abbas, 'Abdullah ibn Mas'ud, 'Abdullah ibn 'Umar, dan Zayd ibn Tsabit yang diberikan legitimasi sebagai mufti resmi oleh *al-Khulafâ' al-Râsyidûn*, Aisyah menjadi otoritas terpercaya dalam berbagai isu hukum Islam.⁵² Seperti ketika dihadapkan dengan pertanyaan mengenai nikah mut'ah, Aisyah menjawab dengan tegas, "Di antara aku dan kalian terdapat Al-Qur'an." dan mengaitkan penjelasannya dengan Q.S. al-Mu'minûn/23: 5-6. Ijtihadnya tersebut tergambar dalam redaksi hadis berikut:

⁵⁰ Su'ud ibn 'Abdullah al-Funaysan, *Marwiyyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fi al-Tafsîr*, Riyad: Maktabat al-Taubah, 1992.

⁵¹ 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr, *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*, Riyad: Dar 'Alim al-Kutub, 1996.

⁵² Syihab al-Din Ibn Hajr al-'Asqalani, *al-Ishâbah fi Tamyiz al-Shahâbah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994, ..., j. 1, h. 89; Muhammad Husain al-Dzahabi, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, ..., j. 3, h. 237.

عَبْدُ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ يَقُولُ: سُمِلَتْ عَائِشَةُ عَنْ مُتَعَةِ النِّسَاءِ، فَقَالَتْ: بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ، قَالَ: وَقَرَأْتَ هَذِهِ آيَةَ: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَفِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾. فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ مَا زَوَّجَهُ اللَّهُ أَوْ مَلَكَهُ، فَقَدْ عَدَا.⁵³

'Abdullah ibn Abi Mulaikah mengatakan bahwa Aisyah pernah ditanya mengenai nikah mut'ah. Aisyah memberikan jawaban: "Di antara aku dan kalian terdapat Al-Qur'an." Aisyah juga menukil sebuah ayat, yaitu 'Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau hamba sahaya yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka tidak tercela,' Bagi siapa pun yang mencari jalan selain dari yang telah Allah halalkan melalui pernikahan atau kepemilikan, maka dia telah melampaui batas,' (H.R. al-Hakim).

Sebagai seorang mufti resmi, Aisyah tidak hanya menguasai hukum Islam secara umum, tetapi juga mencakup keahlian khusus dalam bidang *faraidh* (hukum waris). Ilmu *faraidh* dikenal sebagai salah satu disiplin ilmu dalam fikih yang memiliki kerumitan yang kompleks, karena menggabungkan aspek yuridis dan matematis dalam menentukan distribusi harta warisan. Tingginya tingkat ketelitian yang diperlukan dalam ilmu *faraidh* sekaligus menunjukkan kepaiwaan Aisyah dalam ilmu hitung-menghitung.⁵⁴

Di luar keahliannya di bidang keagamaan, Aisyah juga disebut memiliki pengetahuan dalam bidang kedokteran. 'Urwah ibn al-Zubayr, keponakan Aisyah, pernah menyampaikan kekagumannya terhadap kecakapan Aisyah dalam bidang tersebut. "Wahai *Umm al-Mu'minin*, saya memahami keunggulanmu dalam bidang fikih karena posisimu sebagai seorang istri Rasulullah sekaligus anak dari Abu Bakr, dari keduanya engkau mendapatkan ilmu tersebut. Saya juga memahami keahlianmu tentang histori masyarakat Arab dan dunia sastra, sebab engkau merupakan seorang keturunan Abu Bakr yang sangat mumpuni pada bidang tersebut. Akan tetapi, yang paling membuat saya terpesona adalah pengetahuanmu dalam ilmu pengobatan. Dari mana engkau mempelajarinya?" Menanggapi pertanyaan tersebut, Aisyah menjelaskan bahwa ia mempelajari wawasan tersebut melalui pengamatan dan pembelajarannya selama mendampingi Rasulullah sakit. Kala itu, Aisyah dengan cermat mendengarkan segala saran medis yang disampaikan para tabib demi kesembuhan Rasulullah. Melalui interaksi dan penjelasan-penjelasan tersebut, Aisyah menyerap pengetahuan tentang pengobatan hingga menjadi

⁵³ Abu 'Abdillah al-Hakim al-Naysaburi, *al-Mustadrak 'alâ al-Shahîhaini*, ..., j. 4, h. 388, no. hadis 3526.

⁵⁴ Asma Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*, USA: Cambridge University Press, 2013, h. 26-27.

seorang yang mumpuni dalam bidang tersebut.⁵⁵ Meskipun tidak terdapat riwayat lain yang menjelaskan secara spesifik keahlian medis Aisyah, namun kisah tersebut membawa pemahaman bahwa sosok Aisyah adalah seorang yang cerdas dan cepat dalam menyerap berbagai bidang ilmu.

Dengan penguasaan yang mumpuni di berbagai bidang, meliputi hadis, tafsir, fikih, sastra Arab, bahkan ilmu pengobatan, Aisyah tidak hanya menjadi figur kunci di zamannya, namun juga terus menjadi inspirasi lintas generasi. Sosoknya menjadi panutan bagi banyak perempuan agar berkontribusi aktif dalam dunia ilmu pengetahuan. Kecerdasannya dalam menganalisis permasalahan, ketelitiannya dalam periwayatan, serta keberaniannya dalam mengkritisi pemahaman yang tidak sesuai, menjadikan Aisyah sebagai ikon perempuan intelektual yang pengaruhnya tetap terasa hingga kini.

Dengan begitu, Aisyah telah berperan sebagai bagian dari upaya kolektif para sahabat dalam melestarikan dan meneruskan risalah Islam pasca wafatnya Rasulullah. Hal tersebut selaras dengan makna istilah *khalafa yakhlufu*, yang berarti menggantikan, baik dalam konteks regenerasi maupun dalam pengertian keberlanjutan kepemimpinan. Oleh karena itu, keberadaan para sahabat bukan hanya sekadar bersifat simbolik, akan tetapi juga mengemban amanah besar sebagai penjaga otoritas keagamaan dan fondasi tradisi keilmuan Islam yang kelak diwarisi dan akan terus dikembangkan oleh generasi seterusnya.⁵⁶

3. Aisyah sebagai Duta Perempuan

Sebagai perempuan terdidik dan berwawasan luas, Aisyah memiliki perhatian besar terhadap akses perempuan dalam bidang pendidikan. Dia yang merupakan figur intelektual terkemuka pada masanya, tidak hanya menjadi rujukan dalam ragam disiplin ilmu, tetapi juga mendorong para perempuan untuk turut aktif mencari ilmu. Dia sangat mengapresiasi perempuan yang berani untuk menuntut ilmu meskipun dihadapkan pada berbagai keterbatasan budaya. Apresiasi tersebut terekam dalam sebuah riwayat dan disebutkan di dalam beberapa kitab kompilasi hadis, yaitu:

قَالَتْ عَائِشَةُ: نِعَمَ النِّسَاءِ نِسَاءُ الْأَنْصَارِ، لَمْ يَمْنَعُهُنَّ الْحَيَاءُ أَنْ يَتَفَقَّهْنَ فِي الدِّينِ.⁵⁷

Aisyah pernah berkomentar: "Perempuan-perempuan Anshar merupakan sebaik-baiknya perempuan. Mereka tidak membiarkan rasa malu menjadi

⁵⁵ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, ..., j. 4, h. 441, no. hadis 24380.

⁵⁶ Abdul Muin Salim, *Fiqh Siyash: Konsep Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002, h. 114.

⁵⁷ Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, ..., j. 1, h. 60, no. hadis 129; Sulayman ibn al-Asy'ats Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Beirut: al-Maktabat al-'Ashriyyah, t.th., j. 1, h. 85, 316; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, ..., j. 42, h. 73, no. hadis 25143.

hambatan dalam usaha mereka memperdalam ajaran agama,” (H.R. al-Bukhari).

Selain sangat mengapresiasi perempuan yang menuntut ilmu, Aisyah juga adalah sosok yang dengan penuh ketulusan selalu siap untuk mengulurkan bantuan kepada setiap perempuan yang membutuhkan. Bagi banyak perempuan, Aisyah adalah tempat curahan hati yang aman, terutama bagi mereka yang merasa ragu dan malu untuk mengungkapkan masalah mereka secara langsung kepada Rasulullah. Oleh karena itu, Aisyah berperan sebagai perantara yang memastikan suara perempuan dapat tersampaikan kepada Rasulullah.⁵⁸ Para perempuan banyak mendatangi Aisyah dengan hati penuh kegelisahan, berharap mendapatkan pemahaman dan solusi atas persoalan pribadi maupun rumah tangga yang sedang dihadapi. Aisyah mendengarkan setiap cerita, memberikan nasihat yang bijaksana, dan mendorong mereka untuk memberanikan diri menyampaikan masalahnya langsung kepada Rasulullah.⁵⁹

Salah satu masalah rumah tangga yang diadukan kepada Aisyah adalah tentang suami yang dengan sengaja menyakiti istrinya melalui perceraian yang manipulatif. Suami tersebut menceraikan istrinya, namun sebelum masa *'iddah* berakhir, dia merujuknya kembali hanya untuk menceraikannya lagi. Dengan ringan suami tersebut mengatakan, “Aku menjatuhkan talak kepadamu dan setiap waktu *'iddahmu* hampir berakhir, aku akan merujukmu lagi.” Hal tersebut terjadi berulang kali hingga membuat istri tersebut terjebak dalam siklus tanpa akhir, tidak bebas dari ikatan pernikahan sebelumnya dan tidak dapat melangkah ke pernikahan baru.⁶⁰ Menyadari ketidakadilan yang dialami istri tersebut, Aisyah membawa keluhannya kepada Rasulullah. Sejak turunnya Q.S. al-Baqarah/2: 229, hukum cerai menjadi lebih jelas, agar para suami semakin bertanggung jawab ketika hendak menjatuhkan kata talak serta memberikan perlindungan yang aman kepada perempuan.

Kisah lainnya terdokumentasikan di dalam *Sunan al-Nasâ'i* yang meriwayatkan bahwa Aisyah menerima seorang gadis yang datang dengan membawa keluhan. Gadis tersebut mengadu kepada Aisyah seraya berkata, “Ayahku telah menikahkanku dengan sepupuku demi menaikkan pangkatnya melalui aku. Namun, aku tidak menyetujui pernikahan tersebut.” Mendengar hal tersebut, Aisyah menenangkannya dengan berkata, “Tetaplah di sini hingga Rasulullah tiba.” Ketika Rasulullah tiba, Aisyah menyampaikan persoalan gadis tersebut kepadanya. Rasulullah kemudian memanggil ayah gadis tersebut dan memberikan hak penuh kepada sang gadis untuk menentukan

⁵⁸ Sulayman al-Nadwi, *Sîrat al-Sayyidah 'Â'isyah Umm al-Mu'minîn Radhiyallâh 'Anhâ*, ..., h. 209.

⁵⁹ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *'Â'isyah Umm al-Mu'minîn Ayyâmuhâ wa Sîratuhâ al-Kâmilah fî Shafahât*, ..., h. 82.

⁶⁰ Muhammad ibn 'Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, ..., j. 3, h. 51-52, no. hadis 1229.

pilihannya. Gadis tersebut lalu berujar, “Wahai Rasulullah, sebenarnya aku telah rela dengan keputusan ayahku. Tetapi, aku hendak mengatakan kepada perempuan lainnya bahwa seharusnya seorang ayah pun tidak memiliki kuasa mutlak dalam memaksa pernikahan anaknya.”⁶¹

Aisyah juga merupakan sosok yang tegas dalam menjaga kehormatan perempuan dan lantang menolak segala pandangan yang merendahkan martabat mereka. Suatu ketika, Aisyah mendengar sebuah pernyataan yang menyebutkan bahwa salat dapat batal jika terganggu oleh anjing, keledai, dan perempuan. Menanggapi pernyataan tersebut, Aisyah marah dan segera membantah, “Apakah kalian menganggap kami (para perempuan) sama dengan anjing dan keledai?” Aisyah meluruskan pemahaman dari riwayat tersebut berdasarkan pengalaman pribadinya, bahwa Rasulullah tetap melaksanakan salat, walaupun Aisyah sedang berada di hadapannya. Bahkan, ketika kaki Aisyah berada di jalur sujudnya, Rasulullah hanya menggeser kaki Aisyah dengan lembut tanpa membatalkan salatnya. Koreksi Aisyah tersebut terdokumentasikan dalam banyak karya kompilasi hadis, salah satunya adalah riwayat dari al-Bukhari, yaitu:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: "بِئْسَمَا عَدَلْتُمُونَا بِالْكَلْبِ وَالْحِمَارِ، لَقَدْ رَأَيْتُنِي وَرَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي، وَأَنَا مُضْطَجِعَةٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ، فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ غَمَزَ رِجْلِي، فَقَبَضْتُهُمَا."⁶²

Dari Aisyah berkata: “Sungguh buruk perlakuan kalian yang menganggap kami (para perempuan) sama dengan seekor anjing dan keledai. Aku sendiri melihat Rasulullah akan tetap melangsungkan salatnya, sedangkan aku berbaring di antaranya dengan kiblat. Saat Rasulullah hendak bersujud, dia menyentuh kakiku, kemudian aku akan menariknya,” (H.R. al-Bukhari).

Peristiwa serupa juga terjadi dalam periwayatan hadis yang menyatakan, “Terdapat kesialan pada perempuan, hewan, dan rumah.” Dengan pengetahuannya, Aisyah segera menolak pemahaman tersebut dan menegaskan bahwa hadis tersebut belum disampaikan secara utuh. Aisyah menyampaikan bahwa pernyataan tersebut sebenarnya adalah kepercayaan masyarakat jahiliah dan bukan sesuatu yang diajarkan Rasulullah. Untuk memperkuat argumennya, Aisyah mengutip kalam Ilahi Q.S. al-Hadid/57: 22 serta meluruskan bahwa Rasulullah sejatinya membantah kepercayaan lama dan tidak pernah mengukuhkannya dalam ajaran Islam. Riwayat tersebut tercatat di dalam *Musnad Ahmad*, yaitu:

⁶¹ Ahmad ibn Syu'aib al-Nasa'i, *Sunan al-Nasâ'i*, Mesir: al-Maktabat al-Tijjariyyah al-Kubra, 1930, j. 6, h. 86, no. hadis 3269.

⁶² Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., j. 1, h. 194, no. hadis 497. Hadis tersebut juga diriwayatkan secara maknawi (*riwâyah bi al-ma'nâ*) dalam Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*, ..., j. 2, h. 60, no. hadis 512; Sulayman ibn al-Asy'ats Abu Dawud, *Sunan Abî Dâwud*, ..., j. 1, h. 189, no. hadis 712.

عَنْ أَبِي حَسَّانَ الْأَعْرَجِ، أَنَّ رَجُلَيْنِ، دَخَلَا عَلَى عَائِشَةَ فَقَالَا: إِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ يُحَدِّثُ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ: "إِنَّمَا الطَّيْرُ فِي الْمَرْأَةِ، وَالِدَابَّةِ، وَالذَّارِ." قَالَ: فَطَارَتْ شِقَّةٌ مِنْهَا فِي السَّمَاءِ، وَشِقَّةٌ فِي الْأَرْضِ، فَقَالَتْ: وَالَّذِي أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى أَبِي الْقَاسِمِ مَا هَكَذَا كَانَ يَقُولُ، وَلَكِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ: "كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ: الطَّيْرُ فِي الْمَرْأَةِ وَالذَّارِ وَالِدَابَّةِ." ثُمَّ قَرَأَتْ عَائِشَةُ: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي

كِتَابٍ﴾ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ.⁶³

Dari Abu Hassan al-A'raj mengatakan bahwa terdapat dua laki-laki datang menemui Aisyah dan menyampaikan: "Abu Hurairah pernah meriwayatkan bahwa Rasulullah pernah menyabdakan: 'Terdapat kesialan pada perempuan, hewan, dan rumah.' Mengetahui hal tersebut, amarah Aisyah seakan melesat ke langit dan menghujam ke bumi. Aisyah kemudian menegaskan: 'Demi Zat Yang Telah Menurunkan Al-Qur'an kepada Abu al-Qasim (Rasulullah), tidaklah demikian yang Rasulullah sabdakan. Sesungguhnya maksud Rasulullah tersebut: 'Kaum jahiliah dahulu meyakini terdapat kesialan yang berasal dari perempuan, rumah, dan hewan.' Akhirnya Aisyah membacakan, 'Tidak ada bencana (apa pun) yang menimpa di bumi dan tidak (juga yang menimpa) dirimu, kecuali telah tertulis dalam Kitab (al-Lauh al-Mahfûz),'" (H.R. Ahmad).

Metodologi kritik hadis yang dilakukan oleh Aisyah tidak didasarkan pada dorongan untuk membantah atau berkonflik dengan para sahabat lainnya, ataupun sikap superioritas sebagai istri Rasulullah. Praktik kritik hadis oleh Aisyah merefleksikan *ethics of care* (etika kepedulian), yaitu keterhubungan sosial dan dampak terhadap individu lain menjadi pertimbangan penting dalam menilai suatu hadis. Menurut Sofia Rehman, peran Aisyah dalam kritik hadis selaras dengan konsep Qur'ani tentang relasi *ummah*, yakni komunitas muslim global yang berlandaskan iman dan keterkaitan sosial. Aisyah mengoreksi berbagai riwayat karena kesadarannya akan konsekuensi yang ditimbulkan terhadap umat Islam di masa depan.⁶⁴ Secara khusus, Aisyah memberikan perhatian terhadap bagaimana hadis tertentu dapat berimplikasi terhadap kelompok yang rentan dan terpinggirkan, terutama perempuan.⁶⁵

Selain pembela hak dan penjaga martabat perempuan, Aisyah juga bersikap sangat tegas dalam menegur perempuan yang melanggar hukum

⁶³ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, ..., j. 43, h. 197, no. hadis 28088.

⁶⁴ Sofia Rehman, *Gendering the Hadith Tradition: Recentring the Authority of Aisha, Mother of the Believers*, UK: Oxford University Press, 2024, h. 158.

⁶⁵ Sofia Rehman, *Gendering the Hadith Tradition: Recentring the Authority of Aisha, Mother of the Believers*, ..., h. 176.

syariat. Pada suatu riwayat diceritakan bahwa Aisyah menegur sejumlah perempuan agar selalu menjaga kehormatannya dimana pun sedang berada. Aisyah mengingatkan mereka dengan sabda Rasulullah yang pernah didengarnya, “Perempuan mana pun yang menanggalkan bajunya di luar rumah suaminya, sesungguhnya telah mencederai hubungannya dengan Allah.” Hadis tersebut berbunyi:

عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، قَالَ: أَتَيْتَنِي نِسْوَةٌ مِنْ أَهْلِ حِمصٍ عَائِشَةَ فَقَالَتْ هُنَّ عَائِشَةُ: لَعَلَّكُمْ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي يَدْخُلْنَ الْحَمَامَاتِ؟ فَقُلْنَ لَهَا: إِنَّا لَنَفَعَلْنَ. فَقَالَتْ هُنَّ عَائِشَةُ: أَمَا إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِنَّمَا امْرَأَةٌ وَضَعَتْ ثِيَابَهَا فِي غَيْرِ بَيْتِ زَوْجِهَا، هَتَكَتْ مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ".⁶⁶

Dari ‘Atha’ ibn Abi Rabbah berkata bahwa sekelompok perempuan dari penduduk Hims mengunjungi rumah Aisyah. Aisyah bertanya, “Mungkinkah kalian termasuk perempuan yang pergi dan masuk ke pemandian umum?” Mereka menjawab, “Iya, kami melakukannya.” Maka Aisyah berkata kepada mereka bahwa dia pernah mendengar Rasulullah bersabda: “Perempuan mana pun yang menanggalkan bajunya di luar rumah suaminya, sesungguhnya telah mencederai hubungannya dengan Allah,” (H.R. Ahmad).

Pada akhirnya, Aisyah hadir menjadi sosok pelindung, simbol empati, serta penegak keadilan bagi sesama perempuan di tengah sistem masyarakat patriarkal pada masanya. Kasih sayangnya telah merangkul seluruh perempuan, tidak terkecuali anak-anak. Dalam pesannya, Aisyah menyampaikan sabda Rasulullah bahwa “Siapa saja yang memuliakan anak-anak perempuan, mereka kelak akan menjelma sebagai perisai yang menjaga dari panasnya siksa neraka.”⁶⁷ Melalui ajarannya, Aisyah menanamkan kesadaran tentang pentingnya memperlakukan perempuan dengan penuh penghormatan adalah tanggung jawab moral setiap individu dalam membangun masyarakat yang berkeadilan.

B. Karya-Karya yang Mengompilasi Riwayat Tafsir Aisyah

Meskipun para sahabat tidak meninggalkan karya tulis secara langsung, warisan keilmuan mereka tetap lestari berkat dokumentasi yang dilakukan oleh para ulama di generasi setelahnya. Dengan mengandalkan tradisi transmisi lisan dan pencatatan riwayat, para ulama berupaya mengkodifikasikan ilmu

⁶⁶ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, ..., j. 43, h. 329-330, no. hadis 26305. Hadis tersebut juga diriwayatkan dengan sedikit perbedaan redaksi dalam Ibn Majah al-Qazwini, *Sunan Ibn Majah*, Mesir: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyah, t.th., j. 2, h. 234, no. hadis 3750.

⁶⁷ Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, ..., j. 8, h. 38, no. hadis 2629.

yang bersumber dari para sahabat, memastikan bahwa pemikiran dan ajaran mereka terus diwariskan dari generasi ke generasi. Sehingga meskipun para sahabat tidak memiliki catatan atau menulis risalah sendiri, kontribusi intelektual mereka tetap menjadi referensi utama dalam berbagai disiplin ilmu keIslaman yang terus dikaji hingga hari ini.

Di antara nama sahabat yang mendapatkan perhatian besar oleh para ulama adalah Aisyah. Kedudukannya sebagai sosok terdekat Rasulullah dan kecerdasannya yang luas mengokohkan perannya sebagai guru besar yang memiliki pengaruh kuat bagi generasi setelahnya. Kontribusinya tercatat dalam ragam bidang, yaitu tafsir, hadis, fikih, tarikh Islam, khususnya yang berkaitan dengan persoalan perempuan. Aisyah bukan hanya sebagai salah satu tokoh yang paling banyak meriwayatkan hadis, tetapi juga seorang ahli tafsir yang menyaksikan ragam peristiwa turunnya Al-Qur'an. Dalam bidang fikih, fatwa-fatwanya menjadi referensi bagi banyak para ulama. Sedangkan dalam bidang tarikh Islam, kesaksian Aisyah terhadap berbagai peristiwa penting menjadi sumber rujukan terpercaya dalam memahami situasi dan kondisi Islam masa awal.

Kajian tentang Aisyah telah menghasilkan banyak literatur. Sebagian besar karya yang membahasnya berbentuk biografi yang menceritakan ulang dan mengupas tuntas tentang kehidupan Aisyah. Selain itu, terdapat pula karya yang secara khusus menyoroti tentang warisan intelektualnya. Dari penelusuran yang dilakukan, jejak intelektual Aisyah tercermin dari sejumlah karya ulama besar yang telah mendokumentasikan dan menyusun pemikirannya secara sistematis. Dari beberapa karya tersebut, penulis memilih beberapa karya yang memiliki hubungan erat dengan kontribusi Aisyah dalam ranah tafsir. Beberapa karya tersebut adalah sebagai berikut:

1. *al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadrakathu 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah*

al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadrakathu 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah merupakan salah satu karya penting yang merekam kontribusi intelektual *Umm al-Mu'minîn* Aisyah terhadap tradisi keilmuan Islam, khususnya dalam bidang hadis. Karya ini merupakan buah pemikiran dari seorang ulama masyhur, Badr al-Din Abu 'Abdillah Muhammad ibn 'Abdillah ibn Bahadur al-Zarkasyi. al-Zarkasyi lahir pada 745 H/1344 M di Kairo, di tengah era kejayaan Dinasti Mamluk.⁶⁸ Nama al-Zarkasyi yang berarti "pembordir", awalnya menunjukkan keahlian dan pekerjaannya dalam seni bordir benang emas sebelum akhirnya beralih ke dunia keilmuan.⁶⁹

⁶⁸ Syams al-Din al-Dawudi, *Thabaqât al-Mufasssîrîn li al-Dâwûdî*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th., j. 2, h. 162.

⁶⁹ Ahmad Faraj, "Muqaddimat al-Muḥaqiq", dalam Badr al-Din al-Zarkasyi, *Zahr al-'Arîsy fi Tahrîm al-Hasyîsy*, Mesir: Dar al-Wafa' wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1990, h. 6.

Kecintaan dan dedikasinya terhadap ilmu agama mengubah haluan hidupnya dan beranjak meninggalkan dunia seni yang telah dia tekuni. al-Zarkasyi dikenal memiliki kebiasaan menghabiskan waktunya di pasar buku, membaca banyak literatur, serta mencatat poin-poin penting yang menarik perhatiannya. Sekembalinya ke rumah, al-Zarkasyi menyusun ulang catatan-catatan tersebut dan mengintegrasikannya ke dalam karya-karyanya. Dengan kebiasaannya tersebut, al-Zarkasyi menambah banyak wawasannya dan menghasilkan ragam karya. Selain itu, bimbingan para ulama terkemuka pada zamannya turut memperkokoh penguasaannya terhadap berbagai disiplin ilmu keIslaman.⁷⁰

Sebagai seorang cendekiawan multidisiplin, al-Zarkasyi menguasai beragam cabang ilmu keIslaman, yang mencakup ilmu-ilmu Al-Qur'an dan tafsir, hadis beserta cabang-cabangnya, fikih dan usul fikih, hingga ilmu kalam. Reputasinya sebagai ulama produktif membuatnya dijuluki sebagai "al-Muharrir" karena kemampuannya menghasilkan karya-karya ilmiah dalam waktu singkat.⁷¹ al-Zarkasyi meninggalkan lebih dari 30 karya yang banyak di antaranya menjadi referensi penting bagi pengkajian ilmu keIslaman. Beberapa karya monumentalnya tersebut adalah *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, *Tafsîr al-Qur'ân* (tafsir hingga Q.S. Maryam), *al-Bahr al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, *al-Dîbâj fî Taudhîh al-Minhâj*, *Syarh Jam' al-Jawâmi'*, *al-Khâdim 'alâ al-Râfi'î wa al-Raudhah*, *I'lâm al-Sâjid fî Ahkâm al-Masâjid*, *al-Nukat 'alâ Ibn al-Shalâh*, *Takhrîj Ahâdîts al-Râfi'î*, *al-Tanqîh li Alfâzh al-Jâmi' al-Shahîh*,⁷² *Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah*, *al-Tadzkirah fî al-Ahâdîts al-Musyahirah*, *al-Fawâid al-Mantsûrah fî al-Ahâdîts al-Masyhûrah*, serta *al-Ijâbah li Îradi mâ Istadrakathu 'Â'isyah 'ala al-Shahâbah*.⁷³

Ironisnya, *al-Ijâbah* hampir hilang dan terlupakan dari sejarah sama seperti sering kali tersamarkannya reputasi Aisyah, jika bukan karena dua penemuan manuskripnya pada abad ke-20. Manuskrip pertama ditemukan pada tahun 1939 oleh Sa'id al-Afgani di Perpustakaan Zahiriyah, Damaskus yang kemudian disusul oleh penemuan manuskrip kedua oleh Mehmet Bunyamen Arul di Perpustakaan Beyazit, Istanbul pada tahun 1994. Kedua peneliti tersebut menunjukkan antusiasme dan kegembiraan mereka dalam pengantar edisi kritis masing-masing.

⁷⁰ Syihab al-Din Ibn Hajr al-'Asqalani, *al-Durar al-Kâminah fî A'yân al-Mi'ah al-Tsâminah*, India: Da'irat al-Ma'arif al-'Utsmaniyyah, 1972, j. 5, h. 134.

⁷¹ Ibn al-'Imad al-Hanbali, *Syadzarat al-Dzahab fî Akhbâr min Dzahab*, Beirut: Dar Ibn Katsir, 1986, j. 8, h. 572.

⁷² Jalal al-Din al-Suyuthi, *Husn al-Muhâdharah fî Târîkh Misr wa al-Qâhirah*, Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1967, j. 1, h. 437.

⁷³ Syihab al-Din Ibn Hajr al-'Asqalani, *Inbâ' al-Gumar bi Abnâ' al-'Umar*, Mesir: al-Majlis al-'A'la li Syu'un al-Islamiyyah, 1969, j.1, h. 446-447.

al-Afgani menyebut karya al-Zarkasyi tersebut sebagai “risalah langka” hingga dia langsung memutuskan untuk segera menerbitkannya bahkan sebelum mengkhataamkan bacaannya. Baginya, karya tersebut serasa menghadirkan mukjizat yang sukar untuk diartikulasikan melalui kata-kata. Dalam luapan kekagumannya, al-Afgani mengungkapkan pujian terhadap sosok Aisyah bahwa segala hal tentangnya mampu membuat siapa saja kagum terpesona, terlebih akan ilmunya yang bagaikan samudra tanpa tepian. Keilmuannya yang meliputi banyak bidang, terutama hadis, tafsir, dan fikih semakin mengokohkan kedudukannya dalam jajaran intelektual era muslim awal. Menakjubkannya, kapasitas keilmuan yang mumpuni tersebut telah Aisyah gapai ketika usianya yang masih sangat belia, belum genap 18 belas tahun.⁷⁴

Sementara itu, Arul juga mengungkapkan keterkejutannya dengan karya al-Zarkasyi yang bertajuk *al-Ijâbah* tersebut. Arul menyebutkan “Saya tidak percaya pada mata saya” ketika secara tidak sengaja menemukan manuskrip kedua saat mengerjakan studi *tahqîq* atas manuskrip pertama.⁷⁵ Penemuan dan publikasi kedua manuskrip tersebut tidak hanya menyelamatkan warisan intelektual al-Zarkasyi, tetapi juga sekaligus menyoroti kembali peran signifikan Aisyah sebagai sosok yang memiliki otoritas ilmiah dalam tradisi Islam.

al-Zarkasyi, dalam pengantar karyanya menjelaskan bahwa *al-Ijâbah* didedikasikan dengan tujuan untuk mengupas kontribusi intelektual Aisyah. Melalui karya ini, al-Zarkasyi secara teliti menyusun dan menyeleksi riwayat-riwayat paling otentik yang merefleksikan pandangan kritis Aisyah terhadap narasi yang disampaikan oleh sejumlah sahabat. Sikap kritis tersebut tidak jarang ditujukan kepada figur-figur berpengaruh, seperti ‘Ali ibn Abi Thalib, ‘Umar ibn al-Khattab beserta putranya, yakni Ibn ‘Umar, Ibn ‘Abbas, Ibn Mas’ud, Ibn ‘Amr ibn al-‘Ash, Abu Sa’id al-Khudri, Abu Hurairah, Abu Musa al-Asy’ari, Zayd ibn Tsabit, serta beberapa sahabat lainnya. Aisyah menunjukkan keberaniannya dengan kerap memberikan koreksi, tambahan penjelasan, atau bahkan menyampaikan pandangan yang berbeda dari opini umum ulama sezamannya.

Kajian al-Zarkasyi telah membuka ruang bagi refleksi tentang posisi Aisyah sebagai figur perempuan dalam tradisi intelektual Islam, khususnya dalam memahami metodologi serta pemikirannya. Meskipun secara historis, *al-Ijâbah* bukanlah karya pertama yang mengkaji hal serupa. Sebelumnya, Abu Manshur al-Bagdadi telah menyusun karya serupa *al-Ijâbah*, namun dengan

⁷⁴ Sa’id al-Afgani, “Muqaddimat al-Muḥaqqiq”, dalam Badr al-Din al-Zarkasyi, *al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadrakathu ‘Â’isyah ‘alâ al-Shahâbah*, ..., 1970, h. 3-4.

⁷⁵ Mehmet Bunyamen Arul, “Muqaddimat al-Muḥaqqiq”, dalam Badr al-Din al-Zarkasyi, *al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadrakathu ‘Â’isyah ‘alâ al-Shahâbah*, Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 2004, h. 6.

cakupan terbatas yang hanya mencatat 25 riwayat.⁷⁶ Melalui *al-Ijâbah*, al-Zarkasyi mampu melampaui pendahulunya dengan menambah jumlah riwayat dan menghadirkan struktur yang lebih sistematis dan analisis yang komprehensif.

al-Ijâbah menjadi pengingat bahwa Aisyah adalah tokoh sentral dalam sejarah Islam dengan kontribusi intelektual yang melampaui banyak tokoh laki-laki. Sebelum masuk ke bagian daftar koreksi-koreksi Aisyah, al-Zarkasyi telah merumuskan 40 daftar keistimewaan Aisyah yang semakin menegaskan keunggulan Aisyah yang sering kali terabaikan dalam polemik sektarian.⁷⁷ Oleh karena itu, tidak salah Ibn Hajar al-‘Asqalani memuji *al-Ijâbah* sebagai ubahan yang unggul dalam struktur, kejelasan, serta kedalaman analisis. *al-Ijâbah* menjadi salah satu magnum opus al-Zarkasyi yang dirampungkannya menjelang akhir hayatnya di tahun 790 H/1388 M.

Tahun 794 H/1392 M al-Zarkasyi wafat pada usianya yang ke-49 tahun dan dikuburkan di Qarafah, Mesir. al-Zarkasyi telah meninggalkan banyak warisan keilmuan dan pengaruh besar bagi generasi ulama setelahnya. Sebelum wafat, al-Zarkasyi memberikan ijazah kepada anak-anaknya untuk mempelajari dan mengajarkan karya-karyanya agar dapat diwariskan kepada generasi penerus.⁷⁸ Meski hidup al-Zarkasyi terbilang singkat, kontribusinya dalam bidang tafsir, hadis, serta fikih terus diapresiasi yang membuktikan pengaruhnya yang abadi melampaui batas waktu.

al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadrakathu ‘Â’isyah ‘alâ al-Shahâbah tulisan al-Zarkasyi telah memberikan inspirasi besar kepada Fatima Mernissi, seorang feminis muslim asal Maroko. Mernissi menulis sebuah karya dengan titel *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* dengan menjadikan *al-Ijâbah* sebagai sumber referensi utamanya. Dalam karyanya tersebut, Mernissi menyoroti hadis-hadis yang dianggapnya bermuatan misoginis yang bahkan tercantum di dalam *Shahîh al-Bukhâri*, karya kompilasi hadis yang telah mendapat konsensus memiliki derajat kesahihan tertinggi. Salah satu hadis yang dikritisi adalah riwayat tentang kesialan yang dikatakan bersumber dari tiga hal, yaitu rumah, kendaraan, dan perempuan.

Hasil penelitian Mernissi menyatakan bahwa hadis tentang sumber kesialan tersebut bahkan disebutkan secara berulang sebanyak tiga kali dengan jalur sanad yang bervariasi. Pengulangan tersebut seakan memperkuat kredibilitas suatu riwayat kepada tingkatan kepastian yang lebih tinggi. Pada faktanya, terdapat riwayat lain yang berasal dari Aisyah yang telah membantah

⁷⁶ Badr al-Din al-Zarkasyi, *al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadrakathu ‘Â’isyah ‘alâ al-Shahâbah*, ..., 1970, h. 6.

⁷⁷ Badr al-Din al-Zarkasyi, *al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadrakathu ‘Â’isyah ‘alâ al-Shahâbah*, ..., 1970, h. 45-70.

⁷⁸ Sofia Rehman, *Gendering the Hadith Tradition: Recentring the Authority of Aisha, Mother of the Believers*, UK: Oxford University Press, 2024, h. 46.

riwayat Abu Hurairah sebelumnya. Oleh karena itu, bagi Mernissi, sebuah hadis yang meskipun tergolong *shahîh*, mestinya tetap terbuka untuk dikaji ulang berdasarkan kritik tekstual dan kontekstual, sebagaimana yang ditegaskan oleh Malik ibn Anas dengan menyatakan bahwa umat Islam memiliki hak untuk meneliti dan menguji validitas setiap riwayat.⁷⁹

Hasil kerja keras al-Bukhari dalam mengompilasi hadis-hadis tersebut tidak serta-merta menjadikannya sebagai sosok ulama yang bersikap misoginis. Pada masanya, penyusunan kitab hadis didasarkan pada metodologi yang lebih berorientasi pada validitas transmisi (sanad) dibandingkan dengan kritik tematik (matn). Mernissi mengungkapkan kelegaannya karena setelah era al-Bukhari, lahir karya dari ulama lain yang menghadirkan perspektif berbeda. Karya tersebut adalah *al-Ijâbah li Îradi mâ Istadrakathu 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah* gubahan al-Zarkasyi yang mendokumentasikan kritik Aisyah terhadap sejumlah riwayat. *al-Ijâbah* mampu menjadi wacana tandingan terhadap hadis-hadis misoginis dan bias gender.⁸⁰

2. *'Ayn al-Ishâbah fî Istadrâk 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah*

Jalal al-Din al-Suyuthi, seorang *polymath*⁸¹ terkemuka abad ke-9 Hijriah (849 H/1445 M-911 H/1505 M) memperkenalkan *'Ayn al-Ishâbah fî Istadrâk 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah* sebagai ringkasan dari karangan monumental al-Zarkasyi, yaitu *al-Ijâbah li Îradi ma Istadrakathu 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah*.⁸² Memiliki nama lengkap 'Abd al-Rahman ibn al-Kamal ibn Abi Bakar, al-Suyuthi adalah seorang keturunan ulama besar asal Asyut.⁸³ al-Suyuthi tumbuh dalam lingkungan yang sarat dengan tradisi keilmuan, menjadikannya salah satu ulama paling produktif dan dihormati dalam sejarah Islam. Keunggulan intelektualnya mencakup penguasaan tujuh cabang utama ilmu keIslaman, yakni tafsir Al-Qur'an, sunnah nabawi, fikih, cabang-cabang ilmu *balâgah* yang meliputi ilmu *ma'ânî*, *bayânî*, dan *badî'*, serta nahu yang merupakan ilmu

⁷⁹ Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, ..., h. 76.

⁸⁰ Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, ..., h. 77.

⁸¹ Fisher menyebut al-Suyuthi sebagai seorang *polymath*, yaitu seseorang yang memiliki keahlian dalam beragam disiplin keilmuan, Humphrey J. Fisher, "An Egyptian Polymath - Jalal al-Din al-Suyuthi," dalam *The Journal of African History*, Vol. 17 No. 3 Tahun 1976, h. 448-449.

⁸² Jalal al-Din al-Suyuthi, *'Ayn al-Ishâbah fî Istadrâk 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah*, Mesir: Maktabat al-'Ilm, 1988, h. 27.

⁸³ Thahir Sulaiman Hamudah, *Jalâl al-Dîn al-Suyûthî 'Ashruhu wa Hayâtuhi wa Âtsâruhu wa Juhûduhu fî al-Dars al-Lugawî*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1989, h. 91-92.

gramatika bahasa Arab. Selain itu, al-Suyuthi juga memiliki kepakaran dalam bidang usul fikih, tasawuf, sejarah, hingga sastra.⁸⁴

Karya-karya al-Suyuthi disebut mencapai lebih dari 600 judul menurut sebagian catatan,⁸⁵ mengukuhkan reputasinya sebagai salah satu ulama terbesar dalam tradisi Islam. Secara analisis taksonomi dari jumlah karyanya tersebut, al-Suyuthi adalah seorang yang mahir pada bidang hadis dan ilmu turunannya, meskipun ketokohnya tersebut tidak menjadikannya lemah di bidang ilmu-ilmu keIslaman lainnya.⁸⁶ Walau di tengah kritik terhadap metode dan orisinalitas sejumlah karyanya, reputasi al-Suyuthi sebagai *ibn al-kutub* atau si kutu buku tetap tidak tergoyahkan.⁸⁷

al-Suyuthi menjawab kritik-kritik yang ditujukan kepadanya juga dengan konsistensi produktivitas dengan menghasilkan karya-karya yang juga sama berkualitasnya.⁸⁸ Beberapa karya monumentalnya, seperti *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân* dan *Tafsîr al-Jalâlayn*, terus menjadi rujukan hingga saat ini. Sejumlah karyanya yang lain juga tidak kalah terkenal, seperti *Tarjumân Al-Qur'ân fî al-Tafsîr*; *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*; *Asrâr al-Tanzîl*; *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*; *Jam' al-Jawâmi'*; *Tadrîb al-Râwî fî Syarh Taqrîb al-Nawâwî*; *al-Musalsalât al-Kubrâ*; *al-Dibâj 'alâ Shahîh Muslim*; *Syarh Alfîyyah al-'Irâqî*; *al-Asybâh wa al-Nazhâir*; *al-Warâqat al-Muqaddimah*; *al-Hawâsyî al-Shugrâ*; *Syarh Alfîyyah Ibn Mâlik*; *Târikh al-Shahâbah*; *Thabaqât al-Huffâzh*; *Thabaqât al-Mufasssir*; *'Uqûd al-Jumân fî al-Ma'ânî wa al-Bayân*; *Husn al-Muhâdharah fî Târikh Misr wa al-Qâhirah*; serta *'Ayn al-Ishâbah fî Istadrâk 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah*.⁸⁹

'Ayn al-Ishâbah fî Istadrâk 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah merupakan ringkasan *al-Ijâbah li 'Îrâdi ma Istadrakathu 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah* disusun dengan metode yang tidak sama. Berbeda dengan al-Zarkasyi yang menyusun karyanya berdasarkan nama sahabat yang dikoreksi oleh Aisyah, al-Suyuthi memilih pendekatan yang lebih konvensional. al-Suyuthi menyusun karyanya seperti sistematika bab-bab dalam fikih, dimulai dengan bab taharah,

⁸⁴ Jalal al-Din al-Suyuthi, *Husn al-Muhâdharah fî Târikh Misr wa al-Qâhirah*, ..., j. 1, h. 338.

⁸⁵ Syams al-Din al-Dawudi, *Thabaqât al-Mufasssirîn li al-Dâwûdî*, ..., j. 1, h. 3.

⁸⁶ Ahmad Mustamsikin Koiri, "Kontribusi Jalaluddin Al-Suyuti dalam Studi Keislaman," dalam *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2017, h. 429.

⁸⁷ Yusri 'Abd al-Gani, *Mu'jam al-Mu'arrikhîn al-Muslimîn hattâ al-Qarn al-Tsânî 'Asyara al-Hijri*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1991, h. 96.

⁸⁸ Jalal al-Din al-Suyuthi, *Husn al-Muhâdharah fî Târikh Misr wa al-Qâhirah*, ..., j. 1, h. 8.

⁸⁹ Jalal al-Din al-Suyuthi, *Husn al-Muhâdharah fî Târikh Misr wa al-Qâhirah*, ..., j. 1, h. 340-344.

salat, puasa, dan seterusnya.⁹⁰ Pendekatan al-Suyuthi tersebut, meski sistematis, tampak lebih membatasi dibandingkan dengan metode al-Zarkasyi yang bercorak *musnad* dengan lebih menonjolkan otoritas Aisyah secara lebih eksplisit.

al-Suyuthi juga telah mengklaim menambahkan koreksi yang tidak tercatat oleh al-Zarkasyi. Walau begitu, kontribusinya dalam *'Ayn al-Ishâbah* masih terbatas dengan hanya mencatat 53 hadis dibandingkan dengan *al-Ijâbah* yang terdiri dari 75 hadis. Dari enam hadis tambahan yang diajukan al-Suyuthi, lima di antaranya hanyalah variasi dari riwayat yang sudah ada, sehingga hanya satu yang benar-benar baru. Fokus al-Suyuthi pada hadis-hadis yang relevan dengan ranah fikih kemungkinan menjadi penyebab terbatasnya cakupan *'Ayn al-Ishâbah*.

Dengan pendekatan yang lebih luas dan analisis mendalam, *al-Ijâbah* karya al-Zarkasyi tetap unggul. Posisi *al-Ijâbah* lebih komprehensif dalam menyoroti kontribusi intelektual Aisyah. *'Ayn al-Ishâbah*, pada akhirnya lebih berperan sebagai pelengkap daripada sebuah perluasan signifikan terhadap kajian sebelumnya. Kendati demikian, upaya al-Suyuthi tetap memiliki nilai penting untuk terus menegaskan kontribusi perempuan, seperti Aisyah dalam wacana intelektual keilmuan Islam.

3. *Marwiyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fî al-Tafsîr*

Su'ud ibn 'Abdillah al-Funaysan, seorang akademisi terkemuka asal Zulfi yang lahir pada 1362 H/1943 M. al-Funaysan dikenal sebagai figur produktif dalam kajian keIslaman, khususnya pada bidang tafsir. al-Funaysan pernah menjabat sebagai Dekan Fakultas Syariah di salah satu perguruan tinggi di Riyadh, yaitu Universitas al-Imam Muhammad ibn Sa'ud al-Islamiyyah. Dia juga terlibat dalam berbagai peran strategis, seperti konsultan pendidikan di universitas yang sama, penasihat Presidensi Pendidikan Anak Perempuan, serta profesor tafsir hingga masa pensiunnya. Kiprahnya bukan saja terbatas pada dunia akademik dalam negeri, al-Funaysan turut berpartisipasi pada kancah internasional dengan menghadiri beragam konferensi, memberikan ceramah di berbagai negara, dan menyusun kurikulum keilmuan yang inovatif.⁹¹ Meski begitu, perjalanan kariernya turut diwarnai kontroversi ketika

⁹⁰ 'Abdullah Muhammad al-Darwish, "Muqaddimah al-Muḥaqqiq" dalam Jalal al-Din al-Suyuthi, *'Ayn al-Ishâbah fî Istadrâk 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah*, ..., h. 14.

⁹¹ "Su'ud ibn 'Abdillah al-Funaysan", Midad, dalam <https://midad.com/scholar/41244/بِسْعُودِ-بْنِ-عَبْدِاللّٰهِ-الْفُنَيْسَانِ>. Diakses 30 November 2024.

dia ditahan dengan tuduhan ekstremisme di tengah upaya reformasi agama yang digagas oleh Putra Mahkota Saudi, Mohammed ibn Salman.⁹²

Sebagai seorang akademisi produktif, al-Funaysan telah melahirkan sejumlah karya yang memperkaya literatur tafsir, hadis, dan fikih. Karya-karya tersebut adalah *Ikhtilâf al-Mufasssirin Asbâbihi wa Âtsârihi*, *Fatḥh al-Majîd fî Huḳm al-Qirâ'ah bi al-Tagannî wa al-Tajwîd*, *Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm fî 'Ahd al-Nubuwwah*, *Âtsâr al-Hanâbilah fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, *Hadîts Ikhtilâf Ummatî Rahmah*, *al-Arba'ûn al-Buldâniyyah fî al-Aḥādîts al-Najdiyyah*, serta *Masâ'il Fiqhiyyah Mâliyah Ma'âshirah*.⁹³ Salah satu karyanya yang paling signifikan adalah *Marwiyyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fî al-Tafsîr*, sebuah karya yang terinspirasi dari kegelisahan akademiknya atas minimnya kajian terhadap kontribusi perempuan dalam tradisi tafsir Al-Qur'an.

Marwiyyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fî al-Tafsîr difokuskan pada kajian riwayat-riwayat tafsir yang bersumber dari Aisyah. Temuan awal al-Funaysan dalam *Tafsîr al-Durr al-Mantsûr* karya Jalal al-Din al-Suyuthi mengungkapkan bahwa Aisyah menjadi periwayat lebih dari 200 hadis hanya dalam ruang lingkup Surah al-Fâtihah hingga Surah al-Baqarah. Fakta tersebut menjadi latar belakangnya untuk menyusun sebuah karya yang mengupas secara mendalam kontribusi Aisyah dalam bidang tafsir sekaligus mengisi kekosongan literatur terkait perspektif perempuan dalam keilmuan Islam. Kinerja al-Funaysan berhasil mengompilasi 747 riwayat tafsir Aisyah dari berbagai sumber otoritatif. Pelacakannya bersumber pada *Tafsîr al-Thabarî*, *Tafsîr Abî Hâtim*, *Tafsîr al-Bagawî*, *Tafsîr Ibn al-Jauzî*, *Tafsîr al-Qurthubî*, *Tafsîr al-Khâzin*, *Tafsîr Ibn Katsîr*, *Tafsîr al-Suyûthî*, serta *Tafsîr al-Syaukânî*.

Penyusunan karya *Marwiyyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fî al-Tafsîr* dilakukan dengan metodologi sistematis. al-Funaysan memadukan metode *takhrîj* untuk mengidentifikasi sanad dan matan setiap riwayat, serta untuk mengevaluasi kualitasnya berdasarkan kitab-kitab hadis otoritatif. Riwayat yang tergolong *dha'îf* atau *mursal* diteliti lebih lanjut untuk memastikan validitasnya.⁹⁴ Dalam proses ini, al-Funaysan mengintegrasikan unsur analisis dengan mendalami konteks sejarah dan sosial, sehingga menjadikan karyanya lebih dari sekadar bentuk dokumentasi.

Untuk melengkapi dimensi ilmiahnya, al-Funaysan menyertakan pengantar tentang keutamaan memahami Al-Qur'an serta biografi singkat Aisyah. Melalui *Marwiyyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fî al-Tafsîr*, al-

⁹² Norma Azmi Farida, "Penafsiran Aisyah R.A terhadap Relasi Suami Istri dalam Kitab *Marwiyyât Ummi al-Mu'minîn 'Â'isyah fî al-Tafsîr*", *Tesis*, Jakarta: Universitas PTIQ, 2024, h. 83.

⁹³ Forum Ahl al-Hadits, *al-Mu'jam al-Jâmi' fî Tarâjim al-'Ulamâ wa Thalabah al-'Ilm al-Mu'âshirîn*, t.tp.: Maktabat al-Syamilah, t.th., h. 82.

⁹⁴ Su'ud ibn 'Abdillah al-Funaysan, *Marwiyyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fî al-Tafsîr*, ..., h. 6-7.

Funaysan tidak hanya melestarikan tradisi tafsir klasik, tetapi juga memberikan ruang bagi representasi perempuan dalam kajian keilmuan Islam. Di tengah minimnya perhatian terhadap kontribusi perempuan dalam tafsir, karya al-Funaysan menjadi tonggak penting yang membuka ruang kajian perempuan dalam tradisi tafsir sekaligus mengukuhkan posisi Aisyah sebagai pelopor intelektual perempuan dalam sejarah Islam.

4. *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*

Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ merupakan risalah komprehensif dan sistematis yang berhasil membawa 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr meraih gelar doktor di Universitas Kairo pada tahun 1981. Sebelumnya, pada tahun 1978, Badr telah resmi menyelesaikan jenjang magisternya di universitas yang sama. Melalui proyek penulisan dan *tahqîq* terhadap karya Qatadah ibn Di'amah al-Sudusi (w. 117 H), Badr mendapatkan predikat cum laude. Hingga kini, Badr menjabat sebagai guru besar di Fakultas Sastra, Universitas al-Fayoum, Mesir dan konsisten terhadap pengembangan studi tafsir dalam karier akademisnya.⁹⁵

Dedikasi Badr terhadap pengembangan studi tafsir terlihat dalam sejumlah karya yang dihasilkannya. Beberapa karyanya dalam bidang tafsir adalah seperti *Ma'rifat Ta'wil al-Mutasyâbih, al-I'jâz fî Al-Qur'ân al-Karîm, Tafsîr 'Abd al-Rahmân ibn Zayd, dan al-Marfû' wa Shiyag al-Raf'*.⁹⁶ Disiplin kajian yang mendapat atensi utamanya adalah bidang tafsir di era sahabat. Setelah menyelesaikan risalahnya tentang tafsir riwayat Aisyah dengan tajuk *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*, Badr melanjutkan penelitiannya dengan mendalami tafsir para sahabat. Penelitiannya tersebut kemudian dituangkan dalam karyanya yang bertajuk *Tafsîr al-Shahâbah* dan diterbitkan pertama kali pada tahun 2000. Menurut Badr, tafsir sahabat merupakan elemen fundamental dalam sejarah ilmu Al-Qur'an, namun masih minim eksplorasi akademis yang komprehensif. Badr mengkritik kajian-kajian sebelumnya cenderung hanya mengulang sudut pandang tradisional tanpa menawarkan analisis baru atau pendekatan metodologis yang inovatif. Melalui penelitiannya tersebut, Badr berupaya menegaskan posisi tafsir sahabat sebagai fondasi penting dalam sejarah perkembangan ilmu tafsir.⁹⁷

Selama proses penyusunan *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*, Badr mengungkapkan menghadapi tantangan besar

⁹⁵ Fayoum University, "Abdullah Abu al-Su'ud Badr," dalam <https://www.fayoum.edu.eg/Art/arabic/DrAbdullah.aspx>. Diakses 29 November 2024.

⁹⁶ Noor Book, dalam <https://www.noor-book.com/عبد-الله-أبو-السعود-بدر.pdf>. Diakses 29 November 2024.

⁹⁷ 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr, *Tafsîr al-Shahâbah*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000, h. 5-6.

karena ketiadaan kitab rujukan yang secara khusus mengompilasi riwayat-riwayat interpretatif Aisyah terhadap Al-Qur'an. Badr berusaha menciptakan konsep baru yang tidak hanya merekam pandangan Aisyah, tetapi juga menggali pola pikir, konteks budaya, dan kecermatan analitisnya dalam memahami wahyu. Fokus utama penyusunan karya *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ* adalah selektivitas tinggi terhadap riwayat-riwayat yang menunjukkan korelasi langsung antara pandangan Aisyah dan ayat-ayat Al-Qur'an.⁹⁸

Untuk menjaga integritas ilmiah tersebut, Badr hanya mengakomodasi riwayat yang memenuhi kriteria validitas sanad dan redaksi matan yang komprehensif. Meskipun beberapa riwayat *mursal* turut disertakan, namun Badr secara selektif telah memilih hanya riwayat-riwayat yang berasal dari perawi *tsiqah* saja yang dimasukkan dalam karyanya, mengingat kekuatan argumennya masih dapat dipertanggungjawabkan dalam penyusunan tafsir. Riwayat-riwayat tanpa isnad dan sulit diverifikasi dikesampingkan, memastikan bahwa seluruh konten dalam risalah ini didasarkan pada sumber yang memiliki kredibilitas ilmiah. Upaya tersebut Badr terapkan untuk menjaga esensi karyanya agar tidak hanya sekadar pengelompokkan hadis tematik atau serupa dengan musnad sahabat dan memastikan bahwa setiap elemennya benar-benar menggambarkan kerja intelektual Aisyah dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Proses penyusunan ini melibatkan telaah kritis terhadap ribuan riwayat yang tersebar dalam berbagai literatur klasik. Badr secara cermat mengandalkan berbagai literatur terpercaya yang memiliki otoritas tinggi pada tradisi keilmuan Islam. Sumber utama yang menjadi rujukannya adalah dua karya kompilasi hadis sahih, yaitu *Shahîh al-Bukhârî* serta *Shahîh Muslim*. Jika kedua sumber utama tersebut tidak memuat riwayat yang dimaksud, maka Badr akan mencarinya ke sumber-sumber sekunder yang juga memiliki validitas tinggi, seperti *Musnad Ahmad*, *Muwaththa' Mâlik*, *Mustadrak al-Hâkim*, *Mushannaf 'Abd al-Razzâq*, *Sunan al-Tirmidzî*, *Sunan al-Nasâ'î*, *Sunan Abî Dâud*, *Sunan Ibn Mâjah*, serta *Sunan al-Dârimî*. Tidak hanya terbatas pada literatur hadis, Badr juga mengacu pada sejumlah kitab tafsir otoritatif, misalnya *Tafsîr al-Thabari*, *Tafsîr al-Qurthubî*, dan *Tafsîr Ibn Katsîr*, serta karya-karya sejarah dan biografi, seperti *Thabaqât Ibn Sa'ad*, *Sîrah Ibn Hisyâm*, *Usd al-Gâbah*, *al-Istî'âb*, *al-Ishâbah*, *Siyar A'lâm al-Nubalâ*, *Ansâb al-Asyrâf*, *al-Bad'u wa al-Târikh*, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, *al-Jarh wa al-Ta'dîl*, *Mîzân al-Itidâl*, dan *Tadzkirat al-Huffâzh*.⁹⁹

⁹⁸ 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr, *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*, ..., h. 38.

⁹⁹ 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr, *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*, ..., h. 11-12.

Tantangan lain yang kemudian dihadapi oleh Badr selama proses penyusunan adalah karena banyaknya terjadi pengulangan riwayat dengan variasi kecil dalam lafaz, jalur periwayatan, atau sumbernya. Badr menghabiskan banyak waktu untuk membandingkan setiap teks, menyaring riwayat yang paling otoritatif (sahih), serta menyajikannya dengan tambahan analisis historis dan sosiologis hingga dapat terbentuk sebuah karya tafsir yang terpadu.

Untuk menghindari terjadinya pengulangan riwayat, Badr secara selektif menetapkan satu riwayat representatif dalam setiap tema. Penjelasan tambahan terkait perbedaan lafaz disertakan dalam lampiran. Riwayat-riwayat terpilih disusun secara *mushhafi* (berdasarkan urutan surah Al-Qur'an) sehingga menghasilkan tafsir Aisyah yang terstruktur secara sistematis. Pada tahap akhirnya, Badr memastikan risalahnya telah memenuhi standar akademik melalui analisis sumber, isnad, serta metodologi. Dengan upaya tersebut, *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ* tidak hanya menjadi dokumentasi akademik, tetapi juga bukti konkrit kontribusi intelektual perempuan dalam tradisi Islam.

Agar memberikan gambaran yang lebih sistematis mengenai karya-karya yang mengompilasi riwayat Aisyah, penulis akan menyajikan pemetaannya dalam bentuk tabel, yaitu:

Tabel III.1. Karya-Karya yang Mengompilasi Riwayat Tafsir Aisyah

No.	Judul	Penulis	Sistematika Kitab	Jumlah Riwayat
1.	Tidak diketahui	Abu Manshur al-Bagdadi (w. 1096 M)	Tidak diketahui	25 riwayat
2.	<i>al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadrakathu 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah</i>	Badr al-Din al-Zarkasyi (w. 1392 M)	Berdasarkan nama sahabat	75 riwayat
3.	<i>'Ayn al-Ishâbah fî Istadrâk 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah</i>	Jalal al-Din al-Suyuthi (w. 1505 M)	Berdasarkan susunan bab-bab fikih	53 riwayat
4.	<i>Marwiyyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fî al-Tafsîr</i>	Su'ud ibn 'Abdillah al-Funaysan	Berdasarkan <i>tartîb al-mushhafi</i>	747 riwayat
5.	<i>Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ</i>	'Abdullah Abu al-Su'ud Badr	Berdasarkan <i>tartîb al-mushhafi</i>	356 riwayat

C. Metodologi Interpretasi Aisyah

Secara umum, instrumen utama tafsir era sahabat meliputi *tafsîr Al-Qur'ân bi Al-Qur'ân*, *al-sunnah al-nabawiyah*, ijtihad pribadi, serta pemahaman terhadap bahasa Arab. Keunggulan metodologi tafsir sahabat terletak pada kefasihan mereka dalam bahasa Arab serta pemahaman konteks historis *asbâb al-nuzûl*. Kedekatan mereka dengan wahyu memberikan keistimewaan dalam proses memafhumi Al-Qur'an, terutama pada sejumlah peristiwa, ayat-ayat Al-Qur'an turun sebagai respons terhadap peristiwa yang mereka alami.¹⁰⁰

Serupa dengan itu, metodologi interpretasi yang diterapkan oleh Aisyah merupakan perpaduan beberapa pendekatan yang beragam. Sebagai seorang sahabat yang memiliki akses langsung terhadap pemahaman wahyu, metodologi penafsiran Aisyah tidak hanya bersandar pada tradisi periwayatan, tetapi juga merupakan kombinasi dan kolaborasi antara kedalaman ilmu, kepekaan linguistik, hingga ketajaman analisis rasional. Dalam tafsirnya, Aisyah mengintegrasikan pengalaman pribadi, penguasaan terhadap bahasa dan budaya Arab, serta wawasan historis dan kontekstual. Hal tersebut memungkinkan Aisyah untuk mengeksplorasi makna ayat-ayat Al-Qur'an, bukan hanya dari aspek literal, namun juga relevan dengan situasi tertentu.

Berikut adalah metodologi Aisyah dalam menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur'an:

1. Penafsiran dengan Ayat Al-Qur'an

Metode primer untuk memafhumi Al-Qur'an adalah dengan menafsirkan ayat-ayatnya melalui ayat lain yang memiliki keterkaitan makna. Metode tersebut dinamakan sebagai *tafsîr Al-Qur'ân bi Al-Qur'ân*, yang didasarkan atas asas bahwa Al-Qur'an merupakan kesatuan harmonis yang setiap bagiannya saling menafsirkan. Cara kerja metode tersebut adalah dengan memahami satu ayat dan mengintegrasikannya dengan cara membaca ayat lainnya yang juga memiliki kandungan tematik serupa atau memberikan penjelasan yang lebih detail terhadap makna yang terkandung. Dengan demikian, *tafsîr Al-Qur'ân bi Al-Qur'ân* dinilai sebagai metode interpretasi yang paling autentik dan memiliki tingkat validitas tinggi karena bersumber dari dalam Al-Qur'an sendiri.

Salah satu bentuk kedalaman pemahaman Aisyah dengan pola *tafsîr Al-Qur'ân bi Al-Qur'ân* adalah ketika menanggapi perdebatan mengenai apakah Rasulullah pernah melihat Allah secara langsung. Dalam diskusinya bersama

¹⁰⁰ Musa'id ibn Sulayman al-Thayyar, *Fushûl fi Ushûl al-Tafsîr*, Arab Saudi: Dar Ibn al-Jawzi, 2002, h. 46.

Masruq yang merupakan salah satu murid terdekat Aisyah, Masruq mengira bahwa dua firman Allah, yakni Q.S. al-Takwîr/81: 23 dan Q.S. al-Najm/53: 13 merupakan bukti bahwa Rasulullah memiliki pengalaman melihat Allah secara langsung.

Percakapan antara guru dan murid tersebut terdokumentasi dalam sebuah riwayat yang diriwayatkan secara sahih dalam *Shahîh Muslim*. Riwayat tersebut adalah sebagai berikut:

عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ: "كُنْتُ مُتَّكِئًا عِنْدَ عَائِشَةَ، فَقَالَتْ: يَا أَبَا عَائِشَةَ، ثَلَاثٌ مَنْ تَكَلَّمَ بِوَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفِرْيَةَ، قُلْتُ: مَا هُنَّ؟ قَالَتْ: مَنْ زَعَمَ أَنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَبَّهُ، فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفِرْيَةَ، قَالَ: وَكُنْتُ مُتَّكِئًا فَجَلَسْتُ، فَقُلْتُ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ، أَنْظِرِي بِنِي وَلَا تَعَجِّلِي بِنِي، أَمْ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿وَلَقَدْ رَأَاهُ بِالْأُفُقِ الْمَيْمِينِ﴾، ﴿وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةَ أُخْرَى﴾، فَقَالَتْ: أَنَا أَوَّلُ هَذِهِ الْأُمَّةِ سَأَلَ عَنْ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: إِنَّمَا هُوَ جِبْرِيلُ، لَمْ أَرَهُ عَلَى صُورَتِهِ الَّتِي خُلِقَ عَلَيْهَا غَيْرَ هَاتَيْنِ الْمَرَّتَيْنِ، رَأَيْتُهُ مُنْهَبِطًا مِنَ السَّمَاءِ سَادًّا عِظْمُ خَلْقِهِ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ، فَقَالَتْ: أَوْلَمْ تَسْمَعْ أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ أَوْلَمْ تَسْمَعْ أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾؟" ¹⁰¹

Masruq menceritakan, "Saat aku tengah duduk bersandar di sisi Aisyah, kemudian dia berujar kepadaku, 'Wahai Abu Aisyah (Masruq), terdapat tiga hal yang apabila diucapkan oleh seseorang, berarti dia telah membuat kedustaan besar terhadap Allah.' Aku pun mengajukan pertanyaan, 'Apa saja ketiga hal tersebut?' Aisyah menyebutkan, 'Seseorang yang mengklaim bahwa Rasulullah telah menyaksikan Allah, berarti dia telah melakukan dusta besar terhadap Allah.' Masruq melanjutkan, 'Aku yang tadinya duduk bersandar pun segera bangkit duduk dan bertanya keheranan, 'Wahai Umm al-Mu'minîn, beri aku kesempatan dan tolong untuk tidak tergesa-gesa. Bukankah dalam firman Allah disebutkan, 'Sungguh, dia (Rasulullah) benar-benar telah melihatnya di ufuk yang terang,' atau 'Sungguh, dia (Rasulullah) benar-benar telah melihatnya (dalam rupa yang asli) pada waktu yang lain.' Aisyah pun menuturkan, 'Aku merupakan orang pertama dari kalangan umat ini yang pernah mengajukan pertanyaan itu kepada Rasulullah. Rasulullah menjelaskan: 'Yang dimaksud sebenarnya adalah malaikat Jibril. Aku hanya melihatnya dalam rupa sejatinya sebanyak dua kali. Saat itu dia turun dari

¹⁰¹ Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*, ..., j. 1, h. 110, no. hadis 177.

langit dan memenuhi cakrawala dengan besar wujudnya yang membentang seluas langit dan bumi.’ Kemudian Aisyah menambahkan, “Bukankah engkau mengetahui firman Allah yang lainnya, ‘Dia tidak dapat dijangkau oleh penglihatan mata, sedangkan Dia dapat menjangkau segala penglihatan itu. Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Teliti,’ dan ‘Tidak mungkin bagi seorang manusia untuk diajak berbicara langsung oleh Allah, kecuali dengan (perantara)an wahyu, dari belakang tabir, atau dengan mengirim utusan (malaikat) lalu mewahyukan kepadanya dengan izin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana.’” (H.R. Muslim)

Dalam hadis tersebut, Masruq memahami kata ganti “Dia” dalam Q.S. al-Takwîr/81: 23 dan Q.S. al-Najm/53: 13 merujuk kepada Allah. Akan tetapi, pemahaman Masruq tersebut ditolak oleh Aisyah. Berawal dari rasa penasarannya, Aisyah menanyakan secara langsung perihal apakah Rasulullah pernah bertemu Allah. Dari jawaban yang didapatkannya dari Rasulullah, Aisyah menuturkan bahwa kedua ayat tersebut merujuk kepada malaikat Jibril, bukan Allah. Pada dua kesempatan, Rasulullah pernah melihat Jibril dalam bentuk aslinya. Ketika Jibril turun dari langit, wujud nyatanya mampu menutupi seluruh angkasa seluas langit dan bumi. Untuk menguatkan argumennya, Aisyah mengutip penjelasan lain yang disebutkan Al-Qur’an untuk menegaskan bahwa Allah adalah wujud yang tidak terjangkau oleh mata manusia. Aisyah mengutip pada firman Allah Q.S. al-An’âm/6: 103 serta Q.S. al-Syûrâ/24: 51.

Kedalaman pemahaman Aisyah terhadap makna teks-teks keagamaan dan metodenya dalam memahami secara *tafsîr Al-Qur’ân bi Al-Qur’ân*, turut tergambar dari riwayat lainnya. Salah satu di antara kekuatan analisisnya adalah ketika menafsirkan Q.S. al-Nisâ’/4: 3. Tafsir terhadap ayat tersebut, Aisyah mengaitkannya dengan ayat lain yang terdapat pada surah yang sama, yaitu Q.S. al-Nisâ’/4: 127. Riwayat tafsir tersebut tercatat dalam beberapa karya kompilasi hadis primer, yang meliputi *Shahîh al-Bukhârî*, *Shahîh Muslim*, *Sunan Abî Dâwud*, serta *Sunan al-Nasâ’î*. Riwayat tersebut adalah sebagai berikut:

أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ: أَنَّهَا سَأَلَتْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وَقَالَ اللَّيْثُ: حَدَّثَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بِنْتُ الرَّبِيعِ: أَنَّهَا سَأَلَتْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، عَنِ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ - إِلَى - وَرَيْعٍ﴾ فَقَالَتْ: يَا ابْنَ أُخْتِي، هِيَ الْيَسِيمَةُ تَكُونُ فِي حَجَرٍ وَلِيَّهَا، تُشَارِكُهُ فِي مَالِهِ، فَيُعْجِبُهُ مَالُهَا وَجَمَالُهَا، فَيُرِيدُ وَلِيَّهَا أَنْ يَنْزَوِجَهَا، بَعِيرٌ أَنْ يُفْسِطَ فِي صَدَاقِهَا، فَيُعْطِيهَا مِثْلَ مَا يُعْطِيهَا غَيْرُهُ، فَتُهْوَأُ أَنْ يُنْكَحُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يُفْسِطُوا هُنَّ، وَيَبْلُغُوا مِنْ أَعْلَى سُنَّتِهِنَّ مِنَ الصَّدَاقِ،

وَأْمُرُوا أَنْ يَنْكِحُوا مَا طَابَ لَهُمْ مِنَ النِّسَاءِ سِوَاهُنَّ. قَالَ عُرْوَةُ: قَالَتْ عَائِشَةُ: ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ اسْتَفْتَوْا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ - إِلَى قَوْلِهِ - وَتَزْعَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾ وَالَّذِي ذَكَرَ اللَّهُ أَنَّهُ يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ الْآيَةُ الْأُولَى، الَّتِي قَالَ فِيهَا: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾. قَالَتْ عَائِشَةُ: وَقَوْلُ اللَّهِ فِي الْآيَةِ الْأُخْرَى: ﴿وَتَزْعَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾. يَعْنِي هِيَ رَعْبَةٌ أَحَدِكُمْ عَنِ يَتِيمَتِهِ الَّتِي تَكُونُ فِي حَجْرِهِ، حِينَ تَكُونُ قَلِيلَةَ الْمَالِ وَالْجَمَالَ، فَنَهَوْنَا أَنْ يَنْكِحُوا مَا رَغِبُوا فِي مَالِهَا وَجَمَالِهَا مِنْ يَتَامَى النِّسَاءِ إِلَّا بِالْقِسْطِ، مِنْ أَجْلِ رَعْبَتِهِمْ عَنْهُنَّ. ¹⁰²

'Urwah ibn al-Zubayr telah mengabarkan tentang pertanyaannya kepada Aisyah terkait firman Allah "Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senang: dua, tiga, atau empat." Aisyah menjawab: "Wahai keponakanku, ayat tersebut merujuk kepada yatim perempuan yang memiliki harta dan sedang berada dalam pengasuhan walinya. Sang wali menjadi tertarik dengan kekayaan serta kecantikan yatim perempuan tersebut sehingga memiliki keinginan hendak menikahinya namun tidak menyerahkan mahar. Jika pun dia menyerahkan mahar, maka dia akan memberikan kadar yang lebih rendah dari yang diberikan orang lain. Karena hal tersebut, setiap wali dilarang menikahi yatim perempuan kecuali memberikan mahar yang adil dan setara dengan mahar tertinggi pada umumnya. Mereka diarahkan agar menikahi perempuan-perempuan lain selain dari yatim perempuan tersebut. 'Urwah menuturkan bahwa Aisyah melanjutkan perkataannya bahwa sesudah ayat tersebut diwahyukan, orang-orang datang untuk meminta fatwa mengenai perempuan kepada Rasulullah. Oleh karena itu, turun ayat lain, yaitu 'Mereka meminta fatwa kepada engkau (Rasulullah) tentang perempuan. Katakanlah bahwa Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Al-Qur'an tentang para perempuan yatim yang tidak kamu berikan sesuatu (maskawin) yang ditetapkan untuk mereka, sedangkan kamu ingin menikahi mereka.' Aisyah juga berkata mengenai kalam Allah pada ayat lainnya, 'Sedangkan kamu ingin menikahi mereka,' maknanya adalah salah seorang dari kalian yang enggan untuk menikahi anak yatim asuhunya karena hanya

¹⁰² Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, ..., j. 2, h. 883, no. hadis 2362; Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, ..., j. 8, h. 239, no. hadis 3018; Sulayman ibn al-Asy'ats Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, ..., j. 2, h. 224, no. hadis 2068; Ahmad ibn Syu'aib al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i*, ..., j. 6, h. 115, no. hadis 2246.

mempunyai harta warisan yang sedikit serta secara fisik tidak cantik. Para wali tersebut dilarang menikahi anak yatim perempuan jika alasannya hanya karena warisan kekayaannya dan kecantikan, kecuali jika para wali tersebut mampu berlaku adil,” (H.R. al-Bukhari dan Muslim).

Pada riwayat tersebut, Aisyah memberikan penjelasan yang detail tentang turunnya Q.S. al-Nisâ'/4: 3 yang datang untuk menghadirkan regulasi perlindungan terhadap anak yatim perempuan yang rentan mendapatkan perlakuan eksploitasi dari para walinya. Aisyah menambahkan penjelasannya dengan makna Q.S. al-Nisâ'/4: 127 dengan menyebutkan bahwa institusi pernikahan tidak boleh hanya berlandaskan pada sesuatu yang sifatnya duniawi, seperti kecantikan fisik dan mengincar harta. Allah juga menegaskan bahwa mahar tetap menjadi hak yang harus diterima oleh anak yatim perempuan, sebagai bentuk kewajiban yang harus ditunaikan para wali yang berniat menikahi mereka.

2. Penafsiran dengan Sunah Nabawi

Untuk mampu memafhumi Al-Qur'an secara proporsional, memahami hadis merupakan landasan utama yang tidak dapat dipisahkan. Aisyah yang dikenal karena kecerdasannya, memiliki posisi yang istimewa dalam menginternalisasi hadis. Kedekatannya dengan Rasulullah, baik sebagai utusan Allah, seorang suami, maupun manusia biasa, memberikan Aisyah akses eksklusif dalam menyerap, memahami, dan menghafalkan banyak hadis. Dengan lebih dari dua ribu riwayat yang telah disampaikannya, Aisyah tidak hanya sekadar meriwayatkannya saja, namun juga menjadikan sunah Nabawi sebagai referensi utama untuk menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur'an.

Aisyah memiliki keahlian untuk mengintegrasikan makna ayat Al-Qur'an dengan prinsip-prinsip hadis. Keahlian Aisyah tersebut semakin diperkuat dengan kemampuannya menganalisis secara kritis validitas riwayat. Daya ingatnya yang kuat dan keterampilannya dalam membangun argumen secara logis serta sistematis telah menjadikan Aisyah sebagai rujukan utama para sahabat dalam menjawab persoalan-persoalan kompleks.

Pemahaman tersebut terlihat ketika Aisyah memberikan koreksi terhadap riwayat atau interpretasi rekan lain yang dianggapnya tidak sesuai dengan konteks dan maksud sebenarnya. Salah satu kritik terkenal Aisyah adalah ketika dia meluruskan pemahaman 'Umar ibn al-Khattab dan Ibn 'Umar mengenai anggapan bahwa seorang jenazah akan disiksa akibat tangisan kerabatnya. Aisyah membantah pemahaman tersebut secara argumentatif dengan berpedoman pada Q.S. al-An'âm/6: 164 serta menjelaskan dengan tegas bahwa tidak akan ada seorang individu pun yang bertanggung jawab untuk memikul beban dosa orang lain.

Menurut Aisyah, hadis yang mereka maksud tidak menunjukkan keterkaitan antara tangisan keluarga dengan azab yang akan diterima jenazah. Ketika Rasulullah menyebutkan “Kalian menangisinya. Sekarang dia sedang diazab dalam kuburnya,” sebenarnya hendak menyatakan dua kejadian berbeda yang terjadi secara bersamaan. Cerita tersebut tertuang pada *Shahih al-Bukhârî* juga *Shahih Muslim*, yaitu:

فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ... فَلَمَّا أُصِيبَ عُمَرُ، دَخَلَ صُحَيْبٌ يَبْكِي، يَقُولُ: وَ أَحَاهُ، وَ صَاحِبَاهُ، فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: يَا صُحَيْبُ، أَتَبْكِي عَلَيَّ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فَلَمَّا مَاتَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِإِعَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فَقَالَتْ: رَحِمَ اللَّهُ عُمَرَ، وَاللَّهِ مَا حَدَّثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ لَيُعَذِّبُ الْمُؤْمِنَ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ، وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِنَّ اللَّهَ لَيَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ." وَقَالَتْ حَسْبُكُمْ الْقُرْآنُ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾¹⁰³

Ibn ‘Abbas berujar: “... Ketika ‘Umar ditikam, Shuhaib datang dalam keadaan berlinang air mata seraya mengucapkan, ‘Wahai saudaraku, wahai sahabatku.’ Melihat hal tersebut, ‘Umar menenangkan, ‘Shuhaib, apakah engkau menangis karena aku? Rasulullah pernah menyabdakan, ‘Mayit akan mendapatkan siksa akibat sebagian tangisan keluarga atas dirinya. ‘Ibn ‘Abbas melanjutkan, ‘Ketika ‘Umar wafat, aku menyampaikan hal tersebut kepada Aisyah. Aisyah menjawab, ‘Semoga Allah melimpahkan rahmat-Nya kepada ‘Umar. Demi Allah, Rasulullah tidak pernah menyatakan bahwa Allah akan menghukum seseorang yang beriman hanya disebabkan oleh ratapan keluarganya atasnya. Rasulullah hanya pernah menyebutkan, ‘Sungguh, Allah akan semakin menambah azab bagi orang kafir disebabkan ratapan kerabatnya atasnya.’ Aisyah kemudian menambahkan, ‘Seseorang tidak akan memikul beban dosa orang lain,’” (H.R. al-Bukhari dan Muslim).

Aisyah menambahkan bahwa Rasulullah pun pernah bersedih karena wafatnya seseorang. Dalam beberapa kesempatan, Rasulullah menangis atas sahabatnya yang wafat dan umat muslim yang gugur di medan perang. Sangat tidak masuk akal jika Rasulullah justru melakukan sesuatu yang dilarang dan dapat menyebabkan azab bagi mereka. Oleh karena itu, pemahaman yang benar adalah “Allah akan semakin menambahkan siksa seorang yang kafir dengan sebab ratapan kerabatnya.”

¹⁰³ Muhammad ibn Isma‘il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhârî*, ..., j. 1, h. 432-433, no. hadis 1226; Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, ..., j. 3, h. 43, no. hadis 929.

Contoh lainnya adalah ketika Aisyah mengoreksi pemahaman Ibn ‘Umar yang mengatakan bahwa Rasulullah pernah bersabda ketika di pemakaman Badr, “Sesungguhnya mereka (para jenazah) sedang mendengar apa yang aku katakan sekarang.” Aisyah merespons riwayat tersebut dengan mengatakan bahwa seorang yang sudah meninggal tidak lagi mampu untuk mendengar percakapan manusia yang masih hidup. Untuk memperkuat penjelasannya, Aisyah merujuk kepada Q.S. al-Naml/27: 80. Koreksi Aisyah tersebut tertuang di dalam *Shahîh al-Bukhârî* sebagai berikut:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: وَقَفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى قَلْبِ بَدْرٍ، فَقَالَ: "هَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا." ثُمَّ قَالَ: "إِنَّهُمْ الْآنَ يَسْمَعُونَ مَا أَقُولُ." فَذَكَرَ لِعَائِشَةَ، فَقَالَتْ: "إِنَّمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّهُمْ الْآنَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّ الَّذِي كُنْتُ أَقُولُ لَهُمْ هُوَ الْحَقُّ. ثُمَّ قَرَأَتْ: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصُّمَّ الدَّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾. حَتَّى قَرَأَتْ الْآيَةَ."¹⁰⁴

Ibn ‘Umar berkata: “Rasulullah berdiri di dekat sumur para korban Perang Badar dan berujar ‘Sudahkah kalian mendapati kebenaran dari sesuatu yang telah dijanjikan Tuhan kalian?’ Kemudian Rasulullah melanjutkan dengan berkata: ‘Sesungguhnya mereka (para jenazah) sedang mendengar perkataanku.’ Perkataan tersebut diwartakan kepada Aisyah dan dia menanggapi, ‘Sesungguhnya Rasulullah bersabda bahwa kini mereka baru memahami sesuatu yang pernah kusampaikan kepada mereka merupakan suatu kebenaran.’ Sesudah itu, Aisyah mengutip firman Allah, ‘Sesungguhnya engkau tidak dapat menjadikan orang yang mati dan orang yang tuli dapat mendengar seruan apabila mereka telah berpaling ke belakang,’ hingga selesai membaca ayat tersebut,” (H.R. al-Bukhari).

Dalam riwayat lain, Aisyah juga mengacu pada Q.S. Fâthir/35: 22, yaitu “Tidak (pula) sama orang yang hidup dengan orang yang mati. Sesungguhnya Allah memberikan pendengaran kepada siapa yang Dia kehendaki dan engkau (Rasulullah) tidak akan sanggup menjadikan orang yang di dalam kubur dapat mendengar.”¹⁰⁵ Secara cermat Aisyah meluruskan pemahaman Ibn ‘Umar dengan menafsirkan kata “mendengar” sebagai “mengetahui.” Selain itu, Aisyah juga menegaskan bahwa frasa “yang aku (Rasulullah) katakan sekarang” seharusnya ditafsirkan sebagai “sesuatu yang pernah aku (Rasulullah) ucapkan dulu.”

¹⁰⁴ Muhammad ibn Isma‘il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., j. 4, h. 262, no. hadis 3760.

¹⁰⁵ Muhammad ibn Isma‘il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., j. 4, h. 262, no. hadis 3759.

3. Penafsiran dengan *Asbâb al-Nuzûl*

Pada studi tafsir, pemahaman mengenai *asbâb al-nuzûl* memiliki signifikansi untuk menyingkap makna kontekstual ayat-ayat Al-Qur'an. *Asbâb al-nuzûl* bukan semata berperan sebagai sarana untuk memahami latar belakang historis suatu wahyu, tetapi juga membuka analisis terhadap dinamika sosial, budaya, dan politik yang melingkupinya. Para mufasir menaruh perhatian besar kepada pemahaman terhadap *asbâb al-nuzûl* karena keberadaannya mampu memperjelas makna terdalam suatu ayat, terutama dalam ayat-ayat berkonteks hukum.

Melalui analisis yang tepat, penafsiran berbasis *asbâb al-nuzûl* dapat menghasilkan interpretasi yang lebih akurat. Namun, penafsiran dengan berbasis *asbâb al-nuzûl* tidak dapat dilakukan hanya berdasarkan asumsi, persepsi pribadi, atau ijtihad tanpa dasar. Hanya riwayat terpercaya dari para saksi yang hadir menyaksikan langsung momen turunnya wahyu yang akan diakui validitasnya.¹⁰⁶

Hal tersebut dimiliki oleh Aisyah sebagai figur penafsir yang memiliki sensitivitas tajam terhadap konteks sosial dan historis wahyu. Sebagai saksi langsung dari banyak momen bersejarah, kontribusi Aisyah melampaui sekadar peran naratif. Melalui narasinya yang penuh presisi, Aisyah membongkar dimensi-dimensi tersembunyi dari wahyu dan menghadirkan penjelasan yang faktual dan objektif. Kepiawaiannya dalam menyampaikan fakta menunjukkan kapasitas intelektual dan ketajaman analisisnya dengan mengintegrasikan teks, konteks, dan realitas secara harmonis. Interpretasi Aisyah yang berlandaskan *asbâb al-nuzûl* diakui memiliki tingkat kesahihan tinggi yang berstatus setingkat musnad. Hal tersebut sejalan dengan pandangan para ulama yang menegaskan bahwa periwayatan dari sahabat yang menyaksikan langsung turunnya wahyu serta memahami konteksnya memiliki otoritas yang absah dalam tradisi hadis.¹⁰⁷

Sebagai ilustrasi, dapat dilihat dalam sebuah riwayat Aisyah yang menceritakan tentang latar belakang turunnya Q.S. al-Mujadalah/58: 1. Riwayat tersebut terdokumentasi dalam banyak kitab kompilasi hadis primer. Di antaranya terdapat di dalam *Sunan Ibn Majah*, yaitu:

عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الرَّبِيعِ، قَالَ: قَالَتْ عَائِشَةُ: "تَبَارَكَ الَّذِي وَسِعَ سَمْعُهُ كُلَّ شَيْءٍ، إِنِّي لَأَسْمَعُ كَلَامَ حَوَلَةَ بِنْتِ ثَعْلَبَةَ وَيَخْفَى عَلَيَّ بَعْضُهُ، وَهِيَ تَشْتَكِي زَوْجَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ تَقُولُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَكَلْتُ شَبَابِي، وَنَثَرْتُ لَهُ بَطْنِي، حَتَّى إِذَا كَبُرَتْ سِنِّي، وَأَنْقَطَعَ وَلَدِي،

¹⁰⁶ 'Ali ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbâb Nuzûl Al-Qur'ân*, Dammam: Dar al-Ishlah, 1992, h. 8.

¹⁰⁷ Abu 'Abdillah al-Hakim al-Naysaburi, *Ma'rifah 'Ulûm al-Hadîts*, India: Jam'iyyah Dairat al-Ma'arif al-'Utsmaniyyah, 1937, h. 20.

ظَاهِرَ مِيٍّ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَشْكُو إِلَيْكَ، فَمَا بَرَحْتُ حَتَّى نَزَلَ جِبْرَائِيلُ بِهَؤُلَاءِ الْآيَاتِ ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾¹⁰⁸

Dari 'Urwah ibn al-Zubayr berkata bahwa Aisyah mengatakan: "Maha Suci Allah yang pendengaran-Nya mencakup segala hal. Sungguh, aku telah mendengar yang dikatakan oleh Khawlah ibnt Tsa'labah, tetapi beberapa bagian dari ucapannya kurang jelas, ketika dia mengadu kepada Rasulullah mengenai perlakuan suaminya. Dia berujar, 'Wahai Rasulullah, suamiku sudah mengambil waktu mudaku. Aku sudah memberikan banyak anak untuknya, hingga saat usiaku semakin lanjut serta tidak mampu lagi untuk melahirkan, dia menzihar diriku. Ya Allah, aku menghadap-Mu untuk mengadukan hal tersebut.' Khawlah terus mengadu hingga Jibril turun membawa ayat-ayat 'Sungguh, Allah telah mendengar ucapan wanita yang mengajukan gugatan kepadamu (Nabi Muhammad) tentang suaminya dan mengadukan kepada Allah,' " (H.R. Ibn Majah).

Contoh lain interpretasi Aisyah yang memerhatikan *asbâb al-nuzûl* adalah ketika menafsirkan kalam Allah, "Sesungguhnya Shafa dan Marwah merupakan sebagian syiar (agama) Allah. Maka, siapa beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, tidak ada dosa baginya mengerjakan sai antara keduanya," (Q.S. al-Baqarah/2: 158). Aisyah memberikan penjelasan mengenai konteks historis dan dimensi spiritual yang menyertai turunnya ayat tersebut. Aisyah mengungkapkan bahwa ayat tersebut diwahyukan sebagai bentuk jawaban atas kekhawatiran yang melanda kaum Anshar karena merasa bersalah saat menjalankan kegiatan sa'i sepanjang bukit Shafa dan Marwah. Mereka menganggap bahwa ritual tersebut masih terkontaminasi dengan unsur paganisme, karena dalam tradisi jahiliah terdapat dua berhala yang diletakkan di bukit Shafa dan Marwah. Oleh karena itu, kaum Anshar menghindari melakukan sa'i karena khawatir akan melakukan tindakan syirik. Dengan turunnya wahyu tersebut, Allah menegaskan bahwa praktik sa'i adalah syiar agama dan merupakan bagian dari tata cara ibadah yang telah diakui dalam Islam.¹⁰⁹

Tidak hanya menjadi saksi penting dari beragam *asbâb al-nuzûl*, Aisyah juga menjadi salah satu tokoh utama sejarah turunnya ayat Al-Qur'an. Di antaranya sejumlah ayat dalam Q.S. al-Nur yang merespons *hadits al-ifk* (peristiwa fitnah) yang menimpa dirinya dan ayat tentang tayamum.

¹⁰⁸ Ibn Majah al-Qazwini, *Sunan Ibn Mâjah*, ..., j. 1, h. 566, no. hadis 2063. Terdapat beberapa hadis lain yang memiliki redaksi matan yang serupa, yaitu seperti yang diriwayatkan oleh Ahmad ibn Syu'aib al-Nasa'i, *Sunan al-Nasâ'i*, ..., j. 6, h. 168, no. hadis 3460, dan Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, ..., j. 40, h. 228, no. hadis 24195.

¹⁰⁹ Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., j. 2, h. 592, no. hadis 1561.

Kedekatannya dengan konteks turunnya ayat-ayat Al-Qur'an, memungkinkan Aisyah memiliki kemampuan untuk menafsirkannya dengan akurat serta proporsional.¹¹⁰

4. Penafsiran dengan Kebahasaan dan Sastrawi

Keunggulan Aisyah dalam penafsiran kebahasaan dan sastra menjadi salah satu keistimewaan yang membedakannya di antara para sahabat lainnya. Aisyah dikenal sebagai seorang ahli bahasa dengan wawasan seputar struktur, retorika, dan nilai estetika sastra Arab. Keterampilannya dalam berbahasa diwarisi dari keluarganya yang penuh apresiasi terhadap seni sastra, terutama dari ayahnya, yaitu Abu Bakr yang lebih dahulu dikenal sebagai pakar syair Arab. Tumbuh di lingkungan suku Badwi Arab, khususnya dalam keluarga Bani Makhzum, semakin mengasah kefasihannya dalam bertutur. Aisyah diketahui telah menghafal ribuan bait syair klasik dan bahkan berwasiat agar generasi muda diajarkan pengetahuan mengenai syair sebagai cara untuk memperhalus tutur kata.¹¹¹

Kecintaan Aisyah terhadap syair dan keahliannya dalam bidang linguistik berpadu dengan kemampuan analisis yang cermat, membuat fondasi metodologi tafsir Aisyah semakin kuat. Seperti ketika Aisyah memahami bahwa ibadah sa'i antara bukit Shafa dan Marwah merupakan suatu kewajiban. Namun, berbeda dengan pemahaman 'Urwah ibn al-Zubayr yang mengatakan bahwa ritual sa'i yang termaktub pada Q.S. al-Baqarah/2: 158 bukanlah suatu rukun dan boleh saja untuk ditinggalkan. Kisah tersebut terdapat di dalam salah satu riwayat al-Bukhari pada kitab *Shahihnya*, yaitu:

قَالَ عُرْوَةُ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَعُلْتُ لَهَا: أَرَأَيْتِ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾. فَوَاللَّهِ مَا عَلَى أَحَدٍ جُنَاحٌ أَنْ لَا يَطُوفَ بِالصَّفَا وَالْمَرْوَةَ، قَالَتْ: بئسَ مَا قُلْتَ يَا ابْنَ أُخْتِي، إِنَّ هَذِهِ لَوُ كَانَتْ كَمَا أَوْلَتْهَا عَلَيْهِ، كَانَتْ: لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا، وَلَكِنَّهَا أَنْزَلَتْ فِي الْأَنْصَارِ، كَانُوا قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمُوا، يُهْلُونَ لِمَنَاةَ الطَّائِغِيَّةِ، الَّتِي كَانُوا يَعْبُدُونَهَا عِنْدَ الْمُشَلَّلِ، فَكَانَ مِنْ أَهْلِ يَتَحَرَّجُ أَنْ يَطُوفَ بِالصَّفَا وَالْمَرْوَةَ، فَلَمَّا أَسَلِمُوا، سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا كُنَّا نَتَحَرَّجُ أَنْ نَطُوفَ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ

¹¹⁰ 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr, *Tafsir Umm al-Mu'minin 'A'isyah Radhiyallah 'Anha*, ..., h. 96.

¹¹¹ Ibn 'Abd Rabbihi al-Andalusi, *al-'Aqd al-Farid*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984, j. 7, h. 7.

الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ﷻ. الآية. قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: وَقَدْ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطَّوْفَ بَيْنَهُمَا، فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَتْرَكَ الطَّوْفَ بَيْنَهُمَا.¹¹²

'Urwah berujar: "Aku mengajukan pertanyaan kepada Aisyah mengenai pendapatnya terkait kalam Allah 'Sesungguhnya Safa dan Marwah merupakan sebagian syiar (agama) Allah. Maka, siapa beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, tidak ada dosa baginya mengerjakan sai antara keduanya.' Demi Allah, tidak ada dosa bagi seseorang jika tidak melaksanakan sa'i antara Shafa dan Marwah. Aisyah menjawab, 'Betapa buruknya pemahamanmu, wahai keponakanku. Seandainya memang seperti yang engkau pahami, maka seharusnya ayat tersebut akan berbunyi, tidak ada dosa bagi yang tidak melaksanakan sa'i di antara keduanya. Namun, ayat ini diturunkan mengenai kaum Anshar ketika belum memeluk agama Islam, mereka biasa berihram untuk Manat, sebuah berhala di dekat al-Musyallal yang mereka puja. Hal tersebut membuat mereka keberatan untuk melaksanakan sa'i antara Shafa dan Marwah. Setelah mereka memeluk agama Islam, mereka mengajukan pertanyaan kepada Rasulullah tentang persoalan tersebut. Mereka bertanya, wahai Rasulullah, kami dahulu merasa keberatan untuk menjalani ritual sa'i antara Shafa dan Marwah. Maka Allah mewahyukan kalam-Nya, 'Sesungguhnya Safa dan Marwah merupakan sebagian syiar (agama) Allah. Maka, siapa beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, tidak ada dosa baginya mengerjakan sai antara keduanya.' Aisyah mengatakan bahwa Rasulullah telah mensyariatkan sa'i di antara keduanya, maka siapa pun tidak boleh meninggalkan sa'i antara Shafa dan Marwah," (H.R. al-Bukhari).

Dari hadis tersebut terlihat kecermatan linguistik Aisyah dalam memahami sebuah ayat. Aisyah menegaskan bahwa meskipun ayat tersebut disampaikan dengan pola *khbar* (informasi), akan tetapi maknanya tetaplah *amr* (perintah). Pelaksanaan sa'i merupakan suatu rukun sepanjang rangkaian haji serta umrah dan merupakan bentuk syiar haji yang sudah Allah tetapkan. Dengan sebab itu, Aisyah meluruskan pandangan keliru keponakannya yang mengira bahwa sa'i tidak wajib dilaksanakan dan boleh untuk ditinggalkan. Aisyah memberikan penjelasan jika maksud ayat tersebut seperti sangkaan 'Urwah, maka redaksi yang seharusnya akan berbunyi seperti, "Maka tidak mendapatkan dosa apabila tidak melaksanakan sa'i di antara keduanya."

Contoh lainnya adalah ketika menafsirkan kata *qurū'*. Dalam salah satu perkataan Arab yang berbunyi *أقرأ النجم*, kata *qurū'* memiliki makna ganda. *Qurū'* dapat diartikan sebagai datang waktu terbit atau waktu tenggelam. Hal tersebut berdampak pada penafsiran istilah *qurū'* pada firman Allah, "Para istri

¹¹² Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, ..., j. 2, h. 592, no. hadis 1561.

yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali *qurū'*,” (Q.S. al-Baqarah/2: 228).

Para sahabat terbagi menjadi dua suara dalam memahami makna *qurū'* dalam ayat tersebut, apakah berarti masa haid atau masa suci. Pendapat yang mengatakan bahwa *qurū'* adalah masa haid didukung oleh 'Ali ibn Abi Thalib, 'Umar ibn al-Khattab, 'Abdullah ibn Mas'ud, serta Abu Musa al-Asy'ari. Sedangkan yang berpendapat bahwa *qurū'* merupakan masa suci di antaranya meliputi 'Abdullah ibn 'Umar, Zayd ibn Tsabit, dan Aisyah ibnt Abi Bakr. Aisyah memahami istilah *qurū'* sebagai masa suci setelah haid berdasarkan analisis linguistik sekaligus pendekatan yang rasional. Menurut Aisyah, pemaknaan *qurū'* sebagai masa suci lebih tepat karena mengingat bahwa talak hanya dapat dilakukan pada masa suci dan tidak boleh dilakukan pada masa haid.¹¹³

5. Penafsiran dengan Ijtihad

Penafsiran berbasis ijtihad individual merupakan keterlibatan personal seorang mufasir untuk proses interpretasi ayat Al-Qur'an dengan cara yang kritis juga kreatif. Dalam hal ini, Aisyah tampil sebagai sosok yang menonjol dalam ijtihad yang didasarkan pada kemampuan logika yang tajam. Aisyah memadukan rasionalitas dengan wawasannya yang luas untuk menghasilkan tafsir yang kontekstual dan mengeksplorasi lapisan-lapisan makna tersembunyi. Produk tafsirnya merupakan hasil dari sinergi antara kecerdasan akal dan keunggulan ilmiah.

Aisyah menonjol karena keberaniannya mendobrak batas tradisi-tradisi konvensional melalui analisis dengan mengedepankan pendekatan rasional yang membahas isu-isu krusial, seperti perlakuan terhadap perempuan yatim, larangan khamr, serta dinamika kehidupan rumah tangga Rasulullah. Tafsirnya menjadi wujud harmonisasi antara pengetahuan yang luas mengenai ayat-ayat Al-Qur'an serta sensitivitas terhadap realitas sosial. Pendekatan analitis dan progresif yang diusungnya tidak hanya memperluas cakrawala interpretasi Al-Qur'an, tetapi juga menjadi simbol nyata keberdayaan intelektual perempuan dalam peradaban Islam.

Salah satu ijtihad Aisyah adalah ketika menafsirkan firman Allah, “Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkorban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah adalah perbuatan keji (dan) termasuk perbuatan setan. Maka, jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung,” (Q.S. al-Mâ'idah/5: 90). Menurut Aisyah, keharaman khamar tidak semata terletak pada nama atau zatnya, tetapi juga pada dampak yang ditimbulkannya. Aisyah menegaskan bahwa setiap

¹¹³ 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr, *Tafsîr Umm al-Mu'minin 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ, ...*, h. 107-108.

minuman atau zat yang dapat memabukkan berada dalam hukum yang sama dengan hukum khamar.

Prinsip tersebut Aisyah jadikan sebagai landasan untuk menjawab berbagai pertanyaan yang diajukan kepadanya mengenai batasan keharaman zat yang memabukkan. Dalam salah satu riwayat disebutkan bahwa Aisyah dengan tegas menyatakan, “Aku tidak akan pernah menganggap halal sesuatu yang dapat memabukkan, sekalipun hanya berupa roti dan air.” Riwayat tersebut dinarasikan dari al-Nasa’i melalui karyanya, *Sunan al-Nasa’i*, yaitu:

أَنَّ جَسْرَةَ بِنْتَ دَجَاجَةَ الْعَامِرِيَّةَ حَدَّثَتْهُ قَالَتْ: سَمِعْتُ عَائِشَةَ سَأَلَهَا أَنْاسُ كُلُّهُمْ يَسْأَلُ عَنِ النَّبِيدِ
يَقُولُ: نَبِيدُ التَّمْرِ عُذْوَةٌ وَنَشْرِيُّهُ عَشِيًّا، وَنَبِيدُهُ عَشِيًّا وَنَشْرِيُّهُ عُذْوَةٌ، قَالَتْ: "لَا أُحِلُّ مُسْكِرًا،
وَإِنْ كَانَ حُبْرًا، وَإِنْ كَانَتْ مَاءً. قَالَتْهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ."¹¹⁴

Jasrah ibnt Dajajah al-Amiriyyah menceritakan bahwa “Aku mendengar Aisyah ditanya sekelompok orang tentang nabidz (minuman hasil fermentasi). Mereka berkata, ‘Kami merendam kurma di waktu pagi kemudian mengonsumsinya pada waktu sore, mungkin juga kami merendamnya pada waktu sore kemudian akan mengonsumsinya di keesokan pagi.’ Mendengar hal tersebut, Aisyah memberikan penegasan, ‘Aku tidak akan pernah menganggap halal sesuatu yang dapat memabukkan, sekalipun hanya berupa roti dan air.’ Aisyah mengulangi ucapannya tersebut sebanyak tiga kali,” (H.R. al-Nasa’i).

Dapat disimpulkan bahwa dalam menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur’an, Aisyah mengaplikasikan pendekatan yang kaya juga beragam dengan mengandalkan berbagai sumber, seperti ayat-ayat Al-Qur’an, ajaran dari hadis-hadis Nabawi, syair linguistik Arab, hingga dengan jalan ijtihad. Kedalaman pemahamannya bukan hanya berpijak pada literal teks, namun juga diintegrasikannya dengan pengalaman pribadi, keahlian dalam bahasa dan sastra Arab, serta wawasannya terhadap konteks historis sosial budaya ketika ayat-ayat Al-Qur’an diwahyukan. Pengetahuannya tersebut memungkinkan Aisyah untuk mengeksplorasi makna Al-Qur’an, yang bukan saja terbatas dalam aspek literal teks, namun tetap relevan dalam berbagai situasi yang dinamis. Dengan demikian, Aisyah telah menjadi mufasir paling berpengaruh dalam sejarah Islam dan menegaskan bahwa perempuan telah turut andil dalam wacana keilmuan Islam sejak masa awal.

¹¹⁴ Ahmad ibn Syu’aib al-Nasa’i, *Sunan al-Nasâ’i*, j. 8, h. 320, no. hadis 5680.

BAB IV

TAFSIR AISYAH R.A. TENTANG RELASI GENDER

A. Eksplorasi Riwayat Tafsir Aisyah Tentang Relasi Gender

Tafsir sahabat memiliki karakteristik khas yang membedakannya dengan perkembangan tafsir pada periode-periode selanjutnya. Beberapa karakteristik tafsir sahabat adalah tidak ditemukan kitab tafsir khusus yang disusun oleh para sahabat, sehingga riwayat penafsiran mereka masih bercampur dengan riwayat-riwayat hadis dalam berbagai kitab yang terdokumentasikan. Metode yang digunakan para sahabat juga cenderung bersifat *ijmâli* (global), tanpa uraian detail dan analisis mendalam sebagaimana yang berkembang dalam tradisi tafsir berikutnya. Fokus utama penafsiran sahabat lebih tertuju kepada dimensi kebahasaan, terutama dalam menjelaskan kata-kata yang *musykil* atau sulit dipahami, tanpa mengelaborasi ayat secara komprehensif. Selain itu, tafsir sahabat belum memiliki corak ilmiah yang sistematis, baik dalam pendekatan fikih, sastra, filsafat, apalagi mazhab tertentu.

Karakteristik yang paling menonjol dari tafsir sahabat adalah penafsirannya yang belum lengkap dan menyeluruh. Hal tersebut dikarenakan mayoritas sahabat memafhumi Al-Qur'an dalam kerangka permasalahan relatif sederhana jika dibandingkan dengan kompleksitas tantangan yang terjadi di masa-masa selanjutnya. Dengan demikian, tafsir pada masa sahabat masih bersifat fragmentaris sesuai dengan kebutuhan umat saat itu, sehingga belum ada upaya sistematis untuk menafsirkan seluruh ayat Al-Qur'an secara

terpadu.¹ Melihat karakteristik tersebut, penelitian tafsir tematik yang berfokus pada riwayat tafsir sahabat tertentu kemungkinan tidak akan menemukan tafsir yang eksplisit membahas setiap ayat terkait tema yang dikaji. Hal tersebut disebabkan oleh keterbatasan tafsir sahabat yang belum mencakup seluruh ayat Al-Qur'an dengan sistematis.

Studi ini akan mengeksplorasi ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan subjek relasi gender berdasarkan riwayat tafsir Aisyah. Penelusuran dilakukan dengan merujuk pada beberapa kitab yang telah mengompilasi riwayat-riwayat tafsir Aisyah, sesuai dengan yang telah dituliskan di dalam Bab III. Sumber-sumber tersebut meliputi *al-Ijâbah li Îradi mâ Istadrakathu 'Â'isyah 'ala al-Shahâbah*, *'Ayn al-Ishâbah fî Istadrâk 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah*, *Marwiyyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fî al-Tafsîr*, serta *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*.

Berikut adalah hasil eksplorasi penulis atas riwayat tafsir Aisyah mengenai ayat-ayat Al-Qur'an bertema pola relasi gender:

1. Menstruasi dan Kebebasan Bergerak bagi Perempuan

Pemahaman tentang relasi gender sering kali dipahami melalui lensa distingsi fisik yang telah inheren pada perempuan dan laki-laki. Distingsi tersebut, khususnya dalam aspek reproduksi disalahpahami sebagai dasar penetapan peran dan tugas sosial yang rigid hingga berimplikasi terjadinya perlakuan diskriminatif. Salah satu aspek biologis yang memiliki pengaruh signifikan dalam pembentukan relasi gender adalah menstruasi.

Dalam banyak masyarakat, termasuk di Arab pra Islam, fungsi reproduksi perempuan dijadikan dasar bagi konstruksi sosial yang berujung pada subordinasi dan pembatasan peran mereka. Pengaruh tradisi Yahudi, misalnya, menganggap perempuan yang sedang menstruasi sebagai sosok yang najis. Konsekuensinya, mereka diisolasi, dilarang makan bersama keluarga, dan bahkan tidak diperkenankan tinggal serumah. Stigma tersebut bertahan hingga tujuh hari setelah menstruasi berakhir.²

Tradisi tersebut dikoreksi oleh Al-Qur'an dengan memberikan angin segar bagi perempuan untuk terbebas dari stigma menstruasi. Melalui Q.S. al-Baqarah/2: 222, Al-Qur'an menetapkan tentang menstruasi tidak akan menurunkan martabat perempuan. Ayat tersebut adalah:

¹ Abdul Mustaqim, *Aliran-Aliran Tafsir: Dari Periode Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005, h. 36-37.

² Carol P. Christ, "Introduction: Womanspirit Rising," dalam Carol P. Christ dan Judith Plaskow (ed.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, San Francisco: Harper & Row Publishers, 1979, h. 4.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ آذَىٰ فَاغْتَرِلُوا الْبَسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۚ
فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾

Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang haid. Katakanlah, "Itu adalah suatu kotoran." Maka, jauhilah para istri (dari melakukan hubungan intim) pada waktu haid dan jangan kamu dekati mereka (untuk melakukan hubungan intim) hingga mereka suci (habis masa haid). Apabila mereka benar-benar suci (setelah mandi wajib), campurilah mereka sesuai dengan (ketentuan) yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertobat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri, (Q.S. al-Baqarah/2: 222).

Ketika ayat tentang menstruasi diturunkan, Rasulullah menegaskan antara suami istri tetap dapat berinteraksi, menunjukkan kasih sayang, dengan hanya membatasi hubungan seksual. Sikap moderat tersebut berbeda dengan tradisi sebelumnya, yang mana Yahudi mengisolasi perempuan yang sedang menstruasi, sedangkan tradisi Nasrani tetap melakukan hubungan intim ketika perempuan menstruasi.³ Transformasi tersebut pada awalnya menimbulkan keterkejutan dan resistensi di kalangan sebagian sahabat yang masih terpengaruh oleh pemahaman lama.⁴

Transformasi paradigma tentang menstruasi juga semakin diperkuat oleh Aisyah melalui beberapa riwayatnya. Sebagai istri Rasulullah, Aisyah banyak memberikan klarifikasi mengenai sikap Islam yang lebih manusiawi terhadap perempuan menstruasi. Melalui contoh nyata dalam kehidupan rumah tangganya, Aisyah mengklarifikasi dan meluruskan pemahaman masyarakat muslim terkait sikap Islam terhadap perempuan yang sedang dalam kondisi menstruasi. Riwayat-riwayat yang disampaikannya menunjukkan bahwa menstruasi bukanlah kondisi yang menghalangi perempuan untuk tetap menjalankan peran sosial maupun aktivitas keseharian mereka. Sebaliknya, Islam menegaskan bahwa perempuan yang sedang mengalami siklus biologis tersebut tetap mempunyai kewenangan serta kedudukan yang seimbang pada hubungan sosial di lingkup rumah tangga juga dalam komunitas masyarakat.

Salah satu riwayat yang menunjukkan sikap Rasulullah dalam menormalisasi menstruasi sebagai bagian dari kehidupan perempuan adalah kisah yang diriwayatkan oleh Aisyah berikut:

³ Muhammad ibn Ahmad al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Mesir: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964, j. 3, h. 81.

⁴ *Asbâb al-nuzûl* Q.S. al-Baqarah/2: 222 diriwayatkan dalam beberapa kitab hadis, yaitu Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*, Turki: Dar al-Thaba'at al-'Amirah, 1916, j. 1, h. 169, no. hadis 302; Sulayman ibn al-Asy'ats Abu Dawud, *Sunan Abi Dâwud*, Beirut: al-Maktabat al-'Ashriyyah, t.th., j. 1, h. 67, no. hadis 258; Muhammad ibn 'Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, Beirut: Dar al-Risalat al-'Alamiyyah, 2009, j. 5, h. 233, no. hadis 3218.

عَنْ شُرَيْحٍ أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ: "هَلْ تَأْكُلُ الْمَرْأَةُ مَعَ زَوْجِهَا وَهِيَ طَامِثٌ؟" قَالَتْ: "نَعَمْ؛ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْعُونِي فَأَكُلُ مَعَهُ وَأَنَا عَارِكٌ، كَانَ يَأْخُذُ الْعِرْقَ فَيُقْسِمُ عَلَيَّ فِيهِ فَأَعْتَرِقُ مِنْهُ، ثُمَّ أَضَعُهُ فَيَأْخُذُهُ فَيَعْتَرِقُ مِنْهُ، وَيَضَعُ فَمَهُ حَيْثُ وَضَعْتُ فَمِي مِنَ الْعِرْقِ، وَيَدْعُو بِالشَّرَابِ، فَيُقْسِمُ عَلَيَّ فِيهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَشْرَبَ مِنْهُ، فَأَخْذُهُ فَأَشْرَبُ مِنْهُ، ثُمَّ أَضَعُهُ، فَيَأْخُذُهُ فَيَشْرَبُ مِنْهُ، وَيَضَعُ فَمَهُ حَيْثُ وَضَعْتُ فَمِي مِنَ الْقَدَحِ."⁵

Syuraih mengajukan pertanyaan kepada Aisyah, "Bolehkah seorang perempuan yang sedang menstruasi makan bersama suaminya?" Aisyah memberikan jawaban, "Iya. Rasulullah biasa mengajakku untuk makan bersamanya, walaupun saat itu aku sedang dalam keadaan menstruasi. Dia (Rasulullah) mengambil sepotong daging yang masih melekat dari tulangnya, kemudian menyuruhku untuk memakannya, maka aku pun menggigit daging tersebut. Setelah aku meletakkannya, Rasulullah kembali mengambil dan menggigitnya dari tempat yang sama. Rasulullah juga memanggilku untuk minum dan menyuruhku untuk minum terlebih dahulu. Aku pun mengambilnya dan meminumnya. Setelah aku meletakkannya, Rasulullah mengambil dan meminumnya dari tempat yang sama dengan bekas mulutku di gelas tersebut," (H.R. al-Nasa'i).

Hadis tersebut memberikan gambaran bahwa Rasulullah menolak segala bentuk perlakuan diskriminatif terhadap perempuan yang sedang menstruasi, yang pada masa itu masih dianggap sebagai individu yang harus di jauhi dan dibatasi ruang gerak nya. Melalui sikap nya yang tetap berinteraksi dengan Aisyah tanpa rasa enggan, Rasulullah menunjukkan bahwa menstruasi tidaklah mengurangi martabat seorang perempuan. Lebih jauh, hadis tersebut juga memberikan pesan bahwa hubungan suami dan istri tetap dapat berlangsung secara normal, tanpa terjadi pengurangan hak sosial maupun afeksi di antara keduanya.

Riwayat lainnya yang juga disampaikan oleh Aisyah semakin menegaskan bahwa Islam tidak menempatkan menstruasi sebagai penghalang bagi perempuan dalam menjalankan aktivitas nya. Riwayat tersebut adalah:

⁵ 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr, *Tafsir Umm al-Mu'minin 'A'isyah Radhiyallah 'Anha*, Riyad: Dar 'Alim al-Kutub, 1996. Badr menukil riwayat dari Ahmad ibn Syu'aib al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i*, Mesir: al-Maktabat al-Tijjariyyah al-Kubra, 1930, j. 1, h. 190, no. hadis 377.

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "تَأْوِيلِي الْحُمْرَةَ مِنَ الْمَسْجِدِ." قَالَتْ: فَقُلْتُ: "إِنِّي حَائِضٌ." فَقَالَ: "إِنَّ حَيْضَتَكَ لَيْسَتْ فِي يَدِكَ."⁶

Dari Aisyah, bahwa Rasulullah pernah berkata kepadaku, "Berikan kepadaku al-khumrah dari masjid." Aku pun berkata, "Aku sedang menstruasi." Maka Rasulullah bersabda: "Sesungguhnya menstruasimu bukan berada di tanganmu," (H.R. Muslim).

Hadis tersebut memberikan pemahaman bahwa menstruasi bukanlah sesuatu yang membuat perempuan menjadi sesuatu yang najis, sebagaimana anggapan yang berkembang dalam beberapa tradisi keagamaan lain. Rasulullah dengan tegas menjelaskan bahwa kondisi menstruasi tidak memengaruhi bagian tubuh lainnya, sehingga perempuan tetap dapat melakukan berbagai aktivitas seperti biasa. Narasi dari Aisyah tersebut menjadi koreksi atas stigma yang mengasosiasikan menstruasi dengan ketidaksucian perempuan secara keseluruhan.

Riwayat lainnya yang juga disampaikan oleh Aisyah adalah:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: "كُنْتُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَبِيْتُ فِي الشَّعَارِ الْوَاحِدِ، وَأَنَا حَائِضٌ طَامِثٌ، فَإِنْ أَصَابَهُ مِنِّي شَيْءٌ غَسَلَ مَكَانَهُ وَلَمْ يَعُدَّهُ، ثُمَّ صَلَّى فِيهِ، وَإِنْ أَصَابَ -تَعْنِي: نَوْبُهُ- مِنْهُ شَيْءٌ غَسَلَ مَكَانَهُ وَلَمْ يَعُدَّهُ، ثُمَّ صَلَّى فِيهِ."⁷

Aisyah mengatakan, "Suatu ketika aku menghabiskan malam bersama Rasulullah di bawah satu selimut yang sama, meskipun saat itu aku sedang dalam keadaan menstruasi. Apabila terdapat sesuatu dariku yang mengenai (baju) nya, Rasulullah akan mencuci bagian yang terkena itu, dan salat dengan tetap mengenakannya," (H.R. Abu Dawud).

Riwayat yang disampaikan Aisyah tersebut menegaskan lebih lanjut bahwa menstruasi tidak seharusnya menjadi penyebab keterasingan perempuan, baik dalam ruang domestik maupun publik. Rasulullah tetap membangun kedekatan emosional dengan Aisyah, meskipun dia sedang dalam siklus menstruasi, dan tidak menganggapnya sebagai sesuatu yang harus dihindari. Bahkan, jika terdapat bagian pakaian yang terkena darah menstruasi,

⁶ 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr, *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Ā'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*, ..., h. 147. Badr menukil riwayat dari Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*, ..., j. 1, h. 168, no. hadis 298.

⁷ Su'ud ibn 'Abdillâh al-Funaysan, *Marwiyât Umm al-Mu'minîn 'Ā'isyah fî al-Tafsîr*, Riyad: Maktabat al-Taubah, 1992, h. 90; 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr, *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Ā'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*, ..., h. 154. al-Funaysan dan Badr menukil riwayat dari Sulayman ibn al-Asy'ats Dawud, ..., j. 1, h. 70, no. hadis 269 dan Ahmad ibn Syu'aib al-Nasa'i, *Sunan al-Nasâ'i*, ..., j. 1, h. 188, no. hadis 372.

Rasulullah hanya akan mencucinya dan tetap menggunakannya untuk salat, tanpa adanya kesan jijik atau perlakuan berlebih.

Beberapa riwayat tersebut secara jelas menegaskan bahwa Islam tidak mengajarkan diskriminasi terhadap perempuan yang mengalami menstruasi. Sikap Rasulullah, sebagaimana yang dijelaskan oleh Aisyah, menjadi landasan bagi umat Islam dalam membangun paradigma yang manusiawi dalam memahami aspek biologis perempuan. Lebih jauh, keberadaan hadis-hadis tersebut juga berkontribusi dalam menentang berbagai pandangan yang masih mempertahankan stigma negatif terhadap menstruasi, yang dalam beberapa budaya sering dikaitkan dengan ketidakmurnian atau ketidaklayakan perempuan dalam kehidupan sosial keagamaan.

2. Menjalin Relasi yang Harmonis melalui Nasihat dan Kasih Sayang

Q.S. al-Nisâ'/4: 1 menjadi titik awal (starting point) dalam berbagai diskursus tentang gender dalam Islam. Ayat ini tidak hanya mengandung dimensi teologis, namun juga disertai dengan imbas pada ruang sosial yang signifikan dalam menentukan pola interaksi antara perempuan dan laki-laki dalam tinjauan ajaran Islam. Pemahaman terhadap ayat ini akan sangat memengaruhi konstruksi konsep kesetaraan gender dalam ajaran agama Islam, apakah memosisikan perempuan dan laki-laki secara sejajar atau justru terdapat hierarki tertentu yang telah melekat dalam relasi keduanya. Ayat tersebut adalah:

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 عَلِيمًا رَحِيمًا ﴿١﴾

Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari diri yang satu (Adam) dan Dia menciptakan darinya pasangannya (Hawa). Dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu, (Q.S. al-Nisâ'/4: 1).

Perdebatan utama dalam penafsiran ayat tersebut adalah tentang mekanisme penciptaan manusia. Lebih spesifiknya, ayat tersebut kerap dikaitkan dengan narasi penciptaan Adam dan Hawwa. Mayoritas mufasir, terutama periode klasik, memahami secara literal frasa *نَفْسٍ وَاحِدَةٍ* sebagai

Adam dan *زَوْجَهَا* sebagai Hawwa. Namun demikian, redaksi ayat hanya menyebutkan bahwa manusia diciptakan dari *nafs wâhidah* dan sama sekali tidak menyebutkan nama Adam dan Hawwa sebagai konteks pembicaraan.

Diskusi lain yang juga turut membuat pelik tafsir Q.S. al-Nisâ’/4: 1 adalah pemaknaan *مِنْهَا* dalam frasa *وَوَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا*. Dalam bahasa Arab, huruf *min* memiliki dua fungsi utama. Pertama, huruf *min* yang berfungsi sebagai penjelas (*min bayaniyyah*) yang menunjukkan kesamaan sifat atau jenis. Kedua sebagai preposisi atau kata depan (*min tab’idiyyah*) yang memiliki makna “dari bagian sesuatu”.⁸ Apabila *min* digunakan dengan fungsi pertama, yaitu sebagai preposisi, maka maknanya menunjukkan bahwa Hawwa dan Adam berasal dari substansi yang sama. Namun, jika *min* digunakan dengan fungsi kedua, maka maknanya menunjukkan bahwa Hawwa diciptakan dari bagian tubuh Adam. Dengan demikian, pemahaman terhadap makna *minhâ* menjadi kunci dalam menentukan apakah Hawwa berasal dari bagian tubuh Adam atau justru diciptakan dari substansi yang sama.

Mayoritas mufasir klasik memahami huruf *min* dengan kategori kedua, yaitu sebagai *min tab’idiyyah* sebagai bagian dari tubuh Adam. Pemahaman tersebut berimplikasi pada penarasian bahwa terciptanya perempuan adalah karena diambil dari sebagian unsur laki-laki. Di antara mereka seperti al-Thabari,⁹ al-Qurthubi,¹⁰ dan Ibn Katsir.¹¹ Tafsir mereka tersebut mengambil referensi dari hadis populer yang menyebutkan bahwa perempuan terwujud dari sebagian anggota tubuh laki-laki, yakni berasal dari tulang rusuk. Hadis tersebut adalah sebagai berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلْعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبَتْ تُقِيمُهُ كَسْرَتَهُ، وَإِنْ تَرَكَتُهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ."¹²

Abu Hurairah menyebutkan bahwa Rasulullah pernah bersabda: “Saling memberi wasiatlah kalian (dalam menjaga hubungan baik) terhadap para perempuan, karena mereka tercipta dari tulang rusuk bengkok, sementara tulang rusuk yang paling bengkok terdapat pada sisi pangkalnya. Apabila berupaya hendak meluruskannya, dia akan patah. Namun, apabila dibiarkan

⁸ Amina Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, h. 18.

⁹ Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wil Ây Al-Qur’ân*, Mesir: Dar Hijr, 2001, j. 6, h. 339-342.

¹⁰ Muhammad ibn Ahmad al-Qurthubi, *al-Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’ân*, Mesir: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964, j. 5, h. 2.

¹¹ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Azhîm*, Arab Saudi: Dar Ibn al-Jawzi, 2010, j. 3, h. 6.

¹² Muhammad ibn Isma’il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1993, j. 3, h. 1212, no. hadis 3153; Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*, Turki: Dar al-Thaba’at al-‘Amirah, 1916, j. 4, h. 178, no. hadis 1468.

saja, dia akan konstan dalam keadaan bengkok. Oleh karena itu, saling berwasiatlah kalian terhadap para perempuan,” (H.R. al-Bukhari dan Muslim).

Narasi di atas dipercayai sebagai penjelasan mengenai penciptaan Hawwa. Kata *خُلِقَتْ* yang secara harfiah berarti “diciptakan”, oleh para ulama dimaknai sebagai “dikeluarkan”, serupa dengan analogi pohon kurma yang tumbuh dan keluar dari bijinya. Berbagai pendapat pun bermunculan mengenai makna seputar kata *ضَلَع*. Beberapa mengatakan bahwa Hawwa berasal dari tulang rusuk Adam sebelah kiri yang diambil ketika dia tertidur, sementara gagasan lain menyebutkan bahwa Hawwa tercipta dari tulang rusuk yang pendek.¹³

Hadis tersebut memiliki pengaruh kuat dalam tradisi Islam, terutama setelah menjadi referensi dalam memberikan penafsiran terhadap Q.S. al-Nisâ’/4: 1. Proses tersebut menyebabkan lahirnya pemahaman misoginis dan secara tidak langsung telah membentuk persepsi bahwa perempuan adalah makhluk kelas dua (*second sex*) yang memiliki derajat lebih rendah dibandingkan laki-laki. Seiring waktu, konstruksi pemahaman tersebut seakan telah merasuk menjadi kesadaran kolektif masyarakat, sehingga menjadi bagian dari norma sosial yang sulit untuk digugat.

Pandangan hierarkis seperti itu kemudian memicu ketegangan di antara para feminis muslim. Para feminis muslim memandang bahwa konsep penciptaan perempuan dan laki-laki telah mengalami simbolisasi yang berujung pada subordinasi perempuan. Dominasi tafsir yang didasarkan pada perspektif laki-laki telah mengukuhkan konstruksi hierarkis yang memposisikan perempuan sebagai entitas yang inferior, tatkala laki-laki laksana makhluk superior. Akibatnya, berkembang anggapan bahwa perempuan hanyalah sebagai pelengkap dalam kehidupan laki-laki hingga membawa implikasi yang lebih luas, yang mampu memengaruhi berbagai aspek kehidupan, mulai dari psikologis, sosial, budaya, hingga ekonomi dan politik. Pada praktiknya, pemahaman tersebut digunakan sebagai legitimasi agama untuk membenarkan berbagai bentuk ketidakadilan gender yang ditujukan kepada perempuan.

Salah satu tokoh feminis yang secara kritis menyuarakan ketidaksetujuannya tentang tafsir kreasi perempuan yang dinarasikan bersumber dari tulang rusuk laki-laki adalah Riffat Hassan. Hassan menyatakan bahwa narasi tersebut menjadi akar desain sosial yang menentukan posisi perempuan dalam kondisi inferior sejak awal sejarah manusia. Narasi tersebut juga membawa implikasi teologis tentang konsep

¹³ Syihab al-Din Ibn Hajr al-’Asqalani, *Fath al-Bârî bi Syarh al-Bukhârî*, Mesir: al-Maktabat al-Salafiyyah, 1970, j. 6, h. 368.

“kejatuhan” manusia dari surga, sehingga perempuan diposisikan sebagai pihak yang bertanggung jawab atas dosa pertama. Dengan menelusuri akar pemahaman tersebut, Hassan menemukan bahwa pandangan mengenai proses kreasi perempuan dari tulang rusuk laki-laki sejatinya memiliki pengaruh dari teologi Kristen, sebagaimana termaktub di dalam Kitab Kejadian (Genesis 2). Kisah penciptaan Hawwa dari tulang rusuk Adam hanyalah sebatas mitos warisan dari tradisi Yahudi-Kristen dan kemudian terserap ke dalam wacana Islam melalui literatur hadis yang memuat cerita-cerita Israiliyyat. Oleh karena itu, Hassan menolak klaim otentisitas dan validitas hadis-hadis yang mendukung narasi tersebut, meskipun tercantum secara sah pada *Shahih al-Bukhari* dan *Shahih Muslim*. Baginya, konsepsi perempuan yang bersumber dari anggota tubuh laki-laki serta tercipta dengan tujuan melayani laki-laki hanya akan memperkuat paradigma patriarkal dan menjadikan eksistensi perempuan sekadar instrumental tanpa makna dan nilai.¹⁴

Penulis berpendapat bahwa jika hadis tersebut benar mencerminkan pandangan Islam yang merendahkan perempuan, maka menjadi pertanyaan mengapa justru salah satu periwayatnya adalah Aisyah. Sebagai salah satu figur terdekat Rasulullah, Aisyah dikenal memiliki kapasitas intelektual yang serta sikap kritis dalam menanggapi berbagai pendapat sahabat, terutama jika terdapat kekeliruan dalam pemahaman dan periwayatannya. Sebagaimana yang telah dijelaskan di dalam Bab III, Aisyah kerap mengajukan koreksi terhadap riwayat yang menurutnya tidak akurat, terlebih jika riwayat tersebut berpotensi merendahkan perempuan. Oleh karena itu, jika hadis tersebut benar menunjukkan inferioritas perempuan, maka logis untuk berasumsi bahwa Aisyah akan memberikan klarifikasi dan menyampaikan keberatannya.

Pada kasus periwayatan hadis tentang “perempuan seperti tulang rusuk” tidak ditemukan riwayat yang menyebutkan bahwa Aisyah mengoreksi atau membantah kandungan hadis tersebut. Sebaliknya, Aisyah justru meriwayatkannya bersama para sahabat laki-laki lainnya. Riwayat tersebut adalah:

عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "الْمَرْأَةُ كَالضِّلَعِ، إِنْ أَفْتَمَّتْهَا كَسَرْتَهَا، وَهِيَ يُسْتَمْتَعُ بِهَا عَلَى عَوْجٍ فِيهَا."¹⁵

¹⁴ Riffat Hassan, “Isu Kesetaraan Laki-Laki - Perempuan dalam Tradisi Islam,” dalam Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*, diterjemahkan oleh Tim LSPPA dari judul *Equal Before Allah*, Yogyakarta: LSPPA, 1995, h. 45-50.

¹⁵ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 2001, j. 43, h. 395, no. hadis 26383; Sulayman ibn Ahmad al-Thabarani, *al-Mu’jam al-Awsath*, Mesir: Dar al-Haramain, 1995, j. 1, h. 293, no. hadis 968; Abu Bakr Ahmad ibn ‘Amr al-Bazzar, *Musnad al-Bazzar*, Madinah: Maktabat al-’Ulum wa al-Hikam, 2009, j. 18, h. 114, no. hadis 56.

Dari Aisyah bahwa Rasulullah bersabda: “Perempuan bagaikan tulang rusuk. Andaikan kalian mencoba untuk meluruskannya, maka hanya akan membuatnya patah. Akan tetapi, dia tetap dapat dinikmati dengan keadaannya yang bengkok,” (H.R. Ahmad).

Adanya riwayat yang berasal dari Aisyah mengindikasikan bahwa hadis tersebut tidak dipahami sebagai alat untuk merendahkan posisi perempuan. Berdasarkan kaidah *أَلْوَاضِحُ يُبَيِّنُ غَيْرُ الْأَوَّاحِ* (kalimat yang jelas menjelaskan kalimat yang tidak jelas), maka dapat dipahami bahwa redaksi hadis *الْمَرْأَةُ كَالرُّسُوكِ* maksudnya adalah *الْمَرْأَةُ كَالرُّسُوكِ كَالضَّلَعِ*.¹⁶ Oleh karena itu, kata “tulang rusuk” merupakan perumpamaan mengenai karakter dasar setiap perempuan.¹⁷ Karakter tersebut kaku, yang jika dipaksa untuk berubah secara drastis hanya akan membuatnya patah, namun salah juga apabila dibiarkan begitu saja tanpa arahan karena akan membuatnya tetap dalam kondisi yang sama.

Ungkapan “perempuan seperti tulang rusuk” tidak dapat dipahami sebagai instrumen yang meneguhkan inferioritas perempuan. Justru hal tersebut menjelma sebagai bentuk perhatian Rasulullah terhadap sifat alamiah perempuan. Rasulullah memberikan panduan etis yang mengajarkan tentang bagaimana cara terbaik dalam memahami dan menyikapi karakter khas perempuan dengan penuh kebijaksanaan. Rasulullah memberikan arahan tentang karakter masing-masing agar mampu membangun hubungan yang lebih harmonis dan saling memahami antar sesama. Terutama dalam konteks kehidupan rumah tangga, hadis tersebut mengajarkan seorang suami agar mampu bersikap baik dan bijaksana dalam memperlakukan istri.¹⁸ Seorang suami yang secara paksa menginginkan perubahan drastis dari istrinya hanya akan menyebabkan ketegangan dalam rumah tangga dan berpotensi berujung pada perceraian.¹⁹

Pesan moral dari hadis tersebut semakin ditekankan melalui struktur redaksinya, yang diawali dan diakhiri dengan seruan untuk berbuat baik kepada perempuan. Ungkapan *“اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ”* dalam hadis tersebut menunjukkan bahwa Rasulullah hendak menyampaikan suatu wasiat penting terkait perempuan, yakni agar memperlakukan mereka dengan penuh pengertian dan kebijaksanaan sesuai dengan karakter alaminya.²⁰ Oleh karena

¹⁶ Ali Mustafa Yaqub, *Cara Benar Memahami Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2019, h. 168.

¹⁷ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2021, h. 241.

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Perempuan*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2022, h. 41.

¹⁹ Badr al-Din al-'Ayni, *Umdat al-Qāri*, Beirut: Dar al-Fikr, 2010, j. 15, h. 213.

²⁰ Muhammad al-Amin ibn 'Abdillah al-Urami, *al-Kawkab al-Wahhāj wa al-Rawdh al-Bahhāj fī Syarh Shahih Muslim ibn al-Hajjāj*, Mekkah: Dar al-Minhaj, 2009, j. 16, h. 155.

itu, substansi dari hadis tersebut bukanlah tentang subordinasi perempuan atau justifikasi terhadap ketimpangan gender. Sebaliknya, hadis tersebut menegaskan prinsip penghormatan terhadap perbedaan sebagai fondasi dalam membangun relasi sosial yang harmonis. Dengan demikian, ajaran yang terkandung dalam hadis tersebut bersifat universal dan relevan dalam setiap konteks kehidupan, yakni menuntut kesadaran kolektif untuk memperlakukan perempuan dengan baik dan penuh penghargaan.

Pesan universal dalam hadis sebelumnya tentang pentingnya membangun relasi sosial yang harmonis seakan diperkuat dengan sebuah riwayat dari Aisyah yang tercantum di dalam *Marwiyyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fî al-Tafsîr*. Dalam riwayat tersebut, Aisyah meriwayatkan sebuah tafsir yang berkaitan dengan Q.S. al-Nisâ'/4: 1. Walaupun tidak spesifik menafsirkan frasa *nafs wâhidah* atau terkait dengan diskursus penciptaan perempuan sebagaimana yang menjadi perhatian para feminis, Aisyah justru menegaskan esensi kasih sayang sebagai inti dari ayat tersebut. Riwayat tersebut adalah sebagai berikut:

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الرَّحِمُ مُعَلَّقَةٌ بِالْعَرْشِ." "تَقُولُ: "مَنْ وَصَلَنِي وَصَلَهُ اللَّهُ، وَمَنْ قَطَعَنِي قَطَعَهُ اللَّهُ."²¹

Aisyah berujar bahwa Rasulullah telah bersabda: "Kasih sayang tergantung di 'Arasy." Aisyah menambahkan penjelasannya: "Bagi siapa pun yang menyambung kasih sayang, Allah juga akan menyambungkan (hubungan padanya) dengan kasih sayang. Namun, bagi seseorang yang memutus kasih sayang, maka Allah juga akan memutuskannya," (H.R. Abu Ya'ala).

Aisyah memberikan penafsiran Q.S. al-Nisâ'/4: 1 dengan menekankan urgensi membangun ikatan keluarga dan sosial dengan cara yang harmonis serta berlandaskan kasih sayang. Bahkan, Aisyah dalam tafsirnya menyebutkan bahwa kasih sayang bukan hanya sekadar aspek sosial dalam menjalin hubungan saling menghargai, tetapi juga menempatkannya dalam kerangka spiritual. Dengan menegaskan bahwa *al-rahîm*, yaitu kasih sayang, berada tergantung di 'Arasy, Aisyah hendak menunjukkan bahwa kasih sayang memiliki keterkaitan langsung dengan Allah.

Sebagaimana salah satu sifat-Nya, *al-Rahîm*, hal tersebut menambah penegasan bahwa Allah adalah Maha Penyayang dan sangat mencintai terjalannya kasih sayang antar sesama hamba-Nya. Dengan demikian, bagi seseorang yang menjaga silaturahmi dengan penuh kasih sayang, maka Allah

²¹ Su'ud ibn 'Abdillah al-Funaysan, *Marwiyyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fî al-Tafsîr*, Riyad: Maktabat al-Taubah, 1992, h. 151. al-Funaysan menukil riwayat dari Ahmad ibn 'Ali ibn al-Mutsanna al-Tamimi, *Musnad Abi Ya'la al-Mawshilî*, Mesir: Dar al-Hadits, 2013, j. 6, h. 368, no. hadis 4446. Hadis tersebut juga diriwayatkan secara maknawi (*riwâyah bi al-ma'nâ*) dalam Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., j. 5, h. 2232, no. hadis 5642.

juga akan menjaga hubungan dengannya, sementara bagi mereka yang memutus silaturahmi, maka Allah pun akan memutus kasih sayang kepadanya. Al-Qur'an telah memberikan pengajaran bahwa memelihara hubungan baik di antara sesama merupakan manifestasi konkret dari ketakwaan kepada Allah, sebagaimana yang disebutkan di dalam redaksi ayat *وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ*. Dengan demikian, menjaga hubungan silaturahmi bukan hanya sekadar norma sosial dan etika moral, akan tetapi juga terhubung dengan dimensi teologis dan bernilai ibadah.

Pandangan Aisyah mengenai kasih sayang telah memberikan variasi perspektif tentang melihat Q.S. al-Nisâ'/4: 1 yang sering kali dikaitkan pada penciptaan kosmologis perempuan dan laki-laki. Aisyah justru memandang bahwa ayat tersebut merupakan petunjuk Allah tentang bagaimana cara membangun relasi sosial, terutama dalam ruang lingkup keluarga sebagai unit dasar masyarakat. Islam mengajarkan bahwa relasi sosial harus memiliki fondasi kuat untuk mempererat kasih sayang, Dalam riwayat Aisyah tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa kasih sayang yang terpancar dari bentuk ketakwaan kepada Allah, pada akhirnya akan memberikan kontribusi pada tatanan sosial yang lebih harmonis dan bermoral.

3. Komitmen terhadap Hak dan Kesejahteraan Perempuan Yatim

Salah satu subjek yang konsisten mencuat pada diskursus gender adalah persoalan poligini. Dalam banyak kasus, poligini dilakukan semata untuk pemenuhan hasrat biologis sehingga dinilai berisiko menggerus hak-hak fundamental perempuan serta mengukuhkan supremasi laki-laki. Dalam kondisi demikian, keharmonisan dan kestabilan keluarga semakin dipertaruhkan, bahkan tidak jarang turut berimbas pada psikososial anak-anak.²²

Praktik poligini disebut-sebut mendapatkan legitimasi dalam Islam. Bersumber dari teks suci, Q.S. al-Nisâ'/4: 3 merupakan dalil utama untuk mendukung keberlanjutan praktik tersebut. Pemahaman dan interpretasi terhadap ayat tersebut telah mengundang diskusi panjang di kalangan mufasir, mulai dari masa klasik hingga era modern kontemporer. Ayat yang dimaksud adalah:

²² Hamka Hasan dkk., "Polygamy: Uncovering the Effect of Patriarchal Ideology on Gender-Biased Interpretation," dalam *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, Vol. 78 No. 4 Tahun 2022, h. 5.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا مَثَىٰ وَثَلْتُمْ وَرُبَعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ
أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٤﴾

Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim, (Q.S. al-Nisâ’/4: 3) .

Salah satu penjelasan yang sering dikutip untuk dapat memahami secara mendalam konteks ayat ini berasal dari riwayat interpretasi Aisyah. Dengan nuansa pendekatan yang kritis serta kontekstual, Aisyah menggunakan pengetahuannya yang berbasis pada dimensi historis dan realitas sosial saat ayat tersebut diturunkan. Riwayat tafsirnya tersebut termaktub di dalam berbagai karya kompilasi hadis yang secara eksplisit menjelaskan maksud Q.S. al-Nisâ’/4: 3. Riwayat tafsirnya berbunyi:

عَنْ عَائِشَةَ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ﴾ قَالَتْ: "أُنزِلَتْ فِي الرَّجُلِ تَكُونُ لَهُ الْيَتِيمَةُ، وَهُوَ وَلِيُّهَا وَوَارِثُهَا، وَهِيَ مَالٌ وَلَيْسَ لَهَا أَحَدٌ يُخَاصِمُ دُونَهَا، فَلَا يُنكِحُهَا لِمَالِهَا فَيَضُرُّ بِهَا، وَبُيُوءُ صُحْبَتِهَا." فَقَالَ: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ يَفُؤُلُ: "مَا أَخَلَّتْ لَكُمْ، وَدَعَّ هَذِهِ الَّتِي تَضُرُّ بِهَا." ²³

Mengenai firman Allah “Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya).” Aisyah bertutur: “Ayat ini turun berkenaan dengan seorang laki-laki yang menjadi wali sekaligus ahli waris bagi seorang yatim perempuan. Yatim perempuan tersebut mempunyai warisan kekayaan, namun tidak mempunyai siapa pun pihak yang tulus membela hak-haknya. Kalau pun wali tersebut tidak menikahinya, dia akan menyusahkan serta memperlakukan yatim perempuan asuhannya secara buruk.” Maka Allah berfirman “Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi.” Maksudnya, Allah menurunkan firman-Nya, “Nikahilah perempuan lain yang telah Aku halalkan untuk kalian dan jauhilah yatim perempuan tersebut jika hanya berniat untuk menyusahkannya,” (H.R. Muslim).

²³ Abdullah Abu al-Su’ud Badr, *Tafsîr Umm al-Mu’minîn ‘Á’isyah Radhiyallâh ‘Anhâ*, Riyad: Dar ‘Alim al-Kutub, 1996, h. 161-162. Badr menukil riwayat dari Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, ..., j. 8, h. 240, no. hadis 3018.

Alih-alih berfokus pada batasan jumlah istri yang dibolehkan dalam Islam, Aisyah justru menandakan bahwa ayat tersebut bukan sebagai anjuran poligini. Aisyah memahami betul bahwa ayat tersebut hadir sebagai regulasi hukum dengan tujuan untuk melindungi hak-hak perempuan yatim. Secara historis, ayat tersebut diwahyukan pasca Perang Uhud yang menyebabkan gugurnya sekitar 70 laki-laki muslim di medan perang. Mereka yang syahid telah meninggalkan banyak anak dalam kondisi menjadi yatim.²⁴ Tanpa perlindungan ayah sebagai pelindung utama dalam keluarga, anak-anak yatim tersebut menghadapi ketidakpastian nasib. Dalam keadaan seperti itu, ancaman eksploitasi menjadi rentan membayangi perempuan yatim.

Pada riwayat lain yang tercatat di dalam *Shahîh al-Bukhârî*, Aisyah menjelaskan tafsirnya kepada 'Urwah ibn al-Zubayr. Ketika 'Urwah menyampaikan pertanyaannya mengenai Q.S. al-Nisâ'/4: 3, Aisyah menafsirkan akan maksud dari turunya kalam Allah tersebut adalah bentuk perlindungan terhadap perempuan yatim dari ancaman eksploitasi yang khawatir akan dilakukan oleh para wali mereka. Hal tersebut dikarenakan status perwalian pada zaman jahiliah yang lazim disalahgunakan. Para wali secara zalim menikahi perempuan yatim bukan atas dasar kasih sayang, melainkan hanya untuk menguasai harta mereka. Jika perempuan yatim tersebut tidak memiliki daya tarik secara fisik atau kekayaan berupa materi yang menguntungkan, mereka justru akan dihalangi menjalani pernikahan dengan laki-laki lain untuk memastikan harta perempuan yatim tersebut tetap berada di bawah kendali para wali. Riwayat tersebut adalah sebagai berikut:

عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ - إِلَى -
وَرِيعٍ﴾ فَقَالَتْ: يَا ابْنَ أُمِّئِي، هِيَ الْيَتِيمَةُ تَكُونُ فِي حَجْرٍ وَلِيِّهَا، تُشَارِكُهُ فِي مَالِهِ، فَيُعْجِبُهُ مَا لَهَا
وَجَمَالُهَا، فَيُرِيدُ وَلِيِّهَا أَنْ يَتَزَوَّجَهَا، بَعِيرٌ أَنْ يُقْسَطَ فِي صَدَاقِهَا، فَيُعْطِيهَا مِثْلَ مَا يُعْطِيهَا غَيْرُهُ،
فَنُفُوهَا أَنْ يُنْكَحُوهَنَّ إِلَّا أَنْ يُقْسَطُوا لَهَا، وَيَبْلُغُوا بِهِنَّ أَعْلَى سُنَّتِهِنَّ مِنَ الصَّدَاقِ، وَأُمُرُوا أَنْ
يُنْكَحُوا مَا طَابَ لَهُمْ مِنَ النِّسَاءِ سِوَاهُنَّ. " ²⁵

²⁴ Kaukab Siddique, *Tuhan itu Maha Anggun: Menyoroti Kiprah Perempuan dalam Islam*, diterjemahkan oleh Arif Maftuhin dari judul *The Struggle of Muslim Women*, Jakarta: Dian Rakyat, 2011.

²⁵ Su'ud ibn 'Abdillah al-Funaysan, *Marwiyât Umm al-Mu'minîn 'A'isyah fî al-Tafsîr*, ..., h. 152; 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr, *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'A'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*, ..., h. 161. al-Funaysan dan Badr sama-sama menukil riwayat dari Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., j. 2, h. 883, no. hadis 2362; Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*, ..., j. 8, h. 239, no. hadis 3018; Sulayman ibn al-Asy'ats Abu Dawud, *Sunan Abî Dâwud*, Beirut: al-Maktabat al-'Ashriyyah, t.th., j. 2, h. 224, no. hadis 2068; Ahmad ibn Syu'aib al-Nasa'i, *Sunan al-Nasâ'î*, Mesir: al-Maktabat al-Tijjariyyah al-Kubra, 1930, j. 6, h. 115, no. hadis 3346.

'Urwah ibn al-Zubayr telah mengabarkan kepadaku tentang pertanyaannya kepada Aisyah terkait firman Allah "Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat." Aisyah menjawab: "Wahai keponakanku, maksud yang dituju ayat tersebut adalah tentang yatim perempuan yang memiliki harta warisan yang sedang berada dalam pengasuhan walinya. Sang wali menjadi tertarik dengan kekayaan dan kecantikannya hingga memiliki keinginan untuk menikah dengannya tanpa menyerahkan mahar. Jika pun wali tersebut menyerahkan mahar, maka dia akan memberikan kadar lebih rendah dari yang mahar yang diserahkan orang lain pada umumnya. Karena hal tersebut, wali yang seperti itu dilarang untuk menikahi yatim perempuan kecuali jika disertai dengan penyerahan mahar yang adil dan setara dengan mahar tertinggi pada umumnya. Jika wali tersebut tidak mampu dan tidak mau menyerahkan mahar, mereka diarahkan agar menikahi perempuan-perempuan lain selain dari yatim-yatim tersebut," (H.R. al-Bukhari).

Berlandaskan penegasan tersebut, dapat dimafhumi esensi Q.S. al-Nisâ'/4: 3 tidak membicarakan tentang aturan jumlah istri dalam pernikahan, apalagi anjuran untuk menikahi perempuan lebih dari satu. Aisyah menegaskan bahwa esensi ayat tersebut adalah keadilan harus menjadi prinsip utama dalam setiap relasi, baik relasi pengasuhan perempuan yatim maupun relasi pernikahan. Jika wali tersebut tidak dapat menjamin keadilan, maka sebaiknya agar tidak menikahi yatim perempuan guna melindungi hak-hak mereka agar tidak disalahgunakan.

Riwayat tafsir Aisyah tersebut dikutip oleh al-Razi dan dituangkan pada karya tafsirnya, *Mafâtiḥ al-Gayb*. al-Razi menyoroti dimensi moral yang terkandung pada Q.S. al-Nisâ'/4: 3 dengan menegaskan bahwa praktik poligini berpotensi menimbulkan ketidakadilan. Risiko tersebut berpotensi semakin besar jika seorang laki-laki yang berpoligini juga sedang bertanggung jawab mengasuh perempuan yatim. Ketidakadilan dapat terjadi saat mengelola harta anak yatim yang disalahgunakan demi memenuhi kepentingan istri-istrinya dan keluarganya.²⁶ Oleh karena itu, Allah telah memberi peringatan agar para wali bersikap bijaksana dalam mengatur harta perempuan yatim serta menegaskan keadilan yang seimbang dalam mengelola hubungan keluarga.

Prinsip keadilan sebagai basis dalam relasi keluarga semakin ditekankan dengan penggunaan dua istilah berbeda dalam bahasa Arab yang masing-masing dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia menjadi "berbuat adil".

Dua kata tersebut adalah *تَنَسَّطُوا* dan *تَعَدَّلُوا*. Para ulama memberikan

²⁶ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafâtiḥ al-Gayb*, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1999, j. 9, h. 485.

interpretasi yang beragam terhadap makna dari kedua kata tersebut, sebagian menganggapnya sinonim, sementara yang lain membedakan maksudnya. Menurut pandangan ulama yang membedakan maknanya, penggunaan *tuqshitû* merujuk pada keadilan yang bersifat timbal balik dan menghasilkan kesenangan bagi kedua belah pihak. Sedangkan kata *ta'dilû* mengacu sebagai bentuk keadilan yang mungkin saja terdapat salah satu pihak yang merasa tidak diuntungkan, baik orang lain maupun diri sendiri.²⁷

Pada konteks Q.S. al-Nisâ'/4: 3, Al-Qur'an memakai kata *tuqshitû* untuk perempuan yatim. Hal tersebut mengindikasikan bahwa keadilan bagi anak yatim harus benar-benar membawa manfaat tanpa ada pihak yang dirugikan. Manfaat yang dirasakan harus merambah bagi kedua belah pihak, baik bagi sang wali dan terlebih kepada para anak yatim. Sementara itu, kata *ta'dilû* digunakan dalam konteks pernikahan poligini, yang berarti mengindikasikan bahwa meskipun suami telah berusaha maksimal untuk bersikap adil, akan tetap ada kemungkinan perasaan kurang menyenangkan di antara suami dan istri-istri.

Kehadiran Islam menjadi sebuah sistem yang membawa pesan universal bagi terciptanya keadilan dalam kehidupan. Terlebih jika mengingat pernikahan pada tradisi pra Islam yang berlangsung tanpa batasan yang jelas, hingga memungkinkan seorang laki-laki untuk memperistri para perempuan dengan jumlah tidak terbatas tanpa mempertimbangkan keadilan dan kesejahteraan pasangan. Praktik poligini telah lama dikenal dalam berbagai peradaban maju sebelumnya, yakni peradaban Babilonia, Mesir, Cina, dan India, hingga para penguasanya dapat memiliki ratusan hingga ribuan istri.²⁸ Situasi tersebut sangat berdampak negatif bagi perempuan karena mengabaikan prinsip tanggung jawab dalam pernikahan. Islam kemudian datang dan melakukan reformasi mendasar terhadap tradisi jahiliah dengan membawa aturan yang lebih terstruktur. Pembatasan jumlah istri serta penegasan tentang pentingnya keadilan dan tanggung jawab dalam pernikahan menjadi bagian dari prinsip utama yang diperkenalkan Islam.

Namun, Q.S. al-Nisâ'/4: 3 bukan berarti melarang secara mutlak praktik poligini, melainkan menetapkan batasan yang sebelumnya tidak dikenal dalam tradisi pra-Islam. Ayat ini membatasi jumlah istri maksimum empat perempuan, dengan ketentuan utama seorang suami yang berpoligini mampu untuk menegakkan keadilan dalam segala aspek kehidupan rumah tangga. Penulis juga menemukan riwayat lain dari Aisyah dengan penyebutan opsi menikahi dua, tiga, atau empat istri, karena suami yang tidak mampu berbuat

²⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2010, j. 2, h. 407.

²⁸ 'Abdullah Nashih 'Ulwan, *Ta'addud al-Zawjât fî al-Islâm wa Hikmah Ta'addud Zawjât al-Nabî*, Kairo: Dar al-Salam, t.th., h. 6-7.

dengan adil kepada perempuan yatim yang dinikahinya. Riwayat tersebut adalah:

عَنْ عَائِشَةَ: ﴿وَأَنْ حِفْتُمْ إِلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَى﴾. قَالَتْ: الْيَتِيمَةُ تَكُونُ عِنْدَ الرَّجُلِ وَهُوَ وَلِيُّهَا، فَيَتَزَوَّجُهَا عَلَى مَالِهَا، وَيُسِيءُ صُحْبَتَهَا، وَلَا يَعْدِلُ فِي مَالِهَا، فَلْيَتَزَوَّجْ مَا طَابَ لَهُ مِنَ النِّسَاءِ سِوَاهَا، مَثْنَى وَثَلَاثَ وَرُبَاعًا.²⁹

Dari Aisyah tentang firman Allah “Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya).” Aisyah menerangkan: “Terdapat seorang yatim perempuan yang berada pada pengasuhan seorang laki-laki yang menjadi walinya. Laki-laki tersebut menikahinya karena tergiur akan harta warisan yang dimilikinya. Namun, laki-laki tersebut melakukan tindak kezaliman serta ketidakadilan terhadap harta perempuan yatim tersebut. Karenanya, hendaklah bagi laki-laki tersebut untuk memilih perempuan lain yang baik menurutnya, dua, tiga, atau empat,” (H.R. al-Bukhari).

Terkait penyebutan opsi menikahi dua, tiga, atau empat istri, pada dasarnya merupakan fragmen dari seruan peringatan agar manusia terus mengingat bahwa keadilan adalah prinsip utama. Quraish Shihab mengibaratkan struktur redaksional ayat tersebut seperti peringatan agar tidak mengonsumsi makanan tertentu yang dapat membahayakan kesehatan tubuh. Sebagai gantinya, menawarkan makanan alternatif yang lebih aman. Seperti perkataan “Apabila anda takut akan jatuh sakit apabila memakan makanan ini, maka sebaiknya habiskan makanan yang lain.” Anjuran untuk menghabiskan makanan lain tersebut sesungguhnya bertujuan untuk menegaskan pentingnya menaati larangan memakan makanan yang benar-benar dilarang.³⁰ Oleh karena itu, penggunaan redaksi “dua, tiga, atau empat” harus dipahami sebagai bentuk penekanan agar para laki-laki menghindari pernikahan dengan perempuan yatim jika dikhawatirkan akan berbuat zalim terhadap mereka. Allah menegaskan untuk tidak menikahi perempuan yatim karena masih banyak pilihan lain dari perempuan yang bukan yatim.³¹

Dengan demikian, Q.S. al-Nisâ’/4: 3 sesungguhnya tidak mengatur tentang poligini, melainkan sebagai opsi alternatif agar tidak terjerumus kepada larangan utama, yaitu berbuat secara tidak adil kepada anak-anak yatim. Esensi sentral ayat ini justru sebagai prinsip perlindungan dan keadilan

²⁹ ‘Abdullah Abu al-Su’ud Badr, *Tafsîr Umm al-Mu’minîn ‘Ā’isyah Radhiyallâh ‘Anhâ*, ..., h. 161. Badr menukil riwayat dari Muhammad ibn Isma’îl al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., j. 5, h. 1960, no. hadis 4810.

³⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, ..., j. 2, h. 410.

³¹ Muhammad Mutawalli al-Sya’rawi, *Tafsîr al-Sya’rawî*, Mesir: Mathabi’ Akhbar al-Youm, 1997, j. 4, h. 1998-1999.

terhadap hak-hak perempuan, baik sebagai istri maupun yatim yang dalam perwalian. Kebolehan untuk mempunyai lebih dari satu istri dengan ketentuan maksimal empat, tidak bersifat mutlak, akan tetapi bersyarat, yaitu bergantung pada kapasitas dan kemampuan seorang suami dalam menegakkan keadilan. Keadilan tersebut mencakup pemenuhan hak-hak istri, baik dalam aspek nafkah, tempat tinggal, serta perlakuan yang setara tanpa diskriminasi atau keberpihakan.³²

Poligini dalam Islam bukanlah praktik yang dapat dilakukan secara sembarangan tanpa pertimbangan, melainkan sebuah tanggung jawab besar yang hanya mampu ditunaikan para individu yang telah berkomitmen kuat mampu berlaku adil secara objektif kepada setiap istrinya. Namun, Islam sendiri telah memperingatkan bahwa keadilan yang sempurna dalam poligini adalah sesuatu yang pada hakikatnya sangat sukar untuk dicapai, bahkan mustahil untuk diwujudkan secara mutlak, sebagaimana yang ditegaskan pada ayat dalam surah yang sama, yaitu Q.S. al-Nisâ'/4: 129. Kesadaran akan keterbatasan manusia untuk menegakkan keadilan inilah yang menjadikan monogami sebagai prinsip yang tetap dianjurkan dalam Islam. Dengan mempertahankan pernikahan monogami, keadilan dalam relasi suami istri dapat lebih terjamin dan potensi konflik dalam rumah tangga dapat diminimalkan.³³

4. Mahar sebagai Manifestasi Penghormatan terhadap Perempuan

Demi memahami ayat sebelumnya, yakni Q.S. al-Nisâ'/4: 3, Aisyah tidak hanya berhenti pada pemahaman literal. Aisyah turut melakukan analisis secara kritis dengan mempertimbangkan konteks sosial dan hukum yang melatarbelakanginya. Aisyah menghubungkan pemahamannya dengan ayat lain yang memiliki relevansi tematik, yakni Q.S. al-Nisâ'/4: 127. Ayat tersebut adalah:

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتْحَىٰ النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُوْتُوهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا ﴿١٢٧﴾

Mereka meminta fatwa kepada engkau (Rasulullah) tentang perempuan. Katakanlah, "Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang

³² Muhammad al-Thahir Ibn 'Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunisia: al-Dar al-Tunisiyyah, 1984, j. 4, h. 226.

³³ Ahmad ibn Mushthafa al-Maragi, *Tafsîr al-Marâgî*, Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1946, j. 4, h. 181.

dibacakan kepadamu dalam Al-Qur'an tentang para perempuan yatim yang tidak kamu berikan sesuatu (maskawin) yang ditetapkan untuk mereka, sedangkan kamu ingin menikahi mereka, serta (tentang) anak-anak yang tidak berdaya. (Allah juga memberi fatwa kepadamu) untuk mengurus anak-anak yatim secara adil. Kebajikan apa pun yang kamu kerjakan, sesungguhnya Allah Maha Mengetahuinya," (Q.S. al-Nisâ'/4: 127).

Q.S. al-Nisâ'/4: 127 adalah ayat yang turun sebagai respons terhadap ketidakadilan struktural yang dialami oleh perempuan yatim dalam masyarakat jahiliah. Di zaman jahiliah, perempuan yatim berada dalam posisi yang lemah secara sosial dan hukum. Mereka sangat rentan terhadap eksploitasi, terutama oleh wali yang seharusnya bertanggung jawab atas kesejahteraan mereka. Eksploitasi yang biasa mereka dapatkan adalah ketidakadilan dalam pernikahan maupun kepemilikan harta yang dikelola wali secara sewenang-wenang.

Dalam banyak kasus, wali yang tertarik pada harta atau kecantikan perempuan yatim yang berada dalam asuhannya akan menikahi mereka dengan mahar yang sangat rendah, bahkan mungkin juga tanpa mahar sama sekali. Para wali melakukannya semata-mata demi kepentingan pribadi untuk meraup sebanyak-banyaknya harta perempuan yatim tersebut. Namun, setelah pernikahan berlangsung, mereka tidak memenuhi kewajiban sebagai suami yang adil. Perempuan yatim tersebut justru diabaikan dan tidak mendapatkan hak yang layak, baik sebagai anak yatim maupun sebagai istri. Hal tersebut tergambar dalam sebuah riwayat al-Bukhari dalam kitab *Shahîh*nya, yaitu:

قَالَتْ عَائِشَةُ: ثُمَّ اسْتَفْتَى النَّاسَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾. قَالَتْ: فَبَيَّنَ اللَّهُ فِي هَذِهِ أَنَّ الْيَتِيمَةَ إِذَا كَانَتْ ذَاتَ جَمَالٍ وَمَالٍ رَغِبُوا فِي نِكَاحِهَا، وَلَمْ يُلْجِفُوهَا بِسُنَّتِهَا بِإِكْمَالِ الصَّدَاقِ، فَإِذَا كَانَتْ مَرْغُوبَةً عَنْهَا فِي قَلْبِ الْمَالِ وَالْجَمَالِ تَرَكُوهَا وَالتَّمَسُّوْا غَيْرَهَا مِنَ النِّسَاءِ، قَالَ: فَكَمَا يَتْرَكُوهَا حِينَ يَرِغَبُونَ عَنْهَا، فَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَنْكِحُوهَا إِذَا رَغِبُوا فِيهَا، إِلَّا أَنْ يُفْسِطُوا لَهَا الْأَوْقَى مِنَ الصَّدَاقِ، وَيُعْطُوهَا حَقَّهَا.³⁴

Aisyah bertutur: "Ketika orang-orang hendak meminta fatwa kepada Rasulullah, Allah pun mewahyukan firman-Nya: 'Mereka meminta fatwa kepada engkau (Rasulullah) tentang perempuan. Katakanlah, Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka.'" Aisyah melanjutkan: "Allah menjelaskan melalui ayat ini, apabila seorang yatim perempuan mempunyai kecantikan serta warisan kekayaan, banyak yang menginginkan untuk menikahinya, tetapi tidak memberi mahar secara penuh sebagaimana mestinya. Namun, jika dia

³⁴ 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr, *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Á'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*, ..., h. 166-167. Badr menukil riwayat dari Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., j. 3, h. 1016, no. hadis 2612 dan j. 5, h. 1975, no. hadis 4846

tidak mempunyai kekayaan yang banyak juga tidak menarik dalam hal kecantikan, mereka akan meninggalkannya dan mencari perempuan lain. Maka, sebagaimana mereka meninggalkannya saat tidak menginginkannya, mereka seharusnya tidak boleh pula untuk menikahinya hanya pada ketika menginginkannya, kecuali jika mampu berbuat secara adil untuk menyempurnakan mahar dan menunaikan hak-haknya,” (H.R. al-Bukhari).

Terdapat riwayat serupa yang juga menyebutkan tentang variasi *asbâb al-nuzûl* Q.S. al-Nisâ’/4: 127 yang masih berkaitan tentang terjadinya ketidakadilan pada perempuan yatim. Riwayat tersebut menjelaskan bahwa jika perempuan yatim tersebut dianggap tidak menarik dan tidak memiliki nilai ekonomi yang dapat menguntungkan, walinya justru akan menghalangi pernikahannya dengan laki-laki lain. Tindakan tersebut dilakukan semata-mata agar wali tersebut tetap dapat mengendalikan dan menguasai harta warisan perempuan yatim yang diasuhnya, tanpa memperhatikan hak serta kesejahteraannya. Riwayat tersebut adalah sebagai berikut:

عَنْ عَائِشَةَ: فِي قَوْلِهِ: ﴿وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتِمَّى النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُوْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾ قَالَتْ: أَنْزَلَتْ فِي الْيَتِيمَةِ تَكُونُ عِنْدَ الرَّجُلِ، فَتَشْرِكُهُ فِي مَالِهِ، فَيَرْغَبُ عَنْهَا أَنْ يَتَزَوَّجَهَا، وَيَكْرَهُ أَنْ يُزَوَّجَهَا غَيْرَهُ فَيَشْرِكُهُ فِي مَالِهِ فَيَعْضُلُهَا، فَلَا يَتَزَوَّجُهَا وَلَا يُزَوِّجُهَا غَيْرَهُ.³⁵

Dari Aisyah mengenai firman Allah “Dan sesuatu yang dibacakan kepadamu dalam Al-Qur’an tentang para perempuan yatim yang tidak kamu berikan sesuatu (maskawin) yang ditetapkan untuk mereka, sedangkan kamu ingin menikahi mereka.” Aisyah bertutur: “Ayat ini turun berkenaan dengan seorang yatim perempuan yang sedang berada dalam pengasuhan laki-laki, sedangkan dia memiliki bagian dalam harta laki-laki tersebut. Laki-laki tersebut enggan untuk menikahinya, tetapi juga tidak suka jika dia menikah dengan orang lain, karena khawatir hartanya akan terbagi. Maka, laki-laki tersebut menghalanginya menikah, yaitu tidak menikahinya juga tidak pula menikahkannya kepada laki-laki lain,” (H.R. Muslim).

Ketidakadilan dalam masyarakat jahiliah berakar pada absennya regulasi hukum yang berpihak pada keadilan dan ketiadaan mekanisme perlindungan yang memadai bagi kelompok rentan, terutama perempuan. Dalam struktur sosial yang didominasi sistem patriarki, perempuan dan khususnya yatim,

³⁵ 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr, *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*, Riyad: Dar 'Alim al-Kutub, 1996, h. 167. Badr menukil riwayat dari Muslim al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*, ..., j. 8, h. 240, no. hadis 3018. Hadis tersebut juga diriwayatkan secara makna (riwâyah bi al-ma'nâ) dalam Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., j. 5, h. 972, no. hadis 4838 dan Su'ud ibn 'Abdillâh al-Funaysan, *Marwiyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fî al-Tafsîr*, Riyad: Maktabat al-Taubah, 1992, h. 173.

menghadapi kerentanan ganda akibat tidak adanya institusi atau individu yang bertanggung jawab secara khusus dalam menjaga hak-hak mereka. Mereka dikecualikan dari hak waris karena kepemilikan dan otoritas pada masa itu ditentukan oleh partisipasi dalam peperangan, yang mayoritasnya adalah laki-laki. Sistem kesukuan yang mengutamakan dominasi laki-laki serta kekuatan fisik, semakin memperparah ketimpangan yang terjadi. Hal tersebut menambah daftar panjang dampak yang didapatkan para perempuan dan anak-anak hingga kehilangan akses terhadap hak-hak fundamental mereka. Dalam tatanan sosial yang timpang tersebut, perempuan hidup dalam situasi yang penuh ketidakpastian serta senantiasa terancam ketidakadilan yang dilembagakan oleh norma dan praktik masyarakat.³⁶

Melalui wahyu, Islam melakukan koreksi terhadap praktik ketidakadilan yang dialami oleh perempuan yatim, kelompok yang semakin rentan karena tidak ada individu atau lembaga yang melindungi. Praktik eksploitatif yang telah membudaya pada era jahiliah kemudian dihapus dan digantikan dengan sistem yang mengedepankan keadilan dan kemanusiaan sebagai prinsip fundamental dalam berbagai segi kehidupan, terutama dalam pernikahan dan pengelolaan harta. Penggunaan istilah *qisht* pada redaksi **وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ**

بِالْقِسْطِ, menegaskan bahwa keadilan yang dituntut dalam pengelolaan hak-hak perempuan yatim tidak bersifat sepihak, melainkan harus menciptakan keseimbangan dan kesejahteraan bagi kedua belah pihak. Firman Allah tersebut menggarisbawahi bahwa wali tidak hanya dituntut untuk bertindak adil dalam pengelolaan harta dan perwalian, tetapi juga memastikan perlindungan menyeluruh terhadap hak dan kepentingan perempuan yatim sehingga mereka ketidakadilan yang pernah terjadi di masa lampau tidak lagi terulang.

Dalam tafsirnya terhadap Q.S. al-Nisâ'/4: 127, Aisyah menegaskan kembali pesan keadilan yang telah disampaikan dalam Q.S. al-Nisâ'/4: 3, dengan menitikberatkan urgensi penghormatan terhadap hak-hak perempuan yang berlandaskan pada nilai moral dan etika luhur. Aisyah menegaskan bahwa meskipun seorang wali dibolehkan untuk menikahi perempuan yatim yang berada dalam pengasuhannya, pernikahan tersebut tetap harus didasarkan pada prinsip keadilan, bukan hanya karena hasrat materi atau ketertarikan terhadap fisik. Sikap adil yang disinggung Q.S. al-Nisâ'/4: 3 dan 127 bukan hanya berlaku selama dalam kehidupan berumah tangga, akan tetapi juga harus ditegakkan sejak sebelum pernikahan, yaitu dengan pemberian mahar. Dalam

³⁶ Muhammad 'Ali al-Shabuni, *al-Mawâriṣ fī al-Syarī'at al-Islâmiyyah fī Dhaw' al-Kitâb wa al-Sunnah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th., h. 20-21.

sebuah riwayat, Aisyah menyatakan bahwa pemberian mahar adalah sebuah kewajiban. Riwayat tersebut adalah sebagai berikut:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقْتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ قَالَتْ: وَاجِبَةٌ.³⁷

Dari Aisyah, dia berkata tentang firman Allah: “Berikanlah mahar kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian yang penuh kerelaan.” Aisyah mengatakan bahwa mahar bersifat wajib, (H.R. Ibn Abi Hatim).

Perempuan yatim tidak boleh diperlakukan secara diskriminatif hanya karena berada dalam status perwalian, terutama dalam pemenuhan hak-hak fundamentalnya dalam pernikahan. Salah satu aspek penting dalam perlindungan terhadap anak yatim perempuan adalah pemberian mahar yang adil dan setara dengan perempuan lainnya, tanpa pengurangan atas dasar strata sosialnya. Dalam Islam, mahar bukan hanya sekedar simbol, melainkan menjadi hak mutlak perempuan yang wajib dipenuhi sebagai bentuk penghormatan dan jaminan kesejahteraan dalam rumah tangga. Seperti yang diungkapkan oleh Wahbah al-Zuhayli, bahwa kewajiban mahar memiliki hikmah yang mendalam, di antaranya sebagai manifestasi penghormatan terhadap perempuan, bukti kesungguhan dan kesiapan dalam membangun bahtera rumah tangga, sarana untuk menumbuhkan niat baik dalam relasi suami istri, menampakkan sakralitas suatu akad, serta memperkuat harapan kelanggengan pernikahan.³⁸

Begitu besar hikmah yang tersemat pada ketentuan mahar hingga Al-Qur'an menegaskan apabila seorang wali tidak mampu untuk bersikap adil dalam menetapkan mahar yang layak dengan perempuan lain, maka disarankan baginya untuk menikahi perempuan lain yang bukan seorang yatim. Ketentuan tersebut bertujuan bukan sekedar tuntutan moral, namun juga bertujuan sebagai mekanisme perlindungan agar hak-hak perempuan dalam perwalian tidak terabaikan akibat ketidakadilan atau penyalahgunaan kekuasaan.

Islam menempatkan pernikahan bukan hanya sebatas ikatan legal, melainkan juga harus menjadi instrumen yang menjamin perlindungan dan kesejahteraan bagi hak-hak perempuan. Keadilan menjadi pilar utama dalam institusi pernikahan, yang tidak hanya mengatur relasi suami istri, namun juga berfungsi sebagai instrumen sosial untuk melindungi kelompok yang rentan, termasuk perempuan dan yatim. Prinsip tersebut mencerminkan bagaimana Islam mereformasi struktur sosial masyarakat Arab pada masanya dengan menegaskan norma-norma keadilan dengan memastikan bahwa setiap pribadi

³⁷ Su'ud ibn 'Abdillah al-Funaysan, *Marwiyât Umm al-Mu'minîn 'A'isyah fi al-Tafsîr*, ..., h. 154. al-Funaysan menukil riwayat dari Ibn Abi Hatim, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm li Ibn Abi Hâtim*, Arab Saudi: Maktabah Nazzar Musthafa al-Baz, 1998, j. 3, h. 861, No. hadis. 4769.

³⁸ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, Damaskus: Dar al-Fikr, t.th., j. 9, h. 6760.

manusia berhak mendapatkan penghormatan atas hak-haknya, tidak terkecuali dalam ranah rumah tangga.

5. Musyawarah sebagai Resolusi Konflik dalam Rumah Tangga

Relasi gender dalam Al-Qur'an yang ditafsirkan Aisyah selanjutnya adalah Q.S. al-Nisâ'/4: 128. Ayat tersebut berbunyi:

وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاصًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٢٨﴾

Jika seorang perempuan khawatir suaminya akan nusyuz atau bersikap tidak acuh, keduanya dapat mengadakan perdamaian yang sebenarnya. Perdamaian itu lebih baik (bagi mereka), walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. Jika kamu berbuat kebaikan dan memelihara dirimu (dari nusyuz dan sikap tidak acuh) sesungguhnya Allah Maha Teliti terhadap apa yang kamu kerjakan, (Q.S. al-Nisâ'/4: 128).

Q.S. al-Nisâ'/4: 128 berbicara perihal pedoman bagi pasangan suami istri dalam menghadapi *nusyûz*, yaitu ketidakseimbangan dalam relasi pernikahan yang berpotensi akan menimbulkan ketidakadilan. Jika ketidakadilan tersebut akhirnya terjadi, maka diperlukan solusi yang berorientasi pada kesejahteraan kedua belah pihak. Solusi tersebut adalah arahan dari Allah ketika Saudah ibnt Zam'ah, salah seorang istri Rasulullah yang kala itu khawatir akan diceraikan karena usianya telah lanjut. Demi mempertahankan pernikahannya, Saudah dengan sukarela memberikan gilirannya kepada Aisyah.

Kisah tersebut dapat disimak dalam sebuah riwayat sebagai berikut:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَتَتْهَا قَالَتْ لَهُ: يَا ابْنَ أُخْتِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَفْضُلُ بَعْضَنَا عَلَى بَعْضٍ فِي مَكْنِهِ عِنْدَنَا، وَكَانَ قَلَّ يَوْمٌ إِلَّا وَهُوَ يَطُوفُ عَلَيْنَا، فَيَدْنُو مِنْ كُلِّ امْرَأَةٍ مِنْ غَيْرِ مَسِيَسٍ، حَتَّى يَبْلُغَ إِلَى مَنْ هُوَ يَوْمُهَا فَيَسِيَتُ عِنْدَهَا، وَلَقَدْ قَالَتْ سَوْدَةُ بِنْتُ زَمْعَةَ حِينَ أَسَنَّتْ وَفَرَّقَتْ، أَنْ يُفَارِقَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، يَوْمِي هُوَ

لِعَائِشَةَ. فَقَبِلَ ذَلِكَ مِنْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: فِي ذَلِكَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِيهَا وَفِي أَشْبَاهِهَا: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ حَاغَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا﴾.³⁹

Aisyah berujar: "Wahai keponakanku, Rasulullah tidak pernah membedakan perlakuannya di antara kami dalam hal waktu yang dihabiskannya bersama kami. Hampir tidak ada satu hari pun, kecuali Rasulullah berkeliling mendatangi kami, mendekati setiap istrinya tanpa bersentuhan, hingga tiba di rumah istri yang merupakan gilirannya pada hari itu dan bermalam di sana. Suatu ketika, saat usianya telah lanjut, Sawdah ibnt Zam'ah pernah berucap bahwa dia khawatir jika Rasulullah akan menceraikannya." Sawdah mengatakan, "Wahai Rasulullah, aku serahkan hari giliranku untuk Aisyah." Rasulullah pun menerima hal tersebut darinya. Aisyah kemudian berkata lagi, "Dalam peristiwa tersebut, Allah menurunkan ayat mengenai Sawdah dan perempuan-perempuan lainnya yang berada dalam keadaan serupa, yaitu 'Jika seorang perempuan khawatir suaminya akan nusyuz,'" (H.R. Abi Dawud).

Riwayat tersebut mengandung pesan tersirat bahwa harmoni dalam rumah tangga harus menjadi prioritas utama. Rasulullah telah memberikan teladan bahwa keharmonisan dalam pernikahan hanya dapat terwujud melalui dialog dan kesepakatan bersama. Kesepakatan tersebut juga harus berlandaskan pada kebaikan kedua belah pihak. Oleh karena itu, ketika terjadi *nusyuz*, Islam tidak pernah memberikan legitimasi bagi salah satu pihak untuk bertindak sewenang-wenang, melainkan menuntut adanya musyawarah sebagai mekanisme penyelesaian konflik.

Q.S. al-Nisâ'/4: 128 telah memperkenalkan etika fundamental lainnya dalam relasi suami istri. Setelah ayat-ayat sebelumnya menegaskan nilai kasih sayang dan keadilan sebagai landasan pernikahan, ayat ini memberikan panduan bagi pasangan yang mengalami ketegangan dalam rumah tangga agar mengedepankan musyawarah untuk menemukan jalan keluar yang disepakati bersama. Perdamaian yang diupayakan melalui musyawarah menegaskan urgensi penyelesaian konflik secara bijaksana dan menolak segala bentuk dominasi yang dapat mengarah pada ketidakadilan selama menjalin hubungan suami istri.

³⁹ Su'ud ibn 'Abdillah al-Funaysan, *Marwiyyât Umm al-Mu'minîn 'Ā'isyah fi al-Tafsîr*, ..., h. 175; 'Abdullah Abu al-Su'ud Badr, *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Ā'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*, ..., h. 167-168. al-Funaysan dan Badr menukil riwayat dari Sulayman ibn al-Asy'ats Abu Dawud, *Sunan Abi Dâwud*, ..., j. 2, h. 242, no. hadis 2135 dan Abu 'Abdillah al-Hakim al-Naysaburi, *al-Mustadrak 'alâ al-Shahîhaini*, Beirut: Dar al-Risalah al-'Alamiyyah, 2018, j. 3, hlm. 618-619, no. hadis, 2795.

Musyawarah dalam rumah tangga bukan hanya diperlukan untuk menyelesaikan konflik, melainkan juga sudah seharusnya menjadi prinsip fundamental dalam setiap pengambilan keputusan. Musyawarah meniscayakan adanya dialog yang terbuka dan partisipatif untuk mempertimbangkan kepentingan bersama hingga mencapai kesepakatan yang dianggap paling terbaik bagi keduanya. Dalam proses musyawarah, pendapat suami maupun istri mempunyai kedudukan yang sama urgennya. Dengan demikian, istri tidak hanya berperan pasif dengan hanya menunggu dan menerima keputusan suami. Istri juga berhak secara penuh untuk menyampaikan pendapatnya dalam proses musyawarah tersebut, karena relasi pernikahan dalam Islam tidak didasarkan pada superioritas salah satu pihak.

Prinsip-prinsip tersebut merupakan bagian dari reformasi mendasar yang dibawa oleh Islam dalam relasi suami istri yang lebih adil dan berkeadaban, berbeda secara signifikan dengan praktik pernikahan pada masa jahiliah. Rasulullah sejak awal telah menanamkan kesadaran kepada laki-laki untuk memperlakukan istri mereka dengan penuh kasih sayang dan menentang segala rupa kekerasan dalam rumah tangga. Namun, pemahaman tersebut sering kali terdistorsi oleh interpretasi yang keliru, terutama oleh mereka yang beranggapan bahwa Islam memberikan legitimasi terhadap kekerasan dalam rumah tangga dengan merujuk kepada Q.S. al-Nisâ'/4: 34. Ayat tersebut adalah:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۗ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ حَفِظَتْ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۗ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar, (Q.S. al-Nisâ'/4: 34).

Di lihat dari sisi tekstual, memang tidak dapat dipungkiri ayat tersebut menyebutkan pemukulan sebagai opsi terakhir dalam penyelesaian *nusyūz*. Namun, meskipun Al-Qur'an menggunakan lafaz yang secara literal dapat diinterpretasikan sebagai tindakan memukul, para ulama menegaskan bahwa jika pun hal tersebut dibolehkan, maka sifatnya semata-mata untuk mendidik dan dilakukan dengan batasan yang sangat ketat. Pemahaman tersebut harus dikontekstualisasikan dengan teladan Rasulullah, yang dalam berbagai riwayat *shahīh* menyebutkan tidak pernah sekali pun menerapkan tindakan kekerasan terhadap istri-istrinya.

Hadis-hadis yang termuat pada kitab-kitab hadis kanonik secara konsisten menyatakan bahwa Rasulullah tidak pernah menggunakan tangannya untuk menyakiti makhluk mana pun, baik manusia maupun hewan, terlebih lagi kepada istri-istrinya. Hadis tersebut adalah sebagai berikut:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: "مَا ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا قَطُّ بِيَدِهِ، وَلَا امْرَأَةً وَلَا خَادِمًا، إِلَّا أَنْ يُجَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَمَا نِيلَ مِنْهُ شَيْءٌ قَطُّ فَيَنْتَقِمَ مِنْ صَاحِبِهِ إِلَّا أَنْ يُنْتَهَكَ شَيْءٌ مِنْ مُحَارِمِ اللَّهِ فَيَنْتَقِمَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ."⁴⁰

Dari Aisyah, dia berkata: "Rasulullah tidak pernah sekali pun menggunakan tangannya untuk memukul orang lain, tidak juga pada seorang perempuan (istri) maupun pada seorang pelayan, kecuali dalam keadaan berjihad. Rasulullah juga tidak pernah memberikan balasan atas sesuatu yang menimpa dirinya, kecuali jika terjadi pelanggaran terhadap hukum-hukum Allah, maka dia akan membalas demi (membela) Allah," (H.R. Muslim).

Menilik riwayat Aisyah tersebut memberikan gambaran jelas tentang keteladanan seorang Rasulullah dalam kehidupan rumah tangganya, khususnya dalam menyikapi konflik tanpa kekerasan. Sikap Rasulullah tersebut sudah seharusnya menjadi pedoman utama dalam memahami relasi suami istri dalam Islam. Rasulullah memberikan contoh teladan bahwa penyelesaian perselisihan yang terjadi pada kehidupan rumah tangga tidak seharusnya dilakukan dengan kekerasan secara fisik, karena segala wujud kekerasan bertentangan dengan esensi ajaran Islam. Islam justru mengutamakan pendekatan yang penuh kebijaksanaan dengan mengutamakan kasih sayang, keadilan, perlindungan terhadap hak-hak perempuan, serta musyawarah dalam penyelesaian masalah. Seperti komentar al-Nawawi (w.

⁴⁰ Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahīh Muslim*, ..., j. 7, h. 81, no. hadis 2328; Sulayman ibn al-Asy'ats Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud*, ..., j. 4, h. 250, no. hadis 4786; Ibn Majah al-Qazwini, *Sunan Ibn Mājah*, Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th., j. 1, h. 538, no. hadis 1984; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, ..., j. 42, h. 470, no. hadis 25715.

1277 M) yang menegaskan bahwa meskipun secara tekstual terdapat kebolehan dalam kondisi tertentu, namun tindakan memukul sejatinya lebih baik untuk dihindari demi menjaga akhlak serta kemuliaan dalam rumah tangga.⁴¹

Riwayat dari Aisyah tersebut semakin diperkuat oleh hadis-hadis lain yang juga membicarakan tentang sikap Rasulullah terhadap perempuan dalam relasi pernikahan. Dalam salah satu riwayat, Rasulullah dengan tegas melarang tindakan kekerasan terhadap istri dengan menyatakan “Jangan ada seorang pun yang memukul istrinya layaknya memukul seorang budak, sedangkan di penghujung hari dia akan berhubungan badan dengannya.”⁴² Pernyataan tersebut menjadi kritik terhadap tindak kekerasan dalam rumah tangga sekaligus seruan moral yang sudah seharusnya menggugah kesadaran bahwa pernikahan harus dibangun atas dasar kasih sayang, bukan dengan sikap dominasi yang sewenang-wenang. Islam tidak membenarkan relasi yang didasarkan pada ketimpangan kekuasaan, melainkan memberikan landasan etis bahwa perempuan harus diperlakukan dengan penuh hormat dan bermartabat.

Pada hadis lain, Rasulullah juga menyebutkan bahwa “Seseorang yang paling baik adalah yang tidak memukul istrinya.”⁴³ Pernyataan tersebut mengindikasikan bahwa meskipun secara hukum tindakan memukul dikategorikan sebagai sesuatu yang mubah, yakni perbuatan yang dibolehkan, namun perbuatan tersebut bukanlah sebuah anjuran, apalagi berupa kewajiban. Dalam kaidah fikih, sesuatu yang mubah memberikan kebebasan bagi individu untuk memilih antara melakukannya atau meninggalkannya tanpa konsekuensi hukum. Oleh karena itu, keputusan untuk tidak memukul dan melakukan tindak kekerasan terhadap istri bukan hanya sekadar pilihan terbaik, tetapi juga merupakan manifestasi dari akhlak Rasulullah yang menjadi teladan utama dalam membangun relasi suami istri dengan penuh kasih sayang.⁴⁴

⁴¹ Yahya ibn Syarf al-Nawawi, *al-Minhâj Syarh Shahîh Muslim ibn al-Hajjâj*, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1972, j. 15, h. 84.

⁴² Redaksi hadis tersebut adalah “لَا يَجِدُ أَحَدُكُمْ امْرَأَتَهُ جَلْدَ الْعَبْدِ، ثُمَّ يَجَامِعُهَا فِي آخِرِ الْيَوْمِ.” Hadis tersebut terdapat di dalam Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., j. 5, h. 1997, no. hadis 4908 dan diriwayatkan secara maknawi (*riwâyah bi al-ma'nâ*) dalam Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, ..., j. 26, h. 160, no. hadis 16221.

⁴³ Redaksi hadis tersebut adalah “وَلَنْ يَضْرِبَ خِيَابَكُمْ.” Hadis tersebut diriwayatkan oleh Abu 'Abdillah al-Hakim al-Naysaburi, *al-Mustadrak 'alâ al-Shahîhaini*, ..., j. 3, h. 633, no. hadis 2811; Abu Bakr Ahmad ibn 'Amr al-Bazzar, *Musnad al-Bazzâr*, ..., j. 18, h. 256, no. hadis 297.

⁴⁴ Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *al-Umm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1983, j. 5, h. 207-208.

6. Jaminan Perlindungan bagi Perempuan Pasca Perceraian

al-Zarkasyi dalam *al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadrakathu 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah* meriwayatkan sebuah peristiwa tentang Aisyah yang mengoreksi riwayat yang disampaikan oleh sahabat perempuan. Riwayat tersebut menjadi perhatian karena merupakan satu-satunya catatan yang secara eksplisit menunjukkan koreksi Aisyah terhadap sahabat perempuan lainnya dalam ranah transmisi hadis. Sahabat perempuan tersebut bernama Fathimah ibnt Qays.

Dalam riwayatnya, Fathimah menyatakan bahwa seorang istri yang telah ditalak wajib untuk meninggalkan rumah suaminya selama masa 'iddah. Pernyataan tersebut berdasarkan pada pengalaman pribadi Fathimah ketika dia menerima ketetapan langsung dari Rasulullah terkait ketentuan tempat tinggal baginya pasca perceraian. Riwayat Fathimah tersebut adalah sebagai berikut:

عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ: "دَخَلْتُ عَلَى فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ فَسَأَلْتُهَا عَنْ قَضَاءِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهَا"، فَقَالَتْ: "طَلَّقَهَا زَوْجُهَا الْبَتَّةَ، فَقَالَتْ: فَخَاصَمْتُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي السُّكْنَى وَالنَّفَقَةِ، قَالَتْ: فَلَمْ يَجْعَلْ لِي سَكْنَى وَلَا نَفَقَةً، وَأَمَرَنِي أَنْ أَعْتَدَ فِي بَيْتِ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ."⁴⁵

Dari al-Sya'bi, dia berkata: "Aku menemui Fathimah ibnt Qays, kemudian aku menanyakan kepadanya tentang keputusan Rasulullah terhadapnya." Dia (Fathimah) pun menjawab: "Suamiku telah menceraikanku dengan talak yang tidak dapat dirujuk lagi. Aku kemudian mengadukan perkaraku kepada Rasulullah mengenai tempat tinggal dan nafkah. Maka Rasulullah tidak menetapkan hak tempat tinggal maupun nafkah bagiku, dan Rasulullah juga memerintahkanku untuk menjalani masa 'iddah di rumah Ibn Umm Maktum," (H.R. Muslim).

Ketika Aisyah mengetahui riwayat yang disampaikan Fathimah, dia langsung mengoreksi pandangan tersebut. Sebagai bentuk koreksinya, Aisyah menegaskan bahwa perempuan yang telah dicerai tidak boleh diusir dari rumah suaminya. Mantan istri tetap berhak memperoleh tempat tinggal hingga masa 'iddahnya selesai. Riwayat koreksi dari Aisyah tersebut dicatat dalam sejumlah kitab hadis kanonik. Redaksi hadis tersebut adalah:

⁴⁵ Badr al-Din al-Zarkasyi dalam *al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadrakathu 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1970, h. 155. Jalal al-Din al-Suyuthi, *'Ayn al-Ishâbah fî Istadrâk 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah*, Mesir: Maktabat al-'Ilm, 1988, h. 64-65. al-Zarkasyi dan al-Suyuthi menukil riwayat dari Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*, ..., j. 4, h. 197, no. hadis 1480; Ahmad ibn Syu'aib al-Nasa'i, *Sunan al-Nasâ'i*, ..., j. 6, h. 208, no. hadis 3548; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, ..., j. 45, h. 330, no. hadis 27342.

قَالَ عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ لِعَائِشَةَ: "أَلَمْ تَرَيِ إِلَى فُلَانَةَ بِنْتِ الْحَكَمِ، طَلَّقَهَا زَوْجَهَا ابْنَتَهُ فَحَرَجَتْ؟" فَقَالَتْ: "بِئْسَ مَا صَنَعْتَ." قَالَ: "أَلَمْ تَسْمَعِي فِي قَوْلِ فَاطِمَةَ؟" قَالَتْ: "أَمَا إِنَّهُ لَيْسَ لَهَا حَيْرٌ فِي ذِكْرِ هَذَا الْحَدِيثِ." وَزَادَ ابْنُ أَبِي الزِّنَادِ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَابَتْ عَائِشَةَ أَشَدَّ الْعَيْبِ، وَقَالَتْ: "إِنَّ فَاطِمَةَ كَانَتْ فِي مَكَانٍ وَحْشٍ، فَخِيفَ عَلَيَّ نَاحِيَتِهَا، فَلِذَلِكَ أَرْحَصَ هَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ." 46

'Urwah ibn al-Zubayr bertanya kepada Aisyah: "Tahukah engkau tentang Fulanah ibnt al-Hakam? Suaminya telah menalaknya, kemudian dia keluar dari rumah." Aisyah menjawab: "Sungguh buruk perbuatan yang dia lakukan." 'Urwah kemudian melanjutkan: "Sudahkah engkau mengetahui perkataan Fathimah?" Aisyah menjawab: "Ketahuilah, tidak membawa kebaikan baginya dalam meriwayatkan hadis tersebut." Ibn Abi al-Zinad meriwayatkan dari Hisyam yang berasal dari ayahnya dengan berkata bahwa Aisyah mengecam perbuatan (Fathimah) tersebut dengan celaan yang sangat keras. Aisyah menjelaskan: "Sesungguhnya Fathimah berada di daerah yang terpencil sehingga menimbulkan kekhawatiran akan terjadi sesuatu yang membahayakannya. Atas dasar tersebut, Rasulullah memperkenankan kelonggaran khusus baginya," (H.R. al-Bukhari).

Pendapat yang dilontarkan oleh Aisyah tersebut sejalan dengan prinsip perlindungan terhadap perempuan pasca perceraian, sebagaimana yang telah digariskan Allah melalui kalam-Nya, yakni Q.S. al-Thalâq /65: 1 dan 6. Ayat tersebut adalah:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهُ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ﴿١﴾

Wahai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu, hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) idahnya (yang wajar), dan hitunglah waktu idah itu, serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumahnya dan janganlah (diizinkan) keluar kecuali jika mereka mengerjakan perbuatan keji yang jelas.

⁴⁶ Badr al-Din al-Zarkasyi dalam *al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadrakathu 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah*, ..., h. 155. Jalal al-Din al-Suyuthi, *'Ayn al-Ishâbah fî Istadrâk 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah*, ..., h. 65. al-Zarkasyi dan al-Suyuthi menukil riwayat dari Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., j. 5, h. 2039, no. hadis 5017; Sulayman ibn al-Asy'ats Abu Dawud, *Sunan Abî Dâwud*, ..., j. 2, h. 288, no. hadis 2292; Abu 'Abdillah al-Hakim al-Naysaburi, *al-Mustadrak 'alâ al-Shahîhaini*, ..., j. 7, h. 593, no. hadis 7055.

Itulah hukum-hukum Allah. Siapa melanggar hukum-hukum Allah, maka sungguh, dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui boleh jadi setelah itu Allah mengadakan suatu ketentuan yang baru, (Q.S. al-Thalâq/65: 1).

Ayat tersebut secara tegas melarang para suami mengusir istri dari rumah selama masa ‘iddah. Larangan tersebut kemudian disusul dengan larangan lain yang ditujukan kepada para istri untuk keluar dari rumah. Ketentuan tersebut menunjukkan bahwa meskipun ikatan pernikahan telah berakhir, tanggung jawab suami dalam menjamin kebutuhan tempat tinggal bagi mantan istrinya tetap berlaku sampai masa ‘iddah selesai. Lebih dari sekadar aturan hukum, ayat tersebut menekankan betapa krusialnya menjamin perlindungan hak-hak perempuan dalam konteks talak serta masa ‘iddah, yang seringkali terabaikan dalam sistem sosial pra Islam. Redaksi “Dan bertakwalah kepada Allah” semakin menambah penegasan agar hukum-hukum perceraian tidak dianggap remeh, melainkan dijalankan dengan penuh tanggung jawab dan ketakwaan. Hal tersebut sangat relevan mengingat dalam tradisi jahiliah, perempuan yang ditalak diperlakukan secara tidak adil, tidak diberikan penghormatan, serta tidak menerima pembelaan bahkan dari keluarganya sendiri.⁴⁷

Ketentuan tersebut semakin diperkuat oleh ayat selanjutnya dalam surah yang sama, yaitu Q.S. al-Thalâq/65: 6. Ayat tersebut menegaskan kembali kewajiban suami untuk menyediakan rumah hunian yang memadai bagi mantan istri dengan mempertimbangkan kapasitas kemampuan yang dimilikinya. Ayat tersebut adalah:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولِي حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بِبَيْتِكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضَعُ لَهُ أُخْرَىٰ ﴿٦﴾

Tempatkanlah mereka (para istri yang dicerai) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Jika mereka (para istri yang dicerai) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya sampai mereka melahirkan, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)-mu maka berikanlah imbalannya kepada mereka; dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu sama-sama menemui kesulitan (dalam hal penyusuan), maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya, (Q.S. al-Thalâq/65: 6).

Aisyah menegur Fathimah bukan karena dia salah, melainkan karena keterbatasan ruang lingkup pengalaman pribadinya yang tidak dapat dijadikan

⁴⁷ Muhammad al-Thahir Ibn 'Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, ..., j. 28, h. 298.

norma universal. Meskipun Fathimah tetap benar dalam konteks pengalamannya sendiri, Aisyah memiliki perspektif yang lebih luas dengan mempertimbangkan implikasi sosial yang lebih besar. Aisyah memahami bahwa suatu pengalaman individu tidak serta-merta dapat digeneralisasi sebagai standar yang berlaku bagi semua orang tanpa memperhitungkan konsekuensinya terhadap komunitas muslim secara keseluruhan. Dalam hal ini, Aisyah menegaskan bahwa pengalaman pribadi Fathimah, yang memilih meninggalkan rumah suaminya adalah karena kekhawatiran akan terjadi sesuatu yang dapat membahayakan dirinya, sehingga faktor tersebut tidak dapat dijadikan dasar umum bagi seluruh perempuan yang mengalami perceraian.⁴⁸

Dalam penjelasan lebih lanjut, beberapa *syarh al-hadits* menyebutkan bahwa alasan Fathimah tidak memiliki hak nafkah dan tempat tinggal setelah perceraian adalah karena dia telah dicerai secara *ba'in*.⁴⁹ Pada kajian fikih, hadis Fathimah menjadi dasar bahwa istri yang telah dicerai secara *ba'in* maka tidak lagi mempunyai hak dalam hal tempat hunian dan nafkah dari mantan suaminya, kecuali jika sedang dalam keadaan hamil. Berbeda dengan talak *ba'in*, pada kasus talak *raj'i*,⁵⁰ seorang istri tetap mempunyai hak menerima nafkah serta tempat hunian yang disediakan oleh suaminya selama periode '*iddah*.⁵¹ Ketentuan tersebut telah diatur dalam Q.S. al-Thalâq/65: 1, yakni "Janganlah kamu keluarkan mereka (perempuan yang ditalak) dari rumahnya" dan semakin dipertegas dengan riwayat Aisyah.

Aisyah menunjukkan perspektif yang lebih komprehensif dibandingkan Fathimah. Sikap tersebut mencerminkan sensitivitas Aisyah terhadap implikasi jangka panjang dari sebuah pendapat, terutama ketika pendapat tersebut menjadi keputusan yang berpotensi dapat mempengaruhi perempuan muslim secara lebih luas. Fathimah cenderung melihat persoalan dalam konteks personal yang terbatas pada dirinya, mantan suaminya, dan lingkup keluarga dekat. Sedangkan Aisyah melihat adanya risiko jika menormalisasi pengalaman individual Fathimah tersebut sebagai standar umum karena dapat merugikan perempuan lain, khususnya mereka yang tidak memiliki akses terhadap dukungan sosial atau ekonomi yang memadai. Oleh karena itu,

⁴⁸ Badr al-Din al-Zarkasyi, *al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadrakathu 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah*, ..., h. 156.

⁴⁹ Talak *ba'in* adalah perceraian yang bersifat final. Suami tidak dapat merujuk kembali istrinya kecuali setelah istri tersebut menikah dengan laki-laki lain dan kembali bercerai dengan suami barunya. Jika mantan suami hendak merujuk kembali mantan istrinya, maka harus melakukan prosesi akad nikah sebagai syarat sahnya.

⁵⁰ Talak *raj'i* adalah perceraian yang masih dapat rujuk. Suami dapat merujuk kembali istrinya selama masa '*iddah* tanpa perlu mengulang akad nikah.

⁵¹ 'Abd al-Qadir Syaybah al-Hamd, *Fiqh al-Islâm Syarh Bulûg al-Marâm min Jam' Adillat al-Ahkâm*, Arab Saudi: Mathabi' al-Rasyid, 1982, j. 8, h. 16.

Aisyah menolak untuk menjadikan pengalaman Fathimah sebagai dasar kebijakan yang dapat mempengaruhi perempuan dalam kondisi serupa di masa mendatang.

Pandangan Aisyah tersebut menunjukkan komitmennya untuk menjaga prinsip keadilan yang bukan saja fokus pada keperluan satu individu, namun turut memastikan perlindungan bagi kelompok yang lebih rentan. Aisyah memahami bahwa hukum Islam tidak dapat bersandar pada pengalaman partikular semata, melainkan harus mempertimbangkan masalah yang lebih besar bagi seluruh perempuan muslim. Oleh sebab itu, Aisyah menegaskan bahwa pengalaman yang telah dialami oleh Fathimah tidak dapat dijadikan pedoman dalam merumuskan kebijakan atau norma sosial, terutama dalam isu-isu yang berdampak dengan perempuan pasca perceraian.

Sikap Aisyah tersebut telah mengajarkan tentang bagaimana cara menempatkan keadilan sebagai prinsip utama dalam pembentukan norma hukum Islam, yaitu dengan tetap mempertimbangkan kompleksitas sosial dan kehidupan perempuan dalam masyarakat muslim. Aisyah menegaskan tentang pentingnya pemenuhan hak-hak perempuan yang sedang dalam fase transisi pasca perceraian. Ketentuan tersebut menjelaskan bahwa masa '*iddah*' bukan saja dimaksudkan untuk periode menunggu, akan tetapi juga sebagai upaya perlindungan bagi perempuan untuk menjaga kehormatannya serta memberikan ruang bagi penyelesaian yang adil dalam relasi pasca pernikahan.

Peristiwa tersebut mencerminkan prinsip hukum dalam perlindungan terhadap perempuan pasca perceraian. Dalam Islam, ajaran tentang kebajikan dan keadilan tidak hanya berlaku selama masa pernikahan, tetapi juga dijunjung tinggi setelah perceraian terjadi. Meskipun perceraian sendiri merupakan tindakan yang dibenci, namun tetap diperbolehkan sebagai jalan terakhir setelah segala upaya rekonsiliasi tidak membuahkan hasil. Dalam kondisi tersebut, mantan suami tetap memiliki tanggung jawab moral untuk memperlakukan mantan istrinya dengan adil dengan memberikan hak-hak yang telah ditetapkan secara syariat.

Salah satu bentuk perlindungan tersebut adalah kewajiban mantan suami untuk mempersiapkan rumah hunian yang memadai bagi mantan istrinya yang sedang dalam periode '*iddah*'. Tempat tinggal yang disediakan harus terbebas dari segala bentuk ancaman yang dapat membahayakan keamanannya. Apabila mantan suami memilih untuk menyewakan rumah bagi mantan istrinya, maka dia bertanggung jawab atas pembayaran sewa sampai akhir masa '*iddah*'.⁵² Namun, dalam situasi tertentu, seperti dalam kasus Fathimah yang menghadapi ancaman nyata terhadap keselamatannya pasca perceraian, Islam memberikan kelonggaran untuk meninggalkan tempat tinggal sebelumnya demi menjaga

⁵² Muhammad al-Thahir Ibn 'Asyur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, ..., j. 28, h. 299.

keselamatan diri. Dalam kondisi seperti ini, aspek perlindungan jiwa dan keamanan menjadi prioritas utama yang harus dikedepankan.

B. Relasi Gender dalam Tafsir Aisyah

Sebagai duta perempuan, pemikiran feminis Aisyah tercermin dalam komitmennya untuk merekonsiderasi, memfasilitasi, dan mendukung progresivitas perempuan.⁵³ Tafsir yang dikembangkannya bukan hanya sekadar analisis tekstual terhadap Al-Qur'an, akan tetapi juga sebuah upaya untuk menerjemahkan kaidah-kaidah keadilan yang tersimpan pada kitab suci ke dalam kehidupan sosial masyarakat. Sikap kritisnya dalam menginterpretasi kitab suci didasarkan pada pengamatannya terhadap kehidupan Rasulullah, yang merupakan manifestasi nyata dari akhlak Al-Qur'an

Lebih dari sekadar interpretasi, Aisyah memiliki peran dalam merekonstruksi keadilan bagi perempuan sebagaimana terlihat dalam berbagai tafsirnya yang secara nyata mengupayakan perlindungan serta pemenuhan hak-hak mereka. Kepedulianya bukan saja ditujukan kepada perempuan secara umum, tetapi juga mencakup kelompok-kelompok yang lebih rentan, seperti perempuan yatim, perempuan lanjut usia, serta perempuan yang menghadapi perceraian. Perspektifnya yang menyoroti urgensi perlindungan dan kesejahteraan perempuan dalam tatanan sosial menjadi prinsip yang tetap relevan dalam diskursus tafsir feminis kontemporer yang terus memperjuangkan keadilan dalam interpretasi keagamaan.

1. Dimensi Etis dan Moral dalam Relasi Gender

Aisyah, melalui berbagai riwayatnya, telah memberikan kontribusi penting dalam membentuk cara pandang masyarakat muslim mengenai dimensi etis dan moral dalam relasi gender. Melalui kesaksiannya tentang perlakuan Rasulullah terhadap perempuan, terutama dalam kondisi biologis seperti menstruasi, Aisyah menghadirkan narasi yang menegaskan bahwa Islam sejak awal menjunjung tinggi penghormatan terhadap perempuan. Rasulullah, sebagaimana dikisahkan Aisyah, tetap menunjukkan kasih sayang dan keintiman emosional kepada istrinya yang sedang menstruasi, tanpa rasa enggan atau penolakan. Hal tersebut mengindikasikan bahwa kondisi biologis perempuan tidak dijadikan alasan untuk membatasi ruang gerak, interaksi sosial, maupun kedudukan mereka dalam rumah tangga.

Interaksi seperti makan dan minum bersama, sebagaimana tercermin dalam riwayat-riwayat Aisyah, tidak hanya mencerminkan kehangatan

⁵³ Norma Azmi Farida, "Penafsiran Aisyah R.A terhadap Relasi Suami Istri dalam Kitab Marwiyât Ummi al-Mu'minin Âisyah fi at-Tafsîr", *Tesis*, Jakarta, Universitas PTIQ, 2024, h. 149.

hubungan suami istri, tetapi juga merupakan pernyataan tegas bahwa menstruasi tidak mengurangi martabat seorang perempuan. Islam dengan jelas menolak praktik marginalisasi terhadap perempuan hanya karena siklus biologis mereka, dan sebaliknya tetap memberikan ruang bagi mereka untuk tetap berpartisipasi secara aktif dalam kehidupan sosial dan keagamaan. Perspektif tersebut sekaligus menjadi koreksi terhadap sisa-sisa pemikiran jahiliah yang meletakkan stigma negatif pada tubuh dan eksistensi perempuan.

Selain itu, dalam menafsirkan ayat yang biasa dikaitkan dengan asal-usul penciptaan manusia, Aisyah justru menekankan pentingnya nilai-nilai etis dalam hubungan sosial, khususnya dalam membangun sikap saling pengertian antar individu. Sikap tersebut menjadi fundamental karena merupakan warisan Rasulullah yang senantiasa mengedepankan kasih sayang dalam membina kehidupan bersama. Lebih jauh, Aisyah menyebutkan bahwa saling memahami dan berkasih sayang bukan sekadar aspek normatif dalam interaksi sosial, tetapi juga bagian dari wujud nyata ketakwaan kepada Allah.

2. Prinsip dalam Relasi Suami-Istri

Kajian terhadap riwayat-riwayat tafsir Aisyah mengungkapkan bahwa dia menaruh perhatian besar terhadap konstruksi relasi sosial, terutama dalam ruang lingkup keluarga sebagai unit fundamental dalam struktur masyarakat. Aisyah memiliki andil yang besar dalam membentuk *ushûl al-nizhâm al-ijtimâ'î wa al-'usrî* (prinsip tata kelola sosial dan keluarga) yang dimulai dengan membangun relasi suami istri. Perbaikan dalam keluarga, yang merupakan institusi paling kecil dalam masyarakat, menjadi dasar bagi perubahan positif dalam struktural masyarakat yang lebih luas.⁵⁴

Perhatiannya mengenai pernikahan tidak hanya terbatas pada aturan normatif, melainkan meliputi dinamika hubungan sejak tahap pra nikah hingga pasca pernikahan. Melalui tafsirnya, Aisyah menegaskan bahwa keluarga harus menjadi ruang yang mencerminkan prinsip keadilan dan kesejahteraan bagi setiap anggotanya. merupakan pilar utama dalam membentuk tatanan sosial yang berkeadilan. Aisyah juga secara kritis menyoroti praktik-praktik yang berpotensi dapat menimbulkan ketimpangan dalam relasi suami istri, terutama dalam hal perlindungan dan hak-hak domestik bagi seorang istri.

Dimulai dari perlindungan pra pernikahan, Aisyah menegaskan bahwa keadilan dalam pernikahan harus dimulai sejak awal, yaitu dengan pemberian mahar kepada calon istri. Mahar bukan sekadar simbol, melainkan hak fundamental yang menjadi bentuk penghormatan dan jaminan kesejahteraan bagi perempuan dalam pernikahan. Pemberian mahar berlaku bagi seluruh perempuan, termasuk kepada perempuan yatim yang sedang berada dalam

⁵⁴ Norma Azmi Farida, "Penafsiran Aisyah R.A terhadap Relasi Suami Istri dalam Kitab Marwiyyât Ummi al-Mu'minîn Âisyah fi at-Tafsîr", ..., h. 151.

status perwalian. Perempuan yatim tidak sepatutnya diperlakukan secara diskriminatif hanya karena status sosialnya. Perilaku diskriminatif dan perampasan terhadap mahar perempuan yatim bukan hanya tindakan zalim, akan tetapi juga merupakan bentuk pembangkangan terhadap ketentuan Allah yang telah menetapkan hak-hak perempuan untuk melindungi mereka.⁵⁵

Para ulama menafsirkan bahwa mahar adalah sebagai rupa penghormatan yang dipersembahkan oleh suami kepada istri yang menunjukkan komitmen serta kasih sayang dalam pernikahan. Lebih dari sekadar kewajiban material, mahar merepresentasikan hakikat cinta yang berlandaskan sikap memberi dan mengutamakan kesejahteraan pasangan. Dengan ditegakkannya prinsip keadilan dalam pemberian mahar, fondasi rumah tangga yang harmonis dan penuh penghormatan dapat terwujud. Dengan begitu, membuka jalan lebar bagi relasi suami istri yang berkeadilan.

Dalam perjalanan kehidupan rumah tangga, suami istri dituntut untuk saling memahami karakter masing-masing agar tercipta hubungan yang saling menghargai. Aisyah menyampaikan bahwa Rasulullah telah memberikan panduan tentang sifat alamiah perempuan dan mengajarkan panduan etis dalam menyikapi karakter khas mereka. Rasulullah juga mengajarkan prinsip universal untuk selalu berwasiat dalam menjaga hubungan baik terhadap para perempuan, sebagai bentuk penghormatan terhadap martabat mereka. Dengan menerapkan nilai-nilai etika yang telah diajarkan oleh Rasulullah, rumah tangga akan terbentuk dalam suasana yang penuh harmoni, karena kedua belah pihak merasa saling dihargai.

Lebih dari sekadar tuntutan sosial, sikap saling pengertian dalam pernikahan menjadi fondasi yang mampu melahirkan kasih sayang tulus antara suami dan istri. Aisyah menyebutkan bahwa kasih sayang dalam rumah tangga ternyata bukan hanya ikatan emosional semata, tetapi juga merupakan perwujudan nyata dari nilai-nilai ketakwaan kepada Allah. Ketika kasih sayang dan saling pengertian dijadikan prinsip dalam relasi suami istri, maka pernikahan tidak hanya menjadi ruang bagi kebahagiaan pribadi, akan tetapi juga telah mencontoh sifat Maha Penyayang-Nya, al-Rahîm.

Selain membangun ikatan emosional yang harmonis, sebuah rumah tangga juga harus memiliki kesiapan finansial yang dikelola secara adil dan bertanggung jawab. Prinsip tersebut menjadi semakin krusial dalam praktik poligini, terutama jika salah satu istri adalah perempuan yatim yang hartanya berada di bawah pengelolaan suaminya, yang sebelumnya bertindak sebagai walinya. Aisyah sangat menekankan bahwa pengelolaan harta dalam pernikahan harus berlandaskan prinsip keadilan dan tidak boleh menjadi sarana eksploitasi, baik demi keuntungan pribadi suami ataupun untuk

⁵⁵ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *al-Mar'ah bayna Thugyân al-Nizhâm al-Garabî wa Lathâif al-Tasyrî' al-Rabbânî*, Beirut: Dar al-Fikr, 2023, h. 196.

mencukupi keperluan istri yang lain. Penyalahgunaan harta perempuan yatim dalam perwalian adalah bentuk ketidakadilan yang tidak selaras dengan prinsip-prinsip Islam yang menempatkan keadilan sebagai pilar utama dalam hubungan pernikahan.

Sebagai duta perempuan, Aisyah tampil secara vokal untuk memperjuangkan dan melindungi hak-hak perempuan, terutama perempuan yatim yang berada dalam perwalian. Dalam masyarakat jahiliah, perempuan dan anak yatim adalah dua kelompok yang paling rentan dan semakin dilemahkan karena hak mereka dalam kepemilikan properti sering kali dirampas atau dikendalikan secara sewenang-wenang oleh wali yang tidak bertanggung jawab.⁵⁶ Al-Qur'an kemudian merespons realitas atas ketidakadilan tersebut dengan menetapkan proteksi ketat terhadap hak-hak finansial perempuan, memastikan bahwa mereka tidak lagi mengalami eksploitasi dan diskriminasi. Ketentuan tersebut mencerminkan prinsip fundamental Islam yang menjaga harkat martabat setiap individu dan terus menegakkan keadilan.

Sebagai bagian dari upaya menegakkan keadilan, Aisyah menegaskan bahwa pernikahan dengan perempuan yatim seharusnya hanya boleh dilakukan oleh laki-laki yang memiliki niat tulus serta kesungguhan dalam menjamin kesejahteraan dan keadilan bagi mereka. Aisyah mengkritik praktik para wali yang mengeksploitasi anak yatim dengan cara menikahi anak asuhnya semata-mata karena motif materialistik atau daya tarik fisik tanpa mempertimbangkan hak-hak dan kesejahteraannya. Pernikahan yang tidak didasarkan pada ketulusan semacam itu berpotensi menjadi sarana penyalahgunaan kekuasaan yang dapat merugikan pihak perempuan. Oleh karena itu, Aisyah menekankan bahwa pernikahan harus dibangun di atas prinsip ketulusan. Hanya dengan demikian, rumah tangga dapat menjadi institusi yang menjunjung tinggi kesejahteraan, perlindungan, dan pemenuhan hak-hak perempuan sebagai istri.

Selanjutnya, pada konteks manajemen konflik dalam rumah tangga, Aisyah mengisahkan salah satu kebijaksanaan Rasulullah dalam menyelesaikan permasalahan tanpa kekerasan. Ketika Saudah ibnt Zam'ah merasa khawatir akan dicerai oleh Rasulullah, kekhawatirannya bukan disebabkan karena pembangkangan, melainkan karena usianya yang telah lanjut. Dalam menghadapi situasi tersebut, Sawdah memilih berdialog dengan Rasulullah dan mengajukan usulan yang memungkinkan keberlangsungan rumah tangganya. Rasulullah dengan penuh kebijaksanaan, mendengarkan, dan menyetujui solusi yang diajukan tanpa ada perdebatan atau kekerasan. Rasulullah telah mencontohkan prinsip dasar dalam Islam bahwa penyelesaian konflik dalam rumah tangga harus berlandaskan pada komunikasi terbuka, musyawarah, dan pertimbangan terhadap kemaslahatan bersama. Sepanjang

⁵⁶ Muhammad al-Thahir Ibn 'Asyur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, ..., j. 4, h. 229.

hidupnya, Rasulullah tidak pernah sekalipun menggunakan kekerasan dalam menyelesaikan permasalahan rumah tangganya.

Selain prinsip saat berumah tangga, Aisyah juga menaruh perhatian pada kondisi perempuan pasca perceraian. Pasca perceraian merupakan fase yang penuh tantangan, bukan saja dari segi psikologis, namun juga pada sisi sosial hingga ekonomi. Meskipun perceraian berdampak pada kedua belah pihak, perempuan sering kali menghadapi konsekuensi yang lebih kompleks. Peralihan status dari seorang istri menjadi seorang janda dapat menempatkannya dalam posisi yang rentan, terutama dalam masyarakat yang masih memandang status janda dengan stigma tertentu.⁵⁷ Selain tekanan sosial, perempuan juga kerap mengalami ketidakstabilan ekonomi akibat hilangnya dukungan finansial yang sebelumnya berasal dari suaminya. Dalam situasi tersebut, Islam memberikan jaminan perlindungan bagi perempuan untuk memastikan mereka tetap menjalani kehidupan yang bermartabat dan terjaganya hak-hak pasca perceraian.

Perlindungan tersebut berupa kewajiban mantan suami untuk tetap menyediakan rumah hunian serta mencukupi nafkah perempuan selama periode *'iddah*. Kewajiban tersebut bukan sekadar bentuk belas kasih, namun merupakan upaya untuk menjaga martabat perempuan dan membuka kemungkinan rekonsiliasi antara pasangan yang telah bercerai. Aisyah menegaskan bahwa jika seorang perempuan yang dicerai menghadapi situasi yang mengancam keselamatannya, maka dia diperbolehkan untuk pindah dari rumah mantan suaminya, sebagaimana yang terjadi pada Fathimah ibnt Qays. Namun, jika tidak terdapat ancaman, maka hukum asal dalam Al-Qur'an tetap berlaku, yakni menjalani masa *'iddah* di kediaman mantan suaminya atau di tempat yang telah disediakan. Dalam kasus talak *ba'in*, memang benar perempuan tidak lagi memiliki hak untuk memperoleh nafkah serta rumah hunian dari mantan suaminya, sebagaimana yang dialami Fathimah. Akan tetapi, hal tersebut tidak berarti bahwa Islam mengabaikan kesejahteraan perempuan dalam fase transisi pasca perceraian. Rasulullah tetap memastikan Fathimah mendapatkan tempat tinggal yang layak dan aman, yang menunjukkan bahwa prinsip perlindungan terhadap perempuan tetap menjadi prioritas dalam Islam.

C. Kontribusi Aisyah terhadap Gerakan Feminisme Islam

Sejarah awal Islam menunjukkan bahwa perempuan memiliki akses yang merdeka dalam berbagai aspek kehidupan, mencakup urusan domestik hingga publik. Konsep *ummah* yang diperkenalkan oleh Rasulullah membuka peluang bagi setiap individu, tanpa membedakan jenis kelamin, untuk dapat

⁵⁷ Kamal Ibrahim Mursi, *al-'Alâqat al-Jawziyyah wa al-Shihhah al-Nafsiyyah fî al-Islâm wa 'Ilm al-Nafs*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1995, h. 313-314.

berkontribusi sesuai dengan kapasitas dan keahliannya. Rasulullah menegaskan bahwa kompetensi dan dedikasi seseorang menjadi tolok ukur utama dalam memperoleh peran strategis di tengah masyarakat, bukan sekadar faktor biologis atau strata sosial. Dengan begitu, perempuan yang memiliki kecakapan intelektual dan keterampilan juga dapat memainkan peran urgen dalam berbagai bidang serta mendapat legitimasi sebagai bagian dari struktur sosial.⁵⁸

Perempuan muslim era awal turut memiliki peran yang signifikan dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan transmisi hadis. Keterlibatan perempuan sebagai periwayat hadis menegaskan pengakuan terhadap kapasitas intelektual mereka dalam bidang keagamaan serta kehidupan sosial. Keberadaan mereka dalam jejak intelektual dan spiritual menjadi inspirasi bagi generasi muslimah selanjutnya dalam meneladani ketakwaan serta dedikasi terhadap agama dan tradisi keilmuan.⁵⁹

Dalam perkembangan berikutnya, dinamika sosial politik justru semakin mempersempit ruang gerak perempuan. Ekspansi politik Islam yang beriringan dengan konsolidasi kekuasaan berbasis dinasti dan budaya istana secara bertahap mengurangi peran perempuan dalam ranah sosial dan intelektual.⁶⁰ Nawal el Saadawi mencatat bahwa penguatan struktur patriarki dalam periode tersebut menyebabkan perempuan semakin terkungkung dalam beban sosial yang membatasi mereka. Situasi tersebut tidak hanya menggeser peran perempuan ke dalam ranah domestik, tetapi juga menempatkan mereka dalam sistem yang membatasi akses terhadap partisipasi ekonomi dan sosial, sehingga membentuk struktur ketimpangan yang semakin berlanjut dalam catatan historiografi Islam.⁶¹

Sejarah periwayatan hadis oleh perempuan pada masa awal Islam memberikan dimensi baru dalam kajian feminisme, terutama terkait agensi dan pemberdayaan perempuan dalam ruang keilmuan dan sosial. Dalam kajian feminisme Islam, Aisyah ibnt Abi Bakr, muncul sebagai figur sentral yang merepresentasikan agensi perempuan dalam berbagai bidang, termasuk kapasitas intelektual, sosial, hingga politik. Kehadiran Aisyah dalam ruang-ruang diskusi keagamaan menegaskan bahwa akses perempuan terhadap ilmu dan partisipasi mereka dalam pengembangan hukum bukanlah hal asing dalam sejarah Islam. Dalam konteks politik, keterlibatan Aisyah dalam Perang Jamal menjadi bukti bahwa perempuan tidak sepenuhnya terisolasi dari ranah politik.

⁵⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta Selatan: CV. Kreatif Lenggara, 2023, h. 117-118.

⁵⁹ Asma Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*, USA: Cambridge University Press, 2013, h. 20.

⁶⁰ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, USA: Yale University Press, 1992, h. 79-80.

⁶¹ Nawal el Saadawi, *The Hidden Face of Eve*, London: Zed Press, 1980, h. 131.

Meskipun peristiwa tersebut memunculkan kontroversi, keberanian Aisyah dalam mengambil peran aktif menunjukkan independensinya sebagai aktor politik.

Dalam diskursus akademik modern, keterlibatan Aisyah dalam peristiwa-peristiwa tersebut sering ditafsirkan sebagai simbol otoritas keagamaan maupun figur yang merepresentasikan negosiasi perempuan dalam menghadapi tantangan struktur sosial yang didominasi oleh laki-laki. Dalam tradisi intelektual muslim di berbagai negara, seperti Mesir, Maroko, Turki, dan Suriah, kajian tentang Aisyah tidak hanya merefleksikan dinamika historis, tetapi juga berfungsi sebagai alat untuk meredefinisi perang perempuan dalam masyarakat modern kontemporer. Tulisan-tulisan tersebut kerap menyampaikan pesan implisit ataupun eksplisit tentang konstruksi ideal perempuan dalam Islam, baik dalam kerangka konservatif yang menegaskan status quo maupun dalam perspektif reformis yang mendorong reinterpretasi peran perempuan.⁶² Karya-karya yang memasukkan Aisyah dalam tulisannya sebenarnya didorong oleh faktor untuk meningkatkan kepedulian terhadap status perempuan di dunia kontemporer dan untuk memenuhi kebutuhan yang lebih besar tentang pentingnya partisipasi atau peran perempuan dalam kehidupan publik.

Seperti yang dikatakan oleh Sofia Rehman, dekonstruktif narasi Aisyah telah membuka ruang bagi reinterpretasi yang lebih luas. Dengan menganalisis bagaimana berbagai sumber sejarah membingkai peristiwa-peristiwa penting dalam kehidupan Aisyah dapat memahami bagaimana konstruktif naratif tentang dirinya telah mengalami perubahan seiring waktu. Berbagai isu dalam kehidupan Aisyah kemudian dikontekstualisasikan sesuai dengan kebutuhan sosial dan intelektual zamannya. Oleh karena itu, memahami Aisyah tidak hanya sebagai figur historis, tetapi juga sebagai bagian dari konstruksi wacana keislaman serta membentuk ulang paradigma kesalehan perempuan serta mengusulkan redefinisi peran mereka dalam masyarakat.⁶³

Beberapa sarjana feminis muslim mengutip kisah Aisyah dalam karya-karyanya. Fatima Mernissi yang merujuk pada kitab *al-Ijâbah li 'Îradi mâ Istadrakathu 'Â'isyah 'ala al-Shahâbah* sebagai sumber referensi utama penelitiannya, memandang Aisyah bukan hanya sekadar sumber otoritatif dalam keilmuan, namun juga sebagai figur yang mampu memberikan kritik terhadap kebijakan-kebijakan yang bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan dalam Islam.

Namun, atribusi Aisyah sebagai figur feminis tidak lepas dari perdebatan akademis. Beberapa sarjana menilai bahwa pemaknaan feminisme yang

⁶² Denise A. Spellberg, *Politics, Gender, and The Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*, USA: Columbia University Press, 1994, h. 17.

⁶³ Sofia Rehman, *Gendering the Hadith Tradition: Recentring the Authority of Aisha, Mother of the Believers*, UK: Oxford University Press, 2024, h. 43.

berkembang dalam konteks modern tidak dapat sepenuhnya diterapkan dalam analisis sejarah Islam tanpa mempertimbangkan kondisi sosial dan epistemologis yang melingkupinya. Asma Sayeed, dalam studinya tentang peran perempuan dalam tradisi transmisi keilmuan Islam, menekankan bahwa partisipasi perempuan dalam periwayatan hadis lebih berorientasi pada pelestarian warisan Rasulullah daripada sebagai bentuk resistensi terhadap sistem patriarki. Dengan demikian, upaya mengkontekstualisasikan peran Aisyah dalam kerangka feminisme berisiko menghasilkan analisis yang anakronisme sejarah.

Sayeed lebih lanjut mengatakan:

*Mindful of this danger, I aim to represent women's commitments in terms of the historical contexts that produced them. To understand the fluctuating trends of Muslim women's participation in early and classical Islam, we must avoid reading into our texts either misogyny or alternatively explicit desires to empower women. Women's agency expressed by a subversion of patriarchal norms is not a theme in dramatic increase of Muslim women's pious activism in the classical era. Rather, what was at stake was the faithful preservation of Muhammad's legacy, an endeavor intended in no small part to counter deleterious factors such as the perceived corruption of the times and the ever-increasing temporal distance from the life of the Prophet.*⁶⁴

Menyadari bahaya ini, saya bertujuan untuk menggambarkan komitmen perempuan dalam konteks sejarah yang melahirkannya. Agar mampu memahami dinamika naik turunnya kontribusi perempuan muslim era awal hingga klasik, penting untuk menghindari penafsiran teks dengan prasangka adanya paham misogini (kebencian terhadap perempuan), atau sebaliknya, asumsi tentang adanya agenda pemberdayaan perempuan secara eksplisit. Ekspresi agensi perempuan melalui perlawanan terhadap norma-norma patriarkal bukan merupakan tema utama dalam lonjakan pesat aktivisme saleh perempuan muslim pada era klasik. Sebaliknya, hal yang dipertahankan adalah kesetiaan terhadap warisan peninggalan Muhammad, sebuah usaha yang tidak sedikit bertujuan untuk mengatasi faktor-faktor merugikan seperti dugaan kerusakan zaman dan jarak temporal yang semakin jauh dari kehidupan Rasulullah.

D. Tafsir Feminis Versi Aisyah: Antara Egaliter dan Androsentris

Pada bagian ini akan dilakukan analisis terhadap riwayat-riwayat Aisyah mengenai ayat-ayat yang memiliki keterkaitan tema dengan relasi gender. Analisis ini bertujuan untuk memahami bagaimana Aisyah menafsirkan ayat-ayat tersebut serta menentukan posisinya dalam kerangka tipologi tafsir feminis. Tipologi yang digunakan dalam kajian ini diklasifikasikan kepada dua komunitas utama. Pertama, tafsir feminis yang menekankan nilai-nilai

⁶⁴ Asma Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*, ..., h. 18.

egaliter dalam Al-Qur'an serta menafsirkan teks suci sebagai amanat untuk mendukung kesetaraan manusia. Kedua, tafsir feminis yang mempertahankan bahwa Al-Qur'an mengandung nilai-nilai androsentris sebagai bagian dari pesan Tuhan, sehingga relasi gender dalam teks suci tidak sepenuhnya bebas dari perspektif patriarki.

Penelitian ini akan mengeksplorasi sejauh mana pandangan Aisyah mencerminkan kecenderungan tafsir feminis yang egaliter atau justru mempertahankan aspek androsentris. Berikut akan penulis paparkan secara detail masing-masing model pembacaan tersebut:

1. Tafsir Feminis Egalitarianisme

Kategori pertama dalam tafsir feminis egalitarianisme adalah model pembacaan historis kontekstual. Kategori historis kontekstual ditandai dengan beberapa indikator utama, seperti perhatian terhadap *asbâb al-nuzûl*, pengelompokan ayat-ayat berdasarkan sifatnya yang partikular atau universal, memilah ayat-ayat yang bersifat preskriptif dan deskriptif, serta melokalisir bias gender dalam tafsir tradisional.⁶⁵ Salah satu pendekatan utama dalam model ini adalah dengan memahami *asbâb al-nuzûl*. Dengan menyelami latar historis yang melatarbelakangi wahyu, seorang mufasir dapat menjelajahi prinsip-prinsip yang tersimpan pada suatu ayat Al-Qur'an.

Pendekatan berasaskan *asbâb al-nuzûl* dapat ditemukan dalam penafsiran Aisyah terhadap Q.S. al-Nisâ'/4: 3, sebuah ayat yang sangat lumrah dianggap dalam melegitimasi bagi praktik poligini dan superioritas laki-laki dalam pernikahan. Namun, Aisyah tidak menafsirkan ayat tersebut dalam kerangka jumlah istri yang dibolehkan, melainkan menyoroti aspek keadilan bagi perempuan yatim yang rentan mengalami eksploitasi. Riwayat tafsir Aisyah justru menegaskan bahwa ayat tersebut turun dengan dilatar belakangi perlindungan terhadap perempuan yatim yang kerap menjadi korban ketidakadilan akibat status sosialnya yang rendah. Banyak wali yang menikahi perempuan yatim bukan atas dasar kasih sayang, melainkan hanya untuk menguasai harta warisan yang mereka kelola. Akibatnya, perempuan yatim tidak hanya kehilangan haknya atas harta warisan peninggalan keluarganya, tetapi juga ketidakadilan dalam rumah tangga karena kedudukan sosial yang lebih rendah dibandingkan dengan perempuan lain.

Penjelasan Aisyah mengenai *asbâb al-nuzûl* Q.S. al-Nisâ'/4: 3 menunjukkan pendekatan tafsir feminis dengan kacamata historis kontekstual. Perspektif Aisyah menegaskan bahwa ayat tersebut bukan anjuran untuk berpoligini, melainkan rambu-rambu untuk memastikan perempuan yatim

⁶⁵ Kusmana, "Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur'an Feminis", dalam *Orasi Ilmiah*, Jakarta, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2022, h. 20.

tidak menjadi objek eksploitasi oleh wali mereka. Riwayat tafsir Aisyah tersebut kemudian menjadi landasan bagi para feminis dalam menentang praktik poligini, sekaligus untuk memperkuat argumen mereka mengenai urgensi perlindungan hak-hak perempuan dalam institusi pernikahan.

Pendekatan historis kontekstual dalam penafsiran Aisyah juga tercermin dari pengetahuan Aisyah tentang *asbâb al-nuzûl* Q.S. al-Nisâ'/4: 128. Aisyah menjelaskan tentang latar belakang diturunkannya ayat tersebut berkenaan dengan Sawdah ibnt Zam'ah, salah seorang istri Rasulullah yang kala itu khawatir akan dicerai karena usianya yang telah lanjut. Demi mempertahankan pernikahannya, Saudah dengan sukarela mengalihkan gilirannya kepada Aisyah.

Penjelasan tentang *asbâb al-nuzûl* tersebut memberikan pedoman bagi pasangan suami istri ketika menghadapi konflik. Rasulullah telah memberikan teladan bahwa keharmonisan dalam pernikahan dapat diwujudkan melalui dialog dan kesepakatan bersama. Rasulullah tidak pernah memberikan legitimasi bagi salah satu pihak untuk bertindak sewenang-wenang, melainkan menuntut terjadinya musyawarah dalam menyelesaikan konflik. Dalam berbagai riwayat, Aisyah juga menyampaikan bahwa Rasulullah tidak pernah sekalipun menggunakan kekerasan kepada para istrinya.

Sedangkan riwayat-riwayat yang disampaikan Aisyah terkait Q.S. al-Baqarah/2: 222, walaupun tidak secara langsung menarasikan tentang *asbâb al-nuzûl*, namun tetap memberikan gambaran dalam memahami alasan diturunkannya ayat tersebut. Di tengah budaya Yahudi, orang-orang Anshar bertanya kepada Rasulullah tentang batasan dengan perempuan yang sedang dalam siklus menstruasi. Ragam riwayat Aisyah yang bercermin dari praktik keteladanan rumah tangganya bersama Rasulullah menjadi pedoman etis bagaimana seorang muslim seharusnya bersikap. Riwayat-riwayat Aisyah tersebut mampu berperan dalam menolak praktik budaya jahiliah yang saat itu masih terimplementasi dalam beberapa masyarakat muslim awal.

Selanjutnya, model pembacaan yang historis kontekstual dalam penafsiran Aisyah dapat terlihat dalam responsnya terhadap situasi yang dialami Fathimah ibnt Qays pasca perceraian. Meskipun Aisyah tidak secara eksplisit menafsirkan suatu ayat Al-Qur'an, pemahamannya terhadap riwayat yang bermula dari Fathimah berkenaan dengan perempuan pasca perceraian dapat dijadikan rujukan dalam memahami Q.S. al-Thalâq/65: 1. Fathimah pernah meriwayatkan pengalamannya bahwa perempuan yang telah dicerai tidak lagi berhak menerima tempat tinggal maupun nafkah yang diberikan mantan suaminya. Jika pernyataan Fathimah tersebut dibaca secara tekstual tanpa mempertimbangkan konteksnya, maka akan bertentangan dengan ketentuan yang telah digariskan dalam Q.S. al-Thalâq/65: 1 yang justru menegaskan tentang perempuan tetap berhak mendapatkan tempat tinggal selama masa '*iddah*.

Ketika mengetahui riwayat Fathimah yang kontroversial tersebut, Aisyah segera mengambil sikap kritis dengan mengoreksi pemahaman yang berpotensi dapat menimbulkan kekeliruan dalam penerapan hukum Islam. Aisyah menegaskan bahwa pengalaman Fathimah tidak dapat digeneralisasi sebagai aturan umum bagi seluruh perempuan yang mengalami perceraian. Dalam kasus Fathimah, Rasulullah memberikan perintah khusus agar dia meninggalkan rumah mantan suaminya, bukan karena perceraian secara otomatis menghilangkan hak perempuan atas tempat tinggal dan nafkah, akan tetapi karena situasi khusus yang dihadapi oleh Fathimah. Fathimah mengalami situasi yang dapat membahayakan dirinya jika tetap berada di rumah mantan suaminya, sehingga keputusan Rasulullah dalam kasusnya bersifat pengecualian dan bukan kaidah universal yang dapat diterapkan secara mutlak.

Pandangan Aisyah dalam menyikapi riwayat Fathimah mencerminkan kedalaman wawasan dan ketajaman analisisnya dalam membedakan ketentuan yang bersifat ‘*âm* (universal) dan *khâsh* (partikular). Penafsirannya juga sangat mempertimbangkan konteks historis dan kondisi spesifik yang melatabelakangi suatu ketentuan hukum. Dengan demikian, penafsiran Aisyah terhadap Q.S. al-Thalâq/65: 1 dapat dikategorikan sebagai tafsir feminis dengan model pembacaan yang historis kontekstual.

Kategori selanjutnya dalam tafsir feminis egalitarianisme adalah model pembacaan intratekstual. Metode intratekstual merupakan pengembangan dari metode tafsir yang telah lama dikenal, yakni *tafsîr Al-Qur’ân bi Al-Qur’ân*. Metode tersebut mengintegrasikan ayat-ayat yang mempunyai kesamaan tema dengan menelusuri penggunaan kata secara linguistik, membandingkan makna antar ayat, hingga menggali pesan moral yang terkandung di dalamnya. Dalam konteks tafsir feminis, pembacaan yang menggunakan analisis intratekstual berfungsi untuk melihat kesatuan pesan moral Al-Qur’an untuk menegakkan ajaran kesetaraan manusia dan keadilan. Dengan cara tersebut, pembacaan ayat-ayat Al-Qur’an bukan dengan cara yang atomistik serta parsial, melainkan mencari pemahaman yang lebih luas dan menyeluruh sehingga makna yang dihasilkan tidak terjebak dalam bias patriarkal.⁶⁶

Metode pendekatan intratekstual tersebut tampak dalam penafsiran Aisyah terhadap Q.S. al-Nisâ’/4: 127 mengenai pemberian mahar bagi perempuan yatim. Aisyah menghubungkan ayat tersebut dengan Q.S. al-Nisâ’/4: 3 untuk menunjukkan pentingnya perlindungan serta pesan keadilan terhadap perempuan yatim, terutama dalam aspek ketahanan ekonomi. Dalam riwayat tafsirnya, Aisyah menggarisbawahi jika perempuan yatim juga mempunyai hak yang setara seperti perempuan lain dalam menerima mahar

⁶⁶ Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur’an*, USA: Oxford University Press, 2014, h. 87-88.

yang layak serta perlindungan dari eksploitasi wali yang tidak bertanggung jawab. Dalam hal ini, Aisyah menekankan bahwa ketentuan keadilan dalam Al-Qur'an bukan hanya berlaku selama pernikahan berlangsung, namun juga harus ditegakkan sebelum pernikahan berlangsung, khususnya dalam pemenuhan hak-hak finansial perempuan.

Pemberian mahar sebelum pernikahan, menurut Aisyah adalah hak mutlak perempuan yang wajib dipenuhi sebagai bentuk jaminan kesejahteraan dan penghormatan terhadap perempuan. Oleh karena itu, perempuan yatim yang berada dalam status perwalian tidak boleh diperlakukan secara diskriminatif dengan mengabaikan hak maharnya. Perempuan yatim juga berhak untuk menerima mahar yang layak dan setara dengan perempuan lain yang bukan yatim, tanpa karena strata sosialnya yang dianggap rendah.

Kategori terakhir dalam pendekatan egaliter pada tafsir feminis adalah model pembacaan *tawhîdî*. Nama *tawhîdî* berakar pada prinsip tauhid dalam keimanan yang kemudian menginspirasi cara untuk memahami dan menginterpretasi kitab suci. Pendekatan *tawhîdî* dalam tafsir feminis bertujuan membongkar struktur hierarkis yang selama ini melanggengkan ketimpangan gender dan berusaha menggantikannya dengan paradigma kesetaraan yang berlandaskan tauhid. Keyakinan akan keesaan Allah menjadi landasan utama bahwa tidak ada satu pun makhluk yang berhak mengklaim superioritas atas yang lain. Seluruh manusia diciptakan setara di hadapan Allah dan hanya ketakwaan yang menjadi satu-satunya ukuran yang dapat membedakan kualitas di antara para hambanya.⁶⁷

Dalam konteks *tawhîdî*, Aisyah memberikan interpretasi kepada Q.S. al-Nisâ'/4: 1 dengan menyebutkan tentang urgensi kasih sayang sebagai elemen mendasar dalam relasi antar individu. Tafsirnya menunjukkan bahwa kasih sayang bukan hanya sebatas hubungan sosial, tetapi juga memiliki dimensi spiritual yang berkaitan erat dengan ketakwaan kepada Allah. Hal tersebut sejalan dengan redaksi *وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ* yang secara eksplisit menghubungkan kesadaran bertakwa kepada Allah dengan penghormatan terhadap hubungan sosial yang penuh kasih sayang. Konsep tersebut memperlihatkan bahwa kasih sayang tidak hanya sebagai aspek horizontal dalam interaksi antar manusia, tetapi juga merupakan refleksi dari sifat Allah yang al-Rahîm, sehingga membangun hubungan yang harmonis merupakan bagian dari manifestasi ketakwaan.

Dalam riwayatnya, Aisyah menegaskan bahwa siapa saja yang menjaga silaturahmi dengan penuh kasih sayang akan mendapatkan penjagaan dari Allah. Sementara mereka yang memutus ikatan persaudaraan, maka akan kehilangan keberkahan kasih sayang-Nya. Al-Qur'an telah menunjukkan

⁶⁷ Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, ..., h. 111.

pedoman untuk memelihara hubungan baik antar sesama bukan sekadar anjuran etis, akan tetapi juga merupakan salah satu jalan menuju ketakwaan kepada Allah. Kasih sayang yang bersumber dari sifat Maha Pengasih Allah akan melahirkan hubungan interpersonal yang sehat, yang pada akhirnya akan berkontribusi pada tatanan sosial yang lebih harmonis dan bermoral.

2. Tafsir Feminis Androsentrisme

Pada kajian mengenai penciptaan perempuan, sejumlah mufasir dan sarjana feminis mengaplikasikan model intratekstual untuk menginterpretasikan Q.S. al-Nisâ'/4: 1. Ayat tersebut menjadi bagian yang tidak dapat terpisahkan dari diskursus tentang asal-usul manusia serta proses penciptaan laki-laki dan perempuan. Metode intratekstual yang digunakan berfokus pada analisis linguistik terhadap istilah *nafs wâhidah* dan *zawj*, yang merupakan kata kunci dari ayat tersebut.

Meskipun tidak terdapat riwayat spesifik yang menunjukkan bahwa Aisyah secara langsung menafsirkan Q.S. al-Nisâ'/4: 1 dalam konteks proses bagaimana perempuan diciptakan, penelitian penulis mendapatkan bahwa dia turut meriwayatkan hadis yang sering dinukil dalam perdebatan mengenai penciptaan perempuan. Hadis tersebut menyebutkan bahwa perempuan terbentuk dari sebagian tubuh laki-laki, sebuah narasi yang menuai perdebatan tiada henti di kalangan feminis karena menjadi alat untuk menjustifikasi inferioritas perempuan.

Hal yang membedakan antara riwayat hadis Aisyah dengan riwayat lainnya adalah bahwa Aisyah tidak menggunakan redaksi langsung yang menuturkan bahwa “perempuan diciptakan dari tulang rusuk”. Alih-alih menggunakan redaksi *الْمَرْأَةُ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ*, dalam hadis yang diriwayatkan Aisyah menggunakan redaksi *الْمَرْأَةُ كَالضِّلَعِ* yang berarti “perempuan seperti tulang rusuk.” Perbedaan penggunaan diksi tersebut memberikan nuansa interpretatif yang bersifat majazi daripada pemaknaan yang bersifat hakiki.

Dengan perbedaan penggunaan diksi, riwayat penafsiran Aisyah terhadap Q.S. al-Nisâ'/4: 1 menegaskan sisi moral serta etika dalam berinteraksi dengan perempuan, bukan sebagai pernyataan mengenai penciptaan secara biologis. Penafsiran Aisyah dengan riwayat hadis tersebut menegaskan bahwa perempuan memiliki karakter yang lembut dan unik, sehingga memerlukan pendekatan yang penuh perhatian dan kasih sayang dalam berinteraksi sosial. Oleh karena itu, penafsiran Aisyah mengandung pesan moral tentang pentingnya memperlakukan perempuan dengan penghormatan dan kelembutan, bukan sebagai justifikasi untuk merendahkan posisi mereka.

Dari temuan yang didapat, penulis menyimpulkan bahwa riwayat Aisyah tersebut dapat dikategorikan sebagai tafsir feminis dengan pendekatan androsentrisme model kritis. Di satu sisi, riwayat tersebut tampak bersifat tekstualis karena tetap menyebutkan referensi pada tulang rusuk, yang menjadi titik keberatan para sarjana feminis. Akan tetapi di sisi lain, riwayat Aisyah yang menggunakan diksi dengan pemilihan diksi *كَالضِّلَعِ* mampu mbingkai hadis tersebut dalam makna yang metaforis yang membuka ruang untuk pemahaman yang lebih kontekstual.

Model pembacaan kritis terhadap Al-Qur'an dalam riwayat tafsir Aisyah juga tampak dalam riwayatnya mengenai Q.S. al-Nisâ'/4: 3. Riwayat tafsir Aisyah mengenai ayat "poligini" tidak hanya merepresentasikan tipologi egaliter kategori historis kontekstual seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, tetapi juga mengandung unsur androsentris yang kritis. Dalam riwayatnya yang lain, Aisyah menyebutkan opsi pernikahan dengan dua, tiga, atau empat istri menunjukkan bahwa dia tidak secara mutlak menolak *ta'addud al-zawjah* atau poligini. Namun, penerimannya tersebut bukan berarti Aisyah membaca ayat secara skripturalis dengan pendekatan tekstualis yang kaku.

Sebelum menyebutkan angka dua, tiga, atau empat, Aisyah terlebih dahulu menggarisbawahi realitas ketidakadilan yang dialami oleh perempuan yatim yang sering kali menjadi objek eksploitasi oleh wali mereka dengan dalih pernikahan. Dengan demikian, tafsir Aisyah bukan sekadar membahas kuantitas dalam pernikahan, akan tetapi menjelaskan tentang prinsip fundamental keadilan yang harus ditegakkan. Dengan demikian, apabila seorang laki-laki tidak dapat bersikap adil kepada perempuan yatim, maka Islam menawarkan opsi alternatif agar dia menikahi perempuan lain yang benar-benar dicintai, bukan karena faktor material atau fisiknya semata. Dengan begitu, diharapkan laki-laki tersebut dapat menegakkan keadilan terhadap istrinya tersebut.

Dengan membaca respons Aisyah mengenai ayat-ayat dengan tema relasi gender dalam Al-Qur'an, ditemukan bahwa pandangannya mencerminkan kedua tipologi utama dalam tafsir feminis. Di satu sisi, Aisyah menegaskan prinsip egalitarianisme yang berusaha mengafirmasi kesetaraan antara perempuan dan laki-laki. Di sisi lain, ditemukan pula aspek yang menunjukkan kecenderungan dengan pendekatan androsentris karena tidak terlepas dari konstruksi sosial yang berkembang kala itu. Untuk memberikan gambaran yang lebih sistematis mengenai posisi Aisyah dalam merespons isu-isu gender, penulis akan menyajikan pemetaannya dalam bentuk tabel, yaitu:

Tabel IV.1. Posisi Aisyah berdasarkan Tipologi Tafsir Feminis

No.	Tema	Keterangan Penafsiran	Tipologi Tafsir Feminis	Kategori
1.	Aspek biologis perempuan (Q.S. al-Baqarah/2: 222)	Menstruasi tidak menjadi penghambat ruang gerak perempuan.	Egalitarianisme	Historis Kontekstual
2.	Penciptaan perempuan (Q.S. al-Nisâ'/4: 1)	Perempuan seperti tulang rusuk.	Androsentrisme	Kritis
		Relasi dengan kasih sayang adalah bentuk ketakwaan kepada Allah.	Egalitarianisme	<i>Tawhîdî</i>
3.	Poligini (Q.S. al-Nisâ'/4: 3)	Konteks perempuan yatim yang sering mendapatkan perlakuan tidak adil karena status sosialnya yang dianggap rendah.	Egalitarianisme	Historis Kontekstual
		Aisyah tidak secara mutlak untuk menolak poligini. Akan tetapi, dia tetap menekankan prinsip keadilan yang harus ditegakkan dalam pernikahan.	Androsentrisme	Kritis
4.	Pemberian mahar kepada perempuan yatim (Q.S. al-Nisâ'/4: 127)	Pemberian mahar dalam pernikahan adalah sebuah kewajiban, tanpa memandang strata sosial perempuannya.	Egalitarianisme	Intratekstual
5.	<i>Nusyûz</i>	Musyawaharah sebagai upaya penyelesaian	Egalitarianisme	Historis Kontekstual

	(Q.S. al-Nisâ'/4: 128)	konflik dan mempertahankan keharmonisan rumah tangga.		
6.	Jaminan perlindungan terhadap perempuan pasca perceraian (Q.S. al-Thalâq/65: 1)	Perempuan yang diceraikan tetap memperoleh tempat tinggal serta nafkah selama dalam periode <i>'iddah</i> .	Egalitarianisme	Historis Kontekstual

Tafsir Aisyah merupakan kategori tafsir sahabat yang masih bersifat terbatas karena sahabat cenderung memafhumi Al-Qur'an dengan cakupan masalah yang relatif sederhana dibandingkan dengan tantangan kompleks yang dihadapi pada era modern kontemporer. Kompleksitas isu-isu kontemporer, terutama yang berkaitan dengan gender, belum menjadi perhatian karena tidak relevan secara langsung dengan tantangan yang mereka hadapi saat itu. Hal tersebut membuat tafsir sahabat masih terbatas, termasuk riwayat-riwayat Aisyah yang belum selalu dapat dipahami secara utuh tanpa dukungan analisis yang lebih mendalam. Oleh karena itu, diperlukan kajian terhadap karya-karya tafsir lainnya yang mengakomodasi riwayat tersebut dalam analisisnya. Studi komparatif terhadap berbagai kitab tafsir yang mengulas ayat-ayat yang berkaitan dengan riwayat Aisyah dapat memperkaya pembacaan serta menjadi langkah penting untuk memperoleh pemahaman yang lebih luas mengenai kontribusinya.⁶⁸

Sebagai bagian dari tafsir tradisional, tafsir sahabat memang umumnya belum menawarkan kritik eksplisit terhadap struktur sosial yang patriarki. Seperti yang dikatakan Hardianti dalam penelitiannya, bahwa tafsir sahabat disebut sebagai kategori tafsir tradisional yang cenderung dengan nuansa patriarki.⁶⁹ Namun, temuan dari berbagai riwayat Aisyah yang penulis teliti, menunjukkan bahwa tidak seluruh tafsir di masa sahabat, yakni merujuk kepada riwayat tafsir Aisyah, yang bersifat hegemonik dan mendukung patriarki.

⁶⁸ Norma Azmi Farida, "Penafsiran Aisyah R.A terhadap Relasi Suami Istri dalam Kitab Marwiyât Ummi al-Mu'minîn Âisyah fî at-Tafsîr.", ..., h. 153-154.

⁶⁹ Mida Hardianti, "Genealogi dan Model Penafsiran Bidadari dalam Al-Qur'an", *Tesis*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2020, h. 49.

Dalam beberapa kesempatan, Aisyah menunjukkan sensitivitas dan empati terhadap kelompok rentan, khususnya terhadap pemenuhan hak-hak perempuan, istri, dan yatim perempuan. Sikap tersebut menunjukkan keberpihakannya pada nilai-nilai keadilan sosial. Atas dasar itu, Aisyah tidak hanya menjadi figur terkemuka di zamannya, akan tetapi juga menjadi inspirasi penting bagi pemikir feminis muslim modern kontemporer dalam merumuskan wacana keadilan gender.

Kendati demikian, pendekatan Aisyah dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan relasi gender tidak dapat secara sederhana diklasifikasikan ke dalam satu arus atau komunitas tertentu. Berdasarkan analisis melalui tipologi mufasir feminis, ditemukan bahwa sebagian riwayat tafsir Aisyah merefleksikan pendekatan yang egaliter, sementara sebagian lainnya mengandung unsur androsentrisme. Keberagaman tersebut, menurut penulis, justru mencerminkan keluasan wawasan serta kelenturan metodologis Aisyah dalam merespons teks-teks suci.

Lebih jauh, menyematkan Aisyah secara langsung ke dalam salah satu kategori komunitas mufasir feminis tidaklah adil, baik secara metodologis maupun historis. Hal tersebut disebabkan karena tipologi tafsir feminis merupakan konstruksi wacana kontemporer yang lahir jauh setelah masa kehidupan Aisyah. Oleh karena itu, akan lebih proporsional jika Aisyah tidak dikategorikan sebagai feminis dalam pengertian konseptual kontemporer, melainkan diposisikan sebagai figur yang pemikirannya menjadi sumber otoritatif yang merepresentasikan semangat feminis.

Selain itu, salah satu tantangan metodologis dalam menilai kontribusi Aisyah terhadap tafsir feminis adalah kenyataan bahwa banyak riwayat yang dikaitkan dengannya bukan merupakan bentuk penafsiran eksplisit mengenai ayat-ayat Al-Qur'an. Sebagian riwayat Aisyah yang diteliti merupakan deskripsi kehidupan rumah tangga Rasulullah yang kemudian disampaikannya. Walaupun begitu, hal tersebut tidak mengurangi nilai riwayat-riwayat yang disampaikan Aisyah dan justru telah menjadi fondasi awal dalam proses interpretasi teks Al-Qur'an. Menurut penulis, riwayat-riwayat tersebut tetap dapat dianggap sebagai tafsir karena mengandung elemen penting untuk membangun pemahaman tafsir yang lebih utuh yang berfungsi layaknya potongan *puzzle* yang membantu merekonstruksi makna ayat secara lebih komprehensif.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari hasil penelitian yang telah dilakukan, tesis ini menyimpulkan bahwa riwayat-riwayat tafsir Aisyah, yang notabene termasuk dalam kategori tafsir tradisional, tidak menunjukkan kecenderungan makna patriarkis. Sebaliknya, Aisyah tampil sebagai figur yang mengartikulasikan empati terhadap kelompok yang secara sosial berada dalam kondisi rentan dan termarjinalkan. Empatinya tersebut tercermin dalam riwayat-riwayatnya sebagai berikut; Pertama, terhadap Q.S. al-Baqarah/2: 222 Aisyah menegaskan bahwa menstruasi tidak menjadi penghalang bagi perempuan untuk tetap beraktivitas. Kedua, dalam menanggapi Q.S. al-Nisâ'/4: 1 yang biasa dikaitkan dengan tema penciptaan perempuan dari *nafs wâhidah*, Aisyah justru menyoroti pentingnya membangun relasi dengan berlandaskan kasih sayang dan saling menasihati. Ketiga, dalam memahami Q.S. al-Nisâ'/4: 3, Aisyah merekonsiderasi konteks turunnya ayat tersebut sebagai bentuk perlindungan terhadap perempuan yatim serta penegasan terhadap tanggung jawab sosial kepada kelompok lemah. Keempat, terkait Q.S. al-Nisâ'/4: 127, Aisyah semakin memperkuat pesan perlindungan tersebut dengan menekankan hak-hak finansial perempuan yatim, terutama dalam konteks pernikahan, yang ditandai dengan kewajiban penyerahan mahar sebagai bentuk penghormatan atas martabat mereka. Kelima, mengenai Q.S. al-Nisâ'/4: 128, Aisyah merujuk pada pengalaman rumah tangganya bersama Rasulullah yang menyelesaikan konflik berlandaskan musyawarah dan tanpa kekerasan. Terakhir, tentang Q.S. al-Thalâq/65: 1 dan 6, Aisyah menegaskan keberlanjutan tanggung jawab

suami kepada istri yang baru dicerai sebagai wujud komitmen Islam terhadap perlindungan perempuan dalam situasi rentan.

Empati Aisyah terhadap kelompok rentan, sebagaimana tercermin dalam riwayat-riwayat tafsirnya, selaras dengan semangat feminisme modern kontemporer yang menekankan urgensi perlindungan terhadap kelompok marginal. Karena itu, tidak mengherankan apabila Aisyah menjadi representasi nilai-nilai progresif dalam Islam sekaligus menjadi sumber inspirasi bagi para pemikir feminis yang mengangkat isu keadilan. Dalam konteks tipologi tafsir feminis, kontribusi Aisyah dapat diklasifikasikan ke dalam dua tipologi utama. Pertama, tafsir feminis egalitarian yang memegang prinsip kesetaraan, Aisyah menerapkan model pembacaan historis kontekstual dalam memahami isu-isu tentang menstruasi, poligini, *nusyûz*, dan perlindungan perempuan pasca perceraian; model pendekatan intratekstual dalam pembahasan tentang kewajiban pemberian mahar bagi perempuan yatim; serta model *tawhîdî* dalam memaknai relasi kasih sayang sebagai manifestasi ketakwaan. Kedua, tafsir feminis yang mempertahankan nuansa androsentrisme Al-Qur'an, namun berupaya menafsirkannya secara kritis dan berimbang, seperti dalam riwayat Aisyah tentang perempuan tercipta seperti tulang rusuk serta pembacaan terhadap ayat poligini yang tidak serta merta ditolak dan disikapi dengan menekankan keadilan sebagai prinsip utama. Dengan demikian, pendekatan Aisyah dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi gender tidak dapat disederhanakan ke dalam satu kategori tertentu. Lagi pula, tidak adil secara metodologis maupun historis jika menyematkan Aisyah secara langsung ke dalam salah satu kategori komunitas mufasir feminis, mengingat tipologi tersebut baru hadir di era kontemporer. Oleh karena itu, akan lebih proporsional jika Aisyah diposisikan sebagai figur yang pemikirannya menjadi sumber otoritatif yang merepresentasikan semangat feminis.

B. Saran

Berdasarkan hasil temuan dan keterbatasan dalam penelitian ini, penulis mengajukan beberapa saran sebagai berikut:

1. Penelitian ini hanya meneliti enam ayat Al-Qur'an sebagai sampel, sehingga ruang pengembangan masih sangat terbuka untuk melakukan kajian yang lebih luas. Penelitian selanjutnya dapat memperluas cakupan ayat yang dianalisis untuk memperoleh gambaran yang lebih menyeluruh dan proporsional mengenai posisi Aisyah dalam merespons isu-isu gender.
2. Kerangka analisis yang diaplikasikan dalam penelitian ini merujuk pada sudut pandang tipologi tafsir feminis yang dikembangkan oleh Kusmana, sehingga studi lanjutan dapat mempertimbangkan elaborasi pendekatan dan teori lain dalam kajian tafsir feminis.

3. Tafsir Aisyah yang dihimpun dalam penelitian ini terbatas pada riwayat-riwayat yang ditemukan dari sejumlah kitab yang masih dalam tahap *jam'u wa tahqîq* (pengumpulan dan verifikasi). Oleh karena itu, diperlukan analisis mufasir lain untuk merekonstruksi penafsiran yang lebih komprehensif terhadap riwayat Aisyah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbott, Nabia. *Aishah: The Beloved of Mohammed*. Illinois: University of Chicago Press, 1942.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. USA: Yale University Press, 1992
- Ali, Kecia. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Inggris: Oneworld Publication, 2006.
- Altorki, Soraya dan Camilia Fawzi El Solh. *Arab Women in The Field: Studying Your Own Society*. New York: Syracuse University Press, 1988.
- Aman, Moh.. “Metode Pendidikan Relasi Gender dalam Keluarga Perspektif Al-Qur'an”. *Disertasi*. Jakarta: Universitas PTIQ, 2023.
- al-Andalusi, Ibn 'Abd Rabbihi. *al-'Aqd al-Farîd*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984.
- Anwar, Etin. *A Genealogy of Islamic Feminism: Pattern and Change in Indonesia*. New York: Routledge, 2018.
- al-'Askari, Murtadha. *Ahâdîts Umm al-Mu'minîn 'Âisyah*. Beirut: Mansyurat Kuliyyah Ushul al-Din, 1997.

- al-'Asqalani, Syihab al-Din Ibn Hajr. *al-Durar al-Kâminah fî A'yân al-Mi'ah al-Tsâminah*. India: Da'irat al-Ma'arif al-'Utsmaniyyah, 1972.
- . *al-Ishâbah fî Tamyîz al-Shahâbah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- . *Fath al-Bârî bi Syarh al-Bukhârî*. Mesir: al-Maktabat al-Salafiyyah, 1970.
- . *Inbâ' al-Gumar bi Abnâ' al-'Umar*. Mesir: al-Majlis al-A'la li Syu'un al-Islamiyyah, 1969.
- 'Asyur, Muhammad al-Thahir Ibn. *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Tunisia: al-Dar al-Tunisiyyah, 1984.
- Atiya, Nayra. *Khul Khaal: Five Egyptian Women Tell Their Stories*. Mesir: The American University in Cairo Press, 1984.
- al-'Ayni, Badr al-Din. *'Umdat al-Qârî*. Beirut: Dar al-Fikr, 2010.
- Badr, 'Abdullah Abu al-Su'ud. *Tafsîr al-Shahâbah*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000.
- . *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*. Riyad: Dar 'Alim al-Kutub, 1996.
- Badran, Margot. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Inggris: Oneworld Publication, 2009.
- Baidowi, Ahmad. *Memandang Perempuan: Bagaimana Al-Quran dan Penafsir Modern Menghormati Kaum Hawa?* Bandung: Marja, 2019.
- Barazangi, Nimat Hafez. *Woman's Identity and the Qur'an: A New Reading*. Florida: University Press of Florida, 2004.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations on the Qur'an*. USA: University of Texas Press, 2002.
- al-Bazzar, Abu Bakr Ahmad ibn 'Amr. *Musnad al-Bazzâr*. Madinah: Maktabat al-'Ulum wa al-Hikam, 2009.
- Bouchier, David. *The Feminist Challenge*. London: Macmillan Press, 1983.
- Budiman, Arief. *Pembagian Kerja secara Seksual*. Jakarta: Gramedia, 1981.

- al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il. *Shahîh al-Bukhârî*. Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1993.
- Burhanuddin, Jajat. *Ulama Perempuan Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- al-Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan. *Â'isyah Umm al-Mu'minîn Ayyâmuhâ wa Sîratuhâ al-Kâmilah fî Shafahât*. Damaskus: Maktabat al-Farabi, 1997.
- . *al-Mar'ah bayna Thugyân al-Nizhâm al-Garabî wa Lathâif al-Tasyrî' al-Rabbânî*. Beirut: Dar al-Fikr, 2023.
- Christ, Carol P. "Introduction: Womanspirit Rising." Dalam *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1979.
- Cott, Nancy F. *The Grounding of Modern Feminism*. New York: Yale University Press, 1987.
- Dalimoenthe, Ikhlasih. *Sosiologi Gender*. Jakarta: Bumi Aksara, 2021.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973.
- Danarta, Agung. *Perempuan Periwiyat Hadis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Dawud, Sulayman ibn al-Asy'ats Abu. *Sunan Abî Dâwud*. Beirut: al-Maktabat al-'Ashriyyah, t.th.
- al-Dawudi, Syams al-Din. *Thabaqât al-Mufasssirîn li al-Dâwûdî*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- al-Dzahabi, Muhammad Husain. *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*. Mesir: Maktabah Wahbah, t.th.
- al-Dzahabi, Syams al-Din. *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1985.
- Esplen, Emily, dan Susie Jolly. *Gender and Sex: A Sample of Definitions*. Brighton: Bridge Institute of Development Studies, 2006.

- Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Farida, Norma Azmi. “Penafsiran Aisyah R.A terhadap Relasi Suami Istri dalam Kitab Marwiyyât Ummi al-Mu’minîn Âisyah fi at-Tafsîr.” *Tesis*. Jakarta: Universitas PTIQ, 2024.
- al-Faruqi, Lois Lamya’. *’Ailah Masa Depan Kaum Wanita*, diterjemahkan oleh Masyhur Abadi dari judul *Women, Muslim Society, and Islam*. Surabaya: Penerbit al-Fikri, 1997.
- Fayoum University. “’Abdullah Abu al-Su’ud Badr.” Diakses 29 November 2024. <https://www.fayoum.edu.eg/Art/arabic/DrAbdullah.aspx>.
- Fikriyati, Ulya. “Interpretasi Ayat-Ayat ‘Pseudo Kekerasan’ (Analisis Psikoterapis atas Karya-karya Tafsir Hannan Lahham).” *Disertasi*. Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2018.
- Fisher, Humphrey J. “An Egyptian Polymath - Jalal al-Din al-Suyuthi.” *The Journal of African History*. Vol. 17. No. 3. 1976.
- Forum Ahl al-Hadits. *al-Mu’jam al-Jâmi’ fî Tarâjim al-’Ulamâ wa Thalabah al-’Ilm al-Mu’âshirîn*. t.tp.: Maktabat al-Syamilah, t.th.
- al-Funaysan, Su’ud ibn ’Abdillah. *Marwiyyât Umm al-Mu’minîn ’Â’isyah fi al-Tafsîr*. Riyad: Maktabat al-Taubah, 1992.
- al-Gani, Yusri ’Abd. *Mu’jam al-Mu’arrikhîn al-Muslimîn hattâ al-Qarn al-Tsânî ’Asyara al-Hijri*. Beirut: Dar al-Kitab al-’Ilmiyyah, 1991.
- Geissinger, Aisha. “’A’isha bint Abi Bakr and Her Contributions to the Formation of the Islamic Tradition.” *Religion Compass*. Vol. 5. No. 1. 2011.
- . “Feminist Muslim (Re) Interpretations of Early Islam.” Dalam *Routledge Handbook on Early Islam*. London: Routledge, 2017.
- . “The Exegetical Traditions of ’A’isha: Notes on Their Impact and Significance.” *Journal of Qur’anic Studies*. Vol. 6. No. 1. 2004.
- Göle, Nilüfer. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. USA: The University of Michigan Press, 1996.

- Grahn, Judy. *Blood, Bread, and Roses: How Menstruation Created the World*. Boston: Beacon Press, 1993.
- Haddad, Yvonne Yazbeck. "Islam, Women, and Revolution in Twentieth-Century Arab Thought." Dalam *Women, Religion, and Social Change*. Albany: State University of New Yorks Press, 1985.
- Hadi, Abdul. "Relasi Gender dalam Tafsir Mutawalli al-Sya'rawi." *Disertasi*. Jakarta: Universitas PTIQ, 2021
- al-Hajjaj, Muslim ibn. *Shahîh Muslim*. Turki: Dar al-Thaba'at al-'Amirah, 1916.
- al-Hamd, 'Abd al-Qadir Syaybah. *Fiqh al-Islâm Syarh Bulûg al-Marâm min Jam' Adillat al-Ahkâm*. Arab Saudi: Mathabi' al-Rasyid, 1982.
- Hammer, Juliane. *American Muslim Women, Religious Authority, and Activism: More Than a Prayer*. USA: University of Texas Press, 2012.
- Hamudah, Thahir Sulaiman. *Jalâl al-Dîn al-Suyûthî 'Ashruhu wa Hayâtuhu wa Âtsâruhu wa Juhûduhu fî al-Dars al-Lugawî*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1989.
- Hanbal, Ahmad ibn. *Musnad Ahmad ibn Hanbal*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2001.
- al-Hanbali, Ibn al-'Imad. *Syadzarat al-Dzahab fî Akhbâr min Dzahab*. Beirut: Dar Ibn Katsir, 1986.
- Hardianti, Mida. "Genealogi dan Model Penafsiran Bidadari dalam Al-Qur'an." *Tesis*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2020.
- Harpci, Fatih. "A'isha, Mother of the Faithful: The Prototype of Muslim Women Ulama." *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*. Vol. 53. No. 1. 2015.
- Hasan, Hamka, Asep S Jahar, Nasaruddin Umar, dan Irwan Abdullah. "Polygamy: Uncovering the Effect of Patriarchal Ideology on Gender-Biased Interpretation." *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* Vol. 78. No. 4. 2022.
- Hasan, Hamka. *Tafsir Jender: Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2009.

- Hassan, Riffat. "Isu Kesetaraan Laki-Laki - Perempuan dalam Tradisi Islam." Dalam *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*. Yogyakarta: LSPPA, 1995.
- . "Perempuan Islam dan Islam Pasca Patriarki." Dalam *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*. Yogyakarta: LSPPA, 1995.
- Hasyim, Syafiq. *Bebas dari Patriarkhisme Islam*. Depok: KataKita, 2010.
- Hatim, Ibn Abi. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm li Ibn Abî Hâtim*. Arab Saudi: Maktabah Nazzar Musthafa al-Baz, 1998.
- Hazm, 'Ali ibn Ahmad Ibn. *Asmâ' al-Shahâbah wa Mâ Likulli Wâhid Minhum min al-'Adad*. Mesir: Maktabat Al-Qur'an, t.th.
- al-Hibri, Azizah Y. "Divine Justice and the Human Order: An Islamic Perspective." Dalam *Humanity Before God: Contemporary Faces of Jewish, Christian, and Islamic Ethics*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- . "Qur'anic Foundations of the Rights of Muslim Women in the Twenty-First Century," 1997.
- Hidayati, Nuril. "Teori feminisme: Sejarah, Perkembangan dan Relevansinya dengan Kajian Keislaman Kontemporer." *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender*. Vol. 14. No. 1. 2019.
- Hidayatullah, Aysha A. *Feminist Edges of the Qur'an*. USA: Oxford University Press, 2014.
- . "Feminist Interpretation of the Qur'an in a Comparative Feminist Setting." *Journal of Feminist Studies in Religion*. Vol. 30. No. 2. 2014.
- Ilyas, Yunahar. *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an: Klasik dan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Jawad, Haifaa A. *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*. London: Palgrave Macmillan, 1998.
- al-Jubayli, Zaynab al-Gazali. *Nadzarât fî Kitâb Allâh*. Mesir: Dar al-Syuruq, 1994.

- Kamus Besar Bahasa Indonesia. "Feminisme." Diakses 20 Januari 2025. <https://www.kbbi.web.id/feminisme>.
- Kamus Online Merriam Webster. "Gender." Diakses 20 Januari 2025. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/gender>.
- . "Sex." Diakses 20 Januari 2025. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/sex>.
- Kamus Online Oxford. "Sex." Diakses 20 Januari 2025. https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/sex_1?q=sex.
- Kassian, Mary A. *The Feminist Mistake: The Radical of Feminism on Church and Culture*. Illinois: Crossway Books, 2005.
- Katsir, Ibn. *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm*. Arab Saudi: Dar Ibn al-Jawzi, 2010.
- Khuza'i, Moh. "Problem Definisi Gender: Kajian atas Konsep Nature dan Nurture." Dalam *Delusi Kesetaraan Gender: Tinjauan Kritis Konsep Gender*. Jakarta: Yayasan Aila Indonesia, 2020.
- King, Ursula. *Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise*. New York: Palgrave Macmillan, 1993.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Manual Mubadalah: Ringkasan Konsep Untuk Pelatihan Perspektif Kesalingan dalam Isu Gender dan Islam*. Yogyakarta: Umah Sinau Mubadalah, 2019.
- . *Qira'ah Mubadalah*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.
- Koiri, Ahmad Mustamsikin. "Kontribusi Jalaluddin Al-Suyuti dalam Studi Keislaman." *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*. Vol. 5. No. 2. 2017.
- Kurni, Waesul. "Relasi Gender dalam Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur'an." *Disertasi*. Jakarta: Universitas PTIQ, 2023.
- Kusmana. "Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur'an Feminis." *Orasi Ilmiah*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2022.
- Lahham, Hannan. *Min Hadyi Sûrat al-Nisâ'*. Riyad: Dar al-Huda li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1986.

- Lazim, Muhammad. “Ketahanan Keluarga Orang Tua Tunggal Berbasis Al-Qur’an.” *Disertasi*. Jakarta: Universitas PTIQ, 2022.
- Long, Eugene Thomas. *Twentieth-Century Western Philosophy of Religion*. Belanda: Kluwer Academic Publisher, 2000.
- Lubis, Nur Ahmad Fadhil. *Yurisprudensi Emansipatif*. Bandung: Citapustaka Media, 2003.
- Mahmudah, Nur. *Mendengar Suara Perempuan atas Kitab Suci: Tafsir Ummu Salamah RA*. Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2012.
- al-Maragi, Ahmad ibn Mushthafa. *Tafsîr al-Marâgî*. Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1946.
- Marcoes, Lies. “Merebut Tafsir: Feminiskah Aisyah?” *Bincang Muslimah* (blog), 5 Mei 2024. <https://bincangmuslimah.com/kajian/merebut-tafsir-feminiskah-aisyah-29446/>.
- Mas’udi, Masdar F. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Megawangi, Ratna. *Mebiarkan Berbeda?: Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*. Bandung: Mizan, 1999.
- Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. USA: Indiana University Press, 1987.
- . *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. UK: Basil Blackwell, 1991.
- Midad. “Su’ud ibn ‘Abdillah al-Funaysan.” Diakses 30 November 2024. <https://midad.com/scholar/41244/سعود-بن-عبدالله-الفنيسان>.
- Mir-Hosseini, Ziba. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Moi, Toril. *What is a Woman?* New York: Oxford University Press, 1999.
- Mubarak, Hadia. “Women’s Contemporary Readings of the Qur’an.” Dalam *The Routledge Companion to the Qur’an*. London dan New York: Routledge, 2021.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

- Mulia, Siti Musdah. *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*. Tangerang Selatan: Baca, 2020.
- Murniati, A. Nunuk P. *Getar Gender*. Magelang: Indonesiatara, 2004.
- Mursi, Kamal Ibrahim. *al- 'Alâqat al-Jawziyyah wa al-Shihhah al-Nafsiyyah fi al-Islâm wa 'Ilm al-Nafs*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1995.
- Muslikhati, Siti. *Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan dalam Timbangan Islam*. Depok: Gema Insani, 2004.
- Mustaqim, Abdul. *Aliran-Aliran Tafsir: Dari Periode Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- . *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca Al-Qur'an dengan Optik Perempuan*. Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008.
- Nadia, Zunly. "Sahabat Perempuan dan Perwayatan Hadis (Kajian atas Subyektifitas Sahabat Perempuan dalam Meriwayatkan Hadis)." *Disertasi*. Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2019.
- Nadwi, Muhammad Akram. *al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*. London: Interface Publications, 2007.
- al-Nadwi, Sulayman. *Sîrat al-Sayyidah 'Â'isyah Umm al-Mu'minîn Radhiyallâh 'Anhâ*. Damaskus: Dar al-Qalam, 2003.
- al-Nasa'i, Ahmad ibn Syu'aib. *Sunan al-Nasâ'i*. Mesir: al-Maktabat al-Tijjariyyah al-Kubra, 1930.
- al-Nawawi, Yahya ibn Syarf. *al-Minhâj Syarh Shahîh Muslim ibn al-Hajjâj*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1972.
- al-Naysaburi, Abu 'Abdillah al-Hakim. *al-Mustadrak 'alâ al-Shahîhaini*. Beirut: Dar al-Risalah al-'Alamiyyah, 2018.
- . *Ma'rifah 'Ulûm al-Hadîs*. India: Jam'iyyah Dairat al-Ma'arif al-'Utsmaniyyah, 1937.
- Nirwana, Andri, dan Sayed Akhyar. *Tafsir Ijtihad Shahabi: Tafsir Siti Aisyah binti Abu Bakar dan Ijtihad Ali bin Abi Thalib*. Purwokerto: Pena Persada, 2020.

- Noor Book. Diakses 29 November 2024. <https://www.noor-book.com/كتب-عبد-الله-أبو-السعود-بدر-pdf>.
- Nurra'ida, Fidian Zahratun, dan Muhammad Arif Fatkhurrozi. "Relasi Gender dalam Tafsir Sufi: (Studi Pemikiran Saciko Murata dalam The Tao of Islam)." *Ulil Albab: Jurnal Ilmiah Multidisiplin*. Vol. 2. No. 7, 2023.
- Othman, Norani. "Gender Inequality, Culture, and the Historicity of Religious Interpretation." Dalam *Gender, Culture, and Religion*. Kuala Lumpur: Persatuan Sains Sosial Malaysia, 1995.
- Peach, Lucinda Joy. *Women and World Religions*. New Jersey: Prentice Hall, 2002.
- Purnomo, Agus. "Teori Peran Laki-Laki dan Perempuan." *Egalita*, 2012.
- Puyu, Darsul S. *Perempuan, Anda Tidak Dibenci Nabi Muhammad SAW: Meluruskan Pemahaman Hadis yang Bias Gender*. Makassar: Alaudin University Press, 2013.
- al-Qazwini, Ibn Majah. *Sunan Ibn Mâjah*. Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.
- al-Qurthubi, Muhammad ibn Ahmad. *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*. Mesir: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.
- al-Razi, Fakhr al-Din. *Mafâtîh al-Gayb*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1999.
- Rehman, Sofia. *Gendering the Hadith Tradition: Recentring the Authority of Aisha, Mother of the Believers*. UK: Oxford University Press, 2024.
- Roded, Ruth. *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'd to Who's Who*. USA: Gorgias Press, 2018.
- Rohmaniyah, Inayah. *Gender dan Konstruksi Patriarki dalam Tafsir Agama*. Yogyakarta: SUKA Press, 2020.
- Rokhmansyah, Alfian. *Pengantar Gender dan Feminisme: Pemahaman Awal Kritik Sastra Feminisme*. Yogyakarta: Garudhawaca, 2016.
- Sa'ad, Muhammad ibn. *al-Thabaqât al-Kubrâ*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.

- Saadawi, Nawal el. *The Hidden Face of Eve*. London: Zed Press, 1980.
- Sadewa, Mohammad Aristo. "Penafsiran Masa Sahabat: Di Antara Perbedaan Pemahaman dan Perpecahan Umat." *al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits*. Vol. 15. No. 2. 2021.
- Saeed, Abdullah. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*. London: Routledge, 2014.
- Saifuddin dan Wardani. *Tafsir Nusantara: Analisis Isu-Isu Gender dalam Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab dan Tarjuman Al-Mustafid Karya 'Abd Al-Rauf Singkel*. Yogyakarta: LKiS, 2017.
- Saikia, Yasmin dan Chad Haines. "Situating Peace, Islam, and Women in the Everyday." Dalam *Women and Peace in the Islamic World: Gender, Agency, and Influence*. London: I.B. Tauris, 2015.
- Salim, Abdul Muin. *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.
- al-Saqqaf, 'Alawi 'Abd al-Qadir. *'Á'isyah Umm al-Mu'minîn*. Arab Saudi: Mu'assasat al-Durar al-Saniyyah, 2013.
- Sayeed, Asma. *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*. USA: Cambridge University Press, 2013.
- al-Shabuni, Muhammad 'Ali. *al-Mawâri'ât fî al-Syarî'at al-Islâmiyyah fî Dhaw' al-Kitâb wa al-Sunnah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Shihab, M. Quraish. *Perempuan*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2022.
- . *Tafsir al-Mishbah*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2010.
- Siddique, Kaukab. *Tuhan itu Maha Anggun: Menyoroti Kiprah Perempuan dalam Islam* diterjemahkan oleh Arif Maftuhin dari judul *The Struggle of Muslim Women*. Jakarta: Dian Rakyat, 2011.
- Simaibang, Elisabeth Windy Ancesia, dan Atwar Bajari. "Representasi Male Feminist oleh Aliansi Laki-Laki Baru di Media Sosial: Studi Etnografi Virtual Laki-Laki Feminis oleh Aliansi Laki-Laki Baru di Twitter @lakilakibaru." *Linimasa: Jurnal Ilmu Komunikasi*. Vol. 2. No. 2. 2019.

- Siyoto, Sandu dan Ali Sodik. *Dasar Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Literasi Media Publishing, 2015.
- Spellberg, Denise A. *Politics, Gender, and The Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*. USA: Columbia University Press, 1994.
- Stowasser, Barbara Freyer. *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- al-Suyuthi, Jalal al-Din. *'Ayn al-Ishâbah fî Istadrâk 'Â'isyah 'alâ al-Shahâbah*. Mesir: Maktabat al-'Ilm, 1988.
- . *Husn al-Muhâdharah fî Târîkh Misr wa al-Qâhirah*. Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1967.
- al-Syafi'i, Muhammad ibn Idris. *al-Umm*. Beirut: Dar al-Fikr, 1983.
- al-Syathi', 'Aisyah 'Abd al-Rahman ibnt. *al-Tafsîr al-Bayânî li Al-Qur'ân*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1990.
- al-Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsîr al-Sya'râwî*. Mesir: Mathabi' Akhbar al-Youm, 1997.
- al-Tamimi, Ahmad ibn 'Ali ibn al-Mutsanna. *Musnad Abî Ya'lâ al-Mawshilî*. Mesir: Dar al-Hadits, 2013.
- al-Thabarani, Sulayman ibn Ahmad. *al-Mu'jam al-Awsath*. Mesir: Dar al-Haramain, 1995.
- al-Thabari, Muhammad ibn Jarir. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ây Al-Qur'ân*. Mesir: Dar Hijr, 2001.
- al-Thayyar, Musa'id ibn Sulayman. *Fushûl fî Ushûl al-Tafsîr*. Arab Saudi: Dar Ibn al-Jawzi, 2002.
- al-Tirmidzi, Muhammad ibn 'Isa. *Sunan al-Tirmidzî*. Beirut: Dar al-Risalat al-'Alamiyyah, 2009.
- Tuttle, Lisa. *Encyclopedia of Feminism*. London: Arrow, 1987.

- ‘Ulwan, ‘Abdullah Nashih. *Ta’addud al-Zawjât fî al-Islâm wa Hikmah Ta’addud Zawjât al-Nabî*. Kairo: Dar al-Salam, t.th.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*. Jakarta Selatan: CV. Kreatif Lenggara, 2023.
- al-Urami, Muhammad al-Amin ibn ‘Abdillah. *al-Kawkab al-Wahhâj wa al-Rawdh al-Bahhâj fî Syarh Shahîh Muslim ibn al-Hajjâj*. Mekkah: Dar al-Minhaj, 2009.
- Wadud, Amina. “Islam Beyond Patriarchy Through Gender Inclusive Qur’anic Analysis.” Dalam *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*. Malaysia: Musawah, 2009.
- . *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- al-Wahidi, ‘Ali ibn Ahmad. *Asbâb Nuzûl Al-Qur’ân*. Dammam: Dar al-Ishlah, 1992.
- Wiebke, Walther. *Women in Islam: From Medieval to Modern Times*. New York: Markus Wiener Publishing, 1993.
- Witteveen, Hendrikus Johannes. *Sufism in Action: Achievement Inspiration and Integrity in a Tough World*. London: Vega, 2003.
- World Health Organization. “Gender and Health.” Diakses 20 Januari 2025. <https://www.who.int/health-topics/gender>.
- Yamani, Mai. *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*. New York: New York University Press, 1996.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Cara Benar Memahami Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2019.
- al-Zarkasyi, Badr al-Din. *al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadraktahu ‘Â’isyah ‘alâ al-Shahâbah*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1970.
- . *al-Ijâbah li Îrâdi mâ Istadraktahu ‘Â’isyah ‘alâ al-Shahâbah*. Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 2004.
- . *Zahr al-‘Arîsy fî Tahrîm al-Hasyîsy*. Mesir: Dar al-Wafa’ wa al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1990.

al-Zuhayli, Wahbah. *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr, t.th.

Zulaiha, Eni. "Tafsir Feminis: Sejarah, Paradigma dan Standar Validitas Tafsir Feminis." *al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Vol. 1. No. 1. 2016.

Lampiran A

Sistematika Kitab *al-Ijâbah li Îradi mâ Istadrakathu ‘Â’isyah ‘ala al-Shahâbah*

<i>Muqaddimat al-Mu'allif</i>	
Bab 1	Biografi Aisyah Keutamaan-Keutamaan Aisyah
Bab 2	Koreksi Aisyah terhadap Rekan Sahabat Lainnya:
Koreksi terhadap ‘Umar ibn al-Khattab	<ol style="list-style-type: none"> 1. Azab bagi orang yang meninggal karena tangisan keluarga. 2. Mandi wajib setelah bertemunya dua khitan (hubungan seksual). 3. Memberikan sedekah kepada budak. 4. Penggunaan parfum setelah jamaah haji bertahalul. 5. Penggunaan parfum bagi orang yang sedang dalam keadaan ihram. 6. Siapa yang boleh masuk ke dalam kubur perempuan? 7. Salat dua rakaat setelah Asar. 8. Laki-laki dan perempuan yang masuk ke pemandian umum.
Koreksi terhadap ‘Ali ibn Abi Thalib	<ol style="list-style-type: none"> 9. Mengusap <i>taskhin</i> dan <i>khuf</i>. 10. Apakah Rasulullah pernah berwasiat tentang ‘Ali ibn Abi Thalib?
Koreksi terhadap ‘Abdullah ibn ‘Abbas	<ol style="list-style-type: none"> 11. Seseorang yang mengirimkan hewan kurban juga dilarang melakukan sesuatu yang diharamkan bagi orang yang berhaji. 12. Sebelum tawaf disyaratkan bertahalul. 13. Salat dalam posisi berbaring. 14. Salat dua rakaat setelah Asar. 15. Kain kafan Rasulullah. 16. Perdebatan tentang apakah Rasulullah melihat Allah atau tidak. 17. Salat witr Rasulullah. 18. Qira’at dalam Q.S. Yusuf/12: 110.
Koreksi terhadap ‘Abdullah ibn ‘Umar	<ol style="list-style-type: none"> 19. Azab bagi orang yang meninggal karena tangisan keluarga. 20. Penggunaan parfum bagi orang yang sedang dalam keadaan ihram. 21. Umrah Rasulullah pada bulan Rajab.

	<p>22. Pahala mengikuti prosesi pemakaman.</p> <p>23. Penggunaan <i>khuf</i> bagi perempuan yang sedang dalam keadaan ihram.</p> <p>24. Apakah ciuman dapat membatalkan wudu?</p> <p>25. Kematian secara mendadak.</p> <p>26. Azan Bilal vs. azan Ibn Umm Maktum.</p> <p>27. Jumlah hari dalam satu bulan.</p> <p>28. Apakah orang yang telah meninggal dan dikubur dapat mendengar perkataan orang yang hidup?</p>
Koreksi terhadap ‘Abdullah ibn ‘Amr ibn al-‘Ash	29. Menguraikan rambut ketika perempuan melakukan mandi wajib.
Koreksi terhadap Abu Hurairah	<p>30. Hukum puasa bagi seorang yang bangun dalam keadaan junub.</p> <p>31. Kesialan berasal dari perempuan, hewan, dan rumah.</p> <p>32. Azab seorang perempuan karena perlakuannya kepada seekor kucing.</p> <p>33. Status anak yang lahir karena zina (di luar nikah).</p> <p>34. Status hukum salat witir.</p> <p>35. Kritik Aisyah tentang kebiasaan Abu Hurairah yang terlalu banyak meriwayatkan hadis.</p> <p>36. Apakah terdapat kewajiban berwudu bagi orang yang membawa jenazah dan mandi bagi yang memandikan jenazah?</p> <p>37. Status meriwayatkan syair.</p> <p>38. Seseorang yang membenci pertemuan dengan Allah.</p> <p>39. Perempuan disebut sebagai salah satu yang dapat membatalkan salat.</p> <p>40. Berjalan dengan hanya satu sandal.</p>
Koreksi terhadap Marwan ibn al-Hakam	41. <i>al-Sabâb al-nuzûl</i> Q.S. al-Aḥqâf/46 : 17.
Koreksi terhadap Abu Sa’id al-Khudri	<p>42. Perempuan yang berhaji harus beserta mahram.</p> <p>43. Seseorang akan dibangkitkan dengan pakaian yang dikenakannya saat meninggal.</p>
Koreksi terhadap ‘Abdullah ibn Mas’ud	44. Seseorang yang membenci pertemuan dengan Allah
Koreksi terhadap Abu Musa al-Asy’ari	45. Menyegerakan berbuka puasa dan salat.

Koreksi terhadap Zayd ibn Tsabit	46. Perempuan yang mengalami haid sebelum hendak melaksanakan tawaf.
Koreksi terhadap Zayd ibn Arqam	47. Transaksi jual beli budak.
Koreksi terhadap al-Barra' ibn al-'Azib	48. Jumlah umrah yang dilaksanakan Rasulullah.
Koreksi terhadap 'Abdullah ibn al-Zubayr	49. Tata cara haji <i>ifrad</i> . 50. Jumlah rambut yang harus dipotong oleh perempuan untuk keluar dari keadaan ihram.
Koreksi terhadap 'Urwah ibn al-Zubayr	51. Dbolehkan tidak tawaf.
Koreksi terhadap Jabir	52. Mandi wajib setelah bertemunya dua khitan (hubungan seksual). 53. Membuang pakaian yang usang.
Koreksi terhadap Abu Thalhah	54. Malaikat tidak akan memasuki rumah yang terdapat anjing di dalamnya.
Koreksi terhadap Abu Darda'	55. Apakah boleh melaksanakan salat witir ketika sudah masuk waktu salat Subuh.
Koreksi terhadap Syaybah ibn 'Utsman	56. Cara menjual kain penutup Kakbah.
Koreksi terhadap 'Abd al-Rahman ibn 'Awf	57. Memasuki surga dengan merangkak.
Koreksi terhadap 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr	58. Ketidaksempurnaan wudu.
Koreksi terhadap Fatimah ibnt Qays	59. Hak tempat tinggal bagi perempuan yang telah ditalak <i>bâ'in</i> .
Koreksi terhadap istri-istri Rasulullah	60. Warisan untuk istri-istri Rasulullah.
Koreksi secara umum	61. Perempuan disebut sebagai salah satu yang dapat membatalkan salat. 62. Salat jenazah dilaksanakan di masjid. 63. Berdiri untuk prosesi pemakaman. 64. Larangan nikah <i>mut'ah</i> . 65. Larangan berdiri saat buang air kecil. 66. Salat duha. 67. Mandi untuk salat Jumat.

	<p>68. Menggunakan air untuk membersihkan diri setelah buang air kecil.</p> <p>69. Apakah Rasulullah pernah berwasiat tentang ‘Ali ibn Abi Thalib?</p> <p>70. Rasulullah berpuasa pada tanggal 10 Dzulhijjah.</p> <p>71. Salat-salat malam Rasulullah.</p> <p>72. Koreksi untuk para pendongeng Madinah.</p> <p>73. Bantahannya terhadap ‘Ammar.</p> <p>74. Tanggapannya terhadap seorang perempuan yang meminta fatwa, apakah perempuan haid wajib <i>mengqadha</i> shalatnya?</p> <p>75. Koreksi Aisyah tentang singgah di Abthah.</p>
--	--

Lampiran B

Sistematika Kitab ‘Ayn al-Ishâbah fî Istadrâk ‘Â’isyah ‘alâ al-Shahâbah

<i>Muqaddimat al-Mu'allif</i>	
Bab 1	Karya Serupa yang Telah Ada Sebelumnya Keutamaan-Keutamaan Aisyah
Bab 2	Koreksi Aisyah terhadap Rekan Sahabat Lainnya:
Taharah	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mandi wajib setelah bertemunya dua khitan (hubungan seksual). 2. Mengusap <i>taskhin</i> dan <i>khuf</i>. 3. Apakah ciuman dapat membatalkan wudu? 4. Menguraikan rambut ketika perempuan melakukan mandi wajib. 5. Apakah terdapat kewajiban berwudu bagi orang yang membawa jenazah dan mandi bagi yang memandikan jenazah?
Salat	<ol style="list-style-type: none"> 6. Status hukum salat witr. 7. Perempuan disebut sebagai salah satu yang dapat membatalkan salat. 8. Apakah boleh melaksanakan salat witr ketika sudah masuk waktu salat Subuh. 9. Salat dua rakaat setelah Asar.
Tentang orang yang sudah meninggal	<ol style="list-style-type: none"> 10. Salat jenazah dilaksanakan di masjid. 11. Azab bagi orang yang meninggal karena tangisan keluarga. 12. Azab bagi orang yang meninggal karena tangisan keluarga. 13. Kain kafan Rasulullah. 14. Kematian secara mendadak. 15. Apakah orang yang telah meninggal dan dikubur dapat mendengar perkataan orang yang hidup? 16. Seseorang yang membenci pertemuan dengan Allah. 17. Seseorang yang membenci pertemuan dengan Allah. 18. Seseorang akan dibangkitkan dengan pakaian yang dikenakannya saat meninggal.
Puasa	<ol style="list-style-type: none"> 19. Jumlah hari dalam satu bulan. 20. Jumlah hari dalam satu bulan.

	21. Hukum puasa bagi seorang yang bangun dalam keadaan junub.
Haji	<p>22. Penggunaan parfum setelah jamaah haji bertahalul.</p> <p>23. Seseorang yang mengirimkan hewan kurban juga dilarang melakukan sesuatu yang diharamkan bagi orang yang berhaji.</p> <p>24. Seseorang yang mengirimkan hewan kurban juga dilarang melakukan sesuatu yang diharamkan bagi orang yang berhaji.</p> <p>25. Penggunaan parfum bagi orang yang sedang dalam keadaan ihram.</p> <p>26. Umrah Rasulullah pada bulan Rajab.</p> <p>27. Jumlah umrah yang dilaksanakan Rasulullah.</p> <p>28. Penggunaan <i>khuf</i> bagi perempuan yang sedang dalam keadaan ihram.</p> <p>29. Penggunaan <i>khuf</i> bagi perempuan yang sedang dalam keadaan ihram.</p> <p>30. Jumlah rambut yang harus dipotong oleh perempuan untuk keluar dari keadaan ihram.</p> <p>31. Jumlah umrah yang dilaksanakan Rasulullah.</p> <p>32. Cara menjual kain penutup Kakbah.</p>
Jual beli	33. Transaksi jual beli budak.
Nikah	<p>34. Larangan nikah <i>mut'ah</i>.</p> <p>35. Hak tempat tinggal bagi perempuan yang telah ditalak <i>bâ'in</i>.</p> <p>36. Hak tempat tinggal bagi perempuan yang telah ditalak <i>bâ'in</i>.</p> <p>37. Hak tempat tinggal bagi perempuan yang telah ditalak <i>bâ'in</i>.</p>
Tema umum	<p>38. Rasulullah melihat rupa malaikat Jibril.</p> <p>39. Perdebatan tentang apakah Rasulullah melihat Allah atau tidak.</p> <p>40. Qira'at dalam Q.S. Yusuf/12: 110.</p> <p>41. Kesialan berasal dari rumah, perempuan, dan hewan.</p> <p>42. Kesialan berasal dari perempuan, hewan, dan rumah.</p> <p>43. Azab seorang perempuan karena perlakuannya kepada seekor kucing.</p> <p>44. Koreksi tentang azab seorang perempuan karena perlakuannya kepada seekor kucing.</p>

	<p>45. Warisan untuk istri-istri Rasulullah.</p> <p>46. Status meriwayatkan syair.</p> <p>47. Status anak yang lahir karena zina (di luar nikah).</p> <p>48. Azan Bilal vs. azan Ibn Umm Maktum.</p> <p>49. Koreksi tentang azan Bilal vs. azan Ibn Umm Maktum.</p>
<p>Tambahan al-Suyuthi terhadap <i>al-Ijâbah</i> karya al-Zarkasyi</p>	<p>50. Rasulullah menyukai daging dari bagian lengan.</p> <p>51. Koreksi tentang Rasulullah menyukai daging dari bagian lengan.</p> <p>52. Berjalan dengan hanya satu sandal.</p> <p>53. Koreksi tentang berjalan dengan hanya satu sandal.</p>

Lampiran C

Sistematika Kitab *Marwiyyât Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah fi al-Tafsîr*

<i>al-Muqaddimah</i>	
Biografi <i>Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah</i>	
Keutamaan Membaca dan Mengajarkan Al-Qur'an	
Riwayat Tafsir Aisyah:	
Nama Surah dan Ayat	Nama Surah dan Ayat
al-Fâtiḥah/1: 1, 2, dan 4.	al-Fath/48: 1, 2, 3, dan 29.
al-Baqarah/2: 27, 37, 79, 87, 89, 102, 124, 125, 126, 127, 137, 152, 155, 157, 164, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 196, 197, 199, 203, 204, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 234, 237, 238, 243, 255, 262, 266, 267, 269, 270, 271, 273, 275, 276, 282, 282, 283, 284, 285, dan 286.	al-Hujurât/49: 1, 10, 11, dan 13.
Âli 'Imrân/3: 7, 8, 27, 31, 92, 96, 97, 104, 106, 134, 135, 144, 159, 164, 169, 172, 173, dan 191.	Qaf/50: 19.
al-Nisâ'/4: 1, 3, 4, 6, 7, 23, 24, 36, 48, 79, 75, 87, 101, 102, 114, 117, 119, 123, 127, 128, 129, 159, dan 162.	al-Dzâriyyât/51: 19.
al-Mâ'idah/5: 33, 38, 67, 87, 89, 90, 95, dan 101.	al-Thûr/52: 3, 5, 6, dan 21.
al-An'âm/6: 73, 94, 97, 145, 151, 157, dan 164.	al-Najm/53: 5, 6, 7, 8, 9, 43, dan 44.
al-A'râf/7: 8, 31, 32, 41, 133, 134, 180, 199, dan 206.	al-Qamar/54: 19 dan 46.
al-Anfâl/8: 1, 27, 60, dan 70.	al-Rahmân/55: 14 dan 15.
al-Taubah/9: 33, 36, 38, 40, 105, 112, dan 119.	al-Wâqi'ah/56: 10, 11, 35, 36, 37, 82, 85, dan 88.
Yûnus/10: 64 dan 98.	al-Hadîd/57: 16 dan 22.

Hûd/11: 38.	al-Mujâdilah/58: 1 dan 8.
Yûsuf/12: 110.	al- <u>Hasyr</u> /59: 7.
al-Ra'd/13: 25 dan 38.	al-Mumtahanah/60: 12.
Ibrâhîm/14: 27 dan 48.	al-Jumu'ah/62: 9.
al-Hijr/15: 17 dan 18.	al-Munâfiqûn/63: 10.
al-Naḥl/16: 51, 59, dan 94.	al-Tagâbun/64: 8 dan 13.
al-Isrâ'/17: 1, 3, 16, 23, 29, 32, 79, 82, dan 110.	al-Thalaq/65: 2 dan 4.
al-Kahfi/18: 46 dan 48	al-Tahrîm/66: 1 dan 2.
Maryam/19: 59.	al-Qalam/68: 4 dan 10.
Thaha/20: 29.	al-Ma'ârij/70: 23.
al-Anbiyâ'/21: 34, 48, 69, 78, dan 104.	al-Muzammil/73: 1, 2, 3, 5, dan 11.
al-Hajj/22: 6, 26, 27, 30, dan 36.	al-Muddatstsir/74: 38.
al-Mu'mimûn/23: 1, 2, 60, 99, dan 100.	al-Insân/76: 7.
al-Nûr/24: 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 31, 32, 35, 36, 60, dan 61.	al-Nabâ'/78: 38.
al-Syu'arâ'/26: 82, 94, 95, 214, 218, 219, 221, 222, 224, dan 227.	al-Nâzi'ât/79: 43.
al-Naml/27: 65 dan 80.	'Abasa/80: 1, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 15, dan 16.
al-Qashash/28: 29.	al-Takwîr/81: 24.
al-'Ankabût/29: 29 dan 51.	al-Muthaffifîn/83: 7.
al-Rûm/30: 52 dan 54.	al-Insyiqâq/84: 7 dan 8.
Luqmân/31: 6.	al-A'lâ/87: 16 dan 17.
al-Aḥzâb/33: 5, 6, 10, 21, 23, 26, 33, 37, 40, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 59, dan 70.	al-Balad/90: 11, 12, dan 13.
Sabâ'/34: 23.	al-Dhuḥâ/93: 9 dan 11.
Yasin/36: 69 dan 72.	al-'Alaq/96: 1, 2, 3, dan 4.
al-Shâffât/37: 75.	al-Qadr/97: 1.
Shad/38: 32 dan 35.	al-Bayyinah/98: 1 dan 7.
al-Zumar/39: 22, 30, 53, 46, 67, dan 73.	al-Zalzalah/99: 7 dan 8.

Gâfir/40: 16, 17, dan 60.	al-Kawtsar/108: 1 dan 2.
Fushshilat/41: 33.	al-Nashr/110: 1 dan 2.
al-Syûrâ/42: 30, 40, 41, 49, dan 51.	al-Lahab/111: 2.
al-Zukhruf/43: 12, 36, dan 46.	al-Ikhlash/112: 1.
al-Dukhân/44: 3, 37, dan 51.	al-Falaq/113: 1.
al-Aḥqâf/46: 17 dan 24.	al-Nâs/114: 1.
Muhammad/47: 18, 22, dan 31.	

Lampiran D

Sistematika Kitab *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah Radhiyallâh 'Anhâ*

<p>Bab 1 Beberapa Gambaran tentang Kehidupan Aisyah</p>	<p>Kelahiran Aisyah Garis Keturunan dan Keluarganya Tentang Kepribadiannya Pernikahannya dengan Rasulullah Kehidupannya bersama Rasulullah <i>Hâdits al-Ifk</i> Peristiwa <i>al-Jamal</i> Wafatnya Aisyah</p>
<p>Bab 2 Sumber-Sumber Tafsir serta Sanadnya</p>	<p>Ide Mengumpulkan Tafsir Aisyah Sumber-Sumber Tafsir Sanad-Sanad Tafsir</p>
<p>Bab 3 Dasar-Dasar Tafsir Aisyah dan Keistimewaannya</p>	<p>Nuansa Fikih dalam Tafsir Aisyah Dasar-Dasar Tafsir Aisyah: 1. Penafsiran dengan Sunah Nabawi 2. Penafsiran dengan <i>Asbâb al-Nuzûl</i> 3. Penafsiran dengan Linguistis 4. Penafsiran dengan Ijtihad Kedudukan Logika Aisyah Kedudukan Aisyah dalam Versi Qira'at Al-Qur'an Kedudukan Aisyah dalam Proses <i>Nâsikh</i> dan <i>Mansûkh</i> Kedudukan Aisyah terhadap Ayat-Ayat <i>Muhkam</i> dan <i>Mutasyâbih</i> Posisi Aisyah terhadap Kisah <i>Isrâilîyyât</i> Kedudukan Aisyah di antara Ulama Sezamannya Peran Aisyah dalam Pendidikan</p>
<p><i>Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah:</i></p>	
<p>Nama Surah dan Ayat</p>	<p>Nama Surah dan Ayat</p>
<p>al-Baqarah/2: 127, 158, 184, 185, 196, 199, 220, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 238, dan 275.</p>	<p>al-Hujurât/49: 9, dan 12.</p>
<p>Âli 'Imrân/3: 7, 172, dan 185.</p>	<p>al-Najm/53: 8, 9, 11, 12, 13, dan 14.</p>

al-Nisâ'/4: 3, 6, 23, 43, 117, 123, 127, dan 128.	al-Qamar/54: 46.
al-Mâ'idah/5: 6, 33, 38, 39, 45, 67, 89, 90, dan 91.	al-Rahmân/55: 14 dan 15.
al-An'âm/6: 94, 103, 118, 121, 145, 146, 151, dan 164.	al-Wâqi'ah/56: 88 dan 89.
al-Taubah/9: 40.	al-Hadîd/57: 22 dan 27.
Yûsuf/12: 110.	al-Mujâdilah/58: 1 dan 8.
al-Ra'd/13: 8 dan 38.	al-Mumtahanah/60: 12.
Ibrâhîm/14: 48.	al-Shaf/61: 9.
al-Isrâ'/17: 1 dan 110.	al-Tahrîm/66: 1, 2, 3, 4, dan 5.
Maryam/19: 28.	al-Qalam/68: 4.
al-Mu'minûn/23: 5, 6, 7, dan 60.	al-Ma'ârij/70: 22 dan 23.
al-Nûr/24: 3, 11, 15, 22, 23, dan 31.	al-Muzammil/73: 1, 2, 3, 4, 5, 11, 12, dan 13.
al-Syu'arâ'/26: 82, 214, 221, 222, dan 223.	al-Nâzi'ât/79: 42, 43, 44, dan 45.
al-Naml/27: 65 dan 80.	'Abasa/80: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, dan 37.
Luqmân/31: 34.	al-Takwîr/81: 23.
al-Ahzâb/33: 6, 10, 26, 27, 28, 29, 33, 37, 50, 51, 52, 53, dan 59.	al-Insyiqâq/84: 7, 8, dan 9.
Sabâ'/34: 23.	al-'Alaq/96: 1, 2, 3, 4, dan 5.
Fâthir/35: 22.	al-Qadr/97: 1, 2, 3, 4, dan 5.
Yasin/36: 69.	al-Kawtsar/108: 1.
al-Zumar/39: 30 dan 67.	al-Nashr/110: 1, 2, dan 3.
al-Syûrâ/42: 28, 49, dan 51.	al-Lahab/111: 2.
al-Dukhân/44: 37.	al-Ikhlash/112: 1, 2, 3, dan 4.
al-Ahqâf/46: 24.	al-Falaq/113: 4 dan 5.
al-Fath/48: 1, 2, dan 3.	

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Zahida Paridhati
Tempat, Tanggal Lahir : Amuntai, 29 Desember 1997
Jenis Kelamin : Perempuan
Alamat : Jl. Tembus Mantuil, Basirih Selatan, Banjarmasin Selatan, Banjarmasin, Kalimantan Selatan
Email : zahida-paridhati@mhs.ptiq.ac.id

Riwayat Pendidikan

SDN Basirih 1	2002-2003
MTs Normal Islam Putri Rasyidiyah Khalidiyah	2003-2009
MA Normal Islam Putri Rasyidiyah Khalidiyah	2009-2012
S1 Ilmu Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	2012-2015
S2 Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta	2023-2025

Riwayat Organisasi

Redaktur Pelaksana Buletin dan Majalah <i>Sarung</i> CSSMoRA UIN Sunan Kalijaga	2016-2017
Sekretaris dan Bendahara Pondok Pesantren An-Najwah	2016-2017
Staf Divisi Advokasi LPDP-PKUMI	2023-2024

Riwayat Pekerjaan

Guru MA Normal Islam Puteri Rasyidiyah Khalidiyah	2019-2023
Kepala Bidang Bina Bakat dan Prestasi MA Normal Islam Puteri Rasyidiyah Khalidiyah	2021-2023