

AGENSI KESALEHAN MARYAM
SEBAGAI POLA EMANSIPASI SPIRITUAL PEREMPUAN
PERSPEKTIF AL-QURAN

DISERTASI

Diajukan pada Program Studi Doktor Ilmu Al-Quran dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



Oleh:
HALYA MILLATI
NIM. 223530038

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2026 M./1447 H.

ABSTRAK

Disertasi ini menyimpulkan bahwa agensi kesalehan Maryam dalam perspektif Al-Quran merupakan kepatuhan perempuan yang otonom melalui pembentukan spiritualitas secara sadar, sekaligus berkembang menjadi daya kritis terhadap relasi patriarki. Agensi kesalehan adalah kapasitas perempuan untuk membentuk kesalehan secara sadar, reflektif, dan kritis di ranah personal maupun sosial. Sesuai pola spiral *takhalliy-tahjalliy-tajalliy*, agensi Maryam termanifestasi dalam kesalehan personal seperti penghargaan atas jati diri perempuan bergerak menuju kesadaran sosial yang kritis dan tanggung jawab terhadap kosmos. Disertasi ini menawarkan pola emansipasi spiritual perempuan transformatif dan berkelanjutan, sehingga diharapkan dapat berkontribusi dalam penguatan advokasi kesetaraan spiritual yang egaliter dan kontekstual.

Kesimpulan tersebut diperoleh melalui metode kajian pustaka dan analisis tematik terhadap ayat-ayat Al-Quran, dielaborasi dengan konsep *pious agency* Saba Mahmood (w. 2022) tentang kapasitas otonom kepatuhan perempuan dan *pious critical agency* dari Rinaldo (l. 1970) yang mereformulasi *pious agency* menjadi agensi kritis. Disertasi ini juga mengintegrasikan konsep *tazkiya>t al-nafs* dari al-Ghazali dan *spiritual emancipation* dari Laura Sabia (w. 1996) dalam perumusan pola spiral emansipasi spiritual perempuan. Pembacaan integratif tersebut digunakan untuk menelusuri isyarat Al-Quran tentang agensi kesalehan Maryam yang otonom dan kritis serta merekonstruksi pola spiral emansipasi spiritual perempuan dari pembentukan kesalehan personal menuju kesadaran sosial dan tanggung jawab kosmik.

Temuan ini sependapat dengan pemikiran Saba Mahmood (2004) yang menempatkan kesalehan sebagai bentuk agensi, serta Ibnu ‘Arabī (1824) dan Nasaruddin Umar (2014) tentang kapasitas perempuan sebagai subjek spiritual dalam mencapai *maqāmāt* tertinggi. Disertasi ini juga selaras dengan Rachel Rinaldo (2013) tentang konsep agensi kesalehan kritis, serta Sachiko Murata (1992) dan Nur Arfiyah Febriani (2017) mengenai relasi komplementer manusia dengan alam.

Sebaliknya, temuan ini berbeda pandangan dengan Arin Shawkat Salamah Qudsi (2011), Sara Abdel Latif (2020), dan Milad Milani (2023) yang mendiskreditkan potensi spiritual perempuan. Tiga tokoh ini tidak mengakui kemampuan perempuan menempati posisi strategis dalam tasawuf. Di sisi lain, temuan ini juga berbeda pandangan dengan Simone de Beauvoir (1049) dan Ayaan Hirsi Ali (2007), yang menempatkan emansipasi perempuan pada kebebasan yang absolut dan sekuler; tanpa melibatkan peran agama.

Disertasi ini merupakan studi kualitatif dengan pendekatan deskriptif-analitis, melalui kajian pustaka terhadap sumber primer berupa ayat tentang kisah Maryam dan literatur tentang teori sastra dan seni kisah dari Muhammad Ahmad Khalafullah (2002) serta *ma'na-cum-maghza* dari Sahiron Syamsuddin (2020). Sementara sumber sekunder meliputi literatur tafsir, tasawuf, antropologi agama dan studi gender. Metode penafsiran yang digunakan ialah tafsir tematik dengan pendekatan sastra dan kontekstual. Peranti metodologis ini memungkinkan penarikan makna historis, signifikansi fenomenal historis dan dinamis dalam bentuk advokasi kesetaraan spiritual dan aktivisme kesalehan perempuan terhadap lingkungan sosial serta alam sekitar.

ABSTRACT

This dissertation concludes that Maryam's pious agency in Quranic perspective is the obedience of autonomous women through the conscious formation of spirituality, while also developing into a critical force against patriarchal relations. Pious agency is the capacity of women to consciously, reflectively, and critically form piety in both the personal and social spheres. In accordance with the spiral pattern of *takhalliy-tahjalliy-tajalliy*, Maryam's agency is manifested in personal piety, such as appreciation of women's identity and prophetic education, moving towards critical social awareness and responsibility towards the cosmos. This dissertation offers a pattern of transformative and sustainable spiritual emancipation for women, which is expected to contribute to strengthening the advocacy of egalitarian and contextual spiritual equality.

This conclusion was obtained through a literature review and thematic analysis of verses from the Quran, elaborated with Saba Mahmood's concept of pious agency regarding women's autonomous capacity for obedience and Rinaldo's pious critical agency, which reformulates pious agency into critical agency. This dissertation also integrates the concept of *tazkiya > t al-nafs* from al-Ghazali and spiritual emancipation from Laura Sabia in formulating a spiral pattern of women's spiritual emancipation. This integrative reading is used to trace the Quran's references to Maryam's autonomous and critical pious agency and to reconstruct the spiral pattern of women's spiritual emancipation from the formation of personal piety to social awareness and cosmic responsibility.

These findings are in line with the thoughts of Saba Mahmood (2004), who placed piety as a form of agency, as well as Ibn 'Arabī (1824) and Nasaruddin Umar (2014) on the capacity of women as spiritual subjects in achieving the highest *maqāmāt*. This dissertation is also in line with Rachel Rinaldo (2013) on the concept of critical piety agency, as well as Sachiko Murata (1992) and Nur Arfiyah Febriani (2017) on the complementary relationship between humans and nature.

Conversely, these findings be defferent from Arin Shawkat Salamah Qudsi (2011), Sara Abdel Latif (2020), and Milad Milani (2023), who discredit women's spiritual potential. These three figures do not recognize women's ability to occupy strategic positions in Sufism. On the other hand, these findings also differ from those of Simone de Beauvoir (1049) and Ayaan Hirsi Ali (2007), who place women's emancipation in the context of absolute and secular freedom; without involving the role of religion.

This dissertation is a qualitative study with a descriptive-analytical approach, through a literature review of primary sources in the form of verses about the story of Maryam and literature on literary theory and the art of

storytelling from Muhammad Ahmad Khalafullah (2002) and *ma'na-cum-maghza* from Sahiron Syamsuddin (2020). Meanwhile, secondary sources include literature on interpretation, Sufism, religious anthropology, and gender studies. The interpretation method used is thematic interpretation with a literary and contextual approach. This methodological tool allows for the extraction of historical meaning, historical and dynamic phenomenal significance in the form of advocacy for spiritual equality and women's piety activism towards the social and nature environment.

الملخص

تخلص هذه الأطروحة إلى أن الفاعلية التقوية لمريم من منظور القرآن هو طاعة النساء المستقلات من خلال التكوين الواعي للروحانية، مع تطورها في الوقت نفسه إلى قوة نقدية ضد العلاقات الأبوية. الفاعلية التقوية هو قدرة النساء على تكوين التقوى بوعي وتفكير ونقد في المجالين الشخصي والاجتماعي. ووفقاً للنمط الحزوني للتخلي-التحلي-التجلي، تتجلى وكالة مريم في التقوى الشخصية، مثل تقدير هوية المرأة والتعليم النبوي، والتحرك نحو الوعي الاجتماعي النقدي والمسؤولية تجاه الكون. تقدم هذه الأطروحة نمطاً من التحرر الروحي التحويلي والمستدام للمرأة، والذي من المتوقع أن يساهم في تعزيز الدعوة إلى المساواة الروحية القائمة على المساواة والسياق.

وقد تم التوصل إلى هذا استنتاج من خلال مراجعة الأدبيات باستخدام نهج أدبي وسياقي وتحليل موضوعي لآيات القرآن التي تمثل قصة مريم، مع توضيح مفهوم سبا محمود للفاعلية التقوية فيما يتعلق بقدرة المرأة المستقلة على الطاعة، والفاعلية التقوية النقدية لرينالدو، التي تعيد صياغة الفاعلية التقوية إلى فعالة نقدية. تدمج هذه الأطروحة أيضاً مفهوم تركية النفس من الغزالي والتحرر الروحي من لورا سايبا في صياغة نمط حزوني لتحرر المرأة الروحي. تُستخدم هذه القراءة التكاملية لتتبع إشارات القرآن إلى الفاعلية التقوية المستقلة والنقدية لمريم وإعادة بناء النمط الحزوني لتحرر المرأة الروحي من تكوين التقوى الشخصية إلى الوعي الاجتماعي والمسؤولية الكونية.

تتوافق هذه الأطروحة مع أفكار سابا محمود (٢٠٠٤)، التي تضع التقوى كشكل من أشكال الفاعلية، وكذلك ابن عربي (١٨٢٤) ونصر الدين عمر (٢٠١٤) حول قدرة النساء ككائنات روحية على تحقيق أعلى المقامات الصوفية. تتوافق هذه الأطروحة أيضاً مع راشيل رينالدو (٢٠١٣) بشأن مفهوم الفاعلية النقدية للتقوى، وكذلك سانتشيكو موراتا (١٩٩٢) ونور أرفية فيبيراني (٢٠١٧) بشأن العلاقة التكاملية بين البشر والطبيعة.

على العكس من ذلك، تختلف هذه الأطروحة عن النظريات الاتي توصلت إليها آرين شوكت سلامة قدسي (٢٠١١) وسارة عبد اللطيف (٢٠٢٠) وميلاد ميلاني (٢٠٢٣)، الذين يشككون في الإمكانيات الروحية للمرأة. لا يعترف هؤلاء الثلاثة بقدرة المرأة على شغل مناصب استراتيجية في الصوفية. من ناحية أخرى، تختلف هذه الأطروحة أيضاً عن تلك التي توصلت إليها سيمون دي بوفوار (١٠٤٩) وآيان هيرسي علي (٢٠٠٧)، اللتان تضعان تحرر المرأة في سياق الحرية المطلقة والعلمانية العالمية دون إشراك دور الدين.

من التفسير، النوع الاجتماعي أو دراسات طريقة التفسير المستخدمة هي التفسير الموضوعي بنهج أدبي وسياقي. تسمح هذه الأداة المنهجية باستخلاص المعنى التاريخي والمغزى المعاصر المحرك لقصة مريم كنموذج للتحرر الروحي التحويلي والمستدام للمرأة، بما يتماشى مع فاعلية المرأة في العصر المعاصر. هذه الأطروحة هي دراسة نوعية ذات نهج وصفي تحليلي من خلال مراجعة الأدبيات من المصادر الأولية في شكل آيات عن قصة مريم والأدبيات حول النظرية الأدبية وفن سرد القصص من محمد أحمد خلف الله (٢٠٠٢) والمعنى والمغزى من سهيرون شمس الدين (٢٠٢٠) وتشمل المصادر الثانوية الكتب حول التفسير والصوفية والأنثروبولوجيا الدينية ودراسات الجندر. وطريقة التفسير المستخدمة هي التفسير الموضوعي بنهج أدبي وسياقي. وتسمح هذه الأداة المنهجية باستخلاص المعنى التاريخي والمغزى التاريخي والمغزى المعاصر الظاهرية في شكل الدعوة إلى المساواة الروحية والنشاط من أجل تقوى المرأة تجاه البيئة الاجتماعية والعالم الطبيعي.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertandatangan di bawah ini:


Nama : Halya Millati
Nomor Induk Mahasiswa : 223530038
Program Studi : Doktor Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Agensi Kesalehan Maryam sebagai Pola Emansipasi Spiritual Perempuan Perspektif Al-Quran

Menyatakan bahwa:

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

Jakarta, 26 Desember 2025
Yang membuat pernyataan,




Halya Millati

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

**AGENCI KESALEHAN MARYAM
SEBAGAI POLA EMANSIPASI SPIRITUAL PEREMPUAN
PERSPEKTIF AL-QURAN**

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)

Disusun oleh:
HALYA MILLATI
NIM. 223530038

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

Jakarta, 15 Januari 2025

Menyetujui:

Pembimbing I,

Pembimbing II,

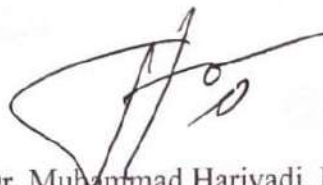


Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.



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

Mengetahui,
Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

LEMBAR PENGESAHAN DISERTASI

AGENSI KESALEHAN MARYAM SEBAGAI POLA EMANSIPASI SPIRITUAL PEREMPUAN PERSPEKTIF AL-QURAN

Oleh:

Nama : Halya Millati
NIM : 223530038
Program Studi : Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada Sidang Promosi Doktor pada tanggal: 15 Januari 2026

TIM PENGUJI

No	Nama Penguji	Jabatan	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji II	
4.	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Penguji III	
5.	Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.	Pembimbing I	
6.	Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Pembimbing II	
7.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Sekretaris/Panitera	

Jakarta, 17 Januari 2026
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,


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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan mengacu kepada Pedoman Transliterasi Arab-Indonesia berdasarkan SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 22 Maret 1988.

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	Z	ق	q
ب	B	س	S	ك	k
ت	T	ش	Sy	ل	l
ث	Ts	ص	Sh	م	m
ج	J	ض	Dh	ن	n
ح	<u>H</u>	ط	Th	و	w
خ	Kh	ظ	Zh	ه	h
د	D	ع	‘	ء	a
ذ	Dz	غ	G	ي	y
ر	R	ف	F	-	-

Catatan:

- a. Huruf konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya رَبِّ 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 *û* atau *Û*, القارعة misalnya ditulis *al-qâri‘ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariah* 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*.
- d. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-mâl*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: خير الناس *khair an-nâs*. Khusus untuk transliterasi ayat Al-Qur'an ditulis berdasarkan bunyi ayat, misalnya ditulis قد افلح المؤمنون *qad aflahal-mu‘minûn*, untuk menghindari kesalahan dalam membaca Al-Quran.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah Swt., yang dengan pertolonganNya, Disertasi ini dapat terselesaikan dengan baik. Selawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada baginda Nabi Muhammad saw., keluarga, para Sahabat, *tâbi'în* dan *tâbi'ut tâbi'în*, serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajaran Nabi sampai akhir zaman.

Penulis sepenuhnya menyadari bahwa perjalanan ilmiah ini tidaklah mudah serta sarat dengan berbagai tantangan. Namun demikian, berkat doa, dukungan moral, bimbingan, dan bantuan dari berbagai pihak, seluruh lika-liku yang dihadapi dapat dilalui dengan baik. Karena itulah, Penulis dengan penuh ketulusan menyampaikan apresiasi dan rasa terima kasih yang setinggi-tingginya kepada:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta sekaligus Imam Besar Masjid Istiqlal Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., atas kepemimpinan, dukungan, arahan akademik, dan inspirasi yang diberikan.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. M. Darwis Hude, M.Si., yang telah banyak memberikan ilmu-ilmu yang sangat bermanfaat serta kepemimpinan beliau yang penuh keteduhan serta kearifan.
3. Ketua Program Studi Doktoral Ilmu Al-Quran dan Tafsir, H. Dr. Muhammad Hariyadi, M.A., atas arahan dan dukungan akademik yang konstruktif.
4. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan Republik Indonesia (LPDP RI) yang telah memberikan beasiswa Doktoral Program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKU-MI) Jakarta.

5. Dosen Pembimbing, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M. A. dan Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A., karena telah sabar meluangkan waktu untuk memberikan arahan, saran, dan motivasi dalam proses penyusunan Disertasi dalam kondisi yang terbatas ini. Begitu juga, karena telah berkenan untuk diskusi dan memberi sudut pandang yang sangat berarti.
6. Seluruh civitas akademika Universitas PTIQ Jakarta, para dosen, jajaran staf, dan karyawan yang telah memberikan banyak fasilitas dan kemudahan dalam penyelesaian penulisan Disertasi ini.
7. Direktur Program Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKU-MI), Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, M.A., Manajer Program PKU-MI Dr. Mulawarman Hannase, Lc., M.A.Hum., Manajer Akademik PKU-MI Dr. Nur Rofiah, Bil., Uzm., serta seluruh unsur manajemen dan staf atas pendampingan dan pembinaan yang berkelanjutan dan sangat bermakna.
8. Sahabat-sahabat mahasiswa doktoral Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal serta mahasiswa magister, telah membentuk komunitas akademik yang kritis dan kolaboratif, berperan sebagai mitra riset, memberikan dukungan moral serta motivasi, saling berbagi pengalaman dan sumber pembelajaran, sekaligus menumbuhkan jejaring profesional yang berkelanjutan.
9. Hartford International University for Religion and Peace (HIU), lembaga akademik lintas agama di Connecticut Amerika Serikat yang telah memberi kesempatan bagi penulis untuk menimba ilmu selama satu semester dalam program *short course*. Khususnya, kepada Prof. Hossein Kamaly dan Prof. David Grafton selaku pembimbing turut berkontribusi dalam membentuk cara pandang akademik Penulis. Kak Mazmur, Hannah, dan Iman, teman serumah selama di Hartford yang memberi perspektif baru dan unik dalam relasi antar agama dan budaya. Terima kasih mendalam kepada keluarga Daeng Saleh dan Kak Novi yang menerima kami dengan hangat sejak pertama kali menginjak bumi Paman Sam. Begitu juga, keluarga besar *Indonesia Association of Connecticut* (IAC) seperti keluarga Pak Sigit, Pak Tjatur, Pdt. Hani, dan Kak Hawa, betapa pun tidak secara eksplisit tersebut semua dalam disertasi ini, menjadi bagian tak terpisahkan darinya.
10. Kawan-kawan komunitas CRIS (*Center for Reseach and Islamic Studies*), utamanya Ustaz Najih ar-Romadhoni yang telah memberi banyak inspirasi dan motivasi untuk terus belajar dan mengembangkan riset ilmiah semenjak di bangku perkuliahan S1. Begitu juga, keluarga *tafsiralquran.id*, serta tim keredaksian Mbak Limmah, Mas Wildan, Azmi, dan Senata yang menjadi lingkaran pertemanan penting bagi penulis dalam melatih dan mengembangkan minat untuk menulis dalam bidang ke-Al-Quran-nan dan keislaman.

11. Segenap civitas akademika Universitas Islam Tribakti (UIT) Kediri, utamanya Ketua Yayasan KH. Atho'illah Sholahudin dan Rektor Dr. KH. Reza Ahmad Zahid, yang telah memberi restu untuk studi lanjut di awal pengabdian. Para kolega dosen, yang turut memberi dukungan sehingga studi ini lekas dapat diselesaikan. Yayasan Islam Abdulloh yang memberi ruang untuk tumbuh sebagai insan pembelajar baik dalam hal pendidikan maupun organisasi.
12. Bapak H. Abdul Khobir dan Bapak H. Muchlasin Arif, berikut Ibu Hj. Dra. Mahmudah dan Ibu Hj. Badi'atur Rofi'ah selaku orang tua penulis; suami terkasih M. Hasan Hamid yang selalu sedia menjadi *support system* terbaik dalam tiap lini perjalanan kehidupan, berikut pengertian, dedikasi, kesabaran yang lapang, serta inisiatif dalam berbagai bentuk demi perjalanan akademik yang aman; dan tentu saja kakak-adik penulis, Ivana Khiari dan Izza Alfina Wardati.

Pada akhirnya, hanya Allah Swt. yang mampu memberikan balasan yang sepadan, bahkan berlipat ganda, atas setiap pengorbanan, bantuan, dan kontribusi yang mengiringi penyelesaian disertasi ini secara khusus serta perjalanan studi doktoral secara umum. Namun demikian, segala kekurangan dan kekeliruan yang mungkin masih terdapat dalam disertasi ini sepenuhnya menjadi tanggung jawab Penulis. Besar harapan agar karya yang sederhana ini dapat memberikan manfaat, tidak hanya bagi Penulis sendiri, tetapi juga bagi umat dan masyarakat luas.

Jakarta, 28 Desember 2025

Penulis,



Halya Millati

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Abstrak	iii
Surat Pernyataan Keaslian.....	ix
Tanda Persetujuan Disertasi	xi
Tanda Pengesahan Disertasi.....	xiii
Pedoman Transliterasi Arab-Latin	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xxi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	13
C. Pembatasan Masalah	14
D. Perumusan Masalah	14
E. Tujuan Penelitian	14
F. Manfaat Penelitian	15
G. Kerangka Teori	15
H. Tinjauan Pustaka.....	21
I. Metodologi Penelitian	31
J. Sistematika Penulisan	34
BAB II AGENSI KESALEHAN DAN SPIRITUALITAS	
PEREMPUAN	37
A. Konstruksi Agensi Kesalehan	38
1. Definisi Agensi Kesalehan	38
2. Formulasi dan Eksklusivitas <i>Pious Agency</i>	41
B. Agensi Kesalehan dan Pemberdayaan Perempuan	46
C. Relasi Spiritualitas dan Religiusitas.....	53
1. Konsep Spiritualitas dan Religiusitas.....	53
2. Spiritualitas dalam Al-Quran	59

3. Relasi Dualitas Komplementer antara Spiritualitas dan Religiositas	79
D. Apresiasi Al-Quran atas Spiritualitas Perempuan.....	65
1. Potensi Spiritual Perempuan	65
2. Penghormatan Kualitas Spiritual Perempuan dalam Al-Quran.....	67
E. Reconsiderasi atas Stigma Perempuan Lemah Agama.....	69
F. Peran Agensi Kesalehan dalam Aktivisme Spiritual Perempuan.....	93
1. Inisiasi Feminisme Sufi: Pemikiran dan Gerakan	93
2. Agensi Kesalehan di Media Populer	111
BAB III AGENSI KESALEHAN MARYAM DALAM AL-QURAN.....	98
A. Tafsir Singkat Kisah Maryam	99
1. Q.S. Ali Imran/3: 33-37.....	99
2. Q.S. Ali Imran/3: 42-47.....	103
3. Q.S. Maryam/19:16-33.....	107
4. Q.S. Al-Anbiya/21:91	115
5. Q.S. al-Tahrim/66:12.....	117
B. Kajian Sastrawi Kisah Maryam	119
1. Alur Historisitas Teks.....	121
2. Pemaknaan Tekstual.....	142
3. Aspek Kelogisan	147
4. Aspek Psikologis	152
5. Aspek Artistik	157
C. Signifikansi Fenomenal Historis Kisah Maryam	161
D. Isyarat Agensi Kesalehan Maryam	186
1. (<i>Qānit</i>): Patuh atas Titah Tuhan	187
2. Kemampuan Menapaki <i>Maqāmāt</i> Sufi.....	190
3. Kecerdasan Adversitas terhadap Tantangan sebagai Keteguhan Iman	199
4. Kiprah Maryam sebagai Pionir <i>Khādim</i> Perempuan di Masjidilāqsa	203
5. Peran Maryam dalam <i>Amar Ma'rūf Nahi Munkar</i> sebagai Manifestasi Kesalehan Aktif	206
BAB IV AKTUALISASI KESALEHAN MARYAM SEBAGAI POLA EMANSIPASI SPIRITUAL PEREMPUAN DI ERA KONTEMPORER	201
A. Kontekstualisasi Kisah Maryam dalam Kerangka Kerja Signifikansi Fenomenal Dinamis	211

1. Nilai Fundamental, Proteksi, dan Intruksi dalam Ayat tentang Kisah Maryam	212
2. Pengembangan Cakupan <i>Maghza Mu'ashir</i> dalam Kisah Maryam	216
3. Makna Simbolik Ayat tentang Kisah Maryam.....	220
4. Pola Emansipasi Spiritual Perempuan di Era Kontemporer.....	222
B. Pola Emansipasi Spiritual	223
1. Mengosongkan diri (<i>Takhalli</i> >/ <i>Nothingness</i>).....	227
2. Menghias diri (<i>Tah}alli</i> >/ <i>Awakening</i>)	230
3. Pemaknaan Ulang/Redefinisi Diri (<i>Tajalli</i> >/ <i>New Naming</i>).....	235
4. Karakter Spiral dan Berkelanjutan	239
C. Gerakan Spiral Spiritualitas Maryam.....	240
1. Spiral Tahap Awal.....	241
2. Spiral Tahap Lanjutan	242
D. Advokasi Kesetaraan Spiritual	246
1. Penghargaan jati diri perempuan	246
2. Perempuan sebagai Feminis Sufi	248
3. Perempuan sebagai Mufti.....	254
4. Maryam: Satu-satunya Perempuan yang Menjadi Tanda Kuasa Tuhan bagi Semesta	259
E. Aktivisme Kesalahan Perempuan terhadap Alam Mikro dan Makro	267
1. Promotor Asketisme untuk Menanggulangi <i>Mental Illness</i>	267
2. Perempuan Penggerak Ekosufisme di Indonesia	273
BAB V PENUTUP	283
A. Kesimpulan	283
B. Saran.....	Error! Bookma
DAFTAR PUSTAKA	288
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Ibadah merupakan tujuan esensial penciptaan manusia. Kualitas ibadah ditentukan oleh tingkat kesalehan. Puncak kesalehan seorang hamba diukur dari kemampuan untuk patuh atas titah Tuhan yang disertai kedekatan koneksi spiritual dengan-Nya. Jenis kelamin tidak turut menjadi barometer. Dalam Al-Quran, ini tegaskan pada Q.S. al-Dzariyat/51:6. Akan tetapi, pada tataran realitas, spiritualitas perempuan kerap diremehkan. Pemahaman misoginis atas Al-Quran memberi sumbangsih stigma spiritualitas perempuan lebih rendah dibanding laki-laki mengemuka.

Stigma ini dikuatkan oleh sejumlah tafsir periode klasik-pertengahan. Antara lain, pembacaan atas Q.S. al-Nisa'/4:34, yang mendasarkan ketentuan *qiwa>mah* pada keunggulan laki-laki atas perempuan dalam segi kekuatan fisik, akal,¹ dan ibadah.² Terdapat berbagai argumen pendukung spiritualitas

¹Para mufasir klasik ini memberi istilah kekuatan fisik dengan *al-quwwah/ al-qudrah* dan kapabilitas pikiran dengan *al-'aql*. Menurut mereka, tingkat *al-quwwah/al-qudrah* dan *al-'aql* laki-laki lebih tinggi daripada perempuan. Lihat: Mah}mu>d bin 'Umar al-Zamahsyariy al-Khawarizmiy, *al-Kasysya>f 'an H{aqa>'iq al-Tanzi>l wa 'Uyu>n al-Aqa>wil fi> Wuju>h al-Ta'wi>l*, Beirut: Da>r al-Ma'rifah, t.t., Jilid 1, hal. 523; Fakr al-Di>n al-Ra>ziy, *Mafa>tih} al-Ghaib*, Teheran: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t., Jilid 10, hal. 88; Ibnu Katsi>r, *Tafsi>r al-Qur'a>n al-'Azhi>m*, Riyad: Da>r al-Tayyibah li al-Nasyr wa al-Tawzi>', 1999, Jilid 2, hal. 292-293...

²Seperti jihad, azan, khutbah, iktikaf, kenabian, keulamaan, persaksian, waris, dan lain sebagainya yang menurut al-Ra>ziy termasuk dalam kekhususan laki-laki sebagaimana nalar fikih yang dia bangun. Lihat: Fakh al-Di>n al-Ra>ziy, *Mafa>tih} al-Ghaib...*, hal. 91.

perempuan lebih rendah daripada laki-laki. Ibnu Katsir³ (w. 1373), al-Ra^ziy⁴ (w. 1210), al-Qurthubiy⁵ (w. 1273) sependapat perbedaan tersebut sebab aspek kodrati, yaitu fisik dan akal, yang kemudian berimplikasi pada kualitas spiritual. Adapun al-Thabariy dan al-Suyuti⁶ mendasarkan argumentasi pada aspek kekuatan finansial meliputi mahar dan nafkah.⁶ Laki-laki memiliki otoritas untuk menjadi pengayom bagi perempuan dalam hal mendidik serta bertanggungjawab atas kewajiban perempuan kepada Allah dan sesama makhluk sebab kelebihan materiel yang dimiliki. Kualitas spiritual perempuan tampak masih menjadi bagian dependen pada dua pendapat ini.

Stigma perempuan lemah kualitas spiritualnya dikuatkan pula oleh pemaknaan tekstual atas hadis riwayat Abu Sa'id al-Khudriy (w. 693), yang menyatakan perempuan *naqisha al-'aql wa al-din* (kurang akal dan agama) dan *al-fattaqun al-Dunya wattaqun al-Nisa'* (perempuan sebagai sumber fitnah). Dua hadis ini kerap dijadikan dalih untuk domestifikasi perempuan. Tabu menstruasi yang membatasi akses perempuan untuk beribadah juga turut memperkuat stigma tersebut.⁷ Kemudian tabu menstruasi ini digunakan sebagai dasar justifikasi segregasi terhadap perempuan.

Dalam tradisi masyarakat, ketimpangan gender pada aspek spiritual terwujud dalam falsafah Jawa. Terdapat istilah *kanca wingking* (teman di belakang), yang bermakna karakter ideal perempuan dicirikan dengan kepatuhan total, alih-alih partner sejajar laki-laki.⁸ Ini mirip dengan ameo *suwargo nunut neroko katut* (masuk surga atau neraka tergantung ketatan pada suami), yang berimplikasi pada makna dependensi kualitas spiritual perempuan berdasar kepatuhan total pada suami. Perempuan dianggap selesai mengerjakan tugas jika telah mampu melakukan pekerjaan domestik (*masak, macak, manak*).⁹ Falsafah tersebut menjadi norma sosial masyarakat yang acapkali menyebabkan sikap diskriminatif terhadap perempuan.

³Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhi*, Beirut: Dar Ibn H}azm, 2000, hal. 477.

⁴Fakh al-Din al-Ra^ziy, *Mafa>tih} al-Ghaib...*, hal. 91.

⁵Syams al-Din al-Qurthubiy, *al-Ja'mi' li Ah}ka>m al-Qur'a>n*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, t.t., Jilid 5, hal. 168-170.

⁶Ibnu Jariy al-Thabariy, *Ja'mi' al-Baya>n 'an Ta'wi}l A}y al-Qur'a>n*, Kairo: Dar al-Hijr, 2001, Jilid 6, hal. 687.

⁷Halya Millati, "The Reciprocal Paradigm of Tafsir Al-Miṣbah and Tafsir Al-Taḥrīr Wa Al-Tanwīr on Surah Al-Baqarah Verse 222 about Menstruation Blood," *Sawwa*, No. 1, 2021, hal. 1-18.

⁸Hersri Setiawan, "Wanita: Alas Kaki di Siang Hari, Alas Tidur di Waktu Malam," *Majalah Prisma*, No. 7 Th X Juli 1981, hal. 15.

⁹Sigit Setyawan, "Shift in the Meaning of Kanca Wingking in Javanese Society," *Javanologi*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2024, hal. 55.

Falsafah di atas menginspirasi pengusulan kebijakan pemerintah. Baru-baru ini, Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional (BKKBN) mengusulkan tiap pasangan setidaknya melahirkan satu anak perempuan agar angka kelahiran stabil.¹⁰ Pernyataan Hasto Wardoyo, kepala BKKBN, “Perempuan menurut saya, ya, ‘ditugaskan’ untuk hamil, melahirkan, dan menyusui. Sudah satu paket tugas,” menunjukkan norma gender tradisional masih *langgeng* di kelompok elit politik.¹¹ Pernyataan tersebut mengindikasikan diskriminasi gender, sebab hanya menekankan keterlibatan perempuan dalam perencanaan memiliki anak. Domestifikasi peran perempuan dengan menganggap pengupayaan keturunan adalah ‘tugas’ perempuan juga dinilai mengabaikan peran spiritual dan sosial. Peran perempuan sebagai *kanca wingking* menguat, sementara keselarasan relasi gender dengan tuntunan Al-Quran untuk memaksimalkan potensi spiritual dan sosial, sebagaimana dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 82 melemah.

Menuntut perempuan untuk melahirkan anak perempuan juga dapat menimbulkan diskriminasi terhadap anak laki-laki atau keluarga yang tidak dikaruniai anak perempuan. Poppy Rahardjo, penyintas KDRT dan founder komunitas *Perempuan Tanpa Stigma*, menganggap himbauan kepala BKKBN menambah beban perempuan dan anak perempuan. Menurut Poppy, faktor penyebabnya adalah peran gender tradisional yang membatasi perempuan pada posisi tertentu dalam keluarga dan masyarakat.¹²

Jauh sebelum itu, Arab Saudi nyaris membuat kebijakan mengeluarkan perempuan dari area Ka’bah yang biasa untuk tawaf (*mathaf*) dan merelokasi mereka lebih jauh sebab kekurangan ruang pada tahun 2006.¹³ Wacana ini memantik protes. Hattoon al-Fassi (l. 1964), sejarawan Saudi yang cukup vokal di media menyatakan bahwa wacana tersebut bertentangan dengan hak perempuan untuk beribadah di tempat yang semestinya mendekatkan jarak hamba dengan Tuhan. Sementara diskriminasi secara praktis terjadi di

¹⁰Ade Nasihudin, “Kepala BKKBN Harap Setiap Pasangan Melahirkan Satu Anak Perempuan, Warganet: “Ada Cara Memastikan yang Lahir Cewek?”” dalam <https://www.liputan6.com/health/read/5632257/kepala-bkkbn-harap-setiap-pasangan-lahirkan-satu-anak-perempuan-warganet-ada-cara-memastikan-yang-lahir-cewek>, diakses pada 7 Juli 2024.

¹¹Egadia Birru, “Pernyataan BKKBN Tuai Polemik, Hasto: Perempuan Ditugaskan untuk Hamil, Melahirkan, dan Menyusui,” dalam <https://regional.kompas.com/read/2024/07/07/194400578/pernyataan-bkkbn-tuai-polemik-hasto--perempuan-ditugaskan-untuk-hamil>, diakses pada 7 Juli 2024.

¹²Poppy Dihadjo, “Solusi Dari Laki-laki Soal Penanganan Potensi Krisis Populasi Tak Jauh Dari Ngebebanin Perempuan,” https://www.instagram.com/p/C8-K1CGTf5A/?img_index=1, diakses pada 24 Oktober 2024.

¹³Detik, “Jemaah Perempuan akan Dikeluarkan dari Area Ka’bah,” dalam <https://news.detik.com/berita/d-697142/jamaah-perempuan-akan-dikeluarkan-dari-area-kabah>, diakses pada 7 Juli 2024.

Raudhah. perempuan hanya diberi waktu beberapa jam untuk mengunjungi *Raudhah*, selebihnya mereka hanya boleh lewat.¹⁴

Wacana pengeluaran perempuan dari *Mathaf* dan diskriminasi di *Raudhah* menunjukkan pola pikir masyarakat muslim yang bias gender dalam ranah spiritual. Budaya Patriarki yang mengakar di benak masyarakat membuat ekspresi pengalaman spiritual dibatasi dan dibeda-bedakan berdasarkan jenis kelamin.

Sementara di Barat, Islamofobia menjadi salah satu dalang dari diskriminasi terhadap perempuan muslim. Ernst berpandangan *stereotype* buruk terhadap perempuan muslim termasuk di ranah spiritual akan terus ada sampai saat ini sebagai bagian dari proyek penelitian Barat.¹⁵ Melalui propaganda Islamofobia, muncullah *labelling* perempuan berhijab sebagai restriksi dan depersonalisasi.

Manal Hamzeh sebagaimana dikutip oleh Amanda Keddie mengenalkan term *Hijabophobia*, yakni diskriminasi terhadap perempuan muslim di Barat yang mengenakan hijab. *Hijabofobia* merupakan rangkuman dari wacana seksis Islamofobia.¹⁶ Term ini mewakili serangkaian larangan maupun tindakan opresif terhadap perempuan muslim berhijab di Prancis, Amerika Serikat, dan banyak negara Barat. Di AS, *Hijabofobia* semakin meluas pasca tragedi 9/11. Perempuan muslim berhijab dijadikan kambing hitam dalam narasi ekstremisme. Irene dan Anwar menyebut perempuan muslim di Barat yang mengekspresikan kesalehan melalui simbol-simbol tertentu seperti hijab dianggap terbelakang, eksklusif, dan tertindas.¹⁷

Fenomena tersebut menunjukkan hegemoni kolonialisme Barat yang langgeng di bawah payung feminisme. Pada konteks berbeda, Murata mengafirmasi hegemoni tersebut. Saat mahasiswa yang diampunya pada mata kuliah Spiritual Feminin menilai rendah dan tertindas terhadap citra spiritualitas perempuan dalam Islam.¹⁸ Islam diasumsikan sebagai sumber budaya patriarki.

Beralih ke Indonesia. Dalam berbagai struktur organisasi keagamaan, perempuan mendapat tempat kurang signifikan. Struktur organisasi sekaliber MUI, NU, dan Muhammadiyah masih didominasi oleh laki-laki. Belum ada

¹⁴Hatoon al-Fassi, "The Rights of Women in The Great Mosque," dalam <https://www.arabnews.com/node/280788>, diakses pada 7 Juli 2024.

¹⁵Carl W. Ernst, *Islamophobia in America: The Anatomy of Intolerance*, London: Palgrave Macmillan, 2013.

¹⁶Amanda Keddie, "Supporting and Educating Young Muslim Women Stories from Australia and the UK," dalam *Routledge Critical Studies in Gender and Sexuality in Education*, ed. Wayne Martino et. al. (New York: Routledge, 2017), 25.

¹⁷Irene Zempi dan Neil Chakraborti, *Islamophobia Victimization and The Veil*, London: Palgrave Macmillan, 2014, hal. 8.

¹⁸Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, Albany: State University of New York Press, 1992, 7.

perempuan yang tampil sebagai ketua umum di tiga organisasi besar tersebut. Fakta ini turut memengaruhi produksi fatwa. Sejumlah fatwa dipandang kurang strategis dan bias gender. Anthin Lathifah menyatakan 9 dari 18 fatwa MUI tentang perempuan masih bias gender. Menurutnya, dominasi otoritas laki-laki dalam komisi fatwa serta kecenderungan pada metode istinbat tradisional menjadi faktor utama.¹⁹

Perlu keterlibatan perempuan untuk menempati posisi strategis. Penulis mengafirmasi pandangan Etin Anwar untuk menekankan keterlibatan perempuan sebagai subjek ijtihad non-yudisial. Feminisme Islam sebagai sudut pandang dapat menemukan wajah transformatif Islam dalam upaya menjadikan perempuan sebagai subjek dengan model *reciprocal dependency* (saling tergantung).²⁰ Menggali ketokohan Maryam sebagai figur etis dan simbolik dalam ijtihad non-yudisial serta subjek spiritual yang membongkar narasi patriarki dapat menjadi bagian dari upaya tersebut.

Berbagai ketimpangan tersebut tidak senafas dengan prinsip dasar Al-Quran mengenai relasi perempuan dan laki-laki. Al-Quran menegaskan prinsip kesetaraan (*al-musa>wah*), sebagaimana dalam Q.S. al-Nisa/4:1), keadilan (*al-'ada>lah*, sebagaimana dalam Q.S. al-Nahl/16:90), kepantasan (*al-ma'ru>f*, sebagaimana dalam Q.S. al-Nisa/4:19), dan meritokrasi spiritual (ketakwaan sebagai barometer spiritualitas sebagaimana dalam Q.S. al-Hujurat/49:13). Diskriminasi, stigma, dan stereotip atas kualitas spiritual perempuan yang tampak dalam realitas masyarakat sebagaimana uraian di atas menunjukkan budaya patriarki dan tafsir misoginis masih langgeng.

Sebagai kritik atas tafsir misoginis dan budaya patriarki, muncul tokoh-tokoh feminis Muslim.²¹ Sebut saja Fatima Mernissi²² (w. 2015), Riffat Hassan²³ (l. 1943), Asma Barlas²⁴ (l. 1950), Amina Wadud²⁵ (l. 1952), Husein

¹⁹Anthin Lathifah, *Perempuan dalam Fatwa Ulama di Indonesia*, Semarang: LP2M UIN Walisongo, 2019), 161.

²⁰Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism, A Genealogy of Islamic Feminism*, ter. Nina Nurmila, Bandung: Mizan, 2021, hal. 276-278.

²¹Muslim (laki-laki atau perempuan) yang mengupayakan keadilan gender melalui aktivisme sosial maupun intelektual. Anwar, *Feminisme Islam...*, 20.

²²Mernissi fokus pada analisis sejarah hadis-hadis yang dianggapnya misoginis. Lihat: Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Oxford: Basil Blackwell, 1991.

²³Sebagaimana Wadud, Riffat Hasan juga memakai hermeneutika *Double Movement* gagasan Fazlur Rahman. Lihat: Riffat Hasan dan Fatimah Mernissi, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Patriarki*, Yogyakarta: LSPA Yayasan Prakarsa, 1995, hal. 5.

²⁴Pemikiran tafsir feminis Asma Barlas berorientasi pada pembacaan anti-patriarki terhadap ayat tentang seksualitas, gender, keluarga, dan kehidupan rumah tangga. Lihat: Asma Barlas, *Believing Women: Unreading Patriarchal Interpretations of The Quran*, Austin: University of Texas Press, 2002, hal. 129.

Muhammad²⁶ (l. 1953), Faqihuddin Abdul Kodir²⁷ (l. 1971), Nasaruddin Umar²⁸ (l. 1959), Zaitunah Subhan²⁹ (l. 1950), Nur Arfiyah Febriani³⁰ (l. 1981), dan lain-lain. Telah dilakukan banyak upaya rekonstruksi tafsir agama dalam rangka menyuarakan kesetaraan gender. Hanya saja, Mayoritas upaya rekonstruksi itu berorientasi pada persoalan sosial dan legal-formal.³¹ Berikut gambaran dominasi orientasi tersebut dalam penafsiran terhadap Q.S. Annisa/4: 34.

Riffat Hassan (l. 1943), teolog dan feminis Islam asal Pakistan mengambil langkah dekonstruktif saat menafsirkan ulang Q.S. Annisa ayat

²⁵Pemikiran tafsir feminis Amina Wadud berorientasi pada aspek ontologis perempuan dan laki-laki, keadilan gender di kehidupan akhirat, serta hak dan peran perempuan. dia mengembangkan hermeneutika *Double Movement* gagasan Fazlur Rahman dan menghasilkan sintesa berupa Paradigma Tauhidik (*Tawhidic Paradigm*). Lihat: Amina Wadud, *Quran and Women: Rereading The Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1999, hal. vii-viii; Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, 2014, hal. 12.

²⁶Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Tafsir Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

²⁷Teori Qira'ah Mubadalah diaplikasikan pada ayat-ayat legal-formal. Lihat: Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

²⁸Rekonstruksi yang dilakukan Umar tampak pada disertasinya, yang membuktikan ada peran konstruksi sosio-historis di balik bahasa Al-Quran yang patriarkis. Umar mengungkap ayat-ayat yang menunjukkan identitas gender, sehingga dapat dibedakan antara relasi seksual dan gender. Dia juga mereinterpretasi asal kejadian manusia dan prinsip kesetaraan, di samping menampilkan sisi bias gender dalam Al-Quran. Lihat: Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran*, Jakarta: Paramadina, 2001.

²⁹Kecenderungan pada reinterpretasi ayat legal-formal tampak pada terma-terma seputar prinsip kemitrasejajaran, kemitrasejajaran dalam pernikahan, hijab, dan hak reproduksi. Di samping itu, figur perempuan dalam Al-Quran juga diulas, namun sebagai bagian pembahasan, bukan poin utama. Lihat: Zaitunah Subhan, *Al-Quran dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Prenada Group, 2015, hal. xvii-xx.

³⁰Temuan yang digagas Febriani dalam disertasinya ialah teori *Ecohumanis Teosentris* yang menonjolkan interaksi dan interkoneksi manusia dengan lingkungan tanpa pembedaan jenis kelamin. Disertasi ini mengeksplor diskursus gender dan ekologi. Lihat: Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender Perspektif Al-Quran*, Bandung: Mizan Pustaka, 2014, hal. 16-17.

³¹Riset yang berorientasi pada aspek sosial antara lain ialah disertasi bertajuk "Relasi Gender dalam Transformasi Sosial Perspektif Al-Quran," karya Waesul Kurni. Disertasi ini mengeksplorasi berbagai bentuk transformasi sosial bagi laki-laki dan perempuan dalam Al-Quran. Terdapat empat pola transformasi sosial, yakni; dalam aktivitas pribadi, aktivitas publik, aktivitas domestik, dan kepedulian terhadap lingkungan. Lihat: Waesul Kurni, "Relasi Gender dalam Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur'an," *Disertasi*, Jakarta: Prodi Ilmu Al-Quran dan Tafsir Universitas PTIQ, 2023; riset yang berorientasi pada ekologi dan gender antara lain disertasi yang telah terbit menjadi buku bertajuk "Ekologi Berwawasan Gender." Lihat: Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender Perspektif Al-Quran*, Bandung: Mizan Pustaka, 2014.

34. Menurutnya, kata *qawwa>m* tidak selayaknya dimaknai dengan pemimpin karena berkonsekuensi secara psikologis dan teologis akan adanya superioritas laki-laki. Dia kemudian menawarkan “penopang dan pelindung bagi perempuan” sebagai makna baru dari *qawwa>m*. Dua makna itu berada dalam konteks pemenuhan nafkah dan penanggungjawab keluarga. Hassan mempertimbangkan beban pengalaman biologis perempuan, sehingga pemenuhan nafkah tersebut diarahkan kepada laki-laki.

Meski demikian, Hassan tidak berarti mengarahkan ketentuan ini sebagai kemutlakan. Dia berpendapat bahwa ayat tersebut bersifat informatif –*khabar* dalam istilah Ushu>l Fiqh, sehingga tidak berimplikasi pada perintah.³² Dengan begitu, subjek yang berkewajiban untuk memenuhi kebutuhan bersifat fleksibel, sesuai dengan kondisi masing-masing rumah tangga.

Amina Wadud (l. 1952) sepakat dengan Hassan. Menurutnya, secara prinsip, ayat ini menunjukkan pembagian tanggung jawab dan peran yang timbal-balik antara laki-laki dan perempuan.³³ Akan tetapi, Wadud mengakui terdapat kelebihan moral bagi sebagian laki-laki. Wadud berpandangan bahwa *qiwa>mah* dapat dipikul baik oleh suami atau istri, sepanjang mereka memiliki keunggulan dalam dimensi materiel, spiritual, dan psikologis.

Penafsiran dengan jangkauan lebih luas –tidak hanya di lingkup rumah tangga- datang dari Husein Muhammad (l.1953). Husein tidak saja menempatkan ayat ini dalam konteks *khabar*, melainkan juga menunjukkan argumentasi-argumentasi pendukung bahwa ayat ini bersifat sosiologis dan kontekstual. Muhammad mengemukakan pandangan Fakr al-Di>n al-Ra>ziy bahwa keyakinan atas suatu pemikiran harus berdasarkan fakta empiris, tak terkecuali pemahaman yang bersumber dari teks otoritatif.³⁴ Pendapat ini yang kemudian menggiring pada kebutuhan untuk interpretasi ulang ayat relasi gender dengan mempertimbangkan kenyataan bahwa saat ini perempuan jauh lebih beradab dan berilmu daripada mereka di masa lalu.

Muhammad kemudian berpendapat bahwa konsep *qiwa>mah* baik itu dengan makna pengayom, pelindung, atau pemimpin sekalipun berlaku secara fleksibel, sesuai dengan kondisi keluarga atau relasi lain dan sepanjang tetap dalam tujuan kemaslahatan.³⁵

Terlepas dari inklusivitas tafsir *qiwa>mah*, tawaran makna baru dari tiga tokoh ini cenderung mengkritik pemahaman bahwa perempuan lemah

³²Riffat Hassan, *Mengungkap Misogini dalam Islam*, Jakarta: Mitra Media, 1994, hal. 121.

³³Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1999, hal. 73.

³⁴Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Tafsir Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 58.

³⁵Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*..., hal. 72-74.

fisik dan akal, alih-alih lemah agama. Mayoritas nalar rekonstruksi tafsir mengarah pada kesetaraan dan fleksibilitas potensi untuk menjadi pengayom rumah tangga atau pemimpin secara umum.

Terkait hadis ‘*na>qisha>t di>n*,’ Abu Syuqqah (w. 1995) memaknainya sebagai salah satu teknik komunikasi Nabi saw, tatkala memulai perbincangan. Merunut *sabab wuru>d* hadis, redaksi itu diucapkan saat momen Idulfitri. Nabi justru tampak memuji atau paling tidak bergurau kepada para perempuan ketika mengucapkan hadis itu. Berikut arti penuh dari teks hadis:

Saya kagum dengan perempuan ini, (dianggap) hanya punya separuh akal dan agama tetapi sanggup mengalahkan laki-laki yang paling pintar dan teguh pendirian sekalipun.³⁶

Lebih lanjut, Abu Syuqqah (w. 1995) memaknai *na>qisha>t ‘aqlin* bukan dengan ‘kurang akal,’ melainkan kurang wawasan. Begitu juga *na>qisha>t di>n* dimaknainya bukan dengan kurang agama,” melainkan dia alihkan pada makna simbolis berupa berkurangnya ritual salat dan puasa saat menstruasi.³⁷ Dengan demikian, *na>qisha>t aql wa di>n* bersifat dinamis. Semakin luas kesempatan belajar dan semakin banyak aktivitas ibadah yang dimanfaatkan perempuan, maka semakin berkualitas potensi intelektual dan spiritualnya.

Adapun pemahaman perempuan sebagai ‘sumber fitnah,’ berasal dari mitologi dalam Taurat. Sebagaimana penjelasan Nashr H{ami>d (w. 2010), konon, Adam diusir dari surga gara-gara digoda Hawa yang menyatu dengan ular dan setan, untuk memakan buah terlarang.³⁸ Pandangan ini kontra dengan Al-Quran yang mengisahkan bahwa baik Adam maupun Hawa sama-sama diusir sebab tergoda setan.³⁹

Mayoritas upaya rekonstruksi tersebut berorientasi pada pengarusutamaan kesetaraan gender dalam persoalan sosial dan legal-formal. Dari ulasan di atas, tampak hanya Wadud dan Abu Syuqqah yang memasukkan dimensi spiritual.

Meski demikian, tidak dipungkiri bahwa kecenderungan legal-formal merupakan respons yang tepat mengingat mayoritas isu ketimpangan gender berorientasi pada persoalan kewenangan dan kewajiban laki-laki serta

³⁶Faqihuddin Abdul Kodir, *Perempuan (Bukan) Sumber Fitnah*, Bandung: Afkaruna.id, 2021, hal. 53-59.

³⁷Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira>’ah Muba>dalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 274-277.

³⁸Nashr H{ami>d Abu> Zaid, *Dawa>’ir al-Khawf al-Qira>’ah fi> Khitha>b al-Mar’ah*, Beirut: Markaz al-Tsaqafi, 1999, hal. 37.

³⁹Q.S. al-Baqarah/2: 36:

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۗ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ

إلى جنين

perempuan, yang notabene lebih banyak menyentuh pada urusan normatif. Misalnya, rekonstruksi tafsir yang ditujukan sebagai kritik atas tafsir-tafsir tradisional yang relatif atomistik, fikih *oriented*, dan eksklusif bagi mufasir laki-laki sehingga objek interpretasinya pun serupa, yakni ayat-ayat legal-formal.⁴⁰

Merespons pemikiran feminis Muslim arus utama, sebagian kalangan menawarkan pendekatan Tasawuf dalam membaca ayat relasi gender untuk pembacaan teks nas secara lebih holistik. Ini didasarkan pada argumen bahwa pendekatan legalistik lebih *concern* terhadap *h}ilah* (rekayasa hukum) daripada realitas ilahi, sebagaimana diungkapkan oleh Murata.⁴¹ Dia menawarkan integrasi falsafah Tao dan Tasawuf untuk membaca nas tentang relasi gender. Upaya murata diikuti Sa'diyya Shaikh (l. 1969), yang juga mencoba mengintegrasikan tasawuf dan fikih. Shaikh mengklaim formulasi Tasawuf sebagai perspektif untuk membaca nas hukum Islam dalam kerangka feminisme Islam dapat menghasilkan makna kesetaraan manusia yang holistik dan mutlak.⁴²

Atribusi Tasawuf sebagai pendekatan alternatif terhadap nas yang tidak hanya berhubungan dengan teks legal-formal dilugaskan oleh Hamdy A. Hassan. Melalui term Feminisme Sufi, dia mengembangkan prinsip panenteistik dalam konsep *Fana* dan *Wah}dat al-Wuju>d*. Feminisme Sufi menawarkan konsep kesetaraan yang mutlak dan intrinsik yang berasas kesatuan dengan Tuhan, dan keseimbangan sifat *jala>l* dan *jama>l*.⁴³

Upaya Murata, Syeikh, dan Hamdy A. Hassan tersebut tidak hanya menjadi trajektori baru dalam pengembaran arus feminisme Islam, melainkan juga sebagai bentuk penegasan bahwa atribusi Tasawuf penting untuk memanifestasikan kesetaraan manusia secara utuh. Diskursus ini menjadi inspirasi Penulis untuk memformulasikan Feminisme Sufi sebagai pendekatan dalam membaca nas Al-Quran. Dengan tujuan meneroka makna emansipasi spiritual perempuan yang melampaui gender.

⁴⁰Aisha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Quran*, New York: Oxford University Press, 2014, hal. 147-149.

⁴¹Sachiko Murata, *wawancara*, via surat elektronik, 27 Juli 2021.

⁴²Sa'diyya Shaikh, "In Search of al-Insan: Sufism, Islamic Law, and Gender," *Journal of the American Academy of Religion*, December 2009, Vol. 77, No. 4, hal. 781, 782.

⁴³Feminisme Sufi berbeda dengan Feminisme Islam awal yang menekankan aspek feminisme berasal dari gerakan intelektual untuk membela hak-hak perempuan yang tertindas dan menanggapi ketidakadilan yang dilakukan atas nama Islam. Feminisme Sufi juga berbeda dengan feminisme Islam kontemporer yang diformulasi oleh feminis Muslim di Barat dalam hal dikotomi Al-Quran dan Hadis. Feminisme Islam kontemporer cenderung liberal dalam mengkirik hadis Nabi sebagai sumber diskriminasi gender dalam Islam. Lihat: Hamdy A Hassan, "Sufi-Feminism: Women Leaders in African Sufi Movements," *Journal of Religion in Africa*, Vol. 53 Tahun 2023, hal. 364-371.

Senafas dengan upaya tersebut, disertasi ini menyetengahkan kajian emansipasi spiritual perempuan melalui tokoh Maryam dalam Al-Quran. Sosok Maryam potensial untuk dieksplorasi. Yang menarik dari Maryam ialah ketokohnya sebagai pendobrak stigma ‘kurang agama.’ Identitas Maryam sebagai khadim Masjidilqsa menggugat tradisi sebelumnya bahwa hanya laki-laki yang dapat mengabdikan diri di sana Surah Ali ‘Imran/3:36-37, 42. Poin tersebut menunjukkan semangat emansipatoris atas potensi spiritual perempuan di tengah budaya patriarki.

Citra sebagai perempuan suci dan pilihan Tuhan mengesankan Maryam sebagai representasi tokoh emansipasi spiritualitas perempuan dibandingkan tokoh perempuan lain dalam Al-Quran.⁴⁴ Di samping itu, Maryam juga memiliki kecerdasan yang tinggi dalam menghadapi rintangan (sabar, tangguh, dan manajemen emosi yang baik), tergambar dari keberhasilan *survive* saat terkena *postpartum syndrome* sampai timbul ideasi bunuh diri dan berhasil mengemban peran orang tua tunggal (Surah Maryam/19:22-29). Dalam perjalanan spiritual, Maryam melalui penyucian jiwa -*tazkiyat al-nafs*-diisyaratkan oleh *wa thahharaki*, (Surah Ali Imran/3:42). Maryam juga menapaki *maqam>ma>t* Sufi, meliputi warak (Surah Maryam/19:18, 20), zuhud (Surah Maryam/19:16, 22), sabar, rida, tawakal (Surah Maryam/19:16-20), dan makrifat (Surah Ali Imran/3:42-43). Maryam sebagai satu-satunya perempuan yang disebut secara sarif serta diabadikan dalam nama surah juga menambah kesan ikonik dari tokoh ini. Menandakan betapa penting Maryam sebagai *role model* umat Islam.

Membahas emansipasi spiritual perempuan saat ini berarti juga meniscayakan penggalan peran-peran spiritual perempuan terhadap isu degradasi spiritual. Era *society 5.0* memberi dampak negatif terhadap aspek spiritualitas. Manusia abad ini yang didominasi oleh generasi *Milenial* dan *Z* mengalami degradasi spiritual. Berdasarkan survei global oleh AVG tahun 2015, 54% anak-anak merasa orang tua mereka terlalu sering memeriksa gadget.⁴⁵ Ini menunjukkan betapa layar gadget dapat merusak relasi horizontal manusia, dan apalagi relasi manusia dengan Tuhan.

Kecepatan arus informasi membuat masyarakat terjerat dalam pusaran distraksi digital.⁴⁶ Fenomena ini membuat seseorang mudah lupa dan tidak

⁴⁴Maryam menjadi representasi perempuan suci dalam Al-Quran. Lihat: Asghaar Ali Engineer, *The Quran, Women, and Modern Society*, ter. Ahmad Affandi dan Muh. Ihsan, Yogyakarta: IRCiSoD, 2022, hal. 225.

⁴⁵Caroline Bologna, “Many Kids Feel “Unimportant” When Parents are Distracted by Smartphone,” dalam https://www.huffpost.com/entry/kids-notice-,parents-screen-addiction_n_55a3e15ae4b0ecec71bc74e4, Diakses pada 8 Juni 2024.

⁴⁶Distraksi digital (digital distraction) adalah gangguan yang memecah konsentrasi dari pekerjaan prioritas sebab perangkat media elektronik. Lihat: Fildzah Rio, “Mengenal Distraksi Digital dan Tips Jitu untuk Membatasinya,” dalam <https://www.djkn.kemenkeu.go.id/kpknl-bandung/bacaartikel/14897/MengenalDistraksi->

peduli terhadap dimensi spiritualitasnya (*spiritual apathy*).⁴⁷ Kevin DeYoung (l. 1977), seorang Teolog Kristiani berkebangsaan Amerika memberi ungkapan berkesan mengenai *spiritual apathy*.

*For too many of us, the hustle and bustle of electronic activity is a sad expression of a deeper spiritual apathy. How many of us, growing too accustomed to the spiritual slothfulness of our age, feel this strange mix of busyness and lifelessness?*⁴⁸

Jauh sebelum ungkapan itu dibuat, khazanah Tasawuf telah menyinggungnya lebih dulu. Ibnu ‘Atha>’illa>h al-Sakandariy (w. 1309) mengubah kalam hikmah yang senada dengan apa yang dimaksud DeYoung.

كَيْفَ يُشْرِقُ قَلْبُ صُوْرُ الْأَكْوَانِ مُنْطَبِعَةً فِي مِرَاتِيهِ أَمْ كَيْفَ يَرِحُلُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُكْبَلٌ بِشَهْوَاتِهِ أَمْ كَيْفَ يَطْمَعُ أَنْ يَدْخُلَ حَضْرَةَ اللَّهِ وَهُوَ لَمْ يَنْطَهَّرْ مِنْ جَنَابَةِ غَفْلَاتِهِ أَمْ كَيْفَ يَرْجُو أَنْ يَفْهَمَ دَقَائِقَ الْأَسْرَارِ وَهُوَ لَمْ يَتَّبِعْ مِنْ هَفْوَاتِهِ⁴⁹

Bagaimana hati mendapat cahaya Ilahi sedangkan di dalamnya telah terpatri gambar-gambar.⁵⁰ Bagaimana seorang salik dapat menuju Allah sedang dia terbelenggu oleh syahwat.⁵¹ Bagaimana seorang salik mengharapkan masuk kehadiran Allah sedang dia tidak bersuci dari kelalaian.⁵² Bagaimana seorang salik mengharap untuk memahami rahasia yang samar sedang dia belum bertaubat dari kekeliruan.⁵³

Ungkapan-ungkapan ini relevan dengan konteks zaman sekarang, bahwa distraksi digital turut mempengaruhi penurunan kualitas spiritual seseorang.

Digital-dan-Tips-Jitu-untuk-Membatasinya.html, Diakses pada 8 Juni 2024; David Greenfield, “Digital Distraction: Internet and Smartphone Addictions,” dalam <https://www.psychologytoday.com/intl/blog/virtual-addictions/201710/digital-distraction-internet-and-smartphone-addiction>, Diakses pada 8 Juni 2024.

⁴⁷Andy Deane, “Digital Distractions: Five Spiritual & Physical Threats,” dalam <https://calvarychapel.com/posts/digital-distractions-five-spiritual-physical-threats/>, Diakses pada 8 Juni 2024.

⁴⁸Kevin DeYoung, “Don’t Let the Screen Strangle Your Soul (2 of 2),” dalam <https://www.thegospelcoalition.org/blogs/kevin-deyoung/dont-let-the-screen-strangle-your-soul-2-of-2/>, Diakses pada 8 Juni 2024.

⁴⁹Muh}ammad bin Ibra>hi>m bin ‘Iba>d al-Rasyi>d al-Rundiyy, *Syarh} al-H{ika>m*, Surabaya: al-Hidayah, t.t., hal. 17.

⁵⁰Dapat diibaratkan dengan distraksi digital yang mengalihkan manusia dari perjalanan mengenal Tuhan.

⁵¹Seseorang yang terperdaya oleh hasrat duniawi hingga tidak dapat mengendalikan tidak dapat mengenal Tuhan.

⁵²Seseorang yang tidak introspeksi dan memperbaiki diri tidak dapat mencapai kehadiran Tuhan.

⁵³Seseorang yang tidak mengakui dan menyesali kesalahan serta memperbaiki diri tidak dapat menemukan rasahia dan hikmah kehidupan.

Di antara efek nyata yang ditimbulkan oleh degradasi spiritual ialah maraknya gangguan psikologis, kasus bunuh diri, dan tindak kriminal.⁵⁴ Berdasarkan survei teranyar I-NAMHS (*Indonesia National Adolescent Mental Health Survey*) pada tahun 2022, ditemukan setidaknya 1 dari 20 remaja berusia antara 10 hingga 17 tahun didiagnosis mengidap gangguan mental (ODGJ).⁵⁵ Berbagai riset juga membuktikan korelasi positif antara kesehatan mental dan spiritualitas.⁵⁶

Persoalan ini meniscayakan manusia sekarang amat mendambakan kedamaian hidup. Peningkatan kualitas spiritual dapat diarahkan pada dimensi sufistik sebagai terapi penyembuhan penyakit batin.⁵⁷ Peran perempuan penting dilibatkan untuk membuktikan kesetaraan dalam menanggulangi problem spiritualitas manusia. Kecerdasan adversitas Maryam dalam menghadapi titik nadir kehidupan berupa *postpartum syndrome* dan orang tua tunggal menarik untuk dielaborasi dalam isu ini.

Disertasi berusaha menjawab pertanyaan tentang bagaimana pola emansipasi spiritual perempuan dari sosok Maryam dalam Al-Quran yang tercitra sebagai agensi kesalehan. Pendekatan sastra dan kontekstual dipakai sebagai *framework*. Teori yang dilibatkan ialah Sastra dan Seni kisah Al-Quran (*al-fann al-qashashiy*)⁵⁸ gagasan Ahmad Khalafullah (w. 1988) dan *Ma'na Cum Maghza* gagasan Sahiron Syamsuddin (l. 1968).⁵⁹ Dua teori ini mengeksplorasi 30 ayat tentang Maryam yang tersebar dalam 4 surah. Sementara itu, konsep *pious agency* dan *pious critical agency* diadaptasi dalam ranah kontekstualisasi untuk menemukan ‘signifikansi’ agensi kesalehan Maryam.⁶⁰

⁵⁴Sebagai contoh, tindak pelecehan seksual, kekerasan seksual, perusakan lingkungan, dan pembunuhan.

⁵⁵Tim I-NAMHS, Laporan Penelitian *Indonesia National Adolescent Mental Health Survey 2022*, Yogyakarta: Pusat Kesehatan Reproduksi, 2022, hal. 18-24.

⁵⁶Shinta Sandora dan Sri Novitayani, “Hubungan Antara Kepercayaan Kepada Tuhan dan Risiko Bunuh Diri Pada Mahasiswa Muslim di Aceh,” *Jurnal Ilmu Keperawatan*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2021, hal. 83; Esa Nur Wahyuni dan Khairul Bariyah, “Apakah Spiritualitas Berkontribusi terhadap Kesehatan Mental Mahasiswa?” *Jurnal Pendidikan Indonesia*, Vol. 5 No.1 Tahun 2019, hal. 46; Thijs Huijs, *et.al.*, “Spirituality as a Predictor of Well-Being, Mental Distress or Both: A Four-Week Follow-Up Study in a Sample of Dutch and Belgian Adults,” *Religions*, Vol. 15 No. 179 Tahun 2024, hal. 1.

⁵⁷Said Agil Husin al-Munawwar, *Al-Qur'an: Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta Selatan: Ciputat Press, 2004, hal. 385.

⁵⁸Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy fi al-Qur'an al-Kari>m*, Kairo: Shi'na' li al-Nasyr wa al-Intisyar al-'Arabiy, 1999, hal. xi.

⁵⁹Sahiron Syamsuddin *et.al.*, “Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza,” dalam *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Yogyakarta: Ladang Kata dan AIAT Indonesia, 2020, hal. 9.

⁶⁰*Pious agency* di sini diadaptasi dari teori gagasan Saba Mahmood yang lalu dikembangkan oleh Rachel Rinaldo menjadi *pious critical agency*. Lihat: Saba Mahmood,

Tokoh Maryam beserta semua atribut kesufian dan emansipatif terhadap spiritualitas perempuan menjadi petunjuk kuat untuk menyusun pola emansipasi spiritual perempuan melalui penemuan agensi kesalehan dalam diri Maryam. Agensi kesalehan ini kemudian ditransformasikan dalam bentuk advokasi kesetaraan spiritual perempuan dan perannya terhadap isu kesehatan mental serta krisis ekologi.

Disertasi ini sejalan dengan gagasan Saba Mahmood (2004) yang memaknai kesalehan sebagai bentuk agensi, serta pandangan Ibnu ‘Arabī (1824) dan Nasaruddin Umar (2014) yang menegaskan kapasitas perempuan sebagai subjek spiritual yang mampu mencapai maqāmāt tertinggi. Disertasi ini juga beririsan dengan pemikiran Rachel Rinaldo (2013) mengenai agensi kesalehan kritis, serta pandangan Sachiko Murata (1992) dan Nur Arfiyah Febriani (2017) yang menekankan relasi komplementer antara manusia dan alam.

Sebaliknya, temuan ini berseberangan dengan pandangan Arin Shawkat Salamah Qudsi (2011), Sara Abdel Latif (2020), dan Milad Milani (2023) yang meragukan potensi spiritual perempuan dan tidak mengafirmasi kemampuan mereka untuk menempati posisi strategis dalam tradisi tasawuf. Selain itu, disertasi ini juga tidak sejalan dengan pemikiran Simone de Beauvoir (1949) dan Ayaan Hirsi Ali (2007) yang memaknai emansipasi perempuan sebagai kebebasan absolut yang bersifat sekuler, tanpa keterlibatan dimensi keagamaan.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah dijabarkan, ditemukan beberapa identifikasi masalah. Berikut ini poin-poin identifikasi masalah tersebut:

1. Kompetensi spiritual perempuan mendapat stigma lantaran konstruksi tafsir misoginis dan budaya patriarki yang masih langgeng. Pembacaan misoginis atas nas antara lain perempuan lemah agama dan sumber fitnah. Sementara potret budaya patriarki antara lain falsafah Jawa, tabu menstruasi, dan diskriminasi di tempat ibadah.
2. Diskursus feminisme Islam dalam rekonstruksi tafsir arus utama cenderung berorientasi pada pendekatan legal-formal. Pendekatan ini mengakomodir Ayat Ahkam. Emansipasi spiritual perempuan penting dielaborasi lebih lanjut dalam sudut pandang Feminisme Sufi.
3. Degradasi spiritual membawa pengaruh buruk terhadap penyakit mental yang kian melonjak di kalangan *gen Z* dan *Millennial*. Distraksi digital menjadi faktor degradasi spiritual terjadi. Fragmen kisah Maryam yang menonjolkan kecerdasan adversitas dan gaya hidup asketis relevan sebagai

contoh untuk mengkontekstualisasikan peran spiritualitas perempuan dalam menangani penyakit mental.

4. Tokoh Maryam menjadi teladan untuk meningkatkan kualitas spiritual. Kisahnya dalam Al-Quran memuat pola emansipasi spiritual perempuan.
5. Pola emansipasi spiritual perempuan dari tokoh Maryam dalam Al-Quran dapat dieksplorasi dengan pendekatan sastra dan kontekstual serta teori agensi kesalehan. Agensi kesalehan Maryam merupakan bagian dari diskursus Feminisme Sufi, yang berorientasi pada kesetaraan dalam bentuk transformasi kesalehan, keseimbangan kualitas maskulin dan feminin, serta pengalaman spiritual yang melampaui gender.

C. Pembatasan Masalah

Dari lima masalah yang teridentifikasi, disertasi ini membatasi pada tiga masalah:

1. Tafsir misoginis dan budaya patriarki atas sumber nas yang dipedomani oleh masyarakat sehingga tindak marginalisasi dan diskriminasi terhadap kompetensi spiritual perempuan terus terjadi.
2. Maryam menjadi sosok sentral emansipator spiritual perempuan dan simbol penentang tradisi patriarki pada aspek spiritual dalam Al-Quran. Penting untuk mendedah agensi kesalehan Maryam perspektif Al-Quran. Integrasi pendekatan sastra dan kontekstual serta teori agensi kesalehan digunakan untuk menggali aspek sastrawi dari kisah dan mengkontekstualisasikan dengan zaman sekarang.
3. Agensi kesalehan Maryam sebagai pola emansipasi spiritual perempuan. Pola emansipasi tersebut berbentuk advokasi kesetaraan spiritual dan aktivisme kesalehan terhadap alam mikro dan makro, seperti ekologi dan kesehatan mental.

D. Perumusan Masalah

Berdasarkan pembatasan masalah, disertasi ini mengerucutkan rumusan masalah pada satu rumusan utama, “Bagaimana pola emansipasi spiritual perempuan dari agensi kesalehan Maryam perspektif Al-Quran?” Rumusan tersebut terurai dalam beberapa masalah minor sebagaimana berikut:

1. Bagaimana konstruksi spiritualitas perempuan dalam tafsir misoginis dan kritik atasnya?
2. Bagaimana dialektika wacana agensi kesalehan dan spiritualitas perempuan?
3. Bagaimana pola emansipasi spiritual perempuan dari agensi kesalehan Maryam dalam sudut pandang Al-Quran?

E. Tujuan Penelitian

Sesuai dengan rumusan masalah, tujuan penelitian ini meliputi:

1. Menemukan konstruksi kritik atas tafsir misoginis tentang spiritualitas perempuan. Ini mencakup pembacaan tradisional yang bias atas Al-Quran dan hadis serta *shifting paradigm* setelahnya.
2. Menemukan konsep feminisme Sufi yang dimanifestasikan melalui relasi agensi kesalehan dan spiritualitas perempuan.
3. Menemukan isyarat agensi spiritual Maryam perspektif Al-Quran dengan pendekatan sastra dan kontekstual, seperti kemampuan menapaki *Maqa>ma>t* Sufi dan potensi menjadi pemuka spiritual.
4. Menemukan pola emansipasi spiritual perempuan dari agensi kesalehan Maryam. Ini mencakup advokasi kesetaraan spiritual serta peran spiritualitas perempuan terhadap alam mikro dan makro.

F. Manfaat Penelitian

Dengan tujuan penelitian yang telah dipaparkan, disertasi ini diharapkan dapat memberikan kontribusi baik pada aspek teoritis maupun praktis. Adapun manfaat yang dapat diambil dari disertasi ini adalah sebagaimana berikut:

1. Manfaat Teoritis
 - a. Salah satu riset yang dapat dilanjutkan tentang agensi kesalehan dan emansipasi spiritualitas perempuan dalam studi Al-Quran.
 - b. Representasi hasil studi Al-Quran dengan pendekatan interdisipliner meliputi pendekatan sastra dan kontekstual terhadap ayat kisah. Dalam konteks ini, teori sastra dan seni kisah Al-Quran dan *ma'na-cum-maghza* dielaborasi, serta *pious agency* diadaptasi sebagai pisau analisis dalam tahap kontekstualisasi.
2. Manfaat Praktis
 - a. Sumber rujukan tentang pola emansipasi perempuan dalam aspek spiritual yang diteladani dari tokoh Maryam.
 - b. Pedoman untuk mengadaptasi gaya hidup asketik dan berkelanjutan (*sustainable living*) untuk penanggulangan penyakit mental serta memupuk kesadaran ekologis. Di sisi lain juga sebagai referensi untuk menyuarakan gerakan kesetaraan spiritual perempuan dan laki-laki.

G. Kerangka Teori

Ditinjau dari rumusan masalah, disertasi ini terdiri atas tiga variabel, yaitu agensi kesalehan Maryam, konstruksi tafsir misoginis tentang spiritualitas perempuan, dan pola emansipasi spiritual perempuan. Untuk

menjawab rumusan masalah, disertasi ini menggunakan kerangka teori berikut:⁶¹

1. Pendekatan

Pendekatan (*approach*) adalah perspektif yang digunakan peneliti dalam rangka menganalisis objek penelitian. Pemilihan pendekatan harus sesuai dengan masalah-masalah penelitian.⁶² Berikut pendekatan yang digunakan dalam disertasi ini.

a. Sastra

Penelitian ini menggunakan pendekatan sastra. Kemunculan pendekatan sastra bermula dari paradigma *i'ja>z* Al-Quran (al-Isra>' ayat 88),⁶³ yang salah satu bentuk *i'ja>z* tersebut berupa sisi susastra Al-Quran. Dalam nomenklatur Ulumul Quran, terdapat sejumlah sub ilmu yang mengulas unsur sastra Al-Quran. Sub ilmu tersebut antara lain, *maja>z*, *isti'a>rah*, *matsal*, dan kisah.⁶⁴ Selanjutnya, pendekatan sastra mulai digandrungi oleh para tokoh tafsir seperti Ami>n al-Khu>liy (w.1966), 'Aisyah Abdurrahman (w. 1998), Muhammad Ahmad Khalafullah (w. 1988), dan Mustansir Mir (l. 1949).

Salah satu keunggulan dari pendekatan sastra yang juga memotivasi implementasinya pada disertasi ini adalah bahwa ia dapat memberikan makna objektif terhadap Al-Quran. Sehingga, pendekatan ini penting untuk diaplikasikan sebelum seorang mufasir meneruskan upaya penafsiran sesuai dengan perspektif yang dikehendaki. Sejalan dengan pernyataan Nasr Hamid bahwa pengkajian sastra Al-Quran tanpa campur tangan aspek keagamaan menjadi tujuan utama yang harus didahulukan. Setelah itu, barulah mufasir dapat memperdalam analisis pada bidang yang dikehendaki, seperti aspek hukum, moral, keyakinan, reformasi sosial, dan lain sebagainya.⁶⁵

Pendekatan sastra digunakan untuk mengkaji kisah Maryam dalam Al-Quran dengan tujuan agar dapat dipahami bahwa seluruh plot kisah Maryam menyimpan amanat yang objektif. Misalnya, mengenai usaha Maryam menggoyangkan pohon kurma (Surah Maryam/19:25). Dengan

⁶¹Kerangka teori merupakan penjelasan mengenai teori yang hendak diaplikasikan dalam penelitian. Kerangka teori berfungsi untuk mengkoneksikan penelitian dengan teori yang sudah ada. Lihat: Tim Penyusun Program Pascasarjana PTIQ, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ, 2017, hal. 9.

⁶²Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir: Sebuah Overview," *Jurnal Suhuf*, Vol. 12 No. 1 Juni 2019, hal. 137.

⁶³Departemen Agama RI, *Al-Quran...*, hal. 291.

⁶⁴M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 139, 146, 150, 263, 319.

⁶⁵Nasyr H{ami>d Abu> Zayd, *Mafhu>m al-Nashsh Dira>sah fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*, ter. Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: IRCiSoD, 2016, hal. 3.

pendekatan sastra, tindakan menggoyangkan pohon kurma yang dilakukan Maryam melambangkan simbol usaha manusia beserta bantuan Ilahi, meski dalam keadaan sangat lemah. Fragmen ini memberikan amanat untuk pantang menyerah sekalipun berada di titik nadir kehidupan.⁶⁶ Di sisi lain, buah kurma yang jatuh merupakan simbol hubungan harmonis manusia dengan alam serta keberkahan rezeki dari Allah.

b. Kontekstual

Tulisan ini menggunakan pendekatan kontekstual untuk menemukan isyarat agensi kesalehan Maryam dan pola emansipasi spiritual perempuan darinya.

Abdullah Saeed (l. 1960) mendefinisikan pendekatan kontekstual sebagai pendekatan memahami Al-Quran dengan memerhatikan konteks.⁶⁷ Dalam artikulasi lain, Islah Gusmian menyebut pendekatan ini sebagai pendekatan yang berorientasi pada konteks pembaca.⁶⁸ Dua pengertian itu bermuara pada pemahaman yang senada, yakni, memosisikan Al-Quran sebagai pedoman praktis yang harus diaplikasikan secara berbeda dalam situasi yang berbeda. Meski demikian, Saeed menegaskan bahwa aspek linguistik juga tetap dipakai di samping aspek sosio-historis dan konteks budaya. Dapat disimpulkan bahwa pendekatan kontekstual terhadap Al-Quran adalah pendekatan yang bertendensi pada pertimbangan analisis bahasa, latar belakang sosial, sejarah, dan antropologi yang berlaku pada kehidupan masyarakat Arab pra Islam dan saat Al-Quran disampaikan.

Pada prinsipnya, analisis kontekstual terhadap Al-Quran dekat dengan hermeneutika yang menjadi bagian dari metode penafsiran teks melalui analisis bahasa, sosiologi, sejarah, dan filsafat.⁶⁹

Pendekatan kontekstual digandrungi oleh tokoh tafsir kontemporer. Beberapa dari banyak tokoh tersebut ialah Fazlur Rahman (w.1988), Muhammad Arkoun (w. 2010), Nashr H{ami>d Abu> Zayd (w. 2010), Amina Wadud (l. 1952), dan Sahiron Syamsuddin (l. 1968).

⁶⁶Syihabuddin Mahmud al-Alu>siy, *Ru>h} al-Ma'a>ni>y fi> Tafsi>r al-Qur'a>n al-'Azhi>m wa Sab' al-Matsa>niy*, Beirut: Da>r Ih}ya>' al-Tura>ts al-'Arabiy, t.t., Jilid 16, hal. 85.

⁶⁷Abdullah Saeed, *Al-Quran an Introduction*, ter. Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016, hal. 312.

⁶⁸Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Yogyakarta: LKiS, 2013, hal. 276.

⁶⁹Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, hal. 34-45.

2. Teori

Disertasi ini menggunakan dua teori. Berikut uraian singkat teori tersebut.

a. Sastra dan seni kisah Al-Quran

Disertasi ini memilih teori sastra dan seni kisah Al-Quran gagasan Ahmad Khalafullah. Keistimewaan teori ini antara lain meliputi langkah operasional runtut; khusus diaplikasikan pada kisah Al-Quran; dan berangkat dari paradigma kebenaran yang tidak hanya diukur dari data sejarah. Teori ini mendukung diaplikasikan pada sebagian plot kisah Maryam yang terkesan tidak rasional, semisal kehamilan perawan (Surah Ali Imran/3:45-47).

Terdapat sejumlah gagasan teori dalam pendekatan sastra Al-Quran. Teori tersebut antara lain *al-tana>wul al-mawdhu'iy* (pemahaman objektif) gagasan Ami>n al-Khu>liy (w. 1966), yang menekankan aspek intratekstualitas dalam penafsiran,⁷⁰ *al-manhaj al-istiqr>*' (metode induktif) gagasan 'Aisyah Abdurrahman (w. 1998), yang juga dikenal dengan *cross referencial hermeneutics*,⁷¹ Teori sastra dan seni kisah Al-Quran gagasan Muhammad Ahmad Khalafullah (w. 1988),⁷² yang secara khusus diperuntukkan bagi ayat kisah, dan teori kritik sastra gagasan Mustansir Mir (l. 1949).⁷³ Selain teori gagasan Khalafullah, tidak mengeksplorasi aspek intrinsik dan ekstrinsik kisah secara spesifik, bahkan lebih condong pada eksplorasi struktur bahasa dengan analisis leksikal dan semantik kosakata Al-Quran. Oleh karena itu, disertasi ini memilih teori Khalafullah.

b. *Ma'na-cum-Maghza*

Disertasi ini menggunakan teori *Ma'na-cum-Maghza* yang digagas oleh Sahiron Syamsuddin (l. 1968), untuk menggali pola emansipasi spiritual perempuan dari agensi kesalehan Maryam. Aplikasi teori ini terdiri atas tiga tahap, yakni; makna historis (*al-ma'na> al-ta>ri>khiy*), signifikansi fenomenal historis (*al-maghza> al-ta>ri>khiy*), dan signifikansi fenomenal dinamis (*al-maghza> al-mu'a>shir*).⁷⁴

Banyak tokoh tafsir kontemporer yang juga menggagas teori tafsir dengan pendekatan kontekstual. Di antara dari mereka adalah Fazlur

⁷⁰Ami>n al-Khu>liy, *Mana>hij al-Tajdi>d fi> al-Nah}w wa al-Bala>ghah wa al-Tafsi>r wa al-Adab*, Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961, hal. 302.

⁷¹'Aisyah Abdurrahman, *al-Tafsi>r al-Baya>niy li al-Qur'a>n al-Kari>m*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1990, jilid 1, hal. 10, 17, 18.

⁷²Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy fi al-Qur'a>n al-Kari>m*, Kairo: Shina>' li al-Nasyr wa al-Intisyar>r al-'Arabiy, 1999, hal. xi.

⁷³Dikenal dengan teori kritik sastranya. Lihat: Mustansir Mir, "The Quran as Literature," *Renaissance*, Vol. 10 Tahun 2000.

⁷⁴Sahiron Syamsuddin *et.al.*, 'Metode Penafsiran ...', hal. 9.

Rahman dengan teori *double movement*-nya,⁷⁵ Nashr H{ami>d Abu> Zayd (w.2010) dengan teori *al-Tafsi>r al-Siya>qiy*,⁷⁶ M. Talibi dengan teori *al-Tafsi>r al-Maqa>shidiy*,⁷⁷ dan Abdullah Saeed (l. 1960) dengan *Contextual Approach* dan ideal-moral-nya, serta Sahiron Syamsuddin (l. 1968) dengan *Ma'na-cum-Maghza*-nya.⁷⁸ Disertasi ini memilih teori *Ma'na-cum-Maghza* sebab diklaim telah mengakomodir ayat-ayat kisah dan bahkan semua ayat Al-Quran.⁷⁹ Sementara teori lain yang telah disebutkan hanya berlaku pada ayat ahkam atau legal-formal.

Pada langkah penelusuran signifikansi fenomenal dinamis (*al-maghza al-ta>ri>khiy*), *pious agency* dan *pious critical agency* diadaptasi. Ini dimaksudkan untuk mempertajam kontekstualisasi kisah Maryam sebagai sebetuk agensi kesalehan yang menjadi asas dalam konstruksi pola emansipasi spiritual perempuan. *Pious agency* adalah kapasitas perempuan yang dimanifestasikan melalui praktik keagamaan secara sadar dan patuh, tidak melulu tentang perlawanan terhadap norma. Teori ini berupaya melakukan reorientasi agensi yang pada umumnya dimaknai sebagai bentuk perlawanan atas norma —*an sich* menjadi lebih kontekstual. Agensi dapat pula dibentuk dari aspirasi spiritual dan moral seseorang dalam *weltanschauung tertentu*.⁸⁰

Dengan mengadaptasi teori *pious agency*, ketokohan Maryam ditelisik melalui sejumlah identitas dan aktivisme yang dinarasikan Al-Quran dalam payung besar ‘perempuan pilihan Tuhan,’ (Surah Ali Imran/3:42). Identitas dan aktivisme itu meliputi khadim Masjidilqsa, prototipe perempuan kuat iman, pelaku ‘jalan sufi,’ sikap tangguh dalam menghadapi diskriminasi, dan lain-lain. Aktivisme Maryam yang juga kerap dilakukan di tempat ibadah sesuai dengan ruang lingkup penelitian Mahmood, yakni kelompok aktivis perempuan masjid di Mesir.

Hal lain yang membuat *pious agency* relevan dengan disertasi ini adalah titik tekan pada diskursus kesetaraan gender dalam transformasi kesalehan, moral, dan etis. Ini tampak -misalnya- dari keputusan Maryam untuk ‘patuh’ pada perintah Tuhan berupa puasa bicara (Surah Maryam/19: 26-29), sebagaimana ungkapan Celene Ibrahim tatkala mendeskripsikan

⁷⁵Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago: Chicago University Press, 1982, hal. 5-7.

⁷⁶Nashr H{ami>d Abu> Zayd, *al-Nash, al-Sulthah, al-H{aqi>qah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafiy al-‘Arabiyy, 1995, hal. 116.

⁷⁷M. Talibi, *Iyal Allah*, Tunisia: Saras li al-Nashr, 1992, hal. 142-144.

⁷⁸Sahiron Syamsuddin *et.al.*, ‘Metode Penafsiran...’, hal. 6.

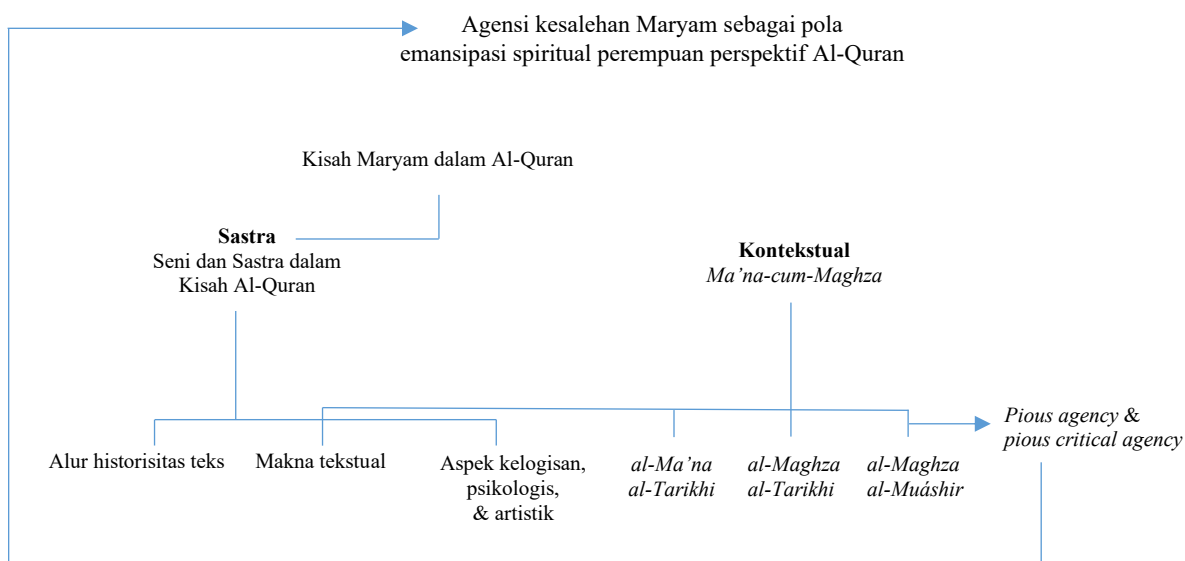
⁷⁹Sahiron Syamsuddin, “Ma’na-cum-Maghza Approach to the Quran: Interpretation of Q. 5:51,” *ASSEHR*, Vol. 137 Tahun 2017, hal. 132.

⁸⁰*Saba Mahmood, Politics of Piety..., 153*

pengakuan Tuhan atas kedalaman pengetahuan teologis perempuan.⁸¹ Tindakan yang terkesan pasif tersebut sejatinya menjadi manifestasi keteguhan dedikasi yang proaktif.

Untuk menemukan peran proaktif kesetaraan spiritual perempuan dalam kapasitas kelompok maupun individu terhadap kesehatan mental dan krisis ekologi, disertasi mengadaptasi *pious critical agency*.⁸² Teori yang dikembangkan oleh Rachel Rinaldo (l. 1970) ini menitikberatkan keterlibatan perempuan di ranah publik secara kritis terkait interpretasi teks yang pada umumnya menggunakan metode kontekstual.

Gambar I. 1 Alur Aplikasi Teori (Ilustrasi Penulis)



⁸¹Celene Ibrahim, *Women and Gender in The Qur'an*. New York: Oxford University Press, 2020, hal. 105-106.

⁸²Rachel Rinaldo, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*, Oxford ; New York: Oxford University Press, 2013, hal. 10.

H. Tinjauan Pustaka

1. Disertasi

Terdapat beberapa Disertasi yang mengangkat kisah Maryam dalam Al-Quran. *Pertama*, Disertasi karya Fathurrosyid, “*Kisah Maryam dalam Al-Qur’an: Pendekatan Pragmatik*,” yang menyoroti pesan pragmatis kisah Maryam yang tersebar dalam empat surah. Rosyid menemukan struktur naratif dan makna kebahasaan yang berkaitan dengan kondisi *Makkiyah-Madaniyah* serta pesan keagamaan seperti tawakal dan etika pengasuhan.⁸³ Rosyid juga menelaah tindak tutur dan implikatur linguistik, terutama resistensi Maryam terhadap tuduhan peyoratif statusnya sebagai ‘istri’ Allah.⁸⁴ Rosyid juga menggali potensi pembebasan gender dalam kisah Maryam, mencakup akses perempuan terhadap pendidikan, ruang ibadah, serta hak atas tubuh dan kesucian.⁸⁵ Temuan ini menjadi inspirasi awal dalam membangun kerangka agensi kesalehan Maryam, lalu Penulis kembangkan dengan menggali pola emansipasi spiritual perempuan secara substantif dan implikatif terhadap isu terkini seperti *mental illness* dan krisis ekologi.

Distingsi mendasar antara tulisan Rasyid dan Penulis dapat dilihat dari sisi pendekatan. Disertasi ini menggunakan pendekatan sastra yang berbeda. Jika Rasyid mengkritik pandangan bahwa kisah dalam Al-Quran adalah fiktif belaka melalui pendekatan pragmatik, penelitian disertasi ini mendukung bahwa tidak semua kisah terbukti secara historis sebagaimana pandangan Muhammad ‘Abduh (w. 1905) dan Muhammad Ahmad Khalafullah (w. 1997).⁸⁶ Dari sisi fokus penelitian, Penulis berorientasi pada penggalian pola emansipasi spiritual perempuan melalui agensi kesalehan Maryam, lebih dari spirit pembebasan perempuan.

Kedua, Disertasi karya Rami Tannous, “*Negotiating the Nativity in Late Antiquity: The Qur’ān’s Rereading of Mary’s Preparation for the Conception of Jesus*.” Kajian intertekstualitas kisah Maryam juga menjadi topik menarik. Rami Tannous dalam Disertasinya mengeksplorasi unsur historisitas kisah Maryam yang berkaitan dengan persiapannya untuk mengandung Nabi Isa as.⁸⁷ Yang menarik dari riset Tannous ini ialah bahwa

⁸³Fathurrosyid, “Kisah Maryam dalam al-Qur’an: Pendekatan Pragmatik,” *Disertasi*, Surabaya: Program Doktorat Ilmu Al-Quran dan Tafsir UIN Sunan Ampel, 2017.

⁸⁴Fathurrosyid, “Pragmatika Al-Quran: Model Pemahaman Kisah Maryam yang Terikat Konteks,” *Suhuf*, Vol. 9 No. 2 Desember 2016, hal. 322.

⁸⁵Fathurrosyid, “Feminisme Kisah Maryam dalam Al-Quran dan Rekonstruksi Pemahaman Gender Perspektif Pragmatik,” *Islamica*, Vol. 10 No. 2 Maret 2016, hal. 349.

⁸⁶Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy fi al-Qur’an al-Kari>m*, Kairo: Si>na> li al-Nashr wa al-Intisha>r al-‘Arabiy, 1999.

⁸⁷Rami Tannous, “*Negotiating the Nativity in Late Antiquity: The Qur’ān’s Rereading of Mary’s Preparation for the Conception of Jesus*,” *Disertasi*, Toronto: Fakultas Studi Agama Universitas, 2019.

kisah persiapan Maryam untuk mengandung Isa as. dalam Al-Quran tidak semata menjiplak Kitab Suci lain, meski terdapat kesesuaian sudut pandang tentang persiapan kelahiran Isa as. dalam Al-Quran dan Injil Lukas serta Injil Apokrif tertentu. Al-Quran menceritakan ulang kisah tersebut melalui proses negosiasi interpretatif dengan tradisi yang belum teruji, termasuk di dalamnya literatur di zaman *late antiquity* (antara lain, tradisi Arab pra-Islam, tradisi Syria, literatur Henokh Yahudi, dan karya komunitas Kristen Yahudi. Ini menunjukkan terdapat interrelasi kesejarahan kisah Maryam dan Isa dari dua Kitab Suci tersebut. Untuk memperkaya narasi kisah Maryam dalam Al-Quran, penting untuk melibatkan sudut pandang studi biblikal.

Selanjutnya, ditemukan dua Disertasi berkaitan dengan spiritualitas perempuan dan feminisme sufi. *Pertama*, bertajuk “Rekognisi Pengetahuan Spiritual Perempuan dalam Hagiografi Sufi: Kajian Sufistik Abu Abd al-Rahman al-Sulami,” karya Dahlia Hidayati. Disertasi ini mengeksplorasi hagiografi anggitan al-Sulami (w. 1021) yang berjudul *Tabaqat al-Shufiyyah* dan *Dzhikr al-Niswah al-Muta’abbidat al-Shufiyyat*. Yang menarik dari disertasi ini adalah ditemukannya diskursus yang mengakui kesetaraan kecerdasan spiritual perempuan dalam tasawuf. Tesis tersebut membantah argumen yang menegasikan kecerdasan spiritual perempuan dan marginalisasi perempuan dalam sufisme.⁸⁸

Kedua, disertasi anggitan Sara Haq berjudul *Sufiminism: The Sexual, The Spiritual, The Self* menawarkan pendekatan radikal terhadap studi politik seksualitas Islam. Haq menolak norma konservatif seperti *mandate of respectability*, dan justru memanfaatkan Sufisme sebagai lensa epistemologis untuk membongkar heteronormativitas serta menafsirkan ulang spiritualitas tubuh dan seksualitas secara puitis, transgresif, dan reflektif. Haq menggunakan medium populer seperti *qawwāli*, puisi, hagiografi, hingga pengalaman lisan dari Muslim yang tersubordinasi secara seksual sebagai bentuk pembacaan kontra-hegemonik terhadap wacana Islam.

Meski demikian, pendekatan *Queer* yang digunakan Haq tidak sejalan dengan spirit dalam disertasi ini yang lebih menekankan peran perempuan dalam emansipasi spiritual. Pendekatan Haq menekankan relasi gender non biner, menantang keharusan pernikahan dan seks, merefleksikan praktik seksual yang tidak konvensional BDSM,⁸⁹ dan membongkai ulang percakapan tentang pekerjaan seks di luar biner seks yang sah versus terlarang. Ini mengesankan terdapat proyek terselubung di balik riset ini. Semacam

⁸⁸Dahlia Hidayati, “Rekognisi Pengetahuan Spiritual Perempuan dalam Hagiografi Sufi: Kajian Sufistik Abu Abd al-Rahman al-Sulami,” *Disertasi*, Yogyakarta: Prodi Studi Islam UIN Sunan Kalijaga, 2023, hal. xiii.

⁸⁹Singkatan dari *Bondage, Discipline, Dominance, Submission, Sadism, and Masochism*. Praktik seks yang tidak menyimpang jika ada consent atau persetujuan dua belah pihak (suami-istri).

normalisasi budaya seksual Barat yang praktis menimbulkan masalah kompleksitas etis —LGBTQ sudah melampaui batas kodrat.

Adapun disertasi tentang Al-Quran dan gender antara lain adalah Disertasi bertajuk “Relasi Gender dalam Transformasi Sosial Perspektif Al-Quran,” karya Waesul Kurni. Disertasi ini mengeksplorasi berbagai bentuk transformasi sosial bagi laki-laki dan perempuan dalam Al-Quran. Terdapat empat pola tranformasi sosial, yakni; dalam aktivitas pribadi, aktivitas publik, aktivitas domestik, dan kepedulian terhadap lingkungan.⁹⁰ Terdapat pula disertasi bertajuk, “Ekologi Berwawasan Gender,” karya Nur Arfiyah Febriani, dengan salah satu temuannya berupa teori ekohumanis teosentris.⁹¹ Dua disertasi ini tidak berorientasi pada spiritualitas perempuan.

Sementara itu, terdapat dua disertasi yang mengulik pendekatan kontekstual dalam penafsiran Al-Quran.

Pertama, disertasi bertajuk “Rekonstruksi Ayat-ayat Perbudakan (Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed),” karya Kusroni.⁹² Yang menarik dari disertasi ini ialah tawaran rekonstuksi makna konsep perbudakan yang justru menunjukkan penghapusan perbudakan di zaman sekarang. Dengan pendekatan kontekstual gagasan Abdullah Saeed (l. 1960), Kusroni menemukan ideal moral ayat perbudakan berupa tuntunan untuk berlaku baik terhadap budak bahkan memerdekannya. Dengan demikian, praktik perbudakan tidak tepat lagi diterapkan di zaman kontemporer yang telah menjunjung HAM seperti sekarang ini dan menjadikan ayat perbudakan sebagai justifikasi legalitas praktik tersebut juga tidak dibenarkan. Disertasi ini termasuk tipologi penafsiran Quasi-Objektivis Progresif sebagaimana Quraish Shihab (l. 1944), Fazlur Rahman (w. 1988), dan Muhammad ‘Abduh (w. 1905).

Berbeda dengan disertasi tersebut, penelitian ini menggunakan pendekatan kontekstual yang digagas oleh Sahiron Syamsuddin (l. 1968), yaitu *Ma’na-cum-Maghza* (makna dan signifikansi). Keterbatasan cakupan *contectual approach* Abdullah Saeed pada ayat-ayat legal-formal menjadi alasan pemilihan *Ma’na-cum-Maghza*, yang mengklaim dapat diaplikasikan pada seluruh ayat Al-Quran. Meski demikian, disertasi ini juga memosisikan hasil penelitian pada kategori Quasi-Objektivis Progresif. Distingsi lain disertasi ini dengan disertasi di atas tentu saja ada pada objek material.

Kedua, disertasi bertajuk “*Restorative Justice* dalam Ayat-ayat Al-Quran tentang Pidanaan: Aplikasi Hermeneutika *Ma’na-cum-Maghza*,”

⁹⁰Waesul Kurni, “Relasi Gender dalam Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur’an,” *Disertasi*, Jakarta: Prodi Ilmu Al-Quran dan Tafsir Universitas PTIQ, 2023.

⁹¹Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender Perspektif Al-Quran*, Bandung: Mizan Pustaka, 2014.

⁹²Kusroni, “Rekonstruksi Ayat-ayat Perbudakan (Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed),” *Disertasi*, Surabaya, Prodi Studi Islam UIN Sunan Ampel, 2020, hal. xiv.

oleh Ghufron Hamzah.⁹³ Disertasi ini fokus pada aplikasi teori *Ma'na-cum-Maghza* dalam ayat-ayat pidana. Temuan penting dari disertasi ini ialah prinsip *restorative justice* (keadilan restoratif) yang digali dari lima kata kunci, yang secara tertib meliputi; *'ufiya* (permintaan maaf), *'ma'ru>f* (pembelajaran moral), *ih}sa>n* (memberikan lebih dari kewajiban yang harus ditunaikan), *ashlah}a* (memperbaiki hubungan antarpihak yang terlibat), dan *tashaddaqa* (yang digambarkan dengan keluasan hati korban untuk meringankan tuntutan). Sukses *restorative justice* didasarkan pada pemulihan relasi semua pihak terlibat, yakni korban, pelaku dan masyarakat sekitar.

Disertasi tersebut memberi sumbangsih bagi keberlangsungan penelitian dalam disertasi ini sebagai gambaran operasionalisasi teori *Ma'na-cum-Maghza*. Hanya saja, disertasi ini menggunakan ayat kisah sebagai objek interpretasi serta kolaborasi teori sastra, *pious agency*, dan *pious critical agency*.

2. Buku

Tulisan tentang agensi kesalehan dapat dilacak dari buku tentang antropologi agama, seperti *Politics of Piety* karya Saba Mahmood (w. 2018). Agensi kesalehan (*pious agency*) yang merupakan gagasan Saba Mahmood, muncul sebagai kritik atas 'universalitas' agensi dalam diskursus Feminisme Liberal. *Pious agency* melawan agensi yang berorientasi pada individu seseorang sebagai penentu tindakannya. Dilatari oleh kritik tersebut, antropolog dan feminis muslim asal Pakistan ini menawarkan bentuk agensi yang patuh atas norma agama, sehingga disebut pula dengan istilah *docile agency*.⁹⁴ Teori ini tampak dipengaruhi oleh Michael Foucault (w. 1984), Judith Butler (l. 1956), dan Talal Asad (l. 1932), bahwa manusia dibentuk oleh lingkungan sosial.

Mahmood menemukan bahwa kesalehan perempuan dengan berbagai posisinya di masyarakat, dapat menciptakan agensi. Sebagai contoh, kesabaran pun juga termasuk bentuk agensi. Sehingga, perempuan yang hidup dalam sistem patriarki tidak hanya yang resisten dan terbius, melainkan juga yang berupaya menjalankan ajaran agama sembari mengkaji ulang pemahaman agama untuk meluruskan tindakan menyimpang. Praktisnya, kepatuhan terhadap ajaran agama merupakan pilihan untuk merawat kesalehan, bukan tunduk pada patriarki.

⁹³Ghufron Hamzah, "Restorative Justice dalam Ayat-ayat Al-Quran tentang Pidanaan: Aplikasi Hermeneutika Ma'na-cum-Maghza," *Disertasi*, Yogyakarta: Prodi Studi Islam UIN Sunan Kalijaga, 2022, hal. xv.

⁹⁴Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and The Feminist Subject*, New Jersey: Princeton University Press, 2005, hal. 9-10; Saba Mahmood. "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival." *Cultural Anthropology*, Vol. 16, No. 2 (2001), hal. 210.

Teori Mahmood kemudian dikembangkan oleh Rachel Rinaldo (l. 1970) dalam buku bertajuk *Mobilizing Piety*.⁹⁵ Melalui titik berangkat yang sama, yakni kritik atas feminisme Barat tentang agensi, Rinaldo mereformulasi konsep agensi Mahmood yang meninggalkan celah terkait batas dominasi dan otonomi. Dalam *pious agency*, belum ada batas yang jelas sejauh mana peran kesalehan sebagai sebetulnya agensi sekaligus sebagai kepatuhan atas ajaran agama. Rinaldo tampil dengan *multiple agency*, yang terdiri dari tiga jenis. *pious critical agency*,⁹⁶ *pious activating agency*,⁹⁷ dan *inclusive feminist agency*.⁹⁸ Varian pertama akan diadaptasi dalam kontekstualisasi agensi kesalehan Maryam dalam disertasi ini. Dengan pertimbangan unsur kritis atas teks agama yang kontekstual sekaligus tetap mematuhi rambu-rambu religius. Dalam konteks berbeda, Eka Sri Mulyani (2014) mengistilahkan agensi tersebut dengan *cultural broker*, saat para tokoh perempuan Dayah pasca konflik dan Tsunami Aceh mentransformasikan pemahaman baru tentang gender dengan prinsip Islam dan lokal.⁹⁹ Dengan demikian *agency* bersifat kontekstual, melampaui kepatuhan.

Adapun buku terkait pendekatan sastra dalam tafsir Al-Quran dapat dilacak sejak sejarah Islam klasik. Pendekatan ini berawal dari titik berangkat bahwa Al-Quran merupakan karya sastra agung yang sarat keindahan bahasa, retorika, dan makna simbolik. Di era Islam Klasik-Pertengahan,¹⁰⁰ pendekatan sastra dipakai untuk menjaga eksistensi Bahasa Arab dari reduksi orisinalitas pasca ekspansi Islam ke wilayah non-Arab.¹⁰¹ Aspek kebahasaan dan sastra yang diulas seputar nahwu, saraf, dan balaghah.

⁹⁵Rachel Rinaldo, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*, Oxford: Oxford University Press, 2013, hal. 10.

⁹⁶menjelaskan bentuk agensi kesalehan yang tunduk terhadap agama di satu sisi serta kritis atas interpretasi agama yang bias di sisi lain, misalnya Rahima dan Fatayat.

⁹⁷Menjelaskan bentuk agensi kesalehan yang aktif secara sosial-politik, namun cenderung berangkat dari wacana konservatif sehingga agenda dan kebijakan kerap merugikan perempuan.

⁹⁸Menjelaskan bentuk agensi feminis sekuler yang inklusif seperti Solidaritas Perempuan.

⁹⁹Eka Srimulyani, "Gender in Contemporary Acehnese Dayah: Moving Beyond Docile Agency," dalam *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminist, Sufist, and Pesantren Selves*, ed. Bianca J. Smith dan Mark Woodward, New York: Routledge, 2014, hal. 78.

¹⁰⁰Antara abad 650-1250 M (klasik) dan 1250-1800 (pertengahan), terdapat fenomena *zuyu>gh al-lah}n* (tren penyimpangan kaidah bahasa), sehingga para ulama tafsir gencar menggunakan pendekatan bahasa, sebab Al-Quran dipandang sebagai sumber bahasa Arab paling otentik. Lihat: Abdulloh Taufiq, "al-Jala>layn", *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), hal. 12-15.

¹⁰¹Persia, Turki, Andalusia, dan India. Tafsir yang menggunakan pendekatan Bahasa dan sastra antara lain; *Ma'a>ni> al-Qur'a>n* karya al-Farra>' (w. 822 M), *Maja>z al-*

Di era modern, pendekatan kritik sastra mulai dikembangkan oleh Amin al-Khuli (w. 1968) dan murid sekaligus istrinya, Bintu Sha>t}i' (w. 1998). Di antara karya penting al-Khuli tentang teori sastra dan kritik sastra ialah *Fi> al-Adab al-Mis}riy*¹⁰² serta *Fann al-Qawl*.¹⁰³ Dua referensi yang merefleksikan keseriusan al-Khuli dalam menuangkan 'cara baca' dan 'cara baca baru' dalam memahami kandungan Al-Quran. Fondasi dari teori tersebut ialah diktum bahwa Al-Quran menjelaskan dirinya sendiri (*Al-Quran yufassiru ba'd}uhu> ba'd}an*). Logika kritik sastra Khuli diawali dengan dekonstruksi sastra Arab, kemudian kritik ekstrinsik atau *dira>sah ma> hawla al-Qur'an* dan kritik intrinsik (*dira>sah ma> fi> al-Qur'a>n*).

Teori tersebut kemudian dikembangkan dan diimplementasikan oleh Bintu Sha>t}i' dalam *al-Tafsir al-Baya>ni> li al-Qur'a>n al-Kari>m*. Tafsir 'retoris' Bintu Sha>t}i' muncul sebagai renspons terhadap tafsir tradisional yang dihegemoni oleh kepentingan sektarian serta menyitir banyak sumber riwayat *Isra'iliyya>t* yang belum teruji validitasnya. Yang menarik dari penerapan manhaj sastra pada penafsiran Bintu Sha>t}i' ialah penekanan aspek *linguistik*, serta aksentuasi gaya bahasa dan sastra berikut *z}auq al-lughah*-nya (citarasa bahasa). Dalam menjelaskan mufradat Al-Quran misalnya, meski banyak diksi yang sama atau paling tidak tampak semakna, Bintu Sha>ti' mampu menjelaskan perbedaan masing-masing untuk membuktikan tidak ada sinonimitas dalam Al-Quran. Pendekatan Bahasa dan sastra Arab modern inilah yang menjadi magnet bagi para sarjana Barat seperti Issa J. Boullata¹⁰⁴ dan Jansen¹⁰⁵ untuk menggali nuansa sastra modern dan tafsir filosofis dalam khazanah tafsir Timur Tengah.

Dialektika pendekatan susastra yang berorientasi pada ayat kisah tercermin dari buah pikir Mustansir Mir dan Muhammad Ahmad Khalafullah. Mir menerapkan kritik sastra terhadap Al-Quran dengan menekankan analisis struktur cerita. Kontribusi Mustansir Mir antara lain menggagas klasifikasi ayat kisah berdasarkan terminologi susastra, seperti *world choice* (pemilihan diksi rumit dan unik dalam Al-Quran), ironi, humor, dialog dramatis, narasi, dan sebagainya.¹⁰⁶ Berbeda dengan Muhammad Ahmad Khalafullah yang

Qur'a>n karya Abu Úbaydah (w. 826 M), *al-Kashsha>f* karya al-Zamakhshariy (w. 1143 M), dan *al-Bah}r al-Muh}i>t}* anggitan Abu> H{ayyan al-Andalusiy (w. 1344 M).

¹⁰²Kitab ini memuat aspek metodologis sastra Arab di Mesir, pertama kali terbit tahun 1943. Lihat Amin al-Khuli, *Fi> al-Adab al-Mis}riy*, Kairo: Hidawi, 2022, hal.13.

¹⁰³Amin al-Khuli, *Fann al-Qawl*, Kairo: Da>r al-Kutub al-Mis}riyyah, 1996.

¹⁰⁴Issa J. Boullata, "Modern Quran Exegesis: a Study of Bintu Sha>t}i'," *Muslim Word*, Vol. 64 Tahun 1974.

¹⁰⁵J.J.G. Jansen, *The Interpretation of The Quran in Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill, 1980.

¹⁰⁶Mustansir Mir, "The Quran as Literature," *Religion & Literature*.Vol. 20, No. 1, The Literature of Islam, USA: The University of Notre Dame, Spring, 1988, hal. 52.

lebih menekankan aspek logis, artistik, dan psikologis kisah.¹⁰⁷ Pendekatan seni dan sastra dari Khalafullah memang ditujukan untuk mendapat petunjuk, bimbingan moral, keagamaan, dan norma sosial. Maka, tak heran jika barometer kebenaran kisah baginya terdapat pada kebenaran tujuan (amanat), alih-alih aspek historisitasnya.¹⁰⁸

Dengan logika kebenaran yang unik itu, pendekatan Khalafullah akan sangat menarik jika diimplementasikan untuk menarasikan Maryam, sebab kisah Maryam pasti berkait kelindan dengan banyak sumber interteks yang tidak semua dapat dilacak validitas dan historisitasnya.

Sementara itu, pendekatan kontekstual muncul sebagai respons atas keterbatasan tafsir literal yang cenderung statis dan kurang adaptif terhadap perubahan zaman. Karakteristik pendekatan kontekstual dapat diamati dari diktum yang direvitalisasi oleh Abduh yakni Al-Quran sebagai *hudan* (*book of guidance*), untuk menunjukkan relevansi yang tak lekang waktu dan tempat.¹⁰⁹ Selain itu, kecenderungan untuk melihat pesan di balik teks juga menjadi cirikhas tersendiri dari pendekatan ini. Sejumlah peranti untuk menggali pesan *behind the text* kemudian digagas, seperti *Double Movement*, *Contextual Approach*, dan *al-Tafsir al-Siya>qiy*.

Abdullah Saeed (l. 1960) dan Ali Akbar dalam *Contextualist Approaches and the Interpretation of the Qur'an* mengeksplorasi karakter kontekstual suatu penafsiran di satu sisi. Di sisi lain juga menjelaskan arah pendekatan kontekstual dalam menafsirkan Al-Quran dapat memungkinkan umat Islam untuk mengikuti ajaran etika sesuai dengan kebutuhan dan keadaan kontemporer, tanpa mengorbankan nilai-nilai fundamental Al-Quran.¹¹⁰ Langkah operasional yang relatif sama dengan gagasan Abdullah Saeed ditemukan dalam tulisan Dede Rosyada tentang metode tafsir kontekstual.¹¹¹

¹⁰⁷Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy fi> al-Qur'a>n al-Kari>m*, ter. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin, Jakarta Selatan: Paramadina, 2002, hal. 20.

¹⁰⁸Agus Imam Kharomen, "Kajian Kisah Al-Quran dalam Pemikiran Muhammad Ahmad Khalafullah," *Syariat*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2019, hal. 194.

¹⁰⁹Syeikh Muhammad 'Abduh, *Fatihah al-Kitab*, Kairo: Kitab al-Tahrir, 1382 H, hal. 13.

¹¹⁰Abdullah Saeed dan Ali Akbar, "Contextualist Approaches and the Interpretation of the Qur'an," *Religions*, Vol. 12 No. 7 Tahun 2021, hal. 1.

¹¹¹Mufasir mengambil ideal moral melalui penafsiran di tiap kurun; penafsiran klasik, pertengahan, dan modern. Begitu juga, objek interpretasi yang diakomodir metode ini sebatas ayat legal-formal dan yang berhubungan dengan sains, sosial, serta politik. Lihat: Dede Rosyada, "A Contextual Method of Interpreting The Qur'an: A Search for The Compatibility of Islam and Modernity," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 137 Januari 2018, hal. 5.

3. Jurnal

Diskursus feminisme sufi dan spiritualitas perempuan ditemukan dalam sejumlah artikel jurnal. Iqbal Maulana menuturkan kesetaraan gender tidak hanya dalam ranah teoritis nas, melainkan juga praktis, sebagaimana dalam bidang Tasawuf. Dia memperkuat data historis eksistensi sufi perempuan, seperti Rabi'ah Adawiyah (w. 801) dan Aishah al-Ba'undiyyah (w. 923 H).¹¹² Ada pula kajian konseptual mengenai *feminist spirituality* yang mencakup *power*, *divine reality*, dan *relationship*.¹¹³

Adapun komunitas sufi perempuan dapat ditemukan di berbagai penjuru dunia. Di Afrika misalnya, ada Nana Asma'u (w. 1864) dan Sharifa 'Alawiyya al-Mirghani yang menjadi pemimpin spiritual berpengaruh di Afrika Timur abad 19-20.¹¹⁴ Pada tahun 1993, *Sufi Women Organization* (SWO), suatu organisasi sufi perempuan berkantor internasional diinisiasi oleh Nahid Angha, sarjana sufi berdarah Iran-Amerika. Organisasi ini menjadi satu-satunya organisasi sufi yang diakui sebagai LSM oleh PBB.¹¹⁵ Ini berkat kontribusi besar SWO dalam bidang filantropi khususnya terkait kesejahteraan ibu dan anak.¹¹⁶ Sementara di Indonesia sekitar abad 18-19, banyak sufi perempuan berasal dari keluarga Kraton. Mereka antara lain Raden Ayu Kilen dan Kanjeng Ratu Kadospaten/Kadipaten (w. 1803) dari Yogyakarta. Berdasarkan riset Fathurrahman, tokoh-tokoh ini termasuk silsilah Syattariyyah.¹¹⁷ Meski demikian, belum ditemukan aktivisme sufi perempuan Indonesia yang tersruktur.

Sementara itu, diskursus integrasi antara feminisme Islam dan sufisme menemukan landasannya dalam pemikiran para feminis Muslim kontemporer seperti Sachiko Murata, Sa'diyya Shaikh (l. 1969), dan Hamdy A. Hassan. Ketiganya mengajukan pendekatan Tasawuf sebagai alternatif pembacaan ayat-ayat relasi gender yang lebih transenden dibanding pendekatan legalistik yang cenderung berkuat pada strategi hukum (*hīlah*) ketimbang realitas spiritual. Murata, misalnya, menawarkan Taoisme Islam sebagai sintesa kreatif dari falsafah Tao dan Tasawuf dalam merespons ayat-ayat gender, menantang dominasi kerangka normatif Fikih.¹¹⁸ Upaya ini dikembangkan

¹¹²M. Iqbal Maulana, "Spiritualitas dan Gender Sufi-sufi," *Living Islam*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, hal. 360-377.

¹¹³Judith G. Martin, "Why Women Need a Feminist Spirituality," *Women's Studies Quarterly*, Vol. 21 No. 1 Spring – Summer 2018, hal. 106-120.

¹¹⁴Hamdy A Hassan, "Sufi-Feminism...", hal. 364-371.

¹¹⁵Admin, "Sufi Women Organization," dalam <https://ias.org/swo/>, Diakses pada 5 Juni 2024.

¹¹⁶Ariani Barroroh *et.al.*, "Sufis and Women: The Study of Women's Sufis in The Western World," *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 3 No. 1 Januari-Juni 2022, hal. 13-14.

¹¹⁷Oman Fathurrahman, "Female Indonesian Sufis: Shattariya Murids in the 18th-19th Centuries in Java," *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, Vol. 11 Maret 2018, hal. 41-42.

¹¹⁸Sachiko Murata, *wawancara*, via surat elektronik, 27 Juli 2021.

lebih lanjut oleh Shaikh, yang mengintegrasikan tasawuf dan fikih dalam kerangka Feminisme Islam, dengan keyakinan bahwa spiritualitas sufistik mampu membuka ruang kesetaraan manusia yang substantif dan absolut.¹¹⁹

Hamdy A. Hassan memformulasikan konsep Feminisme Sufi dengan basis teologi panenteistik—berakar pada doktrin *fanā'* dan *wahdat al-wujūd*—sebagai jalan menuju pemahaman kesetaraan yang bersumber dari kedekatan eksistensial dengan Tuhan. Konsep ini menekankan keseimbangan sifat *jalāl* (keagungan) dan *jamāl* (keindahan) dalam struktur gender.¹²⁰

Upaya Murata, Syaikh, dan Hassan tidak sekadar menawarkan corak tafsir baru, tetapi juga menggeser orientasi Feminisme Islam dari ruang sosial-hukum menuju spiritual-eksistensial. Gagasan-gagasan inilah yang mengilhami penulis untuk mengembangkan pendekatan Feminisme Sufi dalam menafsirkan nas Al-Quran, sebagai upaya menggali makna emansipasi spiritual perempuan yang melampaui kategori biologis dan sosial gender.

Ini membantah argumen yang menegaskan kecerdasan spiritual perempuan dan marginalisasi perempuan dalam Sufisme. Dalam ranah interpretasi Al-Quran, Abdul Mustaqim (l. 1972) menyusun spiritualitas perempuan secara tematis dengan pendekatan Feminisme Islam. Mustaqim menggali nilai kesetaraan spiritualitas laki-laki dan perempuan serta beberapa contoh spiritualitas perempuan dalam ayat kisah.¹²¹

Sementara dalam diskursus studi gender di Barat, ditemukan term *Feminist Spirituality* (spiritualitas feminis) dari Judith G. Martin yang juga bertujuan memberdayakan dan membebaskan perempuan dari subordinasi.¹²² Temuan menarik dari tulisan Martin ialah bahwa spiritualitas feminis melingkupi tiga aspek yang bersifat memberdayakan, egaliter, dan inklusif, yaitu kekuatan (*power*), realitas Ilahi (*divine reality*), dan relasi (*relationships*). *Feminist Spirituality* menyatakan sumber utama spiritualitas perempuan ialah pengalaman mereka baik saat menghadapi suka-duka, manajemen emosi, dan lain sebagainya. Yang menjadi pembeda dari spiritualitas patriarki, ialah bahwa spiritualitas feminis proaktif pada kepekaan ekologis dan relasi egaliter dalam distribusi kekuasaan.

Nancy Bradley Wallen dalam *Women of God and Arms*, mengenalkan term *Female Spirituality* (spiritualitas perempuan). Buku tersebut mengkaji tentang partisipasi spiritualitas perempuan dalam sistem politik, gereja, dan

¹¹⁹Sa'diyya Shaikh, "In Search of al-Insan: Sufism, Islamic Law, and Gender," *Journal of the American Academy of Religion*, December 2009, Vol. 77, No. 4, 781, 782.

¹²⁰Hamdy A Hassan, "Sufi-Feminism: Women Leaders in African Sufi Movements," *Journal of Religion in Africa*, Vol. 53 Tahun 2023, hal. 364-371.

¹²¹Abdul Mustaqim, "Spiritualitas Perempuan dalam Al-Quran," *Musawa*, Vol. 7 No. 2 Juli 2008, hal. 174-194.

¹²²Judith G. Martin, "Why Women Need a Feminist Spirituality," *Women's Studies Quarterly*, Vol. 21 No. 1 Spring – Summer 2018, hal. 106-120.

dunia internasional. Latar buku ini abad pertengahan di wilayah kekaisaran Romawi dengan politik gereja katolik. Spiritualitas perempuan aktif memberi sumbangsih terhadap kemajuan kekaisaran Romawi. Beberapa tokoh yang diulas dalam buku ini ialah, St. Collete dari Corbie (w. 1447), yang dikenal saleh dan berdedikasi mendirikan banyak gereja serta menjalin kerjasama politik dengan Inggis dan Prancis. Ada pula Isabela dari Castilia (w. 1504), seorang ratu yang dikenal mempunyai kepribadian saleh. Spiritualitas perempuan yang meliputi nilai pengabdian, kekuatan, dan kesucian sebagai modalnya menjadi politikus dan pemimpin militer yang mengedepankan keadilan.

Baik *Feminist Spirituality* atau *Female Spirituality* dalam konteks abad pertengahan Romawi menunjukkan transformasi spiritualitas yang setara. Dua term tersebut bermuara pada ungkapan bahwa pada dasarnya spiritualitas perempuan menjadi asas bagi perempuan untuk dapat terlibat atau dilibatkan dalam ranah sosial, ekologi, dan politik.¹²³

Adapun kajian mengenai Maryam dalam jurnal antara lain ialah riset oleh Loren Lybarger memperluas horizon dengan membaca kisah Maryam sebagai representasi otoritas profetik dalam perspektif gender.¹²⁴ Maryam diposisikan sebagai figur transformatif yang menantang norma patriarki melalui kehamilan perawan dan dinamika gender tentang pemahaman ulang terhadap konsep kenabian. Tulisan ini sejalan dengan pembahasan disertai tentang kemungkinan kenabian perempuan dan otoritas spiritual Maryam, khususnya dalam relasinya dengan konstruksi gender dan kekuasaan.

Aplikasi *Ma'na-cum-Maghza* pada ayat kisah antara terdapat pada jurnal karya Yumidiana tentang kisah penghancuran berhala oleh Nabi Ibrahim di Surah al-Anbiya'/21:57-58,¹²⁵ Zia al-Ayyubi tentang penolakan ketuhanan Maryam di Surah al-Maidah/19:116,¹²⁶ dan Millati tentang kontekstualisasi kisah Qarun di Surah al-Qashash/28:77.¹²⁷

¹²³Nancy Bradley Wallen, *Women of God and Arms: Female Spirituality and Political Conflict*, 1380-1600, Philadelphia: Pennsylvania University Press, 2005, hal. 8-9.

¹²⁴Loren Lybarger, "Gender and Prophetic Authority in the Qur'anic Story of Maryam: A Literary Approach," *Journal of Religion*, Vol. 80 No. 2 Tahun 2000, hal. 269-270.

¹²⁵Yumidiana Tya Nugraheni, 'Kisah Penghancuran Berhala oleh Ibrahim dalam Q.S. 21: 57-58', dalam *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Yogyakarta: Ladang Kata dan AIAT Indonesia, 2020, hal. 449.

¹²⁶Zia al-Ayyubi, "Penafsiran Ayat Penolakan Ketuhanan Maryam Q.S. Almaidah: 116 (Aplikasi Historical dan Meaning Funcion Jorge J. E. Gracia)," dalam *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Yogyakarta: Ladang Kata dan AIAT Indonesia, 2020, hal. 395.

¹²⁷Halya Millati, "Signifikansi Keseimbangan Kehidupan Duniawi dan Ukhwawi dalam Surah Alqashash Ayat 77," *Kontemplasi*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2021, hal. 249.

Sejumlah hasil riset tersebut memberi sumbangsih bagi keberlangsungan penelitian dalam disertasi ini sebagai gambaran operasionalisasi pendekatan kontekstual, khususnya teori *Ma'na-cum-Maghza*. Adapun pemilihan *Ma'na-cum-Maghza* dalam disertasi ini didasari oleh keterbatasan cakupan pendekatan kontekstual sebelumnya -*Double Movement, al-Tafsi>r al-Siya>qiy, Contextual Approach* Abdullah Saeed- pada ayat legal-formal. Distingsi lain disertasi ini dengan disertasi di atas ada pada objek material.

I. Metodologi Penelitian

1. Model dan Jenis Penelitian

Dipandang dari model, disertasi ini termasuk penelitian kualitatif. Sementara itu, paradigma dalam disertasi ini memakai paradigma bahasa, yakni paradigma yang mencoba menggali makna di balik teks.¹²⁸ Disertasi ini berusaha menguak makna di balik ayat-ayat tentang kisah Maryam.

Sementara itu, dipandang dari jenis, penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (*library research*).¹²⁹ Objek penelitian disertasi ini ialah kisah Maryam dalam Al-Quran, terdiri atas 32 ayat yang tersebar ke dalam 4 surah. Sebaran ayat tersebut meliputi Surah Ali Imran/3:33-37, 42-47; Surah Maryam/19:16-34; Surah al-Anbiya'/21:91; dan Surah al-Tahrim/66:12.

2. Sumber Data

Ada dua macam sumber data yang dipakai dalam penelitian ini. *Pertama*, sumber data primer, yang diperoleh langsung dari objek penelitian.¹³⁰ Sumber data primer yang dipakai dalam penyusunan disertasi ini meliputi 32 ayat Al-Quran yang membahas kisah Maryam, meliputi Q.S. Ali Imran [3]: 33-37, 42-47; Q.S. Maryam/19: 16-34; Q.S. al-Anbiya'/21: 91; dan Q.S. al- Tahrim/66: 12. Selain itu, untuk mengeksplorasi kisah Maryam dengan pendekatan sastra dan kontekstual, sumber primer yang digunakan meliputi *al-Fann al-Qashashiy fi al-Qur'a>n al-Kari>m*, anggitan Muhammad Ahmad Khalafullah,¹³¹ *Ma'na-cum-Maghza Approach to the Quran: Interpretation of Q. 5:51*, karya Sahiron Syamsuddin,¹³² dan *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, karya Sahiron

¹²⁸Dadan Rusmana, *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*, Bandung: Pustaka Setia, 2015, hal. 24.

¹²⁹Jenis penelitian kepustakaan mendasarkan sumber data utama pada literatur berupa tulisan. Lihat: Punaji Setyosari, *Metode Pendidikan dan Pengembangan*, Jakarta: Kencana Prenadamedia, 2013, hal. 95.

¹³⁰Juliansyah Noor, *Metodologi Penelitian: Skripsi, Tesis, Disertasi, & Karya Ilmiah*, Jakarta: Kencana, 2011, hal. 137.

¹³¹Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashi...*, hal. xi.

¹³²Sahiron Syamsuddin, "Ma'na-cum...", hal. 132.

Syamsuddin *et.al.*¹³³ Adapun untuk menemukan agensi kesalehan Maryam dan kontekstualisasinya, sumber primer yang dipakai adalah buku *Politics of Piety* karya Saba Mahmood¹³⁴ dan disertai dari Rachel Rinaldo (l. 1970) bertajuk *Mobilizing Piety*.¹³⁵

Kedua, sumber sekunder, yang merupakan sumber data tidak langsung dan berfungsi sebagai data pelengkap, berupa buku, jurnal, dan tulisan lain yang berhubungan dengan penelitian.¹³⁶

Sumber sekunder yang dipakai dalam penyusunan disertasi ini meliputi kitab-kitab tafsir sufi, antara lain *Ru>h} al-Ma'a>niy* karya al-Alu>siy (w. 1854), *Fushu>sh al-H{ikam* dan *Futu>h}at al-Makkiyah* karya Ibn 'arabiy (w. 1240), *H{aqa>'iq al-Tafsi>r*, karya al-Sula>miy (w. 1034), *'Ara>'is al-Baya>n*, karya Ruzbihan al-Baqliy (w. 1209), dan *Ru>h} al-Baya>n* karya Isma>'il al-H{aqqiy (w. 1725). Kitab tafsir ini digunakan sebagai pelengkap dalam menyusun nilai-nilai sufistik Maryam yang diramu dalam konstruk agensi kesalehan.

Adapun buku bertajuk *The Tao of Islam* anggitan Sachiko Murata, *My Soul is a Woman* karya Annemarie Schimmel (w. 2003), *Sufi Narratives of Intimacy* anggitan Sa'diyya Shaikh (l. 1969) dan artikel berjudul *Sufi-Feminism* anggitan Hamdy A. Hassan digunakan untuk mengelaborasi wacana gender emansipatoris dari khazanah Islam yang dapat membantu penemuan sintesa kreatif berupa konstruksi Feminisme Sufi.

Sumber sekunder yang membantu penyusunan tafsir sastra-kontekstual atas kisah Maryam antara lain meliputi kamus *Lisa>n al-'Arab* karya Ibnu Manzhur (w. 1312), *Qa>mu>s al-Qur'a>n aw Ishla>h} al-Wuju>h wa al-Nazha>'ir fi> al-Qur'a>n al-Kari>m* karya Husain al-Da>migha>niy, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfa>zh al-Qur'a>n al-Kari>m* karya Fuad Abdul Ba>qiy (w. 1968), *al-Mufrada>t fi> Ghari>b al-Qur'a>n* karya Raghi>b al-Ashfahaniy (w. 1108), dan *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata* anggitan Quraish Shihab (l. 1944).

Kitab tafsir *bi al-ma'tsur* dan *adabi* antara lain *Jami>' al-Baya>n 'an Ta'wi>l A<y al-Qur'a>n* karya al-Thabariy (w. 923), *al-Kasysya>f* karya al-Zamakhsyariy (w. 1143), *al-Tafsi>r al Adabiy li al-Qur'a>n* karya Ami>n al-Khu>liy (w. 1966), dan *al-Tafsi>r al-Baya>niy li al-Qur'a>n al-Kari>m* karya 'Aisyah Abdurrahman (w. 1998).

Sementara sumber sekunder yang membantu eksplorasi aspek historisitas kisah Maryam antara lain kitab-kitab *Asbabun Nuzul, The Mystery of Historical Jesus*, karya Louay Fatoohi (l. 1961), dan sejumlah literatur

¹³³Sahiron Syamsuddin *et.al.*, 'Metode Penafsiran...', hal. 9.

¹³⁴Saba Mahmood, *Politics of Piety...*, 153.

¹³⁵Rachel Rinaldo, *Mobilizing Piety...*, 10.

¹³⁶Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2001, hal. 157.

biblikal, seperti *Gospel of Luke*,¹³⁷*The New Testament of Our Lord and Saviour Jesu Christ*,¹³⁸ dan lain-lain.

3. Teknik Pengumpulan Data

Untuk mengumpulkan data, teknik yang digunakan adalah dokumentasi.¹³⁹ Teknik dokumentasi dilakukan antara lain untuk menginventarisir 32 ayat ini dari *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfa>zh al-Qur'a>n al-Kari>m* karya Fuad Abdul Ba>qiy (w. 1968), *Ensiklopedi Tematis Ayat Al-Quran dan Hadis* karya Ahmad Muhammad Yusuf, dan *Sketsa Al-Quran* karya M. Ishom El-Saha. Teknik ini dipakai untuk megumpulkan data yang berhubungan dengan tiga variabel dalam rumusan masalah penelitian, yaitu yaitu tafsir misoginis atas spiritualitas perempuan, agensi kesalehan Maryam, dan pola emansipasi spiritual perempuan.

4. Metode Analisis Data

Disertasi ini menempatkan Al-Quran sebagai sumber pokok atau objek sentral penelitian atau dalam istilah Bintu Sya>t}i' disebut *fahm al-nashsh* (*the understanding of text/memahami teks*).¹⁴⁰ Al-Quran yang dalam hal ini berupa kisah Maryam, dianalisis dengan metode tematik. Dalam studi Al-Quran, metode ini disebut dengan tafsir *maudhu>'iy*.¹⁴¹

Metode tematik dipilih sebab dapat menggali pola emansipasi spiritual perempuan dari agensi kesalehan Maryam dalam Al-Quran. Beberapa keunggulan dari metode ini antara lain menghubungkan ayat-ayat Al-Quran dengan tema yang sedang diteliti, sehingga pemahaman yang didapatkan akan lebih holistik dibanding metode lain. Melalui metode ini, disertasi ini mengelompokkan ayat-ayat dengan tema kisah Maryam.

5. Langkah Operasional

a. Mengumpulkan teks yang hendak diinterpretasikan

Pada tahap ini, ayat-ayat tentang kisah Maryam dikumpulkan.¹⁴² Terdapat 32 ayat yang menarasikan Maryam. Ayat-ayat tersebut tersebar pada empat surah, meliputi; Surah Ali 'Imran, Surah Maryam, Surah al-Anbiya', dan Surah al-Tahrim.

¹³⁷Gospel of Luke.

¹³⁸Church of Jesus Christ, *The New Testament of Our Lord and Saviour Jesu Christ*, Utah: Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 2014.

¹³⁹Dokumentasi adalah pengumpulan setiap data yang tertulis atau berupa gambar, yang kemudian digunakan sebagai bahan untuk menafsirkan, menguji, atau memprediksi objek penelitian. Lihat: Moleong, *Metodologi Penelitian...*, hal. 113.

¹⁴⁰Aisyah Abdurrahman, *Muqaddimah fi al-Manhaj*, Maroko: Ma'had al-Buħūs wa al-Dirāsah al-'Arabiyyah, 1971, hal. 123.

¹⁴¹Abdul Muin Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005, hal. 47.

¹⁴²Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy...*, hal. 19.

b. Sistematisasi historisitas teks

Pada tahap ini, teks disusun secara sistemik sesuai dengan alur historisnya. Tahap ini dilakukan agar perkembangan kisah Maryam dapat diketahui, baik dari aspek internal kisah (aspek psikologis Maryam) maupun eksternal kisah (konteks penurunan ayat dan dialektika kisah Maryam dalam Al-Quran dengan kitab suci lain dan literatur kuno antik (*late antiquity*)).¹⁴³

c. Interpretasi teks

Terdapat dua pemahaman yang digali, yakni pemahaman tekstual (*h}arfi>*) dan pemahaman sastra (*adabi>*).¹⁴⁴ Pemahaman tekstual meliputi; makna kosakata, susunan dan bentuk kalimat, serta pemahaman atas hubungan antarkata dan simbol-simbol sejarah teks. Sementara pemahaman sastra meliputi; aspek logis, psikologis, dan artistik dari kisah Maryam.

d. Penyusunan pembahasan

Dalam tahap ini, hasil interpretasi disusun dengan urutan demikian; 1) ayat-ayat tentang kisah Maryam; 2) alur historisitas teks; 3) pemaknaan tekstual; 4) Pemaknaan sastra (aspek kelogisan kisah, aspek psikologis kisah, dan aspek artistik kisah).

e. Mengkontekstualisasikan kisah Maryam dengan mengadaptasi teori *pious agency* dan *pious critical agency*

Langkah ini menggunakan teori *Ma'na-cum-Maghza* yang digagas oleh Sahiron Syamsuddin. Aplikasi teori ini terdiri atas tiga tahap, yakni; makna historis (*al-ma'na> al-ta>rikhi>*), signifikansi fenomenal historis (*al-maghza> al-ta>ri>khi>*), dan signifikansi fenomenal dinamis (*al-maghza> al-mu'a>s}ir*).¹⁴⁵ *Pious agency* dan *pious critical agency* digunakan dalam merumuskan signifikansi fenomenal dinamis. Dengan demikian, akan ditemukan pola emansipasi spiritual perempuan dari agensi kesalehan Maryam.

J. Sistematika Penulisan

Disertasi ini disusun dalam lima bab.

Bab pertama merupakan Pendahuluan, yang dimulai dengan latar belakang masalah, antara lain; 1) *neglected issue* berupa isu ‘pembedaan’ kualitas spiritual laki-laki dan perempuan yang luput dari dialektika wacana tafsir feminis yang *legal-formal oriented*, 2) budaya patriarki dan tafsir misoginis masih menguatkan stigma perempuan ‘kurang agama,’ 3) upaya memformulasikan perspektif feminisme sufi —trajektori baru Feminisme

¹⁴³Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashi...*, hal. 20.

¹⁴⁴Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashi...*, hal. 20.

¹⁴⁵Sahiron Syamsuddin *et.al.*, ‘Metode Penafsiran ...’, hal. 9.

Islam. Menjadi momentum tepat mengangkat agensi kesalehan Maryam sebagai jawaban dari problem akademik tersebut. Penjelasan ini diletakkan pada identifikasi, pembatasan, serta rumusan masalah penelitian. Uraian menyangkut tujuan dan manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metodologi penelitian, dan sistematika penulisan juga ditempatkan di Bab I.

Bab kedua menyajikan diskursus agensi kesalehan dan spiritualitas perempuan. Diawali dengan penjelasan konstruksi agensi kesalehan, agensi kesalehan dalam pemberdayaan perempuan, relasi spiritualitas dan religiositas, apresiasi Al-Quran atas spiritualitas perempuan, reconsiderasi atas stigma perempuan ‘lemah agama,’ dan peran agensi kesalehan terhadap aktivisme spiritual perempuan.

Bab ketiga menarasikan agensi kesalehan Maryam dalam Al-Quran. Sub bab *pertama* menyajikan tafsir singkat kisah Maryam. Sub bab *kedua* mengulas kajian sastra dari kisah Maryam. Teori seni kisah gagasan Khalafullah diaplikasikan untuk menemukan aspek kelogisan, psikologis, artistik, dan orisinalitas kisah. Sebagai contoh, ungkapan Maryam dalam Surah Maryam/19:23 tentang ideasi bunuh diri menunjukkan gangguan psikologis *postpartum syndrome*. Sub bab ketiga mengidentifikasi isyarat agensi kesalehan Maryam dengan teori *Ma'na-cum-Maghza* di antaranya kepatuhan atas titah Tuhan dan pionir khadim perempuan di Masjidilqsa.

Bab keempat merumuskan pola emansipasi spiritual perempuan dari agensi kesalehan Maryam perspektif Al-Quran. Bab ini berisi dua pola, yakni advokasi kesetaraan spiritual —yang menekankan pemberdayaan dalam diri perempuan sendiri, dan aktivisme kesalehan perempuan terhadap alam mikro dan makro —yang merepresentasikan manifestasi pemberdayaan spiritual perempuan terhadap ‘yang di luar dirinya.’¹⁴⁶

Advokasi kesetaraan spiritual antara lain berupa penghargaan jati diri perempuan yang diekstraksi dari plot kisah Maryam saat mengalami kehamilan perawan dan menerima pancaran ruh Ilahi. Adapun aktivisme kesalehan perempuan antara lain berupa gerakan ekosufisme yang dipelopori oleh perempuan. Sebagai contoh, inisiasi Pesantren ekologi At-Tariq Garut oleh Nissa Wargadipura (l. 1972) yang mengajarkan konsep ekosufisme. Konsep ini diekstraksi antara lain dari plot kisah Maryam menggoyangkan pohon kurma, lalu *Rutab* (jenis kurma yang bernutrisi paling baik untuk ibu hamil atau kontraksi) berjatuh. Plot ini menunjukkan interalasi harmonis antara manusia dengan alam.

Bab kelima merupakan penutup yang terdiri atas kesimpulan dan saran.

¹⁴⁶Penyusunan bab ini meneruskan aplikasi teori *Ma'na-cum-Maghza* di step terakhir, yakni menemukan signifikansi fenomenal dinamis, dengan mengadaptasi teori *pious agency* dan *pious critical agency*.

BAB II

AGENSI KESALEHAN DAN SPIRITUALITAS PEREMPUAN

Bab ini mendiskusikan agensi kesalehan dan spiritualitas perempuan untuk pedoman teoritis dalam menelisik pola emansipasi spiritual dari kisah Maryam dalam Al-Quran. Dalam rangka menjelaskan variabel pertama, definisi agensi kesalehan serta perkembangan teori tersebut diurai sebagai instrumen untuk memahami bentuk agensi perempuan yang variatif. *Pious agency* (agensi kesalehan) gagasan Saba Mahmood, seorang antropolog dan feminis Muslim asal Pakistan berkebangsaan Amerika, menjadi titik berangkat dalam menjelaskan kepatuhan sebagai kontra narasi universalisme agensi otonomi ala Barat.

Setelah mengeksplorasi teori agensi kesalehan (*pious agency*) Saba Mahmood, pembahasan mengulas kritik rekonstruktif oleh sejumlah sarjana dari berbagai disiplin ilmu. Pembahasan ini disajikan pada sub judul *Agensi Kesalehan dalam Pemberdayaan Perempuan*. Agensi Kesalehan gagasan Mahmood dinilai menyisakan ruang ambigu. Belum jelas batas perempuan dalam kapasitas sebagai ‘agensi’ dan ‘kepatuhan’ atas ajaran agama *mainstream*. Ruang ini menimbulkan tanda tanya terkait sebatas mana perempuan dapat patuh terhadap ajaran agama *mainstream*, yang notabene sebagian mengandung bias gender. Kritik atas *pious agency* antara lain dikemukakan oleh Eka Srimulyani (l. 1977), David Kloos, Kusmana, dan Rachel Rinaldo (l. 1970). Para tokoh ini menawarkan bentuk agensi kesalehan yang kritis atas wacana agama dan berupaya mentransformasikan kesetaraan gender melalui nilai-nilai Islami. Untuk mempresentasikan spiritualitas perempuan, makna spiritualitas dan relasinya dengan religiusitas diungkap. Dua term yang berbeda namun saling beririsan.

Kritik atas stigma klasik ‘lemah agama’ yang melekat pada perempuan disajikan dalam bentuk narasi wacana rekonstruksi tafsir misoginis yang membatasi potensi spiritual perempuan. Ulasan ini bertujuan untuk merekonsiderasi pandangan sebagian mufasir bahwa perempuan memiliki potensi spiritual lebih rendah daripada laki-laki. Pandangan tokoh seperti Sa’diyya Shaikh (l. 1969), Sachiko Murata (l. 1943), Ibnu ‘Arabiy (w. 1240), Abu Syuqqah (w. 1995), dan Faqihuddin Abdul Kodir (l. 1971) diketengahkan sebagai wujud transformasi tafsir tentang spiritualitas perempuan.

Sebagai bentuk konkret agensi kesalehan, bab ini diakhiri dengan sintesa dari agensi kesalehan dengan spiritualitas perempuan yang terwujud dalam aktivisme intelektual dan gerakan. Feminisme Sufi —trajektori baru pemikiran Feminisme Islam— yang dirumuskan oleh Sa’diyya Shaikh (l. 1969), Hamdy A. Hassan, Annemarie Schimmel (w. 2003), dan Sachiko Murata menjadi salah satu contoh gagasan tentang kesetaraan spiritual yang lahir dari tokoh perempuan. Adapun representasi Feminisme Sufi sebagai se bentuk gerakan diulas dari tokoh Sufi perempuan seperti Nana Asma’u (w. 1864) (asal Afrika), Nahid Angha (USA), dan Sayyidah Fatimah (Indonesia). Bagian terakhir dari bab dua ini juga mengkaji bentuk agensi kesalehan perempuan di media populer. Mama Dedeh di media televisi, *mubadalah.id* dan *indonesia_kupi* di platform digital instagram, menjadi salah satu manifestasi agensi kesalehan kritis yang mengisi diskursus kesetaraan gender dalam Islam di ruang media komunikasi populer.

Dengan mensinergikan tiap pembahasan tersebut, bab ini menghasilkan argumen utama bahwa agensi kesalehan perempuan dapat terjawantah dalam dimensi spiritual yang aktif, kritis, dan transformatif. Tesis ini menjadi landasan teoretis untuk membaca tokoh Maryam dalam Al-Quran sebagai representasi agensi kesalehan.

A. Konstruksi Agensi Kesalehan

1. Definisi Agensi Kesalehan

Diskursus tentang perempuan dalam khazanah studi Islam kontemporer telah mengalami pergeseran paradigma. Dari dikotomi narasi dominan *vis á vis* resisten, wacana beranjak menuju pemaknaan ulang terhadap relasi kuasa, kesalehan, dan spiritualitas perempuan dalam konteks sosial yang beragam.¹ Agensi perempuan tidak lagi hanya dialamatkan pada kerangka perlawanan terhadap ‘hegemoni,’ melainkan juga pada praktik kesalehan yang dijalani dalam bingkai nilai religius.² Perspektif ini memberikan kontribusi penting

¹Taghreed Jamal al-Deen. “Australian Young Muslim Women’s Construction of Pious and Liberal Subjectivities.” *Journal of Intercultural Studies* 41, No. 2 (Maret 2020), 4.

²Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and The Feminist Subject*, New Jersey: Princeton University Press, 2005, hal. 9-10.

bagi pembacaan ulang atas peran perempuan dalam ruang sosial, politik, dan tafsir atas teks keagamaan. Kapasitas perempuan untuk merespons patriarki dengan demikian dapat berwujud pilihan untuk mematuhi norma yang telah mapan sekaligus mengkajinya dengan sudut pandang perempuan.

Istilah *pious agency* yang merupakan term asal dari agensi kesalehan lahir dari gabungan kata *pious* dan *agency*. Secara etimologis, *agency* berakar dari Bahasa Latin *agentia*, yang memiliki beragam makna. Dalam *Oxford Dictionary*, *agency* dapat berarti; 1) kemampuan untuk bertindak, dalam Bahasa Arab semakna dengan *quwwah*;³ 2) intermediasi atau instrumen, semakna dengan *wa>sit}ah*;⁴ 3) tindakan atau instrumen yang diwujudkan dalam bentuk eksistensi konkret; dan 4) kantor atau badan usaha.⁵

Sementara term *pious*, berasal dari Bahasa Latin “*pius*,” dapat berarti takwa, wirai, religius, dan taat.⁶ Pengertian ini senada dengan saleh (adjektiva) atau kesalehan (nomina) dalam Bahasa Indonesia, yang juga bermakna ketaatan dalam menunaikan ibadah atau kesungguhan dalam melaksanakan ajaran agama.⁷ Jika digabungkan, *pious agency* dapat didefinisikan secara etimologis sebagai kapasitas seorang perempuan untuk memilih taat pada ajaran agama. Pengkhususan ‘perempuan’ dengan mempertimbangkan pergeseran makna agensi pada konteks gerakan feminisme.

Pious agency dalam Bahasa Indonesia disebut agensi kesalehan. Adapun term kesalehan ditinjau dari asal kata, berakar dari Bahasa Arab berupa kata kerja *shaluh}a*, yang juga memiliki beragam makna, antara lain 1) baik (*thayyib*), 2) kumpulan orang-orang baik (*jam}shulaha}a>*), 3) antonim kerusakan (*d}iddu fasad*), 4) seorang yang baik pada dirinya sendiri (*rajul s}a>lih} fi> nafsih min qawm s}ulah}a>*), 5) orang yang baik dalam beramal dan menghadapi persoalan hidup (*mus}lih} fi> ‘a}ma>lihi wa umu>rihi*), 6) memperbaiki sesuatu setelah rusak (*as}lah}a al-shai}ba}da fasa>dih*), 7) perdamaian (*al-silm*), dan 8) dua kelompok/kaum yang saling melerai konflik (*tas}aluh}hu al-qawm baynahum*).⁸ Benang merah dari beragam makna saleh tersebut ialah orang yang baik atau perbuatan baik baik dalam aspek religiositas maupun sosial.⁹

³Munir Ba’albaki, *al-Mawrid: a Modern English-Arabic Dictionary*, Beirut: Da>r al-‘Ilm li al-Mala>yi>n, 1998, hal. 33.

⁴Munir Ba’albaki, *al-Mawrid: a Modern English-Arabic...*, hal. 33.

⁵James A. H. Murray *et.al.*, *The Oxford English Dictionary*, London: Oxford University Press, 1970, hal. 177.

⁶Munir Ba’albaki, *a Modern English-Arabic...*, hal. 691.

⁷KBBI, “Saleh,” <https://kbbi.web.id/saleh>, diakses pada 1 Agustus 2025.

⁸Ibnu Mandzu>r, *Lisa>n al-‘Arab*, Kairo: Da>r al-Ma’a>rif, 1960, hal. 2479-2480.

⁹Sebagaimana pengertian salah dalam *Maqa>yis al-Lughah*, yaitu perbuatan baik ditinjau dari segi agama maupun kemanusiaan. Lihat: Abu> al-H}usain Ahmad bin Faris bin Zakariyya, *Mu}jam Maqa>yis al-Lughah*, Beirut: Da>r al-Fikr, t.t., hal. 1-17.

Dirunut pada diskursus feminisme, agensi memiliki makna yang variatif, namun secara umum, ia dapat diartikan dengan kapasitas untuk membuat konsep, keputusan, dan merealisasikannya baik secara individu maupun kolektif. Sejalan dengan definisi ini, McNay mengungkapkan makna agensi sebagai kapasitas untuk bertindak secara otonom, meski berhadapan dengan hambatan seperti ketimpangan struktural maupun sanksi kultural.¹⁰ Term *agency* mengalami spesialisasi makna dalam wacana Feminisme Barat. Ia didefinisikan dengan *the capacity to take action or to wield power* (kapasitas untuk mengambil tindakan atau menggunakan kekuasaan).¹¹ *Agency* dalam pengertian ini diarahkan pada gerakan untuk mengupayakan alih kuasa dari yang semula dihegemoni sistem patriarki —tampak nuansa liberal.

Pluralitas makna agensi diafirmasi oleh bentuknya yang beragam. Muhanna mengklasifikasi agensi menjadi tiga macam.

Pertama, agensi liberal, yang memposisikan individu sebagai subjek otonom dalam penentuan agensi perempuan. Kapasitas menolak atau melawan norma yang dianggap membatasi menjadi barometer agensi. Relasi agensi jenis ini dengan struktur sosial biasanya bersifat antagonistik. Gerakan melepas hijab di negara-negara Muslim menjadi salah satu contoh agensi liberal.¹²

Kedua, agensi non-liberal yang memposisikan otonomi dan aktualisasi diri perempuan pada ruang subordinasi dalam ajaran agama dan kultur patriarki. Agensi ini menekankan bahwa tindakan patuh pada norma juga dapat menjadi bentuk agensi jika dilakukan secara sadar dan bermakna. Agensi non-liberal tidak membuat dikotomi patuh *vis a vis* bebas secara hitam putih. Termasuk dalam kategori ini adalah *pious agency* gagasan Saba Mahmood. Baginya, pengenaan jilbab menjadi salah satu sarana pengembangan diri (*self-cultivation*) untuk mencapai kesalehan. Pandangan peyoratif tentang perempuan berjilbab hanya akan mengalihkannya dari ajaran Islam menuju simbol kekerasan ideologis. Islam tidak lagi direpresentasikan sebagai agama progresif, melainkan konservatif. Sehingga, sebagaimana ungkapan Mahmood bahwa pemahaman hijab dalam Islam memiliki perspektif beragam dan tidak diskriminatif.¹³

¹⁰Lois McNay, *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*, Cambridge: Polity Press, 2000, hal. 10.

¹¹JASS, *Feminist Movement Builder's Dictionary*, Mexico: Jass Associates, 2013, hal. 12.

¹²Alireza Delpazir dan Fatemeh Sadeghi, "Our House Was a Small Islamic Republic": Social Policing and Resilient Resistance in Contemporary Iran," Vol. 13, No. 8 (2024), hal. 1; Alicia Izharuddin, "Free Hair": Narratives of Unveiling and The Reconstruction of Self," *Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 44, No. 1 (2018), hal. 155.

¹³Zainal Abidin Bagir, "Saba Mahmood: Feminisme Non-Liberal dan Kritik Atas Sekularisme," dalam *Melintas Perbedaan: Suara Perempuan, Agensi, dan Politik Solidaritas*,

Hortsmann, dan Srimulyani (l. 1977).¹⁴ Kepatuhan terhadap norma tradisi menjadi aspek penting dari sudut pandang tiga tokoh tersebut. Ajaran agama arus utama termasuk dalam norma tradisi, sebab merupakan bagian dari pengalaman yang sudah mentradisi dalam suatu sistem yang berlaku di masyarakat. Pengertian terminologis agensi kesalehan mengacu pada pandangan kedua, yakni kepatuhan sebagai suatu bentuk agensi perempuan.

Saat agensi dihadapkan dengan kepatuhan, sepintas memang terkesan mengandung paradoks, namun pada hakikatnya, kepatuhan dapat disebut sebagai agensi, dengan titik temu bahwa agensi meletakkan individu pada posisi aktif dan layak untuk mengatasi hambatan dalam proses pencapaian tujuan kolektif maupun personal. Begitu juga, merunut pada makna etimologis terdahulu tentang agensi yang merupakan suatu motivasi yang secara aktif mendorong individu untuk melakukan suatu tindakan, terlepas tindakan tersebut sejalan atau berseberangan dengan praktik sosial dan keagamaan arus utama.

Istilah agensi kesalehan dengan demikian diartikan dengan kemampuan perempuan untuk membuat pilihan, bertindak, dan menegosiasikan identitas diri dalam kerangka kepatuhan pada ajaran agama. Dalam konteks perempuan muslim, agensi kesalehan dapat muncul melalui peran domestik maupun publik seperti ibu rumah tangga, anggota komunitas, dan perempuan karir. Agama diposisikan sebagai sumber pemberdayaan dan aktualisasi diri.¹⁵ Agensi kesalehan juga bersifat politis, sebab menjadi gerakan bagi perempuan untuk mempertahankan eksistensi diri dan cara hidup tradisional di tengah gempuran tatanan negara yang dihegemoni oleh modernisme, dalam hal ini adalah feminisme Barat yang sekuler.¹⁶

2. Formulasi dan Eksklusivitas *Pious Agency*

Liberalisme Barat yang memandang ‘kebebasan’ sebagai nilai universal dan absolut mengandung visi diskriminasi atas Islam. Islam dianggap sumber budaya patriarki. Agensi kesalehan (*pious agency*) hadir untuk mengkritik Feminisme Barat, yang memandang agensi sebagai bentuk ‘perlawanan’ atas

ed. R.D. Larasati dan R. Noviani, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2021, hal. 243-264.

¹⁴Saba Mahmood, “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on The Egyptian Islamic Revival,” *Cultural Anthropology*, Vol. 16, No. 2 (2001), hal. 202; Alexander Horstmann, “Gender, Tabligh, and the “Docile Agent”: The Politics of Faith and Embodiment among the Tablighī Jamā’ah,” *Studia Islamika*, Vol. 16, No. 1 (2009), 107; Eka Srimulyani, “Gender in Contemporary Acehnese Dayah: Moving Beyond Docile Agency,” dalam *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminist, Sufist, and Pesantren Selves*, ed. Bianca J. Smith dan Mark Woodward, New York: Routledge, 2014, hal. 66-80.

¹⁵Morta Virdunaite, “The Agency in Islam or (and) Human Rights? The Case of Pious Baltic Muslim Women,” *Religions*, Vol. 14 No. 7, (2023), hal. 2.

¹⁶Saba Mahmood, *Politics of Piety...*, 193.

norma agama. Saba Mahmood, menawarkan *pious agency*, yang dapat diartikulasikan sebagai kapasitas seorang perempuan untuk secara sadar patuh atas norma agama, sembari mengkaji ulang isu-isu seputar keagamaan.

Berdasarkan riset terhadap jemaah majelis taklim muslimah di Mesir, Mahmood mengungkap bahwa isu doktrinal dan teologis yang dahulu berasal dari ulama laki-laki telah didiskusikan oleh perempuan dalam pengajian masjid. Mereka secara terbuka mengkaji ulang aspek paling intim dari kehidupan perempuan selaras dengan standar kesalehan Islam. Muslimah anggota gerakan masjid tersebut mempertanyakan keberpihakan doktrin agama yang bias terhadap laki-laki serta membuka ruang diskusi dalam rangka menafsirkan teks secara lebih kompatibel dengan pengalamannya.¹⁷

Hajjah Asma, seorang daiah yang berstatus janda diketengahkan oleh Mahmood sebagai salah satu aktor agensi kesalehan. Dengan status janda dan yang dianggap tabu oleh tradisi setempat, pengalaman Asma sebagai seorang penceramah merefleksikan kapasitas perempuan untuk tidak hanya mematuhi norma tradisional secara mentah-mentah, melainkan juga melakukan interpretasi atas korpus Islam serta rasa tanggung jawab penuh mereka dalam situasi tersebut.¹⁸ Dalam kasus partikular seperti konflik rumah tangga, Hajjah Asma berpendapat bahwa istri harus bersabar saat suami marah agar dicap salihah di satu sisi. Di sisi lain, dia juga meyakini bahwa menuntut cerai terhadap suami menjadi keputusan terbaik jika situasi sudah mengancam keselamatan dan keamanannya sebagai ciptaan Allah (*hifdh al-nafs* dalam taraf *dharu>riyya>t*).

Mahmood mengkritisi asas normatif Feminisme Barat yang memandang agensi sebagai subversi terhadap norma sosial dan membatasi makna hanya pada ruang resistensi atas dominasi. Tragedi 9/11 menjadi momentum penggiringan wacana bahwa Islam merupakan sistem yang mengintimidasi kebebasan perempuan di mana Amerika kerap menggunakan retorika feminisme seperti pembebasan perempuan sebagai dalih untuk menyerang negara Muslim. Yang utama disorot pada konteks tersebut ialah invasi Amerika atas Afghanistan dalam rangka aksi *War of Terror* dengan menengahkan *burqa*¹⁹ atau cadar sebagai simbol utama penindasan perempuan oleh rezim Taliban.²⁰ Pembatasan ekspresi berbusana perempuan

¹⁷Saba Mahmood, *Politics of Piety...*, hal. 55.

¹⁸Saba Mahmood, *Politics of Piety...*, hal. 187.

¹⁹Pakaian luar yang tebal dan menutupi seluruh tubuh dari ujung kepala hingga ujung kaki; kain selubung; cadar. Lihat: KBBI, "Burkak," <https://kbbi.web.id/burkak>, diakses pada 7 Agustus 2025; Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, "Report on the Taliban's War Against Women," <https://2001-2009.state.gov/g/drl/rls/6185.htm>, diakses pada 7 Agustus 2025.

²⁰Kebijakan pengenaan burqa bagi muslimah Afghanistan dipolitisasi oleh Amerika dan digiring pada wacana pembukaan burqa atas nama 'pembebasan perempuan.' Padahal, kritik atas aturan berbusana tertutup dengan burqa atau jilbab bukanlah aspirasi utama

dalam hal ini dijadikan ‘pembenaran’ aksi kekerasan militer. Tampak universalitas kebebasan total Feminisme Barat dipaksakan dalam negara Muslim. Mahmood menampik tesis ini, dan menyatakan bahwa kebebasan seperti yang dipersepsikan Barat tidak ideal bagi banyak perempuan muslim.²¹ Sebab, berbusana tertutup bagi mereka seringkali merupakan ekspresi menumbuhkan dan memupuk kesalihan diri (*self-cultivation*) dengan tanpa mempersepsikannya sebagai penghalang semangat advokasi kesetaraan gender.²²

Dalam konteks lain, muncul fenomena *hijabophobia*, yakni tindakan diskriminatif yang ditujukan kepada perempuan yang mengenakan hijab.²³ Fenomena ini mulai mencuat di Prancis pada 1989, saat tiga siswa perempuan muslim di sekolah *Creil* diskors sebab enggan melepas hijab.²⁴ Disusul pelarangan penggunaan niqab dan burqa pada 2011 oleh Majelis Nasional Prancis. Larangan ini menjadi kebijakan pertama di Eropa yang berlaku secara nasional.²⁵ Klaim tersebut penting dikaji ulang, sebab mengartikan jilbab sebagai simbol penindasan merupakan simplifikasi makna dan sarat akan unsur politik dari gerakan feminisme Barat. Dalam hal ini, Mahmood menegaskan interseksi antara agensi dan kepatuhan pada muslimah berjilbab, didasarkan pada studi etnografi terhadap berbagai majelis taklim muslimah di Mesir yang akan dijabarkan pada sub bab berikutnya.²⁶

Perbedaan makna antara hijab, *khimar*, dan jilbab terletak pada cakupan fungsi dan teknis penutupannya. Hijab secara etimologis berarti penghalang, pembatas, atau penutup (*satr*) yang dalam konteks turunnya Al-Quran merujuk pada kain yang menutupi dari atas ke bawah (seperti selimut atau penutup kepala panjang) serta berfungsi sebagai pemisah ruang antara laki-

perempuan Afghan sebagaimana yang disampaikan Soraya Parlika, Rahima Zafar, dan sejumlah aktivis perempuan Afghani. Perdamaian, akses pendidikan, dan kesejahteraan ekonomi lebih penting bagi mereka, namun aspek ini dipinggirkan oleh media Barat seperti Time dan justru pembukaan burqa dikampanyekan dan dijadikan misi sentral. Lihat: Kim Berry, “The Symbolic Use of Afghan Women in The War on Terror,” *Humboldt Journal of Social Relations*, Vol. 27, No. 2 (2003), hal. 155-156.

²¹Saba Mahmood, *Politics of Piety...*, hal. 38.

²²Saba Mahmood, *Politics of Piety...*, hal. 157.

²³Nor Razinah Mohd Zain dan Rusni Hassan, “Hijabophobia: A Closed Eye Challenge towards Muslim Friendly Hospitality Services in Malaysia,” *Malaysian Journal of Syariah and Law*, Vol. 8. No. 2 (Desember 2018), hal. 3.

²⁴Amani Hamdan, “The Issue of Hijab in France: Reflections and Anlysis,” *Muslim World Journal of Human Rights*, Vol. 4, No. 2 (2007), hal. 5.

²⁵Nadza Indira dan Aos Y. Firdaus, “Dinamika Pelarangan Niqab dan Burqa di Eropa Barat: Studi Kasus Perancis dan Belgia,” *Interdependence*, Vol.5, No. 3 (2017), hal. 110.

²⁶Matt Waggoner, “Irony, Embodiment, and The Critical Attitude: engaging Saba Mahmood’s Critique of Secular Morality,” *Culture and Religion*, Vol. 6, No. 2 (2005), hal. 247.

laki dan perempuan.²⁷ *Khimar* secara khusus merujuk pada penutup kepala atau kerudung yang menutupi rambut, leher, dan telinga, dengan instruksi spesifik untuk dijulurkan hingga menutupi area dada.²⁸ Sementara itu, jilbab didefinisikan sebagai pakaian luar yang longgar dan luas yang membungkus bagian atas pakaian dasar serta menutupi tubuh dari kepala hingga ke bawah guna melindungi kehormatan dan identitas perempuan.²⁹ Dengan demikian, hijab merupakan istilah umum untuk konsep penghalang atau penutup, khimar berfokus pada penutupan kepala hingga dada, sedangkan jilbab adalah busana luar yang melingkupi seluruh tubuh. Adapun maksud hijab dalam konteks *hijabofobia* bermakna umum; penutup kepala yang longgar hingga menutup dada atau yang lebih kecil sehingga tidak menutup dada, termasuk juga niqab dan burqa. Ketercakupan busana tersebut berkelindan dengan identitasnya yang khas Islami, sehingga semua menjadiobjek diskriminasi Barat atas Islam.

Paradoks subjektivitas merupakan pusat formulasi Foucault —di mana kapasitas bertindak memungkinkan dihasilkan oleh relasi subordinasi yang spesifik. Pandangan ini diilustrasikan oleh Mahmood melalui metafora kepatuhan seorang pianis pemula terhadap intruksi pelatih. Partisipasi pianis melalui latihan dengan totalitas, misalnya berupa konsisten untuk disiplin, adalah salah satu bentuk ketundukan. Akan tetapi, kepatuhan tidak serta merta berarti mengharuskan pianis untuk menyerahkan kebebasannya kepada pelatih. Pianis tunduk hanya pada proses yang mengantarkannya pada hasil maksimal dalam memainkan piano.³⁰ Selebihnya, pianis tetap menjadi individu otonom yang memiliki kapastias bertindak sebagaimana yang dia harapkan.

Formulasi Mahmood tentang *pious agency* memuat persoalan terkait perdebatan antara analisis feminis dengan relasi kuasa serta proses dialogis perubahan dan resignifikansi. Mahmood memang menyadari bahwa dia tidak berbeda dengan feminisme lain dalam hal membuat teori transformasi relasi subordinasi gender. Hanya saja, yang menjadi titik berangkat Mahmood ialah bahwa setiap wacana tentang isu transformasi harus berawal dari analisis praktis spesifik mengenai subyektifikasi yang membuat subyek imajinasi sosial tertentu jadi mungkin.³¹ Mahmood dalam *Politics of Piety* memotret gerakan perempuan masjid di Mesir sebagai praktik spesifik tersebut. Hanya saja, Mahmood tidak mendiskusikan lebih lanjut isu transformasi terserbut.³²

²⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, Jilid 9, hal. 209.

²⁸Usamah Abdul Karim *al-Rifa'i*, *al-Tafsir al-Wajiz li Kitabillahi al-'Aziz*, ter. Tajuddin, Jakarta: Gema Insani, 2008, hal. 354.

²⁹Hamka, *Tafsir al-Azhar...*, Jilid 8, hal. 53.

³⁰Saba Mahmood, *Politics of Piety...*, hal. 29.

³¹Saba Mahmood, *Politics of Piety...*, hal. 154.

³²Madeleine Chapman, "Feminist Dilemmas...", hal. 240.

Gagasan Mahmood menyisakan tanda tanya. Mana batas antara reproduksi normatif (keputusan untuk patuh atas ajaran yang mapan) dan potensi transformatifnya terhadap sistem patriarki yang memungkinkan terwujud dalam gerakan publik dan lebih inklusif. Sehingga, dapat dipahami bahwa *pious agency* yang diusung Mahmood bersifat eksklusif, hanya menyorot komunitas perempuan dalam ruang ibadah dengan ruang lingkup diskusi yang cukup terbatas. Peter Van Der Veer (l. 1953) mengungkapkan proporsi fokus Mahmood dalam menyorot praktik mikro di dalam masjid yang terlalu mendalam menjadi penghambat baginya untuk mengeksplorasi praktik di luar masjid.³³ Sebagai konsekuensi, para pembaca penasaran bagaimana agensi kesalehan didefinisikan oleh perempuan dalam segala aspek kehidupan. Sindre Bangstad berberdapat, eksklusivitas riset Mahmood pada aktivis perempuan masjid tersebut menyebabkan dinamika resistensi dan religositas perempuan terhadap otoritas keagamaan di Mesir kurang dieksplorasi.³⁴ Padahal, sebagaimana pandangan Bayat, dominasi laki-laki atas interpretasi, produksi, serta diseminasi tafsir keagamaan adalah alasan yang mendasari resistensi perempuan terhadap hegemoni otoritas keagamaan.³⁵ Nadjé Ali juga mengungkapkan keragaman aktivisme perempuan Mesir yang memperjuangkan perlawanan atas patriarki.³⁶

Variasi bentuk agensi berkelindan dengan perbedaan karakter kondisi sosial. Sebagaimana diungkapkan Eva Fahrún Nisa bahwa karakter struktur sosial masyarakat yang heterogen meniscayakan keragaman bentuk agensi. Dengan demikian, pelibatan agensi dalam dinamika relasi dengan norma sosial dapat lebih dari subordinasi dan resistensi.³⁷ Tokoh feminis lain seperti Rinaldo mengungkap fenomena muslimah Indonesia dari berbagai kelompok menjalankan beragam agensi.³⁸ Kapasitas agentif muslimah di tiap kelompok tersebut dapat diamati dari cara mereka mengambil keputusan dari berbagai opsi pilihan.³⁹ Pola agensi muslimah tersebut seringkali merupakan

³³Peter Van Der Veer, "Embodiment, Materiality, and Power," *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 50, No. 3, 2008, hal. 809.

³⁴Sindre Bangstad, "Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue," *Theory, Culture and Society*, Vol. 28, No. 3, 2011, hal. 33.

³⁵Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and The Post-Islamist Turn*, Stanford: Stanford University Press, 2007, hal. 156.

³⁶Nadjé al-Ali, *Secularism, Gender, and The State in The Middle East: The Egyptian Women's Movement*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, hal. 83.

³⁷Eva Fahrún Nisa, "Embodied Faith: Agency and Obedience Among Face-Veiled University Students in Indonesia," *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, Vol. 13, No. 4, 2012, hal. 374.

³⁸Rachel Rinaldo, "Envisioning the Nation: Women Activists, Religion and The Public Sphere in Indonesia," *Social Forces*, Vol. 86, No. 4, 2008, hal. 1781-1804; Rachel Rinaldo, "Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency," *Gender and Society*, Vol. 28, No. 6, 2014, hal. 824.

³⁹Eva Fahrún Nisa, "Embodied Faith....," hal. 375.

pewujudan dari artikulasi identitas diri yang diharapkan dalam bernegosiasi dengan struktur sosial sekitar. Jadi, agensi dan subyektivitas diri dapat dimaknai sebagai proses yang cair yang muncul dari interaksi arena dan habitus.⁴⁰

Oleh sebab itu, agensi kesalehan perlu dibaca dalam konteks tradisi diskursif yang lebih luas. Kajian lanjutan menemukan momentumnya untuk Agensi Kesalehan dan Pemberdayaan Perempuan

Ungkapan Mahmood tentang kenisbian agensi memang menghadirkan angin segar bagi konvergensi Feminisme dengan Islam. Bahwa kapasitas perempuan untuk pegang kendali atas tindakannya tidak melulu diasosiasikan dengan kebebasan universal ala Barat. Kemampuan mereka untuk memilih menjalankan norma-norma saleh juga layak disebut agensi. Bukan berarti mereka tunduk pada sistem patriarki, melainkan wujud modalitas diri untuk menumbuhkan pribadi yang salihah melalui jalan taat pada norma tersebut. Hanya saja, pandangan Mahmood tersebut tidak menguras habis kemungkinan bentuk agensi lain di antara perempuan saleh. Fakta dinamika intelektual para aktivis muslimah dengan diskriminasi perempuan menunjukkan agensi kesalehan lebih dari sekedar patuh. Pada perkembangan lanjutan, aktivisme perempuan salihah menyorot advokasi kesetaraan hak dan pemberdayaan perempuan dengan pendekatan rekonstruksi fikih seperti Fatayat NU dan Rahima,⁴¹ pendekatan tasawuf seperti SWO,⁴² pendekatan ekosufisme yang fokus pada kesejahteraan alam dan manusia, dan sebagainya.⁴³ Dengan demikian, bentuk agensi kesalehan yang rekonstruktif menjadi suatu keniscayaan.

Penulis mengafirmasi pengembangan agensi kesalehan sebagaimana gagasan Rinaldo tentang reformulasi agensi kesalehan Mahmood menjadi agensi kesalehan kritis. Agensi kesalehan kritis merupakan sintesa kretatif dari agensi yang menekankan pertawanan dan kepatuhan. Penulis mengurai konsep *pious critical agency* (agensi kesalehan kritis) dari Rachel Rinaldo (l. 1970) dan sejumlah sarjana yang juga mereformulasi agensi kesalehan untuk mengelaborasi pembahasan ini.

⁴⁰Maree Keating, "Rethinking Women's Resistance and Agency: The Case of Retrenched Textile Workers," *Labour and Industry: a Journal of The Social and Economic Relations of Work*, Vol. 23, No. 2, 2013, hal. 140.

⁴¹Admin, "Tentang Rahima," <https://swarahima.com/tentang-rahima/>, diakses pada 12 Agustus 2025.

⁴²Nahid Angha, "2024 Founder Message," <https://ias.org/foundermessage2024/>, diakses pada 12 Agustus 2025; Ariani Baroroh, "Sufis and Women: The Study of Women's Sufis in The Western World," *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 30, No. 1, 2022, hal. 4.

⁴³Termasuk kategori agensi kesalehan dengan pertimbangan tokoh perempuan yang memotori wacana dan gerakan ekosufisme di pesantren. Lihat: Bambang Irawan dan Rosmaria S Widjajanti, *Sufisme dan Gerakan Environmentalisme: Studi Eco-Sufism di Pondok Pesantren Ath Thaariq Garut Jawa Barat*, Cuputat: Ushul Press, 2021, hal. 60.

Dalam *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*, Rinaldo mengeksplorasi dinamika perkembangan wacana agensi religius perempuan di Indonesia. Rinaldo menyorot empat organisasi yang dimotori oleh aktivis perempuan Indonesia pasca reformasi. Organisasi itu meliputi Solidaritas Perempuan (selanjutnya ditulis SP), Perempuan PKS, Rahima, dan Fatayat. Dari studi etnografisnya terhadap empat organisasi tersebut, Rinaldo menyimpulkan tiga varian agensi yang diistilahkan *multiple agency*, yaitu 1) *pious activating agency* (agensi kesalehan aktif), 2) *inclusive feminist agency* (agensi feminis inklusif), dan 3) *pious critical agency* (agensi kesalehan kritis). Rinaldo memandang agama sebagai skema kultural yang heterogen dapat membentuk variasi agensi tersebut dalam dinamika demokrasi serta dapat saling berkontestasi dalam banyak hal.

Dua model agensi pertama merupakan reformulasi dari agensi otonom dan kepatuhan. Agensi kesalehan aktif adalah nama lain dari konsep *pious agency* dari Saba Mahmood. Agensi model ini terdapat pada organisasi Perempuan PKS. Adapun agensi feminis inklusif adalah reformulasi dari konsep agensi otonomi atau resistensi. Ini tercermin dari organisasi SP. Sementara itu, agensi kesalehan kritis merupakan agensi yang menegosiasi agensi otonomi dan kesalehan. Ini adalah upaya Rinaldo untuk merumuskan konseptualisasi agensi muslimah yang patuh pada ajaran agama di satu sisi, dan di sisi lain mentransformasi bagian dari ajaran agama melalui reinterpretasi kontekstual agar menjadi lebih responsif terhadap pengalaman perempuan.

Agensi kesalehan kritis adalah kapasitas untuk terlibat dalam proyek penafsiran teks-teks keagamaan secara kritis dan publik.⁴⁴ Agensi model ini memiliki kemiripan dengan agensi kesalehan (*pious agency* Mahmood) dalam hal pendasaran pada subyek religius. Meski fokus pada transformasi ajaran agama, agensi kesalehan kritis tidak serta merta mendesak perempuan untuk terlibat langsung dalam interpretasi keagamaan, walaupun memang kebanyakan melakukan aktivitas tersebut. Tujuan agensi kesalehan kritis menurut Rinaldo ialah memotret salah satu kontribusi perempuan di ruang publik dalam bentuk format baru, serta diskusi yang hidup terkait interpretasi teks keagamaan, di mana mereka kerap berkontestasi wacana penafsiran tradisional.⁴⁵ Agensi ini tidak hanya menuntut refleksi perempuan atas kitab suci, melainkan juga interpretasi kritis mereka, sehingga dapat menjadi dasar legitimasi aktivisme publik mereka dalam mendorong dinamika perubahan sosial politik.⁴⁶

Hal distingtif dari agensi kesalehan kritis dengan *pious agency* gagasan Mahmood terdapat pada proses pemahaman kritis terhadap teks agama oleh

⁴⁴Rachel Rinaldo, *Mobilizing Piety...*, hal. 19.

⁴⁵Rachel Rinaldo, "Pious and Critical...", hal. 6.

⁴⁶Rachel Rinaldo, *Mobilizing Piety...*, hal. 22-23.

perempuan, di samping predikat subyek religius yang mewujud dalam diri mereka. Kemunculan agensi kesalehan kritis dilatari oleh kegagalan penafsiran kritis dalam mempertimbangkan aspek politik dan humanisme serta fakta bahwa interpretasi kritis kerap melampaui ‘batas keagamaan.’ Dengan kata lain, bagi Rinaldo, kerja-kerja interpretasi kritis terhadap teks keagamaan oleh perempuan merupakan artikulasi dari agensi.⁴⁷ Lain halnya dengan Mahmood, yang membahas ketertarikan gerakan perempuan masjid di Mesir terhadap tafsir Al-Quran untuk mereka terapkan sendiri dalam rangka membentuk kesalehan. Tidak ada tendensi untuk mereformasi penafsiran, meski kerlibatan mereka pada aktivisme tersebut sudah dapat disebut memproduksi perubahan.

Interpretasi kritis sejatinya sudah sejak lama dilakukan oleh sejumlah tokoh reformis sebagai strategi untuk mendorong perubahan sosial. Yang baru pada beberapa dekade belakangan ini ialah keterlibatan ‘perempuan’ dalam kerja-kerja tersebut dan orientasinya pada advokasi hak dan kesetaraan perempuan. Fatima Mernissi (l. 1940), Asma Barlas (l. 1950), dan Amina Wadud (l. 1952) merupakan teoritikus feminis Muslim yang memposisikan penafsiran teks religius sebagai dasar gerakan pemikiran mereka.⁴⁸ Islam memang memiliki beragam tradisi intelektual di bidang penafsiran, namun secara umum, perempuan terpinggirkan dari sentral penafsiran teks agama dan hukum. Begitu juga potensi bagi mereka untuk berperan menjadi pemimpin keagamaan. Baru di beberapa dikade belakangan, perempuan mendapat porsi untuk mengisi peran itu.⁴⁹

Feminisme Islam juga berpautan dengan feminisme tradisi agama lain. Sejak tahun 1970-an, aktivisme feminis juga mencuat dalam agama Protestan Evangelis, Yahudi Ortodoks, dan Katolik.⁵⁰ Mereka pun juga membentuk suatu agensi sebagaimana yang dikonseptualisasi oleh Rinaldo dengan *pious movements* (gerakan kesalehan).⁵¹ Aktivisme tersebut juga berorientasi pada

⁴⁷Rachel Rinaldo, “Pious and Critical...”, hal. 6-7.

⁴⁸Fatima Mernissi, *Women and Islam: an Historical and Theological Enquiry*, United Kingdom: Blackweel Publishing, 1991; Mernissi, *The Veil and The Male Elite: A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam*, Kanada, Persue Books, 1991; Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Quran*, Austin: University of Texas Press, 2002; Amina Wadud, *Quran and Women: Rereading The Sacred Text from a Women’s Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

⁴⁹Rachel Rinaldo, “Pious and Critical...”, hal. 7-8.

⁵⁰Thalia Gur Klein, “Future (Un)Relatedness between Goddess and Christian Feminism and a Jewish Feminist: Past, Present, and Future,” *Feminist Theology*, Vol. 22, No. 1, 2013, hal. 58; Ruth Roded, “Jewish and Islamic Religious Feminist Exegesis of The Sacred Books: Adam, Woman, and Gender,” *Nashim: a Journal of Jewish Women’s Studies and Gender Issues*, Vol. 29, 2015, hal. 56.

⁵¹Rachel Rinaldo, “Women and Piety Movements,” dalam *The New Blackwell Companion to The Sociology of Religion*, ed. Bryan S. Turner, United Kingdom: Wiley-Blacwell, 2010, hal. 584-605.

upaya reinterpretasi kitab suci dalam rangka mempromosikan kesetaraan hak perempuan. Rinaldo mengafirmasi bahwa literatur akademik baik dalam diskursus tradisi intelektual Islam atau agama lain menantang anggapan feminisme Barat bahwa agama merupakan sumber patriarki. Hanya saja, dia tidak mendiskusikan secara khusus tentang penguatan perempuan melalui reinterpretasi teks keagamaan sebagai bagian dari artikulasi agensi perempuan. Meski demikian, paling tidak dia menilai bahwa penafsiran kritis terhadap teks keagamaan adalah suatu manifestasi dari agensi muslimah; sebetuk kombinasi agensi Feminisme Liberal dan agensi kesalehan.⁵²

Sejalan dengan Rinaldo (l. 1970), Eka Srimulyani (l. 1977), David Kloos, Kusmana (l. 1967), Afriyanti, dan Taylor turut mengembangkan konsepsi agensi kesalehan lebih dari sekedar patuh. Kloos dan Srimulyani yang menyorot agensi perempuan dayah dalam merespons kehadiran aktivis feminis pascakonflik Aceh menyatakan bahwa kapasitas mereka lebih dari sekedar pious agency. Dalam riset Srimulyani,⁵³ perempuan anggota gerakan masjid yang diteliti Mahmood, fokus pada pengembangan kesalehan secara personal. Adapun perempuan dayah turut melibatkan diri pada arena publik. Selain *concern* pada usaha pewujudan kesetaraan gender dalam sudut pandang Islam dan mengelola lembaga pendidikan agama di dayah, sebagian dari mereka ada yang berpartisipasi pada kontestasi politik dalam pemilu legislatif atau aktivitas lain yang berkaitan dengan pemberdayaan berbasis komunitas. Sejalan dengan itu, riset Kloos menemukan fenomena perempuan sebagai pemimpin dan pendiri Dayah sebagai indikasi agensi kesalehan perempuan Aceh kontemporer.⁵⁴

Pararel dengan riset Kloos dan Srimulyani, riset Kusmana mengeksplorasi agensi perempuan melalui interpretasi konsep Ibu dalam Al-Quran.⁵⁵ Pada riset lain yang masih beririsan, Kusmana mengelaborasi konsep agensi tersebut dengan aktivisme muslimah di Tasik Malaya. Keterlibatan mereka dalam kerja-kerja publik seperti pemimpin di berbagai

⁵²Rachel Rinaldo, "Pious and Critical...", hal. 7.

⁵³Eka Srimulyani, "Gender in Contemporary Acehnese Dayah: Moving beyond Docile Agency?," dalam *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis, and Pesantren Selves*, ed. Bianca J. Smith dan Mark Woodward, London dan New York: Routledge, 2014, hal. 66; Eka Sri Srimulyani, "Teungku Inong Dayah: female Religious Leaders in Contemporary Aceh," dalam *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, ed. Michael Feener, *et.al.*, Leiden dan Boston: Brill, 2016, hal. 141.

⁵⁴David Kloos, "The Salience of Gender: Female Islamic Authority in Aceh Indonesia," *Asian Studies Review*, Vol. 40, No. 4, 2016, hal. 527.

⁵⁵Kusmana, "Modern Discourse of Women's Ideal Role in Indonesia: Tafsir Al-Quran of Ibu and Female Agency," *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 9, No. 1, 2015, hal. 25.

tingkatan, pengelola lembaga pendidikan, hingga politik praktis menjadi cara perempuan mengartikulasikan agensi kesalehan.⁵⁶

Kaitan penelitian tersebut dengan teori *pious agency* gagasan Saba Mahmood ialah kesalehan tokoh dipahami sebagai bentuk agensi yang lahir melalui internalisasi norma religius. Di sisi lain, juga narasi *Huzur Sokağı* berfungsi sebagai kritik terhadap sekularisme negara Turki dan menawarkan kesalehan sebagai alternatif ideologis bagi perempuan muslim. *Pious critical agency* juga tampak dari *Dindar kadın edebiyatı* yang menggambarkan upaya muslimah Turki era 1980-an dalam menuntut hak pendidikan di tengah diskriminasi terhadap perempuan berhijab. Mereka mengumpulkan cerita otobiografi dengan tema pengasingan dari ruang publik sekuler dan Islamis, bahkan dari “rumah muslim” mereka.

Dari temuan Köse tersebut, agensi kesalehan dalam novel Hidayet lebih menekankan esensi representasi holistik kebaikan di dunia yang terkategori menjadi baik dan jahat dalam batasan yang tegas. Religius diasumsikan dengan keabikan sementara sekularisme Barat adalah keburukan. Sementara, dalam *Dindar kadın edebiyatı*, tampak upaya negosiasi dari dua elemen tersebut, tetapi tetap dengan harapan kelestarian nilai-nilai agama dalam setiap realitas kehidupan.⁵⁷

Fadilla D. Putri dalam riset mengenai konstruksi kesalehan dan agensi perempuan dalam diskursus keagamaan juga mengimplementasikan konsep *pious agency* dari Saba Mahmood. Riset tersebut berdasarkan data kepustakaan yang antara lain buku dan artikel yang membahas kesalehan di berbagai konteks seperti agensi kesalehan di Turki, di negara minoritas muslim, dan lokal Indonesia. Literatur anggitan feminis Muslim seperti Amina Wadud (1999) dan Ziba Mir-Hosseini (2013) juga digunakan sebagai basis dalam mengkritik kesalehan hegemonik sekaligus membangun konstruksi kesalehan dan pembebasan. Dia meminjam tipologi tafsir tradisional dari Wadud untuk mengkonseptualisasi eksklusivitas tafsir yang dihegemoni oleh laki-laki. Adapun dari Hosseini, dia mengutip kritik atas tafsir ayat qiwamah (Surah an-Nisa/4:34) yang kerap dijadikan justifikasi

Fadilla juga memakai konsep *pious critical agency* dari Rinaldo. Menurutnya, dalam konstruk kesalehan yang membebaskan, sebagai muslim, terdapat bagian dari diri perempuan yang memiliki kapabilitas untuk mereinterpretasi teks keagamaan dengan mempertimbangkan pengalamannya sebagai perempuan. Dia mengambil contoh Asma Barlas, Amina Wadud, Faqihuddin Abdul Kodir (l. 1971), Nur Rofi’ah (l. 1971), dan Husein Muhammad (l. 1953) sebagai tokoh feminis muslim yang berhasil

⁵⁶Kusmana, “Contemporary Interpretation of Kodrat Perempuan: Local Discourse of Muslim Women Leadership in Indonesia,” *Erasmus University of Rotterdam*, 2017.

⁵⁷Elifhan Köse, “Hidayet Romanlarından Dindar Kadın Edebiyatına: Feminizmle Müzakereye Değişen Faillikler,” *Fe Dergi*, Vol. 14, No. 1, 2022, hal. 78.

merumuskan reinterpretasi tersebut. Melalui *pious agency* dan *pious critical agency* riset ini menyimpulkan bahwa untuk menjadi saleh, bukan berarti mesti patuh pada penafsiran yang mensubordinasi perempuan. Menjadi saleh juga dapat berarti menemukan pembebasan atas interpretasi agama yang menghalangi nilai keadilan dan hak asasi yang dijamin dalam Islam, sembari tetap mempraktikkan ajaran agama untuk dapat mencapai cita-cita menjadi muslim ideal.⁵⁸

Riset Kusmana sejalan dengan Fadilla dan Köse dalam hal memotret agensi kesalehan kritis di ranah-ranah sumber tekstual. Seperti yang sempat disinggung, Kusmana (l. 1967) mengeksplorasi diskursus modern peran perempuan ideal di Indonesia melalui transformasi agensi perempuan dalam peran gender sebagai Ibu di ranah penafsiran Al-Quran. Yang menarik dari riset Kusmana ialah elaborasi teori strukturasi Anthony Giddens untuk membaca agensi perempuan dalam kitab-kitab Tafsir dan literatur pendukung. Hal ini mengindikasikan bahwa konsep agensi yang biasa diaplikasikan dalam metode etnografi juga menemukan titik relevansi dalam kajian literatur melalui analisis wacana teks tafsir.

Meski tidak secara sarif meminjam *pious agency* atau *pious critical agency*, aplikasi strukturasi Giddens menunjukkan transposisi dua teori tersebut. Kusmana (l. 1967) melihat perempuan dalam peran gender ibu bukan sekedar objek tafsir, melainkan agen sosial yang mampu mereproduksi (*reproduction*), memodifikasi (*modification*), dan memproduksi (*production*) praktik sosial.⁵⁹ Ini paralel dengan cara *pious agency* atau bahkan *pious critical agency* menggeser pandangan perempuan beragama dari “pasif” menjadi “subjek aktif” yang bernegosiasi dengan norma dan struktur sosial politik.

Untuk menganalisis transformasi agensi perempuan sebagai ibu, Kusmana mengelaborasi tafsir negara dan interpretasi cendekiawan muslim terhadap Al-Quran. Tafsir negara yang dipakai meliputi Al-Quran dan Tafsirnya (1972, 2004, 2007), Al-Quran al-Karim dan Terjemahnya (1971, 2002), dan Tafsir Tematik: Kedudukan Peran Perempuan (2012). Pada dua tafsir pertama, aspek simbolisme keibuan lebih ditekankan seperti ibu sebagai sosok yang harus dihormati dan menjaga kehormatan (menetap di rumah, mengenakan jilbab, dan sebagainya). Sementara tafsir terakhir lebih menekankan fungsi praktis ibu dalam kapasitas sebagai istri/ibu rumah tangga dan pendidik generasi berkualitas. Interpretasi ini demi mendukung strategi pemerintah dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah (RPJM).⁶⁰ Pemaknaan peran ibu dalam *Tafsir Tematik* menunjukkan

⁵⁸Fadilla Dwianti Putri dan Elizabeth Kristi Poerwandari, “Konstruksi Kesalehan...”, hal. 206.

⁵⁹Kusmana, “Modern Discourse of Women...”, hal. 27.

⁶⁰Kusmana, “Modern Discourse of Women”, hal. 39.

transformasi agensi ibu dari yang semula eksklusif menjadi selangkah lebih terbuka dengan peran tersebut. Hanya saja, pembatasan hanya pada dua peran tersebut, tafsir ini masih cenderung mendukung pembakuan kepemimpinan laki-laki, alih-alih setara. Dengan demikian, tafsir negara masih menekankan agensi ibu pada peran domestik dan reproduktif, serta bias dominasi laki-laki, meski dibungkus dengan bahasa modernisasi; pembangunan nasional.

Selanjutnya, agensi ibu dalam interpretasi cendekiawan Indonesia dipresentasikan melalui dua kecenderungan besar: pertama, yang menekankan kesinambungan dengan kearifan tradisional, di mana ibu dipandang sebagai *al-mar'ah al-s}a>lih}ah* yang kodratnya terikat pada fungsi biologis, domestik, dan simbolik, dengan figur Khadijah, Aminah, dan Maryam sebagai teladan keibuan saleh serta *Ummaha>t al-Mu'mini>n* sebagai model kehormatan; kedua, yang melahirkan tafsir progresif dengan pendekatan interdisipliner dan kontekstual, di mana tokoh-tokoh seperti Quraish Shihab (l. 1944), Siti Ruhaini Dzuhayatin (l. 1963), Musdah Mulia (l. 1958), dan Husein Muhammad (l. 1953) menafsirkan ulang teks keagamaan sehingga memberi ruang lebih luas bagi perempuan untuk tampil tidak hanya dalam ranah domestik tetapi juga sosial, politik, dan publik.⁶¹ Dengan demikian, agensi ibu dipahami baik sebagai bentuk pengabdian dalam kerangka tradisional maupun sebagai subjek aktif yang menegosiasikan kesalehan dengan tuntutan kesetaraan dan modernitas.

Ulasan di atas membuktikan bahwa teori agensi kesalehan bisa dipakai secara tekstual-hermeneutis pada tafsir Al-Quran, bukan hanya dalam penelitian etnografis. Tafsir dilihat sebagai arena produksi wacana agensi perempuan, sehingga memperkaya metodologi riset kepustakaan tentang agama dan gender. Begitu juga tinjauan atas dua penelitian terdahulu dari Fadilla dan Kose, yang secara gamblang meminjam kerangka berpikir *pious agency* dan *pious critical agency*, kendati metode yang digunakan adalah tinjauan kritis (dalam riset Fadilla) dan analisis wacana kritis (dalam riset Köse).⁶² Berdasar pada analisis tersebut, penelitian dalam disertasi ini menggunakan *pious agency* dan *pious critical agency* untuk membaca agensi Maryam secara kontekstual dalam kerangka kerja pendekatan *ma'na-cum-maghza*.

Konsep yang lahir dari studi etnografi tersebut —baik yang digagas oleh Mahmood maupun Rinaldo— memungkinkan untuk memperkuat konvergensi Feminisme dengan Islam. Ulasan di atas menjadi justifikasi metodologis dalam transposisi teori agensi kesalehan dari metode etnografi menuju metode interpretasi teks. Dengan mengadopsi dua teori tersebut, penelitian ini dapat menunjukkan upaya pengarusutamaan kesetaraan gender

⁶¹Kusmana, "Modern Discourse of Women...", hal. 52.

⁶²Fadilla Dwianti Putri dan Elizabeth Kristi Poerwandari Putri, "Konstruksi Kesalehan...", hal. 195; Elifhan Köse, "Hidayet Romanlarından...", 78-79.

dalam bentuk reinterpretasi agensi kesalehan perempuan dengan tetap pada koridor tradisi intelektual Islam.

B. Relasi Spiritualitas dan Religiusitas

1. Konsep Spiritualitas dan Religiusitas

Spiritualitas memiliki beberapa pengertian, baik secara bahasa ataupun istilah. Secara harfiah, kata spiritualitas berasal dari Bahasa Inggris, *spirituality*, yang berakar dari nomina *spirit*. Mengutip *Oxford Dictionary*, spirit dapat bermakna prinsip yang menghidupkan atau vital dalam diri manusia (atau hewan) yang memberi kehidupan pada organisme fisik. Ini semakna dengan roh. Dalam Al-Quran, spirit dengan arti demikian dapat disandarkan pada kisah peniupan roh dalam penciptaan Nabi Adam (Surah Shad/38:72). Spirit juga dapat berarti roh yang akan kembali pada Tuhan setelah lepas dari dimensi jasadiyah; kekuatan supranatural; kecerdasan imateriel; kekuatan esensial dari emosi, kerangka berpikir dan semisalnya, yang bekerja dalam diri manusia; dan watak atau karakter seseorang.⁶³

Dalam Bahasa Arab, spirit dapat berarti *al-ru>h* atau *syabh* (roh atau nyawa); *ru>h al-syari>rah* atau *ru>h al-quds* (roh dalam arti makhluk Tuhan yang tidak kasat mata, yang buruk ataupun baik); *miza>j al-'aqliy* (karakter berbasis intelektual, logis, dan rasional); *miza>j al-nafsiy* (karakter berbasis emosional, batiniah, dan afektif); dan semangat.⁶⁴ Setelah diadopsi dalam Bahasa Indonesia, spirit diartikan dengan roh, semangat, jiwa, atau sukma.⁶⁵ Dari berbagai pengertian harfiah tersebut, disimpulkan bahwa spirit berarti nyawa; energi/semangat; makhluk supernatural; dan karakter manusia. Dengan demikian, spiritual (adjektiva) dan spiritualitas (nomina abstrak), secara harfiah berarti kejiwaan, ruhani, dimensi atau kualitas ruhani, mental, dan moral.

Terdapat berbagai tawaran pengertian terminologi spiritualitas dari sejumlah tokoh intelektual. Pengertian tersebut meliputi: 1) hubungan antara manusia dengan Tuhan,⁶⁶ 2) tindakan filosofis yang berorientasi pada semua aktivitas yang dilakukan demi Allah dan kebahagiaan jiwa,⁶⁷ 3) pengalaman atau minat untuk mengenali Tuhan secara pribadi melalui pandangan substansial yang mendalam dan pemahaman yang aktual,⁶⁸ 4) aktivitas yang

⁶³James A. H. Murray *et. al.*, *The Oxford English Dictionary...*, jilid 10, hal. 617-620.

⁶⁴Munir Ba'albaki, *al-Mawrid: a Modern English-Arabic...*, 888-889.

⁶⁵KBBI, "spirit," <https://kbbi.web.id/spirit>, diakses pada 18 Agustus 2025.

⁶⁶M. Ubaid As'ad dan M. Harun al-Rosyid, "Spiritualitas dan Modernitas antara Konvergensi dan Divergensi," dalam *Spiritualitas Baru, Agama & Aspirasi Rakyat*, ed. *Elga Sarapung*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 340.

⁶⁷David A. Leeming, *et.al.*, *Encyclopedia of Psychology and Religion*, New York: Springer Reference, 2014, hal. 872.

⁶⁸Sofyan S. Harahap, *Etika Bisnis dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Salemba Empat, 2011, hal. 6.

memiliki akhir spiritual yang sejati dan abadi dan tidak dapat terealisasi dalam waktu singkat,⁶⁹ 5) motivasi bagi semua tindakan manusia dan perasaan dasar dari interaksi dengan diri sendiri, orang lain, dan alam semesta,⁷⁰ 6) proses pencarian makna mendalam holistik yang autentik dan berkelanjutan dari eksistensi diri yang berkaitan dengan hal-hal transenden yang sakral,⁷¹ 6) cara untuk menjadi sesuatu dan menjalani suatu peristiwa yang berawal dari kesadaran akan dimensi transenden yang dapat dikenali oleh individu, kehidupan, dan segala sesuatu yang dianggap sebagai otoritas ilahi,⁷² dan 7) kehadiran hubungan dengan kekuatan maha kuasa yang menentukan cara seseorang menjalani hidupnya.⁷³

Dalam *Encyclopedia Americana*, term spiritualitas kadang dikaitkan dengan *spiritualism*, yang mengarah pada suatu aliran filsafat manusia, antonim dari *materialism*. Spiritualism juga terkadang diarahkan untuk mengistilahkan suatu sekte agama Kristen yang menekankan doktrin bahwa jiwa orang yang sudah mati sejatinya masih eksis secara personal dan dapat berkomunikasi dengan manusia melalui medium (dalam spiritualisme Barat disebut dengan *séance*; ritual pemanggilan arwah).⁷⁴

Danah Zohar (l. 1944) menyebut spiritualitas sebagai kecerdasan spiritual (*Spiritual Quotient*). Kemudian dia dan Ian Marshall menyatakan bahwa kecerdasan spiritual meliputi: 1) kemampuan bersikap fleksibel, 2) memiliki kesadaran tinggi, 3) kemampuan menghadapi dan memanfaatkan penderitaan; 4) kemampuan menghadapi dan menahan rasa sakit, 5) memiliki visi dan nilai-nilai kehidupan, 6) keengganan melakukan aktivitas yang tidak perlu; 7) kemampuan melihat masalah yang muncul dari berbagai sudut pandang; 8) memiliki preferensi bertanya untuk memperoleh jawaban mendasar; dan 9) memiliki kemandirian dalam menyelesaikan tugas.⁷⁵

SQ merupakan dimensi tertinggi dalam kecerdasan manusia, dibanding dengan IQ (*Intellectual Quotient*) dan EQ (*Emotional Quotient*). Ditinjau dari Neurosains, IQ berpusat di otak kiri yang terwujud melalui kreativitas akal.

⁶⁹Tobroni, *The Spiritual Leadership: Pengefektifan Organisasi Noble Industry Melalui Prinsip-prinsip Spiritual Etis*, Malang: UM Press, 2005, hal. 19-20.

⁷⁰Ahmad Suaedy, "Spiritualitas Baru, Agama, dan Keadilan Perspektif Islam," dalam *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, ed. Elga Sarapung, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 202.

⁷¹Fahri Karakas, "Spirituality and Performance in Organizations: a Literature Review," *Journal of Business Ethics*, Vol. 94, No. 1, 2010, hal. 89-106.

⁷²David N. Elkins, "Toward a Humanistic Phenomenological Spirituality: Definition, Description, and Measurement," *Journal of Humanistic Psychology*, 28 (4), hal. 5-18.

⁷³Tonya D. Armstrong, *Exploring Spirituality: The Development of the Armstrong Measure of Spirituality*, Chapel Hill: University of North Carolina, 1994, hal. 3.

⁷⁴Joseph Alexis, *et.al.*, *Encyclopedia Americana*, New York dan Chicago: The Encyclopedia Americana Corporation, 1924, hal. 421.

⁷⁵Danah Zohar dan Ian Marshall, *Kecerdasan Spiritual*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 14.

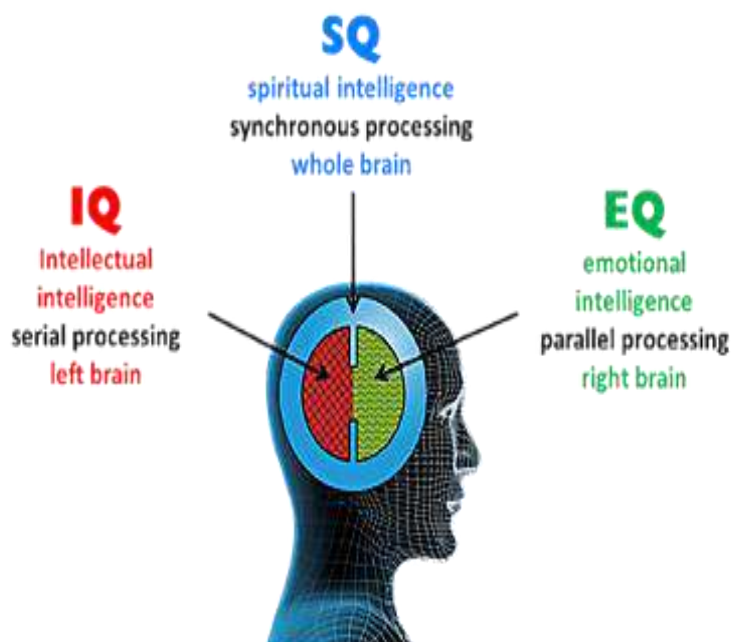
Sentra dari EQ ialah otak kanan, yang dapat terwujud melalui kreativitas emotional. Sedangkan, SQ bersumber dari keseluruhan otak (whole brain) dan terwujud melalui kreativitas rohani. SQ juga disebut proses sinkronis, sebab diperlukan integrasi IQ dan EQ untuk memperolehnya. (lihat gambar II. 1) Nasaruddin Umar (l. 1959) mengafirmasi SQ sebagai kecerdasan paripurna dengan memautkannya dengan *superego*⁷⁶ dalam konsep struktur kepribadian Freud. Menurutnya, fungsi *superego* untuk mewujudkan kesempurnaan hidup mirip dengan SQ yang juga dapat diraih setelah seseorang kapabel dalam ranah IQ dan EQ. Sinergitas tiga dimensi kecerdasan ini menjadi kunci untuk dapat memperoleh derajat insan kamil.⁷⁷

Gambar II. 1 Ilustrasi Dimensi Kecerdasan Manusia⁷⁸

⁷⁶Superego adalah bagian kepribadian yang merepresentasikan nilai moral dan norma sosial yang diinternalisasi, berfungsi sebagai hakim batin yang mengawasi dorongan id serta menilai keputusan ego. Relasi dengan SQ tampak dari dua fungsi utama superego, yaitu nurani (*conscience*) yang bertugas memberi rasa bersalah saat seseorang melanggar norma dan ego ideal, yang bertugas memberi rasa bangga dan puas saat seseorang bertindak sesuai stantar moral atau nilai ideal, misalnya melalui pujian. Lihat: Ferdinand Zaviera, *Teori Kepribadian Sigmund Freud*, Yogyakarta: PrismaSophie, 2007, hal. 94-95.

⁷⁷Nasaruddin Umar, *Islam Fungsional: Revitalisasi dan Reaktualisasi Nilai-nilai Keislaman*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014, hal. 34-35.

⁷⁸Richard Griffiths, "The Definition of Spiritual Intelligence," dalam <https://sqi.co/definition-of-spiritual-intelligence/>, diakses pada 19 Agustus 2025.



Berdasar pada sejumlah definisi tersebut, dapat diambil benang merah bahwa definisi spiritualitas adalah kualitas kesadaran ruhani yang menekankan pencarian makna transenden dalam hubungan manusia dengan Tuhan, diri, sesama manusia, dan alam, yang menuntun pada integrasi nilai moral, kesadaran batin, dan tujuan hidup dan melampaui dimensi materiel. Dengan kata lain, definisi spiritualitas dalam disertasi ini diarahkan pada setiap perbuatan yang berorientasi secara filosofis dan diniatkan untuk memperoleh nilai transenden, dalam hal ini adalah Tuhan. Dengan definisi ini, setiap tindakan manusia dapat bernilai spiritual jika dimaksudkan untuk tujuan baik (maslahat) disertai dengan niat untuk Tuhan semata.

Dalam tataran praktis, terdapat berbagai cara untuk mengekspresikan spiritualitas seseorang. Cara tersebut tidak mesti melibatkan ritual keagamaan khusus. Berikut contoh aktivitas sehari-hari yang dapat mencerminkan praktik spiritualitas.

Aliran spiritualitas dalam agama dan kepercayaan memiliki pokok ajaran dan praktik yang beragam. Berikut penjelasan ringkas aliran spiritualitas dari sejumlah agama dan kepercayaan.

Sementara itu, religiositas berasal dari diksi “*religious*” yang berarti rasa kasihan atau pengabdian kepada agama. Kata “*religious*” berasal dari

Bahasa Latin “*religio*,” berakar dari “*religare*,” yang berarti mengikat. Artinya, kewajiban atau aturan harus dijalankan untuk mengikat dan mempersatukan individu atau komunitas dalam hubungan dengan Tuhan, orang lain, dan lingkungan.⁷⁹ Selanjutnya, kata “*religio*” diartikan sebagai agama. Definisi dari term “agama” adalah keyakinan akan keberadaan Tuhan dan aturan perilaku manusia. Hal ini sejalan dengan pernyataan Michel Mayer sebagaimana dikutip Nashori bahwa agama adalah seperangkat aturan dan keyakinan yang pasti untuk membimbing tindakan manusia dalam hubungan dengan Tuhan, orang lain, dan dirinya sendiri.⁸⁰ Berdasarkan pengertian tersebut, Religiositas dapat diposisikan sebagai barometer pengetahuan, keyakinan, ibadah, dan pengabdian seseorang kepada agama yang dianut.⁸¹

Sementara itu, Dister mendefinisikan religiositas sebagai internalisasi agama dalam diri individu.⁸² Proses internalisasi tersebut kemudian menjadi peran utama dalam pengembangan karakter manusia.⁸³ Adapun menurut Zakiyah Daradjat (w. 2013), religiusitas merupakan perasaan, pikiran, dan motivasi yang mendorong perilaku keagamaan.⁸⁴ Pribadi yang religius adalah pribadi yang seluruh struktur mentalnya diarahkan kepada Sang Pencipta nilai absolut; Tuhan.⁸⁵ Statemen ini sejalan dengan penelitian yang dilakukan oleh Azra sebagaimana disitir oleh Rabi’ah, yang menyimpulkan bahwa semakin tinggi tingkat pengetahuan keagamaan seseorang, maka semakin tinggi pula kecenderungan mereka untuk mengamalkan ajaran Islam secara konsisten.⁸⁶ Religiositas juga dapat diartikan dengan pengalaman individu dan pemahaman penuh terhadap ajaran agama atau keyakinan yang dianut.⁸⁷ Pada pengertian terakhir, religiositas diposisikan sebagai sarana untuk mencapai spiritualitas.

Dari beragam pengertian yang telah disebutkan, disertasi ini menggunakan definisi religiositas sebagai pemahaman penuh dan pengalaman individu tentang ajaran atau keyakinan agama yang dianut.

⁷⁹Idi Warsah dan Imron, “The Discourse of Spirituality Versus Religiosity,” *Al-Albab*, Vol. 8, No. 2, 2019, hal. 232.

⁸⁰Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 68.

⁸¹Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami...*, hal. 71.

⁸²Rina E. Anggarasari, “Hubungan Tingkat Religiositas dengan Sikap Konsumtif pada Ibu Rumah Tangga,” *Jurnal Psikologika*, No. 4, 1997, hal. 15-20.

⁸³Safrihsyah, “Religiusitas dalam Perspektif Islam,” dalam *Membumikan Ajaran Islam*, Banda Aceh: Ushuluddin Publishing, 2005, hal. 121.

⁸⁴Zakiyah Daradjat, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 2005, hal. 13.

⁸⁵Idi Warsah dan Imron, “The Discourse..., hal. 233.

⁸⁶Rabi’ah M. Putri dan Dika Jatnika, “Pengaruh Religiositas, Literasi Zakat, dan Kepercayaan (Trust) terhadap Minat Muslim Generasi Z dalam Membayar Zakat Digital,” dalam *Journal of Islamic Economics and Finance*, Vol. 3, No. 3, 2025, hal. 70.

⁸⁷Idi Warsah dan Imron, “The Discourse of Spirituality..., hal. 225.

Definisi ini mengintegrasikan pengetahuan akan agama (aspek teoritis/ilmu) dan implementasinya dalam bentuk praktik keagamaan (aspek praktis/amal).

Religiositas dapat dimanifestasikan dalam beragam bentuk, yang meliputi ajaran, ritual, dan aturan yang menjadi pedoman.

Ajaran dalam suatu agama dapat menjadi manifestasi religiositas seseorang sebab ia memuat nilai moral dan spiritual. Dua hal inilah yang kemudian memandu cara seseorang untuk berpikir dan menentukan tindakan. Ajaran adalah landasan filosofis yang ditanamkan untuk membentuk cara pandang. Ajaran dalam Islam disebut syariat dan mencakup tiga aspek seperti keimanan ('akidah), aktivitas lahir ('*amaliyyah*), dan akhlak (*khuluqiyyah*).⁸⁸ Syariat dapat dicontohkan dengan keesaan Tuhan (tauhid), kasih sayang (rahmat), keadilan ('adalah), gotong-royong (ta'a>wun), kewajiban salat lima waktu, dan sebagainya. Kebenaran syariat bersifat universal sebab bersumber dari nas (Al-Quran dan hadis).

Adapun ritual sebagai manifestasi religiositas seseorang dapat berupa salat, zikir, puasa, dan perayaan hari besar. Ritual merupakan perilaku (*act*) atau upacara-upacara (*ceremonies*) yang berhubungan dengan pelayanan keagamaan.⁸⁹ Kata lain, ritual adalah cara seseorang berperilaku terhadap Tuhan. Dalam Islam, ritual berarti praktik konkret dari aturan dan ajaran suatu agama yang terstruktur.⁹⁰

Adapun aturan sebagai manifestasi dari religiositas adalah ketentuan normatif yang mengatur perilaku dengan batas tegas (halal, haram, sunah, makruh, mubah). Aturan lebih bersifat praktis. Dalam Islam, aturan dapat disebut dengan hukum Islam.⁹¹ Contoh aturan dalam Islam ialah hukum dan tata cara salat. Contoh pertama, termasuk kategori syariat sebab kebenaran bersifat universal. Contoh kedua, termasuk fikih, sebab kebenaran bersifat relatif.⁹²

Berdasar pada uraian konsep spiritualitas dan religiositas di atas, dapat diambil benang merah terkait distingsi antara dua konsep tersebut. Religiositas adalah pengetahuan dan penghayatan seseorang terhadap suatu agama. Dengan demikian, seseorang yang religius berarti telah benar-benar menerapkan ajaran agama dan menghayatinya dengan sungguh. Seseorang yang sedang berproses menjadi religius lebih mempertanyakan prosedur praktik ritual keagamaan yang dia anut. Yaitu perihal aturan mana yang benar

⁸⁸Sutomo Abu Nashr, *Antara Fiqih dan Syariah*, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018, hal. 18-20.

⁸⁹AS. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, New York: Oxford University Press, 1987, hal.734.

⁹⁰Ulya, "Ritus dalam Keberagaman Islam," *Fikrah*, Vol. 1, No. 1, 2013, hal. 197.

⁹¹Sebagaimana definisi hukum Islam dalam KBBI, "peraturan dan ketentuan yang berkenaan dengan kehidupan berdasarkan Alquran dan hadis." Lihat: KBBI, "Hukum Islam," <https://kbbi.web.id/hukum>, diakses pada 23 Agustus 2025.

⁹²Sutomo Abu Nashr, *Antara Fiqih dan Syariah...*, hal. 20-21.

dan salah, dan semisalnya. Religiusitas, meski menunjukkan penghayatan penuh seseorang terhadap praktik keagamaan masih terkesan eksklusif dan partikular sebab tidak membuka ruang dialog dengan praktik keagamaan lain.

Berbeda hal dengan spiritualitas. Konsep yang menekankan pemahaman seseorang akan jati diri dan Sang Pencipta ini bersifat inklusif dan universal. Seseorang yang berproses menjadi pribadi spiritual berarti berupaya untuk menjadi manusia universal yang menumbuhkan kebaikan atas nama Tuhan. Dia membuka diri untuk mempelajari agama lain, namun tidak terjebak di dalamnya. Sehingga, manusia spiritual akan menemukan kesamaan antara agama-agama dalam hal upaya melakukan amal saleh semata untuk mendapat kerelaan Tuhan dan mengharap kedekatan denganNya.⁹³ Dengan demikian, dalam proses menuju manusia spiritual, seseorang cenderung mempertanyakan bagaimana cara agar merasa terhubung denganNya, bagaimana sejatinya dia harus menjalani hidup agar bermakna. Spiritualitas fokus pada pengalaman internal dan eksistensial.

Tabel II. 4 Perbandingan Spiritualitas dan Religiositas

Aspek	Religiositas	Spiritualitas
Fokus utama	Pengetahuan & penghayatan ajaran agama	Pemahaman jati diri dan hubungan dengan Tuhan
Orientasi	Eksklusif dan partikular	Inklusif dan universal
Proses	Menjalankan prosedur dan aturan agama	Mencari makna hidup dan pengalaman batin
Sifat	Normatif, formal	Eksistensial, internal
Keterbukaan	Tertutup pada agama lain	Terbuka pada agama lain
Pertanyaan kunci	prosedur praktik ritual keagamaan	Cara agar dekat dengan Tuhan dan hidup bermakna

2. Spiritualitas dalam Al-Quran

Kata *ruh* yang menjadi cikal dari spiritualitas dalam Bahasa Arab, disebutkan 24 kali dalam Al-Quran yang tentu dengan konteks dan makna beragam. Tidak semua ayat tentang *ruh* berkaitan dengan manusia. Bahkan sejatinya, Al-Quran tidak menyajikan pengertian jelas mengenai *ruh*. Ia hanya memberi informasi bahwa *ruh* merupakan urusan Tuhan. Tidak ada yang mengetahui esensinya sekalipun dia seorang rasul. Hal ini sebagaimana tertera dalam Surah al-Isra'/17:85:

⁹³Dengan kata lain, tiap-tiap orang yang memposisikan Tuhan atau 'Roh Suci' sebagai prinsip hidup atau norma penting dan tujuan kehidupan, dapat disebut spiritualis. Sementara spiritualitas merupakan bentuk aktivitas tersebut. Lihat: Allahbakhsh K. Brohi, "The Spiritual Significance of The Quran," dalam *Islamic Spirituality Foundation*, ed. Seyyed Hossein Nasr, New York: Routledge, 2008, hal. 67.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang roh. Katakanlah, "Roh itu termasuk urusan Tuhanku, sedangkan kamu diberi pengetahuan hanya sedikit."

Mengamati betapa luas dimensi ruh yang tidak hanya dimiliki makhluk jasmani, dalam disertasi ini, ruh diarahkan pada relasinya dengan manusia. Dalam *Tafsir Tematik Kemenag tentang Spiritualitas dan Akhlak*, ayat ini dijadikan pijakan untuk membatasi pengertian *ruh* yang diartikan sebagai kualitas spiritual manusia dengan *ruh* dalam arti lain seperti Jibril atau malaikat tertentu, wahyu, dan lain sebagainya.⁹⁴ Sehingga, *ruh* sebagai sesuatu yang inheren dalam diri manusia diarahkan pada pengertian rohani, moral, mental, dan jiwa dalam KBBI.

Meski demikian, ayat ini tidak berarti menunjukkan larangan untuk mendiskusikan hakikat *ruh* atau pertanyaan lebih komprehensif terkait *ruh* daripada sekedar pernyataan bahwa ia adalah sesuatu yang eksis. Sebagaimana pendapat Quraish Shihab dan Ibnu 'Ashur bahwa ayat ini tidak menyapa seluruh manusia, melainkan sekelompok orang dari kaum Yahudi yang bermaksud mengejek atau mengusi Nabi saw.⁹⁵ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pembahasan mengenai *ruh*, hal-hal ruhaniah, atau spiritualitas adalah hal yang dinamis dan penting untuk terus dikembangkan.

Berdasarkan Surah al-Hijr/15:29, *ruh* ditiupkan oleh Allah secara langsung saat menciptakan manusia. Dalam ayat tersebut diterangkan, "Maka, apabila Aku telah menyempurnakan penciptaannya (kejadiannya), dan telah meniupkan ruhKu ke dalamnya (ciptaan), maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud." Pancaran ruh yang ditiup langsung oleh Allah inilah yang kemudian membuat manusia, baik laki-laki maupun perempuan, memiliki kecenderungan untuk menjalin komunikasi dan intimasi dengan Tuhan sebagai ekspresi spiritualitas mereka. Relasi tersebut biasanya dapat dibangun melalui ritual tertentu.

Dalam Tasawuf, dikenal istilah *lahut* (bersifat ilahiah) dan *nasut* (bersifat manusiawi). Dua dimensi yang dimiliki manusia. Dimensi *lahut* adalah unsur ketuhanan yang membuat manusia butuh merasa dekat dengan Tuhan. Dimensi *lahut* biasanya semakin menguat tatkala seseorang merasa terhimpit masalah, gelisah, atau takut. Secara naluriah, dia akan memanggil-

⁹⁴Badan Litbang dan Diklat LPMQ, *Tafsir Tematik Kemenag: Spiritualitas dan Akhlak*, Jakarta: LPMQ, 2010, hal. 31-32.

⁹⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*, Jilid 7, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2021, hal. 180-184.

manggil Tuhan dan bermunajat kepadaNya, Zat pembawa kedamaian.⁹⁶ ‘Relasi intim’ yang menunjukkan kedekatan seorang hamba dengan Tuhannya juga diafirmasi oleh firman Allah dalam Surah Qaf/50:16. Bahwa Allah dekat dengan hambaNya, bahkan dengan jarak yang lebih dekat dari urat nadi.

Konsep *lahut* dan *nasut* merupakan pilar utama dalam pemikiran tasawuf falsafi Husayn bin Mansur al-Hallaj (w. 922 M). Konsep ini sering kali menjadi titik pusat kontroversi yang menyebabkannya dituduh mengajarkan *hulūl* (inkarnasi).⁹⁷ Secara etimologis, kedua istilah ini berasal dari bahasa Arab. *Lahut* berasal dari kata *Ilah* (Tuhan). Ini merujuk pada sifat ketuhanan, aspek esensi Ilahi yang mutlak, transenden, dan tidak terbatas. Sebaliknya, *nasut* berasal dari kata *nas* atau *insan* (manusia). Ini merujuk pada sifat kemanusiaan, aspek lahiriah, fisik, dan keterbatasan makhluk. al-Hallaj memandang hubungan antara *lahut* dan *nasut* bukan sebagai dua entitas yang terpisah secara total, melainkan sebagai dua aspek yang dapat berpadu dalam diri manusia tertentu (khususnya nabi dan para wali).

Relasi intim hamba dengan Tuhan tersebut adalah suatu narasi tentang kualitas spiritual manusia. Relasi tersebut tentu dapat terjalin setelah seseorang menapaki latihan (*riya>dhab*). Seseorang dapat disebut spiritual jika dia dapat merefleksikan Tuhan sebagai prinsip vital atau norma dalam kehidupan. Ini senada dengan pengertian spiritual dari Allahbakhsh K. Brohi (w. 1987):

*In the way the present writer understands it, it will be appropriate to say that anyone who reflects God or the Holy Spirit as the vital, determining norm or principle of his or her life could validly be called “spiritual.” Understood in this sense, the whole of the Quran seems to highlight the importance of the operation of this norm or principle over the life of the believer, if he is going to be saved and admitted to the company of the elect.*⁹⁸

Al-Quran, sebagaimana ungkapan Brohi, selalu menyoroti pentingnya penerapan prinsip tersebut bagi kehidupan seorang mukmin jika dia berharap keselamatan. Dengan mengamati bagaimana Al-Quran mengartikulasikan spiritualitas, maka penting untuk dijelaskan bahwa terdapat beragam makna spiritualitas yang tampak dalam isyarat Al-Quran. Apalagi jika term tersebut terletak pada konteks yang berbeda.

⁹⁶Abdul Mustaqim, “Spiritualitas Perempuan dalam Al-Quran,” *Musawa*, Vol. 7 No. 2 2008, hal. 176.

⁹⁷*hulūl* adalah Tuhan mengambil tempat dalam diri manusia tertentu yang sudah melenyapkan sifat-sifat kemanusiaannya melalui fana. Lihat: Abdul Qadir Mahmud, *al-Falsafah as-Sufiyah fi al-Islam*, Beirut: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1966, hal. 337.

⁹⁸Allahbakhsh K. Brohi, “The Spiritual Significance...”, hal. 67.

Allah dalam konteks spiritualitas mesti dipandang sebagai sumber keindahan dan kebaikan. Hal ini sebagaimana diisyaratkan dalam Surah al-A'raf/7:179 tentang *asma* > '*al-h}usna*' > (nama-nama yang baik), yang dapat dijadikan sarana untuk berdoa dan bermunajat. Allah juga menjadi spirit dalam arti jiwa atau semangat yang memotivasi tiap tindakan dan keputusan dalam menjalani hidup. Karena itulah, menjadi spiritualis sejati berarti harus mampu mengabdikan diri untuk menebar kebaikan, keadilan, keindahan, kesetiaan, ketulusan, dan kejujuran. Sebab dengan begitu, dia dapat membuktikan komitmen untuk membumikan nilai ketuhanan dalam kehidupan yang dijalaninya. Pernyataan ini sekali lagi seiring dengan pandangan Brohi bahwa seluruh firman-Nya memerhatikan urgensi prinsip dan cara kerja orang beriman.⁹⁹

Dari berbagai makna spiritualitas dalam Al-Quran tersebut, dapat disimpulkan bahwa substansi dari spiritualitas tak lain ialah keimanan terhadap Tuhan yang termanifestasikan dalam berbagai bentuk kesalehan. Kesalehan yang dimaksud sebagaimana tercermin di atas antara lain meliputi kesalehan ritual, sosial, dan lingkungan.

Spiritualitas yang tercermin dalam ayat-ayat Al-Quran tersebut berseberangan dengan spiritualitas tanpa agama (spiritualitas ateisme) yang belakangan marak di Barat. Spiritualitas ateisme yang bersandar pada filsafat empirisme-saintisme menolak keyakinan pada Tuhan. Paham ini memposisikan akal manusia sebagai satu-satunya alat yang mampu mengakses seluruh realitas. Sponville, filsuf Prancis yang mempopulerkan *Atheis Spirituality*, jiwa merupakan fungsi, tindakan, dan kapasitas yang berasal dari kerja otak. Eksistensinya bukanlah substansi, melainkan fungsi yang ada setelah materi. Melalui kapasitas jiwa, manusia dapat mengakses seluruh realitas yang dipersepsikan sebagai materi semata, termasuk hal yang absolut dan abadi.¹⁰⁰ Dengan demikian, pengalaman spiritual paham ini tidak mengakui pengalaman mistis yang dialami oleh para Nabi dan wali.

Atheis Spirituality ditolak oleh ajaran agama secara umum, khususnya Islam. Dalam Islam, Tuhan menjadi sumber spiritualitas bagi manusia. Agama sebagai petunjuk sementara akal bekerja sebagai pengungkap kebenaran dalam petunjuk tersebut. Mustahil bagi manusia untuk tidak melibatkan Tuhan atau agama dalam memenuhi kebutuhan spiritual.¹⁰¹ Dalam tradisi filsafat Islam sebagaimana diungkapkan oleh Mulla Sadra (w. 1640), terdapat prinsip *ittihād al-`āqil wa al-ma`qūl*, yang menyiratkan keharusan setiap jiwa terhubung dengan Tuhan sebagai penyebab efisien bagi

⁹⁹Allahbakhsh K. Brohi, "The Spiritual Significance...", hal. 68.

¹⁰⁰Andre Comte Sponville, *The Book of Atheist Spirituality*, Bantam Press, 2008, hal. 2.

¹⁰¹Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, Al-Huda, 2005, hal. 4.

semua jiwa dalam pandangan realitas wujud. Spiritualitas ateis yang anti Tuhan berseberangan dengan prinsip ini.¹⁰²

Spiritualitas ateisme sejatinya juga memiliki titik relevansi dengan spiritualitas orang kafir di masa Islam awal. Dalam kata lain, dapat disebut spiritualitas semu, sebab spiritualitas tersebut diwujudkan melalui amal saleh tanpa melibatkan keimanan terhadap Tuhan sebagaimana orang kafir yang berbuat baik, perbuatan tersebut tetap sia-sia. Ini sebagaimana tertera dalam Q.S. al-Kahfi/18:105-106.

أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَرَنَّا ذَلِكَ جَزَاءُ لَهُمْ جَهَنَّمَ
بِمَا كَفَرُوا وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُؤًا

Mereka itu adalah orang-orang yang kufur terhadap ayat-ayat Tuhannya dan (kufur pula terhadap) pertemuan dengan-Nya.458) Maka, amal mereka sia-sia dan Kami tidak memberikan penimbangan terhadap (amal) mereka pada hari Kiamat. Itulah balasan mereka (berupa neraka) Jahanam karena mereka telah kufur serta menjadikan ayat-ayat-Ku dan rasul-rasul-Ku sebagai olok-olokan.

Dalam *Mafa>tih} al-Ghayb*, Fakhr al-Di>n al-Ra>ziy (w. 1210) memaknai ayat tersebut bahwa alasan ditolaknya amal orang yang tidak beriman adalah sebab pahala kebaikan hanya diberikan bagi orang yang percaya terhadap Tuhan dan mengesakan-Nya.

Adapun spiritualisme dalam filsafat adalah suatu istilah yang memiliki dua cabang makna. Ia dapat berarti idealisme jika dilihat dari kacamata filosofis dan paham tentang penjelmaan roh jika dilihat dari kacamata religius. Makna kedua dari spiritualisme ini berakar dari suatu gerakan oposisi atas positivisme Comte yang diinisiasi oleh Royer Collard (w. 1845) dan Victor Cousin (w. 1867) di Perancis pada abad 19.¹⁰³

adalah tarekat. Spiritualitas sebagai puncak dari proses identik dengan hakikat. Dualitas komplementer dua hal itu diibaratkan dalam suatu syair gubahan Zainuddin al-Malibari dalam *Mandzu>mah Hidayatul Adzkiya*’:

فَشْرِيْعَةٌ كَسْفِيْنَةٍ وَطَرِيْقَةٌ # كَالْبَحْرِ ثُمَّ حَقِيْقَةٌ دُرٌّ غَلَا¹⁰⁴

Syariat ibarat bahtera, tarekat ibarat lautan, lalu hakikat bak intan berharga.

¹⁰²Kholid Al Walid dan Bil Hamdi, “Analisis Spiritual Atheism dalam Tinjauan Filsafat Jiwa Mulla Sadra,” *Tajdid*, Vol. 22 No. 2, Juli-Desember 2023, hal. 299.

¹⁰³Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996, hal. 1034.

¹⁰⁴Bakriy al-Makkiy, *Kifa>yat al-Atqiya>’ wa Minha>j al-As}fiya>’*, Kairo: Da>r al-Kutub al-Isla>miyyah, 2013, hal. 24.

Pemahaman dan pengalaman seseorang dalam menjalankan syariat yang menjadi bagian inheren dari ajaran Islam diibaratkan sebagai perahu. Dalam perjalanan menemukan mutiara, seseorang membutuhkan perahu sebagai transportasi dalam mengarungi lautan. Dia juga harus mampu menyelam ke palung laut sampai dapat menemukan mutiara yang mulia. Sama hal dengan perjalanan salik untuk mencapai pencerahan spiritual. Dia harus terlebih dahulu melaksakan syariat secara *ajeg* dan konsisten. Syariat adalah sarana baginya. Salik juga harus mampu menapaki *maqa>ma>t* melalui tarekat agar dapat mencapai hakikat (pencerahan spiritual). Proses mencapai pencerahan spiritual dapat diartungi dengan ‘sarana.’ Dua hal inilah (syariat dan tarekat) yang menjadi sarana dalam mengantarkan seorang salik untuk dapat mencapai pengalaman spiritual tertinggi, yaitu (hakikat).¹⁰⁵

Spiritualitas tanpa religiositas dapat menjadi kabur bahkan sesat, sementara religiositas tanpa spiritualitas bisa menjadi rigid, formalistik, atau sekadar rutinitas tanpa kedalaman makna. Dengan mengintegrasikan keduanya, seseorang dapat mencapai kesalehan yang utuh. Ritual yang dijalannya menjadi bermakna sekaligus pengalaman batin menjadi terarah. Inilah relasi dualitas komplementer antara spiritualitas dan religiositas.

Peran religiositas sebagai sarana juga dapat dipahami demikian. Aktivitas religius, seperti salat, berpuasa, maupun melakukan ritual tertentu merupakan media untuk mencapai kejernihan batin dan pencerahan spiritual. Melalui kegiatan tersebut, seseorang diarahkan untuk menanamkan nilai-nilai rohani, melatih kesadaran eksistensial, sekaligus merasakan hubungan dengan realitas ilahi. Dengan demikian, pengalaman keberagamaan ini berpotensi menumbuhkan ketenteraman jiwa, menanamkan rasa syukur, serta memperkaya makna dalam kehidupan.

Sebagai ilustrasi, praktik meditasi dalam Buddhisme dipandang sebagai jalan menuju kesadaran penuh dan pelepasan diri dari beban pikiran negatif. Dalam tradisi Kristen, doa menjadi medium interaksi dengan Tuhan untuk memperoleh tuntunan dan keteguhan hati. Sementara itu, ibadah puasa dalam Islam dimaknai sebagai sarana penyucian diri sekaligus peneguhan orientasi spiritual.

Spiritualitas dan religiusitas dapat dipandang sebagai dua aspek yang saling melengkapi layaknya dua sisi koin. Keduanya memiliki perbedaan dalam titik tekan dan cara pendekatan, tetapi tetap mampu berjalan beriringan dalam upaya menemukan makna kehidupan sekaligus menghadirkan ketenteraman batin. Pada akhirnya, baik dimensi spiritual maupun religius mendorong manusia untuk menjalani hidup dengan penuh arti, menumbuhkan kasih, serta memikul tanggung jawab terhadap diri, sesama, dan juga alam raya.

¹⁰⁵Bakriy al-Makkiy, *Kifa>yat al-Atqiya>’...*, hal. 24-25.

C. Apresiasi Al-Quran atas Spiritualitas Perempuan

1. Potensi Spiritual Perempuan

Perempuan dan laki-laki memiliki potensi spiritualitas yang sama karena keduanya memiliki naluri untuk bertuhan. Fitrah ini menjadi dimensi mendasar dalam spiritualitas, bahkan menjadi inti dari keberagaman itu sendiri. Pandangan ini umumnya mencerminkan sikap orang mukmin kepada Tuhan. Akan tetapi, lain hal dengan orang yang tidak memiliki keyakinan atau ateis. Bagi mereka, pengalaman spiritualitas dapat terwujud dalam bentuk lain, misalnya melalui karya seni, kegiatan sosial, atau aktivitas kemanusiaan yang menjadi sumber semangat dalam kehidupannya.

Penulis setuju bahwa bertuhan merupakan bagian penting dari spiritualitas, meski ada pendapat bahwa bertuhan itu sendiri bukan satu-satunya barometer bagi makna spiritualitas secara luas. Ini sebagaimana pandangan Barat pasca revolusi industri di abad ke-19. Pemikiran Isaac Newton dan para koleganya tidak saja berpengaruh pada kemunculan revolusi industri, melainkan juga revolusi filosofis tatkala kepercayaan manusia terhadap Tuhan dan agama mengalami erosi. Spiritualitas tidak lagi teosentris melainkan antroposentris. Tokoh seperti Auguste Comte (w. 1857) dan Herbert Spencer (w. 1903) kemudian menawarkan 'religion of humanity' sebagai solusi dari dehumanisasi.¹⁰⁶

Spiritualitas yang tidak mengakui Tuhan atau agama (spiritualitas ateis) tersebut menyebabkan pengaburan peran agama yang semestinya menjadi pedoman dan Tuhan sebagai zat sakral sebagai tujuan manusia. Azyumardi Azra (w. 2022) menyebut ini sebagai pendangkalan spiritual. Suatu fenomena tergerusnya peran agama sebagai pedoman yang sarat nilai spiritual dan sakral yang merupakan akibat liberalisasi multiaspek.¹⁰⁷ Dengan demikian, spiritualitas tanpa keimanan kepada Tuhan adalah spiritualitas semu. Artinya, jika seseorang tidak menempatkan Tuhan sebagai pusat spiritualitas, maka segala wujud ekspresi spiritual hanya bersifat semu.

Spiritualitas yang autentik adalah pancaran keyakinan terhadap sifat ketuhanan yang mutlak. Bila seseorang benar-benar percaya kepada Tuhan Yang Maha indah (*al-Jama'at*), maka kecintaannya terhadap keindahan dan seni menjadi manifestasi dari keyakinannya kepada Tuhan. Begitu juga, jika seseorang percaya terhadap Tuhan Yang Maha adil, maka berlaku adil kepada diri sendiri, orang lain, dan alam merupakan ekspresi keyakinannya terhadap kemahaadilan Tuhan. Begitu seterusnya untuk asma dan sifat Allah yang lain.

¹⁰⁶Danah Zohar dan Ian Marshall, *Kecerdasan Spiritual...*, hal. 23.

¹⁰⁷Azyumardi Azra, *Esei-esei Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos, 1999, hal. 106.

Terkait kesetaraan naluri bertuhan yang dimiliki manusia, dinyatakan dalam Al-Quran bahwa baik laki-laki maupun perempuan sama-sama terlibat perjanjian dengan Tuhan saat berada di alam roh. Mereka bersaksi dan mengimani Allah sebagai Tuhan. Peristiwa ini disebut perjanjian primordial manusia dengan Tuhan. Ikatan perjanjian ini dinarasikan dalam Q.S. al-A'raf/7:172.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

(Ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari tulang punggung anak cucu Adam, keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksiannya terhadap diri mereka sendiri (seraya berfirman), “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab, “Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi.” (Kami melakukannya) agar pada hari Kiamat kamu (tidak) mengatakan, “Sesungguhnya kami lengah terhadap hal ini.”

Ayat tersebut mengisyaratkan dengan jelas bahwa dimensi spiritualitas melekat pada seluruh manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Dalam penafsirannya, Ibnu Jarir al-Ṭabarī menuturkan bahwa ayat ini mengingatkan Nabi Muhammad mengenai peristiwa sebelum manusia (laki-laki dan perempuan) dikeluarkan dari tulang sulbi (penciptaan secara fisik), mereka terlebih dahulu diberi potensi spiritualitas berupa pengakuan terhadap keesaan Allah.¹⁰⁸ Artinya, potensi spiritualitas telah ada lebih dahulu sebelum manusia hadir di dunia nyata.

Pendapat yang sedikit berbeda ditemukan dari al-Zamakhsyariy. Dia memahami ayat tersebut sebagai gambaran metaforis (*min bāb tamtsīl wa al-takhyīl*), yaitu bentuk simbolik untuk meneguhkan makna ketuhanan dan keesaan Allah yang sudah melekat dalam potensi manusia. Dengan kata lain, meskipun proses pengambilan kesaksian itu dipahami secara kiasan, esensinya tetap menunjukkan bahwa setiap manusia —tanpa membedakan jenis kelamin— membawa fitrah spiritual yang mengakui eksistensi dan keesaan Tuhan.¹⁰⁹

Poin utama yang diterangkan dalam penafsiran ayat di atas ialah bahwa manusia, baik laki-laki maupun perempuan telah dianugerahi potensi spiritualitas bertuhan. Hal ini berarti, posisi perempuan sebagai agen spiritual secara teologis tidak dapat dipungkiri. Adapun jika makna spiritualitas dikaitkan dengan hal lebih luas, tidak hanya spiritualitas bertuhan, maka perihal spiritualitas adalah sama halnya dengan nilai-nilai manusiawi yang nonmateriel. Sebagai contoh, cinta, kejujuran, kesucian, belas kasih, dan

¹⁰⁸Muhammad Ibn Jarir al-Ṭabarī, *Jami' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, Jilid 5, hal. 55.

¹⁰⁹al-Zamakhsyariy, *Tafsīr al-Kasysya* f..., Jilid 2, hal. 124.

keindahan. Spiritualitas bahkan dapat mengacu pada emosi dan perasaan estetik dan religius.¹¹⁰

Pada redaksi ayat yang lain, juga ditegaskan bahwa manusia dituntut untuk menjaga fitrah dalam beragama secara lurus. Allah berfirman dalam Q.S. al-Rum: 30 sebagaimana berikut:

فَاقْمِ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Maka, hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam sesuai) fitrah (dari) Allah yang telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah (tersebut). Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.

Yang dimaksud dengan fitrah Allah ialah ciptaan Allah. Manusia diciptakan Allah Swt. dengan naluri beragama, yaitu agama tauhid. Jadi, manusia yang berpaling dari agama tauhid telah menyimpang dari fitrahnya. al-Ra>ziy mengartikan frasa “la> tabdi>la li khalq Alla>h” dengan penjelasan bahwa Allah menciptakan makhluk agar ia beribadah kepada-Nya dan fitrah manusia sebagai hamba tidak akan pernah berubah menjadi Tuhan. Dengan demikian, mengabdikan kepada Tuhan (khalik) menjadi suatu kepastian bagi hamba yang merupakan makhluk. Pendapat yang dikemukakan oleh al-Ra>ziy ini juga menjadi kritik atas ajaran Nasrani yang meyakini bahwa Allah bersemayam di tubuh Isa as., kemudian Isa dikultuskan sebagai Tuhan.¹¹¹

2. Penghormatan Kualitas Spiritual Perempuan dalam Al-Quran

Salah satu bukti penghormatan kualitas spiritual perempuan ialah sikap apresiatif Al-Quran terhadap prestasi kebaikan manusia tanpa pandang jenis kelamin. Prestasi kebaikan ini menjadi salah satu dimensi spiritualitas, sebab berhubungan dengan bagaimana seseorang dapat menempatkan nilai kebaikan sebagai spirit hidup.¹¹² Allah berfirman dalam Q.S. al-Nahl/16:97.

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Siapa yang mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan, sedangkan dia seorang mukmin, sungguh, Kami pasti akan berikan kepadanya kehidupan yang baik dan akan Kami beri balasan dengan pahala yang lebih baik daripada apa yang selalu mereka kerjakan.

¹¹⁰Fakhr al-Di>n al-Ra>ziy, *Mafa>tih} al-Ghayb...*, Jilid 3, hal.231.

¹¹¹Fakhr al-Di>n al-Ra>ziy, *Mafa>tih} al-Ghayb...*, hal. 351.

¹¹²Abdul Mustaqim, “Spiritualitas Perempuan..., hal. 183.

Ayat ini menekankan bahwa laki-laki dan perempuan mendapat pahala yang sama dan bahwa amal kebajikan harus dilandasi iman. Terdapat pandangan menarik dari al-Ra>ziy tatkala menafsirkan frasa *min dzakarín wa untsa>*. Menurutnya, frasa tersebut dihadirkan untuk memberi penegasan (ta'ki>d) keumumannya, sehingga tidak terkesan ada spesialisasi objek yang disapa dalam ayat tersebut. Pandangan ini memperkuat argumen terkait kesetaraan apresiasi kualitas spiritual manusia. Jadi, perempuan beriman yang berbuat baik pun berhak mendapat *reward* yang sama dengan laki-laki yang demikian.

Dalam redaksi lain, ditegaskan pula terkait penghargaan kualitas spiritual perempuan.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) makruf dan mencegah (berbuat) mungkar, menegakkan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (Q.S. al-Taubah/9:71)

Pada ayat tersebut tertera bahwa tindakan tolong-menolong dalam kebaikan, amar makruf nahi munkar, dan berkiprah dalam membangun kesalehan spiritual yang dilakukan oleh perempuan juga mendapat penghargaan setara dengan laki-laki yang mengerjakan demikian.

Firman ini menunjukkan nilai spiritualitas yang bersemi dalam kehidupan juga melibatkan perempuan. Dalam belantika sejarah awal Islam tatkala fase peperangan, Nabi saw. mengajak istri dengan cara mengundi. Selain istri Nabi saw., sejumlah sahabat Nabi dari golongan perempuan juga turut dalam peperangan. Di antaranya ialah Ummu Sulaim, Nusaibah binti Ka'ab, dan Rubai' binti Mu'awwidz. Mereka berkiprah di bagian akomodasi, perawatan, dan turut pegang senjata di medan perang.¹¹³ Dengan demikian, semestinya perempuan juga dilibatkan dalam membangun dan memelihara nilai spiritualitas.

Perempuan dan laki-laki juga berpotensi menggapai kualitas spiritual yang sama. Allah berfirman dalam Q.S. at-Taubah/10:35.

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْفَتَىٰ وَالْفَتَاتِ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّابِغِينَ

¹¹³Faqihuddin Abdul Kodir, *60 Hadis Sahih tentang Hak-hak Perempuan: Teks dan Interpretasi*, Yogyakarta: Umah Sinau Mubaadalah, 2018, hal. 145-153.

وَالصَّيِّمَاتِ وَالْحَفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَفِظَاتِ وَالذَّكِرِينَ اللَّهُ كَثِيرًا وَالذَّكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَعِيرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

Sesungguhnya muslim dan muslimat, mukmin dan mukminat, laki-laki dan perempuan yang taat, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan penyabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kemaluannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, untuk mereka Allah telah menyiapkan ampunan dan pahala yang besar.

Ayat ini mengisyaratkan kesetaraan potensi spiritualitas laki-laki dan perempuan serta kesetaraan penghargaan melalui pahala dan ampunan. Dalam kata lain, kualitas status hamba dalam diri perempuan diakui oleh Allah secara setara sebagaimana laki-laki. Kesetaraan spiritualitas laki-laki dan perempuan tidak dapat dipertentangkan dengan penafsiran ayat relasi gender lain yang terkesan bias secara literal, seperti Q.S. an-Nisa/4:34 tentang qiwa>mah, Q.S. al-Nisa/4:3 tentang poligami, dan Surah al-Baqarah/1:228 derajat laki-laki satu tingkat lebih tinggi. Hal ini mengacu pada kontekstualitas ayat tersebut serta nilai yang menjadi barometer kualitas spiritual manusia berupa ketakwaan.

D. Rekonstruksi atas Stigma Perempuan Lemah Agama

Anggapan keunggulan spiritualitas laki-laki atas perempuan yang muncul dari benak sejumlah mufasir juga berakar dari suatu hadis sahih. Hadis yang secara literal memang menyebutkan bahwa perempuan kurang akal dan agama (*na>qishat 'aqlin wa di>n*). Hadis tersebut menjadi objek utama dalam pembahasan ini, didukung sejumlah nas lain yang mendukung asumsi itu. Berikut teks hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari.

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ حَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَرْضِي أَوْ فِطْرِي إِلَى الْمُصَلَّى فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أَرِيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فَعُلْنَ وَيَمَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ تَكْتَرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينِ أَذْهَبَ لِلْبَّ الرَّجُلِ الْحَارِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ فُلْنَ وَمَا نُفْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْءِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ فُلْنَ بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُفْصَانِ عَقْلِهَا أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تَصِلْ وَلَمْ تَصُمْ فُلْنَ بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُفْصَانِ دِينِهَا.¹¹⁴

Abu> Sa'id al-Khudriy r.a. berkata: "Rasulallah saw. keluar pada suatu hari raya (Iduladha atau Idulfetri), masuk ke masjid kemudian berjumpa dengan para perempuan. Beliau berkata kepada mereka: "Wahai perempuan,

¹¹⁴Muhammad bin Isma>i>l al-Bukha>riy, *S{ah}>i>h al-Bukha>riy*, Bandung: Syirkah Ma'arif, tth., Jilid 2, hal. 103.

bersedekahlah (agar kalian tidak masuk neraka), karena aku pernah diperlihatkan kalian banyak yang masuk neraka.” Mereka pun bertanya: “mengapa begitu? Rasulullah saw. menjawab: “Sebab kalian kerap melaknat dan tidak berterima kasih atas kebaikan (dari keluarga, suami, ataupun saudara). Aku juga tidak melihat perempuan-perempuan (yang dianggap) kurang akal dan agama dari kalian yang sanggup mengalahkan seorang laki-laki tangguh dan kuat pendirian.” Para perempuan lalu bertanya: “Apa (yang membuat kami dianggap) kurang akal dan agama?” Nabi saw. menjawab: “Bukankah kesaksian perempuan separuh dari laki-laki?” “Ya,” jawab mereka. “Itulah yang dimaksud kurang akal.” “Bukankah ketika menstruasi perempuan tidak melaksanakan salat dan puasa?” “Ya,” jawab mereka. “Itulah yang dimaksud kurang agama.” (HR. al-Bukhari dari Abu Sa’id al-Khudri)

Terdapat tiga perihal yang dibahas hadis tersebut yang kerap dijadikan legitimasi superioritas laki-laki terhadap perempuan. Tiga hal tersebut meliputi; 1) perempuan kurang akal, 2) penghuni neraka terbanyak, dan 3) kurang agama. Pembahasan kali ini menekankan pada poin terakhir.

Ditinjau dari konteks (*sabab al-wuru>d*), hadis tersebut disabdakan Nabi saw. dalam suasana hari raya di dalam masjid, dan sebagai pembuka dari ‘ajakan’ terhadap perempuan untuk menyedekahkan sebagian harta mereka. Pandangan lain dari Abu Syuqqah sebagaimana dikutip oleh Faqihuddin, mengungkapkan bahwa sebenarnya Nabi saw. justru sedang menyanjung para perempuan melalui sabda tersebut. Jika hadis “*na>qisha>t ‘aqlin wa di>n*” dibahasakan secara lengkap kurang lebih demikian: “saya kagum dengan perempuan ini, (dianggap) kurang akal dan agama, tetapi sanggup mengalahkan laki-laki yang teguh penderian dan paling pintar.”¹¹⁵

Ucapan Nabi saw. ini bukan suatu adagium, ketetapan norma, atau bahkan pernyataan hukum. Ucapan tersebut lebih tepat diposisikan sebagai suatu bentuk metode komunikasi seorang tokoh agama, yakni Nabi, kepada para pengikut, yang dalam konteks ini ialah para Sahabat perempuan. Sebentuk metode komunikasi sebagai prolog agar tuntunan untuk bersedekah yang merupakan substansi hadis dapat tersampaikan dengan baik.¹¹⁶

Jika dilihat dari segi makna, *na>qis}a>t di>n* tidak berarti perempuan kurang agama atau kualitas spiritualnya secara naluriah. Akan tepat jika lafaz tersebut dimaknai secara metaforis. Sebab, mengacu pada iman dan pengalaman keberagamaan seseorang adalah bersifat fluktuatif. Kadang turun kadang naik (seperti *maqa>lah al-ima>n yazid wa yanqush*, iman dapat

¹¹⁵Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira’ah Mubaadalah...*, hal. 274-275.

¹¹⁶Abd al-H{ali>m Muh}ammad Abu> Syuqqah, *Tah}ri>r al-Mar’ah fi> ‘As}r al-Risa>lah: Dira>sah ‘an al-Mar’ah Jami>’a li al-Nus}u>s} al-Qur’an wa S}ah}i>h}ay al-Bukha>riy wa Muslim*, Kuwait: Da>r al-Qalam, 1990, Jilid 1, hal. 273.

bertambah dan berkurang). Hal ini bergantung pada intensitas ketaatan kepada Tuhan.¹¹⁷ Abu Syuqqah mengarahkan lafaz tersebut sebagai ungkapan simbolik dari aktivitas salat dan puasa yang berkurang bagi perempuan saat sedang menstruasi. Pemahaman ini juga merupakan ketetapan Islam terhadap perempuan untuk meninggalkan puasa dan salat saat mereka menstruasi.¹¹⁸

Pada saat haid, perempuan mengalami halangan untuk melaksanakan beberapa aktivitas spiritual seperti salat dan puasa. Di satu sisi, hal ini dapat dipahami sebagai dispensasi dari Allah, tetapi di sisi lain, hal ini juga menyebabkan berkurangnya porsi aktivitas keagamaan yang bisa mereka lakukan. Berbeda dengan laki-laki yang dapat mengerjakan ibadah tersebut sepanjang hari, pekan, bulan, dan tahun tanpa hambatan, perempuan harus menahan diri saat haid. Oleh karena itu, Rasulullah menyematkan istilah kurang agama (*na>qis}a>t di>n*) kepada perempuan, yang berarti berkurangnya taklif (kewajiban syar'i) tersebut menyebabkan berkurangnya peran mereka dalam aktivitas keagamaan. Penyebutan ini tidak bermaksud menilai rendah derajat keimanan atau kualitas keagamaan perempuan secara umum. Frasa *na>qis}a>t di>n* juga tidak berarti kurangnya nilai ketaatan. Sebaliknya, tidak melaksanakan shalat dan puasa saat haid justru merupakan bentuk ketaatan, karena shalat dan puasa selama haid adalah larangan dari Allah yang harus diikuti.¹¹⁹

Dalam tinjauan ilmu kedokteran dan hukum Islam, siklus menstruasi dipahami sebagai proses fisiologis peluruhan dinding endometrium yang melibatkan fluktuasi hormonal kompleks, yang sering kali disertai dengan gejala *dismenore* atau ketidaknyamanan fisik lainnya.¹²⁰ Pengecualian ibadah bagi perempuan yang sedang haid dan nifas dapat diklasifikasikan sebagai *rukhsah* dan *'azimah*. Adapun ketentuan perempuan haid dan nifas untuk tidak berpuasa termasuk kategori *rukhsah* (disepensasi), yaitu perubahan hukum dari ketentuan asal (*'azimah*). Ketentuan demikian menjadi keringanan akibat kondisi *masyaqqah* (kesulitan) atau beban biologis tertentu.¹²¹ Sementara itu, ketentuan hukum perempuan yang sedang haid atau nifas, termasuk kategori *'azimah*, yaitu hukum asal. Pengguguran salat bagi perempuan haid atau nifas tidak disebut *rukhsah* sebab keluarnya haid

¹¹⁷Maqa>lah yang familiar di kalangan ulama Asy'ariyyah ini bertendensi pada Q.S. al-Anfal: 2. Lihat: Ibrahim bin Muhammad al-Bayju>riy, *Tuh}fat al-Muri>d Syarh} Jawharat al-Tawh}i>d*, Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004, hal. 59.

¹¹⁸Abu> Syuqqah, *Tah}ri>r al-Mar'ah...*, 285.

¹¹⁹Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubaadalah...*, hal. 276.

¹²⁰Asasih Villasari, *Fisiologi Menstruasi*, Kediri: Strada Press, 2021, hal. 5.

¹²¹Abdul Karim al-Namlah, *al-Rukhas al-Syar'iyah wa Isbatuhā bi al-Qiyās*, Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 1990, hal. 12-44.

merupakan *mani'* (penghalang) dari pensyariatan wajibnya salat tersebut. Perbedaan ketentuan ini dilandaskan pada hadis riwayat 'Aisyah ra.:

عن عائشة رضي الله عنها كُنَّا نَحِيضُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ فَنُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ وَلَا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ¹²²

Kami haid di zaman Rasulullah, maka kami diperintahkan untuk mengganti puasa dan tidak diperintahkan untuk mengganti shalat. (HR. Muslim dari 'Aisyah ra.)

Dipandang dari perspektif gender, kondisi haid bukanlah sebuah keistimewaan (*privilege*) dalam arti kelebihan status ontologis yang bersifat eksklusif, melainkan sebuah mekanisme *takhfif* (pengurangan beban) yang bersifat fungsional. Ketentuan ini untuk mengakomodasi realitas biologis perempuan agar beban syariat tetap selaras dengan kapasitas fisik dan psikologis individu. Pembedaan antara *rukhsah* dan keistimewaan sangat krusial untuk menghindari kerancuan hukum dalam memandang kedudukan perempuan. Keistimewaan cenderung bermakna sebuah privilese yang memberikan keuntungan tanpa adanya dasar beban, sedangkan *rukhsah* muncul sebagai respons terhadap kondisi objektif yang menghalangi pelaksanaan kewajiban pada umumnya.

Larangan salat dan puasa bagi perempuan haid merupakan manifestasi dari kaidah fikih *al-masyaqqah tajlibu al-taisir* (kesulitan mendatangkan kemudahan), di mana syariat memberikan ruang bagi tubuh untuk menjalani proses pemulihan biologis tanpa dibebani ritual fisik yang intens.¹²³ Dengan demikian, memandang haid sebagai *rukhsah* memberikan pemahaman yang lebih objektif dan saintifik bahwa Islam mengakui kerentanan fisik manusia dan meresponsnya melalui fleksibilitas hukum, bukan dengan memberikan label keistimewaan yang mengaburkan hakikat perjuangan spiritual manusia di hadapan Tuhan.

Banyak juga ayat dalam Al-Quran yang menunjukkan bahwa kualitas spiritual laki-laki maupun perempuan tidak didasarkan pada jenis kelamin mereka, melainkan pada keimanan dan amal salih yang mereka lakukan. Contohnya dapat ditemukan dalam Surah al-Ahzab/33:35, Surah Ali 'Imran/3:105, Surah al-Hadid/57:12, dan Surah al-Nahl/16:97. Bahkan, Al-Quran secara tegas menyebutkan Maryam dan istri Fir'aun sebagai teladan bagi orang-orang mukmin, baik laki-laki maupun perempuan, sebagaimana tercantum dalam Surah al-Tahrim/66:11 dan 12.

¹²²Muslim Ibn Al-Hajjāj Al- Qusyairī al-Naisāburī, *Shāḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār al-Kutub Al-Arābiyah, 2010, Jilid 1, hal. 265.

¹²³Abu Bakar bin Abi Qasim al-Ahdali, *Syarḥ} al-Fara> 'id al-Bahiyyah fi> Nazhm al-Qawa> 'id al-Fiqhiyyah*, Beirut: Resalah Publishers, 2009, hal. 39.

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقْتُ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُنْتِ مِنَ الْقَائِمِينَ

Allah juga membuat perumpamaan bagi orang-orang yang beriman, yaitu istri Fir'aun, ketika dia berkata, "Ya Tuhanku, bangunlah untukku di sisi-Mu sebuah rumah dalam surga, selamatkanlah aku dari Fir'aun dan perbuatannya, serta selamatkanlah aku dari kaum yang zalim." Demikian pula Maryam putri Imran yang memelihara kehormatannya, lalu Kami meniupkan ke dalam rahimnya sebagian dari roh (ciptaan) Kami, dan yang membenarkan kalimat-kalimat Tuhannya dan kitab-kitab-Nya, serta yang termasuk orang-orang taat.

Quraish Shihab menyatakan bahwa porsi aktivitas keagamaan perempuan memang lebih sedikit karena siklus haid. Namun, secara kuantitatif waktu pelaksanaan ibadah antara laki-laki dan perempuan sebenarnya tidak jauh berbeda. Perempuan lebih cepat mencapai masa baligh atau taklif, yaitu sekitar usia 9 tahun, sedangkan laki-laki baru mencapai usia tersebut sekitar usia 15 tahun. Pada usia sekitar 50 tahun, perempuan akan memasuki masa menopause dan tidak lagi mengalami siklus haid, sehingga mampu menjalankan aktivitas ibadah secara penuh. Selain itu, selama masa hamil dan menyusui, perempuan juga tetap dapat melaksanakan ibadah tersebut.¹²⁴

Jadi, bukan spiritualitas atau kualitas keagamaan yang kurang, melainkan intensitas ibadah yang mensyaratkan suci dari hadas besar. Adapun soal ganjaran kebaikan, perempuan tetap dapat beramal selama dia berhadas. Amal yang bersifat ritual seperti zikir dan membaca doa tetap dapat dia lakukan. Begitu pun amal sosial seperti menolong, sedekah, dan lain-lain.

Pemaknaan metaforis juga berlaku untuk lafaz *na>qis}a>t aql*, yang secara literal berarti "kurang akal." Maksud dari lafaz tersebut dapat dikompromikan dengan konteks saat itu yang kurang memberi akses pendidikan dan produktif untuk perempuan. Kaukab Siddique, sebagaimana Abu Syuqqah, mengarahkan makna tersebut sebagai "kurang nalar" atau "kurang berpikir." Dengan makna demikian, kekurangan yang dinisbatkan pada diri perempuan dapat dikaitkan dengan problem struktural yang tidak memberikan kesempatan bagi perempuan untuk belajar dan mengasah potensi, sebagaimana sistem sosial yang berlaku kala Islam awal.¹²⁵ Sebaliknya, jika para perempuan diberi akses pendidikan, mereka pasti akan mampu berpikir dengan baik. Kontekstualitas lafaz tersebut tampak dari banyaknya perempuan ulama, ahli ibadah, pemuka komunitas spiritual, dan

¹²⁴M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 45.

¹²⁵Kaukab Siddique, *Liberation of Women thru Islam*, Kingsvill: American Society for Education and Religion, 1990, hal. 83-87.

pakar keimuan sekarang ini. Bahkan, sejatinya, sebagian Sahabat perempuan yang mendapat akses khusus untuk belajar juga terbukti dapat menjadi pakar, sebagai contoh Aisyah r.a., yang terkenal sebagai ahli hadis dan termasuk Sahabat yang paling banyak menyumbang jalur periwayatan hadis¹²⁶ dan kritikus hadis.¹²⁷

Rekonsiderasi tafsir “kurang akal” yang dialamatkan pada diri perempuan juga dapat ditinjau ulang dari ilmu Neurosains. Louann Brizendine (l. 1952), dokter syaraf yang terkenal melalui karya bertajuk *Male Brain*, mengemukakan bahwa perbedaan otak antara perempuan dan laki-laki terletak pada ukuran ruang otak. Laki-laki memiliki ruang otak sekitar 2,5% lebih luas dibandingkan perempuan. Perbedaan ini berpengaruh pada besarnya hasrat seksual yang terdapat dalam hipotalamus, pusat kendali organ tubuh mereka. Pemikiran mengenai seks selalu berkedip-kedip di bagian belakang korteks visual laki-laki sepanjang hari, membuat mereka selalu siap untuk peluang seksual. Lebih jauh, Brizendine menyatakan bahwa laki-laki memiliki pusat otak yang lebih besar untuk tindakan yang memerlukan otot dan agresi, termasuk area untuk melindungi pasangan dan mempertahankan wilayah. Selain itu, laki-laki juga memiliki pemroses yang lebih besar pada inti-inti otak yang paling primitif, seperti amigdala, yang berfungsi sebagai pusat utama emosi.¹²⁸

Perbedaan lainnya terletak pada ruang otak yang berfungsi untuk melacak dan memproses perasaan batin. Pada perempuan, ruang tersebut berukuran lebih besar dan cenderung lebih peka terhadap perasaan. Oleh karena itu, dalam proses berpikir dan pengambilan keputusan, perempuan umumnya lebih didominasi oleh perasaan batin dibandingkan fungsi kognitif lainnya. Selain itu, performa otak perempuan mengalami fluktuasi seiring dengan perubahan hormon dalam siklus haid. Pada dua minggu pertama setelah haid, otak perempuan berada pada kondisi optimal, dengan kemampuan yang lebih tajam dan aktif, pikiran yang lebih jernih, serta daya ingat yang semakin kuat. Sebaliknya, pada dua minggu berikutnya, performa otak cenderung menurun dan menjadi tidak stabil, dengan puncaknya beberapa hari menjelang haid. Pada masa ini, perempuan cenderung mudah stress, merasa terganggu, sering mengalami ketidaknyamanan, serta lebih cenderung bersikap agresif, kejam, ataupun merasa tidak berdaya dan

Dengan demikian, tidak tepat jika hadis tersebut dipahami secara literal. Ada metode komunikasi dalam penyampaian dakwah dalam hadis itu,

¹²⁶Muhammad Abu Zahwu, *al-Hadits wa al-Muhadditsun*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabi, 1984, hal. 141.

¹²⁷Ahmad Fudhaili, “Aisyah Kritikus Hadis Pertama dalam Islam,” *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 5 No. 2, Juli 2018, hal. 168.

¹²⁸Louann Brizendine, *Male Brain: Mengungkap Misteri Otak Laki-laki*, terj. Ati Cahyani, Jakarta: Phoenix Publishing Project, 2010.

substansi hadis yang sejatinya berupa ajakan atau dorongan, dan tawaran makna kontekstual yang relevan. Sabda Nabi saw. di atas tidak bisa dijadikan dasar terkait banyaknya perempuan yang masuk neraka, kurang akal, dan kurang agama.

Reinterpretasi hadis tersebut juga dapat diarahkan pada aspek kontekstualitas *sabab al-wurud*. Relasi gender laki-laki dan perempuan di dunia Arab pra-Islam dan Islam awal sangat dipengaruhi oleh budaya patriarki, yang berakibat pada stratifikasi peran laki-laki dan perempuan. Perempuan yang berada di posisi lebih rendah dari laki-laki mengalami keterbatasan akses pendidikan dan pengasingan tatkala sedang datang bulan.¹²⁹ Di Mesir Kuno, perempuan haid dilarang bekerja dan diasingkan di luar tempat tinggalnya. Demikian pula tradisi kaum Yahudi dan Kristen silam.¹³⁰ Akses belajar yang serba terbatas berikut diskriminasi multiaspek terhadap perempuan membuat mereka kurang edukasi dan wawasan keagamaan. Sehingga, dengan memerhatikan konteks, hadis lemah agama dan akal relevan di masa itu. Sebagai konsekuensi logis, saat muslimah mulai berdaya ditengarai dengan revolusi Mesir di akhir abad 19 dengan lahirnya tokoh emansipasi perempuan seperti Qasim Amin (w. 1908), hadis tersebut penting dikaji ulang dengan pendekatan kontekstual.

Selain hadis riwayat Bukhari di atas, teks yang kerap dijadikan dalil superioritas laki-laki atas perempuan dalam segi kualitas spiritual ialah Q.S. al-Nisa/4:34. Konsep *qiwa>mah* (kepemimpinan laki-laki atas perempuan) yang dirumuskan sejumlah mufasir melalui ayat tersebut didasarkan pada alasan keunggulan fisik, ekonomi, dan agama yang ada pada diri laki-laki.¹³¹ Perihal ini telah diulas cukup gamblang dalam pembuka di bab I berikut kritik atas penafsirannya. Yang perlu ditekankan ialah, mayoritas pembacaan ulang atas penafsiran an-Nisa: 34 tersebut *concern* pada rekonstruksi tafsir dalam urusan legal-formal seperti kepemimpinan suami atas istri, hak dan kewajiban rumah tangga, serta panduan rekonsiliasi konflik pasangan suami istri. Sementara itu, untuk menguatkan kajian tentang spiritualitas dan gender, disertasi ini mengeksplorasi tokoh Maryam dalam Al-Quran sebagai kontra narasi dari tafsir yang bias atas ayat tersebut serta nas lain yang kerap

¹²⁹Irwan Abdullah, "Mitos Menstruasi: Konstruksi Budaya atas Realitas Gender," *Humaniora*, Vol. 14 No. 1, 2012, hal. 34-41.

¹³⁰Dalam Kitab Taurat bab 5 dikatakan bahwa jika perempuan haid maka menyentuhnya dihukumi najis sampai petang datang. Lihat: Ibnu 'Asyur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, 364-365.

¹³¹Seperti pandangan Ibnu Katsir, al-Raziy, dan al-Qurt}ubiy yang mendukung spiritualitas perempuan lebih rendah daripada laki-laki. Lihat: Abu> al-Fida>' Isma>'i>l bin 'Umar bin Katsi>r, *Tafsi>r al-Qur'a>n al-'Azhi>m*, Beirut: Da>r Ibn H}azm, 2000, hal. 477; Fakh al-Di>n al-Ra>ziy, *Mafa>tih} al-Ghaib*, Teheran: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t., Jilid 10, hal. 88; Syams al-Di>n al-Qurthubiy, *al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'a>n*, Kairo: Da>r al-Kutub al-Mishriyyah, t.t., Jilid 5, hal. 168-170.

dijadikan legitimasi bahwa spiritualitas perempuan tidak setara dengan laki-laki.

Setelah mengeksplorasi teori agensi kesalehan (*pious agency*) Saba Mahmood, pembahasan mengulas kritik rekonstruktif oleh sejumlah sarjana dari berbagai disiplin ilmu. Pembahasan ini disajikan pada sub judul *Agensi Kesalehan dalam Pemberdayaan Perempuan*. Agensi Kesalehan gagasan Mahmood dinilai menyisakan ruang ambigu. Belum jelas batas perempuan dalam kapasitas sebagai ‘agensi’ dan ‘kepatuhan’ atas ajaran agama *mainstream*. Ruang ini menimbulkan tanda tanya terkait sebatas mana perempuan dapat patuh terhadap ajaran agama *mainstream*, yang notabene sebagian mengandung bias gender. Kritik atas *pious agency* antara lain dikemukakan oleh Eka Srimulyani (l. 1977), David Kloos, Kusmana, dan Rachel Rinaldo (l. 1970). Para tokoh ini menawarkan bentuk agensi kesalehan yang kritis atas wacana agama dan berupaya mentransformasikan kesetaraan gender melalui nilai-nilai Islami. Untuk mempresentasikan spiritualitas perempuan, makna spiritualitas dan relasinya dengan religiusitas diungkap. Dua term yang berbeda namun saling beririsan.

E. Konstruksi Agensi Kesalehan

3. Definisi Agensi Kesalehan

Diskursus tentang perempuan dalam khazanah studi Islam kontemporer telah mengalami pergeseran paradigma. Dari dikotomi narasi dominan *vis á vis* resisten, wacana beranjak menuju pemaknaan ulang terhadap relasi kuasa, kesalehan, dan spiritualitas perempuan dalam konteks sosial yang beragam.¹³² Agensi perempuan tidak lagi hanya dialamatkan pada kerangka perlawanan terhadap ‘hegemoni,’ melainkan juga pada praktik kesalehan yang dijalani dalam bingkai nilai religius.¹³³ Perspektif ini memberikan kontribusi penting bagi pembacaan ulang atas peran perempuan dalam ruang sosial, politik, dan tafsir atas teks keagamaan. Kapasitas perempuan untuk merespons patriarki dengan demikian dapat berwujud pilihan untuk mematuhi norma yang telah mapan sekaligus mengkajinya dengan sudut pandang perempuan.

Istilah *pious agency* yang merupakan term asal dari agensi kesalehan lahir dari gabungan kata *pious* dan *agency*. Secara etimologis, *agency* berakar dari Bahasa Latin *agentia*, yang memiliki beragam makna. Dalam *Oxford Dictionary*, *agency* dapat berarti; 1) kemampuan untuk bertindak, dalam

¹³²Taghreed Jamal al-Deen. “Australian Young Muslim Women’s Construction of Pious and Liberal Subjectivities.” *Journal of Intercultural Studies* 41, No. 2 (Maret 2020), 4.

¹³³Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and The Feminist Subject*, New Jersey: Princeton University Press, 2005, hal. 9-10.

Bahasa Arab semakna dengan *quwwah*;¹³⁴ 2) intermediasi atau instrumen, semakna dengan *wa>sit}ah*;¹³⁵ 3) tindakan atau instrumen yang diwujudkan dalam bentuk eksistensi konkret; dan 4) kantor atau badan usaha.¹³⁶

Sementara term *pious*, berasal dari Bahasa Latin “*pius*,” dapat berarti takwa, wirai, religius, dan taat.¹³⁷ Pengertian ini senada dengan saleh (adjektiva) atau kesalehan (nomina) dalam Bahasa Indonesia, yang juga bermakna ketaatan dalam menunaikan ibadah atau kesungguhan dalam melaksanakan ajaran agama.¹³⁸ Jika digabungkan, *pious agency* dapat didefinisikan secara etimologis sebagai kapasitas seorang perempuan untuk memilih taat pada ajaran agama. Pengkhususan ‘perempuan’ dengan mempertimbangkan pergeseran makna agensi pada konteks gerakan feminisme.

Pious agency dalam Bahasa Indonesia disebut agensi kesalehan. Adapun term kesalehan ditinjau dari asal kata, berakar dari Bahasa Arab berupa kata kerja *shaluh}a*, yang juga memiliki beragam makna, antara lain 1) baik (*thayyib*), 2) kumpulan orang-orang baik (*jam}shulaha}a>*), 3) antonim kerusakan (*d}iddu fasad*), 4) seorang yang baik pada dirinya sendiri (*rajul s}a>lih} fi> nafsih min qawm s}ulah}a>*), 5) orang yang baik dalam beramal dan menghadapi persoalan hidup (*mus}lih} fi> ‘a}ma>lihi wa umu>rihi*), 6) memperbaiki sesuatu setelah rusak (*as}lah}a al-shai}ba}da fasa>dih*), 7) perdamaian (*al-silm*), dan 8) dua kelompok/kaum yang saling meleraikan konflik (*tas}aluh}hu al-qawm baynahum*).¹³⁹ Benang merah dari beragam makna saleh tersebut ialah orang yang baik atau perbuatan baik baik dalam aspek religiusitas maupun sosial.¹⁴⁰

Kedua, agensi non-liberal yang memposisikan otonomi dan aktualisasi diri perempuan pada ruang subordinasi dalam ajaran agama dan kultur patriarki. Agensi ini menekankan bahwa tindakan patuh pada norma juga dapat menjadi bentuk agensi jika dilakukan secara sadar dan bermakna. Agensi non-liberal tidak membuat dikotomi patuh *vis a vis* bebas secara hitam putih. Termasuk dalam kategori ini adalah *pious agency* gagasan Saba Mahmood. Baginya, pengenaan jilbab menjadi salah satu sarana pengembangan diri (*self-cultivation*) untuk mencapai kesalehan. Pandangan

¹³⁴Munir Ba’albaki, *al-Mawrid: a Modern English-Arabic Dictionary*, Beirut: Da>r al-‘Ilm li al-Mala>yi>n, 1998, hal. 33.

¹³⁵Munir Ba’albaki, *al-Mawrid: a Modern English-Arabic...*, hal. 33.

¹³⁶James A. H. Murray *et.al.*, *The Oxford English Dictionary*, London: Oxford University Press, 1970, hal. 177.

¹³⁷Munir Ba’albaki, *a Modern English-Arabic...*, hal. 691.

¹³⁸KBBI, “Saleh,” <https://kbbi.web.id/saleh>, diakses pada 1 Agustus 2025.

¹³⁹Ibnu Mandzu>r, *Lisa>n al-‘Arab*, Kairo: Da>r al-Ma’a>rif, 1960, hal. 2479-2480.

¹⁴⁰Sebagaimana pengertian salah dalam *Maqa>vis al-Lughah*, yaitu perbuatan baik ditinjau dari segi agama maupun kemanusiaan. Lihat: Abu> al-H}usain Ahmad bin Faris bin Zakariyya, *Mu}jam Maqa>vis al-Lughah*, Beirut: Da>r al-Fikr, t.t., hal. 1-17.

peyoratif tentang perempuan berjilbab hanya akan mengalihkannya dari ajaran Islam menuju simbol kekerasan ideologis. Islam tidak lagi direpresentasikan sebagai agama progresif, melainkan konservatif. Sehingga, sebagaimana ungkapan Mahmood bahwa pemahaman hijab dalam Islam memiliki perspektif beragam dan tidak diskriminatif.¹⁴¹

Ketiga, agensi pasca-struktural, yang menempatkan gender secara historis ataupun sosial sebagai agensi perempuan yang dikonstruksi, diesensialisasikan, dan dilawan sebagai satu model agensi yang universal. Agensi ini dibentuk dari dalam struktur kuasa, tidak sekedar patuh secara telak, melainkan juga berupaya memproduksi wacana baru.¹⁴² Pengenaan jilbab sebagai bentuk kepatuhan atas agama dan simbol pertahanan dari serangan ideologi luar —sekularisme Barat— sebagaimana pandangan Mahmood menjadi salah satu contoh ril dari agensi pasca-struktural.¹⁴³

Dalam Al-Quran, term terkait kesalehan dapat ditemukan dari dua kata dasar, *shaluh* dan *ashlah*. Diksi pertama merupakan fi'il la>zim yang mengurai derivasinya antara lain berupa, *shulh*,¹⁴⁴ *al-sha>lih* a>t,¹⁴⁵ dan *sha>lih*.¹⁴⁶ Sementara diksi kedua merupakan fi'il muta'addi, yang mengurai derivasinya berupa kata *ishla>h*¹⁴⁷ dan *mushlih*.¹⁴⁸

¹⁴¹Zainal Abidin Bagir, "Saba Mahmood: Feminisme Non-Liberal dan Kritik Atas Sekularisme," dalam *Melintas Perbedaan: Suara Perempuan, Agensi, dan Politik Solidaritas*, ed. R.D. Larasati dan R. Noviani, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2021, hal. 243-264.

¹⁴²Aitemad Muhanna, "Women's Moral Agency and The Politics of Religion in The Gaza Strip," *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 31, No. 1 (2015), hal. 3-21.

¹⁴³Saba Mahmood, *Politics of Piety...*, hal. 193.

¹⁴⁴Kata *s}ulh* seperti dalam Q.S. an-Nisa: 128 bermakna rekonsiliasi konflik. Lihat: Muhsin Mahfidz, *Tafsir tentang Kesalehan: Mengurai Makna Kesalehan dari Teks Al-Quran hingga Sosial Politik*, Makassar: Alauddin University Press, 2020, hal. 36.

¹⁴⁵Kata *al-sha>lih* a>t menjadi derivasi *s}aluh* a yang paling banyak ditemukan dalam Al-Quran. Terdapat 60 kata yang tersebar dalam 36 surah. Kata yang merupakan merupakan bentuk plural feminin. Hampir seluruhnya diiringi oleh kata *a>manu*> dan *'amilu*>, kecuali dalam Q.S. Hud: 11, kata *'a>manu*> di ganti oleh kata *s}abaru*>. Dalam Q.S. al-Nisa: 34, al-Kahfi: 46, dan Q.S. Maryam: 76, kata tersebut bahkan tidak diiringi oleh keduanya, *a>manu*> dan *'amilu*>. Karakteristik amal saleh dalam konteks ini meliputi; beriman, mendirikan salat, menunaikan zakat, rendah hati, senantiasa ingat Allah, dan saling menasehati dalam kesabaran dan kebenaran. Lihat: Mahfidz, *Tafsir tentang Kesalehan...*, hal. 40.

¹⁴⁶Kata *sha>lih* ditemukan sebanyak 27 kali yang tersebar dalam 24 surah dan biasanya menyertai lafal *'amila*. Dengan demikian, posisi *sha>lih* dalam struktur kalimat dalam Al-Quran selalu sebagai objek namun bermakna sifat. Lihat: Muhsin Mahfidz, *Tafsir tentang Kesalehan...*, hal. 37.

¹⁴⁷Bentuk masdar dari *ashlah* a, dapat bermakna; perbaikan tatanan sosial (Q.S. Hud: 88), perdamaian (Q.S. al-Nisa: 114), harmonisasi mahlilai rumah tangga (Q.S. al-Baqarah: 228), kepedulian terhadap anak yatim (Q.S. al-Baqarah: 220), dan pelestarian ekologi (Q.S. al-A'raf: 56).

Terdapat sejumlah kata dalam Al-Quran yang memiliki kedekatan makna dengan *sha>lih*, yaitu *khair*, *ma'ru>f*, *ihsa>n*, dan *birr*. Makna baik dalam lafal *khair* sebagaimana tertera pada Surah al-Baqarah/1:106, lebih ditekankan pada kebaikan yang esensial (murni baik dari muasalnya) atau nilai kebaikan universal yang bersumber dari Al-Quran dan hadis.¹⁴⁹ Sementara itu, makna 'baik' dalam lafal *ma'ru>f* didasarkan pada kebiasaan masyarakat tertentu (baik berdasarkan pada '*urf*').¹⁵⁰ Ini tergambar antara lain dalam Surah al-Nisa/4:19. Lain halnya dengan *ih}sa>n*. Lafal yang merupakan bentuk masdar dari *ah}sana* ini menekankan makna perbuatan baik dengan tanpa pamrih, sebab didasarkan pada kesadaran akan pengawasan Tuhan (*mura>qabah*), sebagaimana tertera dalam Surah al-Baqarah/1:195.¹⁵¹ Lafal *birr* dapat bermakna kebaikan terhadap diri sendiri maupun sosial sebagaimana dalam Surah al-Baqarah/1:177, atau baik dalam arti berbakti sebagaimana dalam Surah Maryam/19:32.¹⁵² Adapun *sa>lih* dalam Al-Quran berorientasi pada profesionalitas dalam melakukan kebaikan sesuai dengan standar mutu tertentu.

Hortsmann, dan Srimulyani (l. 1977).¹⁵³ Kepatuhan terhadap norma tradisi menjadi aspek penting dari sudut pandang tiga tokoh tersebut. Ajaran agama arus utama termasuk dalam norma tradisi, sebab merupakan bagian dari pengalaman yang sudah mentradisi dalam suatu sistem yang berlaku di masyarakat. Pengertian terminologis agensi kesalehan mengacu pada pandangan kedua, yakni kepatuhan sebagai suatu bentuk agensi perempuan.

Definisi terminologis agensi kesalehan dalam disertasi ini cenderung pada pandangan Saba Mahmood tentang *pious agency* serta Rachel Rinaldo (l. 1970) tentang *pious critical agency*. Agensi kesalehan menurut Mahmood

¹⁴⁸*Fi'il la>zim* adalah kata kerja yang tidak membutuhkan obyek, sementara *fi'il muta'addi* adalah kata kerja yang membutuhkan obyek. Lihat: M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 282.

¹⁴⁹Dindin M. Saepududin, *et.al.*, "Makna Semantik Hamba dan Saleh dalam Al-Quran," *Jurnal Studi Al-Quran*, Vol. 16, No. 2, 2020, hal. 243.

¹⁵⁰Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Tafsir Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 224.

¹⁵¹al-Raghib al-As}fahaniy, *Mufrada>t Alfa>d al-Qur'a>n*, Jilid 1, Damaskus: Da>r al-Nasyr, t.th), hal. 187.

¹⁵²al-Raghib al-As}fahaniy, *Mufrada>t Alfa>d al-Qur'a>n...*, hal. 63-64.

¹⁵³Saba Mahmood, "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on The Egyptian Islamic Revival," *Cultural Anthropology*, Vol. 16, No. 2 (2001), hal. 202; Alexander Horstmann, "Gender, Tabligh, and the "Docile Agent": The Politics of Faith and Embodiment among the Tablighī Jamā'ah," *Studia Islamika*, Vol. 16, No. 1 (2009), 107; Eka Srimulyani, "Gender in Contemporary Acehnese Dayah: Moving Beyond Docile Agency," dalam *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminist, Sufist, and Pesantren Selves*, ed. Bianca J. Smith dan Mark Woodward, New York: Routledge, 2014, hal. 66-80.

adalah *modality of action* (modalitas untuk melakukan suatu tindakan) yang eksis pada diri perempuan baik sebagai individu atau komunitas otonom sebab dengan kesadaran penuh, mereka mewujudkan keinginan untuk menjadi saleh. Modalitas tersebut terlepas dari hambatan sosial yang dihadapi. Mereka tidak mengikuti secara ‘utuh’ terhadap peran gender tradisional.¹⁵⁴ Dengan demikian, menjadi saleh bukan berarti patuh dan tunduk sepenuhnya terhadap interpretasi korpus Islam yang subordinatif. Sebaliknya, menjadi saleh berarti berpropes untuk menemukan pembebasan atas interpretasi bias gender yang mengaburkan hak asasi dan prinsip keadilan (*al-‘ada>lah*) yang notabene terjamin dalam terang teks suci Islam. Begitu juga, menjadi saleh adalah ketika dapat mempraktikkan ajaran agama demi mencapai sosok muslim ideal (*muttaqi>n*).¹⁵⁵ Agensi kesalehan juga dapat berarti keterlibatan perempuan secara kritis di ruang-ruang publik terhadap reinterpetasi teks yang biasanya menggunakan pendekatan kontekstual. Sebagaimana penjelasan Rinaldo tentang *pious critical agency*. Agensi kesalehan ini lebih bersifat publik seperti gerakan perempuan berbasis ormas, LSM, atau NGO yang concern pada advokasi kesetaraan gender dalam Islam.¹⁵⁶ Sementara agensi kesalehan dalam pengertian dari Saba Mahmood lebih eksklusif pada gerakan perempuan masjid atau majelis taklim dan semisalnya.

4. Formulasi dan Eksklusivitas *Pious Agency*

Liberalisme Barat yang memandang ‘kebebasan’ sebagai nilai universal dan absolut mengandung visi diskriminasi atas Islam. Islam dianggap sumber

¹⁵⁴Versi lengkap terkait definisi *pious agency* ialah *a modality of action rooted in women’s conscious desire to achieve the ideal Muslim self. It operates independently of social constraints and traditional gender roles, focusing on religious cultivation and liberation from gender-biased interpretations within exclusive or communal spaces, such as majelis taklim* (Suatu bentuk tindakan yang berakar pada keinginan sadar perempuan untuk mencapai jati diri Muslim yang ideal. Bentuk ini beroperasi secara independen dari batasan sosial dan peran gender tradisional, berfokus pada pembinaan keagamaan dan pembebasan dari interpretasi yang bias gender dalam ruang eksklusif atau komunal, seperti majelis taklim). Lihat: Saba Mahmood, *Politics of Piety...*, 149.

¹⁵⁵Fadilla Dwianti Putri dan Elizabeth Kristi Poerwandari, “Konstruksi Kesalehan, Posisi, dan Agensi Perempuan dalam Wacana Keagamaan”, *Musáwa*, Vol. 22, No. 2 (Juli 2023), 206.

¹⁵⁶Rinaldo mendefinisikan *pious critical agency* dengan *a public-oriented agency characterized by women’s critical engagement in advocating for gender equality. It involves the contextual reinterpretation of religious texts and is manifested through organized activism in public spheres, such as NGOs or mass organizations* (suatu agensi yang berorientasi publik yang dicirikan oleh keterlibatan kritis perempuan dalam memperjuangkan kesetaraan gender. Hal ini melibatkan reinterpetasi kontekstual teks-teks keagamaan dan dimanifestasikan melalui aktivisme terorganisir di ruang publik, seperti LSM atau organisasi massa). Lihat: Rachel Rinaldo, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*, Oxford: New York: Oxford University Press, 2013, hal. 27.

budaya patriarki. Agensi kesalehan (*pious agency*) hadir untuk mengkritik Feminisme Barat, yang memandang agensi sebagai bentuk ‘perlawanan’ atas norma agama. Saba Mahmood, menawarkan *pious agency*, yang dapat diartikulasikan sebagai kapasitas seorang perempuan untuk secara sadar patuh atas norma agama, sembari mengkaji ulang isu-isu seputar keagamaan.

Berdasarkan riset terhadap jemaah majelis taklim muslimah di Mesir, Mahmood mengungkapkan bahwa isu doktrinal dan teologis yang dahulu berasal dari ulama laki-laki telah didiskusikan oleh perempuan dalam pengajian masjid. Mereka secara terbuka mengkaji ulang aspek paling intim dari kehidupan perempuan selaras dengan standar kesalehan Islam. Muslimah anggota gerakan masjid tersebut mempertanyakan keberpihakan doktrin agama yang bias terhadap laki-laki serta membuka ruang diskusi dalam rangka menafsirkan teks secara lebih kompatibel dengan pengalamannya.¹⁵⁷

Hajjah Asma, seorang daiah yang berstatus janda diketengahkan oleh Mahmood sebagai salah satu aktor agensi kesalehan. Dengan status janda dan yang dianggap tabu oleh tradisi setempat, pengalaman Asma sebagai seorang penceramah merefleksikan kapasitas perempuan untuk tidak hanya mematuhi norma tradisional secara mentah-mentah, melainkan juga melakukan interpretasi atas korpus Islam serta rasa tanggung jawab penuh mereka dalam situasi tersebut.¹⁵⁸ Dalam kasus partikular seperti konflik rumah tangga, Hajjah Asma berpendapat bahwa istri harus bersabar saat suami marah agar dicap salihah di satu sisi. Di sisi lain, dia juga meyakini bahwa menuntut cerai terhadap suami menjadi keputusan terbaik jika situasi sudah mengancam keselamatan dan keamanannya sebagai ciptaan Allah (*hifdh al-nafs* dalam taraf *dharu>riyya>t*).

Mahmood mengkritisi asas normatif Feminisme Barat yang memandang agensi sebagai subversi terhadap norma sosial dan membatasi makna hanya pada ruang resistensi atas dominasi. Tragedi 9/11 menjadi momentum penggiringan wacana bahwa Islam merupakan sistem yang mengintimidasi kebebasan perempuan di mana Amerika kerap menggunakan retorika feminisme seperti pembebasan perempuan sebagai dalih untuk menyerang negara Muslim. Yang utama disorot pada konteks tersebut ialah invasi Amerika atas Afghanistan dalam rangka aksi *War of Teror* dengan menengahkan *burqa*¹⁵⁹ atau cadar sebagai simbol utama penindasan

¹⁵⁷Saba Mahmood, *Politics of Piety...*, hal. 55.

¹⁵⁸Saba Mahmood, *Politics of Piety...*, hal. 187.

¹⁵⁹Pakaian luar yang tebal dan menutupi seluruh tubuh dari ujung kepala hingga ujung kaki; kain selubung; cadar. Lihat: KBBI, “Burkak,” <https://kbbi.web.id/burkak>, diakses pada 7 Agustus 2025; Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, “Report on the Taliban’s War Against Women,” <https://2001-2009.state.gov/g/drl/rls/6185.htm>, diakses pada 7 Agustus 2025.

perempuan oleh rezim Taliban.¹⁶⁰ Pembatasan ekspresi berbusana perempuan dalam hal ini dijadikan ‘pembenaran’ aksi kekerasan militer. Tampak universalitas kebebasan total Feminisme Barat dipaksakan dalam negara Muslim. Mahmood menampik tesis ini, dan menyatakan bahwa kebebasan seperti yang dipersepsikan Barat tidak ideal bagi banyak perempuan muslim.¹⁶¹ Sebab, berbusana tertutup bagi mereka seringkali merupakan ekspresi menumbuhkan dan memupuk kesalihan diri (*self-cultivation*) dengan tanpa mempersepsikannya sebagai penghalang semangat advokasi kesetaraan gender.¹⁶²

Dalam konteks lain, muncul fenomena *hijabophobia*, yakni tindakan diskriminatif yang ditujukan kepada perempuan yang mengenakan hijab.¹⁶³ Fenomena ini mulai mencuat di Prancis pada 1989, saat tiga siswa perempuan muslim di sekolah *Creil* diskors sebab enggan melepas hijab.¹⁶⁴ Disusul pelarangan penggunaan niqab dan burqa pada 2011 oleh Majelis Nasional Prancis. Larangan ini menjadi kebijakan pertama di Eropa yang berlaku secara nasional.¹⁶⁵ Klaim tersebut penting dikaji ulang, sebab mengartikan jilbab sebagai simbol penindasan merupakan simplifikasi makna dan sarat akan unsur politik dari gerakan feminisme Barat. Dalam hal ini, Mahmood menegaskan interseksi antara agensi dan kepatuhan pada muslimah berjilbab, didasarkan pada studi etnografi terhadap berbagai majelis taklim muslimah di Mesir yang akan dijabarkan pada sub bab berikutnya.¹⁶⁶

Perbedaan makna antara hijab, *khimar*, dan jilbab terletak pada cakupan fungsi dan teknis penutupannya. Hijab secara etimologis berarti penghalang,

¹⁶⁰Kebijakan pengenaan burqa bagi muslimah Afghanistan dipolitisasi oleh Amerika dan digiring pada wacana pembukaan burqa atas nama ‘pembebasan perempuan.’ Padahal, kritik atas aturan berbusana tertutup dengan burqa atau jilbab bukanlah aspirasi utama perempuan Afghan sebagaimana yang disampaikan Soraya Parlika, Rahima Zafar, dan sejumlah aktivis perempuan Afghani. Perdamaian, akses pendidikan, dan kesejahteraan ekonomi lebih penting bagi mereka, namun aspek ini dipinggirkan oleh media Barat seperti Time dan justru pembukaan burqa dikampanyekan dan dijadikan misi sentral. Lihat: Kim Berry, “The Symbolic Use of Afghan Women in The War on Terror,” *Humboldt Journal of Social Relations*, Vol. 27, No. 2 (2003), hal. 155-156.

¹⁶¹Saba Mahmood, *Politics of Piety...*, hal. 38.

¹⁶²Saba Mahmood, *Politics of Piety...*, hal. 157.

¹⁶³Nor Razinah Mohd Zain dan Rusni Hassan, “Hijabophobia: A Closed Eye Challenge towards Muslim Friendly Hospitality Services in Malaysia,” *Malaysian Journal of Syariah and Law*, Vol. 8. No. 2 (Desember 2018), hal. 3.

¹⁶⁴Amani Hamdan, “The Issue of Hijab in France: Reflections and Analysis,” *Muslim World Journal of Human Rights*, Vol. 4, No. 2 (2007), hal. 5.

¹⁶⁵Nadza Indira dan Aos Y. Firdaus, “Dinamika Pelarangan Niqab dan Burqa di Eropa Barat: Studi Kasus Perancis dan Belgia,” *Interdependence*, Vol.5, No. 3 (2017), hal. 110.

¹⁶⁶Matt Waggoner, “Irony, Embodiment, and The Critical Attitude: engaging Saba Mahmood’s Critique of Secular Morality,” *Culture and Religion*, Vol. 6, No. 2 (2005), hal. 247.

pembatas, atau penutup (*satr*) yang dalam konteks turunnya Al-Quran merujuk pada kain yang menutupi dari atas ke bawah (seperti selimut atau penutup kepala panjang) serta berfungsi sebagai pemisah ruang antara laki-laki dan perempuan.¹⁶⁷ *Khimar* secara khusus merujuk pada penutup kepala atau kerudung yang menutupi rambut, leher, dan telinga, dengan instruksi spesifik untuk dijulurkan hingga menutupi area dada.¹⁶⁸ Sementara itu, jilbab didefinisikan sebagai pakaian luar yang longgar dan luas yang membungkus bagian atas pakaian dasar serta menutupi tubuh dari kepala hingga ke bawah guna melindungi kehormatan dan identitas perempuan.¹⁶⁹ Dengan demikian,

Sebagai pendukung argumentasi, praktik sehari-hari perempuan anggota gerakan masjid Mesir diamati oleh Mahmood. Observasi berkaitan dengan cara mereka mendisiplinkan diri pada ritual sehari-hari, tradisi, keyakinan, dan kesalehan. Dari hasil pengamatan, Mahmood menyimpulkan praktik keseharian perempuan aktivis gerakan Masjid di Mesir tidak menampakkan distingsi antara realitas sosial dan hasrat individu, kendati dia memahami perihal ini tidak dapat digeneralisasi pada tiap formasi subjek.¹⁷⁰ Mahmood pada titik ini, mengkritisi liberalisme Barat yang membuat jarak antara hasrat individu dengan kondisi sosial sebagai dua komponen yang terpisah dan tidak berkait kelindan lalu menerapkan gagasan ini kepada subjek non-liberal.¹⁷¹ Keterbatasan pemikiran Feminis Liberal menurut Mahmood antara lain ada pada konsep tentang watak dasar manusia selalu memotivasi untuk mengeskpresikan sifat individualistik dan otonomi; suatu perspektif yang mengakibatkan eksklusivitas makna agensi sebagai perlawanan atas norma sosio kultural *an sich*.¹⁷²

Analisis Mahmood tentang agensi sejatinya tidak dapat dipisahkan dari pemikiran Michel Foucault (w. 1984) dan Judith Butler (l. 1956). Pemikiran dua tokoh ini memang dinarasikan sebagai basis utama teori yang dikonstruksi sekaligus didekonstruksi olehnya. Dalam perspektif Mahmood, rumusan Butler soal agensi adalah pengembangan dari konsep subyek dan kuasa yang digagas Foucault. Kuasa, dalam pandangan Foucault, tidak dapat

¹⁶⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, Jilid 9, hal. 209.

¹⁶⁸Usamah Abdul Karim *al-Rifa'i, al-Tafsir al-Wajiz li Kitabillahi al-'Aziz*, ter. Tajuddin, Jakarta: Gema Insani, 2008, hal. 354.

¹⁶⁹Hamka, *Tafsir al-Azhar...*, Jilid 8, hal. 53.

¹⁷⁰Saba Mahmood, *Politics of Piety...*, hal. 149; Saba Mahmood, "Ethical Formation and The Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt," *Social Research*, Vol. 70, No. 3 (2003), hal. 861.

¹⁷¹Orit Avishai, "Theorizing Gender from Religion Cases: Agency, Feminist Activism, and Masculinity," *Sociology of Religion: a Quarterly Review*, Vol. 77, No. 3 (2016), hal. 267.

¹⁷²Madeleine Chapman, "Feminist Dilemmas and The Agency if Veiled Muslim Women analyzing Identities and Social Representations," *European Journal of Women's Studies*, Vol. 23, No. 3 (2016), hal. 239.

diterjemahkan hanya sebagai dominasi yang dijalankan dan dimasukkan oleh individu atau agen berdaulat tertentu terhadap pihak lain. Semestinya, kuasa dipahami sebagai strategi dari relasi kekuatan yang menyebar ke seluruh sendi kehidupan lalu dapat memproduksi suatu objek, relasi, keinginan, dan diskursus baru.¹⁷³ Sementara itu, subjek menurut Foucault tidak menyaingi relasi kuasa dalam wujud kesadaran individu, melainkan justru diproduksi dengan perantara relasi tersebut.¹⁷⁴ Dalam hal ini, Butler (l. 1956) mempermasalahkan argumen Foucault yang tidak semata memposisikan kuasa sebagai yang dominan terhadap subjek, melainkan juga berkontribusi membentuk subyek.

Dalam perspektif Mahmood, dengan mempermasalahkan status 'konsep subyek' berikut 'peran kuasa' dalam proses reproduksinya, Butler sedang membuat jarak dari cara analisis feminis yang cenderung pada isu kedirian (*personhood*). Isu kedirian yang berada dalam terma otonomi relatif seseorang dari konteks masyarakat.¹⁷⁵ Individu bagi Butler dibentuk oleh struktur kuasa; norma sosial, budaya, agama, hukum, dan sebagainya. Ini membantah feminisme *mainstream* yang fokus pada pembebasan dari pengaruh masyarakat. Jadi, Butler tidak sepenuhnya setuju bahwa manusia adalah individu bebas secara totaliter. Butler juga dinilai membuat kemungkinan agensi dalam struktur kuasa. Manusia tidak perlu menunggu kebebasan total dari kuasa agar dapat bertindak (agensi). Justru agensi bisa muncul dan berkembang dalam dan melalui struktur kuasa. Dia berpandangan bahwa pengulangan struktur norma tidak saja mengonsolidasi wacana tertentu, melainkan juga relativitas makna.¹⁷⁶ Misalnya, dalam relasi suami istri, standar kesalehan istri adalah kepatuhan pada suami. Kepatuhan dapat berevolusi menjadi kesepakatan yang diraih melalui komunikasi dua belah pihak. Pergeseran makna ini dimodifikasi dan direinterpretasi oleh perempuan dalam kapasitasnya sebagai agensi dengan tetap berdinamika dengan diskursus pemikiran Islam. Agensi perempuan muncul melalui dalam koridor sistem ajaran agama, bukan melalui penolakan secara totaliter. Hanya saja, meski selalu menghindari dari teleologi politik emansipasi Feminisme Liberal Barat, pemikiran Butler masih mengesankan adanya pengaruh itu. Kesadarannya akan hutang budi pada analisis kuasa perspektif pasca strukturalis, membuat Butler masih dalam kerangka pemikiran dualistik.

¹⁷³Saba Mahmood, *Politics of Piety...*, 17; Michel Foucault, *The History of Sexuality: an Introduction* (New York: t.p., 1978), hal. 11; Michel Foucault, "Truth and Power," dalam *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), hal. 115-116.

¹⁷⁴Michel Foucault, *The History of Sexuality...*, hal. 61.

¹⁷⁵Saba Mahmood, *Politics of Piety...*, hal. 18.

¹⁷⁶Rosa Valisaki, "The Politics of Postsecular Feminism," *Theory, Culture, and Society*, Vol. 33, No. 2, 2016, hal. 113.

Norma arus utama kadang dikonsolidasi kadang disubversi.¹⁷⁷ Dalam hal ini berbeda dengan Mahmood yang menegaskan agensi dalam bentuk kepatuhan atas norma.

Riset etnografis Mahmood mempresentasikan bahwa, bagi subyek aktivis perempuan masjid di Mesir, tindakan subordinasi mengandung arti tertentu. Mereka mengartikulasikan agensi sebagai kesalehan, ketaatan, dan ketundukan atas otoritas eksternal yang dalam hal ini adalah ajaran Islam. Agensi tersebut menurut persepsi mereka adalah bentuk dari latihan moral positif dalam rangka memperkuat diri.¹⁷⁸ Tesis ini tercermin antara lain dari cara jemaah perempuan dalam memaknai pemakaian jilbab. Bagi mereka, keputusan mengenakan jilbab sama sekali tidak berdasar pada ketundukan pada patriarki. Berjilbab merupakan ungkapan rasa malu (*h}aya>*) dan cara mereka untuk mengkontekstualisasi kesalehan perempuan agar memperoleh keterampilan subjektif pada lingkungan di mana mereka berada.

Gagasan Mahmood menyisakan tanda tanya. Mana batas antara reproduksi normatif (keputusan untuk patuh atas ajaran yang mapan) dan potensi transformatifnya terhadap sistem patriarki yang memungkinkan terwujud dalam gerakan publik dan lebih inklusif. Sehingga, dapat dipahami bahwa *pious agency* yang diusung Mahmood bersifat eksklusif, hanya menyorot komunitas perempuan dalam ruang ibadah dengan ruang lingkup diskusi yang cukup terbatas. Peter Van Der Veer (l. 1953) mengungkapkan proporsi fokus Mahmood dalam menyorot praktik mikro di dalam masjid yang terlalu mendalam menjadi penghambat baginya untuk mengeksplorasi praktik di luar masjid.¹⁷⁹ Sebagai konsekuensi, para pembaca penasaran bagaimana agensi kesalehan didefinisikan oleh perempuan dalam segala aspek kehidupan. Sindre Bangstad berberdapat, eksklusivitas riset Mahmood pada aktivis perempuan masjid tersebut menyebabkan dinamika resistensi dan religositas perempuan terhadap otoritas keagamaan di Mesir kurang dieksplorasi.¹⁸⁰ Padahal, sebagaimana pandangan Bayat, dominasi laki-laki atas interpretasi, produksi, serta diseminasi tafsir keagamaan adalah alasan yang mendasari resistensi perempuan terhadap hegemoni otoritas keagamaan.¹⁸¹ Nadjé Ali juga mengungkapkan keragaman aktivisme perempuan Mesir yang memperjuangkan perlawanan atas patriarki.¹⁸²

¹⁷⁷Saba Mahmood, *Politics of Piety...*, 21-23.

¹⁷⁸Rosa Valisaki, "The Politics of Postsecular...", hal. 113.

¹⁷⁹Peter Van Der Veer, "Embodiment, Materiality, and Power," *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 50, No. 3, 2008, hal. 809.

¹⁸⁰Sindre Bangstad, "Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue," *Theory, Culture and Society*, Vol. 28, No. 3, 2011, hal. 33.

¹⁸¹Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and The Post-Islamist Turn*, Stanford: Stanford University Press, 2007, hal. 156.

¹⁸²Nadjé al-Ali, *Secularism, Gender, and The State in The Middle East: The Egyptian Women's Movement*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, hal. 83.

Variasi bentuk agensi berkelindan dengan perbedaan karakter kondisi sosial. Sebagaimana diungkapkan Eva Fahrur Nisa bahwa karakter struktur sosial masyarakat yang heterogen meniscayakan keragaman bentuk agensi. Dengan demikian, pelibatan agensi dalam dinamika relasi dengan norma sosial dapat lebih dari subordinasi dan resistensi.¹⁸³ Tokoh feminis lain seperti Rinaldo mengungkap fenomena muslimah Indonesia dari berbagai kelompok menjalankan beragam agensi.¹⁸⁴ Kapasitas agentif muslimah di tiap kelompok tersebut dapat diamati dari cara mereka mengambil keputusan dari berbagai opsi pilihan.¹⁸⁵ Pola agensi muslimah tersebut seringkali merupakan pewujudan dari artikulasi identitas diri yang diharapkan dalam bernegosiasi dengan struktur sosial sekitar. Jadi, agensi dan subyektivitas diri dapat dimaknai sebagai proses yang cair yang muncul dari interaksi arena dan habitus.¹⁸⁶

Oleh sebab itu, agensi kesalehan perlu dibaca dalam konteks tradisi diskursif yang lebih luas. Kajian lanjutan menemukan momentumnya untuk Agensi Kesalehan dan Pemberdayaan Perempuan

Ungkapan Mahmood tentang kenisbian agensi memang menghadirkan angin segar bagi konvergensi Feminisme dengan Islam. Bahwa kapasitas perempuan untuk pegang kendali atas tindakannya tidak melulu diasosiasikan dengan kebebasan universal ala Barat. Kemampuan mereka untuk memilih menjalankan norma-norma saleh juga layak disebut agensi. Bukan berarti mereka tunduk pada sistem patriarki, melainkan wujud modalitas diri untuk menumbuhkan pribadi yang salihah melalui jalan taat pada norma tersebut. Hanya saja, pandangan Mahmood tersebut tidak menguras habis kemungkinan bentuk agensi lain di antara perempuan saleh. Fakta dinamika intelektual para aktivis muslimah dengan diskriminasi perempuan menunjukkan agensi kesalehan lebih dari sekedar patuh. Pada perkembangan lanjutan, aktivisme perempuan salihah menyorot advokasi kesetaraan hak dan pemberdayaan perempuan dengan pendekatan rekonstruksi fikih seperti Fatayat NU dan Rahima,¹⁸⁷ pendekatan tasawuf seperti SWO,¹⁸⁸ pendekatan

¹⁸³Eva Fahrur Nisa, "Embodied Faith: Agency and Obedience Among Face-Veiled University Students in Indonesia," *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, Vol. 13, No. 4, 2012, hal. 374.

¹⁸⁴Rachel Rinaldo, "Envisioning the Nation: Women Activists, Religion and The Public Sphere in Indonesia," *Social Forces*, Vol. 86, No. 4, 2008, hal. 1781-1804; Rachel Rinaldo, "Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency," *Gender and Society*, Vol. 28, No. 6, 2014, hal. 824.

¹⁸⁵Eva Fahrur Nisa, "Embodied Faith...", hal. 375.

¹⁸⁶Maree Keating, "Rethinking Women's Resistance and Agency: The Case of Retrenched Textile Workers," *Labour and Industry: a Journal of The Social and Economic Relations of Work*, Vol. 23, No. 2, 2013, hal. 140.

¹⁸⁷Admin, "Tentang Rahima," <https://swarahima.com/tentang-rahima/>, diakses pada 12 Agustus 2025.

ekosufisme yang fokus pada kesejahteraan alam dan manusia, dan sebagainya.¹⁸⁹ Dengan demikian, bentuk agensi kesalehan yang rekonstruktif

Dua model agensi pertama merupakan reformulasi dari agensi otonom dan kepatuhan. Agensi kesalehan aktif adalah nama lain dari konsep *pious agency* dari Saba Mahmood. Agensi model ini terdapat pada organisasi Perempuan PKS. Adapun agensi feminis inklusif adalah reformulasi dari konsep agensi otonomi atau resistensi. Ini tercermin dari organisasi SP. Sementara itu, agensi kesalehan kritis merupakan agensi yang menegosiasi agensi otonomi dan kesalehan. Ini adalah upaya Rinaldo untuk merumuskan konseptualisasi agensi muslimah yang patuh pada ajaran agama di satu sisi, dan di sisi lain mentransformasi bagian dari ajaran agama melalui reinterpretasi kontekstual agar menjadi lebih responsif terhadap pengalaman perempuan.

Hal distingtif dari agensi kesalehan kritis dengan *pious agency* gagasan Mahmood terdapat pada proses pemahaman kritis terhadap teks agama oleh perempuan, di samping predikat subyek religius yang mewujud dalam diri mereka. Kemunculan agensi kesalehan kritis dilatari oleh kegagalan penafsiran kritis dalam mempertimbangkan aspek politik dan humanisme serta fakta bahwa interpretasi kritis kerap melampaui ‘batas keagamaan.’ Dengan kata lain, bagi Rinaldo, kerja-kerja interpretasi kritis terhadap teks keagamaan oleh perempuan merupakan artikulasi dari agensi.¹⁹⁰ Lain halnya dengan Mahmood, yang membahas ketertarikan gerakan perempuan masjid di Mesir terhadap tafsir Al-Quran untuk mereka terapkan sendiri dalam rangka membentuk kesalehan. Tidak ada tendensi untuk mereformasi penafsiran, meski kerlibatan mereka pada aktivisme tersebut sudah dapat disebut memproduksi perubahan.

Interpretasi kritis sejatinya sudah sejak lama dilakukan oleh sejumlah tokoh reformis sebagai strategi untuk mendorong perubahan sosial. Yang baru pada beberapa dekade belakangan ini ialah keterlibatan ‘perempuan’ dalam kerja-kerja tersebut dan orientasinya pada advokasi hak dan kesetaraan perempuan. Fatima Mernissi (l. 1940), Asma Barlas (l. 1950), dan Amina Wadud (l. 1952) merupakan teoritikus feminis Muslim yang memposisikan penafsiran teks religius sebagai dasar gerakan pemikiran mereka.¹⁹¹ Islam

¹⁸⁸Nahid Angha, “2024 Founder Message,” <https://ias.org/foundermessage2024/>, diakses pada 12 Agustus 2025; Ariani Baroroh, “Sufis and Women: The Study of Women’s Sufis in The Western World,” *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 30, No. 1, 2022, hal. 4.

¹⁸⁹Termasuk kategori agensi kesalehan dengan pertimbangan tokoh perempuan yang memotori wacana dan gerakan ekosufisme di pesantren. Lihat: Bambang Irawan dan Rosmaria S Widjajanti, *Sufisme dan Gerakan Environmentalisme: Studi Eco-Sufism di Pondok Pesantren Ath Thaariq Garut Jawa Barat*, Cuputat: Ushul Press, 2021, hal. 60.

¹⁹⁰Rachel Rinaldo, “Pious and Critical...”, hal. 6-7.

¹⁹¹Fatima Mernissi, *Women and Islam: an Historical and Theological Enquiry*, United Kingdom: Blackweel Publishing, 1991; Mernissi, *The Veil and The Male Elite: A*

memang memiliki beragam tradisi intelektual di bidang penafsiran, namun secara umum, perempuan terpinggirkan dari sentral penafsiran teks agama dan hukum. Begitu juga potensi bagi mereka untuk berperan menjadi pemimpin keagamaan. Baru di beberapa dikade belakangan, perempuan mendapat porsi untuk mengisi peran itu.¹⁹²

Untuk menguatkan argumentasi, Rinaldo menyorot aktivisme feminis perempuan yang berafiliasi dalam Rahima dan Fatayat NU. Dia menceritakan momen saat menghadiri suatu diskusi publik dalam rangka *launching* terjemahan buku bertajuk *Reading Lolita in Teheran* pada tahun 2008.¹⁹³ Dalam acara tersebut, Rinaldo disuguhkan perdebatan cukup sengit antara seorang ulama NU, seorang staf dari NGO yang concern tentang hak asasi perempuan, dan staf Rahima. Ayu, presenter pada acara itu, menjelaskan relevansi isi buku tersebut dengan konteks di Indonesia. Bahwa jilbab merupakan simbol kebangsaan dan religiositas di Iran. Di negara tersebut, ide-ide westernisasi seperti liberalisme, sekularisme, dan pluralisme dilarang. Ayu kemudian merefleksikan titik temu Iran dan Indonesia dalam hal politisasi agama dan kewajiban berjilbab, yang tidak sekedar keputusan individual. Otoritas sosial keagamaan kerap turut ikut mendesak perempuan untuk memenuhi standar kesalehan tertentu. Sama halnya di Iran, perempuan yang menolak untuk mengenakan jilbab dicap tidak Islami. Posisi buku karya Azar Nafisi tersebut adalah sebagai kritik terhadap realitas tersebut. Nafisi mengungkapkan bahwa justru dengan mendesak perempuan untuk berjilbab termasuk kategori tindakan yang tidak Islami.¹⁹⁴

Sudut pandang berbeda terkait reinterpretasi kritis tampak pada seminar oleh Fatayat NU yang mengusung tema khitan perempuan. Khitan perempuan sudah cukup lama dipraktikkan di Indonesia, meski berbeda dengan praktik khitan perempuan di Afrika.¹⁹⁵ Masih banyak masyarakat Indonesia yang memercayai bahwa khitan perempuan adalah perintah dalam

Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam, Kanada, Persue Books, 1991; Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Quran*, Austin: University of Texas Press, 2002; Amina Wadud, *Quran and Women: Rereading The Sacred Text from a Women's Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

¹⁹²Rachel Rinaldo, "Pious and Critical...", hal. 7-8.

¹⁹³Azar Nafisi, *Reading Lolita in Teheran: a Memoir in Books*, New York: Random House, 2003.

¹⁹⁴Rachel Rinaldo, "Pious and Critical...", hal. 12-13.

¹⁹⁵Kathryn Robinson, *Gender, Islam, and Democracy in Indonesia*, London: Routledge, 2009, hal. 130; Jonneke Koomen, "Global Governance and The Politics of Culture: Campaigns Against Female Circumcision in East Africa," *Gender, Place, and Culture: a Journal of Feminist Geography*, Vol. 21, No. 2, 2014, hal. 244; Wairimu Ngaruiya Njambi, "Dualism and Female Bodies in Representations of African Femanle Circumcision: a Femenist Critique," *Feminist Theory*, Vol. 5, No. 3, 2004, hal. 281.

Islam dan menjadi identitas muslimah.¹⁹⁶ Sejatinya, pemerintah Indonesia telah menetapkan larangan praktik tersebut pada 2006, hanya saja sejumlah organisasi Islam masih menolerirnya. Untuk merespons problem ini, Fatayat NU mengadakan seminar khitan perempuan. Para pakar yang membidangi dihadirkan, mulai dari ahli medis, aktivis perempuan, sampai ulama. Pakar medis mempresentasikan visualisasi dampak negatif praktik khitan terhadap perempuan. Tokoh ulama juga menyampaikan bahwa perintah khitan dalam Islam diperuntukkan bagi laki-laki, bukan perempuan. Tidak adanya dalil yang secara terang menganjurkan praktik khitan perempuan dan dampak buruk bagi perempuan dari sisi medis menjadi pertimbangan bagi para peserta untuk menghentikan praktik tersebut.¹⁹⁷

Dua forum publik yang diselenggarakan oleh Fatayat dan Rahima mengilustrasikan suatu pendekatan kritis dalam membaca teks keagamaan. Saat proses pembacaan tersebut melibatkan dialog teks dengan realitas empirik, meski dengan cara dan kadar yang beragam. Rinaldo menekankan bahwa dalam forum Rahima, ayu mengingatkan akan bahaya dari pemaksaan mengenakan jilbab terhadap perempuan, meskipun dia sendiri adalah perempuan yang berjilbab. Sejumlah ulama memang memandang jilbab adalah praktik budaya, oleh karena itu bukan merupakan tuntutan agama. Ayu dan peserta forum menantang ulama laki-laki. Mereka mendukung jilbab sebagai bagian dari Islam, tapi dalam kadar sebatas pilihan atau paling mentok anjuran. Lain halnya dengan pandangan ulama tradisional bahwa berjilbab wajib atas perempuan.¹⁹⁸

Sementara itu, dalam forum Fatayat, peserta diajak untuk menyaksikan risiko medis yang diakibatkan oleh praktik khitan perempuan. Didukung oleh kekosongan dalil nas yang memadai tentang syiar khitan perempuan, para peserta mufakat untuk melarang praktik tersebut. Penjelasan ulama terkait status hadis membuat peserta diskusi sampai pada kesepakatan bahwa tidak ada kewajiban khitan dalam Islam. Ketiadaan nas yang sarif baik dari Al-Quran maupun hadis disertai realitas empirik yang menunjukkan dampak negatif cukup untuk melegitimasi hukum larangan khitan perempuan. Temuan ini sangat memungkinkan untuk dikembangkan pada forum diskusi lanjutan secara lebih radikal, dengan mengaitkan penindasan terhadap seksualitas perempuan dengan simbolisme khitan perempuan.¹⁹⁹

Riset Rinaldo ini membuktikan bahwa perempuan dapat mencapai kepatuhan terhadap ajaran agama sekaligus menduduki posisi kritis. Posisi kritis yang kemudian dapat turut memfasilitasi upaya feminis muslim untuk

¹⁹⁶Lanny Octavia, "Circumcision and Muslim Women's Identity in Indonesia," *Studia Islamika*, Vol. 21, No. 3, 2014, hal. 419.

¹⁹⁷Rachel Rinaldo, *Mobilizing Piety...*, 183-185.

¹⁹⁸Rachel Rinaldo, "Pious and Critical...", hal. 15.

¹⁹⁹Rachel Rinaldo, *Mobilizing Piety...*, hal. 100-102.

mengkampanyekan hak dan kesetaraan gender. Agensi kesalehan kritis membalikkan wacana terdahulu yang mengklaim agama dapat menghambat laju upaya realisasi kesetaraan gender, menjadi diskursus yang menghadirkan agama sebagai instrumen penting dalam pencapaian agenda feminisme dalam Islam.²⁰⁰

Sejalan dengan Rinaldo (l. 1970), Eka Srimulyani (l. 1977), David Kloos, Kusmana (l. 1967), Afriyanti, dan Taylor turut mengembangkan konsepsi agensi kesalehan lebih dari sekedar patuh. Kloos dan Srimulyani yang menyorot agensi perempuan dayah dalam merespons kehadiran aktivis feminis pascakonflik Aceh menyatakan bahwa kapasitas mereka lebih dari sekedar pious agency. Dalam riset Srimulyani,²⁰¹ perempuan anggota gerakan masjid yang diteliti Mahmood, fokus pada pengembangan kesalehan secara personal. Adapun perempuan dayah turut melibatkan diri pada arena publik. Selain *concern* pada usaha pewujudan kesetaraan gender dalam sudut pandang Islam dan mengelola lembaga pendidikan agama di dayah, sebagian dari mereka ada yang berpartisipasi pada kontestasi politik dalam pemilu legislatif atau aktivitas lain yang berkaitan dengan pemberdayaan berbasis komunitas. Sejalan dengan itu, riset Kloos menemukan fenomena perempuan sebagai pemimpin dan pendiri Dayah sebagai indikasi agensi kesalehan perempuan Aceh kontemporer.²⁰²

Pararel dengan riset Kloos dan Srimulyani, riset Kusmana mengeksplorasi agensi perempuan melalui interpretasi konsep Ibu dalam Al-Quran.²⁰³ Pada riset lain yang masih beririsan, Kusmana mengelaborasi konsep agensi tersebut dengan aktivisme muslimah di Tasik Malaya. Keterlibatan mereka dalam kerja-kerja publik seperti pemimpin di berbagai tingkatan, pengelola lembaga pendidikan, hingga politik praktis menjadi cara perempuan mengartikulasikan agensi kesalehan.²⁰⁴

Kendati belum populer, kajian yang memuat konsep agensi kesalehan juga ditemukan dalam berbagai riset berbasis studi literatur. Sebagai contoh,

²⁰⁰Rachel Rinaldo, "Pious and Critical...", hal. 19.

²⁰¹Eka Srimulyani, "Gender in Contemporary Acehnese Dayah: Moving beyond Docile Agency?," dalam *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis, and Pesantren Selves*, ed. Bianca J. Smith dan Mark Woodward, London dan New York: Routledge, 2014, hal. 66; Eka Sri Srimulyani, "Teungku Inong Dayah: female Religious Leaders in Contemporary Aceh," dalam *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, ed. Michael Feener, *et.al.*, Leiden dan Boston: Brill, 2016, hal. 141.

²⁰²David Kloos, "The Saliency of Gender: Female Islamic Authority in Aceh Indonesia," *Asian Studies Review*, Vol. 40, No. 4, 2016, hal. 527.

²⁰³Kusmana, "Modern Discourse of Women's Ideal Role in Indonesia: Tafsir Al-Quran of Ibu and Female Agency," *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 9, No. 1, 2015, hal. 25.

²⁰⁴Kusmana, "Contemporary Interpretation of Kodrat Perempuan: Local Discourse of Muslim Women Leadership in Indonesia," *Erasmus University of Rotterdam*, 2017.

Elifhan Köse, Fadilla D. Putri, dan Kusmana (l. 1967). Köse menganalisis pergeseran agensi dalam novel bergenre religi (*Hidayet Romanı*). Genre yang populer di Turki saat Islamisme mulai terlihat di ruang publik sekitar tahun 1970-an. Genre ini biasa menarasikan tokoh utama dalam mengarungi gaya hidup sekuler menuju agamis. Artikel yang ditulis oleh Köse menjadikan novel Huzur Sokağı karya Şule Yüksel Şenler dan *Dindar Kadın Edebiyatı* (sastra perempuan saleh) sebagai objek riset utama, dengan tujuan menelaah bagaimana karya tersebut merepresentasikan transformasi religius perempuan dalam kerangka *Hidayet Romanı*. Temuannya menunjukkan bahwa novel ini menarasikan agensi perempuan melalui proses hidayah yang ditandai dengan praktik kesalehan—terutama jilbab—sebagai simbol perubahan identitas, sekaligus sebagai instrumen ideologis untuk menegaskan posisi Islam di ruang publik Turki modern. Köse menganalisis teks dengan pendekatan studi literatur dan analisis wacana sastra, membongkar struktur naratif, dikotomi sekuler–religius, serta simbol-simbol kesalehan yang digunakan untuk membentuk subjektivitas tokoh perempuan.

Kaitan penelitian tersebut dengan teori *pious agency* gagasan Saba Mahmood ialah kesalehan tokoh dipahami sebagai bentuk agensi yang lahir melalui internalisasi norma religius. Di sisi lain, juga narasi *Huzur Sokağı* berfungsi sebagai kritik terhadap sekularisme negara Turki dan menawarkan kesalehan sebagai alternatif ideologis bagi perempuan muslim. *Pious critical agency* juga tampak dari *Dindar kadın edebiyatı* yang menggambarkan upaya muslimah Turki era 1980-an dalam menuntut hak pendidikan di tengah diskriminasi terhadap perempuan berhijab. Mereka mengumpulkan cerita otobiografi dengan tema pengasingan dari ruang publik sekuler dan Islamis, bahkan dari “rumah muslim” mereka.

Dari temuan Köse tersebut, agensi kesalehan dalam novel *Hidayet* lebih menekankan esensi representasi holistik kebaikan di dunia yang terkategori menjadi baik dan jahat dalam batasan yang tegas. Religius diasumsikan dengan keabikan sementara sekularisme Barat adalah keburukan. Sementara, dalam *Dindar kadın edebiyatı*, tampak upaya negosiasi dari dua elemen tersebut, tetapi tetap dengan harapan kelestarian nilai-nilai agama dalam setiap realitas kehidupan.²⁰⁵

Fadilla D. Putri dalam riset mengenai konstruksi kesalehan dan agensi perempuan dalam diskursus keagamaan juga mengimplementasikan konsep *pious agency* dari Saba Mahmood. Riset tersebut berdasarkan data kepustakaan yang antara lain buku dan artikel yang membahas kesalehan di berbagai konteks seperti agensi kesalehan di Turki, di negara minoritas muslim, dan lokal Indonesia. Literatur anggitan feminis Muslim seperti

²⁰⁵Elifhan Köse, “*Hidayet Romanlarından Dindar Kadın Edebiyatına: Feminizmle Müzakerede Değişen Faillikler*,” *Fe Dergi*, Vol. 14, No. 1, 2022, hal. 78.

Amina Wadud (1999) dan Ziba Mir-Hosseini (2013) juga digunakan sebagai basis dalam mengkritik kesalahan hegemonik sekaligus membangun konstruksi kesalahan dan pembebasan. Dia meminjam tipologi tafsir tradisional dari Wadud untuk mengkonseptualisasi eksklusivitas tafsir yang dihegemoni oleh laki-laki. Adapun dari Hosseini, dia mengutip kritik atas tafsir ayat qiwamah (Surah an-Nisa/4:34) yang kerap dijadikan justifikasi terhadap subordinasi perempuan.²⁰⁶

Fadilla meletakkan *pious agency* sebagai basis untuk memformulasikan kontra narasi dari kesalahan hegemonik. Terinspirasi dari studi etnografi Mahmood terhadap perempuan gerakan masjid di Kairo yang menunjukkan kontra narasi atas asumsi Barat atas muslimah sebagai subyek yang terpinggirkan, Fadilla menawarkan konstruksi kesalahan yang membebaskan sebagai kontra narasi dari kesalahan hegemonik. Dia mengkritik kesalahan hegemonik, yang diartikulasikannya sebagai konstruksi kesalahan berupa sikap submisif terhadap laki-laki dan sederet ajaran agama yang lahir dari tafsir konservatif. Eksklusivitas tafsir tradisional yang didominasi oleh laki-laki dan analisis tekstual menghasilkan pemahaman bahwa bentuk kesalahan perempuan adalah berupa ketundukan atas apa yang mereka asumsikan sebagai kodrat perempuan, yaitu taat pada suami/laki-laki, jilbab sebagai simbol kesalahan, dan menjalankan peran domestik. Serupa dengan pola pemikiran Mahmood bahwa kesalahan tidaklah tunggal, dia menawarkan konstruksi kesalahan yang mendukung agensi perempuan dan pembebasan.²⁰⁷ Ini adalah kontra narasi dari kesalahan hegemonik yang memandang domestikasi peran perempuan sebagai kesalahan universal.

Fadilla juga memakai konsep *pious critical agency* dari Rinaldo. Menurutnya, dalam konstruk kesalahan yang membebaskan, sebagai muslim, terdapat bagian dari diri perempuan yang memiliki kapabilitas untuk mereinterpretasi teks keagamaan dengan mempertimbangkan pengalamannya sebagai perempuan. Dia mengambil contoh Asma Barlas, Amina Wadud, Faqihuddin Abdul Kodir (l. 1971), Nur Rofi'ah (l. 1971), dan Husein Muhammad (l. 1953) sebagai tokoh feminis muslim yang berhasil merumuskan reinterpretasi tersebut. Melalui *pious agency* dan *pious critical agency* riset ini menyimpulkan bahwa untuk menjadi saleh, bukan berarti mesti patuh pada penafsiran yang mensubordinasi perempuan. Menjadi saleh juga dapat berarti menemukan pembebasan atas interpretasi agama yang menghalangi nilai keadilan dan hak asasi yang dijamin dalam Islam, sembari

²⁰⁶Fadilla Dwianti Putri dan Elizabeth Kristi Poerwandari, "Konstruksi Kesalahan..., 197; Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Pers, 1999, hal. 1-2.

²⁰⁷Fadilla Dwianti Putri dan Elizabeth Kristi Poerwandari, "Konstruksi Kesalahan..., hal. 196-197.

tetap mempraktikkan ajaran agama untuk dapat mencapai cita-cita menjadi muslim ideal.²⁰⁸

Riset Kusmana sejalan dengan Fadilla dan Köse dalam hal memotret agensi kesalehan kritis di ranah-ranah sumber tekstual. Seperti yang sempat disinggung, Kusmana (l. 1967) mengeksplorasi diskursus modern peran perempuan ideal di Indonesia melalui transformasi agensi perempuan dalam peran gender sebagai Ibu di ranah penafsiran Al-Quran. Yang menarik dari riset Kusmana ialah elaborasi teori strukturasi Anthony Giddens untuk membaca agensi perempuan dalam kitab-kitab Tafsir dan literatur pendukung. Hal ini mengindikasikan bahwa konsep agensi yang biasa diaplikasikan dalam metode etnografi juga menemukan titik relevansi dalam kajian literatur melalui analisis wacana teks tafsir.

Meski tidak secara sarif meminjam *pious agency* atau *pious critical agency*, aplikasi strukturasi Giddens menunjukkan transposisi dua teori tersebut. Kusmana (l. 1967) melihat perempuan dalam peran gender ibu bukan sekedar objek tafsir, melainkan agen sosial yang mampu mereproduksi (*reproduction*), memodifikasi (*modification*), dan memproduksi (*production*) praktik sosial.²⁰⁹ Ini paralel dengan cara *pious agency* atau bahkan *pious critical agency* menggeser pandangan perempuan beragama dari “pasif” menjadi “subjek aktif” yang bernegosiasi dengan norma dan struktur sosial politik.

Untuk menganalisis transformasi agensi perempuan sebagai ibu, Kusmana mengelaborasi tafsir negara dan interpretasi cendekiawan muslim terhadap Al-Quran. Tafsir negara yang dipakai meliputi Al-Quran dan Tafsirnya (1972, 2004, 2007), Al-Quran al-Karim dan Terjemahnya (1971, 2002), dan Tafsir Tematik: Kedudukan Peran Perempuan (2012). Pada dua tafsir pertama, aspek simbolisme keibuan lebih ditekankan seperti ibu sebagai sosok yang harus dihormati dan menjaga kehormatan (menetap di rumah, mengenakan jilbab, dan sebagainya). Sementara tafsir terakhir lebih menekankan fungsi praktis ibu dalam kapasitas sebagai istri/ibu rumah tangga dan pendidik generasi berkualitas. Interpretasi ini demi mendukung strategi pemerintah dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah (RPJM).²¹⁰ Pemaknaan peran ibu dalam *Tafsir Tematik* menunjukkan transformasi agensi ibu dari yang semula eksklusif menjadi selangkah lebih terbuka dengan peran tersebut. Hanya saja, pembatasan hanya pada dua peran tersebut, tafsir ini masih cenderung mendukung pembakuan kepemimpinan laki-laki, alih-alih setara. Dengan demikian, tafsir negara masih menekankan

²⁰⁸Fadilla Dwianti Putri dan Elizabeth Kristi Poerwandari, “Konstruksi Kesalehan..., hal. 206.

²⁰⁹Kusmana, “Modern Discourse of Women..., hal. 27.

²¹⁰Kusmana, “Modern Discourse of Women, hal. 39.

agensi ibu pada peran domestik dan reproduktif, serta bias dominasi laki-laki, meski dibungkus dengan bahasa modernisasi; pembangunan nasional.

Selanjutnya, agensi ibu dalam interpretasi cendekiawan Indonesia dipresentasikan melalui dua kecenderungan besar: pertama, yang menekankan kesinambungan dengan kearifan tradisional, di mana ibu dipandang sebagai *al-mar'ah al-s}a>lih}ah* yang kodratnya terikat pada fungsi biologis, domestik, dan simbolik, dengan figur Khadijah, Aminah, dan Maryam sebagai teladan keibuan saleh serta *Ummaha>t al-Mu'mini>n* sebagai model kehormatan; kedua, yang melahirkan tafsir progresif dengan pendekatan interdisipliner dan kontekstual, di mana tokoh-tokoh seperti Quraish Shihab (l. 1944), Siti Ruhaini Dzuhayatin (l. 1963), Musdah Mulia (l. 1958), dan Husein Muhammad (l. 1953) menafsirkan ulang teks keagamaan sehingga memberi ruang lebih luas bagi perempuan untuk tampil tidak hanya dalam ranah domestik tetapi juga sosial, politik, dan publik.²¹¹ Dengan demikian, agensi ibu dipahami baik sebagai bentuk pengabdian dalam kerangka tradisional maupun sebagai subjek aktif yang menegosiasikan kesalehan dengan tuntutan kesetaraan dan modernitas.

Ulasan di atas membuktikan bahwa teori agensi kesalehan bisa dipakai secara tekstual-hermeneutis pada tafsir Al-Quran, bukan hanya dalam penelitian etnografis. Tafsir dilihat sebagai arena produksi wacana agensi perempuan, sehingga memperkaya metodologi riset kepustakaan tentang agama dan gender. Begitu juga tinjauan atas dua penelitian terdahulu dari Fadilla dan Kose, yang secara gamblang meminjam kerangka berpikir *pious agency* dan *pious critical agency*, kendati metode yang digunakan adalah tinjauan kritis (dalam riset Fadilla) dan analisis wacana kritis (dalam riset Köse).²¹² Berdasar pada analisis tersebut, penelitian dalam disertasi ini menggunakan *pious agency* dan *pious critical agency* untuk membaca agensi Maryam secara kontekstual dalam kerangka kerja pendekatan *ma'na-cum-maghza*.

Konsep yang lahir dari studi etnografi tersebut —baik yang digagas oleh Mahmood maupun Rinaldo— memungkinkan untuk memperkuat konvergensi Feminisme dengan Islam. Ulasan di atas menjadi justifikasi metodologis dalam transposisi teori agensi kesalehan dari metode etnografi menuju metode interpretasi teks. Dengan mengadopsi dua teori tersebut, penelitian ini dapat menunjukkan upaya pengarusutamaan kesetaraan gender dalam bentuk reinterpretasi agensi kesalehan perempuan dengan tetap pada koridor tradisi intelektual Islam.

F. Relasi Spiritualitas dan Religiusitas

²¹¹Kusmana, "Modern Discourse of Women...", hal. 52.

²¹²Fadilla Dwianti Putri dan Elizabeth Kristi Poerwandari Putri, "Konstruksi Kesalehan...", hal. 195; Elifhan Köse, "Hidayet Romanlarından...", 78-79.

5. Konsep Spiritualitas dan Religiositas

Spiritualitas memiliki beberapa pengertian, baik secara bahasa ataupun istilah. Secara harfiah, kata spiritualitas berasal dari Bahasa Inggris, *spirituality*, yang berakar dari nomina *spirit*. Mengutip *Oxford Dictionary*, spirit dapat bermakna prinsip yang menghidupkan atau vital dalam diri manusia (atau hewan) yang memberi kehidupan pada organisme fisik. Ini semakna dengan roh. Dalam Al-Quran, spirit dengan arti demikian dapat disandarkan pada kisah peniupan roh dalam penciptaan Nabi Adam (Surah Shad/38:72). Spirit juga dapat berarti roh yang akan kembali pada Tuhan setelah lepas dari dimensi jasadiyah; kekuatan supranatural; kecerdasan imateriel; kekuatan esensial dari emosi, kerangka berpikir dan semisalnya, yang bekerja dalam diri manusia; dan watak atau karakter seseorang.²¹³

Dalam Bahasa Arab, spirit dapat berarti *al-ru>h* atau *syabh* (roh atau nyawa); *ru>h al-syari>rah* atau *ru>h al-quds* (roh dalam arti makhluk Tuhan yang tidak kasat mata, yang buruk ataupun baik); *miza>j al-'aqliy* (karakter berbasis intelektual, logis, dan rasional); *miza>j al-nafsiy* (karakter berbasis emosional, batiniah, dan afektif); dan semangat.²¹⁴ Setelah diadopsi dalam Bahasa Indonesia, spirit diartikan dengan roh, semangat, jiwa, atau sukma.²¹⁵ Dari berbagai pengertian harfiah tersebut, disimpulkan bahwa spirit berarti nyawa; energi/semangat; makhluk supernatural; dan karakter manusia. Dengan demikian, spiritual (adjektiva) dan spiritualitas (nomina abstrak), secara harfiah berarti kejiwaan, ruhani, dimensi atau kualitas ruhani, mental, dan moral.

Terdapat berbagai tawaran pengertian terminologi spiritualitas dari sejumlah tokoh intelektual. Pengertian tersebut meliputi: 1) hubungan antara manusia dengan Tuhan,²¹⁶ 2) tindakan filosofis yang berorientasi pada semua aktivitas yang dilakukan demi Allah dan kebahagiaan jiwa,²¹⁷ 3) pengalaman atau minat untuk mengenali Tuhan secara pribadi melalui pandangan substansial yang mendalam dan pemahaman yang aktual,²¹⁸ 4) aktivitas yang memiliki akhir spiritual yang sejati dan abadi dan tidak dapat terealisasi dalam waktu singkat,²¹⁹ 5) motivasi bagi semua tindakan manusia dan

²¹³James A. H. Murray *et. al.*, *The Oxford English Dictionary...*, jilid 10, hal. 617-620.

²¹⁴Munir Ba'albaki, *al-Mawrid: a Modern English-Arabic...*, 888-889.

²¹⁵KBBI, "spirit," <https://kbbi.web.id/spirit>, diakses pada 18 Agustus 2025.

²¹⁶M. Ubaid As'ad dan M. Harun al-Rosyid, "Spiritualitas dan Modernitas antara Konvergensi dan Divergensi," dalam *Spiritualitas Baru, Agama & Aspirasi Rakyat*, ed. Elga Sarapung, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 340.

²¹⁷David A. Leeming, *et.al.*, *Encyclopedia of Psychology and Religion*, New York: Springer Reference, 2014, hal. 872.

²¹⁸Sofyan S. Harahap, *Etika Bisnis dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Salemba Empat, 2011, hal. 6.

²¹⁹Tobroni, *The Spiritual Leadership: Pengefektifan Organisasi Noble Industry Melalui Prinsip-prinsip Spiritual Etis*, Malang: UM Press, 2005, hal. 19-20.

perasaan dasar dari interaksi dengan diri sendiri, orang lain, dan alam semesta,²²⁰ 6) proses pencarian makna mendalam holistik yang autentik dan berkelanjutan dari eksistensi diri yang berkaitan dengan hal-hal transenden yang sakral,²²¹ 6) cara untuk menjadi sesuatu dan menjalani suatu peristiwa yang berawal dari kesadaran akan dimensi transenden yang dapat dikenali oleh individu, kehidupan, dan segala sesuatu yang dianggap sebagai otoritas ilahi,²²² dan 7) kehadiran hubungan dengan kekuatan maha kuasa yang menentukan cara seseorang menjalani hidupnya.²²³

Dalam *Encyclopedia Americana*, term spiritualitas kadang dikaitkan dengan *spiritualism*, yang mengarah pada suatu aliran filsafat manusia, antonim dari *materialism*. Spiritualism juga terkadang diarahkan untuk mengistilahkan suatu sekte agama Kristen yang menekankan doktrin bahwa jiwa orang yang sudah mati sejatinya masih eksis secara personal dan dapat berkomunikasi dengan manusia melalui medium (dalam spiritualisme Barat disebut dengan *séance*; ritual pemanggilan arwah).²²⁴

Danah Zohar (l. 1944) menyebut spiritualitas sebagai kecerdasan spiritual (*Spiritual Quotient*). Kemudian dia dan Ian Marshall menyatakan bahwa kecerdasan spiritual meliputi: 1) kemampuan bersikap fleksibel, 2) memiliki kesadaran tinggi, 3) kemampuan menghadapi dan memanfaatkan penderitaan; 4) kemampuan menghadapi dan menahan rasa sakit, 5) memiliki visi dan nilai-nilai kehidupan, 6) keengganan melakukan aktivitas yang tidak perlu; 7) kemampuan melihat masalah yang muncul dari berbagai sudut pandang; 8) memiliki preferensi bertanya untuk memperoleh jawaban mendasar; dan 9) memiliki kemandirian dalam menyelesaikan tugas.²²⁵

SQ merupakan dimensi tertinggi dalam kecerdasan manusia, dibanding dengan IQ (*Intellectual Quotient*) dan EQ (*Emotional Quotient*). Ditinjau dari Neurosains, IQ berpusat di otak kiri yang terwujud melalui kreativitas akal. Sentra dari EQ ialah otak kanan, yang dapat terwujud melalui kreativitas emotional. Sedangkan, SQ bersumber dari keseluruhan otak (*whole brain*) dan terwujud melalui kreativitas rohani. SQ juga disebut proses sinkronis,

²²⁰Ahmad Suaedy, "Spiritualitas Baru, Agama, dan Keadilan Perspektif Islam," dalam *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, ed. Elga Sarapung, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 202.

²²¹Fahri Karakas, "Spirituality and Performance in Organizations: a Literature Review," *Journal of Business Ethics*, Vol. 94, No. 1, 2010, hal. 89-106.

²²²David N. Elkins, "Toward a Humanistic Phenomenological Spirituality: Definition, Description, and Measurement," *Journal of Humanistic Psychology*, 28 (4), hal. 5-18.

²²³Tonya D. Armstrong, *Exploring Spirituality: The Development of the Armstrong Measure of Spirituality*, Chapel Hill: University of North Carolina, 1994, hal. 3.

²²⁴Joseph Alexis, *et.al.*, *Encyclopedia Americana*, New York dan Chicago: The Encyclopedia Americana Corporation, 1924, hal. 421.

²²⁵Danah Zohar dan Ian Marshall, *Kecerdasan Spiritual*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 14.

sebab diperlukan integrasi IQ dan EQ untuk memperolehnya. (lihat gambar II. 1) Nasaruddin Umar (l. 1959) mengafirmasi SQ sebagai kecerdasan paripurna dengan memautkannya dengan *superego*²²⁶ dalam konsep struktur kepribadian Freud. Menurutnya, fungsi *superego* untuk mewujudkan kesempurnaan hidup mirip dengan SQ yang juga dapat diraih setelah seseorang kapabel dalam ranah IQ dan EQ. Sinergitas tiga dimensi kecerdasan ini menjadi kunci untuk dapat memperoleh derajat insan kamil.²²⁷

²²⁶Superego adalah bagian kepribadian yang merepresentasikan nilai moral dan norma sosial yang diinternalisasi, berfungsi sebagai hakim batin yang mengawasi dorongan id serta menilai keputusan ego. Relasi dengan SQ tampak dari dua fungsi utama superego, yaitu nurani (*conscience*) yang bertugas memberi rasa bersalah saat seseorang melanggar norma dan ego ideal, yang bertugas memberi rasa bangga dan puas saat seseorang bertindak sesuai stantar moral atau nilai ideal, misalnya melalui pujian. Lihat: Ferdinand Zaviera, *Teori Kepribadian Sigmund Freud*, Yogyakarta: Prismsophie, 2007, hal. 94-95.

²²⁷Nasaruddin Umar, *Islam Fungsional: Revitalisasi dan Reaktualisasi Nilai-nilai Keislaman*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014, hal. 34-35.

BAB III

AGENSI KESALEHAN MARYAM DALAM AL-QURAN

Bab ini membedah agensi kesalehan Maryam dalam Al-Quran melalui pendekatan interdisipliner yang memadukan dimensi penafsiran sastra dan kontekstual. Pembahasan diawali dengan rekonstruksi tafsir singkat atas fragmen kehidupan Maryam guna membangun basis naratif yang kokoh sebelum melangkah pada analisis yang lebih mendalam. Fokus kajian kemudian diarahkan pada studi sastra dengan mengaplikasikan teori seni kisah gagasan Khalafullah untuk menggali aspek historisitas, tekstualitas, kelogisan, psikologis, dan artistik.

Selanjutnya, bab ini mengidentifikasi isyarat agensi kesalehan Maryam dengan menggunakan pisau analisis teori *Ma'na-cum-Maghza* untuk menarik relevansi pesan universal. Melalui pendekatan ini, Maryam diposisikan sebagai subjek yang berdaulat, baik dalam kepatuhan mutlak terhadap titah Tuhan maupun peran revolusionernya sebagai pionir *khadim* (pelayan) perempuan pertama di Masjidilqsa. Narasi ini bertujuan untuk membongkar tatanan patriarki dalam dimensi spiritual pada masanya, sekaligus menegaskan bahwa Maryam adalah representasi nyata dari keterlibatan aktif perempuan dalam ruang sakral dan otoritas keagamaan. Dengan demikian, keseluruhan bab ini berupaya menyajikan Maryam bukan sekadar sebagai objek mukjizat, melainkan sebagai simbol agensi perempuan yang utuh secara spiritual dan intelektual.

A. Tafsir Singkat Kisah Maryam

1. Q.S. Ali Imran/3: 33-37

Ayat ini menurut Quraish Shihab berkenaan dengan delegasi Kristen Najran yang datang menemui Nabi untuk berdiskusi mengenai agama Kristen, terutama terkait Nabi Isa.¹ Sebelum berbicara mengenai Nabi Isa, terlebih dahulu dalam ayat ini disinggung mengenai kestimewaan keluarga ‘Imran.²

إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

(Ingatlah) ketika istri Imran berkata, “Wahai Tuhanku, sesungguhnya aku menazarkan kepada-Mu apa yang ada di dalam kandunganku murni untuk-Mu (berkhidmat di Baitulmaqdis). Maka, terimalah (nazar itu) dariku. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

‘Imran adalah ayah dari Maryam (ibunda Nabi Isa). Secara nasab para ulama sepakat bahwa dia masih keturunan Nabi Dawud as. Istrinya bernama Hannah bin Faqudz salah seorang wanita salihah.³ Diriwayatkan bahwa dia merupakan perempuan tua yang belum pernah mengalami kehamilan sebelumnya. Suatu Ketika, dia berada di bawah pohon dan melihat seekor burung yang sedang memberi makan anak-anaknya. Terbesitlah dalam hatinya keinginan untuk memiliki anak atau keturunan. Lantas dia berdoa kepada Allah Swt. agar diberikan keturunan. Ketika Tuhan mengabulkan doanya, dia bernazar akan menjadikan anak yang dikandungnya sebagai pelayan di Baitulmaqdis.⁴

Nazar adalah sesuatu yang diwajibkan oleh seseorang atas dirinya sendiri berupa ibadah yang sebenarnya tidak diwajibkan atasnya jika dia tidak menetapkannya sendiri. Nazar hanya menjadi wajib bagi seseorang jika ia sendiri telah menetapkannya sebagai kewajiban bagi dirinya. Dalam konteks masyarakat saat itu, seorang anak yang dinazarkan untuk menjadi pelayan tempat suci, maka dia akan bertugas penuh hingga dewasa. Setelahnya, dia diperkenankan memilih antara melanjutkan pengabdian atau keluar. Tradisi menazarkan anak sebagai pelayan Baitulmaqdis ini senantiasa

¹Kejadian tersebut terjadi pada tahun ke 9 H. Di mana Nabi Saw mengirim utusan untuk mengajak pemimpin Najran masuk Islam. Pengiriman utusan yang dilakukan Rasulullah Saw kemudian mendapat balasan dengan dikirimnya 60 utusan dari Najran yang diketuai oleh Abdul Masih bin Kinda dan Abdul Harits. Para utusan tersebut disambut baik oleh Nabi di Masjid Nabawi

²Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal.77

³Ismail bin Umar bin Katsir, *Qishash al-Anbiya`*, Makkah: Maktabah At-Thalib Al-Jami`i, 1408 H/ 1988 M, hal. 645.

⁴Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Saudi: Dar Ibn Jauzi, 1431 Jilid 2, hal. 337.

dilakukan oleh para nabi dan ulama Bani Israil pada saat itu. Namun, yang dapat bertugas melayani Baitulmaqdis hanyalah seorang anak laki-laki, mengingat perempuan mengalami masa haid yang dapat mengotori kesucian rumah ibadah.⁵ Kata “*muhararan*” bermakna seorang yang terbebas dari segala kesibukan dunia dan didedikasikan sebagai pelayan rumah suci.⁶ Nazar yang diucapkan Hannah dimaksudkan agar Allah menganugerahinya seorang putra.⁷ Penyebutan kata “Ya Tuhanku” (*rabbi*) bukan *ya ilahi* dalam doa Hannah menurut Imam al-Sya’rawi menunjukkan keikhlasan Hannah dalam nazarnya. Selama masa kehamilan, dia senantiasa merawat dan menjaga kandungannya dengan penuh kasih sayang dan keikhlasan. Sejalan dengan kata *rabb* yang bermakna mendidik, menjaga, dan memelihara.⁸

Fakhr al-Din al-Razi (w. 1210) menyebutkan bahwa sewaktu Hannah melahirkan maryam, dia sempat merasa risau karena anak yang dilahirkan adalah perempuan. Dia khawatir nazar yang telah dia ucapkan tidak dapat terealisasi.⁹ Hannah mengadu kepada tuhaninya bahwa dia melahirkan seorang anak perempuan. Hal ini terekam dalam Q.S. Ali Imran/3:36-37.

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَئِنِ الدَّكْرُ كَانَ لَانْثَىٰ
وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ
حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا
رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُمَ آتَىٰ لَكَ هَذَا قَالَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

Ketika melahirkannya, ia berkata, “Wahai Tuhanku, aku telah melahirkan anak perempuan.”. Padahal, Allah Swt. lebih tahu apa yang dia (istri Imran) lahirkan. “Laki-laki tidak sama dengan perempuan. Aku membeberinya nama Maryam serta memohon perlindungan-Mu untuknya dan anak cucunya dari setan yang terkutuk. Dia (Allah) menerimanya (Maryam) dengan penerimaan yang baik, membesarkannya dengan pertumbuhan yang baik, dan menyerahkan pemeliharaannya kepada Zakaria. Setiap kali Zakaria masuk menemui di mihrabnya, dia mendapati makanan di sisinya. Dia berkata, “Wahai Maryam, dari mana ini engkau peroleh?” Dia Maryam menjawab, “Itu dari Allah.” Sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang Dia kehendaki tanpa perhitungan.

⁵Alauddin ‘Ali bin Muhammad bin Ibrahim al-Baghdadi, *Lubab al-Ta’wil fi Ma’a>ni> al-Tanzi>l*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415, Jilid 1, hal. 239.

⁶Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharror al-Waji>z fi Tafsir Al-Qur’a>n al-‘Azi>z*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1422 H, Jilid 1, hal. 424.

⁷Mutawalli al-Sya’rawi, *Tafsi>r al-Sya’rawi*, t.tp: Matabi’ Akhbar al-Yaum, 1997, Jilid 3, hal. 1435

⁸Mutawalli al-Sya’rawi, *Maryam wa al-Masi>h*, Kairo: Maktabah al-Tura>ts al-Islami, tt), hal. 12

⁹Fakhr al-Din al-Razi, *Mafa>tih al-Ghaib*, Beirut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabi, 1420 H, Jilid 8, hal. 204.

Frasa “laki-laki tidak sama dengan perempuan” menurut al-Sya’rawi merupakan ucapan Allah dalam menanggapi doa Hannah. Yakni, laki-laki yang Hannah harapkan tidaklah sama dengan perempuan yang telah dia lahirkan. Perempuan tersebut memiliki keistimewaan yang lebih besar dibanding anak laki-laki. Allah Swt. akan menjadikan anak tersebut tidak hanya sebagai pelayan Baitulmaqdis, namun sebagai sosok pelayan akidah hingga hari kiamat.¹⁰

Hannah menamai putrinya dengan nama Maryam.¹¹ Pemberian nama tersebut diberikan oleh ibunya karena ayahnya, ‘Imran telah wafat sejak dia dalam kandungan. al-Zamakhsyari (w. 1143) mengatakan bahwa pemilihan nama tersebut merupakan bentuk pendekatan diri kepada Allah Swt., karena Maryam dalam bahasa mereka bermakna “wanita yang taat beribadah dan mengabdikan.” Karenanya, Hannah berharap agar Allah Swt. senantiasa menjaga putrinya dan menjadikannya seorang yang taat beribadah dan beramal sebagaimana dengan namanya.¹²

Maryam terlahir sebagai seorang yatim. Dia hidup dalam lingkup masyarakat patriarki di mana perempuan sebagai makhluk subordinat.¹³ Hannah berharap anak perempuannya menjadi perempuan salihah dan terhindar dari gangguan setan. Makna perlindungan (*al-i’adzah*) adalah bahwa dia berada dalam naungan Allah Swt. yang menjaganya dari setan. Doa Hannah dikabulkan oleh Allah Swt., sebagaimana Dia juga menerima nazarnya. Dalam sebuah hadis dikatakan “*Tidak ada seorang bayi yang dilahirkan kecuali syaitan menyentuhnya ketika dia dilahirkan, sehingga dia berteriak sebab sentuhan syaitan tersebut, kecuali Maryam dan puteranya.*” Maksudnya bahwa setiap setan menginginkan untuk menyesatkan setiap bayi yang lahir sehingga dia dapat mempengaruhinya, kecuali Maryam dan putrinya. Sebab Allah Swt. telah melindungi keduanya berkat permohonan perlindungan yang dipanjatkan Hannah.¹⁴

Permohonan perlindungan ini merupakan doa kepada Allah Swt. yang juga merupakan bentuk ibadah tersendiri. Demikianlah kelahiran Maryam dan kehamilan ibunya disertai ibadah-ibadah yang saling menguatkan, berkesinambungan, serta permohonan yang menunjukkan kemurnian jiwa dan penyerahan diri sepenuhnya kepada Allah Swt.

¹⁰al-Mutawalli al-Sya’rawi, *Maryam wa al-Masi>h...*, hal. 14

¹¹Maryam adalah nama yang berasal dari bahasa Ibrani yang kemudian diadopsi ke dalam bahasa Arab.

¹²Muhammad Abu Zahrah, *Zahrah al-Tafa>sir*, Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1394 H, Jilid 3, hal. 1198

¹³M. Ishom El-Saha dan Saiful Hadi, *Sketsa Al-Quran: Tempat, Tokoh, Nama, dan Istilah dalam Al-Quran*, Jakarta: PT. Listafariska Putra, 2005, hal. 453.

¹⁴Ahmad bin Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Mesir: Maktabah wa Matba’ah Mustafa al-Babi al-Hallabi, 1946, Jilid 3, hal. 145.

Selepas kelahiran Maryam, Hannah membawanya menuju Baitulmaqdis untuk memenuhi nazarnya. Dia menyampaikan nazarnya kepada para pendoa dan meminta jalan keluar atasnya. Para pemuka agama saling berunding mengenai nasib Maryam, putri Imran. Agar nazar Hannah dapat dilaksanakan, perlu ditentukan pihak yang akan mengasuh Hannah. Mereka saling berebut, mencari kemuliaan dengan merawat putri pemimpin mereka. Dirumuskanlah kespakatan bahwa hak asuh Maryam jatuh pada orang yang paling cepat dan paling jauh panahannya.¹⁵ Sayembara tersebut akhirnya dimenangkan oleh Zakaria yang secara nasab merupakan kerabat dekat Maryam. Beberapa referensi tafsir menyebutkan dia adalah paman dari jalur ibu, sebagian mengatakan paman dari jalur ayah.¹⁶ Maryam ditempatkan di sebuah kamar (mihrab) di dalam masjid di mana lantainya terpisah dengan permukaan lantai masjid. Mihrab adalah bagian depan dari rumah ibadah. Seolah-olah Maryam senantiasa beriktikaf di dalam masjid sejak masa kecilnya, bahkan ketika dia masih berada di ayunan.¹⁷ Untuk mencapai pintu mihrab, dibuatlah tangga khusus yang hanya boleh digunakan oleh Maryam.

Setiap kali Zakaria mengengok Maryam dalam mihrab, dia senantiasa melihat makanan di sisi Maryam. Dia melihat buah-buahan musim kemarau terhidang pada saat musim hujan dan sebaliknya. Ketika ditanya mengenai asal makanan tersebut, Maryam mengatakan bahwa itu semua berasal dari Allah Swt.¹⁸ Kejadian luar biasa ini dialami oleh Maryam sebelum dia dikaruniai kehamilan perawan. Bahkan, saat dia berada di rumah Zakaria, malaikat pun datang dengan membawa makanan untuknya. Begitupun saat Maryam berada di mihrab.¹⁹ Posisi Maryam sebagai satu-satunya perempuan pelayan Tuhan menunjukkan bahwa dia adalah hamba istimewa. Karena itu, tidak heran jika dia mendapat rezeki tersebut secara terus-menerus. Ibarat orang saleh dan priayi saja kerap mendapat bingkisan dari orang yang bertamu, apalagi figur Maryam yang saleh dan menjadi satu-satunya perempuan yang mengabdikan diri di Baitulmaqdis. Ini adalah bukti kesalehan dan keutamaan Maryam atas manusia lain.

Kisah ini menurut para ulama menjadi dalil adanya karamah yang dimiliki para wali dan terjadinya sesuatu di luar kebiasaan (*khawariq al-'adat*).²⁰ Indikasi selain karena figur Maryam yang ahli ibadah dan pilihan

¹⁵M. Ishom El Saha, Saiful Hadi, *Sketsa Al-Quran...*, hal. 454

¹⁶Ahmad bin Abi Ya'qubi bin Ja'far al-Ya'qubi. *Ta'ri'>khu Ya'qu>bi*. Beirut: Muassasah al-A'lami lil Mathbu'at, 1993, 126

¹⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Zahrah al-Tafasir*, Vol. 3, Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1394 H, 1200

¹⁸Ala' al-Din Ali bin Muhammad bin Ibrahim bin Umar, *Luba>b al-Ta'wi>l fi Ma'a>ni al-Tanzi>l*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1525, Jilid 1, hal. 241.

¹⁹Abu al-Qasim al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasyshaf...*, Jilid 1, hal. 853.

²⁰Abu Fida' Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim...*, Jilid 2, hal. 63.

Tuhan ialah bahwa dia tidak pernah mengaku rezeki tersebut datang lantaran ketaatannya, melainkan dia katakan murni dari Allah dan bisa saja diterima oleh siapapun yang dikehendaki Allah. Seperti para wali, yang tidak pernah mengaku bahwa dirinya wali dan memiliki keistimewaan.

2. Q.S. Ali Imran/3: 42-47

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَأِكَةُ يَمْرِيْمُ إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفٰكِ عَلٰى نِسَاءِ الْعٰلَمِيْنَ يَمْرِيْمُ
اَقْنَتِيْ لِرَبِّكِ وَاسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ مَعَ الرُّكَّعِيْنَ

Dan (ingatlah) ketika malaikat berkata: 'Hai Maryam, sesungguhnya Allah telah memilih kamu, menyucikan kamu, dan memilih kamu atas semua perempuan di dunia'. Hai Maryam, taatlah kepada Tuhanmu, sujud dan ruku'lah bersama orang-orang yang ruku'. (Q.S. Ali 'Imran/3:42-43)

Menurut Quraish Shihab (l. 1944), ayat tersebut menginformasikan bahwa Maryam dipilih oleh Allah Swt. sebanyak dua kali. Pilihan pertama, Al-Quran menyebutkan tanpa menggunakan 'ala yang mengisyaratkan bahwa keutamaan yang ada pada diri Maryam juga dimiliki orang-orang pilihan Allah yang lain. Adapun pilihan kedua Al-Quran menyebutkan kata 'ala sebagai isyarat bahwa Maryam memiliki keistimewaan khusus yang tidak dimiliki perempuan lain.²¹ Malaikat yang dimaksud dalam ayat tersebut ialah Jibril. Diutusnyanya Jibril kepada Maryam menunjukkan kemuliaan derajat Maryam di sisi Allah Swt. Sebagian ulama berpendapat, hal itu merupakan mukjizat nabi Zakariya as. atau *irhash* atas kenabian Isa as.²² Sedangkan Ibnu 'Asyur (w. 1973) secara tegas menyatakan bahwa dipilihnya Maryam dan diutusnyanya Jibril kepadanya menunjukkan bahwa Maryam adalah seorang nabi dari kalangan perempuan. Tema ini termasuk di antara yang diperselisihkan di kalangan para ulama.²³

Al-Quran menyebutkan tiga bentuk kemuliaan Maryam dalam ayat tersebut. *Pertama*, Allah telah memilihnya. *Kedua*, Allah telah mensucikannya. *Ketiga*, Allah memilihnya atas semua perempuan. al-Razi (w. 1210) menguraikan masing-masing redaksi tersebut dalam tafsirnya. Pilihan dalam redaksi pertama meliputi beberapa hal, diantaranya Allah Swt. menerimanya sebagai pelayan rumah suci, yang juga menunjukkan rekonstruksi tradisi patriarki di mana tugas itu semestinya hanya bisa dilakukan oleh seorang laki-laki. Sejak Hannah melahirkannya, ibunya tidak pernah menyusuinya sedikitpun. Maryam langsung dipasrahkan kepada Zakaria dan rezekinya langsung datang dari surga. Allah Swt. menyibukkan

²¹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah ...*, hal. 89

²²Abu Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith*, Vol. 3, Beirut: Dar al-Fikr, 200, hal. 146.

²³Muhammad al-Tahir Ibn 'Asyur, *al-Tahrir wa Al-Tanwir*, Vol. 3, Tunisia: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984, hal. 233

Maryam hanya beribadah kepada-Nya, mencukupi rezekinya dan dia diberi keistimewaan mampu berkomunikasi secara langsung dengan Jibril. Adapun maksud disucikannya Maryam (*wa tahharaki*) ialah dia senantiasa dijaga dari tindakan maksiat, kekufuran, serta perilaku rendah. Ada pula yang menafsirkannya dengan Maryam tidak pernah mengalami haid dan Tuhan membersihkan namanya dari tuduhan-tuduhan keji kaum Yahudi. Sedangkan maksud pilihan kedua ialah Allah Swt. menganugerahi Maryam nabi Isa as. yang dikandungnya tanpa memiliki seorang ayah, Isa mampu berbicara saat balita, memberikan kesaksian dan menolak tuduhan keji atas ibunya. Allah Swt. juga menjadikan Isa bin Maryam sebagai tanda kebesaran tuhan bagi seluruh alam.²⁴

Ayat di atas, menurut Ibnu Asyur (w. 1973) menunjukkan superioritas Maryam, di mana syariat memberikan legislasi kepadanya untuk menjalankan salat berjamaah. Hal ini dikarenakan kelebihan dan kemuliaan yang dimilikinya sehingga dia dianggap setara dengan laki-laki. Karenanya, redaksi ayat tersebut menggunakan kata ganti berbentuk maskulin/*muzakkar* (*ma'a al-raki'in*) tidak menggunakan bentuk feminim/*muannas* (*ma'a al-raki'at*). Maryam menjadi satu-satunya wanita Bani Israil yang memiliki kebebasan interaksi publik untuk menjalankan salat berjamaah bersama kaum laki-laki.²⁵

Apa yang disampaikan Al-Quran mengenai kisah Zakaria dan Maryam menjadi bukti kenabian Nabi Muhammad Saw., di mana beliau menceritakan kisah tersebut padahal beliau tidak bisa membaca dan menulis. Apa yang disampaikan oleh Rasulullah saw. adalah informasi valid yang bersumber dari Allah Swt.²⁶ Hal ini ditegaskan dalam Q.S. Ali Imran/3:44.

ذٰلِكَ مِنْ اَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهِ اِلَيْكَ ۗ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يُفْتٰنَ اَقْلَامَهُمْ اَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ ۗ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يَخْتَصِمُوْنَ

Itulah sebagian dari berita-berita gaib yang kami wahyukan kepadamu (Nabi Muhammad). Padahal engkau tidak bersama mereka ketika mereka melemparkan pena mereka (untuk mnegundi) siapa diantara mereka yang akan memelihara Maryam dan engkau tidak bersama mereka ketika mereka bersengketa.

Ayat ini menginformasikan bahwa para pemuka dan pemimpin rumah suci saling berebut kehormatan mengasuh Maryam, putri pemimpin mereka,

²⁴Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghoib*, Vol.8, Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi, 1420 H, hal. 217.

²⁵Muhammad al-Tahir Ibn 'Asyur, *al-Tahrir wa Al-Tanwir*, Vol. 3, Tunisia: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984, hal. 344

²⁶Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Ansari Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam Al-Quran*, Vol.4, Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964, hal. 85

‘Imran. Untuk menyelesaikan persengketaan, mereka sepakat untuk melakukan undian. *Tafsir Jalalin* menceritakan, mereka sebanyak 29 orang kemudian menuju sungai Yordan lalu melemparkan anak panahnya masing-masing ke dalamnya. Anak panah siapa yang tidak tenggelam dan tetap berada di permukaan, maka dia yang berhak untuk mengasuh Maryam. Kompetisi tersebut akhirnya dimenangkan oleh Zakaria.²⁷

Penyebutan kisah ini menurut Quraish Shihab (l. 1944) sebagai bukti akan validitas informasi yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw., karena bersumber langsung dari Allah Swt. Sehingga apa yang nantinya beliau sampaikan tentang Nabi Isa juga merupakan informasi yang valid karena Nabi saw. bukan termasuk pelaku sejarah saat peristiwa tersebut terjadi. Dia juga tidak mungkin membaca informasi dari kitab-kitab terdahulu karena dia termasuk orang yang tuna aksara, tidak mampu baca tulis.²⁸ Dalam ayat ini Allah menegaskan bahwa kisah mengenai Maryam dan Zakaria yang disampaikan kepada Nabi Muhammad saw. bukanlah peristiwa yang pernah beliau saksikan sendiri, bukan pula informasi yang beliau dapatkan dari keluarga, membaca kitab sebelumnya, atau belajar dari seorang guru. Semua itu murni merupakan wahyu yang Allah turunkan melalui *ruh al-amin* sebagai bukti kebenaran risalah beliau dan sebagai bantahan terhadap orang-orang yang meragukannya. Allah juga menjelaskan bahwa Nabi Muhammad saw. tidak hadir dan tidak mengetahui secara langsung peristiwa ketika para penjaga tempat ibadah melakukan undian dengan Zakaria untuk menentukan siapa yang berhak merawat Maryam.

Beberapa tokoh orientalis – diantaranya Alfor T Welct, Josphe Schacht (w. 1969), Régis Blachère (w. 1973)– menuduh bahwa Al-Quran merupakan produk plagiasi dari kitab Injil, Taurat, syair Arab Jahiliyyah dan kisah klasik. Sebab dalam Al-Quran banyak berita dan kisah yang mirip dengan apa yang disampaikan oleh Taurat dan Injil. Namun, tuduhan-tuduhan tersebut sudah dibantah oleh banyak ulama.²⁹

²⁷Jalaluddin al-Suyuthi, Jalaluddin al-Mahalli, *Tafsir al-Jalalain*, Kairo: Dar al-Hadist, t.th, hal. 71

²⁸M.Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah ...*, hal. 90.

²⁹Pemikiran orientalis bahwa Al-Quran adalah hasil plagiasi dari kitab-kitab terdahulu telah dibantah oleh Muhammad Abu Lailah dalam kitabnya *Al-Quran min Manzur al-Istisyraq*. Menurutnya banyak ayat Al-Quran yang menegaskan bahwa ia datang dari Allah Swt. Para sejarawan juga bersepakat bahwa Nabi Muhammad saw. memiliki keterbatasan dalam membaca dan menulis. Selain itu, di kawasan Mekah, tidak ditemukan adanya lembaga, perguruan tinggi, putas kajian keilmuan, bahkan tidak ada delegasi yang membangun institusi pendidikan. Sekalipun terdapat guru yang menerima pembelajaran privat dan menerima upah, nampaknya sulit bagi Nabi Muhammad saat itu yang berada dalam keterbatasan finan sial dan kondisi yatim. Muhammad Abu Lailah, *al-Quran min Manzur al-Istisyraq*, Mesir: Dar al-Nasyr li al-Jami’at, 2002, hal. 104-106.

Dalam ayat selanjutnya, Al-Quran membahas tentang hakikat Isa as. yang menjadi perbincangan antara Nabi Muhammad saw. dengan delegasi Najran.

إِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ

(Ingatlah) ketika malaikat Jibril berkata, “Wahai Maryam, sesungguhnya Allah menyampaikan kabar gembira kepadamu tentang (kelahiran anak yang diciptakan) dengan kalimat dari-Nya, namanya Isa Al-Masih, putra Maryam, seorang terkemuka di dunia dan di akhirat serta termasuk orang-orang yang didekatkan (kepada Allah). Dia berbicara dengan manusia ketika dia masih dalam buaian dan ketika sudah dewasa dan dia termasuk diantara orang-orang yang saleh.

Ayat ini berisikan kabar gembira (*bisjarah*) dari malaikat kepada Maryam bahwa dari dirinya akan terlahir seorang anak yang memiliki kedudukan mulia dan agung.³⁰ Anak tersebut ialah Isa al-Masih. Kelahiran Isa as. dinarasikan dalam Al-Quran dengan redaksi *bikalimatin minhu* yang menunjukkan bahwa kelahirannya tidak seperti manusia pada umumnya, Dia tidak memiliki bapak, namun lahir melalui penciptaan luar biasa yang digambarkan dengan kata *kun*. Para ulama memiliki beragam pandangan mengenai makna *al-Masih* sebagai julukan Nabi Isa as. al-Razi (w. 1210) menampilkan delapan pandangan ulama dalam tafsirnya, di antaranya dinamakan *al-Masih* karena setiap orang yang terkena penyakit akan sembuh apabila diusap oleh Isa as. atau karena dia diusap oleh Jibril as. saat kelahirannya untuk melindunginya dari setan. Pandangan lain menyatakan karena dia telah diusap dengan minyak suci yang diberkahi yang khusus dipakai untuk para nabi. Semua pendapat tersebut menunjukkan kemuliaan dan keagungan Isa as.³¹

Kata *al-Masih* disebutkan dalam Al-Quran sebanyak sebelas kali. Terkadang dengan redaksi *al-Masih ibn Maryam*, atau *al-Masih 'Isa* atau hanya menyebutkan *al-Masih*. Kata *al-Masih* berasal dari Bahasa Arab *masaha* yang berarti “mengusap.” Kemudian digunakan dalam istilah “meminyaki, atau mengurapi dengan minyak atau yang diminyaki minyak suci yang berasal dari Kuil (rumah ibadah).” Dalam tradisi kaum Yahudi dan Nasrani, minyak suci yang diurapkan kepada para raja menjadi simbol bahwa mereka sudah mendapat pentahbisan.³²

³⁰Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir Al-Quran al-'Azhim*, Vol. 2, Saudi: Dar Ibn al-Jauzi, 1431 H, hal. 347.

³¹Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghoib*, Vol.8, ..., hal. 211.

³²Ali Audah, *Nama dan Kata Dalam Al-Quran*, t.tp: Litera Antar Nusa, t.th, hal. 263

Nama Isa as. muncul dalam tiga belas surah dan disebut sebanyak tiga puluh tiga kali. Di antara surah-surah tersebut adalah Surah al-Baqarah/1:87, 136, dan 253, Surah Ali 'Imran/3:45, 52, 55, 59, 84, Surah an-Nisa'/4:175, 157, 163, 171, 172, Surah al-Ma'idah/5:17, 46, 72, 75, 78, 110, 112, 114, 116, Surah al-An'am/6:85, Surah at-Taubah/9:30–31, Surah Maryam/19:34, Surah al-Mu'minin/23:50, Surah al-Ahzab/33:7, Surah asy-Syura/42:13, Surah az-Zukhruf/43:57 dan 63, Surah al-Hadid/57:27, serta Surah ash-Shaff/38: 6 dan 14.33

Dalam literatur Islam secara tegas dikatakan bahwa Isa merupakan anak dari Maryam. Karenanya, dalam Al-Quran penyebutan Isa sering disandingkan dengan kata Maryam dengan istilah "*Isa ibn Maryam*". Penyebutan tersebut dimaksudkan agar tertanam dalam hati bahwa dia adalah manusia sebagaimana yang lain, sekaligus membantah anggapan orang-orang yang menganggapnya sebagai tuhan.³⁴ Redaksi *wajihan fi al-dunya wa al-akhirah* menegaskan bahwa Isa as. orang yang terhormat dan memiliki kemuliaan di dunia dan akhirat. Kemuliaan di dunia berupa derajat kenabian, mampu menghidupkan orang yang meninggal dan menyembuhkan orang yang bisu dan lepra. Sedangkan kemuliaan di akhirat berupa syafaat dan kedudukan yang tinggi di surga.³⁵

Isa al-Masih juga memiliki keistimewaan lain berupa kemampuan berbicara pada saat usia buaian. Kemampuan berbicara tersebut menurut Ibnu 'Abbas (w. 687) hanya berlangsung sebentar. Perkataan nabi Isa direkam dalam Q.S. Maryam/19:29 yang akan dijelaskan pada sub-bab berikutnya.

3. Q.S. Maryam/19:16-33

Sebelum menceritakan bagaimana proses Maryam mengandung Isa as., di awal dijelaskan beberapa hal sebagai pendahuluan yang menegaskan keterjagaan dan kehormatan Maryam. Suatu ketika, dia pergi mengasingkan diri ke arah timur Baitulmaqdis, untuk bermunajat kepada Allah Swt.

وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا ۖ فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا ۗ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا

Ceritakanlah (Nabi Muhammad) kisah Maryam di dalam Kitab (Al-Quran), (yaitu) ketika dia mengasingkan diri dari keluarganya ke suatu tempat di sebelah timur (Baitulmaqdis). Dia (Maryam) memasang tabir (yang melindunginya) dari mereka. Lalu, Kami mengutus roh Kami (Jibril)

³³ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syariah wa al-Manhaj*, Vol. 16, Damaskus: Dar al-Fikr, 1991, hal. 427

³⁴ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syariah wa al-Manhaj*, Vol. 3, Damaskus: Dar al-Fikr, 1991, hal. 230

³⁵ Abu Hayyan al-Andalusi, *al-Bahru al-Muhith*, Vol.3, Beirut: Dar al-Fikr, 2000, hal. 157

kepadanya, kemudian dia menampakkan diri di hadapannya dalam bentuk manusia yang sempurna. (Q.S. Maryam/19:16-17)

Ibnu Jarir al-Thabari (w. 923) meriwayatkan bahwa karena hal inilah kaum Nasrani menjadikan arah timur sebagai kiblat bagi mereka. Maryam menutupi dirinya dengan pembatas agar tidak ada seseorang yang melihatnya ketika sedang ibadah. Allah Swt. lalu mengutus Jibril kepadanya dalam wujud manusia dengan rupa yang menawan. Melihat kehadiran orang yang tidak dikenal, timbul rasa takut dalam hati Maryam. Dia berdoa memohon perlindungan kepada Allah Swt.

قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا

“*Sungguh, aku berlindung kepada Tuhan yang maha pengasih terhadapmu, jika engkau orang yang bertakwa.*” (Q.S. Maryam/19:18)

Jibril menjawab bahwa dirinya adalah utusan Allah Swt. yang akan menganugerahkan seorang anak yang suci dari dosa dan tumbuh dalam kesucian dan kehormatan. Jibril menisbatkan pemberian anak tersebut berasal dari dirinya karena dia yang menjadi perantara atas perintah tuhan. Diutusnya Jibril dalam bentuk manusia menurut al-Maraghi (w. 1952) agar Maryam dapat berkomunikasi bersamanya dengan tenang. Adapun pemberitahuan kehamilan Maryam tanpa seorang bapak dimaksudkan agar dia tidak merasa kaget.³⁶

Penjelasan Al-Quran mengenai kisah Maryam dan Isa memiliki persamaan dengan keterangan dalam Injil Lukas. Dalam Lukas 1:35 dikatakan bahwa Maryam datang dengan sosok malaikat Jibril dan berkata: “*Ruh suci akan segera datang kepadamu dan kekuatan Yang Maha Tinggi akan segera menaungimu.*” Dalam konteks ini, ruh dan Jibril dibedakan. Sedangkan dalam Al-Quran, para mufasir umumnya menafsirkan ruh dalam konteks tersebut dengan Jibril. Dia disebutkan tiga kali dalam Al-Quran sebagai pembawa wahyu kepada Nabi Muhammad saw. (Surah al-Baqarah/1:97-98), dan pembantu orang-orang yang beriman (Surah at-Tahrim/66:4).³⁷

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى
وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ. مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ
لِّلْكَافِرِينَ

³⁶Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maragi*, jilid XVI, terj. Bahrin Abu Bakar dan Hery Noer Aly, Semarang: CV Toha Putra, 1974, hal. 65

³⁷Karel Steenbrink, *Nabi Isa Dalam Al-Quran Sebuah Interpretasi Outsider atas Al-Quran*, Yogyakarta: Suka Press, 2015, hal. 177

Katakanlah (Nabi Muhammad), "Siapa yang menjadi musuh Jibril?" Padahal, dialah yang telah menurunkan (Al-Quran) ke dalam hatimu dengan izin Allah sebagai pembenaran terhadap apa (kitab-kitab) yang terdahulu, dan petunjuk serta berita gembira bagi orang-orang beriman." "Siapa yang menjadi musuh Allah, malaikat-malaikat-Nya, rasul-rasul-Nya, Jibril, dan Mikail, sesungguhnya Allah adalah musuh orang-orang kafir. (Q.S. al-Baqarah/2: 97-98)

إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ

Jika kamu berdua bertobat kepada Allah, sungguh hati kamu berdua telah condong (pada kebenaran) dan jika kamu berdua saling membantu menyusahkan dia (Nabi), sesungguhnya Allahlah pelindungnya. Demikian juga Jibril dan orang-orang mukmin yang saleh. Selain itu, malaikat-malaikat (juga ikut) menolong. (Q.S. at-Tahrim/66:4)

Q.S. Maryam/19:17-18 menunjukkan kepribadian Maryam yang selalu berupaya menjaga kesucian dan kehormatan dirinya. Dia merupakan perempuan yang memiliki konsistensi untuk selalu memohon perlindungan kepada Allah Swt.³⁸ Maryam mengira bahwa laki-laki asing yang datang itu bermaksud untuk menggoda dirinya. Karena itu, Maryam segera melontarkan kalimat perlindungan kepada laki-laki tersebut sebelum dia berbincang dengannya, untuk menepis dugaan tujuan negatif yang ingin dilakukan lelaki tersebut.³⁹ Dalam hal ini, Maryam merepresentasikan simbol perlawanan terhadap segala bentuk pelecehan seksual yang dialami oleh para perempuan. Ketegasan Maryam tampak jelas ketika Jibril menginformasikan bahwa dia adalah utusan Allah yang akan memberinya seorang anak yang suci dari dosa. Secara tegas Maryam menjawab informasi tersebut.

قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلْمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكْ بَغِيًّا

Dia (Maryam) berkata, "Bagaimana (mungkin) aku mempunyai anak laki-laki, padahal tidak ada seorang laki-laki pun yang menyentuhku dan aku bukan seorang pelacur? (Q.S. Maryam/19:20)

Ayat tersebut menjelaskan bagaimana Maryam menyuarakan aspirasi dan meminta penjelasan secara argumentatif bagaimana dia bisa memiliki anak sementara dirinya belum pernah menikah sama sekali. Bahkan Maryam mengatakan secara tegas bahwa dirinya bukanlah seorang pelacur. Jibril kemudian menjawab bahwa informasi yang dia berikan merupakan *qadha'*

³⁸ Muhammad Mutawalli al-Sya'rawi, *Tafsir al-Sya'rawi*, Vol. 1, Kairo: Akhbar al-Yaum,, 1991, hal. 5521-5522

³⁹Muhammad al-Tahir Ibn 'Asyur, *al-Tahrir wa Al-Tanwir*, Tunisia: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984, hal. 363

dan *qadar* Allah Swt. Tuhan menciptakan Isa as. tanpa seorang ayah sebagai tanda akan kekuasaan dan kebesaran Allah bagi seluruh alam. Maryam berserah diri kepada *qadha'* dan *qadar* Allah Swt. Ibnu 'Abbas (w. 687) meriwayatkan bahwa setelah hamil, Maryam pergi ke lembah Bethlehem yang berjarak empat mil dari selatan Baitulmaqdis. Hal itu dilakukan untuk menghindari ejekan orang-orang karena dia melahirkan anak tanpa seorang suami. Para ulama berpendapat bahwa kelahiran Isa as. melewati proses kehamilan sebagaimana manusia pada umumnya.

Berbagai tuduhan dan fitnah diterima oleh Maryam ketika dia hamil. Dia dituduh berzina dan diusir dari Baitulmaqdis oleh orang-orang. Tanpa bantuan dari siapapun, Maryam akhirnya melahirkan Isa di bawah pohon kurma. Tiba-tiba terdengarlah suara seseorang yang tidak dikenal sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Maryam/19:24.

فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا

Janganlah engkau bersedih hati, sesungguhnya Tuhanmu telah menjadikan anak sungai di bawahmu.

Para ulama berbeda pandangan mengenai siapa sosok yang berbicara kepada Maryam dalam ayat tersebut. Sebagian mufasir berpendapat bahwa suara itu berasal dari Jibril yang seakan-akan menyambut kelahiran Nabi Isa. Namun, mayoritas mufasir mengklaim bahwa panggilan tersebut berasal dari Nabi Isa as. dengan beberapa argumen. *Pertama*, secara kebahasaan posisi *isim dhamir* "hu" lebih dekat dengan Nabi Isa dalam rangkaian ayat sebelumnya. *Kedua*, dalam ayat selanjutnya dijelaskan bahwa Maryam menyuruh bayinya untuk berbicara di hadapan publik. Hal tersebut berani dilakukan oleh Maryam berdasarkan pengalaman empirik bahwa Isa sudah pernah berbicara sebelumnya. *Ketiga*, Jibril sebagai sosok yang suci tidak mungkin berbicara kepada Maryam di saat dia dalam keadaan kotor dan terbuka auratnya sebab melahirkan.⁴⁰

Seruan tersebut memerintahkan Maryam untuk menggoyangkan batang kurma agar dapat menggugurkan kurma yang dapat dia makan.

وَهَزِي إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسْقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا ۖ

Goyanglah pangkal pohon kurma itu ke arahmu, niscaya (pohon) itu akan menjatuhkan buah kurma yang masak kepadamu. (Q.S. Maryam/19:25)

Keberadaan pohon kurma tersebut menurut al-Biq'a'i (w. 1480) merupakan sebuah keajaiban. Hal ini karena peristiwa kelahiran Nabi Isa tersebut menurut para ulama terjadi pada saat musim dingin, sementara pohon

⁴⁰Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghoib*, Vol. 21, ..., hal. 527, al-Thabari, *Jami' al-Bayan*, Vol. 15, ..., hal. 505

kurma hanya berbuah pada saat musim panas.⁴¹ Peristiwa ini mengisyaratkan bahwa meskipun rezeki sudah di atur oleh Allah Swt., namun seseorang harus tetap berusaha dan berikhtiar, tidak boleh untuk berpangku tangan.⁴²

Lafaz *huzzi*> berasal dari akar kata *hazza*> yang berarti menggerakkan dengan lembut atau menggoyang. Allah tidak menggunakan kata yang bermakna ‘cabutlah’ atau ‘pukullah dengan keras,’ melainkan cukup ‘goyangkanlah.’ Ini menunjukkan bahwa yang diminta hanyalah isyarat usaha, bukan kekuatan fisik yang besar.

al-Qusyairi (w. 1072) memaknai perintah menggoyangkan pohon kurma tersebut bertujuan agar diketahui bahwa saat Allah Swt., hendak menyampaikan rezeki kepada seorang hamba, Dia memerintahkan hamba tersebut untuk mengerahkan sedikit usaha, meskipun usaha tersebut sebenarnya tidak memiliki pengaruh secara hakiki terhadap tercapainya tujuan. Jika dihubungkan dengan kondisi fisik Maryam, secara logika, seorang perempuan yang sedang berada dalam puncak rasa sakit melahirkan (*makhadh*) tidak akan memiliki kekuatan fisik untuk menggoyangkan pohon kurma yang besar dan kokoh. Secara fisik, kekuatan perempuan pascapersalinan tidak akan mampu menggugurkan buah kurma. Akan tetapi, Allah ingin Maryam melakukan usaha dengan menggoyangkan batang kurma dengan lembut sebagai simbol urgensi usaha di tiap harapan. Sehingga, kurma itu jatuh bukan karena kuatnya Maryam, melainkan karena kekuasaan Allah yang menyertai kepatuhan Maryam.⁴³

Suara panggilan tersebut kemudian memerintahkan Maryam untuk memakan buah kurma yang berjatuhan dan meminum air dari telaga. Apabila dia menjumpai seseorang yang bertanya mengenai dirinya dan bayinya maka berilah isyarat bahwa dia telah bernazar untuk berpuasa dari berbicara.⁴⁴

⁴¹Burhan al-Din Abu al-Hasan Ibrahim bin Umar al-Biq'a'i, *Nazm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*, Vol. 12, Kairo: Dairah al-Ma'arif al-Usmaniyyah, 1969, hal. 187

⁴²Ibn 'Athiyyah al-Andalusi, *al-Muharrar al-Wajiz*, Vol.4, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1422 H, hal. 12

⁴³al-Qusyairi menjelaskan:

أَمَرَهَا بِالْهَزِّ لِئَعْلَمَ أَنَّ الْحَقَّ سُبْحَانَهُ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُوَصِّلَ إِلَى الْعَبْدِ رُفْقًا أَمَرَ الْعَبْدَ بِتَبَدُّلِ مَجْهُودٍ مَا، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْمَجْهُودُ لَا أَثَرَ لَهُ فِي حُصُولِ الْمَقْصُودِ

Allah memerintahkannya untuk menggoyangkan pohon agar diketahui bahwa Allah Subhanahu wa Ta'ala, jika ingin menyampaikan rezeki kepada seorang hamba, Dia memerintahkan hamba tersebut untuk mengerahkan sedikit usaha (*majhuud*), meskipun usaha tersebut sebenarnya tidak memiliki pengaruh (*secara hakiki*) terhadap tercapainya tujuan tersebut. Lihat: Abdul Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qushayriyah*, Kairo: Dar al-Ma'arif, tt., Jilid 2, hal. 427.

⁴⁴Dalam syariat Nabi Musa dan Isa bernazar, untuk diam merupakan sesuatu yang diperbolehkan. Namun, tindakan tersebut telah dinasakh dan dilarang dalam syariat Islam karena dianggap menyulitkan dan menyusahkan diri sendiri. Ibnu Zaid dan al-Suddi

فَكُلِّيْ وَاشْرَبِيْ وَقَرِّيْ عَيْنًا قَمَا تَرَيْنِ مِنَ الْبَشَرِ اَحَدًا فَقُولِيْ اِنِّيْ نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا
فَلَنْ اَكْلِمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًّا ۝

Makan, minum, dan bersukacitalah engkau. Jika engkau melihat seseorang, katakanlah, 'Sesungguhnya aku telah bernazar puasa (bicara) untuk Tuhan Yang Maha Pengasih. Oleh karena itu, aku tidak akan berbicara dengan siapa pun pada hari ini. (Q.S. Maryam/19:26)

Perintah untuk diam dalam ayat tersebut menurut al-Razi (w. 1210) menjadi dalil keharusan untuk diam pada saat menghadapi orang-orang yang bodoh.⁴⁵

Setelah Maryam menyaksikan tanda-tanda kebesaran Allah dan berpasrah diri kepada-Nya, dia membawa Isa as. kembali ke kaumnya.

فَاَتَتْ بِهٖ قَوْمَهَا تَحْمِلَةً ۗ قَالُوْا اِمْرَآءٌ يَّمْرِيْمٌ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا ۗ يٰاُخْتَ هُرُوْنَ مَا كَانَ اَبُوْكَ اِمْرًا
سَوِيًّا ۗ وَمَا كَانَتْ اُمُّكَ بَغِيًّا ۗ فَاَسْتَارَتْ اِلَيْهٖ قَالُوْا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْاُمْتِ صَبِيًّا

Dia (Maryam) membawa dia (bayi itu) kepada kaumnya dengan menggendongnya. Mereka (kaumnya) berkata, "Wahai Maryam, sungguh, engkau benar-benar telah membawa sesuatu yang sangat mungkar. Wahai saudara perempuan Harun (Maryam), ayahmu bukan seorang yang berperangai buruk dan ibumu bukan seorang perempuan pezina." Dia (Maryam) menunjuk kepada (bayi)-nya (agar mereka bertanya kepadanya). Mereka berkata, "Bagaimana mungkin kami akan berbicara dengan anak kecil yang masih dalam ayunan?" (Q.S. Maryam/19:27-29)

Peristiwa yang tergambar dalam rangkaian ayat tersebut dikatakan oleh sebagian mufasir terjadi setelah 40 hari masa nifas.⁴⁶ Maryam dikecam dan dicela oleh kaumnya ketika mereka mendapatinya membawa seorang bayi. Dia dituduh telah melakukan perbuatan keji. Maryam kemudian menunjuk putranya untuk menjelaskan keadaannya. Nabi Isa as. berbicara untuk membebaskan ibundanya dari tuduhan-tuduhan keji. Setelah itu, dia tidak berbicara lagi hingga usia umunya seorang anak mampu berbicara. Isa dengan perkataan yang jelas menyebutkan sembilan sifat yang ada pada dirinya dalam ayat Q.S. Maryam/19:30-33.

قَالَ اِنِّيْ عَبْدُ اللّٰهِ اٰتٰنِي الْكِتٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ۗ وَجَعَلَنِي مُبْرَكًا اٰيْنَ مَا كُنْتُ ۗ وَاَوْصٰنِي
بِالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ۗ وَبَرًّا بِوَالِدَتِيْ وَلَمْ يَجْعَلْنِيْ جَبْرًا شَقِيًّا ۗ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ
وُلِدْتُ وَيَوْمَ اَمُوْتُ وَيَوْمَ اُبْعِثُ حَيًّا

mengatakan bahwa sunnah puasa dalam syariat terdahulu ialah tidak makan dan berbicara, sedangkan dalam syariat Islam ialah meninggalkan perkataan buruk/kotor.

⁴⁵Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, Vol. 21, ..., hal. 528

⁴⁶Muhammad bin Ahmad al-Ansari Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam Al-Quran*, Vol.1, Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964, hal. 11

Dia (Isa) berkata, “Sesungguhnya aku hamba Allah. Dia (akan) memberiku Kitab (Injil) dan menjadikan aku seorang nabi. Dia menjadikan aku seorang yang diberkahi di mana saja aku berada dan memerintahkan kepadaku (untuk melaksanakan) salat serta (menunaikan) zakat sepanjang hayatku, dan berbakti kepada ibuku serta Dia tidak menjadikanku orang yang sombong lagi celaka. Kesejahteraan semoga dilimpahkan kepadaku pada hari kelahiranku, hari wafatku, dan hari aku dibangkitkan hidup (kembali).”

Para ulama memperdebatkan perkataan Isa as. ketika masih kecil, apakah ucapan tersebut merupakan akibat dari pengangkatannya sebagai nabi, sehingga disimpulkan bahwa dia diangkat menjadi nabi pada saat masih bayi. Kebanyakan ulama berpandangan bahwa Isa as. berbicara ketika masih dalam ayunan agar nazar ibunya benar-benar terlaksana sekaligus menjadi bukti kesucian ibunya dari tuduhan zina.⁴⁷ Pandangan tersebut diamini oleh Wahbah al-Zuhaili (w. 2015) dalam tafsirnya. Menurutnya, Isa, melalui ucapan-ucapannya yang tegas sejak masih dalam buaian, menyampaikan sembilan ciri penting tentang dirinya. Di antaranya adalah penegasan bahwa dia seorang nabi, bahwa kelak Injil akan diturunkan kepadanya, serta pembuktian bahwa ibunya bersih dari tuduhan zina. Dia juga menekankan bahwa dirinya hanyalah hamba Allah—bukan Tuhan sebagaimana diyakini oleh kaum Nasrani—serta bahwa dia diberi keberkahan dan membawa manfaat dalam urusan agama. Selain itu, dia akan menyeru manusia kepada kebenaran, memiliki budi pekerti luhur, berbuat baik kepada ibunya, tidak bersikap sombong atau durhaka, serta akan menaati syariat Allah dengan melaksanakan salat dan menunaikan zakat.

Sifat pertama yang disebutkan Isa ialah “*Sesungguhnya aku hamba Allah.*” Pernyataan status kehambaan Isa ini menolak anggapan orang-orang yang menganggapnya sebagai tuhan. Pernyataan tersebut dikuatkan dalam beberapa ayat seperti Q.S. al-Maidah/5:72, Q.S. Ali Imran/3:51, Q.S. Al-Zukhruf/43:62-64, Q.S. Maryam/19:39.⁴⁸ Perkataan Isa juga sekaligus membersihkan nama Maryam dari semua tuduhan-tuduhan keji yang dialamatkan kepadanya, karena seorang yang melakukan tindakan keji tidak mungkin dikaruniai Allah Swt. seorang anak yang memiliki derajat tinggi.⁴⁹ Kaum Yahudi dan Nasrani mengingkari bahwa Isa as. berbicara pada saat usia balita. Umat Nasrani menilai bahwa seandainya kejadian tersebut memang terjadi niscaya itu akan diberitakan secara masif, sementara mereka tidak mengetahui adanya informasi tersebut. Selain itu, Umat Yahudi

⁴⁷Muhammad Abu Zahrah, *Zahrah al-Tafasir*, Vol. 9, Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1394 H, hal. 4633

⁴⁸Muhammad Amin al-Sinqithi, *Adwa al-Bayan fi Idah al-Qur’an bi Al-Quran*, Vol. 3, Beirut: Dar al-Fikr, 1995, hal. 416

⁴⁹Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghoib*, Vol.2, ..., hal. 265

menampakkan permusuhan kepada Isa as. saat dia mengaku sebagai Nabi. Jika informasi bahwa Isa as. berbicara saat usia buaian, niscaya permusuhan mereka terhadap Isa as. akan semakin besar dan tidak akan membiarkannya untuk hidup.⁵⁰

Sifat kedua yang disebutkan Isa as. ialah “*Dia memberiku Kitab (Injil) dan Dia menjadikanku seorang Nabi.*” Maksud kitab dalam perkataan tersebut ialah Injil atau bisa juga ilmu yang ada dalam Taurat.⁵¹ Allah Swt. telah menetapkan bahwa Isa as. kelak akan diberi sebuah kitab dan akan dijadikan seorang nabi. Dalam hal ini, Isa mengabarkan tentang apa yang telah tertulis di *lauh al-mahfudz*.⁵² Injil merupakan kitab yang berisi petunjuk dan cahaya. Nabi Isa as. menyerahkan kitab tersebut kepada para muridnya dan memerintahkan untuk menyebarkan berita gembira dengannya. Namun, kitab Injil yang dibawa oleh Nabi Isa as. sudah tidak ada di zaman sekarang. Yang ada adalah Injil yang dikarang oleh murid-murid Isa as. berisi perumpamaan dan nasihat dari *al-Masih*. Injil jenis ini jumlahnya mencapai seratus, namun hanya empat yang diakui oleh gereja Kristen yakni Injil Matius, Markus, Lukas dan Yohanes.⁵³

Sifat selanjutnya yaitu *Dia menjadikan aku seorang yang diberkahi di mana saja aku berada*. Orang yang diberkahi menurut Abu Zahrah (w. 1974) yaitu orang yang bermanfaat, pemberi petunjuk, memerintahkan kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran serta mengajak kepada sesuatu yang *haq*. Keberkahan Isa as. merupakan sesuatu yang nyata. Dia tidak pernah menyimpan persediaan makanan di rumahnya, menyembuhkan orang yang bisu dan lepra, juga menghidupkan orang wafat atas izin Allah Swt., dan lain-lain.⁵⁴

Dalam pernyataan berikutnya Isa as. diperintahkan untuk senantiasa menjaga salat dan zakat. Makna salat di sini ialah mensucikan hati dan jiwa serta senantiasa mendekat kepada Allah Swt. Adapun zakat merupakan syariat berupa memberikan kepada orang fakir hak yang semestinya didapatkan. Sehingga maksud wasiat menjalankan salat dan zakat ialah untuk membentuk kesalihan individual dengan shalat dan saleh secara sosial dengan zakat.⁵⁵ Isa as. juga diperintahkan untuk berbakti kepada ibundanya dan tidak

⁵⁰Ahmad bin Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Vol. 16, Mesir: Maktabah wa Matba’ah Mustafa al-Babi al-Hllabi, 1946, hal. 49

⁵¹Muhammad al-Tahir Ibn “Asyur, al-Tahrir wa al-Tanwir”, Vol. 16, *Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah Li al-Nasyr*, 1984, hal. 121

⁵²Ala’ al-Din Ali bin Muhammad bin Ibrahim, *Lubab al-Ta’wil fi Ma’ani al-Tanzil*, Vol. 3, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415 H, hal. 187

⁵³Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syariah wa al-Manhaj*, Vol. 16 Damaskus: Dar al-Fikr, 1991,

⁵⁴Muhammad Abu Zahrah, *Zahrah al-Tafasir*, Vol. 9, Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1394 H, hal. 4634

⁵⁵Muhammad Abu Zahrah, *Zahrah al-Tafasir...*, hal. 4634.

menjadi hamba yang sombong. Perintah *birul walidain* disebutkan setelah perintah untuk taat kepada Allah Swt. Dalam banyak ayat Al-Quran, Allah menyebutkan perintah berbakti kepada orang tua bersamaan dengan perintah taat kepada Allah seperti dalam Q.S. al-Isra'/17:23 dan Q.S. Luqman/31:14. Karenanya, sebagian ulama mengatakan bahwa tidak ada seorang anak yang durhaka kepada orang tuanya kecuali dia pasti juga orang yang sombong.⁵⁶

Dalam perkataan Isa tersebut menurut Abu Zahrah (w. 1974) memuat dua hal besar. *Pertama*, bersifat positif yakni berbakti kepada ibunya, memperlakukannya dengan baik, dan berbuat ihsan kepadanya. Sebab Ibu telah mengandung dan melahirkannya dengan susah payah, Ibunya juga menerima banyak gangguan dan celaan, sehingga dia pantas mendapat perlakuan yang baik. Dan sungguh, Isa as. adalah anak yang berbakti, suci dan mulia. Kemudian hal *kedua* bersifat negatif, yakni firman Allah “*Dan dia tidak menjadikanku sebagai orang yang sewenang-wenang dan celaka.*” Yang dimaksud dengan *jabbar* adalah orang zalim lagi sombong, yang berlaku angkuh terhadap manusia dengan kekuasaan yang dimilikinya sehingga menyakiti orang-orang yang lemah. Di antara nikmat Allah Swt. yang dianugerahkan kepada Isa as. ialah Dia tidak menjadikannya sebagai seorang yang sewenang-wenang. Allah juga menggambarkan bahwa orang sombong adalah orang yang celaka, terusir dari rahmat Allah dan kesengsaraan telah ditetapkan baginya di dunia dan di akhirat.⁵⁷

Terakhir, Isa menyebutkan keistimewaan dan kemuliaan yang senantiasa diberikan Allah kepadanya juga pernyataan yang menunjukkan bahwa dirinya adalah seorang manusia, bukan tuhan.⁵⁸ “*Keselamatan semoga dilimpahkan kepadaku pada hari kelahiranku, hari wafatku, dan hari aku dibangkitkan hidup kembali,*” (Q.S. Maryam/19:33). Ayat ini menetapkan bahwa Isa as. terlahir dan hidup dengan jaminan keamanan dari Allah. Tidak ada seseorang yang bisa mencelakainya. Dia tidak dibunuh atau disalib oleh siapapun.⁵⁹ Dalam ayat berikutnya, Q.S. Maryam/19:34 ditegaskan kembali mengenai hakikat Nabi Isa as. Orang dengan sifat-sifat yang telah disebutkan dalam ayat-ayat sebelumnya ialah Isa bin Maryam. Itulah hakikat Isa as. Dia bukan seorang penyihir seperti yang dituduhkan kaum Yahudi, bukan pula anak Allah atau dia adalah Allah, seperti keyakinan kaum Nasrani.⁶⁰

4. Q.S. Al-Anbiya/21:91

⁵⁶Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir Al-Quran al-Azhim*, Vol. 5..., hal. 226.

⁵⁷Muhammad Abu Zahrah, *Zahrah al-Tafasir*, Vol. 9..., hal. 4635

⁵⁸Abu al-Hasan Ibrahim bin Umar al-Biqā'i, *Nazm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*, Vol. 12, Hindi: Dairah al-Ma'arif al-Utsmaniyyah, 1984, 194

⁵⁹Muhammad Abu Zahrah, *Zahrah al-Tafasir*, Vol. 9, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1394 H, hal. 4636

⁶⁰Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syariah wa al-Manhaj*, Vol. 16, Damaskus: Dar al-Fikr, 1991, hal. 95

Al-Quran menggambarkan Maryam sebagai sosok perempuan yang senantiasa menjaga kehormatan dan kesucian dirinya dari sesuatu yang halal terlebih yang haram. Tidak ada seorang laki-laki pun yang mendekatinya. Dia merupakan figur terhormat dalam Islam, bahkan Fakhr al-Din al-Razi (w. 1210) menempatkan posisi Maryam melebihi kemuliaan perempuan-perempuan lain. Kebesaran nama Maryam bahkan diabadikan Al-Quran dalam suatu nama surah khusus.⁶¹ Nama Maryam disebutkan Al-Quran dalam 34 tempat, sebagai pribadi terdapat dalam 11 ayat: Ali Imran/3:36, 37, 42, 43, 44, 45; Al-Nisa/4:156 dan 157; Maryam/19:16 dan 27; Tahrim/66:12; yang 23 ayat selebihnya disebutkan bersama-sama dengan nama Isa anak Maryam. Dia merupakan simbol perempuan yang suci dan bersih. Dia dan anaknya adalah hal yang luar biasa dan tidak dapat dipahami oleh akal pikiran.⁶² Keterjagaan dan kesucian Maryam diantaranya direkam dalam Q.S. al-Anbiya/21:91.

وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ

Ingatlah pula Maryam) yang memelihara kehormatannya, lalu Kami meniupkan (roh) dari Kami ke dalam (tubuh)-nya. Kami menjadikan dia dan anaknya sebagai tanda (kebesaran Kami) bagi seluruh alam.

Maryam adalah perempuan pilihan Allah Swt. dari sekian banyak perempuan (Ali Imran/3:42).⁶³ Allah mengutus Jibril untuk meniupkan ruh ke dalam tubuh Maryam sehingga dia mengandung dan melahirkan Isa tanpa seorang ayah. Dalam ayat ini Allah Swt. hendak memuliakan Maryam dengan menjadikannya sebagai manifestasi dari kekuasaan-Nya yang agung, yang menjadikan seorang perempuan hamil tanpa pernah berinteraksi dengan seorang laki-laki. Ini dimaksudkan agar manusia melihat contoh dari awal mula penciptaan makhluk, sebagaimana ditunjukkan dalam Q.S. Ali Imran/3:59.⁶⁴

Allah menjadikan keajaiban-keajaiban yang ada pada Maryam dan Isa as. sebagai tanda kebesaran kekuasaan-Nya. Keistimewaan yang dimiliki Maryam antara lain kehamilannya tanpa seorang laki-laki, rezekinya yang dibawa oleh malaikat dari surga sebagaimana dalam Q.S. Ali 'Imran/3:37. Adapun Isa as. telah diutus kepada Bani Israil dan menyampaikan kepada mereka bahwa kedatangannya membawa sejumlah tanda kebesaran, yakni berbagai mukjizat yang menjadi bukti kerasulannya. Di antara mukjizat tersebut ialah *pertama*, kemampuan Isa as. membuat makhluk mirip burung

⁶¹ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghoib*, VOL. 8..., hal. 39

⁶² Ali Audah, *Nama dan Kata Dalam Al-Quran...*, hal. 526

⁶³ Muhammad Abu Zahrah, *Zahrah al-Tafasir*, Vol. 9..., hal. 4911

⁶⁴ Muhammad al-Tahir Ibn 'Asyur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, Vol. 17, Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah Li al-Nasyr, 1984, hal. 138

dari tanah liat. Ketika beliau meniupnya, tanah tersebut berubah menjadi burung hidup dengan izin Allah Swt. Sesungguhnya, Allah-lah yang memberi kehidupan pada makhluk tersebut melalui kekuasaan-Nya, sementara tiupan Isa menjadi perantara yang menunjukkan kebenaran kenabiannya.⁶⁵ Kedua, Nabi Isa as. diberi kemampuan untuk menyembuhkan orang yang buta dan terkena penyakit sopak, salah satu penyakit yang sangat sulit diobati pada masa itu. Sesuai dengan ketentuan Allah Swt., mukjizat para nabi biasanya berkaitan dengan hal-hal yang menonjol pada zaman mereka. Misalnya, Nabi Musa diberi tongkat yang dapat berubah menjadi ular dan menelan ular-ular para penyihir, karena masyarakat Mesir kala itu sangat ahli dengan sihir. Sementara Nabi Isa as., dia dibekali mukjizat di bidang pengobatan yang jauh melampaui ahli kesehatan pada masa itu.⁶⁶

Nabi Isa as. juga dianugerahi kemampuan menghidupkan orang yang telah meninggal dunia dengan izin Allah. Banyak riwayat menyebutkan bahwa beliau membangkitkan beberapa orang mati.⁶⁷ Demikian beberapa mukjizat yang dibawa Nabi Isa as. sebagai tanda akan kebesaran Allah. Mukjizat tersebut menjadi bukti nyata yang menunjukkan kebenaran Isa as. dalam menyampaikan risalah Tuhan.⁶⁸

5. Q.S. al-Tahrim/66:12

Setelah dalam ayat sebelumnya Allah Swt. memerintahkan untuk bertaubat dengan sungguh-sungguh, beriman secara tulus dan ikhlas serta melakukan jihad *fi sabilillah*, Allah kemudian memberikan contoh dan permisalan tentang kaum kafir dan kaum beriman. Ini dimaksudkan agar orang-orang kafir melihat bahwa mereka akan mendapatkan siksa atas kekafiran mereka dan sikapnya dalam memusuhi kaum beriman, sebagaimana siksaan yang diterima umat terdahulu tanpa pandang bulu. Contohnya istri Nabi Luth as. dan Nuh as. yang mendapat hukuman meskipun mereka adalah istri seorang Nabi. Dalam konteks orang yang beriman, Allah Swt. mencontohkan kehidupan Aisyah istri Firaun dan Maryam binti ‘Imran dalam hal ketulusan, keikhlasan dan kekuatan iman.⁶⁹

وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَيْنَا فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا
وَكُنْتُمْ مِنَ الْقَائِلِينَ

⁶⁵Said Hawwa, *al-Asas fi al-Tafsir*, Vol. 3, Kairo: Dar al-Salam, 1985, hal. 1546

⁶⁶ Muhammad al-Amin bin Abdillah al-Armi al-Akawi, *Tafsir Hadaiq al-Ruh wa al-Raihan*, Beirut: Dar al-Thuq al-Najah, 2001, hal. 158

⁶⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Zahrah al-Tafasir*, Vol. 5, Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1394 H, hal. 2398

⁶⁸ Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit li Al-Quran al-Karim*, Vol. 2, Kairo: Dar Nahdah Mishr, 1998, hal. 115

⁶⁹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syariah wa al-Manhaj*, Vol. 28 ..., hal. 324.

Dan Maryam putri Imran yang memelihara kehormatannya, maka kami tiupkan ke dalam rahimnya sebagian dari ruh (ciptaan) Kami; dan dia membenarkan kalimat-kalimat Tuhannya dan kitab-kitab-Nya; dan dia termasuk orang-orang yang taat. (Q.S. al-Tahrim/66:12)

Allah Swt. menjadikan Maryam sebagai contoh dan permisalan bagi orang mukmin. Dia mendapat kemuliaan di dunia dan akhirat dan terpilih menjadi perempuan terbaik mengungguli semua perempuan pada masa itu, meskipun dia hidup di tengah kaum pendosa. Ibn al-Talmisani mengatakan dalam *Syarh al-Syifa* bahwa Allah Swt. tidak pernah menyebut nama seorang perempuan di dalam Al-Quran selain Maryam yang disebut untuk membatalkan akidah kaum Nasrani.⁷⁰ Maryam menjadi teladan dalam hal menjaga kehormatan dan kesucian. Dia percaya terhadap kitab-kitab yang Allah turunkan kepada para Nabi terdahulu, *suhuf* yang diterima Nabi Idris dan lain-lain, juga mengimani perkataan yang disampaikan Jibril kepadanya.

Firman Allah “*maka kami tiupkan ke dalam rahimnya sebagian dari ruh (ciptaan) Kami*” adalah balasan atas perbuatannya yakni senantiasa menjaga kehormatan dan kesucian. Allah menciptakan di dalam dirinya seorang nabi dengan sifat yang luar biasa, sehingga menjadikan namanya senantiasa dikenang di kalangan orang-orang saleh. Kata “*nafakha*” (meniupkan) digunakan sebagai metafora untuk menunjukkan cepatnya penciptaan kehidupan di dalam rahimnya. Penisbatan kata *ruh* kepada Allah menunjukkan bahwa penciptaan makhluk hidup di dalam rahimnya dilakukan tanpa sebab-sebab sebagaimana biasanya.

Para ulama berbeda pandangan mengenai makna “*farj*” yang dijaga oleh Maryam. Mayoritas mengatakan bahwa yang dimaksud ialah baju yang dikenakan oleh Maryam. Artinya, Jibril meniupkan ruh ke dalam dirinya melalui lubang baju.⁷¹ Sebagian mufasir berpendapat bahwa yang dimaksud adalah kemaluan sebagai alat reproduksi.⁷²

Yang dimaksud dengan *al-kalimāt* dalam ayat di atas adalah Isa, yakni bahwa dia adalah seorang nabi, dan Isa itu merupakan *kalimatullah*. Penyebutan Isa sebagai ‘kalimat Allah’ menunjukkan bahwa proses penciptaan beliau berbeda dari manusia pada umumnya. Isa as. juga diberi julukan *al-Masih*, sebuah gelar yang dalam tradisi Taurat dan Injil merujuk kepada seseorang yang dilumus atau diurapi dengan minyak. Dalam adat mereka, seseorang yang telah diurapi dengan minyak suci oleh pemuka agama dianggap suci, layak memimpin, memiliki pengetahuan dan

⁷⁰Muhammad al-Tahir Ibn ‘Asyur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, Vol. 17 Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah Li al-Nasyr, 1984

⁷¹Mahmud bin Umar bin Ahmad al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasyaf*, Vol. 4, Kairo: Dar al-Rayyan Li al-Turats, 1987, hal. 573

⁷²Abu Muhammad Abd al-Haq bin Ghalib al-Andalusi, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, Vol. 5, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1422, hal. 335

kewenangan, serta memperoleh keberkahan. Melalui penjelasan ini, Allah menegaskan bahwa Isa tetap dianugerahi keberkahan meskipun tidak pernah mengalami ritual pengurapan tersebut. Para nabi terdahulu telah memberitakan kedatangan *al-Masih*, seorang pemimpin yang akan memulihkan kembali kejayaan Bani Israil yang telah hilang. Ketika Isa as. lahir dan diberi gelas *al-Masih*, sebagian orang langsung mempercayainya. Namun, kaum Yahudi menolak keras dan menganggap bahwa sosok yang dijanjikan itu belum muncul. Isa as. memiliki kedudukan yang luhur di dunia karena dia mendapat tempat yang istimewa di hati kaum muslimin. Ajaran dan perbaikan yang dia tinggalkan tetap memberi pengaruh bagi generasi selanjutnya.⁷³

Penyebutan Maryam sebagai contoh dimaksudkan untuk memotivasi kaum muslimin agar senantiasa sabar dan tabah dalam menjalani kesulitan dan kesusahan sebagaimana kesabaran Maryam dalam menghadapi gangguan dan tuduhan keji dari orang-orang Yahudi.⁷⁴ Allah Swt. menyebutkan sifat Maryam dalam ayat tersebut berupa “*membenarkan kalimat Tuhannya dan Kitab-Nya.*” Yakni, dia beriman dengan sebenar-benarnya terhadap syariat yang Allah tetapkan kepada hamba-hamba-Nya serta segala petunjuk yang disampaikan kepadanya melalui wahyu-Nya dan juga membenarkan kitab-kitab yang diturunkan kepada para rasul. Al-Quran juga menyebutnya sebagai *qanitin* yakni dia berasal dari keturunan laki-laki yang taat, yaitu mereka yang telah mengerahkan kemampuan terbaiknya dalam menaati Allah Swt. dan dalam memurnikan ibadah hanya kepada-Nya. Atau dapat juga diartikan bahwa Maryam termasuk dalam golongan orang-orang yang tekun dalam ketaatan. Penyebutan kata *qanitin* dalam bentuk *jamak mudzakar* menunjukkan bahwa ketaatan Maryam tidak kalah dengan ketaatan para laki-laki yang telah mencapai puncak dalam menaati Allah Swt.⁷⁵

B. Kajian Sastrawi Kisah Maryam

Kajian sastrawi terhadap kisah Maryam dalam Al-Quran merupakan upaya hermeneutik yang berangkat dari kesadaran bahwa teks wahyu tidak hanya memuat pesan hukum dan teologi, tetapi juga mengandung struktur estetik dan simbolik yang menuntun manusia memahami nilai-nilai moral, spiritual, dan kemanusiaan secara lebih mendalam.⁷⁶ Sebagai salah satu kisah

⁷³Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Tafsirnya* (Edisi yang Disempurnakan), Vol. 3, Jakarta: Widy Cahaya, 2011, hal. 507

⁷⁴Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syariah wa al-Manhaj*, Vol. 28 Damaskus: Dar al-Fikr, 1991, hal. 325

⁷⁵Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit li Al-Quran al-Karim*, Vol. 14 Kairo: Dar Nahdah Mishr, 1998,hal. 485

⁷⁶Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al- Kari>m*, Kairo: Shina' li al-Nasyr wa al-Intisyar al-‘Arabī, 1999, hal. 11-14.

yang paling kaya akan dimensi naratif, kisah Maryam menampilkan perpaduan antara keindahan bahasa, kekuatan dramatik, dan kedalaman makna yang menjadikannya model *par excellence* (istimewa) dari narasi Qur'ani yang bersifat artistik-transendental.⁷⁷ Dalam hal ini, pendekatan *al-fann al-qashashī fī al-Qur'ān al-Karīm* sebagaimana dikembangkan oleh Ahmad Khalafullah (w. 1997) menjadi landasan penting untuk membaca kisah Maryam secara lebih integral, tidak sekadar sebagai sejarah literal, tetapi sebagai seni kisah ilahi yang menyingkap kebenaran moral melalui ekspresi sastra yang tinggi.⁷⁸

Khalafullah (w. 1997) menolak reduksi kisah Qur'ani menjadi dokumen sejarah semata. Baginya, kisah adalah *seni moral (al-fann al-akhlāqī)* yang mengandung keindahan struktur, logika dramatik, serta kedalaman psikologis untuk menggugah kesadaran spiritual pembacanya.⁷⁹ Dalam kerangka itu, setiap kisah memiliki lapisan estetik yang tidak kalah penting dibandingkan pesan normatifnya. Dengan demikian, pembacaan sastra terhadap kisah Maryam menjadi sarana untuk menyingkap dinamika batin, konflik sosial, dan manifestasi keimanan yang membentuk agensi kesalehan (*pious agency*) dalam konteks spiritual perempuan. Pendekatan ini sekaligus mengoreksi kecenderungan tafsir legalistik yang sering menyingkirkan dimensi simbolik dan emosional dari kisah Qur'ani.⁸⁰

Selain itu, analisis sastra terhadap kisah Maryam membuka ruang bagi dialog antara teks dan konteks, antara dimensi ilahiah dan pengalaman kemanusiaan. Narasi Maryam tidak hanya membingkai kisah kelahiran Isa secara mukjizat, tetapi juga menghadirkan gambaran psikologis yang sangat manusiawi tentang kesepian, ketakutan, keteguhan, dan penyerahan diri total kepada Tuhan.⁸¹ Keindahan struktur naratif Al-Quran, seperti penggunaan repetisi, kontras, dan dialog dramatik, menegaskan bahwa keagungan kisah ini bukan pada kronologi peristiwa, melainkan pada transformasi spiritual yang dialami tokohnya. Dalam konteks hermeneutika feminisme sufistik, dimensi artistik tersebut menjadi cermin bagi perjalanan spiritual perempuan

⁷⁷ Mustansir Mir, "The Qur'an as Literature," *Religion & Literature*, JSTOR, 1988, 49-64.

⁷⁸ Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 15-20.

⁷⁹ Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 21-27.

⁸⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm Al-Nass*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2016, hal. 133-135.

⁸¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Edisi baru, Jakarta: Lentera Hati, 2009, Jilid 8, hal. 148.

yang berjuang mempertahankan kesucian dan martabat di tengah tekanan sosial dengan sistem patriarki.⁸²

Dengan demikian, sub bab ini bertujuan menguraikan kisah Maryam melalui perspektif sastra dengan menyoroti lima aspek utama sebagaimana dirumuskan dalam teori Khalafullah: 1) alur historisitas teks; 2) pemaknaan tekstual; (3) aspek kelogisan; 4) aspek psikologis; dan 5) aspek artistik.⁸³ Setiap aspek akan dianalisis secara integratif dengan mempertimbangkan relasi antara bentuk dan makna (*al-ṣūrah wa al-ma'nā*), antara estetika dan spiritualitas, serta antara narasi dan teologi. Dengan pendekatan demikian, kisah Maryam tidak hanya tampil sebagai fragmen kisah keagamaan, tetapi sebagai karya ilahi yang meneguhkan martabat manusia, khususnya perempuan, dalam kesalehan dan kesadaran eksistensialnya di hadapan Tuhan.

1. Alur Historisitas Teks

Bagian ini mengelaborasi dua aspek historis kisah Maryam. *Pertama*, aspek kesejarahan yang terkandung dalam kisah Maryam itu sendiri. Kajian intertekstual dikedepankan dengan menelusuri sumber kitab suci pra Islam khususnya Bibel seperti *Protoevangelium of James* dan *Gospel of Luke*, serta sejumlah tafsir Al-Quran. Kajian intertekstual ialah menganalisis Al-Quran melalui teks yang sezaman dengannya seperti Bibel, syair, hukum, dan teks sejenisnya baik yang bersifat religius maupun sastra. Kajian ini dapat menjawab sejauh mana kosakata teks Al-Quran berkaitan dan diperkuat oleh teks-teks lain di luarnya.⁸⁴ Cara ini juga mempermudah untuk menemukan dinamisasi makna teks Al-Quran.⁸⁵ *Kedua*, aspek kesejarahan yang berhubungan dengan penurunan ayat tentang kisah Maryam atau dalam istilah Ulumul Quran disebut *sabab nuzul mikro*⁸⁶ dan *sabab nuzul makro*.⁸⁷

⁸²Sa'diyya Shaikh, "In Search of Al-Insan: Sufism, Islamic Law, and Gender," *Journal of the American Academy of Religion* 77, no. 4 December 2009, hal. 766–770.

⁸³Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al- Kari>m*, hal. 33-35.

⁸⁴Graham Allen, *Intertextuality*, New York: Routledge, 2006, hal. 35-36.

⁸⁵Sahiron Syamsuddin, *et.al.*, 'Metode Penafsiran dengan Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza', dalam *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Al-Quran dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Yogyakarta: Ladang Kata dan AIAT Indonesia, 2020, 12.

⁸⁶Sabab nuzul mikro adalah kondisi yang melatarbelakangi penurunan ayat (atau beberapa ayat) yang menjelaskan kondisi atau hukum kondisi tersebut pada hari penurunan ayat tersebut. Lihat: 'Abd 'al-'Az}im Al-Zarqaniy, *Manahil Al-'Irfan*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiyyah, 1995, hal. 89.

⁸⁷Sabab nuzul makro adalah realitas sosio-historis saat ayat turun; kondisi sosial masyarakat, politik, ekonomi, budaya, psikologi Nabi, dan lain-lain. Lihat: Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, 160.; Waliy Allah Al-Dah}lawi, *Al-Fawz Al-Kabir Fi Us}ul Al-Tafsir*, Karachi: Bait al-'Ilm al-Karatishiy, 2006, 31.

Aspek kedua ini menggabungkan kajian intratekstual (membandingkan suatu kata atau klausa dalam satu ayat dengan yang ada pada ayat lain) dan intertekstual. Dua aspek ini dielaborasi agar menghasilkan uraian alur historisitas kisah Maryam yang komprehensif dan integratif, sebab kisah Maryam kaya akan konteks sejarah Islam dan pra Islam.

Kisah Maryam dalam Al-Quran menempati tempat istimewa. Selain dicatat melalui beberapa fragmen ayat yang tersebar di empat surah utama, kisah ini juga menjadi salah satu lokus hermeneutika penting yang merentangkan silang hubungan antara teks, tradisi agama lain (terutama Yahudi-Kristen), konteks sosial-kultural, dan pengalaman spiritual individual perempuan.⁸⁸ Dalam perspektif sastra Qur'ani, "historisitas" kisah Maryam mesti dibaca bukan semata-mata sebagai rekonstruksi kronologis peristiwa faktual, melainkan sebagai pembingkai naratif yang mengandung muatan moral, simbolik, dan transformasional yang relevan lintas zaman.⁸⁹ Oleh karena itu, analisis alur historisitas teks Maryam perlu memadukan pendekatan filologis, sejarah lintas agama (*cross religion*), dan teori naratif Al-Quran (*al-fann al-qashashī*), sehingga dapat mengungkap bagaimana teks Qur'ani menegaskan agensi spiritual Maryam sekaligus mentransformasikan signifikansi historisnya menjadi pesan etis bagi pembaca kontemporer.⁹⁰

Secara historis-filologis, figur Maryam telah muncul dalam tradisi Yahudi dan Kristen sebelum hadir dalam wacana Qur'ani; narasi Injil Lukas dan teks-teks apokrif seperti *Protoevangelium of James* memuat unsur-unsur yang beririsan dengan kisah Qur'ani, terutama motif kehamilan perawan dan kemuliaan kelahiran seorang nabi.⁹¹ Kajian perbandingan memperlihatkan dua hal penting. *Pertama*, ada benih-benih naratif yang menyebar di lingkungan Semitik yang menjadi latar memori kolektif. *Kedua*, Al-Quran melakukan rekontekstualisasi teologis dan menggeser fokus dari sekadar peristiwa mukjizat menjadi penegasan etika, kesucian, dan posisi spiritual perempuan.⁹² Nilai kebaruan terletak pada penekanan bahwa sakralitas dan

⁸⁸Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 11-14.

⁸⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah...*, vol. 8, hal. 145-152.

⁹⁰Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m*, hal. 15-20; Syamsuddin, *Metode Penafsiran dengan Pendekatan Ma'na Cum Maghza*, hal. 21-25.

⁹¹Louay Fatoohi, *The Mystery of the Historical Jesus: The Messiah in the Qur'an, the Bible and Historical Sources*, Birmingham, Eng.: Luna Plena, 2007, hal. 67-98; Sophia Gilmour, "The Protoevangelium of James: Mary, Purity, and Womanhood," *Say Something Theological: The Student Journal of Theological Studies* 5, no. 1 (2022), hal. 4.

⁹²M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, vol. 8, hal. 152-158; Abu Zayd, *Maḥmūd Al-Nass*, hal. 133-135.

relasi dekat dengan Tuhan tidak bersandar pada jenis kelamin, melainkan pada kualitas ketaatan dan kesalehan.⁹³

Kajian historis-filologis menuntut perhatian terhadap sumber-sumber awal dan cara Al-Quran menempatkan fragmen kisah dalam struktur yang tersebar (*dispersed narrative*).⁹⁴ Sebagai contoh, motif pengkhususan (dedikasi) anak di Baitulmaqdis yang tercantum dalam Q.S. Áli ‘Imrān/3:35–37 menunjukkan kesinambungan memori ritual Bani Israil. Namun kemudian Al-Quran menggeser makna agar dedikasi itu tidak eksklusif bagi anak lelaki dan menjadikan Maryam sebagai simbol pengejawantahan kesalehan universal.⁹⁵ Dengan demikian, intertekstualitas menunjukkan dinamika adaptasi dan kritik terhadap tradisi pra-Qur’ani sekaligus mendudukan Maryam dalam kerangka moral Qur’ani yang khas.⁹⁶

Dari perspektif narasi Al-Quran, kisah Maryam dapat dipetakan menjadi lima tema:

a. Nazar Hannah serta kelahiran Maryam. Teks Q.S. Áli ‘Imrān/3:35–37 memulai kisah dengan tindakan ibunda Maryam yang bernazar menyerahkan anaknya untuk pengabdian di rumah ibadah. Dalam konteks historis masyarakat Israel kuno, nazar seperti ini lazimnya diarahkan kepada anak laki-laki untuk pelayanan ritual. Sementara Al-Quran menegaskan terobosan ketika nazar itu tetap dilaksanakan walaupun yang lahir adalah perempuan.⁹⁷

Hannah telah menempuh berbagai ikhtiar untuk memperoleh keturunan, namun seluruh upaya tersebut tidak membuahkan hasil. Usianya telah lanjut, rambutnya memutih, dan dia memasuki masa menopause. Pada tahap ini, harapan untuk menggendong seorang anak semakin meredup karena secara biologis dia tidak lagi mengalami siklus haid.⁹⁸ Meskipun Hannah dan ‘Imran meyakini bahwa kemungkinan untuk

⁹³Gisela Webb and Amina Wadud, “Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective,” *Journal of Law and Religion* 15, no. 1/2 (2000): 519, hal. 88-95, <https://doi.org/10.2307/1051560>.

⁹⁴Lihat pola naratif terfragmentasi dan analisis struktural di Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashshiy Fi al-Qur’a>n al- Kari>m...*, hal. 21-27; Mir, “The Qur’an as Literature”..., hal. 3-8

⁹⁵Q.S. Áli ‘Imrān/3:35–37; tafsir klasik seperti al-Ṭabarī memberikan konteks budaya nazar di kalangan Bani Israil. Lihat Ibnu Jarī>r al-Thabariy, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’an*, vol. 3, Kairo: Da>r al-Hijr, 2001, hal. 238; Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, vol. 3 Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987, hal. 330-333.

⁹⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 7..., hal. 151-153.

⁹⁷Tafsir klasik yang membahas tentang nazar: Ibnu Jarī>r al-Thabariy, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’Ān*, Jilid. 3, 238; Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur’ān*, Paramadina, 1999, hal. 145-150.

⁹⁸Mugi Rahayu, *Tak Pernah Mengkhawatirkan Rasa Sakit: Persalinan Maryam Melahirkan Keshalihan*, Yogyakarta: CV. Pradita Utama, 2012, hal. 1.

memiliki anak hampir tertutup, nazar menjadi titik awal perubahan. Dalam ketundukan dan ketulusan, Hannah memanjatkan doa kepada Allah Swt. agar dikaruniai seorang anak, seraya berikrar bahwa keturunan yang dianugerahkan kepadanya akan didedikasikan untuk berkhidmat di Baitulmaqdis.⁹⁹ Tidak lama kemudian, ketekunan Hannah dalam ibadah dan kesungguhan doanya memperoleh jawaban. Dia kembali mengalami haid, dan setelah menjalani masa sucinya, dia berhubungan dengan suaminya hingga akhirnya menerima kabar gembira bahwa Allah Swt. mengaruniakan seorang anak kepada mereka.¹⁰⁰

Tidak lama setelah Maryam lahir, Hannah membawanya—dalam keadaan tertutup kain—ke Baitulmaqdis untuk menunaikan nazar. Meskipun melahirkan Maryam ketika suaminya telah wafat, dia tidak menahan putrinya untuk tetap berada dalam pangkuan kasih sayangnya pada masa tua.¹⁰¹ Hannah menyerahkan Maryam kepada para biarawan dari keturunan Harun as. yang berjumlah 29 orang. Dia berpesan agar mereka menjaga anak yang telah dia ikrarkan untuk didedikasikan kepada Allah. Para biarawan pun saling berebut kehormatan untuk mengasuhnya karena Maryam adalah putri dari ‘Imran, seorang hamba saleh yang dikenal rajin mempersembahkan kurban untuk tempat ibadah.¹⁰²

Pada saat itu Zakaria—suami dari saudara perempuan Hannah—mengajukan diri dengan alasan bahwa dia lebih berhak mengasuh Maryam, sebab istrinya adalah bibi sang anak dan karenanya dipandang sebagai ibu pengganti. Namun, para biarawan sepakat untuk menentukan pengasuh melalui undian. Mereka menuju sungai dan masing-masing melemparkan potongan tulisan dari Taurat. Hasilnya mengejutkan. Seluruh tulisan para biarawan hanyut terseret arus kecuali tulisan milik Zakaria. Dengan demikian, Zakaria dinyatakan sebagai pihak yang sah untuk membimbing dan mengasuh Maryam.¹⁰³

Sejumlah tafsir klasik menjelaskan penggalan kisah ini sebagai tanda anugerah dan penghormatan Ilahi terhadap perempuan yang dipilih, sementara sebagian pendapat dalam tafsir modern melihatnya sebagai strategi teks untuk merombak norma gender sakral. al-Zamakhsharī (w.

⁹⁹Moulvi al-Hafiz S.A. Seyed Ibrahim al-Bukhari, *366 Stories from Qur'an and Hadis 366: Cerita Dari Al-Quran dan Hadis*, Selangor: Darul Mughni Trading, 2013, hal. 175.

¹⁰⁰Abdul Muiz bin Nur dan Arif Hidayat, *Siti Maryam: Sosok Wanita Tegar dalam Mempertahankan Keyakinan*, Jakarta: al-Maghfiroh, 2013, hal. 8.

¹⁰¹Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahih Bukhari, Kitab: 4000 Hadist dengan Total 7.275 Hadist Shahih Referensi Umat Islam*, Jakarta: Daarus Sunnah, 2014, hal. 2003.

¹⁰²Abdurrahman Umairah, *Rija'ul wa Nisa' Anzala Allahu fihim Qur'an*, terj. Imam Awaluddin, Jakarta: Pustaka al Kautsar, 2009, hal. 5.

¹⁰³Abdurrahman Umairah, *Rija'ul wa Nisa'...*, hal. 5.

1143) mencatat makna leksikal nama Maryam berkaitan dengan ketaatan, sebagaimana Quraish Shihab (l. 1944) yang mengartikan Maryam dengan perempuan taat ibadah.¹⁰⁴ Fragmen kisah ini selanjutnya dapat dijadikan sebagai titik awal atribusi agensi religius pada perempuan dalam narasi Qur’ani.

- b. Pengasuhan dan pendidikan Maryam di *mihṛāb*: ruang sakral dan akses perempuan (Q.S. Ali ‘Imran/3:37). Ayat tersebut menegaskan bahwa pengasuhan Zakariya as. menjadi jaminan bagi keselamatan serta perkembangan rohani dan jasmani Maryam. Bagi Maryam, Zakaria as. bukanlah sosok asing. Dia merupakan kerabat dekat sekaligus seorang nabi yang sangat saleh, sebagaimana ‘Imran. Integritas spiritual itu turut memengaruhi pertumbuhan kepribadian Maryam.¹⁰⁵

Ayat ini juga menampilkan dua prinsip penting dalam pendidikan anak. *Pertama*, kesalehan orang tua menjadi fondasi awal yang membentuk kualitas keturunan. *Kedua*, kualitas pengasuh atau pendidik harus diperhatikan, karena seorang guru yang saleh memiliki peran signifikan dalam pembentukan jiwa anak, bahkan ketika peran orang tua terbatas atau tidak optimal. Hal ini disebabkan karena keturunan yang baik saja tidak menjamin keberhasilan pendidikan jika pendidiknya tidak berintegritas. Perkembangan anak menjadi tidak optimal meskipun memiliki dasar yang baik. Sebaliknya, sekalipun seorang anak berada di bawah bimbingan guru yang saleh, namun jika orang tuanya tidak memiliki kesalehan yang sama, maka nilai-nilai agama hanya diserap secara intelektual tanpa tertanam kuat dalam jiwanya. Karena itu, pendidikan ideal menuntut kombinasi antara keteladanan orang tua dan pendidik. Dalam konteks ini, Maryam tumbuh di bawah bimbingan Zakaria as. dan ditempatkan di mihrab—ruang ibadah khusus dalam tradisi Nabi Musa as. —untuk menfokuskan pembinaan spiritualnya.¹⁰⁶

Mihrab tersebut disiapkan secara khusus oleh Zakaria as. untuk Maryam sebagai bentuk perlindungan dari gangguan luar. Di ruang suci itu, Maryam beribadah dengan penuh kekhusyukan, menjalankan seluruh kewajiban siang dan malam, sehingga dia menjadi teladan dalam praktik ibadah di tengah Bani Israil. Selain itu, dia dikenal memiliki akhlak yang luhur dan sifat-sifat terpuji. Suatu ketika, ketika Zakaria as. memasuki

¹⁰⁴Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Jilid 3, hal. 330; Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2009, Jilid 14, hal. 187.

¹⁰⁵Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2001, Jilid 2, hal. 153.

¹⁰⁶Hamka, *Tafsir al-Azhar...*, Jilid 2, hal. 154.

mihrab tersebut, dia mendapati Maryam memperoleh rezeki yang tidak sesuai dengan musimnya.¹⁰⁷

Zakaria as. juga menugaskan seorang perempuan untuk membantu Maryam, khususnya dalam mengatur pintu masuk ke mihrab, dan tidak seorang pun diperbolehkan masuk selain dirinya. Berdasar pada pendapat bahwa Maryam mengalami haid, Zakaria as. memindahkannya sementara ke rumah bibinya—istri Zakaria— yang juga merupakan kerabat dekatnya, saat dia datang bulan. Setelah selesai masa haid, Maryam kembali ke mihrab untuk melanjutkan ibadah. Sebagian riwayat lain menyebutkan bahwa Maryam senantiasa berada dalam keadaan suci dan tidak mengalami haid.¹⁰⁸ Pendapat kedua lebih sesuai jika dihadapkan dengan status Maryam sebagai pelayan Tuhan di Baitulmaadis, yang notabene tempat suci sebagaimana masjid dalam Islam yang tidak dapat dijamah kecuali dalam keadaan suci pula.

Fragmen yang menggambarkan pengasuhan Maryam oleh Zakaria di tempat suci (*mihrāb*) ini juga mengisyaratkan ruang ritual dan aspek kesetaraan gender.¹⁰⁹ Secara historis, *mihrāb* atau tempat ibadah cenderung menjadi wilayah dominasi laki-laki. Maryam secara sengaja ditempatkan di sana untuk menandai kesetaraan manusia di hadapan Tuhan.¹¹⁰ Tafsir-tafsir sufistik membaca kehadiran Maryam di *mihrāb* sebagai simbol *maqām qurb* (kedekatan), yakni kedekatan spiritual yang mengatasi pembatasan sosial, sedangkan perspektif rekonstruktif feminis menilai ini sebagai indikasi inklusi ritual yang perlu diterjemahkan dalam praktik kontemporer.¹¹¹

- c. Keutamaan Maryam dan kehidupan sosialnya di tengah masyarakat Israel (Q.S. Ali ‘Imran/3:42-43). Rangkaian ayat ini menggambarkan Maryam sebagai perempuan suci yang berada dalam bimbingan Allah Swt. melalui perantaraan Nabi Zakariya as. Dia merupakan salah satu perempuan terpilih yang disebutkan dalam Al-Quran. Selama dalam pengasuhan Zakariya as., Maryam hampir tidak pernah keluar, kecuali untuk urusan ibadah tertentu. Fokusnya tertuju sepenuhnya pada ibadah, syukur, doa, sujud, dan permohonan ampun kepada Allah Swt., serta sesekali menyaksikan tanda-tanda kebesaran ciptaan-Nya atau mengikuti salat

¹⁰⁷Abu> al-Fida>’ Isma>’i>l bin Katsi>r, *Tafsir al-Qur’a>n al- ‘Azhi>m*, Beirut: Maktabah al-‘Ashriyyah, 2006, Jilid. 1, hal. 618.

¹⁰⁸Abdurrahman Umairah, *Rija>l wa Nisa>’*..., hal. 277.

¹⁰⁹Ali ‘Imrān [3]:37 menyinggung mihrāb dan rezeki yang datang; Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, *Mafātīh Al-Ghaib* (Teheran: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah t.t., hal. 140-145; Syihabuddin Mahmud al-Ālūsī, *Rūh al-Ma’a>nī fī Tafsir al-Qur’a>n al-‘Azīm*, Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t., hal. 212-216.

¹¹⁰Syihabuddin Mahmud, *Rūh al-Ma’a>nī...*, hal. 211-214.

¹¹¹Gisela Webb and Amina Wadud, “Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective,” *Journal of Law and Religion* 15, no. 1/2 (2000), hal. 95-101.

berjemaah.¹¹² Semua aktivitas ibadah tersebut dilaksanakan Maryam sebagai bentuk kepatuhan terhadap perintah Allah Swt., termasuk perintah untuk bersujud dan rukuk bersama Bani Israil yang beribadah di Baitulmaqdis. Perintah tersebut semakin meneguhkan kesadarannya bahwa tidak ada aktivitas yang lebih dicintainya selain beribadah kepada Allah Swt. Sejak menerima perintah langsung dan mendapatkan perlakuan istimewa dari Allah, kekhusyukan dan kecintaannya dalam beribadah semakin mendalam.

Sementara itu, Zakaria as. semakin menyayangi Maryam. Dia tidak mampu menyembunyikan kebahagiaannya setiap kali menjenguk Maryam di mihrabnya. Maryam pun menunjukkan sikap yang lembut dan anggun, terutama ketika menceritakan kedatangan Jibril yang secara rutin membawakan makanan dan menyampaikan kabar gembira dari Allah Swt. Menyaksikan kemuliaan tersebut, Zakaria as. selalu merasa takjub dan bersyukur karena diberi kehormatan untuk mengasuh seorang perempuan yang dipilih Allah.¹¹³ Kabar mengenai ketekunan ibadah dan ketulusan Maryam membawa kebahagiaan bagi Bani Israil, terutama karena hal tersebut menegaskan bahwa keluarga ‘Imran benar-benar merupakan keluarga yang taat kepada Allah Swt. Namun, keistimewaan Maryam tidak tersebar luas di kalangan masyarakat umum. Hanya mereka yang rutin beribadah di masjid yang mengetahuinya. Zakaria as. sengaja merahasiakannya demi menjaga keamanan Maryam.

Maryam merasakan ketenangan dan kenyamanan karena mengetahui bahwa Zakaria as. melindungi dan menyayanginya dengan tulus. Dia bersyukur bahwa Allah Swt. memilih seorang nabi sebagai pengasuhnya. Di samping memberikan rasa aman, Zakaria as. juga sangat menaruh perhatian pada pendidikan Maryam. Oleh karena itu, kecerdasan Maryam sebagai anugerah Allah turut ditopang oleh kemampuan pedagogis Zakaria dalam membimbingnya.¹¹⁴

Maryam mendapat posisi sangat tinggi di dalam Islam. Dia adalah satu-satunya perempuan yang disebutkan namanya dalam Al-Quran, dan dia dihormati sebagai salah satu perempuan terbaik sepanjang sejarah (Surah Ali ‘Imran/3:42). Dia adalah teladan kesucian, ketakwaan, dan pengabdian kepada Allah, dan dipandang sebagai ibu dari salah satu nabi terbesar, Isa. Sementara dalam *Gospel of Luke*, Maryam dihormati sebagai ibu Yesus, sang Mesias, dan dianggap sebagai teladan iman dan kerendahan hati. Dia dihormati secara istimewa dalam tradisi Kristen,

¹¹²Arif Hidayat, *Siti Maryam...*, hal. 51-52.

¹¹³Arif Hidayat, *Siti Maryam...*, hal. 53.

¹¹⁴Arif Hidayat, *Siti Maryam...*, hal. 54.

terutama dalam Katolik dan Ortodoks, di mana dia sering disebut “Bunda Allah” (Theotokos).¹¹⁵

- d. Kehamilan perawan: pengalaman kemanusiaan dan transformasi spiritual (Q.S. Ali ‘Imran/3:45, 46, dan 47, Q.S. Maryam/19:16–26, dan Q.S. al-Tahrim/66:12). Ilmu pengetahuan menjelaskan bahwa kehamilan terjadi melalui pertemuan sel telur perempuan dan sperma laki-laki dalam hubungan suami istri. Namun, kondisi Maryam menjadi pengecualian atas mekanisme biologis tersebut, sebab kehamilannya merupakan ketentuan langsung dari Allah Swt. Tanpa izin-Nya, pertemuan dua sel pun tidak akan menghasilkan apa-apa. Oleh karena itu, kehamilan Maryam merupakan peristiwa nyata yang berlandaskan keyakinan, bukan sekadar kisah fiktif belaka.¹¹⁶

Salah satu keistimewaan Maryam dibanding perempuan lain adalah bahwa dia mengandung dan melahirkan seorang anak laki-laki tanpa keterlibatan manusia mana pun. Hal itu terjadi karena ruh ditiupkan oleh Allah Swt. ke dalam rahimnya. Allah Swt. mengutus Jibril dalam rupa manusia untuk meniupkan ruh melalui lengan baju Maryam hingga tiupan itu mengalir ke rahimnya.¹¹⁷ Peristiwa ini kemudian menjadi awal kehamilannya atas diri Nabi Isa as. Peristiwa ini menegaskan bahwa Allah memiliki ketetapan *qadha* dan *qadar*.¹¹⁸ Seiring berjalannya waktu, Maryam mengandung janin. Para ulama berbeda pendapat mengenai lamanya masa kehamilan Maryam. Maryam kemudian menjauh ke tempat yang terpencil, sebab perubahan fisik selama kehamilan membuat masyarakat mulai menaruh curiga, mempertanyakan, bahkan menggunjingnya.¹¹⁹

Orang pertama yang menyadari tanda-tanda kehamilan Maryam adalah seorang ahli ibadah dari Bani Israil, Yusuf bin Ya‘qub an-Najjar, sepupu Maryam. Dalam versi *Gospel of Luke*, Yusuf ini merupakan tunangan Maryam.¹²⁰ Dia heran karena mengenal Maryam sebagai perempuan yang suci dan tekun beribadah. Dia bertanya: “apakah mungkin ada tanaman tumbuh tanpa biji?” Maryam menjawab: “ada, sebab tanaman pertama pun diciptakan Allah tanpa perantara.” Yusuf kemudian bertanya: “apakah mungkin seorang anak lahir tanpa ayah?” dan Maryam menjawab

¹¹⁵Tampak dari sanjungan Elizabeth atas kunjungan Maryam tatkala sedang mengandung Yesus. “And who am I that the mother of my Lord should come and visit me?” Lihat: *Gospel of Luke*, 1: 43.

¹¹⁶Mugi Rahayu, *Tak Pernah Mengkhawatirkan Rasa Sakit...*, hal. 15-16.

¹¹⁷Shafiy al-Rah}ma>n al-Mubarakfuriy, *al-Mishba>h al-Muni>r fi> Tahdzi>b al-Tafsi>r Ibn Katsi>r: S{ah}i>h Tafsi>r Ibn Katsi>r*, terj. Abu Ihsan al-Atsari, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2013, Jilid 2, hal. 196.

¹¹⁸Ibnu Jarir al-Thabariy, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an...*, Jilid 18, hal. 238.

¹¹⁹Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsi>r al-Qur‘a>n al-Adzi>m...*, hal. 629.

¹²⁰*Gospel of Luke*, 1: 27.

bahwa Allah telah menciptakan Adam tanpa ayah dan ibu. Yusuf lalu meminta Maryam menjelaskan apa yang sebenarnya terjadi pada dirinya.¹²¹ Maryam pun menjelaskan bahwa Allah memberinya kabar gembira tentang anak yang akan dia kandung. Maryam dalam *Gospel of Luke* sangat menonjolkan ketaatan dan penerimaan penuh terhadap kehendak Tuhan. Ketika malaikat Gabriel mengabarkan bahwa dia akan melahirkan Yesus, dia dengan kerendahan hati menerima tugas tersebut, meskipun dia terkejut dan tidak memahami sepenuhnya. Dia berkata, "*Sesungguhnya aku ini hamba Tuhan; jadilah padaku menurut perkataanmu itu.*"¹²² Ini mencerminkan penyerahan diri total dan kepercayaan mutlak kepada Tuhan. Ketika dia menemui bibinya bernama Elizabeth, istri Zakaria as., sebagaimana tertera dalam Lukas 1:26.¹²³ Sang bibi berkata bahwa dia juga sedang hamil. Maryam balik bertanya apakah bibinya mengetahui bahwa dia pun hamil. Bibinya memeluk Maryam dan berkata bahwa janin dalam kandungannya bersujud kepada janin yang dikandung Maryam.¹²⁴ Hal ini sesuai dengan isyarat firman Allah: "*yang membenarkan kalimat dari Allah.*" (Q.S. Ali 'Imran/3:39).

Al-Quran mengisahkan bahwa Maryam meninggalkan keluarganya dan menuju ke suatu tempat di sebelah timur, berjarak sekitar tujuh mil dari mihrabnya. Ketika rasa sakit melahirkan memuncak, dia bersandar pada pangkal pohon kurma sambil mengeluhkan keadaannya: "*Aduhai, alangkah baiknya aku mati sebelum ini dan aku menjadi sesuatu yang tidak berarti lagi dilupakan.*" (Q.S. Maryam/19:23).¹²⁵

Maryam memahami bahwa ujian berat akan menimpanya setelah melahirkan. Masyarakat akan menuduhnya, mencemarkan kehormatannya, dan tidak mempercayai penjelasannya. Padahal, sebelumnya dia dikenal sebagai perempuan suci dan tekun beribadah. Dia pun berharap mati saja agar terhindar dari fitnah dan celaan. Menurut Ibnu 'Abbas (w. 687), ungkapan "*barang yang tidak berarti lagi dilupakan*" berarti sesuatu yang tidak dikenal, tidak disebutkan, dan tidak diketahui siapa pun.

Selain menampilkan keteladanan akhlak Maryam, Allah juga memperlihatkan proses persalinan yang alami. Tidak seperti praktik modern yang mengharuskan posisi berbaring dan mengejan, bersandarnya Maryam pada pangkal pohon kurma mengandung hikmah mendalam

¹²¹Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsi>r al-Qur'a>n al-Adzi>m...*, hal. 630.

¹²²Gospel of Luke, 1:38.

¹²³Gospel of Luke, 1:26.

¹²⁴Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsi>r al-Qur'a>n al-Adzi>m...*, hal. 631.

¹²⁵Shafiy al-Rah}ma>n al-Mubarakfuriy, *al-Mishba>h al-Muni>r fi> Tahdzi>b al-Tafsi>r Ibn Katsi>r: S{ah}i>h Tafsi>r Ibn Katsi>r*, ter. Abu Ihsan al-Atsari, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2013, Jilid 2, hal. 629.

terkait metode melahirkan yang lebih mudah dan sesuai fitrah.¹²⁶ Permukaan pohon kurma yang keras memberi efek pijatan saat Maryam bersandar sehingga menstimulasi titik-titik saraf di tulang belakang, membantu mempermudah persalinan. Dalam metode persalinan klasik, memijat titik saraf dapat merangsang peningkatan hormon *oksitosin* yang mempercepat pembukaan rahim. Posisi bersandar atau setengah duduk turut mempermudah turunnya kepala janin ke dasar panggul.¹²⁷ Secara fisiologis, kedua posisi ini lebih efektif karena bekerja selaras dengan gaya gravitasi. Mengingat kepala merupakan bagian tubuh janin yang paling besar dan berat, gravitasi akan membantu mempercepat pergerakannya menuju dasar panggul, sehingga proses persalinan berlangsung lebih optimal. Dalam kondisi tersebut, Jibril menyeru Maryam dari tempat yang lebih rendah, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Maryam/19:24–26. Buah kurma juga mempunyai manfaat besar untuk ibu dan bayi pascapersalinan karena dapat membantu pemulihan rahim, memperkuat produksi ASI, dan memenuhi kebutuhan mineral penting seperti zat besi dan kalsium.¹²⁸ Zat besi sendiri sangat penting bagi pertumbuhan sel darah dan perkembangan tulang bayi.¹²⁹

Kehadiran Jibril memberikan ketenangan bagi Maryam, menghiburnya, menguatkannya, dan memotivasinya ketika dia hampir putus asa. Jibril mendampingi proses persalinannya tanpa menyentuh Maryam, hanya memberi bimbingan verbal dan dukungan emosional. Kata-kata yang menenangkan terbukti menjadi bantuan yang efektif, sebagaimana ditunjukkan Jibril, karena stimulasi verbal cepat diproses otak dan dapat mengurangi ketegangan ibu bersalin. Jibril berseru dari posisi yang lebih rendah, menunjukkan bahwa seorang penolong persalinan idealnya berada dekat dengan ibu yang melahirkan, bahkan sering kali dalam posisi lebih rendah secara fisik. Tujuan posisi ini adalah agar penolong dapat melaksanakan tugasnya dengan optimal, terutama dalam menyambut kelahiran bayi. Selain itu, Jibril menekankan pentingnya membimbing ibu dengan suara yang lembut, karena penyampaian yang penuh kelembutan lebih mudah diterima hati. Pendekatan ini juga membantu ibu mencapai kondisi relaksasi sehingga dia mampu merasakan proses persalinan dengan lebih tenang.

Sebenarnya, Maryam mampu menjalani persalinan secara mandiri tanpa bantuan siapapun, termasuk Jibril. Kehadiran Jibril bersifat non-fisik. Dia tidak menyentuh Maryam dan tetap menjaga jarak, berperan

¹²⁶Mugi Rahayu, *Tak Pernah Mengkhawatirkan Rasa Sakit...*, hal. 42.

¹²⁷Mugi Rahayu, *Tak Pernah Mengkhawatirkan Rasa Sakit...*, hal. 43.

¹²⁸Mukhlidah Hanun Siregar, *Cara Sehat dengan Resep-resep Ajaib, Herbal Islami*, Wono Sari: Buku Biru, 2012, hal. 111.

¹²⁹Mukhlidah Hanun Siregar, *Cara Sehat dengan...*, hal. 55.

semata melalui kata-kata. Peran ini terbukti signifikan karena melalui komunikasi verbal, Jibril dapat memberikan informasi, pengingat, dan motivasi yang memperkuat pengalaman persalinan. Kata-kata bekerja lebih cepat daripada tindakan fisik karena dapat diterima dan diolah otak dalam waktu singkat. Dalam konteks persalinan, penyampaian kata dari figur yang dipercaya berfungsi sebagai penolong dan pendamping, sebagaimana yang diterapkan Jibril saat mendampingi Maryam.¹³⁰

Allah Swt. menjadikan Nabi Isa as. sebagai tanda bagi manusia dan sebagai rahmat bagi seluruh hamba-Nya. Sejak kecil, Isa dikaruniai ilmu dan kebijaksanaan, kemudian diangkat sebagai rasul bagi Bani Israil—kaum yang dikenal melakukan kerusakan, melanggar hukum, bahkan membunuh para nabi. Allah mengutus Isa as. untuk menunjukkan mukjizat-mukjizat-Nya dan menghancurkan segala bentuk penyembahan berhala yang tersebar di bumi.¹³¹

Rangkaian ayat tersebut juga memaparkan dialektika antara kesakralan dan stigma sosial. Maryam yang hamil tanpa suami menghadapi tekanan yang mengundang seruan putus asa (*yā laitani mittu qablā hādhā*).¹³² Secara historis, teks tidak hanya merekam kejadian sosial, tetapi juga mengangkat dimensi emosional dan ungkapan depresi atau ideasi bunuh diri, yang kini dapat dibaca dengan pemahaman psikologi modern.¹³³ Tafsir klasik menafsirkan keluhan itu sebagai sisi humanitas luar biasa yang tidak mengurangi dimensi iman.¹³⁴ Sementara jika dikoneksikan dengan kerangka *pious agency*, kondisi pengalaman kehamilan perawan tersebut menguatkan kapasitas Maryam sebagai figur perempuan saleh, yakni tindakan religius yang muncul dari kemampuan beriman sambil menghadapi luka psikologis.

- e. Pembelaan Tuhan dan peneguhan kebenaran (Q.S. Maryam/19:27-33). Setelah masa nifas berakhir, Maryam menggendong Nabi Isa as. sambil menghadap kaumnya. Allah Swt. menurunkan firman-Nya dalam Q.S. Maryam/19:27-29 terkait peristiwa ini. Maryam mendatangi keluarganya

¹³⁰Mukhlidah Hanun Siregar, *Cara Sehat dengan...*, hal. 54-56.

¹³¹Abdurrahman Umairah, *Rija>l wa Nisa>'...*, 285-286

¹³² Maryam [19]:23–24, ungkapan “*yā laitani mittu...*”; tafsir tematik di Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983, Jilid 6, hal. 210.

¹³³ Kajian psikologi dan kaitannya: lihat studi-studi tentang spiritualitas dan kesehatan mental, Thijs Huijs *et. al.*, “Correction: Huijs et al. (2024). Spirituality as a Predictor of Well-Being, Mental Distress or Both: A Four-Week Follow-Up Study in a Sample of Dutch and Belgian Adults. *Religions* 15: 179,” *Religions* 15, no. 5 (May 2024): 602, <https://doi.org/10.3390/rel15050602>; Shinta Sandora and Sri Novitayani, “Hubungan Antara Kepercayaan Kepada Tuhan Dan Risiko Bunuh Diri Pada Mahasiswa Muslim Di Aceh,” *Jurnal Ilmu Keperawatan* 9, no. 1 (2021), hal. 79–90.

¹³⁴Syihabuddin Mahmud al-Ālūsī, *Rūḥ Al-Ma‘a>nī Fī Tafsīr al-Qur‘a>n al-‘Azīm*, hal. 211-214; Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, vol. 6, 4290.

yang dikenal sebagai orang-orang saleh. Saat mereka melihat Maryam memegang seorang bayi, perasaan sedih dan tangis muncul karena kaget dan tidak memahami situasi. Mereka pun menuduh Maryam melakukan hal yang tercela dan diliputi berbagai pertanyaan mengenai asal-usul bayi tersebut. Maryam kemudian menjelaskan bahwa mukjizat ini menunjukkan kesucian dan kebebasan dirinya serta menegaskan kebenaran imannya. Dengan izin Allah Swt., bayi itu mampu berbicara, menjadi saksi tunggal atas kesucian dan iman Maryam, sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. Maryam/19:30-33.

Kaum Bani Israil seketika terdiam, kehilangan kata-kata setelah menuduh Maryam dengan fitnah. Ucapan bayi itu mengejutkan semua orang dan menghentikan tuduhan mereka. Ketika Maryam menepati nazarnya untuk diam, orang-orang berkumpul dan memperhatikan dengan seksama penjelasan Isa. Sejak saat itu, mereka meyakini bahwa Maryam adalah sosok suci yang tak ternoda, dan kepercayaannya terhadap kesalehan Maryam semakin mantap.¹³⁵

Berbeda dengan narasi Al-Quran yang menekankan tantangan besar bagi Maryam atas kehamilan dan kelahiran Isa as., Dalam *Gospel of Luke*, disebutkan bahwa Maryam tidak dihadapkan pada ketidakpercayaan dari masyarakat. Fokus utama adalah pada keajaiban kelahiran Yesus sebagai Mesias yang akan menyelamatkan umat manusia. Pengakuan akan kekuasaan Allah diwakili oleh peran Yesus dan Maryam dalam rencana penyelamatan ilahi.¹³⁶

Fragmen akhir ketika bayi Isa berbicara dan membela Maryam berfungsi sebagai legitimasi ilahi yang menyingkap kebenaran dan menempatkan Maryam pada posisi moral yang tak tergoyahkan.¹³⁷ Dari perspektif sastra Qur'ani, momen ini merupakan puncak retorik yang mengubah stigma menjadi martabat. Secara historis, dia juga menyatakan otoritas ilahi atas kebenaran individu yang dizalimi.¹³⁸ Pembacaan sufistik melihatnya sebagai *tajallī* (manifestasi) kebenaran Ilahi melalui perantara manusia, dalam hal ini tubuh perempuan yang menjadi wahana wahyu dan pembelaan.¹³⁹

¹³⁵Arif Hidayat, *Siti Maryam...*, 139-140.

¹³⁶Lihat Gospel of Luke pasal 2 ayat 1-21 tentang *The Census and the Birth of Jesus* dan *The Shepherds' Visit* (pascakelahiran Yesus).

¹³⁷Q.S. Maryam 27–33; Al-Anbiyā' 91; tafsir klasik dan modern merekam mukjizat ini sebagai legitimasi ilahi, Lihat Shihab, *Tafsir al-mishbah*, vol. 2, hal. 424; al-Thabariy, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'Wil Āy al-Qur'Ān*, vol. 6.

¹³⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, vol. 2, hal. 424-426.

¹³⁹Ibnu 'Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, Beirut: Dār Ṣādir, 2002, hal. 68-72; Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism: Women Leaders in African Sufi Movements," *Journal of Religion in Africa* 53, nos. 3–4 (February 2023): hal. 353–382, <https://doi.org/10.1163/15700666-12340258>.

Pemetakan ini bukan hanya data kronologis semata, melainkan juga tipologi *maqāmāt* spiritual yang dilalui figur perempuan saleh, sehingga memungkinkan pembacaan yang menghubungkan tekstualitas dengan pengalaman mistik.¹⁴⁰

Kisah Maryam menempatkan peristiwa historis pada level narasi utama (metanarasi).¹⁴¹ Metanarasi biasanya bercirikan melampaui peristiwa historis. Karakter ini mirip dengan kisah Maryam yang tidak hanya menceritakan kejadian faktual (kelahiran, pergulatan, pembelaan diri), melainkan juga mengubah kronik itu menjadi teladan spiritual yang relevan bagi lintas konteks dan zaman.

Ayat Al-Quran juga mentransformasikan fragmen kisah Maryam yang melampaui waktu kronologis peristiwa tersebut terjadi dan menunjukkan isyarat bahwa Maryam merupakan sosok teladan khususnya di ranah spiritual.¹⁴² Khalafullah (w. 1997) menyebut kisah semacam ini sebagai seni kisah Qur’ani, di mana struktur artistik dan simbolik berfungsi untuk mengkomunikasikan pesan moral yang abadi.¹⁴³ Sahiron Syamsuddin (l. 1968)¹⁴⁴ dengan pendekatan *Ma’na-cum-Maghza* menegaskan adanya tiga lapisan makna yang mesti digali untuk menghasilkan tafsir yang kontekstual.¹⁴⁵ Tiga lapis makna tersebut meliputi; *al-Ma’na* > *al-Tārīkhi* >

¹⁴⁰Kajian *maqāmāt* dan psikospiritualitas Maryam: lihat Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, hal. 72; Sa’diyya Shaikh, “In Search of Al-Insan.”, hal. 773-777.

¹⁴¹Metanarasi (metanarrative) adalah narasi besar mengintegrasikan narasi-narasi kecil, berfungsi memberi legitimasi bagi suatu masyarakat dengan menawarkan gagasan utama (meski terkadang belum ditemukan). Lihat: Joseph Childers and Gary Hentzi, *the Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*, New York: Columbia University Press, 1995, hal. 237.

¹⁴²Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m*, hal. 27-29; Syamsuddin, *Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma’na Cum Maghza*, hal. 30.

¹⁴³Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy fi al-Qur’a>n al-Kari>m. Kairo: Shina>’ li al-Nasyr wa al-Intisya>r al-‘Arabiyy*, pendahuluan, hal. 3.

¹⁴⁴Syamsuddin merupakan pakar tafsir Indonesia yang memiliki konsen antara lain di bidang hermeunitika dalam tafsir Al-Quran. Sekarang ini, ia menjabat sebagai wakil rektor II UIN Sunan Kalijaga, direktur Asosiasi Ilmu Al-Quran dan Tafsir (AIAT) se-Indonesia, pengasuh Pesantren Baitul Hikmah Yogyakarta, dan aktif melakukan pengembangan keilmuan Al-Quran dan tafsir kontemporer. Dia menguasai setidaknya tiga bahasa asing dengan baik; Arab, Inggris, dan Jerman. Lihat: Sahiron Syamsuddin, *Studi Kritis atas Metode Penafsiran Bint alSha>tji’*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009, hal. 121-128.

¹⁴⁵*Ma’na-cum-Maghza* (makna dan signifikansi) merupakan pendekatan penafsiran yang mengkolaborasikan aspek ilahi dan manusiawi. Artinya, pendekatan ini menekankan penggalian makna objektif teks Al-Quran dan pada waktu yang sama berusaha menemukan signifikansi di balik teks yang ditafsir. Dengan memadukan dua aspek tersebut, pendekatan ini diistilahkan pula sebagai hermeneutika seimbang (*the balance of hermeneutics*). Dalam tipologi penafsiran yang dimutakhirkan oleh Sahiron, pendekatan satu ini termasuk ke dalam kategori quasi-objektif progresif. Lihat: Sahiron Syamsuddin *et. al.*, ‘Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma’na-Cum-Maghza’, in *Pendekatan Ma’na-Cum-*

(original meaning/makna historis) dan *al-Maghza > al-Ta > rikhi >* (signifikansi fenomenal historis) dan *al-Maghza > al-Mu'āṣir* (signifikansi fenomenal dinamis).¹⁴⁶ Disertasi ini meminjam dua langkah metodologis Syamsuddin dalam menggali signifikansi fenomenal historis dan signifikansi fenomenal dinamis untuk melengkapi analisis pendekatan sastra. Dengan menggali dua signifikansi ini, memungkinkan peneliti membaca Maryam tidak sekadar sebagai warisan historis, melainkan sebagai sumber inspirasi untuk pengembangan pola emansipasi spiritual perempuan masa kini, suatu implikasi yang menjadi fokus disertasi ini.¹⁴⁷

Tradisi sufistik menempatkan Maryam pada derajat *maqāmāt* yang tinggi; keterasingan duniawi, sabar, tawakal, rida, hingga *maqām* makrifat.¹⁴⁸ Ibn 'Arabī (w. 1240) dan para sufi lainnya menggunakan Maryam untuk menolak dikotomi gender di ranah ruhaniyah dan menegaskan bahwa *maqām* tidak berjenis kelamin serta potensi spiritual bersifat universal.¹⁴⁹ Pendekatan ini beririsan dengan gagasan feminisme sufi yang menekankan emansipasi melalui kedalaman tauhidik, bukan emansipasi yang bersandar semata pada hukum, tetapi transformasi internal yang mengakui potensi otoritas spiritual perempuan.¹⁵⁰ Dalam konteks naratif Qur'ani, transformasi tersebut terekam dalam alur kisah Maryam, dari nazar ibu hingga pembelaan ilahi sebagai rangkaian *maqām* yang memperlihatkan perkembangan spiritual yang progresif dan emansipatoris.

Alur historisitas kisah Maryam bagian *kedua*, merujuk pada sabab nuzul mikro dan makro. Dari 32 ayat yang tersebar dalam empat surah, belum ditemukan sabab nuzul mikro yang secara khusus melatari penurunan ayat. Akan tetapi terdapat sabab nuzul makro yang berkaitan dengan konteks budaya, sosial, politik, dan keagamaan masyarakat Arab saat ayat-ayat

Maghza Atas Al-Quran dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer, Yogyakarta: Ladang Kata dan AIAT Indonesia, 2020, hal. 8.; Sahiron Syamsuddin, "Ma'na-Cum- Maghza Aproach to The Qur'an: Interpretation Of Quran 5:51," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 137, 2017, hal. 21.; Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran: Edisi Revisi Dan Perluasan*, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2017, hal. 57.

¹⁴⁶Sahiron Syamsuddin, *Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na Cum Maghza*, hal. 34-35.

¹⁴⁷ Kaitan historisitas dengan emansipasi spiritual dikembangkan di Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism: Pattern and Change in Indonesia*, (Routledge, 2018), hal. 246-251; Jessica Johnson and Ian Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood's Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Macat Library, 2017), 778-786.

¹⁴⁸Abū'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, "Ḥaqā'iq al-Tafsīr, *Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīya*, 2001; 'Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, hal. 70-75.

¹⁴⁹Ibnu 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*; penafsiran metaforis tentang "laki-laki ruhani dalam wujud perempuan."

¹⁵⁰Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism", hal. 246-251; Shaikh, "In Search of Al-Insan.", hal. 775

tersebut diturunkan. Berdasarkan tafsir kronologis karya Izzat Darwazah, urutan empat surah itu ialah Q.S. Maryam/19; Q.S. al-Anbiya/21; Q.S. Ali 'Imran/3, lalu; Q.S. al-Tahrim/66. Berikut uraian mengenai sabab nuzul dari masing-masing surah.

a. Q.S. Maryam/19 (*Makkiyah*)

Surah Maryam merupakan surah yang turun pada periode Mekah sewaktu Rasulullah as. hijrah bersama kaum mukmin ke Habasyah (Ethiopia). Berdasarkan sistematika penurunan (*tarti>b al-nuzu>l*), surah ini merupakan surah ke-44 setelah surah Fatir dan sebelum surah Taha. Dengan demikian, surah ini diturunkan pada pertengahan tahun ke-6 masa kenabian mengingat surah Taha tersebut diturunkan sebelum sahabat 'Umar Ibn Khattab resmi masuk Islam, tahun ke 5 masa kenabian.¹⁵¹

Labelisasi nama Maryam pada surah ini¹⁵² disebabkan pesan-pesan yang terdapat dalam surah ini mengisahkan tentang kelahiran dan kehidupan seorang perempuan yang bernama Maryam. Kisah tersebut juga diceritakan lebih detail pada surah Ali 'Imran yang turun di Madinah. Jumlah total ayat ini, menurut kalkulasi orang Mekah dan Madinah, sebanyak 99 ayat.¹⁵³

Surah ini mempunyai relevansi dengan surah-surah sebelumnya yang mengisahkan tentang kejadian-kejadian aneh, seperti kisah *Ashab al-Kahfi*, kisah Nabi Musa as. dengan Nabi Khidir as., dan kisah Dhu al-Qarnayn. Sementara dalam surah ini diceritakan kisah yang lebih aneh lagi, yaitu kelahiran Nabi Yahya yang terlahir dari seorang ayah tua renta berusia 90an tahun dan seorang ibu yang mandul serta kejadian aneh berupa kelahiran seorang anak bernama Isa dari seorang ibu bernama Maryam tanpa seorang ayah.¹⁵⁴

Karakteristik ayat atau surah yang diturunkan pada periode Mekah,¹⁵⁵ di antaranya sebagai berikut. *Pertama*, redaksinya ringkas, tegas dan bernuansa

¹⁵¹Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm Al-Quran: al-Tafsir al-Wadiah Hasbu Tartib al-Nuzul*, Maroko: al-Dar al-Baida', 2008, Jilid 1, hal. 271.

¹⁵²Penetapan nama-nama surah yang terdapat dalam Al-Quran menurut pendapat imam al-Suyuti ditetapkan berdasarkan hukum *tawqifi* sebagaimana termaktub dalam hadis. Lihat selengkapnya, Muhammad Abu Shuhbah, *al-Madkhal li Dirasat Al-Quran al-Karim*, Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1423, hal. 321-322; Abu Ja'far Ibn Zubair al-Gharnati, *al-Burhan fi Tartib Suwar Al-Quran*, Kairo: Matba'ah Fadal, 1990, hal. 68.

¹⁵³Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Beirut: Mu'asasah al-Tarikh al-'Arabi, 1420, Jilid 16, hal. 5-6.

¹⁵⁴Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit*, Beirut: Dar al-Fikr, 1420, Jilid 7, hal. 237; al-Gharnati, *al-Burhan fi Tartib Suwar Al-Quran*, hal. 251.

¹⁵⁵Indikator fase Mekah adalah; *Pertama*, terdapat ayat-ayat *sajadah*, kecuali Q.S. al-Ra'd dan Q.S. al-Hajj. *Kedua*, terdapat ungkapan penegasian kalimat *kalla* dan ungkapan ini baru muncul pada setengah akhir Al-Quran. *Ketiga*, terdapat ungkapan *ya ayyuha al-nas* dan tidak ditemui ungkapan *ya ayyuha al-ladhina amanu*, kecuali Q.S. al-Hajj. *Keempat*, di awal surat terdapat *huruf tahajji* (kalimat rilis), kecuali Q.S. al-Baqarah dan Q.S. Ali 'Imran. *Kelima*, terdapat kisah Adam dan Iblis kecuali Q.S. al-Baqarah. *Keenam*, terdapat kisah-

syair. Tujuannya adalah untuk mempermudah komunitas muslim dalam menghafalnya serta untuk memikat perhatian pendengar karena keindahan susunan kosakata.¹⁵⁶ *Kedua*, pesan-pesan yang diusungnya mewacanakan teologi monotoisme, yaitu menggambarkan keesaan dan kebesaran Allah Swt., *the unity and majesty of God*. *Ketiga*, ayat-ayatnya mendeskripsikan objek alam semesta secara lugas.¹⁵⁷ Hanya saja, objek tersebut mayoritas digunakan dalam bentuk sumpah (*qasm*) seperti matahari, bulan, bintang, buah-buahan dan sebagainya.¹⁵⁸

Sehubungan surah Maryam diturunkan di Mekah, maka wajar sekali jika dideskripsikan dengan menggunakan nuansa susastra yang sangat indah disertai perbedaan bunyi irama di akhir sajaknya mulai dari awal sampai akhir surah.¹⁵⁹ Hal ini dikarenakan terdapat nada dan irama yang khas dari kata-kata yang dipilihnya. Indikatornya, ditemukan dalam *lafaz* dan *fasilah*, yakni akhir kata pada ayat-ayatnya, nuansa kelemahlembutan dan kedalaman, seperti kata *radiyyan*, *sariyyan*, *khafiyyan*, dan *najiyyan*. Sedangkan pada tempat-tempat di mana diperlukan adanya ketegasan dan sikap keras, maka *fasilah* yang digunakan umumnya adalah huruf *dal* yang *ditashdid*-kan seperti kata *maddan*, *diddan*, dan *huddan*, atau menggunakan huruf *zay*, seperti kata *'izzan* dan *'azzan*.¹⁶⁰

Demikian pula, indikasi bahwa surah Maryam diturunkan di Mekah disebabkan substansi pesan-pesannya mewacanakan teologi monotoisme dengan cara mendeskripsikan kisah kelahiran Nabi Yahya as. dari seorang ibu yang mandul dan kelahiran Nabi Isa as. dari seorang ibu yang tidak bersuami. Kejadian luar biasa atas kelahiran Nabi Yahya as. yang disuguhkan jauh sebelum kejadian kelahiran Nabi Isa as., menurut 'Izzah Darwazah (w. 1984), sebagai bentuk pengantar (*al-tamhid*) sekaligus celaan (*tafnid*) atas dugaan unsur ke-ayah-an Allah Swt. terhadap diri Isa as. yang berkembang di kalangan orang-orang Nasrani.¹⁶¹

kisah para nabi dan umat terdahulu, kecuali Q.S. al-Baqarah. *Ketujuh*, semua surat *mufassal*. Lihat; Badr al-Din al-Zarkasyi>, *al-Burhan fi 'Ulum Al-Quran*, Beirut: Dar Ihya' 'Arabi, 1957, Jilid 1, hal. 162.

¹⁵⁶Abu A'la al-Mawdudi, *The Meaning of the Quran*, New Delhi: Lakshmi Printing Works, 1971, hal. 11.

¹⁵⁷Ahmad A. Ghalwasy, *The Religion of Islam*, Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi Press, 1961, Jilid 2, hal. 153.

¹⁵⁸Lammens SJ., *Islam Beliefs and Institutions*, New Delhi: Oriental Book Reprint Corporation, 1979, hal. 46.

¹⁵⁹'Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith: Tartib al-Suwar Hasab al-Nuzul*, Kairo: Dar Ihya' al-Kutb al-'Arabiyah, 1421, Jilid 3, hal. 141.

¹⁶⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Tangerang: Lentera Hati, 2007, Jilid 8, hal. 149.

¹⁶¹'Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith....*, Jilid 3, hal. 144.

Dengan demikian, rangkaian redaksi kalimat yang bernuansa susastra pada surah Maryam ini, termasuk kisah kelahiran Isa as. tentu disesuaikan dengan konteks sosial dan kultur audiens masyarakat Mekah sebagai komunitas yang ahli dalam bidang susastra. Penggunaan lima huruf *muqaththa'ah* di awal surah sebagai simbol perhatian (*al-istir'a'*) dan peringatan (*al-tanbih*) terhadap urgensi tema yang ada dalam surah ini,¹⁶² juga merupakan bentuk akomodasi terhadap nilai-nilai susastra. Karena itu, sekalipun kisah kelahiran Nabi Isa as. juga diceritakan dalam surah Ali 'Imran, tetapi nilai dan nuansa sastra yang terdapat dalam surah Maryam lebih kental mengingat surah Maryam diturunkan kepada komunitas yang ahli sastra, yaitu masyarakat Mekah.

Sejalan dengan Q.S. Maryam/19, Q.S. al-Anbiya'/21:91 juga turun dengan tujuan mensyiarkan monoteisme. Surah yang juga *Makkiyah* ini diucapkan kembali oleh Nabi seiring dengan Q.S. Maryam/19 saat dialog lintas agama dengan delegasi Nasrani Najran di Madinah mengenai Maryam dan Isa dalam Al-Quran. Pesan monoteisme atau tauhid menunjukkan bahwa ayat ini turun di Mekah, yang kala itu masih diwarnai oleh keyakinan politeisme.¹⁶³

b. Q.S. Ali 'Imran (*Madaniyyah*)

Sabab nuzul ayat mengenai kisah Maryam yang tertuang dalam Q.S. Ali 'Imran/3 diturunkan serangkaian dengan kelompok ayat 33 hingga 37, berkaitan dengan delegasi Kristen Najran yang berdialog dengan Nabi saw. mengenai Kisah Maryam dan Isa dalam Islam. Saat delegasi Najran bertanya tentang siapa sesungguhnya Maryam dan Nabi Isa dari sudut pandang ajaran Islam, turunlah rangkaian ayat ini untuk menjelaskan bahwa mereka merupakan bagian dari keluarga 'Imran yang disegani, sekaligus menegaskan perbedaan sosok Maryam dan Isa dalam Al-Quran dan Taurat.¹⁶⁴ Adapun *sabab nuzul makro* dari hadis ini dapat ditelisik dari penjelasan Abid al-Jabiri (w. 2010) sebagaimana berikut:

Ibnu Ishaq menjelaskan bahwa delegasi pakar Nasrani dari Najran mendatangi Madinah untuk mengetahui sikap agama Islam tentang posisi Isa as. Menurut keyakinan orang-orang Nasrani Najran bahwa Isa as. adalah anak tuhan dengan alasan tidak ada satu pun orang yang tahu siapa bapaknya. Demikian pula, tidak ada seorang pun yang berbicara pada masa penyapihan kecuali Isa as., juga merupakan bukti bahwa dia anak tuhan. Jika benar bahwa Allah itu satu, tentu tidak akan berfirman menggunakan redaksi khalafna, amarna, dan qadaina. Ketika rombongan delegasi itu masuk masjid, sebagian perwakilan mereka berdialog dengan nabi. Setelah itu, Rasulullah saw. mengajak mereka masuk Islam. Namun perwakilan itu menjawab dengan tegas, "Kami telah masuk Islam jauh sebelum kamu." Rasulullah menolak jawaban mereka seraya bersabda,

¹⁶²Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 3, hal. 144.

¹⁶³Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 5, hal. 285.

¹⁶⁴Abu Hasan 'Ali bin Ahmad al-Wa>h}idiy, *Asba>b al-Nuzu>l*, Beirut: Da>r al-Fikr, 1991, hal. 98.

“Kalian berdua bohong, kalian menyatakan bahwa Allah Swt, mempunyai anak.” Perwakilan itu bertanya lagi, “Lantas, siapakah bapak Isa jika ia bukan anak Tuhan?” Pertanyaan itu tidak dijawab oleh Rasulullah saw. sehingga turunlah wahyu dari Allah Swt, sebagai jawaban terhadap mereka, yaitu surah Ali ‘Imran.¹⁶⁵

Surah ini dinamakan Ali ‘Imran karena pesan-pesan yang terdapat dalam surat ini salah-satunya berisi tentang superioritas dan keutamaan keluarga ‘Imran, yaitu (1) ‘Imran bin Mathan; (2) istri ‘Imran, Hannah Binta Faqud; (3) Maryam, putri ‘Imran; (4) Nabi Zakaria dan istrinya yang mengasuh dan membesarkan Maryam karena ditinggal mati oleh ‘Imran sejak masih kecil.¹⁶⁶

Meski demikian, secara umum, tema yang terdapat dalam surat ini berisikan tiga hal. *Pertama*, pada awal surat menjelaskan tujuan diskusi yang terjadi antara Rasulullah saw. dan ahli kitab, yaitu kedatangan delegasi pendeta Kristen dari Najran (sebuah lembah di perbatasan Yaman dan Makkah (sekarang Saudi Arabia) ke Madinah pada tahun 9 Hijriah, sebelum penaklukan kota Makkah (*fath}u Makkah*). *Kedua*, pada pertengahan surah menjelaskan maksud sikap orang Yahudi dan tipu daya mereka. *Ketiga*, pada akhir surah menjelaskan tujuan terjadinya agresi di Gunung Uhud, dekat Madinah, antara orang mukmin dan kaum musyrikin yang terjadi 15 bulan setelah perang Badar.¹⁶⁷

Tujuan utama surat ini adalah pembuktian tentang tauhid, keesaan, kekuasaan Allah Swt., serta penegasan bahwa dunia, kekuasaan, harta dan anak-anak yang terlepas dari nilai-nilai Ilahiah tidak akan bermanfaat di akhirat. Hukum-hukum alam yang melahirkan kebiasaan-kebiasaan, pada hakikatnya ditetapkan dan diatur oleh Allah Yang Maha Hidup, sebagaimana terlihat dari peristiwa-peristiwa yang dialami oleh keluarga ‘Imran. Setelah itu, surah ini memaparkan kisah Maryam, Isa, Zakaria dan lain-lain, yang melalui merekalah Allah Swt. menunjukkan keesaan, kekuasaan, dan penguasaan-Nya atas alam raya, serta terlihat pula bagaimana keluarga itu – ayah, ibu, dan anak, atau suami dan istri- tunduk patuh dan percaya kepada Allah Swt.¹⁶⁸

Surah Ali ‘Imran ini, sebagaimana dijelaskan di atas adalah surah yang turun pada periode Madinah, maka salah-satu karakteristiknya,¹⁶⁹ yaitu

¹⁶⁵Abid al-Jabiri, *Fahm Al-Quran...*, Jilid 3, hal. 135.

¹⁶⁶Ibnu ‘Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir...*, Jilid 3, hal. 6.

¹⁶⁷Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 7, hal. 150.

¹⁶⁸M. Qurasih Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Jilid 2, hal. 77.

¹⁶⁹Indikator ayat yang turun pada fase Madinah, yaitu; *Pertama*, terdapat ungkapan *ya ayyuha al-ladhina amanu*, kecuali Q.S. al-Hajj. *Kedua*, terdapat aturan-aturan terperinci tentang *hudud, fara'id, HAM*, dan aturan-aturan sipil lainnya. *Ketiga*, terdapat penyebutan Munafiq kecuali Q.S. al-‘Ankabut. *Keempat*, di dalamnya terdapat ijin dan aturan-aturan tentang jihad dan hikmahnya. *Kelima*, di dalamnya terdapat perdebatan dengan Ahli Kitab.

redaksinya panjang-panjang. Menurut H. Lammens SJ (w. 1937), ayat-ayat pada surah-surah *Madaniyyah* umumnya lebih panjang daripada ayat-ayat yang *Makkiyyah*. Bagian silogismenya juga sedikit lebih luas.¹⁷⁰ Karena itu, ayat-ayat fase *Madaniyyah* diberi nama *al-a>ya>t al-thuwa>l* (ayat-ayat yang panjang),¹⁷¹ sebab pada fase tersebut, Al-Quran telah sepenuhnya berubah menjadi prosa yang menguraikan konsep-konsep teologis dan praktis keseharian secara rinci dan panjang lebar.¹⁷²

Berdasarkan teori di atas, maka kisah Maryam yang terdapat dalam surat Ali 'Imran ini termasuk surat yang diturunkan di Madinah. Hal ini disebabkan menggunakan redaksi yang berbentuk prosa dan disusun dengan bentuk kalimat yang panjang-panjang. Pilihan Al-Quran menggunakan bentuk redaksi yang demikian karena disesuaikan dengan komunitas yang dihadapinya, yaitu masyarakat Madinah, bukan masyarakat Mekah yang ahli dalam bidang susastra.

c. al-Tahrim (*Madaniyyah*)

Tidak ditemukan *sabab nuzul* yang spesifik melatari penurunan Q.S. al-Tahrim/66:12. Hanya saja, konteks yang mengitari ayat ini dapat berhubungan dengan *sabab nuzul* penurunan Q.S. al-Tahrim secara umum. Menurut jumbuh ulama, *sabab nuzul* surah ini berkenaan dengan kasus yang menimpa Nabi saw. seusai beliau meminum madu di rumah salah satu istri, yakni Zainab binti Jahsy. Kebersamaan Nabi saw. dan Zainab di kediaman yang dinilai cukup lama menimbulkan api cemburu di benak 'Aisyah dan Hafshah. Sebab emosi, dua istri beliau ini bersepakat untuk mengatakan di hadapan Nabi saw. bahwa mulut beliau berbau tidak sedap sebab makanan tertentu. Lalu, saat Nabi saw. menghampiri Hafshah, dia mengatakan demikian. Nabi saw. pun menjawab bahwa beliau hanya meneguk madu. Hafshah pun menimpali dengan kesan negatif, dengan mangatakan mungkin madu itu berasal dari pohon *Magha>fir*, yang manis dan bergetah tetapi berbau layaknya minuman keras. Nabi saw. kemudian berpesan kepada Hafshah untuk tidak memberitahu 'Aisyah akan kejadian ini, tetapi dia malah mengingkari.¹⁷³ Dalam konteks ini, surah al-Tahrim turun sebagai teguran dan pengajaran bagi Nabi saw. dan para istri. Izzat Darwazah (w. 1984) juga berpendapat bahwa surah ini mengindikasikan sebagai pengingat bagi istri-istri Nabi saw. dari perbuatan yang kurang etis atau bahkan tidak benar.

Lihat: Subhi Salih, *Mabahith fi 'Ulum Al-Quran*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1988, hal. 182.

¹⁷⁰Lammens SJ., *Islam Beliefs and Institutions...*, hal. 46.

¹⁷¹Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Quran*, Jakarta: Bulan Bintang, 1954, hal. 56.

¹⁷²Theodore Noeldeke, *Tarikh Al-Quran*, New York: Dar Nashr George Almz, 2000, hal. 148-150.

¹⁷³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Jilid 14, hal. 159-160.

Surah ini juga menegaskan bahwa ikatan perkawinan saja tidak cukup menjamin keselamatan dari azab Allah. Keselamatan bergantung pada perbuatan dan perilaku mereka. Berdasarkan konteks demikian, surah ini juga memuat perumpamaan perempuan yang saleh dan membangkang dinilai dari perilaku mereka, bukan semata karena privilese yang dimilikinya.¹⁷⁴

Mengurai alur historisitas Maryam membuka kemungkinan untuk mengartikulasikan *pious agency* sebagai pola kesalehan yang bersifat aktif, resistif, dan transformasional. Aktif karena melibatkan ketaatan yang konkret (ibadah, zuhud). Resistif karena kesalehan dipraktikkan melawan stigma sosial. Transformasional karena menghasilkan perubahan simbolis yang mengadvokasi posisi perempuan dalam ranah spiritual.¹⁷⁵ Dengan demikian, historisitas teks tidak sekadar menjadi fondasi deskriptif, tetapi sumber normatif yang memungkinkan pembangunan teori emansipasi spiritual berbasis Al-Quran.

Kesimpulannya, alur historisitas teks kisah Maryam menunjukkan cara Al-Quran membingkai ulang narasi tradisi lama melalui lensa etis dan spiritual yang khas, menempatkan perempuan sebagai subjek kesalehan yang berdaya dan otonom. Pembacaan ini menyediakan pijakan konseptual untuk mengekstrapolasi pola emansipasi spiritual perempuan dengan pola yang menempatkan transformasi batin, akses ruang ibadah, ketangguhan psikologis, dan legitimasi ilahi sebagai komponen integral agensi kesalehan. Dari sini, bab selanjutnya (pemaknaan tekstual dan isyarat agensi) dapat secara lebih tajam menelaah bagaimana tiap fragmen tekstual berkontribusi pada konstruksi emansipatori Maryam dalam perspektif Al-Quran. Selain itu, mengurai alur historisitas kisah Maryam baik dari aspek intrinsik kisah (alur kisah Maryam) maupun ekstrinsik (sabab nuzul) juga mempermudah penggalan signifikansi fenomenal historis (*al-maghza* > *al-ta>rikhi*>) kisah Maryam. Tentu, juga dengan mengelaborasi kajian sastra perspektif Khalafullah.

Tabel III. 1 Kompilasi Alur Historisitas Kisah Maryam dalam Al-Quran Ditinjau dari Aspek Intrinsik Kisah dan Ekstrinsik (Periodisasi)

No.	Tema	Surah dan Ayat	Periodisasi
1.	Nazar Hannah	Q.S. Ali 'Imran/3:35	Madaniyah

¹⁷⁴Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid Jilid 8, hal. 540-542.

¹⁷⁵ Konsep *pious agency*: Johnson dan Fairweather, *An analysis of Saba Mahmood's politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*; Rachel Rinaldo, "Pious and critical: Muslim women activists and the question of agency," *Gender & Society* 28, no. 6 (2014): 824–846.

	Kelahiran Maryam (Kelahiran dan penamaan 'Maryam')	Q.S. Ali 'Imran/3:36	Madaniyah
2.	Pengasuhan dan Pendidikan Maryam di <i>Mihrāb</i> (Terkabulnya doa Hannah, diasuhnya Maryam oleh Zakaria as., pengasuhan sesuai dengan hasil undian dari para rahib)	Q.S. Ali 'Imran/3:37	Madaniyah
3.	Keutamaan Maryam dan Kehidupan Sosialnya di Tengah Masyarakat Israel (Menjadi manusia pilihan dan perempuan terpilih atas semua perempuan di bumi)	Q.S. Ali 'Imran/3:42	Madaniyah
	Keutamaan Maryam dan Kehidupan Sosialnya di Tengah Masyarakat Israel (satu-satunya perempuan yang mendapat akses penuh beribadah di Baitulmaqdis, bahkan dengan jemaah lintas gender) ¹⁷⁶	Q.S. Ali 'Imran/3:43	Madaniyah
	Keutamaan Maryam dan Kehidupan Sosialnya di Tengah Masyarakat Israel (Maryam uzlah)	Q.S. Maryam/19:16	Makkiyah
4.	Kehamilan Perawan (Dialog Maryam dengan Jibril)	Q.S. Ali 'Imran/3:45	Madaniyah
		Q.S. Maryam/19:18- 21	Makkiyah

¹⁷⁶Diisyaratkan oleh klausa *wa irka'i> ma'a al-ra>ki'i>n*.

	Kehamilan Perawan (Maryam <i>denial</i> atas takdir yang tidak rasional)	Q.S. Ali ‘Imran/3:47	Madaniyah
		Q.S. Maryam/19:20	Makkiyah
	Kehamilan Perawan (Peniupan Ruh dalam diri Maryam)	Q.S. al-Anbiya’/21:91	Makkiyah
		Q.S. al-Tahrim/66:12	Madaniyah
	Kehamilan Perawan (Maryam mengasingkan diri untuk menutupi kehamilan)	Q.S. Maryam/19:22	Makkiyah
	Kehamilan Perawan (Maryam Melahirkan)	Q.S. Maryam/19:23	Makkiyah
	Kehamilan Perawan (Tuduhan terhadap Maryam)	Q.S. Maryam/19:27-28	Makkiyah
5.	Pembelaan Tuhan dan peneguhan kebenaran	Q.S. Maryam/19:27-33	Makkiyah

2. Pemaknaan Tekstual

Kisah Maryam dalam Al-Quran merupakan salah satu narasi paling kompleks dalam hal representasi perempuan, spiritualitas, dan ketuhanan. Melalui teksnya yang kaya akan simbolisme, narasi ini mengandung lapisan makna yang menyeberangi batas-batas historis dan sosial. Kajian pemaknaan tekstual terhadap kisah Maryam menuntut pembacaan yang tidak berhenti pada tataran literal, tetapi menelusuri struktur bahasa, diksi, dan konteks retorik yang membentuk pesan teologis dan moral di balik kisah tersebut. Dalam perspektif *al-fann al-qashashī*, makna kisah Qur’ani dibangun bukan sekadar oleh apa yang dikatakan, melainkan juga oleh bagaimana ia dikatakan baik melalui pengaturan alur, pilihan kata, irama kalimat, serta relasi antar simbol yang membentuk teks hidup penuh dinamika.¹⁷⁷

Pendekatan sastra ini memandang Al-Quran bukan hanya sebagai kitab petunjuk, melainkan juga sebagai kemujizatan sastra yang memmanifestasikan keindahan bahasa (*al-jamāl al-lughawī*) dan kekuatan simbolik (*al-quwwah al-dalāliyah*) untuk menggerakkan kesadaran spiritual

¹⁷⁷Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 11-20.

manusia.¹⁷⁸ Karenanya, kisah Maryam dalam Al-Quran perlu dipahami sebagai metanarasi spiritual yang merepresentasikan pengalaman perempuan menghadapi paradoks iman, stigma sosial, dan kasih Ilahi, di mana kesalahan tampil bukan sebagai subordinasi, melainkan sebagai bentuk tertinggi kebebasan ruhani.¹⁷⁹

a. Struktur Linguistik dan Semantik Narasi

Secara tekstual, kisah Maryam dibangun dengan struktur naratif yang simetris dan berulang, hal tersebut menegaskan tema kesucian (*tahārah*), pengabdian (*ibādah*), dan ketundukan total (*qa>nit*).¹⁸⁰ Dalam Āli ‘Imrān /3:35–37, misalnya, redaksi “*rabbi innī nadhartu laka mā fī baṭnī muḥarraran*” (Ya Tuhanku, sesungguhnya aku menazarkan kepada-Mu anak yang dalam kandunganku untuk berkhidmat kepada-Mu secara khusus) menampilkan diksi *muḥarraran* yang secara semantik berarti “bebas” atau “terlepas dari kepentingan duniawi.”¹⁸¹ Kata ini mengandung simbol kebebasan spiritual yang menjadi fondasi agensi kesalahan. Bahwa pengabdian kepada Tuhan merupakan bentuk pembebasan diri dari struktur sosial dan ikatan materiel.

Ahmad Khalafullah (w. 1997) menyebut penggunaan kata *muḥarraran* dalam konteks ini sebagai puncak seni naratif Al-Quran, sebab ia mengandung makna ganda (*iltibās al-ma‘nā*). Di satu sisi, menunjuk pada pembebasan anak dari kewajiban duniawi. Di sisi lain, menandai pembebasan spiritual perempuan dari dominasi sosial. Makna semantik ini menunjukkan bahwa sejak awal kisah, teks Al-Quran telah membangun paradigma kebebasan spiritual perempuan yang bersumber dari hubungan langsung dengan Tuhan, bukan dari konstruksi sosial manusia.¹⁸²

Quraish Shihab (l. 1944) menafsirkan ayat tersebut sebagai isyarat bahwa nilai seseorang di sisi Allah tidak ditentukan oleh jenis kelamin, melainkan oleh ketulusan niat dan kesungguhan ibadah.¹⁸³ Dengan demikian, kata *muḥarraran* menjadi titik semantik yang menandai lahirnya paradigma kesalahan otonom yang di mana perempuan dapat menjadi subjek pengabdian tanpa harus melewati otoritas laki-laki.

Demikian pula dalam Q.S. Āli ‘Imrān/3:37 digunakan frase “*kulla mā dakhala ‘alayhā zakariyyā al-miḥrāb wajada ‘indahā rizqan*” (Setiap kali

¹⁷⁸Mustansir Mir, “The Qur’an as Literature.”, hal. 10.

¹⁷⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah: pesan, kesan dan keserasian Al-Quran*, Edisi baru (Jakarta: Lentera Hati, 2009).

¹⁸⁰Ibnu Jarir al-Thabariy, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’Wīl Āy al-Qur’ān*, vol. 3, hal. 230.

¹⁸¹Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghaib*, vol. 8, Teheran: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d., hal. 140-145.

¹⁸²Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m*, hal. 21-27.

¹⁸³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, vol. 2, hal. 90-95.

Zakaria masuk menemui Maryam di *mihṛāb*, dia mendapati rezeki di sisinya). Diksi *mihṛāb* di sini tidak hanya merujuk tempat ibadah secara fisik, melainkan ruang spiritual yang sakral.¹⁸⁴ Secara etimologis, *mihṛāb* berasal dari akar kata *ḥarb* (perjuangan), menandakan tempat di mana seseorang berjuang melawan nafsu dan keduniawian. Maka, Maryam yang tinggal di *mihṛāb* bukan hanya beribadah, tetapi sedang menjalani perjuangan spiritual menuju Tuhan. Hal demikian itu termasuk suatu bentuk *mujāhadah* yang menjadi proses penting dalam *maqāmāt* sufi.¹⁸⁵

b. Simbolisme Bahasa dan Transformasi Makna

Al-Quran menggunakan bahasa simbolik yang memadukan konkret dan abstrak serta historis dan spiritual. Dalam kisah Maryam, simbol yang paling dominan adalah *nūr* (cahaya), *rūḥ* (roh), dan *kalimah* (firman). Ketiganya saling terhubung membentuk sistem makna yang menandai pertemuan antara langit dan bumi, antara keilahian dan kemanusiaan.¹⁸⁶

Dalam Q.S. Maryam/19:17, disebutkan “Maka Kami mengutus kepadanya roh Kami, lalu ia menjelma di hadapannya sebagai seorang manusia yang sempurna.” Di sini, *rūḥ* berfungsi sebagai simbol kehadiran ilahi yang menyapa manusia dalam bentuk yang bisa diterima oleh persepsi manusiawi. Menurut al-Rāzī (w.1210), kata *rūḥ* dalam konteks ini merupakan bentuk *tajallī al-ḥaqq* (manifestasi Tuhan) yang menyapa hamba-Nya dalam wujud lembut (*luṭf*), bukan dalam keagungan yang menakutkan.¹⁸⁷

Ahmad Khalafullah (w. 1997) menggarisbawahi bahwa pemilihan diksi *basharan sawiyyā* (manusia sempurna) memiliki muatan estetika yang sangat tinggi.¹⁸⁸ Secara linguistik, kata *sawiyy* berasal dari akar *s-w-y* yang berarti “seimbang” atau “selaras.” Dalam narasi ini, dia menunjukkan harmoni antara aspek jasmani dan ruhani yang merupakan suatu metafora dari kesempurnaan penciptaan. Dengan demikian, kedatangan malaikat kepada Maryam dalam bentuk manusia sempurna merupakan lambang keselarasan antara langit dan bumi, antara alam malakut dan insani.¹⁸⁹

Simbolisme ini penting dalam pembacaan feminis-sufistik. Maryam mengalami perjumpaan langsung dengan *rūḥ*, bukan sebagai penerima pasif, tetapi sebagai partisipan aktif dalam wahyu ilahi.¹⁹⁰ Di sinilah terlihat bentuk *pious agency*; kesalehan yang aktif dan sadar, yang menempatkan perempuan

¹⁸⁴Hamdy A. Hassan, “Sufi Feminism.”

¹⁸⁵Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*.

¹⁸⁶Syihabuddin Mahmud al-Ālūsī, *Rūḥ Al-Ma‘Ānī Fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*.

¹⁸⁷Fakhr al-Din I-Rāzī, *Mafāṭīḥ Al-Ghaib*, vol. 8, hal. 163-166.

¹⁸⁸Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 24-27.

¹⁸⁹Abu Abdillah Muhammad al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’a>n* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005, hal. 92-95.

¹⁹⁰Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 458-460.

sebagai subjek pengalaman ilahiah. Rachel Rinaldo (l. 1970) menafsirkan *pious agency* sebagai tindakan religius yang menggabungkan kepatuhan dengan refleksi kritis, bukan sekadar kepasrahan buta.¹⁹¹ Dalam konteks Maryam, kepasrahannya bukan tanda kelemahan, tetapi ekspresi tertinggi dari kesadaran spiritual yang berdialog langsung dengan Tuhan.

c. Pola Dialog dan Retorika Wahyu

Kisah Maryam dibangun dengan pola dialogis yang khas: antara Maryam dan malaikat, antara Maryam dan dirinya sendiri, serta antara Maryam dan masyarakatnya. Pola ini memperlihatkan bagaimana Al-Quran menyusun ritme emosional dan spiritual yang menggambarkan perjalanan eksistensial manusia menuju Tuhan.¹⁹²

Dialog antara Maryam dan malaikat pada Q.S. Āli ‘Imrān/3:42–47 menampilkan pola retorika pengukuhan (ta’kīd). Ucapan malaikat: “*Sesungguhnya Allah telah memilihmu, mensucikanmu, dan melebihkanmu atas segala perempuan di seluruh alam*”, menunjukkan repetisi kata *iṣṭafāki* sebagai bentuk penegasan keagungan Maryam.¹⁹³

Sementara dialog internal Maryam pada Q.S. Maryam/19:23–26, di mana ia mengeluh dan kemudian menerima penghiburan ilahi, menggambarkan proses psikologis yang mendalam. Dalam analisis Khalafullah, bagian ini menunjukkan gaya drama ruhani (*al-masraḥ al-rūhī*), yaitu bagaimana teks menghadirkan konflik batin yang berujung pada transformasi iman.¹⁹⁴ Maryam berkata, “*yā laitani mittu qabla hādhā*” (andai aku mati sebelum ini), namun kemudian mendengar seruan “*lā taḥzanī*” (jangan bersedih). Pola dua suara ini (suara duka dan suara penghiburan) membentuk ritme retorik yang menggambarkan perjumpaan antara manusia dan rahmat Tuhan.¹⁹⁵

Secara tematik, pola dialog semacam ini berfungsi untuk mengilustrasikan *maqām* spiritual Maryam: dari fase keputusan menuju ketenangan (*sakīnah*), dari duka menuju ridha. Di sinilah dimensi sastra berkelindan dengan spiritualitas: keindahan retorika Qur’ani bukan sekadar estetika bunyi, tetapi sarana transformatif untuk membawa pembaca pada pengalaman iman.¹⁹⁶

d. Diksi Emosional dan Kedalaman Psikologis

¹⁹¹Rachel Rinaldo, “Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency.”, hal. 782-786

¹⁹²Hosn Abboud, “Mary in the Qur’an,” *A Literary Reading*, 2014, hal. 70–129.

¹⁹³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, 2: hal. 154.

¹⁹⁴Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m*, hal. 54-60.

¹⁹⁵Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983, hal. 112-120.

¹⁹⁶Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsir al-Bayānī li al-Qur’ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1990, hal. 59-70.

Salah satu ciri utama kisah Maryam adalah kekuatan ekspresi emosionalnya. Tidak banyak kisah Qur’ani yang menggambarkan perasaan tokohnya dengan begitu rinci dan manusiawi.¹⁹⁷ Kata-kata seperti “*ittakhadhat min dūnihim hijāban*” (ia mengasingkan diri dari mereka dengan tabir) Q.S. Maryam/19:17 dan “*fa-ajā’ahā al-makhād ilā jidh’i al-nakhlah*” (rasa sakit bersalin memaksanya bersandar pada pangkal pohon kurma) Q.S. Maryam/19:23 menghadirkan gambaran visual yang sarat emosi: kesendirian, penderitaan, dan pergulatan fisik sekaligus spiritual.¹⁹⁸

Dalam tafsir sufistik, ayat-ayat ini ditafsirkan sebagai simbol *khalwah* (pengasingan diri) dan *tajrīd* (pembebasan diri dari dunia). Maryam menarik diri dari masyarakat bukan karena malu, tetapi sebagai bagian dari proses spiritual menuju makrifat. Ibn ‘Arabī menyebut pengasingan Maryam sebagai “*mi’rāj ruhani perempuan*,” yakni bentuk pendakian spiritual yang dilakukan melalui kesunyian dan penderitaan.¹⁹⁹

Dalam konteks psikologis, kisah ini juga menegaskan kedalaman kemanusiaan tokohnya. Maryam mengalami krisis identitas, tekanan sosial, dan ketakutan eksistensial, namun justru di sanalah muncul kesadaran tertinggi akan kasih Tuhan. Tafsir modern seperti *al-Mishbah* menekankan bahwa tangisan Maryam di bawah pohon kurma adalah bentuk *spiritual catharsis* yakni pembersihan jiwa melalui kesedihan yang diubah menjadi ketenangan.²⁰⁰ Dengan demikian, emosi bukan lawan iman, tetapi instrumen menuju pemurnian iman.

e. Sintesis Tekstual: Dari Makna Historis ke Makna Kontekstual

Membaca kisah Maryam secara tekstual berarti menemukan dua lapis makna yang saling meneguhkan. Pertama, *al-ma’na al-tārīkhī*, yakni makna literal yang berkaitan dengan peristiwa dan latar sejarahnya. Kedua, *al-maghzā al-mu’āṣir*, yakni pesan moral dan spiritual yang relevan dengan kehidupan kontemporer. Sahiron Syamsuddin (l. 1968) menekankan bahwa pemaknaan Qur’an yang utuh harus selalu menghubungkan dua lapisan ini, agar teks tidak membeku dalam sejarah, melainkan terus hidup dalam realitas umat.²⁰¹

Pada level historis, kisah Maryam mengisahkan perjuangan seorang perempuan dalam lingkungan patriarkal Bani Israil yang menganggap ibadah dan pengabdian religius sebagai domain laki-laki. Namun, pada level

¹⁹⁷Hosn Abboud, “Mary in the Qur’an”..., hal. 1-17.

¹⁹⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*..., 8: hal. 150.

¹⁹⁹Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, hal. 54-55.

²⁰⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, 8: hal. 148–60.

²⁰¹Sahiron Syamsuddin, *Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma’na Cum Maghza*..., hal. 35.

kontekstual, kisah ini menjadi simbol perlawanan spiritual terhadap semua bentuk marginalisasi perempuan di ruang religius.²⁰² Dengan memposisikan Maryam sebagai *al-muharrarah* (yang dibebaskan), Al-Quran sebenarnya sedang menegaskan prinsip emansipasi spiritual: kebebasan yang lahir dari kesadaran ketuhanan, bukan dari pemberontakan sosial semata.²⁰³

Kisah ini juga menantang paradigma modern sekuler yang memisahkan kesalehan dari kebebasan. Dalam pandangan Saba Mahmood, *pious agency* bukanlah antitesis dari kebebasan, tetapi bentuk kebebasan yang berakar pada penyerahan diri kepada Tuhan. Maryam menjadi model paling sempurna dari konsep ini: ia beriman bukan karena tunduk kepada struktur sosial, melainkan karena kesadarannya bahwa Tuhan adalah sumber otonomi sejati.²⁰⁴

f. Makna Tekstual dalam Bingkai Feminisme Sufi

Pemaknaan tekstual kisah Maryam menemukan puncaknya ketika dihubungkan dengan epistemologi sufistik, yang melihat teks bukan hanya sebagai wacana verbal, tetapi sebagai *jalan menuju kebenaran batin (tarīqah ilā al-ḥaqīqah)*.²⁰⁵ Dalam perspektif sufistik, setiap ayat adalah cermin bagi kondisi ruhani pembacanya. Oleh karena itu, kisah Maryam tidak hanya berbicara tentang masa lampau, tetapi tentang perjalanan jiwa setiap manusia dalam menapaki *maqām* iman, sabar, ridha, dan tawakal.²⁰⁶

Hamdy Hassan menyebut fenomena ini sebagai *Sufi Feminism*, yaitu gerakan spiritual yang berupaya membaca teks-teks suci dari dimensi mistik untuk meneguhkan peran perempuan sebagai penjaga nilai-nilai kasih dan kebenaran ilahi. Dengan demikian, pemaknaan tekstual kisah Maryam tidak berhenti pada analisis linguistik, tetapi menembus wilayah metafisis: Maryam sebagai simbol *ruh kesucian* yang menjadi medium antara Tuhan dan manusia.²⁰⁷

Dalam perspektif ini, teks bukan sekadar menceritakan Maryam, tetapi *menghadirkan Maryam* dalam kesadaran pembaca sebagai figur arketipal perempuan beriman yang bebas dalam kesalehannya dan saleh dalam kebebasannya. Inilah makna terdalam dari pemaknaan tekstual: pembaca tidak hanya memahami teks, tetapi diubah oleh teks itu sendiri.²⁰⁸

3. Aspek Kelogisan

Dalam struktur naratif Al-Quran, kisah Maryam menempati posisi yang sangat istimewa karena memadukan antara keajaiban (*mu'jizah*) dan

²⁰²Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 451-472.

²⁰³Sa'diyya Shaikh, "In Search of Al-Insan."..., hal. 781-806

²⁰⁴Johnson and Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood's Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject...*, hal. 17.

²⁰⁵Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."..., hal. 370.

²⁰⁶Fakhr al-Din al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghaib...*, vol. 8.

²⁰⁷Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."..., hal. 364-371

²⁰⁸Hosn Abboud, "Mary in the Qur'an."..., hal. 10-17.

kelogisan (*mantiqiyah*) dalam satu kerangka estetika yang harmonis.²⁰⁹ Pada satu sisi, narasi kelahiran Isa tanpa ayah merupakan mukjizat yang melampaui rasionalitas empiris; tetapi pada sisi lain, Al-Quran menyajikannya dengan gaya bahasa dan argumentasi yang logis, koheren, dan dapat diterima oleh akal sehat.²¹⁰ Di sinilah letak keunggulan kisah Maryam dalam dimensi sastra: ia tidak sekadar mengajak pembaca untuk beriman kepada yang ghaib, tetapi juga menuntun mereka untuk memahami keteraturan ilahi melalui nalar yang rasional dan sistemik.²¹¹

Ahmad Khalafullah menjelaskan bahwa salah satu ciri *al-fann al-qashashī fī al-Qur’ān al-Karīm* adalah kemampuan Al-Quran menyeimbangkan keajaiban dan kelogisan. Menurutnya, Al-Quran tidak menampilkan mukjizat sebagai keanehan yang absurd, tetapi sebagai *keindahan hukum ilahi* yang berada di luar jangkauan kebiasaan manusia namun tetap rasional dalam tatanan keimanan. Dalam konteks kisah Maryam, mukjizat kelahiran Isa bukanlah irasionalitas, melainkan bentuk realisasi kehendak Tuhan yang mengikuti *mantiq al-qudrah* (logika kekuasaan Ilahi).²¹²

a. Rasionalitas Wahyu dan Struktur Argumen Teks

Secara tekstual, rasionalitas kisah Maryam dibangun melalui struktur argumentatif yang teratur. Pada Surah Āli ‘Imrān/3:47 Maryam berkata, “*Ya Tuhanku, bagaimana mungkin aku mempunyai anak, padahal aku belum pernah disentuh oleh seorang laki-laki pun?*”. Pertanyaan Maryam ini adalah bentuk penggunaan logika manusiawi yang natural. Menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 1210), kalimat ini bukan ekspresi keraguan terhadap kuasa Tuhan, melainkan refleksi intelektual seorang hamba yang berusaha memahami pola kerja kehendak Ilahi.²¹³ Maryam tidak mempertanyakan *apakah* Tuhan mampu, tetapi *bagaimana* kehendak itu diwujudkan.

Jawaban malaikat kemudian datang dalam Q.S. Āli ‘Imrān/3:47 “*Demikianlah Allah menciptakan apa yang Dia kehendaki*”. Kalimat ini bukanlah jawaban dogmatis yang menolak logika, melainkan argumentasi teologis yang menegaskan bahwa kekuasaan Allah tidak tunduk pada hukum sebab-akibat empiris.²¹⁴ Dalam pandangan Quraish Shihab, bentuk jawaban ini menunjukkan dialog konstruktif antara iman dan akal: teks tidak menegaskan nalar, tetapi mengarahkan nalar menuju kesadaran tentang

²⁰⁹Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 45.

²¹⁰M. Qurasih Shihab, *Tafsir al-mishbah*.

²¹¹Mustansir Mir, “The Qur’an as Literature.”..., hal. 8-10.

²¹²Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 62-71.

²¹³Fakhr al-Din al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghaib*, vol. 8..., hal. 31.

²¹⁴Fakhr al-Din al-Rāzī, vol. 8, hal. 32.

keterbatasannya.²¹⁵ Dengan demikian, logika Maryam dan logika Tuhan tidak saling meniadakan, tetapi bertemu dalam titik harmoni antara rasio dan wahyu.

Di sini tampak bahwa Al-Quran menggunakan metode argumentatif yang *sistemik*: Maryam berpikir dengan logika empiris, sedangkan malaikat menjawab dengan logika teologis, dan keduanya menyatu dalam logika spiritual yang utuh. Hal ini sesuai dengan penjelasan Nasr Hamid Abu Zayd bahwa keindahan kisah Qur'ani terletak pada kemampuannya menghadirkan “rasionalitas iman” (*'aql al-īmānī*), yaitu akal yang tunduk kepada kebenaran Ilahi tanpa kehilangan daya kritisnya.²¹⁶

b. Logika Mukjizat dan Rasionalitas Ilahi

Salah satu tantangan epistemologis terbesar dalam memahami kisah Maryam adalah pertanyaan tentang kelahiran Isa tanpa ayah. Secara empiris, peristiwa tersebut tampak melanggar hukum biologis; namun, Al-Quran justru mengajarkannya sebagai bentuk hukum ilahi yang lebih tinggi. Dalam Surah Q.S. Āli ‘Imrān/3:59 disebutkan, “*Sesungguhnya perumpamaan Isa di sisi Allah seperti perumpamaan Adam; Allah menciptakannya dari tanah, kemudian berfirman kepadanya: ‘Jadilah’, maka jadilah ia.*”²¹⁷

Ayat ini menjadi puncak logika teologis yang luar biasa. Dengan menghadirkan analogi antara penciptaan Isa dan Adam, Al-Quran mengembalikan peristiwa mukjizat ke dalam kerangka rasional keimanan; jika manusia pertama dapat diciptakan tanpa ayah dan ibu, maka penciptaan seorang nabi tanpa ayah bukanlah kemustahilan.²¹⁸

Ahmad Khalafullah menguraikan bahwa gaya argumentatif ini menunjukkan prinsip estetika rasional dalam kisah Al-Quran. Keindahan bukan hanya terletak pada imajinasi, melainkan juga pada struktur logika yang meyakinkan. Mukjizat bukanlah pelanggaran terhadap logika, melainkan penyingkapan dimensi lain dari logika yang belum dijangkau manusia. Dengan demikian, kisah Maryam menjadi jembatan epistemologis antara *īmān* dan *'aql*, yakni antara kepercayaan dan penalaran.²¹⁹

Lebih lanjut, pandangan ini sejalan dengan teori *mantiq al-qudrah* yang dikembangkan oleh Mulla Sadra (w. 1640), filsuf Persia abad ke-17. Dia menjelaskan bahwa kuasa Tuhan bukanlah kekuasaan arbitrer, tetapi logika metafisika yang beroperasi di luar kausalitas empiris. Dengan kerangka ini, mukjizat kelahiran Isa melalui Maryam dapat dipahami sebagai peristiwa

²¹⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*..., 2: hal. 157.

²¹⁶Nashr Abu Zayd, *Maḥmūd Al-Nass*..., hal. 113.

²¹⁷Fakhr al-Din al-Rāzī, *Maḥmūd Al-Ghaib*..., 8: hal. 95.

²¹⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*..., 2: hal. 160.

²¹⁹Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m*..., hal. 83.

yang logis dalam tatanan realitas ilahi, meskipun tampak supra-logis dalam tatanan duniawi.²²⁰

Kisah ini juga dapat disebut sebagai logika spiritual yang memadukan iman dan kesetaraan eksistensial, karena melalui Maryam, Al-Quran memperlihatkan bahwa rahim perempuan menjadi lokus dari kebenaran Ilahi yang rasional sekaligus transenden. Artinya, mukjizat kelahiran Isa tidak menegasikan sains, melainkan menunjukkan bahwa keajaiban tidak selalu bertentangan dengan rasionalitas. Keduanya bergerak pada domain epistemik yang berbeda namun saling melengkapi.²²¹

c. Struktur Naratif dan Koherensi Logis

Secara struktural, kisah Maryam memiliki konsistensi logis yang kuat di seluruh fragmen ayatnya. Walaupun tersebar di beberapa surah, narasinya membentuk alur yang utuh dan koheren; mulai dari kelahiran Maryam, masa pengabdian di *mihṛāb*, kabar gembira kelahiran Isa, masa kesendirian dan penderitaan, hingga pembelaan Tuhan terhadap kesuciannya.²²² Konsistensi ini menandakan adanya *tartīb ma 'nawī* (susunan makna) yang sistematis.

Mustansir Mir (l. 1949) menyebut struktur kisah Maryam sebagai *interwoven narrative unity*, di mana pengulangan dan variasi ayat tidak menimbulkan kontradiksi, tetapi memperkaya makna.²²³ Misalnya, pada Q.S. Āli 'Imrān/3 penekanan terletak pada dimensi teologis (proses penciptaan dan keimanan), sedangkan pada Q.S. Maryam fokusnya berpindah ke aspek emosional dan sosial. Dua narasi ini tidak saling bertentangan, melainkan saling melengkapi, sebagaimana dua sisi logika yang satu berbicara tentang sebab ilahi dan yang lain tentang akibat manusiawi.²²⁴

Koherensi logis ini menunjukkan bahwa Al-Quran mengatur narasinya bukan berdasarkan kronologi sejarah, tetapi berdasarkan logika spiritual yang bertingkat. Khalafullah menyebut pola ini sebagai *manṭiq al-riwāyah al-ilāhiyyah* (logika penceritaan ilahi), yang menempatkan keteraturan moral di atas kronologi waktu.²²⁵ Oleh karena itu, setiap bagian kisah Maryam saling menopang dalam membentuk pesan kesatuan. Bahwa iman sejati tidak bertentangan dengan akal, tetapi menggenapi akal.²²⁶

²²⁰Mulla Ṣadrā, *Al-Hikmah al-Muta'āliyah Fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Qum: Dār al-Ma'ārif al-Islāmiyyah, 2001, hal. 212.

²²¹Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 458-460.

²²²M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, 2..., hal. 95-100.

²²³Mustansir Mir, "The Qur'an as Literature."..., hal. 9-10.

²²⁴Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, hal. 112.

²²⁵Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fī al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 102-105.

²²⁶M. Quraish Shihab, "Membumikan" *Al-Quran*, Cet. 1, Bandung: Mizan, 1992, hal. 112.

Dalam konteks feminisme spiritual, logika ini menjadi penting karena memperlihatkan bahwa perempuan juga dapat menjadi subjek rasional. Dalam teks wahyu, Maryam tidak ditampilkan sebagai sosok emosional semata, tetapi sebagai figur yang mampu berdialog dengan malaikat, mengajukan pertanyaan filosofis, dan memahami argumen metafisika.²²⁷ Dengan demikian, logika dalam kisah Maryam bukan sekadar argumentasi teologis, melainkan pengakuan Al-Quran terhadap kecerdasan spiritual dan intelektual perempuan.²²⁸

d. Logika Estetika dan Simetri Bahasa

Kelogisan kisah Maryam juga dapat diamati dari keseimbangan struktur bahasanya. Al-Quran menggunakan pola simetri (*al-muwāzanah*) untuk membangun keindahan yang logis. Misalnya, antara ayat Q.S. Āli ‘Imrān/3:37 dan Q.S. Maryam/19:26, terdapat keseimbangan antara rezeki spiritual dan rezeki fisik. Pada ayat pertama disebutkan *rizq* yang datang kepada Maryam di *mihrāb*, sedangkan pada ayat kedua Allah memberi petunjuk agar Maryam mengguncang pohon kurma untuk memperoleh buah langsung dari pohon. Pola ini menunjukkan logika keseimbangan antara dimensi metafisika dan empiris dalam kehidupan spiritual manusia.²²⁹

Khalafullah menafsirkan simetri semacam ini sebagai *al-jamāl al-mantiqī* yakni keindahan yang rasional, di mana setiap unsur artistik memiliki fungsi argumentatif.²³⁰ Artinya, estetika bukan sekadar ornamen, tetapi bagian dari logika teks. Ketika Maryam memperoleh rezeki spiritual di *mihrāb*, itu melambangkan hubungan vertikal dengan Tuhan. Sedangkan ketika dia mengguncang pohon kurma, itu menandai usaha horizontal manusia dalam mempertahankan hidup. Dua tindakan ini bersama-sama mengajarkan logika keseimbangan antara ketergantungan pada rahmat Tuhan dan tanggung jawab pribadi—inti dari rasionalitas etis dalam Islam.²³¹

e. Rasionalitas sebagai Jalan Spiritualitas

Kisah Maryam menegaskan bahwa rasionalitas bukan lawan spiritualitas. Dalam Al-Quran, logika menjadi jalan menuju iman yang matang.²³² Maryam adalah contoh bahwa seseorang dapat bertanya, berpikir, dan tetap tunduk kepada kehendak Tuhan. Dalam logika sufistik, inilah bentuk *‘aql muqaddas* yakni akal yang disucikan oleh iman. Ibn ‘Arabī (w.

²²⁷Amina Wadud, *Qur’an and Woman...*, hal. 88.

²²⁸ Johnson and Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood’s Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject...*, hal. 31-35.

²²⁹Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 121.

²³⁰Muhammad Ahmad Khalafullah., *al-Fann al-Qashashiy...*, hal. 125.

²³¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, hal. 118.

²³²Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach*, Taylor & Francis, 2005, hal. 132.

1240) menyebut Maryam sebagai “*al-‘ārifah bi al-ḥaqīqah*” (perempuan yang mengetahui hakikat), karena dia mampu memadukan akal dan wahyu dalam satu kesadaran tauhidik.²³³

Rasionalitas Maryam juga menjadi refleksi dari spiritualitas perempuan yang kritis, yang tidak menolak takdir tetapi memahaminya secara reflektif.²³⁴ Hal ini paralel dengan konsep *pious critical agency* Rachel Rinaldo, di mana kesalehan tidak berarti pasif, melainkan bentuk kesadaran reflektif terhadap kehendak Tuhan yang dihayati secara aktif. Maryam mencontohkan bahwa berpikir kritis tidak mengurangi iman, melainkan memperdalamnya.²³⁵

Dengan demikian, kisah Maryam menghadirkan model spiritualitas rasional yang membebaskan. Dia mengajarkan bahwa iman sejati tidak menuntut pembekuan akal, melainkan pemurniannya. Dalam konteks kontemporer, logika kisah ini relevan dengan paradigma keagamaan yang memadukan keimanan dengan penalaran ilmiah dan etika kemanusiaan. Kisah Maryam mengajarkan bahwa mukjizat sejati bukan pada pelanggaran logika, tetapi pada kesediaan manusia untuk menerima logika Tuhan dengan kesadaran yang utuh.

4. Aspek Psikologis

Kisah Maryam dalam Al-Quran tidak hanya mengandung keindahan linguistik dan logika teologis, tetapi juga kedalaman psikologis yang luar biasa. Dalam struktur naratif Al-Quran, Maryam digambarkan sebagai figur perempuan yang mengalami perjalanan batin intens, dari keterpilihan hingga keterasingan, dari keputusan hingga peneguhan iman.²³⁶ Al-Quran menguraikan setiap fase psikologis Maryam dengan sensibilitas emosional yang halus namun sarat makna spiritual. Pendekatan sastra terhadap aspek psikologis ini memungkinkan kita membaca Maryam bukan sekadar sebagai tokoh sejarah, tetapi sebagai simbol universal dari jiwa manusia yang berjuang menemukan kedamaian dalam ketundukan kepada Tuhan.²³⁷

Ahmad Khalafullah (w. 1997) menyebut dimensi psikologis sebagai inti dari seni kisah Al-Quran (*lubb al-fann al-qashashī*), karena ia menyingkap sisi terdalam dari pergulatan batin tokoh dalam menghadapi ujian iman. Dalam konteks kisah Maryam, Al-Quran menampilkan pengalaman emosional yang melampaui sekadar penderitaan biologis seorang perempuan. Dia mengalami *krisis spiritual*. Yakni, tatkala iman diuji bukan dalam bentuk kehilangan keyakinan, tetapi dalam proses penghayatan eksistensial terhadap

²³³Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam...*, hal. 54-55.

²³⁴Sa’diyya Shaikh, “In Search of Al-Insan.”..., hal. 792.

²³⁵Rachel Rinaldo, “Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency.”..., hal. 781-785

²³⁶Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 45.

²³⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*.

makna ketaatan.²³⁸ Pengalaman kontemplatif ini menjadikan kisah Maryam sebagai salah satu model paling kompleks dari representasi psikospiritual dalam teks keagamaan.

a. Dinamika Emosi dan Kesadaran Spiritual

Fase paling menonjol dalam dinamika psikologis Maryam adalah saat dia menerima kabar kehamilan dari malaikat. Reaksi spontan Maryam terekam dalam Q.S. Āli ‘Imrān/3:47, “*Ya Tuhanku, bagaimana aku bisa memiliki anak, padahal aku belum pernah disentuh lelaki?*”. Pertanyaan ini menunjukkan kombinasi antara rasa takjub, kebingungan, dan refleksi diri yang jujur. Secara psikologis, dia menggambarkan konflik antara rasionalitas biologis dan spiritualitas iman.

Dalam pandangan Quraish Shihab (l. 1944), ekspresi Maryam ini bukanlah keraguan terhadap kuasa Allah, tetapi bentuk perenungan kognitif spiritual, di mana seseorang menegosiasikan makna peristiwa luar biasa dengan kesadarannya tentang hukum alam. Artinya, Al-Quran menampilkan Maryam sebagai manusia yang berpikir dan merasa, bukan makhluk pasif yang tunduk tanpa nalar. Kejujuran emosional inilah yang kemudian menjadi landasan bagi kesalahannya. Iman lahir dari dialog batin, bukan dari paksaan.²³⁹

Khalafullah menegaskan bahwa salah satu ciri keindahan psikologis kisah Al-Quran adalah kemampuannya menyeimbangkan emosi manusiawi dengan pesan spiritual. Dalam kasus Maryam, setiap emosi, rasa takut, bingung, malu, bahkan putus asa selalu diakhiri dengan ketenangan yang bersumber dari hubungan langsung dengan Tuhan. Ketika Maryam menarik diri dari masyarakat, ayat “*fa-ittakhadhat min dūnihim hijāban*” (dia, Maryam, mengasingkan diri dari mereka dengan tabir) [Q.S. Maryam/19:17] menjadi simbol sekaligus kondisi psikis bahwa Maryam mencari perlindungan dari tekanan sosial dan sekaligus ruang kontemplatif bagi pertumbuhan spiritualnya.²⁴⁰

b. Trauma Sosial dan Keheningan Spiritual

Setelah Maryam mengandung, penderitaannya berpindah dari ranah biologis ke ranah sosial. Tekanan moral dan stigma masyarakat Bani Israil terhadap kehamilan tanpa suami menjadi beban psikologis yang amat berat. Ungkapan “*fa-ajā’ahā al-makhād ilā jidh’i al-nakhlah qālat yā laitani mittu qabla hādihā*” (“Rasa sakit bersalin memaksanya bersandar pada pangkal

²³⁸Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 52-55.

²³⁹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*.

²⁴⁰Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 59.

pohon kurma, seraya berkata: “Andai aku mati sebelum ini terjadi”) dalam Q.S. Maryam/19:23 adalah puncak manifestasi penderitaan batin.

Ayat ini merupakan salah satu gambaran paling jujur tentang depresi eksistensial dalam teks suci. Hamka (w. 1981) menafsirkan seruan itu sebagai luapan emosi manusiawi yang tidak mengurangi kesalehan Maryam. Dalam tafsirnya, Hamka (w. 1981) menyebut bahwa “air mata orang beriman bukan tanda kelemahan, tetapi bentuk kejujuran kepada Allah.”²⁴¹ Sedangkan al-Alūsī (w. 1854) menyebut kondisi Maryam ini sebagai *maqām ṣabr wa riḍā*, tahapan di mana kesabaran diuji melalui rasa kehilangan dan ketakutan.²⁴²

Kajian psikologi modern juga menemukan relevansi ayat ini dengan fenomena *prepartum dan postpartum depression*, yaitu tekanan mental berat yang sering dialami perempuan setelah atau menjelang melahirkan. Dalam perspektif spiritual, pengalaman ini menggambarkan perjuangan antara ketidakberdayaan manusia dan kasih Tuhan yang memulihkan. Allah menenangkan Maryam melalui firman-Nya: “*lā taḥzanī, qad ja‘ala rabbuki taḥtaki sariyyā*” (“Janganlah engkau bersedih, Tuhanmu telah menjadikan di bawahmu sungai kecil”) dalam Q.S. Maryam/19:24.²⁴³

Ayat ini menjadi bentuk *terapi ilahi*, yakni penyembuhan jiwa melalui penghiburan langsung dari Tuhan. Dalam kajian psikologi spiritual, kepercayaan terhadap kasih Tuhan memiliki efek signifikan dalam menurunkan tingkat stres dan risiko bunuh diri. Dalam konteks Maryam, ayat tersebut menunjukkan bahwa wahyu berfungsi sebagai *psikoterapi transendental* yang membangkitkan ketenangan batin.²⁴⁴

c. Dialog Internal dan Transformasi Psikospiritual

Dialog batin Maryam adalah elemen kunci yang menunjukkan bagaimana Al-Quran menggambarkan pengalaman psikologis secara dramatis. Ketika dia menjerit di bawah pohon kurma, seruan “*yā laitani mittu qabla hādhā*” diikuti oleh jawaban lembut dari langit, “*lā taḥzanī.*” Struktur ini memperlihatkan dua suara dalam teks, yakni suara manusia yang berduka dan suara Tuhan yang menenangkan. Secara retorik, ini menciptakan dialog ruhani yang menjadi cermin komunikasi antara manusia dan Tuhannya.²⁴⁵

Khalafullah menilai bagian ini sebagai contoh puncak dari drama ruhani (*al-masrah al-rūhī*) dalam Al-Quran. Emosi Maryam tidak dihapuskan, tetapi

²⁴¹Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, hal. 115-116.

²⁴²Syihabuddin Mahmud al-Ālūsī, *Rūḥ Al-Ma‘a>nī Fī Tafsīr al-Qur‘a>n al-‘Aẓīm...*, hal. 112.

²⁴³Sandora and Novitayani, “Hubungan Antara Kepercayaan Kepada Tuhan Dan Risiko Bunuh Diri Pada Mahasiswa Muslim Di Aceh.”..., hal. 71.

²⁴⁴Sandora and Novitayani, “Hubungan Antara Kepercayaan..., hal. 73-75.

²⁴⁵Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fī al-Qur‘a>n al-Kari>m...*, hal. 101-102.

diarahkan menuju sublimasi spiritual. Dalam istilah psikologi transpersonal, ini disebut *spiritual catharsis*, yaitu pelepasan beban emosional melalui pengalaman religius yang intens.²⁴⁶ Kesedihan yang dialami Maryam menjadi jalan menuju *tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa).

Dalam kerangka *pious agency*, pengalaman batin semacam ini bukan bentuk pasif, tetapi refleksi kesalahan aktif. Maryam menunjukkan bahwa ketundukan sejati lahir dari proses batin yang kompleks, dari pertanyaan menuju penerimaan dan dari duka menuju rida.²⁴⁷ Hal ini menegaskan bahwa spiritualitas perempuan bukanlah imitasi terhadap model laki-laki, melainkan pengalaman eksistensial yang unik dan mendalam. Rachel Rinaldo (l. 1970) menegaskan bahwa *refleksi diri* dalam kesalahan adalah bentuk agensi, karena di sanalah perempuan menegosiasikan iman dengan kesadarannya sendiri.²⁴⁸

d. Keheningan, Kesendirian, dan Makna Kontemplatif

Aspek psikologis lain yang menonjol dalam kisah Maryam adalah keheningannya. Setelah melahirkan, Maryam memilih untuk tidak berbicara dan menyerahkan pembelaan dirinya kepada Tuhan. "*fa asyarat ilayhi*" ("Maka Maryam menunjuk kepada bayinya") dalam Q.S. Maryam/19:29. Dalam konteks psikologi spiritual, keheningan ini bukan tanda ketakutan, melainkan bentuk *tawakkul* (penyerahan diri total). Pada penggalan kisah ini, Maryam menunjukkan puncak kematangan spiritual. Yaitu ketika seseorang tidak lagi membutuhkan pembelaan verbal, karena kesucian batin telah menjadi bukti tertinggi.

Menurut Ibn 'Arabī (w. 1240), sikap diam Maryam merupakan simbol *fanā' al-nafs*, yakni lenyapnya ego dalam kehadiran Ilahi. Dalam tafsirnya, Ibn 'Arabī (w. 1240) menyebut bahwa "diamnya Maryam adalah zikir yang paling tinggi, sebab dia berbicara dengan Tuhan tanpa kata." Di sinilah Al-Quran menunjukkan paradoks spiritual; keheningan justru menjadi bentuk komunikasi terdalam dengan Tuhan.²⁴⁹

Maryam yang berdiam diri juga dapat dibaca sebagai bentuk perlawanan simbolik terhadap sistem sosial yang menindas. Dalam masyarakat yang cenderung menuduh tanpa mendengar, diam menjadi strategi spiritual sekaligus politik.²⁵⁰ Diamnya Maryam adalah perlawanan

²⁴⁶Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 211.

²⁴⁷Johnson and Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood's Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject...*, hal. 36-45.

²⁴⁸Rachel Rinaldo, "Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency." ..., hal. 778.

²⁴⁹Ibnu 'Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam...*, hal. 56-57.

²⁵⁰Nur Rofiah, *Nalar kritis Muslimah: refleksi atas keperempuan, kemanusiaan, dan keislaman*, Cetakan ke-3, Februari 2021, ed. Achmad Fathurrohman Rustandi, Ujungberung, Bandung, Indonesia: Akkaruna, 2021, hal. 98.

tanpa kekerasan resistensi spiritual yang hanya dapat dilakukan oleh jiwa yang tenang (*nafs muṭma'innah*). Dalam konteks ini, kisah Maryam menampilkan bahwa kekuatan spiritual perempuan tidak selalu diwujudkan dalam suara lantang, tetapi dalam ketenangan yang memancar dari keyakinan.²⁵¹

e. Dimensi Empati dan Kesucian Jiwa

Selain menggambarkan penderitaan pribadi, kisah Maryam juga mencerminkan empati spiritual yang luas. Dalam tradisi sufistik, Maryam dianggap sebagai *umm al-ṭāhirīn* (ibu bagi orang-orang suci), bukan karena dia melahirkan Isa secara biologis, tetapi karena dia melahirkan kesadaran kesucian dalam umat manusia.²⁵² Kesucian jiwa Maryam bukan hanya hasil asketisme, tetapi buah dari penghayatan spiritual yang penuh kasih dan empati. Dalam Al-Quran, sifat kasih ini tergambar dalam kata *rahmah* yang sering dikaitkan dengan Maryam dan Isa.²⁵³

Secara psikologis, empati adalah tanda keseimbangan batin dan kestabilan emosi. Orang yang mampu mencintai tanpa pamrih biasanya telah melewati proses panjang penyembuhan diri. Maryam yang mengalami stigma dan penderitaan, justru menjadi simbol kasih yang universal.²⁵⁴ Ini menegaskan bahwa penderitaan tidak selalu berakhir pada trauma. Dengan iman, dia dapat berubah menjadi empati. Dalam psikologi Islam, hal ini disebut *taḥawwul al-ḥuzn ilā rahmah*, yakni transformasi kesedihan menjadi kasih.²⁵⁵

f. Integrasi Psikologi dan Spiritualitas dalam Kisah Maryam

Kisah Maryam menunjukkan bahwa spiritualitas dalam Al-Quran tidak terpisah dari psikologi manusia. Setiap reaksi emosional Maryam mencerminkan tahap-tahap perkembangan iman. Dari perasaan takut menuju harapan, dari kesedihan menuju ketenangan, dan dari keterasingan menuju kedekatan dengan Tuhan. Ini sesuai dengan konsep *maqāmāt* dalam tasawuf, yakni tahapan spiritual seperti sabar, tawakal, rida, dan makrifat, yang semuanya memiliki resonansi psikologis.²⁵⁶

Dalam perspektif feminisme sufi, pengalaman emosional Maryam membentuk fondasi spiritualitas perempuan yang autentik. Dia bukan sosok ideal yang steril dari emosi, melainkan manusia sejati yang menghadirkan pancaran ilahi melalui kemanusiaannya.²⁵⁷ Hal ini sekaligus menjadi koreksi

²⁵¹Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 215.

²⁵²Ibnu 'Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam...*, hal. 60.

²⁵³Sa'diyya Shaikh, "In Search of Al-Insan."..., hal. 791.

²⁵⁴Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 462.

²⁵⁵Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, hal. 119.

²⁵⁶Mulla Ṣadrā, *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah Fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, hal.

²⁵⁷Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."..., hal. 336-370.

terhadap narasi patriarki yang mengidentikkan kesucian dengan penyangkalan emosi. Dalam Al-Quran, kesucian justru lahir dari kejujuran emosional dan keterbukaan spiritual.²⁵⁸

Dengan demikian, aspek psikologis dalam kisah Maryam bukan hanya bagian estetika, melainkan bagian integral dari konstruksi agensi kesalehan. Melalui perjalanan emosionalnya, Maryam menampilkan bahwa spiritualitas sejati bukanlah penghapusan rasa, tetapi penyucian rasa. Kisah ini menjadi refleksi universal tentang bagaimana iman menumbuhkan ketenangan batin, dan bagaimana kesalehan melahirkan kekuatan jiwa yang membebaskan.²⁵⁹

5. Aspek Artistik

Keindahan kisah Maryam dalam Al-Quran tidak hanya terletak pada substansi moral dan spiritualnya, tetapi juga pada bentuk artistiknya yang sangat halus dan kompleks. Dalam perspektif *al-fann al-qashashī fī al-Qur'ān al-Karīm* Ahmad Khalafullah (w. 1997), aspek artistik kisah Al-Quran merupakan ekspresi dari *jamāl al-ma'nā* (keindahan makna) yang diwujudkan dalam *jamāl al-lafẓ* (keindahan bahasa).²⁶⁰ Dengan kata lain, estetika Al-Quran bukanlah sekadar keindahan formal, melainkan keindahan yang mengandung fungsi moral dan spiritual. Kisah Maryam memperlihatkan perpaduan sempurna antara unsur estetik dan etis itu. Narasinya memikat secara bahasa, menggetarkan secara emosional, dan menggugah secara spiritual.²⁶¹

Dalam konstruksi artistiknya, kisah Maryam menampilkan beberapa ciri khas seni Qur'ani yang disebut Khalafullah sebagai *al-fann al-ilāhī*, yakni seni ketuhanan yang menggabungkan harmoni linguistik, keseimbangan retorik, dan kedalaman makna. Melalui teknik pengulangan, dialog dramatik, simbolisme, dan imaji puitis, Al-Quran menuturkan perjalanan spiritual Maryam secara artistik tanpa kehilangan otoritas teologisnya. Keindahan ini berfungsi untuk membawa pembaca pada pengalaman estetis yang berujung pada *tadhawwūq rūḥānī*, yakni kenikmatan spiritual.²⁶²

Struktur Artistik Narasi Qur'ani

Struktur kisah Maryam diatur dengan harmoni yang khas. Alur naratifnya tidak linier, melainkan spiral; setiap kali kisah disebut dalam surah berbeda, lapisan makna dan nuansa estetisnya bertambah. Surah Āli 'Imrān menampilkan Maryam dalam suasana ketenangan dan kemuliaan spiritual,

²⁵⁸Amina Wadud, *Qur'an and Woman ...*, hal. 41.

²⁵⁹Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."..., hal. 31.

²⁶⁰Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a'n al-Kari>m...*, hal. 123.

²⁶¹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*.

²⁶²Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a'n al-Kari>m...*, hal. 51-53.

sementara Surah Maryam menggambarkan penderitaan, kesendirian, dan sublimasi spiritual. Dua suasana ini membentuk simetri artistik yang sangat indah; kedamaian berhadapan dengan kesedihan, pengharapan beriringan dengan ujian.²⁶³

Menurut Mustansir Mir (l. 1949), salah satu kekuatan artistik Al-Quran adalah kemampuannya menyeimbangkan antara *jamāl* (keindahan) dan *jalāl* (keagungan). Dalam kisah Maryam, harmoni antara dua sifat ini tampak jelas. Kelembutan kasih Tuhan hadir di tengah kebesaran kuasa-Nya dan kelemahan manusia berjumpa dengan keteguhan ilahi. Estetika semacam ini tidak hanya berfungsi sebagai hiasan naratif, melainkan juga sebagai sarana pedagogis yang menanamkan kesadaran spiritual.²⁶⁴

Khalafullah (w.1997) menjelaskan bahwa kisah Maryam memperlihatkan *al-tanasuq al-fannī* (keserasian artistik), di mana setiap elemen linguistik saling mendukung secara semantis dan emosional. Misalnya, penggunaan kata *wa* dalam kalimat penghubung menciptakan efek musikal yang lembut dan berirama, mencerminkan aliran perasaan Maryam yang bergolak namun tenang. Demikian pula, perpindahan suasana dari keheningan *mihṛāb* menuju desakan rasa sakit di bawah pohon kurma merupakan bentuk *tasykīl fannī* (komposisi artistik) yang menggambarkan transformasi batin.²⁶⁵

Imaji Puitis dan Simbolisme

Aspek artistik kisah Maryam juga kuat dalam penggunaan imaji puitis. Imaji tersebut tidak hanya bersifat visual, tetapi juga spiritual. Contohnya, gambaran “pohon kurma” (*nakhlah*) dan “sungai kecil” (*sariyyā*) dalam Q.S. Maryam/19:23–24 merupakan simbol yang kaya makna. Pohon kurma, dalam tafsir Ibn ‘Āsyūr, melambangkan kehidupan, kesuburan, dan kasih sayang Tuhan terhadap makhluk-Nya. Sedangkan sungai kecil di bawah Maryam melambangkan rahmat yang mengalir lembut, tanda penyucian dari kesedihan.²⁶⁶

Keindahan simbolik ini menunjukkan kemampuan Al-Quran dalam mengubah pengalaman manusia yang pahit menjadi lanskap spiritual yang indah. Menurut Nasr Hamid Abu Zayd (w. 2010), simbolisme semacam ini merupakan bahasa perasaan ilahi (*lughat al-syu’ūr al-ilāhī*), di mana kata dan makna bersatu dalam ekspresi transendental. Dalam kisah Maryam, simbol-simbol alam tidak hanya memperkuat imaji estetis, tetapi juga berfungsi

²⁶³Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy...*, hal. 88-90.

²⁶⁴Mustansir Mir, “The Qur’an as Literature.”, hal. 12-13.

²⁶⁵Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al- Kari>m* hal. 63-65.

²⁶⁶Ibnu ‘Āsyūr, *Al-Tahrīr Wa al-Tanwīr*, hal. 98-99.

sebagai cermin bagi perjalanan jiwa manusia dari keputusan menuju harapan, dari tangisan menuju zikir.²⁶⁷

Etin Anwar (l. 1967) menafsirkan simbolisme Maryam sebagai bentuk *spiritual poetics of embodiment*, yakni pengalaman estetika yang menjadikan tubuh perempuan sebagai medium kehadiran ilahi. Pohon kurma yang diguncang Maryam bukan sekadar perintah fisik, tetapi simbol partisipasi manusia dalam mukjizat Tuhan yang berarti keseimbangan antara usaha dan karunia. Ini menegaskan bahwa dalam estetika Qur'ani, keindahan tidak dipisahkan dari etika. Keindahan selalu menjadi jalan menuju kesadaran spiritual dan tanggung jawab moral.²⁶⁸

Musikalitas Bahasa dan Ritme Narasi

Salah satu unsur paling menonjol dalam keindahan kisah Maryam adalah musikalitas bahasanya. Struktur ayat-ayatnya menunjukkan irama fonetik yang lembut dan kontemplatif. Misalnya, rangkaian kata *fa-ajā'ahā al-makhād ilā jidh 'i al-nakhlah qālat yā laitani mittu qabla hādhā wa kuntu nasyyan mansiyyā* dalam Q.S. Maryam/19:23 mengandung pola fonetik *-ā / -iyyā* yang menghasilkan efek emosional mendalam. Menurut al-Zarkasyī (w. 794 H) dalam *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ritme ini menciptakan resonansi perasaan antara pembaca dan tokoh dalam kisah.²⁶⁹

Khalafullah menyebut fenomena ini sebagai *al-jamāl al-mūsīqī fī al-qashash al-Qur'ānī* (keindahan musikal dalam kisah Qur'ani). Dalam pandangannya, harmoni fonetik tidak hanya memanjakan telinga, tetapi berfungsi untuk memperkuat makna emosional. Ritme lembut dalam kisah Maryam menggambarkan suasana batin yang damai namun getir, menggugah empati pembaca tanpa harus menjelaskan secara eksplisit.²⁷⁰

Sementara itu, Sa'diyya Shaikh (l. 1969) menafsirkan musikalitas bahasa Al-Quran sebagai bentuk *dhikr* estetis yakni zikir dalam bentuk bunyi. Dengan demikian, membaca kisah Maryam bukan sekadar proses kognitif, tetapi juga pengalaman spiritual yang menyentuh rasa. Estetika bunyi menjadi jembatan antara bahasa dan zikir, antara teks dan pengalaman batin.²⁷¹ Hal ini sejalan dengan gagasan *tafaqquh bi al-his* dalam sufisme, yakni memahami makna melalui keindahan inderawi yang disucikan.²⁷²

Dialog, Kontras, dan Ketegangan Artistik

²⁶⁷Nashr Abu Zayd, *Maḥmūd Al-Nass*, hal. 135-137.

²⁶⁸Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism*, hal. 205-208.

²⁶⁹Badruddin Muhammad al-Zarkasyī, *Al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d., hal. 114.

²⁷⁰Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fī al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 78-80.

²⁷¹Sa'diyya Shaikh, "In Search of Al-Insan.", hal. 794-795.

²⁷²Ibnu 'Arabī, *Fuṣūṣ Al-Hikam*, hal. 58.

Seni penceritaan Al-Quran juga tampak dalam penggunaan teknik dramatik seperti dialog dan kontras. Dalam kisah Maryam, dialog antara Maryam dan malaikat, antara Maryam dan dirinya sendiri, hingga antara Isa dan kaumnya, semuanya disusun dengan keseimbangan antara ekspresi dan keheningan.²⁷³ Setiap dialog bukan sekadar komunikasi, melainkan drama ruhani yang menggambarkan dinamika batin tokoh dan kekuatan wahyu.

Kontras juga memainkan peran penting. Misalnya, antara keheningan Maryam dan suara bayi Isa yang berbicara dalam buaian (*qāla innī ‘abdullāh*) dalam Q.S. Maryam/19:30. Al-Quran menampilkan pertemuan antara diam dan suara sebagai ekspresi estetis keadilan Tuhan. Suara Isa menjadi *suara kebenaran* yang menggantikan pembelaan verbal ibunya. Dalam konteks artistik, ini adalah klimaks dramatis yang mengandung daya spiritual besar.²⁷⁴

Dalam teori sastra modern, teknik semacam ini disebut *antithesis of expression*, di mana keheningan dan kata saling memperkuat makna. Al-Quran menampilkan bentuk tertinggi dari teknik ini dengan menjadikan bayi sebagai simbol kelemahan yang menunjukkan corong kebenaran. Hal ini menunjukkan bahwa seni kisah Al-Quran beroperasi di atas logika manusia; estetika ilahi mengubah paradoks menjadi harmoni.²⁷⁵

Keindahan Moral dan Estetika Kesucian

Aspek artistik kisah Maryam berpuncak pada keindahan moralnya. Dalam pandangan Khalafullah (w. 1997), *al-jamāl al-akhlāqī* (keindahan etis) adalah inti dari seluruh seni Qur’ani. Keindahan dalam kisah Maryam bukan hanya tentang bahasa atau struktur, tetapi tentang pancaran kesucian yang menjadi tema utama narasi.²⁷⁶ Kesucian Maryam adalah keindahan itu sendiri; *jamāl al-tahārah* yang berarti keindahan kemurnian.

Dalam perspektif sufistik, keindahan sejati selalu berhubungan dengan kesucian batin. Ibn ‘Arabī (w. 1240) menulis, “*al-jamāl huwa al-tahārah min al-nafs*” (keindahan adalah kebersihan dari ego). Maryam menampilkan keindahan spiritual itu melalui pengorbanan, kesunyian, dan keteguhannya. Dalam hal ini, kisah Maryam bukan hanya teks yang indah, tetapi cermin dari realitas ilahi yang memancarkan *jamāl Allāh* melalui jiwa manusia.²⁷⁷

Keindahan moral ini juga memiliki dimensi sosial. Rachel Rinaldo (l. 1970) menyebut bahwa representasi kesucian Maryam adalah bentuk *symbolic empowerment*, yaitu pemberdayaan simbolik yang memberi perempuan ruang spiritual untuk menjadi subjek dalam sejarah kesalehan.

²⁷³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*..., 2: hal. 163.

²⁷⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*..., 8: hal. 424–426.

²⁷⁵Mustansir Mir, “The Qur’an as Literature.”..., hal. 15

²⁷⁶Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m*..., hal. 104.

²⁷⁷Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Hikam*, hal. 64-68.

Dengan demikian, kisah Maryam menjadi karya artistik yang membebaskan keindahan dan melahirkan kesadaran serta emansipasi.²⁷⁸

Estetika Feminis dan Pengalaman Spiritualitas Perempuan

Kisah Maryam juga mengandung dimensi estetika feminis. Keindahan kisah ini tidak muncul dari citra fisik, tetapi dari integritas spiritual dan kekuatan batin perempuan.²⁷⁹ Dalam kerangka feminisme sufi, kisah Maryam adalah *narrative of transcendence*—sebuah narasi tentang perempuan yang melampaui batas tubuh menuju makna ketuhanan.²⁸⁰ Hal ini menjadikan seni Al-Quran bukan estetika patriarki, tetapi estetika empatik yang memberi ruang bagi pengalaman emosional dan spiritual perempuan.

Etin Anwar (l. 1967) menegaskan bahwa kisah Maryam menghadirkan *aesthetic of embodiment*, di mana tubuh perempuan menjadi ruang sakral untuk kehadiran Ilahi. Kehamilan Maryam adalah puisi spiritual yang hidup, bukan sekadar peristiwa biologis.²⁸¹ Dengan demikian, kisah Maryam menampilkan kesucian tubuh perempuan bukan melalui penyangkalan, tetapi melalui afirmasi terhadap perannya dalam kosmos spiritual.

Dalam pandangan modern, kisah Maryam juga membentuk paradigma baru dalam seni Qur'ani, bahwa keindahan dapat muncul dari penderitaan, kesucian dari luka, dan kekuatan dari keheningan.²⁸² Inilah *poetics of divine womanhood* (puisi ketuhanan tentang kemanusiaan perempuan). Dengan seni kisahnya yang halus dan penuh makna, Al-Quran menegaskan bahwa setiap pengalaman manusia, termasuk pengalaman perempuan, dapat menjadi medium manifestasi keindahan Tuhan.²⁸³

Keseluruhan aspek artistik kisah Maryam menunjukkan bahwa Al-Quran adalah kitab seni ketuhanan yang menyatukan keindahan dan kebenaran. Keindahan bukan sekadar hiasan retorika, melainkan jembatan menuju iman. Dalam kisah Maryam, keindahan bahasa, simbolisme, ritme, dan moralitas berpadu membentuk pengalaman estetis yang mengantarkan manusia kepada pengenalan Tuhan. Dengan demikian, membaca kisah Maryam berarti memasuki ruang spiritual di mana kata menjadi doa dan keindahan menjadi zikir.²⁸⁴

C. Signifikansi Fenomenal Historis Kisah Maryam

²⁷⁸Rachel Rinaldo, "Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency." ..., hal. 779-781.

²⁷⁹Amina Wadud, *Qur'an and Woman* ..., hal. 90.

²⁸⁰ Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, New York: Oxford University Press, 2014, hal. 77.

²⁸¹Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism*..., hal. 193-195.

²⁸²Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī Li al-Qur'ān al-Karīm*..., hal. 156.

²⁸³Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism." ..., hal. 28.

²⁸⁴M. Quraish Shihab, "Membumikan" *Al-Quran*..., hal. 118.

Dalam mengungkap *al-maghza al-tarikhi* (signifikansi/pesan utama fenomenal historis), Sahiron (l. 1968) menawarkan beberapa langkah. *Pertama*, menelusuri *sabab al-nuzul* mikro dan *sabab al-nuzul* makro. Dua sebab nuzul ini penting selain untuk dapat menemukan makna asal (*al-ma'na al-as}li/ original meaning*) suatu ayat, juga dapat mengidentifikasi signifikansi fenomenal historis ayat tersebut, atau pesan utama ayat ketika pertama kali diturunkan. Penggalan *maghza al-tarikhi* ini dilakukan dengan memerhatikan secara teliti pada konteks historis dan ekspresi kebahasaan Alquran. Analisis historis sangat urgen bila pesan utama yang dicari tidak tersampaikan oleh ayat secara eksplisit.

Kisah Maryam tersebar dalam beberapa surah. Meskipun tidak semua ayat memiliki sebab nuzul mikro, seluruh kisah ini memiliki konteks sebab nuzul makro yang kuat, terutama dalam interaksi Nabi saw. dengan kaum Nasrani dan para penentang kenabian.

Tabel III. 2 Kompilasi Alur Historisitas Kisah Maryam dalam Al-Quran Ditinjau dari Aspek Ekstrinsik Ayat (Sabab Nuzul Mikro dan Makro)

Surah	Ayat tentang Maryam	Sabab Nuzul Mikro	Sabab Nuzul Makro
Q.S. Ali 'Imran	Ayat 33-47 (Keutamaan Keluarga Imran, Nazar, kelahiran, diasuh Zakariya, karamah, kabar gembira Isa)	Dialog Nabi saw. dengan delegasi Kristen Najran mengenai Kisah Maryam dan Isa dalam Islam. Saat delegasi Najran bertanya tentang siapa sesungguhnya Maryam dan Nabi Isa dari sudut pandang ajaran Islam, turunlah rangkaian ayat ini untuk menjelaskan bahwa mereka merupakan bagian dari keluarga Imran yang disegani, sekaligus menegaskan	Diturunkan di Madinah, turun dalam konteks dialog lintas agama antara Islam-Kristen. Konteks Madinah yang didominasi oleh komunitas Muslim, Yahudi, dan Kristen (seperti Najran). Ayat-ayat ini berfungsi untuk menegaskan keesaan Allah dan membantah doktrin Tritunggal/ketuhanan Isa yang dianut Nasrani, sembari memperkenalkan Islam sebagai agama Ibrahim, Musa, dan Isa yang murni.

		perbedaan sosok Maryam dan Isa dalam Al-Quran dan Taurat.	
Q.S. Maryam	Ayat 16-40 (Mengasingkan diri, kedatangan Jibril, kehamilan, melahirkan, Isa berbicara di buaian)	Hijrah ke Habasyah (Ethiopia). Surah ini umumnya diklasifikasikan sebagai periode Mekah. Beberapa ulama menunjuk pada konteks sebelum atau selama hijrah pertama ke Habasyah, di mana umat Islam mencari perlindungan di bawah Raja Najasyi (Nasrani). Raja Najasyi diceritakan tersentuh oleh pembacaan surah ini, terutama ayat tentang Isa dan Maryam.	Tekanan Dakwah di Mekah. Konteks dakwah yang sangat sulit di Mekah, di mana Nabi dan para sahabat menghadapi penganiayaan. Surah-surah Mekah sering fokus pada janji surga/neraka, kenabian, dan tauhid.
Q.S. al-Anbiya'	Ayat 91 menghembuskan ruh kepada Maryam)	Tidak ada riwayat spesifik. Ayat ini mengulang penekanan pada kesucian Maryam (<i>ahsanat farjahā</i>) dan tiupan ruh dari Allah, menjadikannya tanda kebesarannya bagi seluruh	Penegasan Tauhid di Mekah. Surah <i>Makkiyah</i> yang berfokus pada kritik terhadap penyembahan berhala (<i>syirk</i>) dan penolakan kaum musyrik terhadap kenabian Muhammad. Tujuannya adalah untuk membuktikan bahwa Allah mampu

		alam.	melakukan segala hal.
Q.S. al-Tahrim	Ayat 12 (Maryam sebagai contoh kesalahan)	Konteks rumah tangga Nabi. Ayat-ayat pembuka surah ini turun terkait perselisihan atau masalah rumah tangga Nabi Muhammad saw. dengan sebagian istrinya. Allah memberikan peringatan dan perumpamaan kesalahan	Penguatan posisi perempuan salihah. Konteks Madinah, di mana kehidupan sosial-politik Muslim mulai mapan. Ayat ini menguatkan pentingnya integritas spiritual individu terlepas dari status sosial atau lingkungan keluarga.

Berdasarkan uraian mengenai alur historisitas dan aspek literal kisah Maryam yang terhimpun berdasarkan perspektif seni dan sastra kisah Ahmad Khalafullah di atas, ditemukan *al-maghza al-tarikhi* dari kisah Maryam berikut ini.

1. Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. Ali 'Imran/3

Terdapat tiga signifikansi. *Pertama*, pembuktian kenabian Muhammad. Kisah-kisah kenabian terdahulu (seperti Maryam dan Isa) disajikan sebagai bukti otentisitas wahyu Nabi saw., yang tidak pernah bertemu dengan mereka. *Kedua*, dialog antaragama. Signifikansi ini menetapkan landasan teologis untuk dialog dengan komunitas Kristen. Maryam ditampilkan sebagai hamba Allah yang salihah, bukan ibu dari Tuhan, yang melahirkan Isa atas kehendak-Nya. *Ketiga*, inklusivitas keluarga nabi. Pengakuan terhadap kesalahan Keluarga 'Imran menunjukkan bahwa Islam tidak menafikan nabi-nabi dan orang-orang saleh dari tradisi sebelumnya (Yahudi/Nasrani), tetapi mengoreksi penyimpangan teologis.

2. Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. Maryam/19

Terdapat tiga signifikansi. *Pertama*, penguatan psikologis umat muslim Mekah. Ayat tentang maryam dalam surah ini menyediakan kisah yang menghibur dan menguatkan hati kaum Muslim Mekah yang lemah. Kisah kelahiran Isa tanpa ayah menjadi bukti kekuasaan mutlak Allah (*qudrah*), sekaligus menepis tuduhan buruk terhadap Maryam. *Kedua*, Argumen tauhid dan kesamaan teologis. Kisah Maryam yang suci dan ketabahan Isa yang berbicara saat bayi digunakan sebagai argumen utama

di hadapan Raja Najasyi, menunjukkan kesamaan teologis antara Islam dan Kristen (iman kepada Tuhan Yang Maha Esa dan mukjizat). Ini membantu umat Islam mendapatkan perlindungan. *Ketiga*, perlindungan kehormatan perempuan. Memberikan pembelaan agung terhadap kehormatan Maryam yang difitnah oleh kaumnya (Yahudi), menjadikannya simbol kesucian dan kesalehan perempuan yang diangkat derajatnya oleh Allah.

3. Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. al-Anbiya'/21

Ditemukan dua signifikansi. *Pertama*, bukti kuasa Ilahi. Kisah Maryam (dan Isa) hanya disebutkan untuk menekankan kemahakuasaan Allah dalam menciptakan kehidupan (tiupan ruh-Nya) dan menunjukkan bahwa semua nabi dan orang saleh hanyalah hamba-Nya. *Kedua*, kesatuan risalah. Menempatkan Maryam dan Isa as. dalam rangkaian kenabian universal yang sama, memperkuat konsep bahwa semua risalah berasal dari satu sumber, yaitu Allah.

4. Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. al-Tahrim/66

Ditemukan dua signifikansi. *Pertama*, kriteria keimanan individual. Maryam disajikan sebagai contoh paripurna keimanan dan kesalehan bagi istri-istri Nabi, yang menandakan bahwa keselamatan spiritual seseorang sangat bergantung pada amal dan keimanan pribadinya, bukan hanya status di dunia (sebagai istri Nabi saw.) *Kedua*, emansipasi spiritual perempuan. Maryam, begitu juga Asiah (istri Firaun), dijadikan prototipe perempuan salehah yang mencapai kesempurnaan spiritual melalui penjagaan kehormatan (*ihsān*) dan membenaran atau kepercayaan total (*tasdīq*) pada janji Allah. Ini adalah pernyataan tegas tentang nilai setara perempuan di mata Tuhan. Surah al-Tahrim/66: 12 memberi tuntunan terhadap istri Nabi saw. dan perempuan dari masyarakat Arab kala itu secara umum untuk meneladani kesalehan Maryam sebagai simbol emansipasi spiritual perempuan.

Sebagai benang merah, disertasi ini menemukan setidaknya tiga signifikansi fenomenal historis dari kisah Maryam dalam Al-Quran.

Pertama, penegasan tauhid sebagai teologi universal. Pembuktian kemahakuasaan Allah berupa Maryam yang melahirkan Isa tanpa ayah berfungsi sebagai bukti yang kuat bagi kaum musyrikin Mekah dan Nasrani Najran bahwa Allah tidak terikat oleh hukum alam. Dia adalah pencipta dan pengatur mutlak alam semesta, yang mampu melakukan segala sesuatu (*kun fayakūn*). Begitu pula, bantahan doktrin syirik dan trinitas yang tertuang dalam kisah ini secara efektif meruntuhkan klaim ketuhanan Isa dan membantah doktrin trinitas, menetapkan Isa sebagai hamba dan utusan Allah (*'abdullah wa rasūluh*), dan Maryam sebagai hamba salehah yang dimuliakan-Nya.

Kedua, kontekstualisasi kenabian Muhammad saw. Melalui validasi wahyu, kisah Maryam yang diceritakan secara akurat oleh Nabi saw. berfungsi sebagai bukti otentisitas kenabian beliau, menunjukkan bahwa informasi tersebut berasal dari sumber ilahi, bukan dari sumber manusia. Di sisi lain, kisah Maryam saat pertama kali turun, tidak hanya menjadi kisah moral, tetapi juga senjata teologis, pembelaan sosial-kehormatan, dan deklarasi agensi spiritual perempuan di tengah konteks masyarakat yang sedang bergejolak.

Ketiga sekaligus yang akan diulas lebih dalam di bab empat, adalah pembelaan dan pengangkatan derajat perempuan. Simbol kehormatan dan kesucian yang ada dalam diri Maryam menjadi kritik konstruktif bagi tradisi patriarki masyarakat Arab Jahiliyyah. Dalam konteks masyarakat Arab Jahiliyyah dan Yahudi yang sering merendahkan perempuan, Al-Quran secara eksplisit membela dan mensucikan Maryam dari fitnah keji. Hal ini secara historis mengangkat status perempuan. Sebagai representasi agensi spiritual, Maryam tidak hanya menjadi ibu seorang nabi, tetapi secara individu disajikan sebagai model independen dari keimanan (*tasdīq*) dan penjagaan diri (*ihsān*). Kisah beliau dalam Q.S. al-Taḥrīm/66: 12 menetapkan bahwa kesalehan perempuan menunjukkan kapasitas spiritual yang penuh.

Pemetakan ini bukan hanya data kronologis semata, melainkan juga tipologi *maqāmāt* spiritual yang dilalui figur perempuan saleh, sehingga memungkinkan pembacaan yang menghubungkan tekstualitas dengan pengalaman mistik.²⁸⁵

Kisah Maryam menempatkan peristiwa historis pada level narasi utama (metanarasi).²⁸⁶ Metanarasi biasanya bercirikan melampaui peristiwa historis. Karakter ini mirip dengan kisah Maryam yang tidak hanya menceritakan kejadian faktual (kelahiran, pergulatan, pembelaan diri), melainkan juga mengubah kronik itu menjadi teladan spiritual yang relevan bagi lintas konteks dan zaman.

Ayat Al-Quran juga mentransformasikan fragmen kisah Maryam yang melampaui waktu kronologis peristiwa tersebut terjadi dan menunjukkan isyarat bahwa Maryam merupakan sosok teladan khususnya di ranah spiritual.²⁸⁷ Khalafullah (w. 1997) menyebut kisah semacam ini sebagai seni

²⁸⁵Kajian *maqāmāt* dan psikospiritualitas Maryam: lihat Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, hal. 72; Sa’diyya Shaikh, “In Search of Al-Insan.”, hal. 773-777.

²⁸⁶Metanarasi (metanarrative) adalah narasi besar mengintegrasikan narasi-narasi kecil, berfungsi memberi legitimasi bagi suatu masyarakat dengan menawarkan gagasan utama (meski terkadang belum ditemukan). Lihat: Joseph Childers and Gary Hentzi, *the Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*, New York: Columbia University Press, 1995, hal. 237.

²⁸⁷Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m*, hal. 27-29; Syamsuddin, *Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma’na Cum Maghza*, hal. 30.

kisah Qur'ani, di mana struktur artistik dan simbolik berfungsi untuk mengkomunikasikan pesan moral yang abadi.²⁸⁸ Sahiron Syamsuddin (l. 1968)²⁸⁹ dengan pendekatan *Ma'na-cum-Maghza* menegaskan adanya tiga lapisan makna yang mesti digali untuk menghasilkan tafsir yang kontekstual.²⁹⁰ Tiga lapis makna tersebut meliputi; *al-Ma'na* > *al-Tārikhi* > (original meaning/makna historis) dan *al-Maghza* > *al-Ta* > *rikhi* > (*signifikansi fenomenal historis*) dan *al-Maghza* > *al-Mu'āṣir* (*signifikansi fenomenal dinamis*).²⁹¹ Disertasi ini meminjam dua langkah metodologis Syamsuddin dalam menggali signifikansi fenomenal historis dan signifikansi fenomenal dinamis untuk melengkapi analisis pendekatan sastra. Dengan menggali dua signifikansi ini, memungkinkan peneliti membaca Maryam tidak sekadar sebagai warisan historis, melainkan sebagai sumber inspirasi untuk pengembangan pola emansipasi spiritual perempuan masa kini, suatu implikasi yang menjadi fokus disertasi ini.²⁹²

²⁸⁸Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy fi al-Qur'a>n al- Kari* > *m. Kairo: Shina* > ' *li al-Nasyr wa al-Intisya* > *r al-'Arabiy*, pendahuluan, hal. 3.

²⁸⁹Syamsuddin merupakan pakar tafsir Indonesia yang memiliki konsen antara lain di bidang hermeunitika dalam tafsir Al-Quran. Sekarang ini, ia menjabat sebagai wakil rektor II UIN Sunan Kalijaga, direktur Asosiasi Ilmu Al-Quran dan Tafsir (AIAT) se-Indonesia, pengasuh Pesantren Baitul Hikmah Yogyakarta, dan aktif melakukan pengembangan keilmuan Al-Quran dan tafsir kontemporer. Dia menguasai setidaknya tiga bahasa asing dengan baik; Arab, Inggris, dan Jerman. Lihat: Sahiron Syamsuddin, *Studi Kritis atas Metode Penafsiran Bint alSha* > *tji*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009, hal. 121-128.

²⁹⁰*Ma'na-cum-Maghza* (makna dan signifikansi) merupakan pendekatan penafsiran yang mengkolaborasikan aspek ilahi dan manusiawi. Artinya, pendekatan ini menekankan penggalian makna objektif teks Al-Quran dan pada waktu yang sama berusaha menemukan signifikansi di balik teks yang ditafsir. Dengan memadu- padankan dua aspek tersebut, pendekatan ini diistilahkan pula sebagai hermeneutika seimbang (*the balance of hermeunitics*). Dalam tipologi penafsiran yang dimutakhirkan oleh Sahiron, pendekatan satu ini termasuk ke dalam kategori quasi-objektivis progresif. Lihat: Sahiron Syamsuddin *et. al.*, 'Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza', in *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Al-Quran dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, Yogyakarta: Ladang Kata dan AIAT Indonesia, 2020, hal. 8.; Sahiron Syamsuddin, "Ma'na-Cum- Maghza Approach to The Qur'an: Interpretation Of Quran 5:51," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 137, 2017, hal. 21.; Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran: Edisi Revisi Dan Perluasan*, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2017, hal. 57.

²⁹¹Sahiron Syamsuddin, *Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na Cum Maghza*, hal. 34-35.

²⁹²Kaitan historisitas dengan emansipasi spiritual dikembangkan di Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism: Pattern and Change in Indonesia*, (Routledge, 2018), hal. 246-251; Jessica Johnson and Ian Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood's Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Macat Library, 2017), 778-786.

Tradisi sufistik menempatkan Maryam pada derajat *maqāmāt* yang tinggi; keterasingan duniawi, sabar, tawakal, rida, hingga *maqām* makrifat.²⁹³ Ibn ‘Arabī (w. 1240) dan para sufi lainnya menggunakan Maryam untuk menolak dikotomi gender di ranah ruhaniyah dan menegaskan bahwa *maqām* tidak berjenis kelamin serta potensi spiritual bersifat universal.²⁹⁴ Pendekatan ini beririsan dengan gagasan feminisme sufi yang menekankan emansipasi melalui kedalaman tauhidik, bukan emansipasi yang bersandar semata pada hukum, tetapi transformasi internal yang mengakui potensi otoritas spiritual perempuan.²⁹⁵ Dalam konteks naratif Qur’ani, transformasi tersebut terekam dalam alur kisah Maryam, dari nazar ibu hingga pembelaan ilahi sebagai rangkaian *maqām* yang memperlihatkan perkembangan spiritual yang progresif dan emansipatoris.

Alur historisitas kisah Maryam bagian *kedua*, merujuk pada sabab nuzul mikro dan makro. Dari 32 ayat yang tersebar dalam empat surah, belum ditemukan sabab nuzul mikro yang secara khusus melatari penurunan ayat. Akan tetapi terdapat sabab nuzul makro yang berkaitan dengan konteks budaya, sosial, politik, dan keagamaan masyarakat Arab saat ayat-ayat tersebut diturunkan. Berdasarkan tafsir kronologis karya Izzat Darwazah, urutan empat surah itu ialah Q.S. Maryam/19; Q.S. al-Anbiya/21; Q.S. Ali ‘Imran/3, lalu; Q.S. al-Tahrim/66. Berikut uraian mengenai sabab nuzul dari masing-masing surah.

Q.S. Maryam/19 (Makkiyah)

Surah Maryam merupakan surah yang turun pada periode Mekah sewaktu Rasulullah as. hijrah bersama kaum mukmin ke Habasyah (Ethiopia). Berdasarkan sistematika penurunan (*tartī>b al-nuzu>l*), surah ini merupakan surah ke-44 setelah surah Fatir dan sebelum surah Taha. Dengan demikian, surah ini diturunkan pada pertengahan tahun ke-6 masa kenabian mengingat surah Taha tersebut diturunkan sebelum sahabat ‘Umar Ibn Khattab resmi masuk Islam, tahun ke 5 masa kenabian.²⁹⁶

Labelisasi nama Maryam pada surah ini²⁹⁷ disebabkan pesan-pesan yang terdapat dalam surah ini mengisahkan tentang kelahiran dan kehidupan

²⁹³Abū‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī, “Ḥaqā’iq al-Tafsīr, *Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya*, 2001; ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, hal. 70-75.

²⁹⁴Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*; penafsiran metaforis tentang “laki-laki ruhani dalam wujud perempuan.”

²⁹⁵Hamdy A. Hassan, “Sufi Feminism”, hal. 246-251; Shaikh, “In Search of Al-Insan.”, hal. 775

²⁹⁶Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm Al-Quran: al-Tafsir al-Wadih Hasbu Tartib al-Nuzul*, Maroko: al-Dar al-Baida’, 2008, Jilid 1, hal. 271.

²⁹⁷Penetapan nama-nama surah yang terdapat dalam Al-Quran menurut pendapat imam al-Suyuti ditetapkan berdasarkan hukum *tawqifi* sebagaimana termaktub dalam hadis. Lihat selengkapnya, Muhammad Abu Shuhbah, *al-Madkhal li Dirasat Al-Quran al-Karim*,

seorang perempuan yang bernama Maryam. Kisah tersebut juga diceritakan lebih detail pada surah Ali 'Imran yang turun di Madinah. Jumlah total ayat ini, menurut kalkulasi orang Mekah dan Madinah, sebanyak 99 ayat.²⁹⁸

Surah ini mempunyai relevansi dengan surah-surah sebelumnya yang mengisahkan tentang kejadian-kejadian aneh, seperti kisah *Ashab al-Kahfi*, kisah Nabi Musa as. dengan Nabi Khidir as., dan kisah Dhu al-Qarnayn. Sementara dalam surah ini diceritakan kisah yang lebih aneh lagi, yaitu kelahiran Nabi Yahya yang terlahir dari seorang ayah tua renta berusia 90an tahun dan seorang ibu yang mandul serta kejadian aneh berupa kelahiran seorang anak bernama Isa dari seorang ibu bernama Maryam tanpa seorang ayah.²⁹⁹

Karakteristik ayat atau surah yang diturunkan pada periode Mekah,³⁰⁰ di antaranya sebagai berikut. *Pertama*, redaksinya ringkas, tegas dan bernuansa syair. Tujuannya adalah untuk mempermudah komunitas muslim dalam menghafalnya serta untuk memikat perhatian pendengar karena keindahan susunan kosakata.³⁰¹ *Kedua*, pesan-pesan yang diusungnya mewacanakan teologi monoteisme, yaitu menggambarkan keesaan dan kebesaran Allah Swt., *the unity and majesty of God*. *Ketiga*, ayat-ayatnya mendeskripsikan objek alam semesta secara lugas.³⁰² Hanya saja, objek tersebut mayoritas digunakan dalam bentuk sumpah (*qasm*) seperti matahari, bulan, bintang, buah-buahan dan sebagainya.³⁰³

Sehubungan surah Maryam diturunkan di Mekah, maka wajar sekali jika dideskripsikan dengan menggunakan nuansa susastra yang sangat indah disertai perbedaan bunyi irama di akhir sajaknya mulai dari awal sampai akhir

Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1423, hal. 321-322; Abu Ja'far Ibn Zubair al-Gharnati, *al-Burhan fi Tartib Suwar Al-Quran*, Kairo: Matba'ah Fadalalah, 1990, hal. 68.

²⁹⁸Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Beirut: Mu'asasah al-Tarikh al-'Arabi, 1420, Jilid 16, hal. 5-6.

²⁹⁹Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit*, Beirut: Dar al-Fikr, 1420, Jilid 7, hal. 237; al-Gharnati, *al-Burhan fi Tartib Suwar Al-Quran*, hal. 251.

³⁰⁰Indikator fase Mekah adalah; *Pertama*, terdapat ayat-ayat *sajadah*, kecuali Q.S. al-Ra'd dan Q.S. al-Hajj. *Kedua*, terdapat ungkapan penegasian kalimat *kalla* dan ungkapan ini baru muncul pada setengah akhir Al-Quran. *Ketiga*, terdapat ungkapan *ya ayyuha al-nas* dan tidak ditemui ungkapan *ya ayyuha al-ladhina amanu*, kecuali Q.S. al-Hajj. *Keempat*, di awal surat terdapat *huruf tahajji* (kalimat rilis), kecuali Q.S. al-Baqarah dan Q.S. Ali 'Imran. *Kelima*, terdapat kisah Adam dan Iblis kecuali Q.S. al-Baqarah. *Keenam*, terdapat kisah-kisah para nabi dan umat terdahulu, kecuali Q.S. al-Baqarah. *Ketujuh*, semua surat *mufasssal*. Lihat; Badr al-Din al-Zarkasyi>, *al-Burhan fi 'Ulum Al-Quran*, Beirut: Dar Ihya' 'Arabi, 1957, Jilid 1, hal. 162.

³⁰¹Abu A'la al-Mawdudi, *The Meaning of the Quran*, New Delhi: Lakshmi Printing Works, 1971, hal. 11.

³⁰²Ahmad A. Ghalwasy, *The Religion of Islam*, Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi Press, 1961, Jilid 2, hal. 153.

³⁰³Lammens SJ., *Islam Beliefs and Institutions*, New Delhi: Oriental Book Reprint Corporation, 1979, hal. 46.

surah.³⁰⁴ Hal ini dikarenakan terdapat nada dan irama yang khas dari kata-kata yang dipilihnya. Indikatornya, ditemukan dalam *lafaz* dan *fasilah*, yakni akhir kata pada ayat-ayatnya, nuansa kelemahlembutan dan kedalaman, seperti kata *radiyyan*, *sariyyan*, *khafiyyan*, dan *najiyyan*. Sedangkan pada tempat-tempat di mana diperlukan adanya ketegasan dan sikap keras, maka *fasilah* yang digunakan umumnya adalah huruf *dal* yang *ditashdid*-kan seperti kata *maddan*, *diddan*, dan *huddan*, atau menggunakan huruf *zay*, seperti kata *'izzan* dan *'azzan*.³⁰⁵

Demikian pula, indikasi bahwa surah Maryam diturunkan di Mekah disebabkan substansi pesan-pesannya mewacanakan teologi monoteisme dengan cara mendeskripsikan kisah kelahiran Nabi Yahya as. dari seorang ibu yang mandul dan kelahiran Nabi Isa as. dari seorang ibu yang tidak bersuami. Kejadian luar biasa atas kelahiran Nabi Yahya as. yang disuguhkan jauh sebelum kejadian kelahiran Nabi Isa as., menurut 'Izzah Darwazah (w. 1984), sebagai bentuk pengantar (*al-tamhid*) sekaligus celaan (*tafnid*) atas dugaan unsur ke-ayah-an Allah Swt. terhadap diri Isa as. yang berkembang di kalangan orang-orang Nasrani.³⁰⁶

Dengan demikian, rangkaian redaksi kalimat yang bernuansa susastra pada surah Maryam ini, termasuk kisah kelahiran Isa as. tentu disesuaikan dengan konteks sosial dan kultur audiens masyarakat Mekah sebagai komunitas yang ahli dalam bidang susastra. Penggunaan lima huruf *muqaththa'ah* di awal surah sebagai simbol perhatian (*al-istir'a'*) dan peringatan (*al-tanbih*) terhadap urgensi tema yang ada dalam surah ini,³⁰⁷ juga merupakan bentuk akomodasi terhadap nilai-nilai susastra. Karena itu, sekalipun kisah kelahiran Nabi Isa as. juga diceritakan dalam surah Ali 'Imran, tetapi nilai dan nuansa sastra yang terdapat dalam surah Maryam lebih kental mengingat surah Maryam diturunkan kepada komunitas yang ahli sastra, yaitu masyarakat Mekah.

Sejalan dengan Q.S. Maryam/19, Q.S. al-Anbiya'/21:91 juga turun dengan tujuan mensyiarkan monoteisme. Surah yang juga *Makkiyah* ini diucapkan kembali oleh Nabi seiring dengan Q.S. Maryam/19 saat dialog lintas agama dengan delegasi Nasrani Najran di Madinah mengenai Maryam dan Isa dalam Al-Quran. Pesan monoteisme atau tauhid menunjukkan bahwa ayat ini turun di Mekah, yang kala itu masih diwarnai oleh keyakinan politeisme.³⁰⁸

³⁰⁴Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith: Tartib al-Suwar Hasab al-Nuzul*, Kairo: Dar Ihya' al-Kutb al-'Arabiyah, 1421, Jilid 3, hal. 141.

³⁰⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Tangerang: Lentera Hati, 2007, Jilid 8, hal. 149.

³⁰⁶Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 3, hal. 144.

³⁰⁷Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 3, hal. 144.

³⁰⁸Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 5, hal. 285.

g. Q.S. Ali ‘Imran (*Madaniyyah*)

Sabab nuzul ayat mengenai kisah Maryam yang tertuang dalam Q.S. Ali ‘Imran/3 diturunkan serangkaian dengan kelompok ayat 33 hingga 37, berkaitan dengan delegasi Kristen Najran yang berdialog dengan Nabi saw. mengenai Kisah Maryam dan Isa dalam Islam. Saat delegasi Najran bertanya tentang siapa sesungguhnya Maryam dan Nabi Isa dari sudut pandang ajaran Islam, turunlah rangkaian ayat ini untuk menjelaskan bahwa mereka merupakan bagian dari keluarga ‘Imran yang disegani, sekaligus menegaskan perbedaan sosok Maryam dan Isa dalam Al-Quran dan Taurat.³⁰⁹

Adapun *sabab nuzul makro* dari hadis ini dapat ditelisik dari penjelasan Abid al-Jabiri (w. 2010) sebagaimana berikut:

Ibnu Ishaq menjelaskan bahwa delegasi pakar Nasrani dari Najran mendatangi Madinah untuk mengetahui sikap agama Islam tentang posisi Isa as. Menurut keyakinan orang-orang Nasrani Najran bahwa Isa as. adalah anak tuhan dengan alasan tidak ada satu pun orang yang tahu siapa bapaknya. Demikian pula, tidak ada seorang pun yang berbicara pada masa penyapihan kecuali Isa as., juga merupakan bukti bahwa dia anak tuhan. Jika benar bahwa Allah itu satu, tentu tidak akan berfirman menggunakan redaksi khalaaqna, amarna, dan qadaina. Ketika rombongan delegasi itu masuk masjid, sebagian perwakilan mereka berdialog dengan nabi. Setelah itu, Rasulullah saw. mengajak mereka masuk Islam. Namun perwakilan itu menjawab dengan tegas, “Kami telah masuk Islam jauh sebelum kamu.” Rasulullah menolak jawaban mereka seraya bersabda, “Kalian berdua bohong, kalian menyatakan bahwa Allah Swt, mempunyai anak.” Perwakilan itu bertanya lagi, “Lantas, siapakah bapak Isa jika ia bukan anak Tuhan?” Pertanyaan itu tidak dijawab oleh Rasulullah saw. sehingga turunlah wahyu dari Allah Swt, sebagai jawaban terhadap mereka, yaitu surah Ali ‘Imran.³¹⁰

Surah ini dinamakan Ali ‘Imran karena pesan-pesan yang terdapat dalam surat ini salah-satunya berisi tentang superioritas dan keutamaan keluarga ‘Imran, yaitu (1) ‘Imran bin Mathan; (2) istri ‘Imran, Hannah Binta Faqud; (3) Maryam, putri ‘Imran; (4) Nabi Zakaria dan istrinya yang mengasuh dan membesarkan Maryam karena ditinggal mati oleh ‘Imran sejak masih kecil.³¹¹

Meski demikian, secara umum, tema yang terdapat dalam surat ini berisikan tiga hal. *Pertama*, pada awal surat menjelaskan tujuan diskusi yang terjadi antara Rasulullah saw. dan ahli kitab, yaitu kedatangan delegasi pendeta Kristen dari Najran (sebuah lembah di perbatasan Yaman dan Makkah (sekarang Saudi Arabia) ke Madinah pada tahun 9 Hijriah, sebelum penaklukan kota Makkah (*fath}u Makkah*). *Kedua*, pada pertengahan surah menjelaskan maksud sikap orang Yahudi dan tipu daya mereka. *Ketiga*, pada akhir surah menjelaskan tujuan terjadinya agresi di Gunung Uhud, dekat

³⁰⁹Abu Hasan ‘Ali bin Ahmad al-Wa>h}idiy, *Asba>b al-Nuzu>l*, Beirut: Da>r al-Fikr, 1991, hal. 98.

³¹⁰Abid al-Jabiri, *Fahm Al-Quran...*, Jilid 3, hal. 135.

³¹¹Ibnu ‘Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir...*, Jilid 3, hal. 6.

Madinah, antara orang mukmin dan kaum musyrikin yang terjadi 15 bulan setelah perang Badar.³¹²

Tujuan utama surat ini adalah pembuktian tentang tauhid, keesaan, kekuasaan Allah Swt., serta penegasan bahwa dunia, kekuasaan, harta dan anak-anak yang terlepas dari nilai-nilai Ilahiah tidak akan bermanfaat di akhirat. Hukum-hukum alam yang melahirkan kebiasaan-kebiasaan, pada hakikatnya ditetapkan dan diatur oleh Allah Yang Maha Hidup, sebagaimana terlihat dari peristiwa-peristiwa yang dialami oleh keluarga 'Imran. Setelah itu, surah ini memaparkan kisah Maryam, Isa, Zakaria dan lain-lain, yang melalui merekalah Allah Swt. menunjukkan keesaan, kekuasaan, dan penguasaan-Nya atas alam raya, serta terlihat pula bagaimana keluarga itu – ayah, ibu, dan anak, atau suami dan istri- tunduk patuh dan percaya kepada Allah Swt.³¹³

Surah Ali 'Imran ini, sebagaimana dijelaskan di atas adalah surah yang turun pada periode Madinah, maka salah-satu karakteristiknya,³¹⁴ yaitu redaksinya panjang-panjang. Menurut H. Lammens SJ (w. 1937), ayat-ayat pada surah-surah *Madaniyyah* umumnya lebih panjang daripada ayat-ayat yang *Makkiyyah*. Bagian silogismenya juga sedikit lebih luas.³¹⁵ Karena itu, ayat-ayat fase *Madaniyyah* diberi nama *al-a>ya>t al-thuwa>l* (ayat-ayat yang panjang),³¹⁶ sebab pada fase tersebut, Al-Quran telah sepenuhnya berubah menjadi prosa yang menguraikan konsep-konsep teologis dan praktis keseharian secara rinci dan panjang lebar.³¹⁷

Berdasarkan teori di atas, maka kisah Maryam yang terdapat dalam surat Ali 'Imran ini termasuk surat yang diturunkan di Madinah. Hal ini disebabkan menggunakan redaksi yang berbentuk prosa dan disusun dengan bentuk kalimat yang panjang-panjang. Pilihan Al-Quran menggunakan bentuk redaksi yang demikian karena disesuaikan dengan komunitas yang dihadapinya, yaitu masyarakat Madinah, bukan masyarakat Mekah yang ahli dalam bidang susastra.

³¹²Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 7, hal. 150.

³¹³M. Qurasih Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Jilid 2, hal. 77.

³¹⁴Indikator ayat yang turun pada fase Madinah, yaitu; *Pertama*, terdapat ungkapan *ya ayyuha al-ladhina amanu*, kecuali Q.S. al-Hajj. *Kedua*, terdapat aturan-aturan terperinci tentang *hudud*, *fara'id*, HAM, dan aturan-aturan sipil lainnya. *Ketiga*, terdapat penyebutan Munafiq kecuali Q.S. al-'Ankabut. *Keempat*, di dalamnya terdapat ijin dan aturan-aturan tentang jihad dan hikmahnya. *Kelima*, di dalamnya terdapat perdebatan dengan Ahli Kitab. Lihat: Subhi Salih, *Mabahith fi 'Ulum Al-Quran*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1988, hal. 182.

³¹⁵Lammens SJ., *Islam Beliefs and Institutions...*, hal. 46.

³¹⁶Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Quran*, Jakarta: Bulan Bintang, 1954, hal. 56.

³¹⁷Theodore Noeldeke, *Tarikh Al-Quran*, New York: Dar Nashr George Almz, 2000, hal. 148-150.

al-Tahrim (*Madaniyyah*)

Tidak ditemukan *sabab nuzul* yang spesifik melatari penurunan Q.S. al-Tahrim/66:12. Hanya saja, konteks yang mengitari ayat ini dapat berhubungan dengan *sabab nuzul* penurunan Q.S. al-Tahrim secara umum. Menurut jumbuh ulama, *sabab nuzul* surah ini berkenaan dengan kasus yang menimpa Nabi saw. seusai beliau meminum madu di rumah salah satu istri, yakni Zainab binti Jahsy. Kebersamaan Nabi saw. dan Zainab di kediaman yang dinilai cukup lama menimbulkan api cemburu di benak ‘Aisyah dan Hafshah. Sebab emosi, dua istri beliau ini bersepakat untuk mengatakan di hadapan Nabi saw. bahwa mulut beliau berbau tidak sedap sebab makanan tertentu. Lalu, saat Nabi saw. menghampiri Hafshah, dia mengatakan demikian. Nabi saw. pun menjawab bahwa beliau hanya meneguk madu. Hafshah pun menimpali dengan kesan negatif, dengan mangatakan mungkin madu itu berasal dari pohon *Magha>fir*, yang manis dan bergetah tetapi berbau layaknya minuman keras. Nabi saw. kemudian berpesan kepada Hafshah untuk tidak memberitahu ‘Aisyah akan kejadian ini, tetapi dia malah mengingkari.³¹⁸ Dalam konteks ini, surah al-Tahrim turun sebagai teguran dan pengajaran bagi Nabi saw. dan para istri. Izzat Darwazah (w. 1984) juga berpendapat bahwa surah ini mengindikasikan sebagai pengingat bagi istri-istri Nabi saw. dari perbuatan yang kurang etis atau bahkan tidak benar. Surah ini juga menegaskan bahwa ikatan perkawinan saja tidak cukup menjamin keselamatan dari azab Allah. Keselamatan bergantung pada perbuatan dan perilaku mereka. Berdasarkan konteks demikian, surah ini juga memuat perumpamaan perempuan yang saleh dan membangkang dinilai dari perilaku mereka, bukan semata karena privilese yang dimilikinya.³¹⁹

Mengurai alur historisitas Maryam membuka kemungkinan untuk mengartikulasikan *pious agency* sebagai pola kesalehan yang bersifat aktif, resistif, dan transformasional. Aktif karena melibatkan ketaatan yang konkret (ibadah, zuhud). Resistif karena kesalehan dipraktikkan melawan stigma sosial. Transformasional karena menghasilkan perubahan simbolis yang mengadvokasi posisi perempuan dalam ranah spiritual.³²⁰ Dengan demikian, historisitas teks tidak sekadar menjadi fondasi deskriptif, tetapi sumber normatif yang memungkinkan pembangunan teori emansipasi spiritual berbasis Al-Quran.

Kesimpulannya, alur historisitas teks kisah Maryam menunjukkan cara Al-Quran membingkai ulang narasi tradisi lama melalui lensa etis dan

³¹⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Jilid 14, hal. 159-160.

³¹⁹Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid Jilid 8, hal. 540-542.

³²⁰Konsep *pious agency*: Johnson dan Fairweather, *An analysis of Saba Mahmood's politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*; Rachel Rinaldo, "Pious and critical: Muslim women activists and the question of agency," *Gender & Society* 28, no. 6 (2014): 824–846.

spiritual yang khas, menempatkan perempuan sebagai subjek kesalehan yang berdaya dan otonom. Pembacaan ini menyediakan pijakan konseptual untuk mengekstrapolasi pola emansipasi spiritual perempuan dengan pola yang menempatkan transformasi batin, akses ruang ibadah, ketangguhan psikologis, dan legitimasi ilahi sebagai komponen integral agensi kesalehan. Dari sini, bab selanjutnya (pemaknaan tekstual dan isyarat agensi) dapat secara lebih tajam menelaah bagaimana tiap fragmen tekstual berkontribusi pada konstruksi emansipatori Maryam dalam perspektif Al-Quran. Selain itu, mengurai alur historisitas kisah Maryam baik dari aspek intrinsik kisah (alur kisah Maryam) maupun ekstrinsik (sabab nuzul) juga mempermudah penggalan signifikansi fenomenal historis (*al-maghza* > *al-ta* > *rikhi* >) kisah Maryam. Tentu, juga dengan mengelaborasi kajian sastra perspektif Khalafullah.

Tabel III. 1 Kompilasi Alur Historisitas Kisah Maryam dalam Al-Quran Ditinjau dari Aspek Intrinsik Kisah dan Ekstrinsik (Periodisasi)

No.	Tema	Surah dan Ayat	Periodisasi
1.	Nazar Hannah	Q.S. Ali 'Imran/3:35	Madaniyah
	Kelahiran Maryam (Kelahiran dan penamaan 'Maryam')	Q.S. Ali 'Imran/3:36	Madaniyah
2.	Pengasuhan dan Pendidikan Maryam di <i>Mihrāb</i> (Terkabulnya doa Hannah, diasuhnya Maryam oleh Zakaria as., pengasuhan sesuai dengan hasil undian dari para rahib)	Q.S. Ali 'Imran/3:37	Madaniyah
3.	Keutamaan Maryam dan Kehidupan Sosialnya di Tengah Masyarakat Israel (Menjadi manusia pilihan dan perempuan terpilih atas semua perempuan di bumi)	Q.S. Ali 'Imran/3:42	Madaniyah
	Keutamaan Maryam dan	Q.S. Ali 'Imran/3:43	Madaniyah

	Kehidupan Sosialnya di Tengah Masyarakat Israel (satu-satunya perempuan yang mendapat akses penuh beribadah di Baitulmaqdis, bahkan dengan jemaah lintas gender) ³²¹		
	Keutamaan Maryam dan Kehidupan Sosialnya di Tengah Masyarakat Israel (Maryam uzlah)	Q.S. Maryam/19:16	Makkiyah
4.	Kehamilan Perawan (Dialog Maryam dengan Jibril)	Q.S. Ali 'Imran/3:45	Madaniyah
		Q.S. Maryam/19:18-21	Makkiyah
	Kehamilan Perawan (Maryam <i>denial</i> atas takdir yang tidak rasional)	Q.S. Ali 'Imran/3:47	Madaniyah
		Q.S. Maryam/19:20	Makkiyah
	Kehamilan Perawan (Peniupan Ruh dalam diri Maryam)	Q.S. al-Anbiya'/21:91	Makkiyah
		Q.S. al-Tahrim/66:12	Madaniyah
	Kehamilan Perawan (Maryam mengasingkan diri untuk menutupi kehamilan)	Q.S. Maryam/19:22	Makkiyah
	Kehamilan Perawan (Maryam Melahirkan)	Q.S. Maryam/19:23	Makkiyah
	Kehamilan Perawan (Tuduhan terhadap Maryam)	Q.S. Maryam/19:27-28	Makkiyah
5.	Pembelaan Tuhan dan	Q.S. Maryam/19:27-	Makkiyah

³²¹Diisyaratkan oleh klausa *wa irka'i> ma'a al-ra>ki'i>n*.

	peneguhan kebenaran	33	
--	---------------------	----	--

6. Pemaknaan Tekstual

Kisah Maryam dalam Al-Quran merupakan salah satu narasi paling kompleks dalam hal representasi perempuan, spiritualitas, dan ketuhanan. Melalui teksnya yang kaya akan simbolisme, narasi ini mengandung lapisan makna yang menyeberangi batas-batas historis dan sosial. Kajian pemaknaan tekstual terhadap kisah Maryam menuntut pembacaan yang tidak berhenti pada tataran literal, tetapi menelusuri struktur bahasa, diksi, dan konteks retorik yang membentuk pesan teologis dan moral di balik kisah tersebut. Dalam perspektif *al-fann al-qashashī*, makna kisah Qur’ani dibangun bukan sekadar oleh apa yang dikatakan, melainkan juga oleh bagaimana ia dikatakan baik melalui pengaturan alur, pilihan kata, irama kalimat, serta relasi antar simbol yang membentuk teks hidup penuh dinamika.³²²

Pendekatan sastra ini memandang Al-Quran bukan hanya sebagai kitab petunjuk, melainkan juga sebagai kemujizatan sastra yang memanifestasikan keindahan bahasa (*al-jamāl al-lughawī*) dan kekuatan simbolik (*al-quwwah al-dalāliyah*) untuk menggerakkan kesadaran spiritual manusia.³²³ Karenanya, kisah Maryam dalam Al-Quran perlu dipahami sebagai metanarasi spiritual yang merepresentasikan pengalaman perempuan menghadapi paradoks iman, stigma sosial, dan kasih Ilahi, di mana kesalahan tampil bukan sebagai subordinasi, melainkan sebagai bentuk tertinggi kebebasan ruhani.³²⁴

Struktur Linguistik dan Semantik Narasi

Secara tekstual, kisah Maryam dibangun dengan struktur naratif yang simetris dan berulang, hal tersebut menegaskan tema kesucian (*tahārah*), pengabdian (*ibādah*), dan ketundukan total (*qa>nit*).³²⁵ Dalam Āli ‘Imrān 13:35–37, misalnya, redaksi “*rabbi innī nadhartu laka mā fī baṭnī muḥarraran*” (Ya Tuhanku, sesungguhnya aku menazarkan kepada-Mu anak yang dalam kandunganku untuk berkhidmat kepada-Mu secara khusus) menampilkan diksi *muḥarraran* yang secara semantik berarti “bebas” atau “terlepas dari kepentingan duniawi.”³²⁶ Kata ini mengandung simbol kebebasan spiritual yang menjadi fondasi agensi kesalahan. Bahwa

³²²Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 11-20.

³²³Mustansir Mir, “The Qur’an as Literature.”, hal. 10.

³²⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah: pesan, kesan dan keserasian Al-Quran*, Edisi baru (Jakarta: Lentera Hati, 2009).

³²⁵Ibnu Jarir al-Thabariy, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’Wīl Āy al-Qur’Ān*, vol. 3, hal. 230.

³²⁶ Fakh al-Dīn Al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghaib*, vol. 8, Teheran: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, n.d., hal. 140-145.

pengabdian kepada Tuhan merupakan bentuk pembebasan diri dari struktur sosial dan ikatan materiel.

Ahmad Khalafullah (w. 1997) menyebut penggunaan kata *muḥarraran* dalam konteks ini sebagai puncak seni naratif Al-Quran, sebab ia mengandung makna ganda (*iltibās al-ma'nā*). Di satu sisi, menunjuk pada pembebasan anak dari kewajiban duniawi. Di sisi lain, menandai pembebasan spiritual perempuan dari dominasi sosial. Makna semantik ini menunjukkan bahwa sejak awal kisah, teks Al-Quran telah membangun paradigma kebebasan spiritual perempuan yang bersumber dari hubungan langsung dengan Tuhan, bukan dari konstruksi sosial manusia.³²⁷

Quraish Shihab (l. 1944) menafsirkan ayat tersebut sebagai isyarat bahwa nilai seseorang di sisi Allah tidak ditentukan oleh jenis kelamin, melainkan oleh ketulusan niat dan kesungguhan ibadah.³²⁸ Dengan demikian, kata *muḥarraran* menjadi titik semantik yang menandai lahirnya paradigma kesalehan otonom yang di mana perempuan dapat menjadi subjek pengabdian tanpa harus melewati otoritas laki-laki.

Demikian pula dalam Q.S. Āli 'Imrān/3:37 digunakan frase "*kulla mā dakhala 'alayhā zakariyyā al-mihrāb wajada 'indahā rizqan*" (Setiap kali Zakaria masuk menemui Maryam di *mihrāb*, dia mendapati rezeki di sisinya). Diksi *mihrāb* di sini tidak hanya merujuk tempat ibadah secara fisik, melainkan ruang spiritual yang sakral.³²⁹ Secara etimologis, *mihrāb* berasal dari akar kata *ḥarb* (perjuangan), menandakan tempat di mana seseorang berjuang melawan nafsu dan keduniawian. Maka, Maryam yang tinggal di *mihrāb* bukan hanya beribadah, tetapi sedang menjalani perjuangan spiritual menuju Tuhan. Hal demikian itu termasuk suatu bentuk *mujāhadah* yang menjadi proses penting dalam *maqāmāt* sufi.³³⁰

Simbolisme Bahasa dan Transformasi Makna

Al-Quran menggunakan bahasa simbolik yang memadukan konkret dan abstrak serta historis dan spiritual. Dalam kisah Maryam, simbol yang paling dominan adalah *nūr* (cahaya), *rūḥ* (roh), dan *kalimah* (firman). Ketiganya saling terhubung membentuk sistem makna yang menandai pertemuan antara langit dan bumi, antara keilahian dan kemanusiaan.³³¹

Dalam Q.S. Maryam/19:17, disebutkan "*Maka Kami mengutus kepadanya roh Kami, lalu ia menjelma di hadapannya sebagai seorang manusia yang sempurna.*" Di sini, *rūḥ* berfungsi sebagai simbol kehadiran ilahi yang menyapa manusia dalam bentuk yang bisa diterima oleh persepsi

³²⁷Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m*, hal. 21-27.

³²⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, vol. 2, hal. 90-95.

³²⁹Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."

³³⁰Ibnu 'Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*.

³³¹Syihabuddin Mahmud al-Ālūsī, *Rūḥ Al-Ma'Ānī Fī Tafsīr al-Qur'Ān al-'Azīm*.

manusiawi. Menurut al-Rāzī (w.1210), kata *rūh* dalam konteks ini merupakan bentuk *tajallī al-ḥaqq* (manifestasi Tuhan) yang menyapa hamba-Nya dalam wujud lembut (*lutf*), bukan dalam keagungan yang menakutkan.³³²

Ahmad Khalafullah (w. 1997) menggarisbawahi bahwa pemilihan diksi *basharan sawiyyā* (manusia sempurna) memiliki muatan estetika yang sangat tinggi.³³³ Secara linguistik, kata *sawiyy* berasal dari akar *s-w-y* yang berarti “seimbang” atau “selaras.” Dalam narasi ini, dia menunjukkan harmoni antara aspek jasmani dan ruhani yang merupakan suatu metafora dari kesempurnaan penciptaan. Dengan demikian, kedatangan malaikat kepada Maryam dalam bentuk manusia sempurna merupakan lambang keselarasan antara langit dan bumi, antara alam malakut dan insani.³³⁴

Symbolisme ini penting dalam pembacaan feminis-sufistik. Maryam mengalami perjumpaan langsung dengan *rūh*, bukan sebagai penerima pasif, tetapi sebagai partisipan aktif dalam wahyu ilahi.³³⁵ Di sinilah terlihat bentuk *pious agency*; kesalehan yang aktif dan sadar, yang menempatkan perempuan sebagai subjek pengalaman ilahiah. Rachel Rinaldo (l. 1970) menafsirkan *pious agency* sebagai tindakan religius yang menggabungkan kepatuhan dengan refleksi kritis, bukan sekadar kepasrahan buta.³³⁶ Dalam konteks Maryam, kepasrahannya bukan tanda kelemahan, tetapi ekspresi tertinggi dari kesadaran spiritual yang berdialog langsung dengan Tuhan.

Pola Dialog dan Retorika Wahyu

Kisah Maryam dibangun dengan pola dialogis yang khas: antara Maryam dan malaikat, antara Maryam dan dirinya sendiri, serta antara Maryam dan masyarakatnya. Pola ini memperlihatkan bagaimana Al-Quran menyusun ritme emosional dan spiritual yang menggambarkan perjalanan eksistensial manusia menuju Tuhan.³³⁷

Dialog antara Maryam dan malaikat pada Q.S. Āli ‘Imrān/3:42–47 menampilkan pola retorika pengukuhan (*ta’kīd*). Ucapan malaikat: “*Sesungguhnya Allah telah memilihmu, mensucikanmu, dan melebihkanmu atas segala perempuan di seluruh alam*”, menunjukkan repetisi kata *iṣṭafāki* sebagai bentuk penegasan keagungan Maryam.³³⁸

³³²Fakhr al-Din l-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghaib*, vol. 8, hal. 163-166.

³³³Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 24-27.

³³⁴Abu Abdillah Muhammad al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’a>n* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005, hal. 92-95.

³³⁵Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 458-460.

³³⁶Rachel Rinaldo, “Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency.”, hal. 782-786

³³⁷Hosn Abboud, “Mary in the Qur’an,” *A Literary Reading*, 2014, hal. 70–129.

³³⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, 2: hal. 154.

Sementara dialog internal Maryam pada Q.S. Maryam/19:23–26, di mana ia mengeluh dan kemudian menerima penghiburan ilahi, menggambarkan proses psikologis yang mendalam. Dalam analisis Khalafullah, bagian ini menunjukkan gaya drama ruhani (*al-masrah al-rūhī*), yaitu bagaimana teks menghadirkan konflik batin yang berujung pada transformasi iman.³³⁹ Maryam berkata, “*yā laitani mittu qabla hādihā*” (andai aku mati sebelum ini), namun kemudian mendengar seruan “*lā taḥzani*” (jangan bersedih). Pola dua suara ini (suara duka dan suara penghiburan) membentuk ritme retorik yang menggambarkan perjumpaan antara manusia dan rahmat Tuhan.³⁴⁰

Secara tematik, pola dialog semacam ini berfungsi untuk mengilustrasikan *maqām* spiritual Maryam: dari fase keputusasaan menuju ketenangan (*sakīnah*), dari duka menuju ridha. Di sinilah dimensi sastra berkelindan dengan spiritualitas: keindahan retorika Qur’ani bukan sekadar estetika bunyi, tetapi sarana transformatif untuk membawa pembaca pada pengalaman iman.³⁴¹

Diksi Emosional dan Kedalaman Psikologis

Salah satu ciri utama kisah Maryam adalah kekuatan ekspresi emosionalnya. Tidak banyak kisah Qur’ani yang menggambarkan perasaan tokohnya dengan begitu rinci dan manusiawi.³⁴² Kata-kata seperti “*ittakhadhat min dūnihim ḥijāban*” (ia mengasingkan diri dari mereka dengan tabir) Q.S. Maryam/19:17 dan “*fa-ajā’ahā al-makhād ilā jidh’i al-nakhlah*” (rasa sakit bersalin memaksanya bersandar pada pangkal pohon kurma) Q.S. Maryam/19:23 menghadirkan gambaran visual yang sarat emosi: kesendirian, penderitaan, dan pergulatan fisik sekaligus spiritual.³⁴³

Dalam tafsir sufistik, ayat-ayat ini ditafsirkan sebagai simbol *khalwah* (pengasingan diri) dan *tajrīd* (pembebasan diri dari dunia). Maryam menarik diri dari masyarakat bukan karena malu, tetapi sebagai bagian dari proses spiritual menuju makrifat. Ibn ‘Arabī menyebut pengasingan Maryam sebagai “*mi’rāj ruhani perempuan*,” yakni bentuk pendakian spiritual yang dilakukan melalui kesunyian dan penderitaan.³⁴⁴

Dalam konteks psikologis, kisah ini juga menegaskan kedalaman kemanusiaan tokohnya. Maryam mengalami krisis identitas, tekanan sosial, dan ketakutan eksistensial, namun justru di sanalah muncul kesadaran

³³⁹Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m*, hal. 54-60.

³⁴⁰Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983, hal. 112-120.

³⁴¹Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur’ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1990, hal. 59-70.

³⁴²Hosn Abboud, “Mary in the Qur’an”..., hal. 1-17.

³⁴³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*..., 8: hal. 150.

³⁴⁴Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, hal. 54-55.

tertinggi akan kasih Tuhan. Tafsir modern seperti *al-Mishbah* menekankan bahwa tangisan Maryam di bawah pohon kurma adalah bentuk *spiritual catharsis* yakni pembersihan jiwa melalui kesedihan yang diubah menjadi ketenangan.³⁴⁵ Dengan demikian, emosi bukan lawan iman, tetapi instrumen menuju pemurnian iman.

Sintesis Tekstual: Dari Makna Historis ke Makna Kontekstual

Membaca kisah Maryam secara tekstual berarti menemukan dua lapis makna yang saling meneguhkan. Pertama, *al-ma'nā al-tārīkhī*, yakni makna literal yang berkaitan dengan peristiwa dan latar sejarahnya. Kedua, *al-maghzā al-mu'āṣir*, yakni pesan moral dan spiritual yang relevan dengan kehidupan kontemporer. Sahiron Syamsuddin (l. 1968) menekankan bahwa pemaknaan Qur'an yang utuh harus selalu menghubungkan dua lapisan ini, agar teks tidak membeku dalam sejarah, melainkan terus hidup dalam realitas umat.³⁴⁶

Pada level historis, kisah Maryam mengisahkan perjuangan seorang perempuan dalam lingkungan patriarkal Bani Israil yang menganggap ibadah dan pengabdian religius sebagai domain laki-laki. Namun, pada level kontekstual, kisah ini menjadi simbol perlawanan spiritual terhadap semua bentuk marginalisasi perempuan di ruang religius.³⁴⁷ Dengan memosisikan Maryam sebagai *al-muḥarrarah* (yang dibebaskan), Al-Quran sebenarnya sedang menegaskan prinsip emansipasi spiritual: kebebasan yang lahir dari kesadaran ketuhanan, bukan dari pemberontakan sosial semata.³⁴⁸

Kisah ini juga menantang paradigma modern sekuler yang memisahkan kesalehan dari kebebasan. Dalam pandangan Saba Mahmood, *pious agency* bukanlah antitesis dari kebebasan, tetapi bentuk kebebasan yang berakar pada penyerahan diri kepada Tuhan. Maryam menjadi model paling sempurna dari konsep ini: ia beriman bukan karena tunduk kepada struktur sosial, melainkan karena kesadarannya bahwa Tuhan adalah sumber otonomi sejati.³⁴⁹

Makna Tekstual dalam Bingkai Feminisme Sufi

Pemaknaan tekstual kisah Maryam menemukan puncaknya ketika dihubungkan dengan epistemologi sufistik, yang melihat teks bukan hanya sebagai wacana verbal, tetapi sebagai *jalan menuju kebenaran batin (ṭarīqah ilā al-ḥaqīqah)*.³⁵⁰ Dalam perspektif sufistik, setiap ayat adalah cermin bagi kondisi ruhani pembacanya. Oleh karena itu, kisah Maryam tidak hanya

³⁴⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, 8: hal. 148–60.

³⁴⁶Sahiron Syamsuddin, *Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na Cum Maghza...*, hal. 35.

³⁴⁷Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 451–472.

³⁴⁸Sa'diyya Shaikh, "In Search of Al-Insan."..., hal. 781–806

³⁴⁹Johnson and Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood's Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject...*, hal. 17.

³⁵⁰Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."..., hal. 370.

berbicara tentang masa lampau, tetapi tentang perjalanan jiwa setiap manusia dalam menapaki *maqām* iman, sabar, ridha, dan tawakal.³⁵¹

Hamdy Hassan menyebut fenomena ini sebagai *Sufi Feminism*, yaitu gerakan spiritual yang berupaya membaca teks-teks suci dari dimensi mistik untuk meneguhkan peran perempuan sebagai penjaga nilai-nilai kasih dan kebenaran ilahi. Dengan demikian, pemaknaan tekstual kisah Maryam tidak berhenti pada analisis linguistik, tetapi menembus wilayah metafisis: Maryam sebagai simbol *ruh kesucian* yang menjadi medium antara Tuhan dan manusia.³⁵²

Dalam perspektif ini, teks bukan sekadar menceritakan Maryam, tetapi *menghadirkan Maryam* dalam kesadaran pembaca sebagai figur arketipal perempuan beriman yang bebas dalam kesalahannya dan saleh dalam kebebasannya. Inilah makna terdalam dari pemaknaan tekstual: pembaca tidak hanya memahami teks, tetapi diubah oleh teks itu sendiri.³⁵³

7. Aspek Kelogisan

Dalam struktur naratif Al-Quran, kisah Maryam menempati posisi yang sangat istimewa karena memadukan antara keajaiban (*mu'jizah*) dan kelogisan (*mantiqiyyah*) dalam satu kerangka estetika yang harmonis.³⁵⁴ Pada satu sisi, narasi kelahiran Isa tanpa ayah merupakan mukjizat yang melampaui rasionalitas empiris; tetapi pada sisi lain, Al-Quran menyajikannya dengan gaya bahasa dan argumentasi yang logis, koheren, dan dapat diterima oleh akal sehat.³⁵⁵ Di sinilah letak keunggulan kisah Maryam dalam dimensi sastra: ia tidak sekadar mengajak pembaca untuk beriman kepada yang ghaib, tetapi juga menuntun mereka untuk memahami keteraturan ilahi melalui nalar yang rasional dan sistemik.³⁵⁶

Ahmad Khalafullah menjelaskan bahwa salah satu ciri *al-fann al-qashashī fī al-Qur'ān al-Karīm* adalah kemampuan Al-Quran menyeimbangkan keajaiban dan kelogisan. Menurutnya, Al-Quran tidak menampilkan mukjizat sebagai keanehan yang absurd, tetapi sebagai *keindahan hukum ilahi* yang berada di luar jangkauan kebiasaan manusia namun tetap rasional dalam tatanan keimanan. Dalam konteks kisah Maryam, mukjizat kelahiran Isa bukanlah irasionalitas, melainkan bentuk realisasi

³⁵¹Fakhr al-Din al-Rāzī, *Maḥāṭib Al-Ghaib*..., vol. 8.

³⁵²Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."..., hal. 364-371

³⁵³Hosn Abboud, "Mary in the Qur'an."..., hal. 10-17.

³⁵⁴Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m*..., hal. 45.

³⁵⁵M. Qurasih Shihab, *Tafsir al-mishbah*.

³⁵⁶Mustansir Mir, "The Qur'an as Literature."..., hal. 8-10.

kehendak Tuhan yang mengikuti *mantiq al-qudrah* (logika kekuasaan Ilahi).³⁵⁷

Rasionalitas Wahyu dan Struktur Argumen Teks

Secara tekstual, rasionalitas kisah Maryam dibangun melalui struktur argumentatif yang teratur. Pada Surah Āli ‘Imrān/3:47 Maryam berkata, “*Ya Tuhanku, bagaimana mungkin aku mempunyai anak, padahal aku belum pernah disentuh oleh seorang laki-laki pun?*”. Pertanyaan Maryam ini adalah bentuk penggunaan logika manusiawi yang natural. Menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 1210), kalimat ini bukan ekspresi keraguan terhadap kuasa Tuhan, melainkan refleksi intelektual seorang hamba yang berusaha memahami pola kerja kehendak Ilahi.³⁵⁸ Maryam tidak mempertanyakan *apakah* Tuhan mampu, tetapi *bagaimana* kehendak itu diwujudkan.

Jawaban malaikat kemudian datang dalam Q.S. Āli ‘Imrān/3:47 “*Demikianlah Allah menciptakan apa yang Dia kehendaki*”. Kalimat ini bukanlah jawaban dogmatis yang menolak logika, melainkan argumentasi teologis yang menegaskan bahwa kekuasaan Allah tidak tunduk pada hukum sebab-akibat empiris.³⁵⁹ Dalam pandangan Quraish Shihab, bentuk jawaban ini menunjukkan dialog konstruktif antara iman dan akal: teks tidak menegaskan nalar, tetapi mengarahkan nalar menuju kesadaran tentang keterbatasannya.³⁶⁰ Dengan demikian, logika Maryam dan logika Tuhan tidak saling meniadakan, tetapi bertemu dalam titik harmoni antara rasio dan wahyu.

Di sini tampak bahwa Al-Quran menggunakan metode argumentatif yang *sistemik*: Maryam berpikir dengan logika empiris, sedangkan malaikat menjawab dengan logika teologis, dan keduanya menyatu dalam logika spiritual yang utuh. Hal ini sesuai dengan penjelasan Nasr Hamid Abu Zayd bahwa keindahan kisah Qur’ani terletak pada kemampuannya menghadirkan “rasionalitas iman” (*‘aql al-īmānī*), yaitu akal yang tunduk kepada kebenaran Ilahi tanpa kehilangan daya kritisnya.³⁶¹

Logika Mukjizat dan Rasionalitas Ilahi

Salah satu tantangan epistemologis terbesar dalam memahami kisah Maryam adalah pertanyaan tentang kelahiran Isa tanpa ayah. Secara empiris, peristiwa tersebut tampak melanggar hukum biologis; namun, Al-Quran justru mengajarkannya sebagai bentuk hukum ilahi yang lebih tinggi. Dalam Surah Q.S. Āli ‘Imrān/3:59 disebutkan, “*Sesungguhnya perumpamaan Isa di*

³⁵⁷Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 62-71.

³⁵⁸Fakhr al-Din al-Rāzī, *Mafātīh Al-Ghaib*, vol. 8..., hal. 31.

³⁵⁹Fakhr al-Din al-Rāzī, vol. 8, hal. 32.

³⁶⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah...*, 2: hal. 157.

³⁶¹Nashr Abu Zayd, *Mafhūm Al-Nass...*, hal. 113.

sisi Allah seperti perumpamaan Adam; Allah menciptakannya dari tanah, kemudian berfirman kepadanya: 'Jadilah', maka jadilah ia."³⁶²

Ayat ini menjadi puncak logika teologis yang luar biasa. Dengan menghadirkan analogi antara penciptaan Isa dan Adam, Al-Quran mengembalikannya peristiwa mukjizat ke dalam kerangka rasional keimanan; jika manusia pertama dapat diciptakan tanpa ayah dan ibu, maka penciptaan seorang nabi tanpa ayah bukanlah kemustahilan.³⁶³

Ahmad Khalafullah menguraikan bahwa gaya argumentatif ini menunjukkan prinsip estetika rasional dalam kisah Al-Quran. Keindahan bukan hanya terletak pada imajinasi, melainkan juga pada struktur logika yang meyakinkan. Mukjizat bukanlah pelanggaran terhadap logika, melainkan penyingkapan dimensi lain dari logika yang belum dijangkau manusia. Dengan demikian, kisah Maryam menjadi jembatan epistemologis antara *īmān* dan *'aql*, yakni antara kepercayaan dan penalaran.³⁶⁴

Lebih lanjut, pandangan ini sejalan dengan teori *mantiq al-qudrah* yang dikembangkan oleh Mulla Sadra (w. 1640), filsuf Persia abad ke-17. Dia menjelaskan bahwa kuasa Tuhan bukanlah kekuasaan arbitrer, tetapi logika metafisika yang beroperasi di luar kausalitas empiris. Dengan kerangka ini, mukjizat kelahiran Isa melalui Maryam dapat dipahami sebagai peristiwa yang logis dalam tatanan realitas ilahi, meskipun tampak supra-logis dalam tatanan duniawi.³⁶⁵

Kisah ini juga dapat disebut sebagai logika spiritual yang memadukan iman dan kesetaraan eksistensial, karena melalui Maryam, Al-Quran memperlihatkan bahwa rahim perempuan menjadi lokus dari kebenaran Ilahi yang rasional sekaligus transenden. Artinya, mukjizat kelahiran Isa tidak menegasikan sains, melainkan menunjukkan bahwa keajaiban tidak selalu bertentangan dengan rasionalitas. Keduanya bergerak pada domain epistemik yang berbeda namun saling melengkapi.³⁶⁶

Struktur Naratif dan Koherensi Logis

Secara struktural, kisah Maryam memiliki konsistensi logis yang kuat di seluruh fragmen ayatnya. Walaupun tersebar di beberapa surah, narasinya membentuk alur yang utuh dan koheren; mulai dari kelahiran Maryam, masa pengabdian di *mihṛāb*, kabar gembira kelahiran Isa, masa kesendirian dan

³⁶²Fakhr al-Din al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Ghaib*..., 8: hal. 95.

³⁶³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*..., 2: hal. 160.

³⁶⁴Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a'n al-Kari>m*..., hal. 83.

³⁶⁵Mulla Ṣadrā, *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah Fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah* , Qum: Dār al-Ma'ārif al-Islāmiyyah, 2001, hal. 212.

³⁶⁶Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism*..., hal. 458-460.

penderitaan, hingga pembelaan Tuhan terhadap kesuciannya.³⁶⁷ Konsistensi ini menandakan adanya *tartīb ma 'nawī* (susunan makna) yang sistematis.

Mustansir Mir (l. 1949) menyebut struktur kisah Maryam sebagai *interwoven narrative unity*, di mana pengulangan dan variasi ayat tidak menimbulkan kontradiksi, tetapi memperkaya makna.³⁶⁸ Misalnya, pada Q.S. Āli 'Imrān/3 penekanan terletak pada dimensi teologis (proses penciptaan dan keimanan), sedangkan pada Q.S. Maryam fokusnya berpindah ke aspek emosional dan sosial. Dua narasi ini tidak saling bertentangan, melainkan saling melengkapi, sebagaimana dua sisi logika yang satu berbicara tentang sebab ilahi dan yang lain tentang akibat manusiawi.³⁶⁹

Koherensi logis ini menunjukkan bahwa Al-Quran mengatur narasinya bukan berdasarkan kronologi sejarah, tetapi berdasarkan logika spiritual yang bertingkat. Khalafullah menyebut pola ini sebagai *manṭiq al-riwāyah al-ilāhiyyah* (logika penceritaan ilahi), yang menempatkan keteraturan moral di atas kronologi waktu.³⁷⁰ Oleh karena itu, setiap bagian kisah Maryam saling menopang dalam membentuk pesan kesatuan. Bahwa iman sejati tidak bertentangan dengan akal, tetapi menggenapi akal.³⁷¹

Dalam konteks feminisme spiritual, logika ini menjadi penting karena memperlihatkan bahwa perempuan juga dapat menjadi subjek rasional. Dalam teks wahyu, Maryam tidak ditampilkan sebagai sosok emosional semata, tetapi sebagai figur yang mampu berdialog dengan malaikat, mengajukan pertanyaan filosofis, dan memahami argumen metafisika.³⁷² Dengan demikian, logika dalam kisah Maryam bukan sekadar argumentasi teologis, melainkan pengakuan Al-Quran terhadap kecerdasan spiritual dan intelektual perempuan.³⁷³

Logika Estetika dan Simetri Bahasa

Kelogisan kisah Maryam juga dapat diamati dari keseimbangan struktur bahasanya. Al-Quran menggunakan pola simetri (*al-muwāzanah*) untuk membangun keindahan yang logis. Misalnya, antara ayat Q.S. Āli 'Imrān/3:37 dan Q.S. Maryam/19:26, terdapat keseimbangan antara rezeki spiritual dan rezeki fisik. Pada ayat pertama disebutkan *rizq* yang datang kepada Maryam di *mihrāb*, sedangkan pada ayat kedua Allah memberi petunjuk agar

³⁶⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, 2..., hal. 95–100.

³⁶⁸Mustansir Mir, "The Qur'an as Literature."..., hal. 9-10.

³⁶⁹Hamka, *Tafsir Al-Azhar*..., hal. 112.

³⁷⁰Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m*..., hal. 102-105.

³⁷¹M. Quraish Shihab, "Membumikan" *Al-Quran*, Cet. 1, Bandung: Mizan, 1992, hal. 112.

³⁷²Amina Wadud, *Qur'an and Woman*..., hal. 88.

³⁷³Johnson and Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood's Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*..., hal. 31-35.

Maryam mengguncang pohon kurma untuk memperoleh buah langsung dari pohon. Pola ini menunjukkan logika keseimbangan antara dimensi metafisika dan empiris dalam kehidupan spiritual manusia.³⁷⁴

Khalafullah menafsirkan simetri semacam ini sebagai *al-jamāl al-mantiqī* yakni keindahan yang rasional, di mana setiap unsur artistik memiliki fungsi argumentatif.³⁷⁵ Artinya, estetika bukan sekadar ornamen, tetapi bagian dari logika teks. Ketika Maryam memperoleh rezeki spiritual di *mihṛāb*, itu melambangkan hubungan vertikal dengan Tuhan. Sedangkan ketika dia mengguncang pohon kurma, itu menandai usaha horizontal manusia dalam mempertahankan hidup. Dua tindakan ini bersama-sama mengajarkan logika keseimbangan antara ketergantungan pada rahmat Tuhan dan tanggung jawab pribadi—inti dari rasionalitas etis dalam Islam.³⁷⁶

Rasionalitas sebagai Jalan Spiritualitas

Kisah Maryam menegaskan bahwa rasionalitas bukan lawan spiritualitas. Dalam Al-Quran, logika menjadi jalan menuju iman yang matang.³⁷⁷ Maryam adalah contoh bahwa seseorang dapat bertanya, berpikir, dan tetap tunduk kepada kehendak Tuhan. Dalam logika sufistik, inilah bentuk *‘aql muqaddas* yakni akal yang disucikan oleh iman. Ibn ‘Arabī (w. 1240) menyebut Maryam sebagai “*al-‘ārifah bi al-ḥaqīqah*” (perempuan yang mengetahui hakikat), karena dia mampu memadukan akal dan wahyu dalam satu kesadaran tauhidik.³⁷⁸

Rasionalitas Maryam juga menjadi refleksi dari spiritualitas perempuan yang kritis, yang tidak menolak takdir tetapi memahaminya secara reflektif.³⁷⁹ Hal ini paralel dengan konsep *pious critical agency* Rachel Rinaldo, di mana kesalehan tidak berarti pasif, melainkan bentuk kesadaran reflektif terhadap kehendak Tuhan yang dihayati secara aktif. Maryam mencontohkan bahwa berpikir kritis tidak mengurangi iman, melainkan memperdalamnya.³⁸⁰

Dengan demikian, kisah Maryam menghadirkan model spiritualitas rasional yang membebaskan. Dia mengajarkan bahwa iman sejati tidak menuntut pembekuan akal, melainkan pemurniannya. Dalam konteks kontemporer, logika kisah ini relevan dengan paradigma keagamaan yang memadukan keimanan dengan penalaran ilmiah dan etika kemanusiaan. Kisah

³⁷⁴Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 121.

³⁷⁵Muhammad Ahmad Khalafullah., *al-Fann al-Qashashiy...*, hal. 125.

³⁷⁶Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, hal. 118.

³⁷⁷Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach*, Taylor & Francis, 2005, hal. 132.

³⁷⁸Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam...*, hal. 54-55.

³⁷⁹Sa’diyya Shaikh, “In Search of Al-Insan.”..., hal. 792.

³⁸⁰Rachel Rinaldo, “Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency.”..., hal. 781-785

Maryam mengajarkan bahwa mukjizat sejati bukan pada pelanggaran logika, tetapi pada kesediaan manusia untuk menerima logika Tuhan dengan kesadaran yang utuh.

8. Aspek Psikologis

Kisah Maryam dalam Al-Quran tidak hanya mengandung keindahan linguistik dan logika teologis, tetapi juga kedalaman psikologis yang luar biasa. Dalam struktur naratif Al-Quran, Maryam digambarkan sebagai figur perempuan yang mengalami perjalanan batin intens, dari keterpilihan hingga keterasingan, dari keputusan hingga peneguhan iman.³⁸¹ Al-Quran menguraikan setiap fase psikologis Maryam dengan sensibilitas emosional yang halus namun sarat makna spiritual. Pendekatan sastra terhadap aspek psikologis ini memungkinkan kita membaca Maryam bukan sekadar sebagai tokoh sejarah, tetapi sebagai simbol universal dari jiwa manusia yang berjuang menemukan kedamaian dalam ketundukan kepada Tuhan.³⁸²

Ahmad Khalafullah (w. 1997) menyebut dimensi psikologis sebagai inti dari seni kisah Al-Quran (*lubb al-fann al-qashashī*), karena ia menyingkap sisi terdalam dari pergulatan batin tokoh dalam menghadapi ujian iman. Dalam konteks kisah Maryam, Al-Quran menampilkan pengalaman emosional yang melampaui sekadar penderitaan biologis seorang perempuan. Dia mengalami *krisis spiritual*. Yakni, tatkala iman diuji bukan dalam bentuk kehilangan keyakinan, tetapi dalam proses penghayatan eksistensial terhadap makna ketaatan.³⁸³ Pengalaman kontemplatif ini menjadikan kisah Maryam sebagai salah satu model paling kompleks dari representasi psikospiritual dalam teks keagamaan.

Dinamika Emosi dan Kesadaran Spiritual

Fase paling menonjol dalam dinamika psikologis Maryam adalah saat dia menerima kabar kehamilan dari malaikat. Reaksi spontan Maryam terekam dalam Q.S. Āli ‘Imrān/3:47, “*Ya Tuhanku, bagaimana aku bisa memiliki anak, padahal aku belum pernah disentuh lelaki?*”. Pertanyaan ini menunjukkan kombinasi antara rasa takjub, kebingungan, dan refleksi diri yang jujur. Secara psikologis, dia menggambarkan konflik antara rasionalitas biologis dan spiritualitas iman.

Dalam pandangan Quraish Shihab (l. 1944), ekspresi Maryam ini bukanlah keraguan terhadap kuasa Allah, tetapi bentuk perenungan kognitif spiritual, di mana seseorang menegosiasikan makna peristiwa luar biasa dengan kesadarannya tentang hukum alam. Artinya, Al-Quran menampilkan

³⁸¹Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 45.

³⁸²M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*.

³⁸³Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 52-55.

Maryam sebagai manusia yang berpikir dan merasa, bukan makhluk pasif yang tunduk tanpa nalar. Kejujuran emosional inilah yang kemudian menjadi landasan bagi kesalahannya. Iman lahir dari dialog batin, bukan dari paksaan.³⁸⁴

Khalafullah menegaskan bahwa salah satu ciri keindahan psikologis kisah Al-Quran adalah kemampuannya menyeimbangkan emosi manusiawi dengan pesan spiritual. Dalam kasus Maryam, setiap emosi, rasa takut, bingung, malu, bahkan putus asa selalu diakhiri dengan ketenangan yang bersumber dari hubungan langsung dengan Tuhan. Ketika Maryam menarik diri dari masyarakat, ayat *“fa-ittakhadhat min dūnihim ḥijāban”* (dia, Maryam, mengasingkan diri dari mereka dengan tabir) [Q.S. Maryam/19:17] menjadi simbol sekaligus kondisi psikis bahwa Maryam mencari perlindungan dari tekanan sosial dan sekaligus ruang kontemplatif bagi pertumbuhan spiritualnya.³⁸⁵

Trauma Sosial dan Keheningan Spiritual

Setelah Maryam mengandung, penderitaannya berpindah dari ranah biologis ke ranah sosial. Tekanan moral dan stigma masyarakat Bani Israil terhadap kehamilan tanpa suami menjadi beban psikologis yang amat berat. Ungkapan *“fa-ajā’ahā al-makhād ilā jidh’i al-nakhlah qālat yā laitani mittu qabla hādihā”* (“Rasa sakit bersalin memaksanya bersandar pada pangkal pohon kurma, seraya berkata: “Andai aku mati sebelum ini terjadi”) dalam Q.S. Maryam/19:23 adalah puncak manifestasi penderitaan batin.

Ayat ini merupakan salah satu gambaran paling jujur tentang depresi eksistensial dalam teks suci. Hamka (w. 1981) menafsirkan seruan itu sebagai luapan emosi manusiawi yang tidak mengurangi kesalehan Maryam. Dalam tafsirnya, Hamka (w. 1981) menyebut bahwa “air mata orang beriman bukan tanda kelemahan, tetapi bentuk kejujuran kepada Allah.”³⁸⁶ Sedangkan al-Ālūsī (w. 1854) menyebut kondisi Maryam ini sebagai *maqām ṣabr wa riḍā*, tahapan di mana kesabaran diuji melalui rasa kehilangan dan ketakutan.³⁸⁷

Kajian psikologi modern juga menemukan relevansi ayat ini dengan fenomena *prepartum dan postpartum depression*, yaitu tekanan mental berat yang sering dialami perempuan setelah atau menjelang melahirkan. Dalam perspektif spiritual, pengalaman ini menggambarkan perjuangan antara ketidakberdayaan manusia dan kasih Tuhan yang memulihkan. Allah menenangkan Maryam melalui firman-Nya: *“lā taḥzanī, qad ja’ala rabbuki*

³⁸⁴Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*.

³⁸⁵Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 59.

³⁸⁶Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, hal. 115-116.

³⁸⁷Syihabuddin Mahmud al-Ālūsī, *Rūḥ Al-Ma’a>nī Fī Tafsīr al-Qur’a>n al-‘Azīm...*, hal. 112.

taḥtaki sariyyā” (“Janganlah engkau bersedih, Tuhanmu telah menjadikan di bawahmu sungai kecil”) dalam Q.S. Maryam/19:24.³⁸⁸

Ayat ini menjadi bentuk *terapi ilahi*, yakni penyembuhan jiwa melalui penghiburan langsung dari Tuhan. Dalam kajian psikologi spiritual, kepercayaan terhadap kasih Tuhan memiliki efek signifikan dalam menurunkan tingkat stres dan risiko bunuh diri. Dalam konteks Maryam, ayat tersebut menunjukkan bahwa wahyu berfungsi sebagai *psikoterapi transendental* yang membangkitkan ketenangan batin.³⁸⁹

Dialog Internal dan Transformasi Psikospiritual

Dialog batin Maryam adalah elemen kunci yang menunjukkan bagaimana Al-Quran menggambarkan pengalaman psikologis secara dramatis. Ketika dia menjerit di bawah pohon kurma, seruan “*yā laitani mittu qabla hādihā*” diikuti oleh jawaban lembut dari langit, “*lā taḥzanī.*” Struktur ini memperlihatkan dua suara dalam teks, yakni suara manusia yang berduka dan suara Tuhan yang menenangkan. Secara retorik, ini menciptakan dialog ruhani yang menjadi cermin komunikasi antara manusia dan Tuhannya.³⁹⁰

Khalafullah menilai bagian ini sebagai contoh puncak dari drama ruhani (*al-masrah al-rūhī*) dalam Al-Quran. Emosi Maryam tidak dihapuskan, tetapi diarahkan menuju sublimasi spiritual. Dalam istilah psikologi transpersonal, ini disebut *spiritual catharsis*, yaitu pelepasan beban emosional melalui pengalaman religius yang intens.³⁹¹ Kesedihan yang dialami Maryam menjadi jalan menuju *tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa).

Dalam kerangka *pious agency*, pengalaman batin semacam ini bukan bentuk pasif, tetapi refleksi kesalahan aktif. Maryam menunjukkan bahwa ketundukan sejati lahir dari proses batin yang kompleks, dari pertanyaan menuju penerimaan dan dari duka menuju rida.³⁹² Hal ini menegaskan bahwa spiritualitas perempuan bukanlah imitasi terhadap model laki-laki, melainkan pengalaman eksistensial yang unik dan mendalam. Rachel Rinaldo (l. 1970) menegaskan bahwa *refleksi diri* dalam kesalahan adalah bentuk agensi, karena di sanalah perempuan menegosiasikan iman dengan kesadarannya sendiri.³⁹³

³⁸⁸Sandora and Novitayani, “Hubungan Antara Kepercayaan Kepada Tuhan Dan Risiko Bunuh Diri Pada Mahasiswa Muslim Di Aceh.”..., hal. 71.

³⁸⁹Sandora and Novitayani, “Hubungan Antara Kepercayaan...”, hal. 73-75.

³⁹⁰Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 101-102.

³⁹¹Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 211.

³⁹²Johnson and Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood's Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject...*, hal. 36-45.

³⁹³Rachel Rinaldo, “Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency.”..., hal. 778.

Keheningan, Kesendirian, dan Makna Kontemplatif

Aspek psikologis lain yang menonjol dalam kisah Maryam adalah keheningannya. Setelah melahirkan, Maryam memilih untuk tidak berbicara dan menyerahkan pembelaan dirinya kepada Tuhan. “*fa asyarat ilayhi*” (“Maka Maryam menunjuk kepada bayinya”) dalam Q.S. Maryam/19:29. Dalam konteks psikologi spiritual, keheningan ini bukan tanda ketakutan, melainkan bentuk *tawakkul* (penyerahan diri total). Pada penggalan kisah ini, Maryam menunjukkan puncak kematangan spiritual. Yaitu ketika seseorang tidak lagi membutuhkan pembelaan verbal, karena kesucian batin telah menjadi bukti tertinggi.

Menurut Ibn ‘Arabī (w. 1240), sikap diam Maryam merupakan simbol *fanā’ al-nafs*, yakni lenyapnya ego dalam kehadiran Ilahi. Dalam tafsirnya, Ibn ‘Arabī (w. 1240) menyebut bahwa “diamnya Maryam adalah zikir yang paling tinggi, sebab dia berbicara dengan Tuhan tanpa kata.” Di sinilah Al-Quran menunjukkan paradoks spiritual; keheningan justru menjadi bentuk komunikasi terdalam dengan Tuhan.³⁹⁴

Maryam yang berdiam diri juga dapat dibaca sebagai bentuk perlawanan simbolik terhadap sistem sosial yang menindas. Dalam masyarakat yang cenderung menuduh tanpa mendengar, diam menjadi strategi spiritual sekaligus politik.³⁹⁵ Diamnya Maryam adalah perlawanan tanpa kekerasan resistensi spiritual yang hanya dapat dilakukan oleh jiwa yang tenang (*nafs muṭma’innah*). Dalam konteks ini, kisah Maryam menampilkan bahwa kekuatan spiritual perempuan tidak selalu diwujudkan dalam suara lantang, tetapi dalam ketenangan yang memancar dari keyakinan.³⁹⁶

Dimensi Empati dan Kesucian Jiwa

Selain menggambarkan penderitaan pribadi, kisah Maryam juga mencerminkan empati spiritual yang luas. Dalam tradisi sufistik, Maryam dianggap sebagai *umm al-ṭāhirīn* (ibu bagi orang-orang suci), bukan karena dia melahirkan Isa secara biologis, tetapi karena dia melahirkan kesadaran kesucian dalam umat manusia.³⁹⁷ Kesucian jiwa Maryam bukan hanya hasil asketisme, tetapi buah dari penghayatan spiritual yang penuh kasih dan empati. Dalam Al-Quran, sifat kasih ini tergambar dalam kata *rahmah* yang sering dikaitkan dengan Maryam dan Isa.³⁹⁸

³⁹⁴Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Hikam...*, hal. 56-57.

³⁹⁵Nur Rofiah, *Nalar kritis Muslimah: refleksi atas keperempuan, kemanusiaan, dan keislaman*, Cetakan ke-3, Februari 2021, ed. Achmad Fathurrohman Rustandi, Ujungberung, Bandung, Indonesia: Akkaruna, 2021, hal. 98.

³⁹⁶Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 215.

³⁹⁷ Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Hikam...*, hal. 60.

³⁹⁸Sa’diyya Shaikh, “In Search of Al-Insan.”..., hal. 791.

Secara psikologis, empati adalah tanda keseimbangan batin dan kestabilan emosi. Orang yang mampu mencintai tanpa pamrih biasanya telah melewati proses panjang penyembuhan diri. Maryam yang mengalami stigma dan penderitaan, justru menjadi simbol kasih yang universal.³⁹⁹ Ini menegaskan bahwa penderitaan tidak selalu berakhir pada trauma. Dengan iman, dia dapat berubah menjadi empati. Dalam psikologi Islam, hal ini disebut *tahawwul al-ḥuzn ilā raḥmah*, yakni transformasi kesedihan menjadi kasih.⁴⁰⁰

Integrasi Psikologi dan Spiritualitas dalam Kisah Maryam

Kisah Maryam menunjukkan bahwa spiritualitas dalam Al-Quran tidak terpisah dari psikologi manusia. Setiap reaksi emosional Maryam mencerminkan tahap-tahap perkembangan iman. Dari perasaan takut menuju harapan, dari kesedihan menuju ketenangan, dan dari keterasingan menuju kedekatan dengan Tuhan. Ini sesuai dengan konsep *maqāmāt* dalam tasawuf, yakni tahapan spiritual seperti sabar, tawakal, rida, dan makrifat, yang semuanya memiliki resonansi psikologis.⁴⁰¹

Dalam perspektif feminisme sufi, pengalaman emosional Maryam membentuk fondasi spiritualitas perempuan yang autentik. Dia bukan sosok ideal yang steril dari emosi, melainkan manusia sejati yang menghadirkan pancaran ilahi melalui kemanusiaannya.⁴⁰² Hal ini sekaligus menjadi koreksi terhadap narasi patriarki yang mengidentikkan kesucian dengan penyangkalan emosi. Dalam Al-Quran, kesucian justru lahir dari kejujuran emosional dan keterbukaan spiritual.⁴⁰³

Dengan demikian, aspek psikologis dalam kisah Maryam bukan hanya bagian estetika, melainkan bagian integral dari konstruksi agensi kesalehan. Melalui perjalanan emosionalnya, Maryam menampilkan bahwa spiritualitas sejati bukanlah penghapusan rasa, tetapi penyucian rasa. Kisah ini menjadi refleksi universal tentang bagaimana iman menumbuhkan ketenangan batin, dan bagaimana kesalehan melahirkan kekuatan jiwa yang membebaskan.⁴⁰⁴

9. Aspek Artistik

Keindahan kisah Maryam dalam Al-Quran tidak hanya terletak pada substansi moral dan spiritualnya, tetapi juga pada bentuk artistiknya yang sangat halus dan kompleks. Dalam perspektif *al-fann al-qashashī fī al-Qurʾān al-Karīm* Ahmad Khalafullah (w. 1997), aspek artistik kisah Al-

³⁹⁹Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 462.

⁴⁰⁰Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, hal. 119.

⁴⁰¹Mulla Ṣadrā, *Al-Hikmah al-Mutaʿāliyah Fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, hal. 114.

⁴⁰²Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."..., hal. 336-370.

⁴⁰³Amina Wadud, *Qurʾan and Woman ...*, hal. 41.

⁴⁰⁴Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."..., hal. 31.

Quran merupakan ekspresi dari *jamāl al-ma'nā* (keindahan makna) yang diwujudkan dalam *jamāl al-lafz* (keindahan bahasa).⁴⁰⁵ Dengan kata lain, estetika Al-Quran bukanlah sekadar keindahan formal, melainkan keindahan yang mengandung fungsi moral dan spiritual. Kisah Maryam memperlihatkan perpaduan sempurna antara unsur estetik dan etis itu. Narasinya memikat secara bahasa, menggetarkan secara emosional, dan menggugah secara spiritual.⁴⁰⁶

Dalam konstruksi artistiknya, kisah Maryam menampilkan beberapa ciri khas seni Qur'ani yang disebut Khalafullah sebagai *al-fann al-ilāhī*, yakni seni ketuhanan yang menggabungkan harmoni linguistik, keseimbangan retorik, dan kedalaman makna. Melalui teknik pengulangan, dialog dramatik, simbolisme, dan imaji puitis, Al-Quran menuturkan perjalanan spiritual Maryam secara artistik tanpa kehilangan otoritas teologisnya. Keindahan ini berfungsi untuk membawa pembaca pada pengalaman estetis yang berujung pada *tadhawwūq rūḥānī*, yakni kenikmatan spiritual.⁴⁰⁷

Struktur Artistik Narasi Qur'ani

Struktur kisah Maryam diatur dengan harmoni yang khas. Alur naratifnya tidak linier, melainkan spiral; setiap kali kisah disebut dalam surah berbeda, lapisan makna dan nuansa estetisnya bertambah. Surah Āli 'Imrān menampilkan Maryam dalam suasana ketenangan dan kemuliaan spiritual, sementara Surah Maryam menggambarkan penderitaan, kesendirian, dan sublimasi spiritual. Dua suasana ini membentuk simetri artistik yang sangat indah; kedamaian berhadapan dengan kesedihan, pengharapan beriringan dengan ujian.⁴⁰⁸

Menurut Mustansir Mir (l. 1949), salah satu kekuatan artistik Al-Quran adalah kemampuannya menyeimbangkan antara *jamāl* (keindahan) dan *jalāl* (keagungan). Dalam kisah Maryam, harmoni antara dua sifat ini tampak jelas. Kelembutan kasih Tuhan hadir di tengah kebesaran kuasa-Nya dan kelemahan manusia berjumpa dengan keteguhan ilahi. Estetika semacam ini tidak hanya berfungsi sebagai hiasan naratif, melainkan juga sebagai sarana pedagogis yang menanamkan kesadaran spiritual.⁴⁰⁹

Khalafullah (w.1997) menjelaskan bahwa kisah Maryam memperlihatkan *al-tanasuq al-fannī* (keserasian artistik), di mana setiap elemen linguistik saling mendukung secara semantis dan emosional. Misalnya, penggunaan kata *wa* dalam kalimat penghubung menciptakan efek

⁴⁰⁵Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 123.

⁴⁰⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*.

⁴⁰⁷Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 51-53.

⁴⁰⁸Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy...*, hal. 88-90.

⁴⁰⁹Mustansir Mir, "The Qur'an as Literature.", hal. 12-13.

musikal yang lembut dan berirama, mencerminkan aliran perasaan Maryam yang bergolak namun tenang. Demikian pula, perpindahan suasana dari keheningan *mihṛāb* menuju desakan rasa sakit di bawah pohon kurma merupakan bentuk *tasykīl fannī* (komposisi artistik) yang menggambarkan transformasi batin.⁴¹⁰

Imaji Puitis dan Simbolisme

Aspek artistik kisah Maryam juga kuat dalam penggunaan imaji puitis. Imaji tersebut tidak hanya bersifat visual, tetapi juga spiritual. Contohnya, gambaran “pohon kurma” (*nakhlah*) dan “sungai kecil” (*sariyyā*) dalam Q.S. Maryam/19:23–24 merupakan simbol yang kaya makna. Pohon kurma, dalam tafsir Ibn ‘Āsyūr, melambangkan kehidupan, kesuburan, dan kasih sayang Tuhan terhadap makhluk-Nya. Sedangkan sungai kecil di bawah Maryam melambangkan rahmat yang mengalir lembut, tanda penyucian dari kesedihan.⁴¹¹

Keindahan simbolik ini menunjukkan kemampuan Al-Quran dalam mengubah pengalaman manusia yang pahit menjadi lanskap spiritual yang indah. Menurut Nasr Hamid Abu Zayd (w. 2010), simbolisme semacam ini merupakan bahasa perasaan ilahi (*luḡhat al-syu‘ūr al-ilāhī*), di mana kata dan makna bersatu dalam ekspresi transendental. Dalam kisah Maryam, simbol-simbol alam tidak hanya memperkuat imaji estetis, tetapi juga berfungsi sebagai cermin bagi perjalanan jiwa manusia dari keputusasaan menuju harapan, dari tangisan menuju zikir.⁴¹²

Etin Anwar (l. 1967) menafsirkan simbolisme Maryam sebagai bentuk *spiritual poetics of embodiment*, yakni pengalaman estetika yang menjadikan tubuh perempuan sebagai medium kehadiran ilahi. Pohon kurma yang diguncang Maryam bukan sekadar perintah fisik, tetapi simbol partisipasi manusia dalam mukjizat Tuhan yang berarti keseimbangan antara usaha dan karunia. Ini menegaskan bahwa dalam estetika Qur’ani, keindahan tidak dipisahkan dari etika. Keindahan selalu menjadi jalan menuju kesadaran spiritual dan tanggung jawab moral.⁴¹³

Musikalitas Bahasa dan Ritme Narasi

Salah satu unsur paling menonjol dalam keindahan kisah Maryam adalah musikalitas bahasanya. Struktur ayat-ayatnya menunjukkan irama fonetik yang lembut dan kontemplatif. Misalnya, rangkaian kata *fa-ajā’ahā al-makhād ilā jidh‘i al-nakhlah qālat yā laitani mittu qabla hādḥā wa kuntu nasyyan mansiyyā* dalam Q.S. Maryam/19:23 mengandung pola fonetik *-ā / -*

⁴¹⁰Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashshiy Fi al-Qur‘a>n al- Kari>m* hal. 63-65.

⁴¹¹Ibnu ‘Āsyūr, *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, hal. 98-99.

⁴¹²Nashr Abu Zayd, *Maḥmū Al-Nass*, hal. 135-137.

⁴¹³Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism*, hal. 205-208.

iyā yang menghasilkan efek emosional mendalam. Menurut al-Zarkasyī (w. 794 H) dalam *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ritme ini menciptakan resonansi perasaan antara pembaca dan tokoh dalam kisah.⁴¹⁴

Khalafullah menyebut fenomena ini sebagai *al-jamāl al-mūsīqī fī al-qashash al-Qur’ānī* (keindahan musikal dalam kisah Qur’ani). Dalam pandangannya, harmoni fonetik tidak hanya memanjakan telinga, tetapi berfungsi untuk memperkuat makna emosional. Ritme lembut dalam kisah Maryam menggambarkan suasana batin yang damai namun getir, menggugah empati pembaca tanpa harus menjelaskan secara eksplisit.⁴¹⁵

Sementara itu, Sa’diyya Shaikh (l. 1969) menafsirkan musikalitas bahasa Al-Quran sebagai bentuk *dhikr* estetis yakni zikir dalam bentuk bunyi. Dengan demikian, membaca kisah Maryam bukan sekadar proses kognitif, tetapi juga pengalaman spiritual yang menyentuh rasa. Estetika bunyi menjadi jembatan antara bahasa dan zikir, antara teks dan pengalaman batin.⁴¹⁶ Hal ini sejalan dengan gagasan *tafaqquh bi al-ḥis* dalam sufisme, yakni memahami makna melalui keindahan inderawi yang disucikan.⁴¹⁷

Dialog, Kontras, dan Ketegangan Artistik

Seni penceritaan Al-Quran juga tampak dalam penggunaan teknik dramatik seperti dialog dan kontras. Dalam kisah Maryam, dialog antara Maryam dan malaikat, antara Maryam dan dirinya sendiri, hingga antara Isa dan kaumnya, semuanya disusun dengan keseimbangan antara ekspresi dan keheningan.⁴¹⁸ Setiap dialog bukan sekadar komunikasi, melainkan drama ruhani yang menggambarkan dinamika batin tokoh dan kekuatan wahyu.

Kontras juga memainkan peran penting. Misalnya, antara keheningan Maryam dan suara bayi Isa yang berbicara dalam buaian (*qāla innī ‘abdullāh*) dalam Q.S. Maryam/19:30. Al-Quran menampilkan pertemuan antara diam dan suara sebagai ekspresi estetis keadilan Tuhan. Suara Isa menjadi *suara kebenaran* yang menggantikan pembelaan verbal ibunya. Dalam konteks artistik, ini adalah klimaks dramatis yang mengandung daya spiritual besar.⁴¹⁹

Dalam teori sastra modern, teknik semacam ini disebut *antithesis of expression*, di mana keheningan dan kata saling memperkuat makna. Al-Quran menampilkan bentuk tertinggi dari teknik ini dengan menjadikan bayi sebagai simbol kelemahan yang menunjukkan corong kebenaran. Hal ini

⁴¹⁴Badruddin Muhammad al-Zarkasyī, *Al-Burhān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d., hal. 114.

⁴¹⁵Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 78-80.

⁴¹⁶Sa’diyya Shaikh, “In Search of Al-Insan.”, hal. 794-795.

⁴¹⁷Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, hal. 58.

⁴¹⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah...*, 2: hal. 163.

⁴¹⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah...*, 8: hal. 424–426.

menunjukkan bahwa seni kisah Al-Quran beroperasi di atas logika manusia; estetika ilahi mengubah paradoks menjadi harmoni.⁴²⁰

Keindahan Moral dan Estetika Kesucian

Aspek artistik kisah Maryam berpuncak pada keindahan moralnya. Dalam pandangan Khalafullah (w. 1997), *al-jamāl al-akhlāqī* (keindahan etis) adalah inti dari seluruh seni Qur'ani. Keindahan dalam kisah Maryam bukan hanya tentang bahasa atau struktur, tetapi tentang pancaran kesucian yang menjadi tema utama narasi.⁴²¹ Kesucian Maryam adalah keindahan itu sendiri; *jamāl al-ṭahārah* yang berarti keindahan kemurnian.

Dalam perspektif sufistik, keindahan sejati selalu berhubungan dengan kesucian batin. Ibn 'Arabī (w. 1240) menulis, "*al-jamāl huwa al-ṭahārah min al-nafs*" (keindahan adalah kebersihan dari ego). Maryam menampilkan keindahan spiritual itu melalui pengorbanan, kesunyian, dan keteguhannya. Dalam hal ini, kisah Maryam bukan hanya teks yang indah, tetapi cermin dari realitas ilahi yang memancarkan *jamāl Allāh* melalui jiwa manusia.⁴²²

Keindahan moral ini juga memiliki dimensi sosial. Rachel Rinaldo (l. 1970) menyebut bahwa representasi kesucian Maryam adalah bentuk *symbolic empowerment*, yaitu pemberdayaan simbolik yang memberi perempuan ruang spiritual untuk menjadi subjek dalam sejarah kesalehan. Dengan demikian, kisah Maryam menjadi karya artistik yang membebaskan keindahan dan melahirkan kesadaran serta emansipasi.⁴²³

Estetika Feminis dan Pengalaman Spiritualitas Perempuan

Kisah Maryam juga mengandung dimensi estetika feminis. Keindahan kisah ini tidak muncul dari citra fisik, tetapi dari integritas spiritual dan kekuatan batin perempuan.⁴²⁴ Dalam kerangka feminisme sufi, kisah Maryam adalah *narrative of transcendence*—sebuah narasi tentang perempuan yang melampaui batas tubuh menuju makna ketuhanan.⁴²⁵ Hal ini menjadikan seni Al-Quran bukan estetika patriarki, tetapi estetika empatik yang memberi ruang bagi pengalaman emosional dan spiritual perempuan.

Etin Anwar (l. 1967) menegaskan bahwa kisah Maryam menghadirkan *aesthetic of embodiment*, di mana tubuh perempuan menjadi ruang sakral untuk kehadiran Ilahi. Kehamilan Maryam adalah puisi spiritual yang hidup,

⁴²⁰Mustansir Mir, "The Qur'an as Literature."..., hal. 15

⁴²¹Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 104.

⁴²²Ibnu 'Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, hal. 64-68.

⁴²³Rachel Rinaldo, "Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency."..., hal. 779-781.

⁴²⁴Amina Wadud, *Qur'an and Woman ...*, hal. 90.

⁴²⁵ Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, New York: Oxford University Press, 2014, hal. 77.

bukan sekadar peristiwa biologis.⁴²⁶ Dengan demikian, kisah Maryam menampilkan kesucian tubuh perempuan bukan melalui penyangkalan, tetapi melalui afirmasi terhadap perannya dalam kosmos spiritual.

Dalam pandangan modern, kisah Maryam juga membentuk paradigma baru dalam seni Qur'ani, bahwa keindahan dapat muncul dari penderitaan, kesucian dari luka, dan kekuatan dari keheningan.⁴²⁷ Inilah *poetics of divine womanhood* (puisi ketuhanan tentang kemanusiaan perempuan). Dengan seni kisahnya yang halus dan penuh makna, Al-Quran menegaskan bahwa setiap pengalaman manusia, termasuk pengalaman perempuan, dapat menjadi medium manifestasi keindahan Tuhan.⁴²⁸

Keseluruhan aspek artistik kisah Maryam menunjukkan bahwa Al-Quran adalah kitab seni ketuhanan yang menyatukan keindahan dan kebenaran. Keindahan bukan sekadar hiasan retorika, melainkan jembatan menuju iman. Dalam kisah Maryam, keindahan bahasa, simbolisme, ritme, dan moralitas berpadu membentuk pengalaman estetik yang mengantarkan manusia kepada pengenalan Tuhan. Dengan demikian, membaca kisah Maryam berarti memasuki ruang spiritual di mana kata menjadi doa dan keindahan menjadi zikir.⁴²⁹

D. Signifikansi Fenomenal Historis Kisah Maryam

Dalam mengungkap *al-maghza al-tarikhi* (signifikansi/pesan utama fenomenal historis), Sahiron (l. 1968) menawarkan beberapa langkah. *Pertama*, menelusuri *sabab al-nuzul* mikro dan *sabab al-nuzul* makro. Dua sebab nuzul ini penting selain untuk dapat menemukan makna asal (*al-ma'na al-as}li/ original meaning*) suatu ayat, juga dapat mengidentifikasi signifikansi fenomenal historis ayat tersebut, atau pesan utama ayat ketika pertama kali diturunkan. Penggalan *maghza al-tarikhi* ini dilakukan dengan memerhatikan secara teliti pada konteks historis dan ekspresi kebahasaan Alquran. Analisis historis sangat urgen bila pesan utama yang dicari tidak tersampaikan oleh ayat secara eksplisit.

Kisah Maryam tersebar dalam beberapa surah. Meskipun tidak semua ayat memiliki sabab nuzul mikro, seluruh kisah ini memiliki konteks sabab nuzul makro yang kuat, terutama dalam interaksi Nabi saw. dengan kaum Nasrani dan para penentang kenabian.

Tabel III. 2 Kompilasi Alur Historisitas Kisah Maryam dalam Al-Quran Ditinjau dari Aspek Ekstrinsik Ayat (Sabab Nuzul Mikro dan Makro)

⁴²⁶Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 193-195.

⁴²⁷Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī Li al-Qur'ān al-Karīm...*, hal. 156.

⁴²⁸Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."..., hal. 28.

⁴²⁹M. Quraish Shihab, "Membumikan" *Al-Quran...*, hal. 118.

Surah	Ayat tentang Maryam	Sabab Nuzul Mikro	Sabab Nuzul Makro
Q.S. Ali 'Imran	Ayat 33-47 (Keutamaan Keluarga Imran, Nazar, kelahiran, diasuh Zakariya, karamah, kabar gembira Isa)	Dialog Nabi saw. dengan delegasi Kristen Najran mengenai Kisah Maryam dan Isa dalam Islam. Saat delegasi Najran bertanya tentang siapa sesungguhnya Maryam dan Nabi Isa dari sudut pandang ajaran Islam, turunlah rangkaian ayat ini untuk menjelaskan bahwa mereka merupakan bagian dari keluarga Imran yang disegani, sekaligus menegaskan perbedaan sosok Maryam dan Isa dalam Al-Quran dan Taurat.	Diturunkan di Madinah, turun dalam konteks dialog lintas agama antara Islam-Kristen. Konteks Madinah yang didominasi oleh komunitas Muslim, Yahudi, dan Kristen (seperti Najran). Ayat-ayat ini berfungsi untuk menegaskan keesaan Allah dan membantah doktrin Tritunggal/ketuhanan Isa yang dianut Nasrani, sembari memperkenalkan Islam sebagai agama Ibrahim, Musa, dan Isa yang murni.
Q.S. Maryam	Ayat 16-40 (Mengasingkan diri, kedatangan Jibril, kehamilan, melahirkan, Isa berbicara di buaian)	Hijrah ke Habasyah (Ethiopia). Surah ini umumnya diklasifikasikan sebagai periode Mekah. Beberapa ulama menunjuk pada konteks sebelum atau selama hijrah pertama ke	Tekanan Dakwah di Mekah. Konteks dakwah yang sangat sulit di Mekah, di mana Nabi dan para sahabat menghadapi penganiayaan. Surah-surah Mekah sering fokus pada janji surga/neraka, kenabian,

		Habasyah, di mana umat Islam mencari perlindungan di bawah Raja Najasyi (Nasrani). Raja Najasyi diceritakan tersentuh oleh pembacaan surah ini, terutama ayat tentang Isa dan Maryam.	dan tauhid.
Q.S. al-Anbiya'	Ayat 91 menghembuskan ruh kepada Maryam)	Tidak ada riwayat spesifik. Ayat ini mengulang penekanan pada kesucian Maryam (<i>ahsanat farjahā</i>) dan tiupan ruh dari Allah, menjadikannya tanda kebesarannya bagi seluruh alam.	Penegasan Tauhid di Mekah. Surah <i>Makkiyah</i> yang berfokus pada kritik terhadap penyembahan berhala (<i>syirk</i>) dan penolakan kaum musyrik terhadap kenabian Muhammad. Tujuannya adalah untuk membuktikan bahwa Allah mampu melakukan segala hal.
Q.S. al-Tahrim	Ayat 12 (Maryam sebagai contoh kesalehan)	Konteks rumah tangga Nabi. Ayat-ayat pembuka surah ini turun terkait perselisihan atau masalah rumah tangga Nabi Muhammad saw. dengan sebagian istrinya. Allah memberikan peringatan dan perumpamaan	Penguatan posisi perempuan salihah. Konteks Madinah, di mana kehidupan sosial-politik Muslim mulai mapan. Ayat ini menguatkan pentingnya integritas spiritual individu terlepas dari status sosial atau lingkungan keluarga.

		kesalehan	
--	--	-----------	--

Berdasarkan uraian mengenai alur historisitas dan aspek literal kisah Maryam yang terhimpun berdasarkan perspektif seni dan sastra kisah Ahmad Khalafullah di atas, ditemukan *al-maghza al-tarikhi* dari kisah Maryam berikut ini.

5. Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. Ali 'Imran/3

Terdapat tiga signifikansi. *Pertama*, pembuktian kenabian Muhammad. Kisah-kisah kenabian terdahulu (seperti Maryam dan Isa) disajikan sebagai bukti otentisitas wahyu Nabi saw., yang tidak pernah bertemu dengan mereka. *Kedua*, dialog antaragama. Signifikansi ini menetapkan landasan teologis untuk dialog dengan komunitas Kristen. Maryam ditampilkan sebagai hamba Allah yang salihah, bukan ibu dari Tuhan, yang melahirkan Isa atas kehendak-Nya. *Ketiga*, inklusivitas keluarga nabi. Pengakuan terhadap kesalehan Keluarga 'Imran menunjukkan bahwa Islam tidak menafikan nabi-nabi dan orang-orang saleh dari tradisi sebelumnya (Yahudi/Nasrani), tetapi mengoreksi penyimpangan teologis.

6. Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. Maryam/19

Terdapat tiga signifikansi. *Pertama*, penguatan psikologis umat muslim Mekah. Ayat tentang maryam dalam surah ini menyediakan kisah yang menghibur dan menguatkan hati kaum Muslim Mekah yang lemah. Kisah kelahiran Isa tanpa ayah menjadi bukti kekuasaan mutlak Allah (*qudrah*), sekaligus menepis tuduhan buruk terhadap Maryam. *Kedua*, Argumen tauhid dan kesamaan teologis. Kisah Maryam yang suci dan ketabahan Isa yang berbicara saat bayi digunakan sebagai argumen utama di hadapan Raja Najasyi, menunjukkan kesamaan teologis antara Islam dan Kristen (iman kepada Tuhan Yang Maha Esa dan mukjizat). Ini membantu umat Islam mendapatkan perlindungan. *Ketiga*, perlindungan kehormatan perempuan. Memberikan pembelaan agung terhadap kehormatan Maryam yang difitnah oleh kaumnya (Yahudi), menjadikannya simbol kesucian dan kesalehan perempuan yang diangkat derajatnya oleh Allah.

7. Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. al-Anbiya'/21

Ditemukan dua signifikansi. *Pertama*, bukti kuasa Ilahi. Kisah Maryam (dan Isa) hanya disebutkan untuk menekankan kemahakuasaan Allah dalam menciptakan kehidupan (tiupan ruh-Nya) dan menunjukkan bahwa semua nabi dan orang saleh hanyalah hamba-Nya. *Kedua*, kesatuan risalah. Menempatkan Maryam dan Isa as. dalam rangkaian kenabian universal yang sama, memperkuat konsep bahwa semua risalah berasal dari satu sumber, yaitu Allah.

8. Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. al-Tahrim/66

Ditemukan dua signifikansi. *Pertama*, kriteria keimanan individual. Maryam disajikan sebagai contoh paripurna keimanan dan kesalehan bagi istri-istri Nabi, yang menandakan bahwa keselamatan spiritual seseorang sangat bergantung pada amal dan keimanan pribadinya, bukan hanya status di dunia (sebagai istri Nabi saw.) *Kedua*, emansipasi spiritual perempuan. Maryam, begitu juga Asiah (istri Firaun), dijadikan prototipe perempuan salehah yang mencapai kesempurnaan spiritual melalui penjagaan kehormatan (*ihsān*) dan membenaran atau kepercayaan total (*tasdīq*) pada janji Allah. Ini adalah pernyataan tegas tentang nilai setara perempuan di mata Tuhan. Surah al-Tahrim/66: 12 memberi tuntunan terhadap istri Nabi saw. dan perempuan dari masyarakat Arab kala itu secara umum untuk meneladani kesalehan Maryam sebagai simbol emansipasi spiritual perempuan.

Sebagai benang merah, disertasi ini menemukan setidaknya tiga signifikansi fenomenal historis dari kisah Maryam dalam Al-Quran.

Pertama, penegasan tauhid sebagai teologi universal. Pembuktian kemahakuasaan Allah berupa Maryam yang melahirkan Isa tanpa ayah berfungsi sebagai bukti yang kuat bagi kaum musyrikin Mekah dan Nasrani Najran bahwa Allah tidak terikat oleh hukum alam. Dia adalah pencipta dan pengatur mutlak alam semesta, yang mampu melakukan segala sesuatu (*kun fayakūn*). Begitu pula, bantahan doktrin syirik dan trinitas yang tertuang dalam kisah ini secara efektif meruntuhkan klaim ketuhanan Isa dan membantah doktrin trinitas, menetapkan Isa sebagai hamba dan utusan Allah (*'abdullah wa rasūluh*), dan Maryam sebagai hamba salehah yang dimuliakan-Nya.

Kedua, kontekstualisasi kenabian Muhammad saw. Melalui validasi wahyu, kisah Maryam yang diceritakan secara akurat oleh Nabi saw. berfungsi sebagai bukti otentisitas kenabian beliau, menunjukkan bahwa informasi tersebut berasal dari sumber ilahi, bukan dari sumber manusia. Di sisi lain, kisah Maryam saat pertama kali turun, tidak hanya menjadi kisah moral, tetapi juga senjata teologis, pembelaan sosial-kehormatan, dan deklarasi agensi spiritual perempuan di tengah konteks masyarakat yang sedang bergejolak.

Ketiga sekaligus yang akan diulas lebih dalam di bab empat, adalah pembelaan dan pengangkatan derajat perempuan. Simbol kehormatan dan kesucian yang ada dalam diri Maryam menjadi kritik konstruktif bagi tradisi patriarki masyarakat Arab Jahiliyyah. Dalam konteks masyarakat Arab Jahiliyyah dan Yahudi yang sering merendahkan perempuan, Al-Quran secara eksplisit membela dan mensucikan Maryam dari fitnah keji. Hal ini secara historis mengangkat status perempuan. Sebagai representasi agensi spiritual, Maryam tidak hanya menjadi ibu seorang nabi, tetapi secara

individu disajikan sebagai model independen dari keimanan (*tasdīq*) dan penjagaan diri (*ihsān*). Kisah beliau dalam Q.S. al-Taḥrīm/66: 12 menetapkan bahwa kesalehan perempuan menunjukkan kapasitas spiritual yang penuh.

BAB IV

AKTUALISASI KESALEHAN MARYAM SEBAGAI POLA EMANSIPASI SPIRITUAL PEREMPUAN DI ERA KONTEMPORER

Pemetakan ini bukan hanya data kronologis semata, melainkan juga tipologi *maqāmāt* spiritual yang dilalui figur perempuan saleh, sehingga memungkinkan pembacaan yang menghubungkan tekstualitas dengan pengalaman mistik.¹

Kisah Maryam menempatkan peristiwa historis pada level narasi utama (metanarasi).² Metanarasi biasanya bercirikan melampaui peristiwa historis. Karakter ini mirip dengan kisah Maryam yang tidak hanya menceritakan kejadian faktual (kelahiran, pergulatan, pembelaan diri), melainkan juga mengubah kronik itu menjadi teladan spiritual yang relevan bagi lintas konteks dan zaman.

Ayat Al-Quran juga mentransformasikan fragmen kisah Maryam yang melampaui waktu kronologis peristiwa tersebut terjadi dan menunjukkan isyarat bahwa Maryam merupakan sosok teladan khususnya di ranah spiritual.³ Khalafullah (w. 1997) menyebut kisah semacam ini sebagai seni

¹Kajian *maqāmāt* dan psikospiritualitas Maryam: lihat Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, hal. 72; Sa’diyya Shaikh, “In Search of Al-Insan.”, hal. 773-777.

²Metanarasi (metanarrative) adalah narasi besar mengintegrasikan narasi-narasi kecil, berfungsi memberi legitimasi bagi suatu masyarakat dengan menawarkan gagasan utama (meski terkadang belum ditemukan). Lihat: Joseph Childers and Gary Hentzi, *the Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*, New York: Columbia University Press, 1995, hal. 237.

³Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al- Kari>m*, hal. 27-29; Syamsuddin, *Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma’na Cum Maghza*, hal. 30.

kisah Qur'ani, di mana struktur artistik dan simbolik berfungsi untuk mengkomunikasikan pesan moral yang abadi.⁴ Sahiron Syamsuddin (l. 1968)⁵ dengan pendekatan *Ma'na-cum-Maghza* menegaskan adanya tiga lapisan makna yang mesti digali untuk menghasilkan tafsir yang kontekstual.⁶ Tiga lapis makna tersebut meliputi; *al-Ma'na*> *al-Tārikhi*> (original meaning/makna historis) dan *al-Maghza*> *al-Ta>rikhi*> (*signifikansi fenomenal historis*) dan *al-Maghza*> *al-Mu'āṣir* (*signifikansi fenomenal dinamis*).⁷ Disertasi ini meminjam dua langkah metodologis Syamsuddin dalam menggali signifikansi fenomenal historis dan signifikansi fenomenal dinamis untuk melengkapi analisis pendekatan sastra. Dengan menggali dua signifikansi ini, memungkinkan peneliti membaca Maryam tidak sekadar sebagai warisan historis, melainkan sebagai sumber inspirasi untuk pengembangan pola emansipasi spiritual perempuan masa kini, suatu implikasi yang menjadi fokus disertasi ini.⁸

⁴Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy fi al-Qur'a>n al- Kari>m. Kairo: Shina>' li al-Nasyr wa al-Intisya>r al-'Arabiy*, pendahuluan, hal. 3.

⁵Syamsuddin merupakan pakar tafsir Indonesia yang memiliki konsen antara lain di bidang hermeunitika dalam tafsir Al-Quran. Sekarang ini, ia menjabat sebagai wakil rektor II UIN Sunan Kalijaga, direktur Asosiasi Ilmu Al-Quran dan Tafsir (AIAT) se-Indonesia, pengasuh Pesantren Baitul Hikmah Yogyakarta, dan aktif melakukan pengembangan keilmuan Al-Quran dan tafsir kontemporer. Dia menguasai setidaknya tiga bahasa asing dengan baik; Arab, Inggris, dan Jerman. Lihat: Sahiron Syamsuddin, *Studi Kritis atas Metode Penafsiran Bint alSha>tji'*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009, hal. 121-128.

⁶*Ma'na-cum-Maghza* (makna dan signifikansi) merupakan pendekatan penafsiran yang mengkolaborasi aspek ilahi dan manusiawi. Artinya, pendekatan ini menekankan penggalian makna objektif teks Al-Quran dan pada waktu yang sama berusaha menemukan signifikansi di balik teks yang ditafsir. Dengan memadu- padankan dua aspek tersebut, pendekatan ini diistilahkan pula sebagai hermeneutika seimbang (*the balance of hermeunitics*). Dalam tipologi penafsiran yang dimutakhirkan oleh Sahiron, pendekatan satu ini termasuk ke dalam kategori quasi-objektivis progresif. Lihat: Sahiron Syamsuddin *et. al.*, 'Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza', in *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Al-Quran dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, Yogyakarta: Ladang Kata dan AIAT Indonesia, 2020, hal. 8.; Sahiron Syamsuddin, "Ma'na-Cum- Maghza Approach to The Qur'an: Interpretation Of Quran 5:51," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 137, 2017, hal. 21.; Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran: Edisi Revisi Dan Perluasan*, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2017, hal. 57.

⁷Sahiron Syamsuddin, *Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na Cum Maghza*, hal. 34-35.

⁸Kaitan historisitas dengan emansipasi spiritual dikembangkan di Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism: Pattern and Change in Indonesia*, (Routledge, 2018), hal. 246-251; Jessica Johnson and Ian Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood's Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Macat Library, 2017), 778-786.

Tradisi sufistik menempatkan Maryam pada derajat *maqāmāt* yang tinggi; keterasingan duniawi, sabar, tawakal, rida, hingga *maqām* makrifat.⁹ Ibn ‘Arabī (w. 1240) dan para sufi lainnya menggunakan Maryam untuk menolak dikotomi gender di ranah ruhaniyah dan menegaskan bahwa *maqām* tidak berjenis kelamin serta potensi spiritual bersifat universal.¹⁰ Pendekatan ini beririsan dengan gagasan feminisme sufi yang menekankan emansipasi melalui kedalaman tauhidik, bukan emansipasi yang bersandar semata pada hukum, tetapi transformasi internal yang mengakui potensi otoritas spiritual perempuan.¹¹ Dalam konteks naratif Qur’ani, transformasi tersebut terekam dalam alur kisah Maryam, dari nazar ibu hingga pembelaan ilahi sebagai rangkaian *maqām* yang memperlihatkan perkembangan spiritual yang progresif dan emansipatoris.

Alur historisitas kisah Maryam bagian *kedua*, merujuk pada sabab nuzul mikro dan makro. Dari 32 ayat yang tersebar dalam empat surah, belum ditemukan sabab nuzul mikro yang secara khusus melatari penurunan ayat. Akan tetapi terdapat sabab nuzul makro yang berkaitan dengan konteks budaya, sosial, politik, dan keagamaan masyarakat Arab saat ayat-ayat tersebut diturunkan. Berdasarkan tafsir kronologis karya Izzat Darwazah, urutan empat surah itu ialah Q.S. Maryam/19; Q.S. al-Anbiya/21; Q.S. Ali ‘Imran/3, lalu; Q.S. al-Tahrim/66. Berikut uraian mengenai sabab nuzul dari masing-masing surah.

Q.S. Maryam/19 (Makkiyah)

Surah Maryam merupakan surah yang turun pada periode Mekah sewaktu Rasulullah as. hijrah bersama kaum mukmin ke Habasyah (Ethiopia). Berdasarkan sistematika penurunan (*tartib al-nuzul*), surah ini merupakan surah ke-44 setelah surah Fatir dan sebelum surah Taha. Dengan demikian, surah ini diturunkan pada pertengahan tahun ke-6 masa kenabian mengingat surah Taha tersebut diturunkan sebelum sahabat ‘Umar Ibn Khattab resmi masuk Islam, tahun ke 5 masa kenabian.¹²

Labelisasi nama Maryam pada surah ini¹³ disebabkan pesan-pesan yang terdapat dalam surah ini mengisahkan tentang kelahiran dan kehidupan

⁹Abū‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī, “Ḥaqā’iq al-Tafsīr, *Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya*, 2001; ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Hikam*, hal. 70-75.

¹⁰Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*; penafsiran metaforis tentang “laki-laki ruhani dalam wujud perempuan.”

¹¹Hamdy A. Hassan, “Sufi Feminism”, hal. 246-251; Shaikh, “In Search of Al-Insan.”, hal. 775

¹²Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm Al-Quran: al-Tafsir al-Wadiah Hasbu Tartib al-Nuzul*, Maroko: al-Dar al-Baida’, 2008, Jilid 1, hal. 271.

¹³Penetapan nama-nama surah yang terdapat dalam Al-Quran menurut pendapat imam al-Suyuti ditetapkan berdasarkan hukum *tawqifi* sebagaimana termaktub dalam hadis. Lihat selengkapnya, Muhammad Abu Shuhbah, *al-Madkhal li Dirasat Al-Quran al-Karim*, Kairo:

seorang perempuan yang bernama Maryam. Kisah tersebut juga diceritakan lebih detail pada surah Ali 'Imran yang turun di Madinah. Jumlah total ayat ini, menurut kalkulasi orang Mekah dan Madinah, sebanyak 99 ayat.¹⁴

Surah ini mempunyai relevansi dengan surah-surah sebelumnya yang mengisahkan tentang kejadian-kejadian aneh, seperti kisah *Ashab al-Kahfi*, kisah Nabi Musa as. dengan Nabi Khidir as., dan kisah Dhu al-Qarnayn. Sementara dalam surah ini diceritakan kisah yang lebih aneh lagi, yaitu kelahiran Nabi Yahya yang terlahir dari seorang ayah tua renta berusia 90an tahun dan seorang ibu yang mandul serta kejadian aneh berupa kelahiran seorang anak bernama Isa dari seorang ibu bernama Maryam tanpa seorang ayah.¹⁵

Karakteristik ayat atau surah yang diturunkan pada periode Mekah,¹⁶ di antaranya sebagai berikut. *Pertama*, redaksinya ringkas, tegas dan bernuansa syair. Tujuannya adalah untuk mempermudah komunitas muslim dalam menghafalnya serta untuk memikat perhatian pendengar karena keindahan susunan kosakata.¹⁷ *Kedua*, pesan-pesan yang diusungnya mewacanakan teologi monoteisme, yaitu menggambarkan keesaan dan kebesaran Allah Swt., *the unity and majesty of God*. *Ketiga*, ayat-ayatnya mendeskripsikan objek alam semesta secara lugas.¹⁸ Hanya saja, objek tersebut mayoritas digunakan dalam bentuk sumpah (*qasm*) seperti matahari, bulan, bintang, buah-buahan dan sebagainya.¹⁹

Sehubungan surah Maryam diturunkan di Mekah, maka wajar sekali jika dideskripsikan dengan menggunakan nuansa susastra yang sangat indah disertai perbedaan bunyi irama di akhir sajaknya mulai dari awal sampai akhir

Maktabat al-Sunnah, 1423, hal. 321-322; Abu Ja'far Ibn Zubair al-Gharnati, *al-Burhan fi Tartib Suwar Al-Quran*, Kairo: Matba'ah Fadal, 1990, hal. 68.

¹⁴Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Beirut: Mu'asasah al-Tarikh al-'Arabi, 1420, Jilid 16, hal. 5-6.

¹⁵Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit*, Beirut: Dar al-Fikr, 1420, Jilid 7, hal. 237; al-Gharnati, *al-Burhan fi Tartib Suwar Al-Quran*, hal. 251.

¹⁶Indikator fase Mekah adalah; *Pertama*, terdapat ayat-ayat *sajadah*, kecuali Q.S. al-Ra'd dan Q.S. al-Hajj. *Kedua*, terdapat ungkapan penegasian kalimat *kalla* dan ungkapan ini baru muncul pada setengah akhir Al-Quran. *Ketiga*, terdapat ungkapan *ya ayyuha al-nas* dan tidak ditemui ungkapan *ya ayyuha al-ladhina amanu*, kecuali Q.S. al-Hajj. *Keempat*, di awal surat terdapat *huruf tahajji* (kalimat rilis), kecuali Q.S. al-Baqarah dan Q.S. Ali 'Imran. *Kelima*, terdapat kisah Adam dan Iblis kecuali Q.S. al-Baqarah. *Keenam*, terdapat kisah-kisah para nabi dan umat terdahulu, kecuali Q.S. al-Baqarah. *Ketujuh*, semua surat *mufasssal*. Lihat; Badr al-Din al-Zarkasyi>, *al-Burhan fi 'Ulum Al-Quran*, Beirut: Dar Ihya' 'Arabi, 1957, Jilid 1, hal. 162.

¹⁷Abu A'la al-Mawdudi, *The Meaning of the Quran*, New Delhi: Lakshmi Printing Works, 1971, hal. 11.

¹⁸Ahmad A. Ghalwasy, *The Religion of Islam*, Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi Press, 1961, Jilid 2, hal. 153.

¹⁹Lammens SJ., *Islam Beliefs and Institutions*, New Delhi: Oriental Book Reprint Corporation, 1979, hal. 46.

surah.²⁰ Hal ini dikarenakan terdapat nada dan irama yang khas dari kata-kata yang dipilihnya. Indikatornya, ditemukan dalam *lafaz* dan *fasilah*, yakni akhir kata pada ayat-ayatnya, nuansa kelemahlembutan dan kedalaman, seperti kata *radiyyan*, *sariyyan*, *khafiiyyan*, dan *najiiyyan*. Sedangkan pada tempat-tempat di mana diperlukan adanya ketegasan dan sikap keras, maka *fasilah* yang digunakan umumnya adalah huruf *dal* yang *ditashdid*-kan seperti kata *maddan*, *diddan*, dan *huddan*, atau menggunakan huruf *zay*, seperti kata *'izzan* dan *'azzan*.²¹

Demikian pula, indikasi bahwa surah Maryam diturunkan di Mekah disebabkan substansi pesan-pesannya mewacanakan teologi monoteisme dengan cara mendeskripsikan kisah kelahiran Nabi Yahya as. dari seorang ibu yang mandul dan kelahiran Nabi Isa as. dari seorang ibu yang tidak bersuami. Kejadian luar biasa atas kelahiran Nabi Yahya as. yang disuguhkan jauh sebelum kejadian kelahiran Nabi Isa as., menurut 'Izzah Darwazah (w. 1984), sebagai bentuk pengantar (*al-tamhid*) sekaligus celaan (*tafnid*) atas dugaan unsur ke-ayah-an Allah Swt. terhadap diri Isa as. yang berkembang di kalangan orang-orang Nasrani.²²

Dengan demikian, rangkaian redaksi kalimat yang bernuansa susastra pada surah Maryam ini, termasuk kisah kelahiran Isa as. tentu disesuaikan dengan konteks sosial dan kultur audiens masyarakat Mekah sebagai komunitas yang ahli dalam bidang susastra. Penggunaan lima huruf *muqaththa'ah* di awal surah sebagai simbol perhatian (*al-istir'a'*) dan peringatan (*al-tanbih*) terhadap urgensi tema yang ada dalam surah ini,²³ juga merupakan bentuk akomodasi terhadap nilai-nilai susastra. Karena itu, sekalipun kisah kelahiran Nabi Isa as. juga diceritakan dalam surah Ali 'Imran, tetapi nilai dan nuansa sastra yang terdapat dalam surah Maryam lebih kental mengingat surah Maryam diturunkan kepada komunitas yang ahli sastra, yaitu masyarakat Mekah.

Sejalan dengan Q.S. Maryam/19, Q.S. al-Anbiya'/21:91 juga turun dengan tujuan mensyiarkan monoteisme. Surah yang juga *Makkiyah* ini diucapkan kembali oleh Nabi seiring dengan Q.S. Maryam/19 saat dialog lintas agama dengan delegasi Nasrani Najran di Madinah mengenai Maryam dan Isa dalam Al-Quran. Pesan monoteisme atau tauhid menunjukkan bahwa ayat ini turun di Mekah, yang kala itu masih diwarnai oleh keyakinan politeisme.²⁴

²⁰Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith: Tartib al-Suwar Hasab al-Nuzul*, Kairo: Dar Ihya' al-Kutb al-'Arabiyah, 1421, Jilid 3, hal. 141.

²¹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Tangerang: Lentera Hati, 2007, Jilid 8, hal. 149.

²²Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 3, hal. 144.

²³Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 3, hal. 144.

²⁴Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 5, hal. 285.

Q.S. Ali 'Imran (*Madaniyyah*)

Sabab nuzul ayat mengenai kisah Maryam yang tertuang dalam Q.S. Ali 'Imran/3 diturunkan serangkaian dengan kelompok ayat 33 hingga 37, berkaitan dengan delegasi Kristen Najran yang berdialog dengan Nabi saw. mengenai Kisah Maryam dan Isa dalam Islam. Saat delegasi Najran bertanya tentang siapa sesungguhnya Maryam dan Nabi Isa dari sudut pandang ajaran Islam, turunlah rangkaian ayat ini untuk menjelaskan bahwa mereka merupakan bagian dari keluarga 'Imran yang disegani, sekaligus menegaskan perbedaan sosok Maryam dan Isa dalam Al-Quran dan Taurat.²⁵

Adapun *sabab nuzul makro* dari hadis ini dapat ditelisik dari penjelasan Abid al-Jabiri (w. 2010) sebagaimana berikut:

Ibnu Ishaq menjelaskan bahwa delegasi pakar Nasrani dari Najran mendatangi Madinah untuk mengetahui sikap agama Islam tentang posisi Isa as. Menurut keyakinan orang-orang Nasrani Najran bahwa Isa as. adalah anak tuhan dengan alasan tidak ada satu pun orang yang tahu siapa bapaknya. Demikian pula, tidak ada seorang pun yang berbicara pada masa penyapihan kecuali Isa as., juga merupakan bukti bahwa dia anak tuhan. Jika benar bahwa Allah itu satu, tentu tidak akan berfirman menggunakan redaksi khalaqna, amarna, dan qadaina. Ketika rombongan delegasi itu masuk masjid, sebagian perwakilan mereka berdialog dengan nabi. Setelah itu, Rasulullah saw. mengajak mereka masuk Islam. Namun perwakilan itu menjawab dengan tegas, "Kami telah masuk Islam jauh sebelum kamu." Rasulullah menolak jawaban mereka seraya bersabda, "Kalian berdua bohong, kalian menyatakan bahwa Allah Swt, mempunyai anak." Perwakilan itu bertanya lagi, "Lantas, siapakah bapak Isa jika ia bukan anak Tuhan?" Pertanyaan itu tidak dijawab oleh Rasulullah saw. sehingga turunlah wahyu dari Allah Swt, sebagai jawaban terhadap mereka, yaitu surah Ali 'Imran.²⁶

Surah ini dinamakan Ali 'Imran karena pesan-pesan yang terdapat dalam surat ini salah-satunya berisi tentang superioritas dan keutamaan keluarga 'Imran, yaitu (1) 'Imran bin Mathan; (2) istri 'Imran, Hannah Binta Faqud; (3) Maryam, putri 'Imran; (4) Nabi Zakaria dan istrinya yang mengasuh dan membesarkan Maryam karena ditinggal mati oleh 'Imran sejak masih kecil.²⁷

Meski demikian, secara umum, tema yang terdapat dalam surat ini berisikan tiga hal. *Pertama*, pada awal surat menjelaskan tujuan diskusi yang terjadi antara Rasulullah saw. dan ahli kitab, yaitu kedatangan delegasi pendeta Kristen dari Najran (sebuah lembah di perbatasan Yaman dan Makkah (sekarang Saudi Arabia) ke Madinah pada tahun 9 Hijriah, sebelum penaklukan kota Makkah (*fath}u Makkah*). *Kedua*, pada pertengahan surah menjelaskan maksud sikap orang Yahudi dan tipu daya mereka. *Ketiga*, pada akhir surah menjelaskan tujuan terjadinya agresi di Gunung Uhud, dekat

²⁵Abu Hasan 'Ali bin Ahmad al-Wa>h}idiy, *Asba>b al-Nuzu>l*, Beirut: Da>r al-Fikr, 1991, hal. 98.

²⁶Abid al-Jabiri, *Fahm Al-Quran...*, Jilid 3, hal. 135.

²⁷Ibnu 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir...*, Jilid 3, hal. 6.

Madinah, antara orang mukmin dan kaum musyrikin yang terjadi 15 bulan setelah perang Badar.²⁸

Tujuan utama surat ini adalah pembuktian tentang tauhid, keesaan, kekuasaan Allah Swt., serta penegasan bahwa dunia, kekuasaan, harta dan anak-anak yang terlepas dari nilai-nilai Ilahiah tidak akan bermanfaat di akhirat. Hukum-hukum alam yang melahirkan kebiasaan-kebiasaan, pada hakikatnya ditetapkan dan diatur oleh Allah Yang Maha Hidup, sebagaimana terlihat dari peristiwa-peristiwa yang dialami oleh keluarga ‘Imran. Setelah itu, surah ini memaparkan kisah Maryam, Isa, Zakaria dan lain-lain, yang melalui merekalah Allah Swt. menunjukkan keesaan, kekuasaan, dan penguasaan-Nya atas alam raya, serta terlihat pula bagaimana keluarga itu – ayah, ibu, dan anak, atau suami dan istri- tunduk patuh dan percaya kepada Allah Swt.²⁹

Surah Ali ‘Imran ini, sebagaimana dijelaskan di atas adalah surah yang turun pada periode Madinah, maka salah-satu karakteristiknya,³⁰ yaitu redaksinya panjang-panjang. Menurut H. Lammens SJ (w. 1937), ayat-ayat pada surah-surah *Madaniyyah* umumnya lebih panjang daripada ayat-ayat yang *Makkiyyah*. Bagian silogismenya juga sedikit lebih luas.³¹ Karena itu, ayat-ayat fase *Madaniyyah* diberi nama *al-a>ya>t al-thuwa>l* (ayat-ayat yang panjang),³² sebab pada fase tersebut, Al-Quran telah sepenuhnya berubah menjadi prosa yang menguraikan konsep-konsep teologis dan praktis keseharian secara rinci dan panjang lebar.³³

Berdasarkan teori di atas, maka kisah Maryam yang terdapat dalam surat Ali ‘Imran ini termasuk surat yang diturunkan di Madinah. Hal ini disebabkan menggunakan redaksi yang berbentuk prosa dan disusun dengan bentuk kalimat yang panjang-panjang. Pilihan Al-Quran menggunakan bentuk redaksi yang demikian karena disesuaikan dengan komunitas yang dihadapinya, yaitu masyarakat Madinah, bukan masyarakat Mekah yang ahli dalam bidang susastra.

²⁸Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 7, hal. 150.

²⁹M. Qurasih Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Jilid 2, hal. 77.

³⁰Indikator ayat yang turun pada fase Madinah, yaitu; *Pertama*, terdapat ungkapan *ya ayyuha al-ladhina amanu*, kecuali Q.S. al-Hajj. *Kedua*, terdapat aturan-aturan terperinci tentang *hudud*, *fara'id*, HAM, dan aturan-aturan sipil lainnya. *Ketiga*, terdapat penyebutan Munafiq kecuali Q.S. al-‘Ankabut. *Keempat*, di dalamnya terdapat ijin dan aturan-aturan tentang jihad dan hikmahnya. *Kelima*, di dalamnya terdapat perdebatan dengan Ahli Kitab. Lihat: Subhi Salih, *Mabahith fi ‘Ulum Al-Quran*, Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1988, hal. 182.

³¹Lammens SJ., *Islam Beliefs and Institutions...*, hal. 46.

³²Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Quran*, Jakarta: Bulan Bintang, 1954, hal. 56.

³³Theodore Noeldeke, *Tarikh Al-Quran*, New York: Dar Nashr George Alms, 2000, hal. 148-150.

al-Tahrim (*Madaniyyah*)

Tidak ditemukan *sabab nuzul* yang spesifik melatari penurunan Q.S. al-Tahrim/66:12. Hanya saja, konteks yang mengitari ayat ini dapat berhubungan dengan *sabab nuzul* penurunan Q.S. al-Tahrim secara umum. Menurut jumhur ulama, *sabab nuzul* surah ini berkenaan dengan kasus yang menimpa Nabi saw. seusai beliau meminum madu di rumah salah satu istri, yakni Zainab binti Jahsy. Kebersamaan Nabi saw. dan Zainab di kediaman yang dinilai cukup lama menimbulkan api cemburu di benak ‘Aisyah dan Hafshah. Sebab emosi, dua istri beliau ini bersepakat untuk mengatakan di hadapan Nabi saw. bahwa mulut beliau berbau tidak sedap sebab makanan tertentu. Lalu, saat Nabi saw. menghampiri Hafshah, dia mengatakan demikian. Nabi saw. pun menjawab bahwa beliau hanya meneguk madu. Hafshah pun menimpali dengan kesan negatif, dengan mengatakan mungkin madu itu berasal dari pohon *Magha>fir*, yang manis dan bergetah tetapi berbau layaknya minuman keras. Nabi saw. kemudian berpesan kepada Hafshah untuk tidak memberitahu ‘Aisyah akan kejadian ini, tetapi dia malah mengingkari.³⁴ Dalam konteks ini, surah al-Tahrim turun sebagai teguran dan pengajaran bagi Nabi saw. dan para istri. Izzat Darwazah (w. 1984) juga berpendapat bahwa surah ini mengindikasikan sebagai pengingat bagi istri-istri Nabi saw. dari perbuatan yang kurang etis atau bahkan tidak benar. Surah ini juga menegaskan bahwa ikatan perkawinan saja tidak cukup menjamin keselamatan dari azab Allah. Keselamatan bergantung pada perbuatan dan perilaku mereka. Berdasarkan konteks demikian, surah ini juga memuat perumpamaan perempuan yang saleh dan membangkang dinilai dari perilaku mereka, bukan semata karena privilese yang dimilikinya.³⁵

Mengurai alur historisitas Maryam membuka kemungkinan untuk mengartikulasikan *pious agency* sebagai pola kesalehan yang bersifat aktif, resistif, dan transformasional. Aktif karena melibatkan ketaatan yang konkret (ibadah, zuhud). Resistif karena kesalehan dipraktikkan melawan stigma sosial. Transformasional karena menghasilkan perubahan simbolis yang mengadvokasi posisi perempuan dalam ranah spiritual.³⁶ Dengan demikian, historisitas teks tidak sekadar menjadi fondasi deskriptif, tetapi sumber normatif yang memungkinkan pembangunan teori emansipasi spiritual berbasis Al-Quran.

Kesimpulannya, alur historisitas teks kisah Maryam menunjukkan cara Al-Quran membingkai ulang narasi tradisi lama melalui lensa etis dan

³⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Jilid 14, hal. 159-160.

³⁵Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 8, hal. 540-542.

³⁶ Konsep *pious agency*: Johnson dan Fairweather, *An analysis of Saba Mahmood's politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*; Rachel Rinaldo, "Pious and critical: Muslim women activists and the question of agency," *Gender & Society* 28, no. 6 (2014): 824-846.

spiritual yang khas, menempatkan perempuan sebagai subjek kesalehan yang berdaya dan otonom. Pembacaan ini menyediakan pijakan konseptual untuk mengekstrapolasi pola emansipasi spiritual perempuan dengan pola yang menempatkan transformasi batin, akses ruang ibadah, ketangguhan psikologis, dan legitimasi ilahi sebagai komponen integral agensi kesalehan. Dari sini, bab selanjutnya (pemaknaan tekstual dan isyarat agensi) dapat secara lebih tajam menelaah bagaimana tiap fragmen tekstual berkontribusi pada konstruksi emansipatori Maryam dalam perspektif Al-Quran. Selain itu, mengurai alur historisitas kisah Maryam baik dari aspek intrinsik kisah (alur kisah Maryam) maupun ekstrinsik (sabab nuzul) juga mempermudah penggalan signifikansi fenomenal historis (*al-maghza* > *al-ta* > *rikhi* >) kisah Maryam. Tentu, juga dengan mengelaborasi kajian sastra perspektif Khalafullah.

10. Pemaknaan Tekstual

Kisah Maryam dalam Al-Quran merupakan salah satu narasi paling kompleks dalam hal representasi perempuan, spiritualitas, dan ketuhanan. Melalui teksnya yang kaya akan simbolisme, narasi ini mengandung lapisan makna yang menyeberangi batas-batas historis dan sosial. Kajian pemaknaan tekstual terhadap kisah Maryam menuntut pembacaan yang tidak berhenti pada tataran literal, tetapi menelusuri struktur bahasa, diksi, dan konteks retorik yang membentuk pesan teologis dan moral di balik kisah tersebut. Dalam perspektif *al-fann al-qashashī*, makna kisah Qur'ani dibangun bukan sekadar oleh apa yang dikatakan, melainkan juga oleh bagaimana ia dikatakan baik melalui pengaturan alur, pilihan kata, irama kalimat, serta relasi antar simbol yang membentuk teks hidup penuh dinamika.³⁷

Pendekatan sastra ini memandang Al-Quran bukan hanya sebagai kitab petunjuk, melainkan juga sebagai kemujizatan sastra yang memanifestasikan keindahan bahasa (*al-jamāl al-lughawī*) dan kekuatan simbolik (*al-quwwah al-dalāliyah*) untuk menggerakkan kesadaran spiritual manusia.³⁸ Karenanya, kisah Maryam dalam Al-Quran perlu dipahami sebagai metanarasi spiritual yang merepresentasikan pengalaman perempuan menghadapi paradoks iman, stigma sosial, dan kasih Ilahi, di mana kesalehan tampil bukan sebagai subordinasi, melainkan sebagai bentuk tertinggi kebebasan ruhani.³⁹

Struktur Linguistik dan Semantik Narasi

³⁷Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 11-20.

³⁸Mustansir Mir, "The Qur'an as Literature.", hal. 10.

³⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah: pesan, kesan dan keserasian Al-Quran*, Edisi baru (Jakarta: Lentera Hati, 2009).

Secara tekstual, kisah Maryam dibangun dengan struktur naratif yang simetris dan berulang, hal tersebut menegaskan tema kesucian (*tahārah*), pengabdian (*ibādah*), dan ketundukan total (*qa>nit*).⁴⁰ Dalam Āli ‘Imrān /3:35–37, misalnya, redaksi “*rabbi innī nadhartu laka mā fī baṭnī muḥarraran*” (Ya Tuhanku, sesungguhnya aku menazarkan kepada-Mu anak yang dalam kandunganku untuk berkhidmat kepada-Mu secara khusus) menampilkan diksi *muḥarraran* yang secara semantik berarti “bebas” atau “terlepas dari kepentingan duniawi.”⁴¹ Kata ini mengandung simbol kebebasan spiritual yang menjadi fondasi agensi kesalehan. Bahwa pengabdian kepada Tuhan merupakan bentuk pembebasan diri dari struktur sosial dan ikatan materiel.

Ahmad Khalafullah (w. 1997) menyebut penggunaan kata *muḥarraran* dalam konteks ini sebagai puncak seni naratif Al-Quran, sebab ia mengandung makna ganda (*iltibās al-ma'nā*). Di satu sisi, menunjuk pada pembebasan anak dari kewajiban duniawi. Di sisi lain, menandai pembebasan spiritual perempuan dari dominasi sosial. Makna semantik ini menunjukkan bahwa sejak awal kisah, teks Al-Quran telah membangun paradigma kebebasan spiritual perempuan yang bersumber dari hubungan langsung dengan Tuhan, bukan dari konstruksi sosial manusia.⁴²

Quraish Shihab (l. 1944) menafsirkan ayat tersebut sebagai isyarat bahwa nilai seseorang di sisi Allah tidak ditentukan oleh jenis kelamin, melainkan oleh ketulusan niat dan kesungguhan ibadah.⁴³ Dengan demikian, kata *muḥarraran* menjadi titik semantik yang menandai lahirnya paradigma kesalehan otonom yang di mana perempuan dapat menjadi subjek pengabdian tanpa harus melewati otoritas laki-laki.

Demikian pula dalam Q.S. Āli ‘Imrān/3:37 digunakan frase “*kulla mā dakhala ‘alayhā zakariyyā al-miḥrāb wajada ‘indahā rizqan*” (Setiap kali Zakaria masuk menemui Maryam di *miḥrāb*, dia mendapati rezeki di sisinya). Diksi *miḥrāb* di sini tidak hanya merujuk tempat ibadah secara fisik, melainkan ruang spiritual yang sakral.⁴⁴ Secara etimologis, *miḥrāb* berasal dari akar kata *ḥarb* (perjuangan), menandakan tempat di mana seseorang berjuang melawan nafsu dan keduniawian. Maka, Maryam yang tinggal di *miḥrāb* bukan hanya beribadah, tetapi sedang menjalani perjuangan spiritual

⁴⁰Ibnu Jarir al-Thabariy, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, vol. 3, hal. 230.

⁴¹Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghaib*, vol. 8, Teheran: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d., hal. 140-145.

⁴²Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al- Kari>m*, hal. 21-27.

⁴³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, vol. 2, hal. 90-95.

⁴⁴Hamdy A. Hassan, “Sufi Feminism.”

menuju Tuhan. Hal demikian itu termasuk suatu bentuk *mujāhadah* yang menjadi proses penting dalam *maqāmāt* sufi.⁴⁵

Simbolisme Bahasa dan Transformasi Makna

Al-Quran menggunakan bahasa simbolik yang memadukan konkret dan abstrak serta historis dan spiritual. Dalam kisah Maryam, simbol yang paling dominan adalah *nūr* (cahaya), *rūḥ* (roh), dan *kalimah* (firman). Ketiganya saling terhubung membentuk sistem makna yang menandai pertemuan antara langit dan bumi, antara keilahian dan kemanusiaan.⁴⁶

Dalam Q.S. Maryam/19:17, disebutkan “*Maka Kami mengutus kepadanya roh Kami, lalu ia menjelma di hadapannya sebagai seorang manusia yang sempurna.*” Di sini, *rūḥ* berfungsi sebagai simbol kehadiran ilahi yang menyapa manusia dalam bentuk yang bisa diterima oleh persepsi manusiawi. Menurut al-Rāzī (w.1210), kata *rūḥ* dalam konteks ini merupakan bentuk *tajallī al-ḥaqq* (manifestasi Tuhan) yang menyapa hamba-Nya dalam wujud lembut (*lutf*), bukan dalam keagungan yang menakutkan.⁴⁷

Ahmad Khalafullah (w. 1997) menggarisbawahi bahwa pemilihan diksi *basharan sawiyyā* (manusia sempurna) memiliki muatan estetika yang sangat tinggi.⁴⁸ Secara linguistik, kata *sawiyy* berasal dari akar *s-w-y* yang berarti “seimbang” atau “selaras.” Dalam narasi ini, dia menunjukkan harmoni antara aspek jasmani dan ruhani yang merupakan suatu metafora dari kesempurnaan penciptaan. Dengan demikian, kedatangan malaikat kepada Maryam dalam bentuk manusia sempurna merupakan lambang keselarasan antara langit dan bumi, antara alam malakut dan insani.⁴⁹

Simbolisme ini penting dalam pembacaan feminis-sufistik. Maryam mengalami perjumpaan langsung dengan *rūḥ*, bukan sebagai penerima pasif, tetapi sebagai partisipan aktif dalam wahyu ilahi.⁵⁰ Di sinilah terlihat bentuk *pious agency*; kesalehan yang aktif dan sadar, yang menempatkan perempuan sebagai subjek pengalaman ilahiah. Rachel Rinaldo (l. 1970) menafsirkan *pious agency* sebagai tindakan religius yang menggabungkan kepatuhan dengan refleksi kritis, bukan sekadar kepasrahan buta.⁵¹ Dalam konteks Maryam, kepasrahannya bukan tanda kelemahan, tetapi ekspresi tertinggi dari kesadaran spiritual yang berdialog langsung dengan Tuhan.

⁴⁵Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Hikam*.

⁴⁶Syihabuddin Mahmud al-Ālūsī, *Rūḥ Al-Ma‘Ānī Fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*.

⁴⁷Fakhr al-Din l-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghaib*, vol. 8, hal. 163-166.

⁴⁸Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 24-27.

⁴⁹Abu Abdillah Muhammad al-Qurtubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’a>n* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005, hal. 92-95.

⁵⁰Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 458-460.

⁵¹Rachel Rinaldo, “Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency.”, hal. 782-786

Pola Dialog dan Retorika Wahyu

Kisah Maryam dibangun dengan pola dialogis yang khas: antara Maryam dan malaikat, antara Maryam dan dirinya sendiri, serta antara Maryam dan masyarakatnya. Pola ini memperlihatkan bagaimana Al-Quran menyusun ritme emosional dan spiritual yang menggambarkan perjalanan eksistensial manusia menuju Tuhan.⁵²

Dialog antara Maryam dan malaikat pada Q.S. Āli ‘Imrān/3:42–47 menampilkan pola retorika pengukuhan (ta’kīd). Ucapan malaikat: “*Sesungguhnya Allah telah memilihmu, mensucikanmu, dan melebihkanmu atas segala perempuan di seluruh alam*”, menunjukkan repetisi kata *iṣṭafāki* sebagai bentuk penegasan keagungan Maryam.⁵³

Sementara dialog internal Maryam pada Q.S. Maryam/19:23–26, di mana ia mengeluh dan kemudian menerima penghiburan ilahi, menggambarkan proses psikologis yang mendalam. Dalam analisis Khalafullah, bagian ini menunjukkan gaya drama ruhani (*al-masrah al-rūhī*), yaitu bagaimana teks menghadirkan konflik batin yang berujung pada transformasi iman.⁵⁴ Maryam berkata, “*yā laitani mittu qabla hādihā*” (andai aku mati sebelum ini), namun kemudian mendengar seruan “*lā taḥzani*” (jangan bersedih). Pola dua suara ini (suara duka dan suara penghiburan) membentuk ritme retorik yang menggambarkan perjumpaan antara manusia dan rahmat Tuhan.⁵⁵

Secara tematik, pola dialog semacam ini berfungsi untuk mengilustrasikan *maqām* spiritual Maryam: dari fase keputusan menuju ketenangan (*sakīnah*), dari duka menuju ridha. Di sinilah dimensi sastra berkelindan dengan spiritualitas: keindahan retorika Qur’ani bukan sekadar estetika bunyi, tetapi sarana transformatif untuk membawa pembaca pada pengalaman iman.⁵⁶

Diksi Emosional dan Kedalaman Psikologis

Salah satu ciri utama kisah Maryam adalah kekuatan ekspresi emosionalnya. Tidak banyak kisah Qur’ani yang menggambarkan perasaan tokohnya dengan begitu rinci dan manusiawi.⁵⁷ Kata-kata seperti “*ittakhadhat min dūnihim hijāban*” (ia mengasingkan diri dari mereka dengan tabir) Q.S. Maryam/19:17 dan “*fa-ajā’ahā al-makhād ilā jidh’i al-nakhlah*” (rasa sakit bersalin memaksanya bersandar pada pangkal pohon kurma) Q.S.

⁵²Hosn Abboud, “Mary in the Qur’an,” *A Literary Reading*, 2014, hal. 70–129.

⁵³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, 2: hal. 154.

⁵⁴Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashshiy Fi al-Qur’a>n al- Kari>m*, hal. 54-60.

⁵⁵Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983, hal. 112-120.

⁵⁶Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur’ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1990, hal. 59-70.

⁵⁷Hosn Abboud, “Mary in the Qur’an”..., hal. 1-17.

Maryam/19:23 menghadirkan gambaran visual yang sarat emosi: kesendirian, penderitaan, dan pergulatan fisik sekaligus spiritual.⁵⁸

Dalam tafsir sufistik, ayat-ayat ini ditafsirkan sebagai simbol *khalwah* (pengasingan diri) dan *tajrīd* (pembebasan diri dari dunia). Maryam menarik diri dari masyarakat bukan karena malu, tetapi sebagai bagian dari proses spiritual menuju makrifat. Ibn ‘Arabī menyebut pengasingan Maryam sebagai “*mi‘rāj ruhani perempuan*,” yakni bentuk pendakian spiritual yang dilakukan melalui kesunyian dan penderitaan.⁵⁹

Dalam konteks psikologis, kisah ini juga menegaskan kedalaman kemanusiaan tokohnya. Maryam mengalami krisis identitas, tekanan sosial, dan ketakutan eksistensial, namun justru di sanalah muncul kesadaran tertinggi akan kasih Tuhan. Tafsir modern seperti *al-Mishbah* menekankan bahwa tangisan Maryam di bawah pohon kurma adalah bentuk *spiritual catharsis* yakni pembersihan jiwa melalui kesedihan yang diubah menjadi ketenangan.⁶⁰ Dengan demikian, emosi bukan lawan iman, tetapi instrumen menuju pemurnian iman.

Sintesis Tekstual: Dari Makna Historis ke Makna Kontekstual

Membaca kisah Maryam secara tekstual berarti menemukan dua lapis makna yang saling meneguhkan. Pertama, *al-ma‘nā al-tārīkhī*, yakni makna literal yang berkaitan dengan peristiwa dan latar sejarahnya. Kedua, *al-maghzā al-mu‘āṣir*, yakni pesan moral dan spiritual yang relevan dengan kehidupan kontemporer. Sahiron Syamsuddin (l. 1968) menekankan bahwa pemaknaan Qur’an yang utuh harus selalu menghubungkan dua lapisan ini, agar teks tidak membeku dalam sejarah, melainkan terus hidup dalam realitas umat.⁶¹

Pada level historis, kisah Maryam mengisahkan perjuangan seorang perempuan dalam lingkungan patriarkal Bani Israil yang menganggap ibadah dan pengabdian religius sebagai domain laki-laki. Namun, pada level kontekstual, kisah ini menjadi simbol perlawanan spiritual terhadap semua bentuk marginalisasi perempuan di ruang religius.⁶² Dengan memosisikan Maryam sebagai *al-muḥarrarah* (yang dibebaskan), Al-Quran sebenarnya sedang menegaskan prinsip emansipasi spiritual: kebebasan yang lahir dari kesadaran ketuhanan, bukan dari pemberontakan sosial semata.⁶³

Kisah ini juga menantang paradigma modern sekuler yang memisahkan kesalehan dari kebebasan. Dalam pandangan Saba Mahmood, *pious agency*

⁵⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah...*, 8: hal. 150.

⁵⁹Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Hikam*, hal. 54-55.

⁶⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, 8: hal. 148–60.

⁶¹Sahiron Syamsuddin, *Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma‘na Cum Maghza...*, hal. 35.

⁶²Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 451-472.

⁶³Sa’diyya Shaikh, “In Search of Al-Insan.”..., hal. 781-806

bukanlah antitesis dari kebebasan, tetapi bentuk kebebasan yang berakar pada penyerahan diri kepada Tuhan. Maryam menjadi model paling sempurna dari konsep ini: ia beriman bukan karena tunduk kepada struktur sosial, melainkan karena kesadarannya bahwa Tuhan adalah sumber otonomi sejati.⁶⁴

Makna Tekstual dalam Bingkai Feminisme Sufi

Pemaknaan tekstual kisah Maryam menemukan puncaknya ketika dihubungkan dengan epistemologi sufistik, yang melihat teks bukan hanya sebagai wacana verbal, tetapi sebagai *jalan menuju kebenaran batin (tarīqah ilā al-ḥaqīqah)*.⁶⁵ Dalam perspektif sufistik, setiap ayat adalah cermin bagi kondisi ruhani pembacanya. Oleh karena itu, kisah Maryam tidak hanya berbicara tentang masa lampau, tetapi tentang perjalanan jiwa setiap manusia dalam menapaki *maqām* iman, sabar, ridha, dan tawakal.⁶⁶

Hamdy Hassan menyebut fenomena ini sebagai *Sufi Feminism*, yaitu gerakan spiritual yang berupaya membaca teks-teks suci dari dimensi mistik untuk meneguhkan peran perempuan sebagai penjaga nilai-nilai kasih dan kebenaran ilahi. Dengan demikian, pemaknaan tekstual kisah Maryam tidak berhenti pada analisis linguistik, tetapi menembus wilayah metafisis: Maryam sebagai simbol *ruh kesucian* yang menjadi medium antara Tuhan dan manusia.⁶⁷

Dalam perspektif ini, teks bukan sekadar menceritakan Maryam, tetapi *menghadirkan Maryam* dalam kesadaran pembaca sebagai figur arketipal perempuan beriman yang bebas dalam kesalehannya dan saleh dalam kebebasannya. Inilah makna terdalam dari pemaknaan tekstual: pembaca tidak hanya memahami teks, tetapi diubah oleh teks itu sendiri.⁶⁸

11. Aspek Kelogisan

Dalam struktur naratif Al-Quran, kisah Maryam menempati posisi yang sangat istimewa karena memadukan antara keajaiban (*mu'jizah*) dan kelogisan (*mantiqiyah*) dalam satu kerangka estetika yang harmonis.⁶⁹ Pada satu sisi, narasi kelahiran Isa tanpa ayah merupakan mukjizat yang melampaui rasionalitas empiris; tetapi pada sisi lain, Al-Quran menyajikannya dengan gaya bahasa dan argumentasi yang logis, koheren, dan dapat diterima oleh akal sehat.⁷⁰ Di sinilah letak keunggulan kisah Maryam dalam dimensi sastra: ia tidak sekadar mengajak pembaca untuk beriman

⁶⁴Johnson and Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood's Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject...*, hal. 17.

⁶⁵Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."..., hal. 370.

⁶⁶Fakhr al-Din al-Rāzī, *Mafāṭīḥ Al-Ghaib...*, vol. 8.

⁶⁷Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."..., hal. 364-371

⁶⁸Hosn Abboud, "Mary in the Qur'an."..., hal. 10-17.

⁶⁹Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 45.

⁷⁰M. Qurasih Shihab, *Tafsir al-mishbah*.

kepada yang ghaib, tetapi juga menuntun mereka untuk memahami keteraturan ilahi melalui nalar yang rasional dan sistemik.⁷¹

Ahmad Khalafullah menjelaskan bahwa salah satu ciri *al-fann al-qashashī fī al-Qur’ān al-Karīm* adalah kemampuan Al-Quran menyeimbangkan keajaiban dan kelogisan. Menurutnya, Al-Quran tidak menampilkan mukjizat sebagai keanehan yang absurd, tetapi sebagai *keindahan hukum ilahi* yang berada di luar jangkauan kebiasaan manusia namun tetap rasional dalam tatanan keimanan. Dalam konteks kisah Maryam, mukjizat kelahiran Isa bukanlah irasionalitas, melainkan bentuk realisasi kehendak Tuhan yang mengikuti *mantiq al-qudrah* (logika kekuasaan Ilahi).⁷²

Rasionalitas Wahyu dan Struktur Argumen Teks

Secara tekstual, rasionalitas kisah Maryam dibangun melalui struktur argumentatif yang teratur. Pada Surah Āli ‘Imrān/3:47 Maryam berkata, “*Ya Tuhanku, bagaimana mungkin aku mempunyai anak, padahal aku belum pernah disentuh oleh seorang laki-laki pun?*”. Pertanyaan Maryam ini adalah bentuk penggunaan logika manusiawi yang natural. Menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 1210), kalimat ini bukan ekspresi keraguan terhadap kuasa Tuhan, melainkan refleksi intelektual seorang hamba yang berusaha memahami pola kerja kehendak Ilahi.⁷³ Maryam tidak mempertanyakan *apakah* Tuhan mampu, tetapi *bagaimana* kehendak itu diwujudkan.

Jawaban malaikat kemudian datang dalam Q.S. Āli ‘Imrān/3:47 “*Demikianlah Allah menciptakan apa yang Dia kehendaki*”. Kalimat ini bukanlah jawaban dogmatis yang menolak logika, melainkan argumentasi teologis yang menegaskan bahwa kekuasaan Allah tidak tunduk pada hukum sebab-akibat empiris.⁷⁴ Dalam pandangan Quraish Shihab, bentuk jawaban ini menunjukkan dialog konstruktif antara iman dan akal: teks tidak menegaskan nalar, tetapi mengarahkan nalar menuju kesadaran tentang keterbatasannya.⁷⁵ Dengan demikian, logika Maryam dan logika Tuhan tidak saling meniadakan, tetapi bertemu dalam titik harmoni antara rasio dan wahyu.

Di sini tampak bahwa Al-Quran menggunakan metode argumentatif yang *sistemik*: Maryam berpikir dengan logika empiris, sedangkan malaikat menjawab dengan logika teologis, dan keduanya menyatu dalam logika spiritual yang utuh. Hal ini sesuai dengan penjelasan Nasr Hamid Abu Zayd bahwa keindahan kisah Qur’ani terletak pada kemampuannya menghadirkan

⁷¹Mustansir Mir, “The Qur’an as Literature.”..., hal. 8-10.

⁷²Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fī al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 62-71.

⁷³Fakhr al-Din al-Rāzī, *Maḥāṭib Al-Ghaib*, vol. 8..., hal. 31.

⁷⁴Fakhr al-Din al-Rāzī, vol. 8, hal. 32.

⁷⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah...*, 2: hal. 157.

“rasionalitas iman” (*‘aql al-īmānī*), yaitu akal yang tunduk kepada kebenaran Ilahi tanpa kehilangan daya kritisnya.⁷⁶

Logika Mukjizat dan Rasionalitas Ilahi

Salah satu tantangan epistemologis terbesar dalam memahami kisah Maryam adalah pertanyaan tentang kelahiran Isa tanpa ayah. Secara empiris, peristiwa tersebut tampak melanggar hukum biologis; namun, Al-Quran justru mengajarkannya sebagai bentuk hukum ilahi yang lebih tinggi. Dalam Surah Q.S. Āli ‘Imrān/3:59 disebutkan, “*Sesungguhnya perumpamaan Isa di sisi Allah seperti perumpamaan Adam; Allah menciptakannya dari tanah, kemudian berfirman kepadanya: ‘Jadilah’, maka jadilah ia.*”⁷⁷

Ayat ini menjadi puncak logika teologis yang luar biasa. Dengan menghadirkan analogi antara penciptaan Isa dan Adam, Al-Quran mengembalikan peristiwa mukjizat ke dalam kerangka rasional keimanan; jika manusia pertama dapat diciptakan tanpa ayah dan ibu, maka penciptaan seorang nabi tanpa ayah bukanlah kemustahilan.⁷⁸

Ahmad Khalafullah menguraikan bahwa gaya argumentatif ini menunjukkan prinsip estetika rasional dalam kisah Al-Quran. Keindahan bukan hanya terletak pada imajinasi, melainkan juga pada struktur logika yang meyakinkan. Mukjizat bukanlah pelanggaran terhadap logika, melainkan penyingkapan dimensi lain dari logika yang belum dijangkau manusia. Dengan demikian, kisah Maryam menjadi jembatan epistemologis antara *īmān* dan *‘aql*, yakni antara kepercayaan dan penalaran.⁷⁹

Lebih lanjut, pandangan ini sejalan dengan teori *mantiq al-qudrah* yang dikembangkan oleh Mulla Sadra (w. 1640), filsuf Persia abad ke-17. Dia menjelaskan bahwa kuasa Tuhan bukanlah kekuasaan arbitrer, tetapi logika metafisika yang beroperasi di luar kausalitas empiris. Dengan kerangka ini, mukjizat kelahiran Isa melalui Maryam dapat dipahami sebagai peristiwa yang logis dalam tatanan realitas ilahi, meskipun tampak supra-logis dalam tatanan duniawi.⁸⁰

Kisah ini juga dapat disebut sebagai logika spiritual yang memadukan iman dan kesetaraan eksistensial, karena melalui Maryam, Al-Quran memperlihatkan bahwa rahim perempuan menjadi lokus dari kebenaran Ilahi yang rasional sekaligus transenden. Artinya, mukjizat kelahiran Isa tidak menegasikan sains, melainkan menunjukkan bahwa keajaiban tidak selalu

⁷⁶Nashr Abu Zayd, *Maṣhūm Al-Nass...*, hal. 113.

⁷⁷Fakhr al-Din al-Rāzī, *Maḥāṭib Al-Ghaib...*, 8: hal. 95.

⁷⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah...*, 2: hal. 160.

⁷⁹Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 83.

⁸⁰Mulla Ṣadrā, *Al-Hikmah al-Muta’āliyah Fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, Qum: Dār al-Ma’ārif al-Islāmiyyah, 2001, hal. 212.

bertentangan dengan rasionalitas. Keduanya bergerak pada domain epistemik yang berbeda namun saling melengkapi.⁸¹

Struktur Naratif dan Koherensi Logis

Secara struktural, kisah Maryam memiliki konsistensi logis yang kuat di seluruh fragmen ayatnya. Walaupun tersebar di beberapa surah, narasinya membentuk alur yang utuh dan koheren; mulai dari kelahiran Maryam, masa pengabdian di *mihrāb*, kabar gembira kelahiran Isa, masa kesendirian dan penderitaan, hingga pembelaan Tuhan terhadap kesuciannya.⁸² Konsistensi ini menandakan adanya *tartīb ma'nawī* (susunan makna) yang sistematis.

Mustansir Mir (l. 1949) menyebut struktur kisah Maryam sebagai *interwoven narrative unity*, di mana pengulangan dan variasi ayat tidak menimbulkan kontradiksi, tetapi memperkaya makna.⁸³ Misalnya, pada Q.S. Āli 'Imrān/3 penekanan terletak pada dimensi teologis (proses penciptaan dan keimanan), sedangkan pada Q.S. Maryam fokusnya berpindah ke aspek emosional dan sosial. Dua narasi ini tidak saling bertentangan, melainkan saling melengkapi, sebagaimana dua sisi logika yang satu berbicara tentang sebab ilahi dan yang lain tentang akibat manusiawi.⁸⁴

Koherensi logis ini menunjukkan bahwa Al-Quran mengatur narasinya bukan berdasarkan kronologi sejarah, tetapi berdasarkan logika spiritual yang bertingkat. Khalafullah menyebut pola ini sebagai *manṭiq al-riwāyah al-ilāhiyyah* (logika penceritaan ilahi), yang menempatkan keteraturan moral di atas kronologi waktu.⁸⁵ Oleh karena itu, setiap bagian kisah Maryam saling menopang dalam membentuk pesan kesatuan. Bahwa iman sejati tidak bertentangan dengan akal, tetapi menggenapi akal.⁸⁶

Dalam konteks feminisme spiritual, logika ini menjadi penting karena memperlihatkan bahwa perempuan juga dapat menjadi subjek rasional. Dalam teks wahyu, Maryam tidak ditampilkan sebagai sosok emosional semata, tetapi sebagai figur yang mampu berdialog dengan malaikat, mengajukan pertanyaan filosofis, dan memahami argumen metafisika.⁸⁷ Dengan demikian, logika dalam kisah Maryam bukan sekadar argumentasi teologis, melainkan pengakuan Al-Quran terhadap kecerdasan spiritual dan intelektual perempuan.⁸⁸

⁸¹Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 458-460.

⁸²M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, 2..., hal. 95-100.

⁸³Mustansir Mir, "The Qur'an as Literature."..., hal. 9-10.

⁸⁴Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, hal. 112.

⁸⁵Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 102-105.

⁸⁶M. Quraish Shihab, "Membumikan" *Al-Quran*, Cet. 1, Bandung: Mizan, 1992, hal. 112.

⁸⁷Amina Wadud, *Qur'an and Woman...*, hal. 88.

⁸⁸Johnson and Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood's Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject...*, hal. 31-35.

Logika Estetika dan Simetri Bahasa

Kelogisan kisah Maryam juga dapat diamati dari keseimbangan struktur bahasanya. Al-Quran menggunakan pola simetri (*al-muwāzanah*) untuk membangun keindahan yang logis. Misalnya, antara ayat Q.S. Āli ‘Imrān/3:37 dan Q.S. Maryam/19:26, terdapat keseimbangan antara rezeki spiritual dan rezeki fisik. Pada ayat pertama disebutkan *rizq* yang datang kepada Maryam di *mihrāb*, sedangkan pada ayat kedua Allah memberi petunjuk agar Maryam mengguncang pohon kurma untuk memperoleh buah langsung dari pohon. Pola ini menunjukkan logika keseimbangan antara dimensi metafisika dan empiris dalam kehidupan spiritual manusia.⁸⁹

Khalafullah menafsirkan simetri semacam ini sebagai *al-jamāl al-mantiqī* yakni keindahan yang rasional, di mana setiap unsur artistik memiliki fungsi argumentatif.⁹⁰ Artinya, estetika bukan sekadar ornamen, tetapi bagian dari logika teks. Ketika Maryam memperoleh rezeki spiritual di *mihrāb*, itu melambangkan hubungan vertikal dengan Tuhan. Sedangkan ketika dia mengguncang pohon kurma, itu menandai usaha horizontal manusia dalam mempertahankan hidup. Dua tindakan ini bersama-sama mengajarkan logika keseimbangan antara ketergantungan pada rahmat Tuhan dan tanggung jawab pribadi—inti dari rasionalitas etis dalam Islam.⁹¹

Rasionalitas sebagai Jalan Spiritualitas

Kisah Maryam menegaskan bahwa rasionalitas bukan lawan spiritualitas. Dalam Al-Quran, logika menjadi jalan menuju iman yang matang.⁹² Maryam adalah contoh bahwa seseorang dapat bertanya, berpikir, dan tetap tunduk kepada kehendak Tuhan. Dalam logika sufistik, inilah bentuk *‘aql muqaddas* yakni akal yang disucikan oleh iman. Ibn ‘Arabī (w. 1240) menyebut Maryam sebagai *“al-‘ārifah bi al-ḥaqīqah”* (perempuan yang mengetahui hakikat), karena dia mampu memadukan akal dan wahyu dalam satu kesadaran tauhidik.⁹³

Rasionalitas Maryam juga menjadi refleksi dari spiritualitas perempuan yang kritis, yang tidak menolak takdir tetapi memahaminya secara reflektif.⁹⁴ Hal ini paralel dengan konsep *pious critical agency* Rachel Rinaldo, di mana kesalahan tidak berarti pasif, melainkan bentuk kesadaran reflektif terhadap

⁸⁹Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 121.

⁹⁰Muhammad Ahmad Khalafullah., *al-Fann al-Qashashiy...*, hal. 125.

⁹¹Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, hal. 118.

⁹²Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach*, Taylor & Francis, 2005, hal. 132.

⁹³Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Hikam...*, hal. 54-55.

⁹⁴Sa’diyya Shaikh, “In Search of Al-Insan.”..., hal. 792.

kehendak Tuhan yang dihayati secara aktif. Maryam mencontohkan bahwa berpikir kritis tidak mengurangi iman, melainkan memperdalamnya.⁹⁵

Dengan demikian, kisah Maryam menghadirkan model spiritualitas rasional yang membebaskan. Dia mengajarkan bahwa iman sejati tidak menuntut pembekuan akal, melainkan pemurniannya. Dalam konteks kontemporer, logika kisah ini relevan dengan paradigma keagamaan yang memadukan keimanan dengan penalaran ilmiah dan etika kemanusiaan. Kisah Maryam mengajarkan bahwa mukjizat sejati bukan pada pelanggaran logika, tetapi pada kesediaan manusia untuk menerima logika Tuhan dengan kesadaran yang utuh.

12. Aspek Psikologis

Kisah Maryam dalam Al-Quran tidak hanya mengandung keindahan linguistik dan logika teologis, tetapi juga kedalaman psikologis yang luar biasa. Dalam struktur naratif Al-Quran, Maryam digambarkan sebagai figur perempuan yang mengalami perjalanan batin intens, dari keterpilihan hingga keterasingan, dari keputusan hingga peneguhan iman.⁹⁶ Al-Quran menguraikan setiap fase psikologis Maryam dengan sensibilitas emosional yang halus namun sarat makna spiritual. Pendekatan sastra terhadap aspek psikologis ini memungkinkan kita membaca Maryam bukan sekadar sebagai tokoh sejarah, tetapi sebagai simbol universal dari jiwa manusia yang berjuang menemukan kedamaian dalam ketundukan kepada Tuhan.⁹⁷

Ahmad Khalafullah (w. 1997) menyebut dimensi psikologis sebagai inti dari seni kisah Al-Quran (*lubb al-fann al-qashashī*), karena ia menyingkap sisi terdalam dari pergulatan batin tokoh dalam menghadapi ujian iman. Dalam konteks kisah Maryam, Al-Quran menampilkan pengalaman emosional yang melampaui sekadar penderitaan biologis seorang perempuan. Dia mengalami *krisis spiritual*. Yakni, tatkala iman diuji bukan dalam bentuk kehilangan keyakinan, tetapi dalam proses penghayatan eksistensial terhadap makna ketaatan.⁹⁸ Pengalaman kontemplatif ini menjadikan kisah Maryam sebagai salah satu model paling kompleks dari representasi psikospiritual dalam teks keagamaan.

Dinamika Emosi dan Kesadaran Spiritual

Fase paling menonjol dalam dinamika psikologis Maryam adalah saat dia menerima kabar kehamilan dari malaikat. Reaksi spontan Maryam

⁹⁵Rachel Rinaldo, "Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency."..., hal. 781-785

⁹⁶Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 45.

⁹⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*.

⁹⁸Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 52-55.

terekam dalam Q.S. Āli ‘Imrān/3:47, “*Ya Tuhanku, bagaimana aku bisa memiliki anak, padahal aku belum pernah disentuh lelaki?*”. Pertanyaan ini menunjukkan kombinasi antara rasa takjub, kebingungan, dan refleksi diri yang jujur. Secara psikologis, dia menggambarkan konflik antara rasionalitas biologis dan spiritualitas iman.

Dalam pandangan Quraish Shihab (l. 1944), ekspresi Maryam ini bukanlah keraguan terhadap kuasa Allah, tetapi bentuk perenungan kognitif spiritual, di mana seseorang menegosiasikan makna peristiwa luar biasa dengan kesadarannya tentang hukum alam. Artinya, Al-Quran menampilkan Maryam sebagai manusia yang berpikir dan merasa, bukan makhluk pasif yang tunduk tanpa nalar. Kejujuran emosional inilah yang kemudian menjadi landasan bagi kesalehannya. Iman lahir dari dialog batin, bukan dari paksaan.⁹⁹

Khalafullah menegaskan bahwa salah satu ciri keindahan psikologis kisah Al-Quran adalah kemampuannya menyeimbangkan emosi manusiawi dengan pesan spiritual. Dalam kasus Maryam, setiap emosi, rasa takut, bingung, malu, bahkan putus asa selalu diakhiri dengan ketenangan yang bersumber dari hubungan langsung dengan Tuhan. Ketika Maryam menarik diri dari masyarakat, ayat “*fa-ittakhadhat min dūnihim hijāban*” (dia, Maryam, mengasingkan diri dari mereka dengan tabir) [Q.S. Maryam/19:17] menjadi simbol sekaligus kondisi psikis bahwa Maryam mencari perlindungan dari tekanan sosial dan sekaligus ruang kontemplatif bagi pertumbuhan spiritualnya.¹⁰⁰

Trauma Sosial dan Keheningan Spiritual

Setelah Maryam mengandung, penderitaannya berpindah dari ranah biologis ke ranah sosial. Tekanan moral dan stigma masyarakat Bani Israil terhadap kehamilan tanpa suami menjadi beban psikologis yang amat berat. Ungkapan “*fa-ajā’ahā al-makhāḍ ilā jidh’i al-nakhlah qālat yā laitani mittu qabla hādihā*” (“Rasa sakit bersalin memaksanya bersandar pada pangkal pohon kurma, seraya berkata: “Andai aku mati sebelum ini terjadi”) dalam Q.S. Maryam/19:23 adalah puncak manifestasi penderitaan batin.

Ayat ini merupakan salah satu gambaran paling jujur tentang depresi eksistensial dalam teks suci. Hamka (w. 1981) menafsirkan seruan itu sebagai luapan emosi manusiawi yang tidak mengurangi kesalehan Maryam. Dalam tafsirnya, Hamka (w. 1981) menyebut bahwa “air mata orang beriman bukan tanda kelemahan, tetapi bentuk kejujuran kepada Allah.”¹⁰¹ Sedangkan al-

⁹⁹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*.

¹⁰⁰Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 59.

¹⁰¹Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, hal. 115-116.

Alūsī (w. 1854) menyebut kondisi Maryam ini sebagai *maqām ṣabr wa riḍā*, tahapan di mana kesabaran diuji melalui rasa kehilangan dan ketakutan.¹⁰²

Kajian psikologi modern juga menemukan relevansi ayat ini dengan fenomena *prepartum dan postpartum depression*, yaitu tekanan mental berat yang sering dialami perempuan setelah atau menjelang melahirkan. Dalam perspektif spiritual, pengalaman ini menggambarkan perjuangan antara ketidakberdayaan manusia dan kasih Tuhan yang memulihkan. Allah menenangkan Maryam melalui firman-Nya: “*lā taḥzanī, qad ja‘ala rabbuki taḥtaki sariyyā*” (“Janganlah engkau bersedih, Tuhanmu telah menjadikan di bawahmu sungai kecil”) dalam Q.S. Maryam/19:24.¹⁰³

Ayat ini menjadi bentuk *terapi ilahi*, yakni penyembuhan jiwa melalui penghiburan langsung dari Tuhan. Dalam kajian psikologi spiritual, kepercayaan terhadap kasih Tuhan memiliki efek signifikan dalam menurunkan tingkat stres dan risiko bunuh diri. Dalam konteks Maryam, ayat tersebut menunjukkan bahwa wahyu berfungsi sebagai *psikoterapi transendental* yang membangkitkan ketenangan batin.¹⁰⁴

Dialog Internal dan Transformasi Psikospiritual

Dialog batin Maryam adalah elemen kunci yang menunjukkan bagaimana Al-Quran menggambarkan pengalaman psikologis secara dramatis. Ketika dia menjerit di bawah pohon kurma, seruan “*yā laitani mittu qabla hādihā*” diikuti oleh jawaban lembut dari langit, “*lā taḥzanī.*” Struktur ini memperlihatkan dua suara dalam teks, yakni suara manusia yang berduka dan suara Tuhan yang menenangkan. Secara retorik, ini menciptakan dialog ruhani yang menjadi cermin komunikasi antara manusia dan Tuhannya.¹⁰⁵

Khalafullah menilai bagian ini sebagai contoh puncak dari drama ruhani (*al-masrah al-rūhī*) dalam Al-Quran. Emosi Maryam tidak dihapuskan, tetapi diarahkan menuju sublimasi spiritual. Dalam istilah psikologi transpersonal, ini disebut *spiritual catharsis*, yaitu pelepasan beban emosional melalui pengalaman religius yang intens.¹⁰⁶ Kesedihan yang dialami Maryam menjadi jalan menuju *tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa).

Dalam kerangka *pious agency*, pengalaman batin semacam ini bukan bentuk pasif, tetapi refleksi kesalehan aktif. Maryam menunjukkan bahwa ketundukan sejati lahir dari proses batin yang kompleks, dari pertanyaan

¹⁰²Syihabuddin Mahmud al-Ālūsī, *Rūḥ Al-Ma‘a>nī Fī Tafsīr al-Qur‘a>n al-‘Azīm...*, hal. 112.

¹⁰³Sandora and Novitayani, “Hubungan Antara Kepercayaan Kepada Tuhan Dan Risiko Bunuh Diri Pada Mahasiswa Muslim Di Aceh.”..., hal. 71.

¹⁰⁴Sandora and Novitayani, “Hubungan Antara Kepercayaan....”, hal. 73-75.

¹⁰⁵Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fī al-Qur‘a>n al-Karī>m...*, hal. 101-102.

¹⁰⁶Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 211.

menuju penerimaan dan dari duka menuju rida.¹⁰⁷ Hal ini menegaskan bahwa spiritualitas perempuan bukanlah imitasi terhadap model laki-laki, melainkan pengalaman eksistensial yang unik dan mendalam. Rachel Rinaldo (l. 1970) menegaskan bahwa *refleksi diri* dalam kesalehan adalah bentuk agensi, karena di sanalah perempuan menegosiasikan iman dengan kesadarannya sendiri.¹⁰⁸

Keheningan, Kesendirian, dan Makna Kontemplatif

Aspek psikologis lain yang menonjol dalam kisah Maryam adalah keheningannya. Setelah melahirkan, Maryam memilih untuk tidak berbicara dan menyerahkan pembelaan dirinya kepada Tuhan. “*fa asyarat ilayhi*” (“Maka Maryam menunjuk kepada bayinya”) dalam Q.S. Maryam/19:29. Dalam konteks psikologi spiritual, keheningan ini bukan tanda ketakutan, melainkan bentuk *tawakkul* (penyerahan diri total). Pada penggalan kisah ini, Maryam menunjukkan puncak kematangan spiritual. Yaitu ketika seseorang tidak lagi membutuhkan pembelaan verbal, karena kesucian batin telah menjadi bukti tertinggi.

Menurut Ibn ‘Arabī (w. 1240), sikap diam Maryam merupakan simbol *fanā’ al-nafs*, yakni lenyapnya ego dalam kehadiran Ilahi. Dalam tafsirnya, Ibn ‘Arabī (w. 1240) menyebut bahwa “diamnya Maryam adalah zikir yang paling tinggi, sebab dia berbicara dengan Tuhan tanpa kata.” Di sinilah Al-Quran menunjukkan paradoks spiritual; keheningan justru menjadi bentuk komunikasi terdalam dengan Tuhan.¹⁰⁹

Maryam yang berdiam diri juga dapat dibaca sebagai bentuk perlawanan simbolik terhadap sistem sosial yang menindas. Dalam masyarakat yang cenderung menuduh tanpa mendengar, diam menjadi strategi spiritual sekaligus politik.¹¹⁰ Diamnya Maryam adalah perlawanan tanpa kekerasan resistensi spiritual yang hanya dapat dilakukan oleh jiwa yang tenang (*nafs muṭma’innah*). Dalam konteks ini, kisah Maryam menampilkan bahwa kekuatan spiritual perempuan tidak selalu diwujudkan dalam suara lantang, tetapi dalam ketenangan yang memancar dari keyakinan.¹¹¹

Dimensi Empati dan Kesucian Jiwa

¹⁰⁷Johnson and Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood’s Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject...*, hal. 36-45.

¹⁰⁸Rachel Rinaldo, “Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency.”..., hal. 778.

¹⁰⁹Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam...*, hal. 56-57.

¹¹⁰Nur Rofiah, *Nalar kritis Muslimah: refleksi atas keperempuan, kemanusiaan, dan keislaman*, Cetakan ke-3, Februari 2021, ed. Achmad Fathurrohman Rustandi, Ujungberung, Bandung, Indonesia: Akkaruna, 2021, hal. 98.

¹¹¹Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 215.

Selain menggambarkan penderitaan pribadi, kisah Maryam juga mencerminkan empati spiritual yang luas. Dalam tradisi sufistik, Maryam dianggap sebagai *umm al-ṭāhirīn* (ibu bagi orang-orang suci), bukan karena dia melahirkan Isa secara biologis, tetapi karena dia melahirkan kesadaran kesucian dalam umat manusia.¹¹² Kesucian jiwa Maryam bukan hanya hasil asketisme, tetapi buah dari penghayatan spiritual yang penuh kasih dan empati. Dalam Al-Quran, sifat kasih ini tergambar dalam kata *rahmah* yang sering dikaitkan dengan Maryam dan Isa.¹¹³

Secara psikologis, empati adalah tanda keseimbangan batin dan kestabilan emosi. Orang yang mampu mencintai tanpa pamrih biasanya telah melewati proses panjang penyembuhan diri. Maryam yang mengalami stigma dan penderitaan, justru menjadi simbol kasih yang universal.¹¹⁴ Ini menegaskan bahwa penderitaan tidak selalu berakhir pada trauma. Dengan iman, dia dapat berubah menjadi empati. Dalam psikologi Islam, hal ini disebut *taḥawwul al-ḥuzn ilā rahmah*, yakni transformasi kesedihan menjadi kasih.¹¹⁵

Integrasi Psikologi dan Spiritualitas dalam Kisah Maryam

Kisah Maryam menunjukkan bahwa spiritualitas dalam Al-Quran tidak terpisah dari psikologi manusia. Setiap reaksi emosional Maryam mencerminkan tahap-tahap perkembangan iman. Dari perasaan takut menuju harapan, dari kesedihan menuju ketenangan, dan dari keterasingan menuju kedekatan dengan Tuhan. Ini sesuai dengan konsep *maqāmāt* dalam tasawuf, yakni tahapan spiritual seperti sabar, tawakal, rida, dan makrifat, yang semuanya memiliki resonansi psikologis.¹¹⁶

Dalam perspektif feminisme sufi, pengalaman emosional Maryam membentuk fondasi spiritualitas perempuan yang autentik. Dia bukan sosok ideal yang steril dari emosi, melainkan manusia sejati yang menghadirkan pancaran ilahi melalui kemanusiaannya.¹¹⁷ Hal ini sekaligus menjadi koreksi terhadap narasi patriarki yang mengidentikkan kesucian dengan penyangkalan emosi. Dalam Al-Quran, kesucian justru lahir dari kejujuran emosional dan keterbukaan spiritual.¹¹⁸

Dengan demikian, aspek psikologis dalam kisah Maryam bukan hanya bagian estetika, melainkan bagian integral dari konstruksi agensi kesalehan. Melalui perjalanan emosionalnya, Maryam menampilkan bahwa spiritualitas

¹¹² Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Hikam...*, hal. 60.

¹¹³ Sa’diyya Shaikh, “In Search of Al-Insan.”..., hal. 791.

¹¹⁴ Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 462.

¹¹⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, hal. 119.

¹¹⁶ Mulla Ṣadrā, *Al-Hikmah al-Muta’āliyah Fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, hal. 114.

¹¹⁷ Hamdy A. Hassan, “Sufi Feminism.”..., hal. 336-370.

¹¹⁸ Amina Wadud, *Qur’an and Woman ...*, hal. 41.

sejati bukanlah penghapusan rasa, tetapi penyucian rasa. Kisah ini menjadi refleksi universal tentang bagaimana iman menumbuhkan ketenangan batin, dan bagaimana kesalahan melahirkan kekuatan jiwa yang membebaskan.¹¹⁹

13. Aspek Artistik

Keindahan kisah Maryam dalam Al-Quran tidak hanya terletak pada substansi moral dan spiritualnya, tetapi juga pada bentuk artistiknya yang sangat halus dan kompleks. Dalam perspektif *al-fann al-qashashī fī al-Qur'ān al-Karīm* Ahmad Khalafullah (w. 1997), aspek artistik kisah Al-Quran merupakan ekspresi dari *jamāl al-ma'nā* (keindahan makna) yang diwujudkan dalam *jamāl al-lafz* (keindahan bahasa).¹²⁰ Dengan kata lain, estetika Al-Quran bukanlah sekadar keindahan formal, melainkan keindahan yang mengandung fungsi moral dan spiritual. Kisah Maryam memperlihatkan perpaduan sempurna antara unsur estetik dan etis itu. Narasinya memikat secara bahasa, menggetarkan secara emosional, dan menggugah secara spiritual.¹²¹

Dalam konstruksi artistiknya, kisah Maryam menampilkan beberapa ciri khas seni Qur'ani yang disebut Khalafullah sebagai *al-fann al-ilāhī*, yakni seni ketuhanan yang menggabungkan harmoni linguistik, keseimbangan retorik, dan kedalaman makna. Melalui teknik pengulangan, dialog dramatik, simbolisme, dan imaji puitis, Al-Quran menuturkan perjalanan spiritual Maryam secara artistik tanpa kehilangan otoritas teologisnya. Keindahan ini berfungsi untuk membawa pembaca pada pengalaman estetis yang berujung pada *tadhawwūq rūhānī*, yakni kenikmatan spiritual.¹²²

Struktur Artistik Narasi Qur'ani

Struktur kisah Maryam diatur dengan harmoni yang khas. Alur naratifnya tidak linier, melainkan spiral; setiap kali kisah disebut dalam surah berbeda, lapisan makna dan nuansa estetisnya bertambah. Surah Āli 'Imrān menampilkan Maryam dalam suasana ketenangan dan kemuliaan spiritual, sementara Surah Maryam menggambarkan penderitaan, kesendirian, dan sublimasi spiritual. Dua suasana ini membentuk simetri artistik yang sangat indah; kedamaian berhadapan dengan kesedihan, pengharapan beriringan dengan ujian.¹²³

Menurut Mustansir Mir (l. 1949), salah satu kekuatan artistik Al-Quran adalah kemampuannya menyeimbangkan antara *jamāl* (keindahan) dan *jalāl*

¹¹⁹Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."..., hal. 31.

¹²⁰Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a'n al-Kari>m...*, hal. 123.

¹²¹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*.

¹²²Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a'n al-Kari>m...*, hal. 51-53.

¹²³Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy...*, hal. 88-90.

(keagungan). Dalam kisah Maryam, harmoni antara dua sifat ini tampak jelas. Kelembutan kasih Tuhan hadir di tengah kebesaran kuasa-Nya dan kelemahan manusia berjumpa dengan keteguhan ilahi. Estetika semacam ini tidak hanya berfungsi sebagai hiasan naratif, melainkan juga sebagai sarana pedagogis yang menanamkan kesadaran spiritual.¹²⁴

Khalafullah (w.1997) menjelaskan bahwa kisah Maryam memperlihatkan *al-tanasuq al-fannī* (keserasian artistik), di mana setiap elemen linguistik saling mendukung secara semantis dan emosional. Misalnya, penggunaan kata *wa* dalam kalimat penghubung menciptakan efek musikal yang lembut dan berirama, mencerminkan aliran perasaan Maryam yang bergolak namun tenang. Demikian pula, perpindahan suasana dari keheningan *mihṛāb* menuju desakan rasa sakit di bawah pohon kurma merupakan bentuk *tasykīl fannī* (komposisi artistik) yang menggambarkan transformasi batin.¹²⁵

Imaji Puitis dan Simbolisme

Aspek artistik kisah Maryam juga kuat dalam penggunaan imaji puitis. Imaji tersebut tidak hanya bersifat visual, tetapi juga spiritual. Contohnya, gambaran “pohon kurma” (*nakhlah*) dan “sungai kecil” (*sariyyā*) dalam Q.S. Maryam/19:23–24 merupakan simbol yang kaya makna. Pohon kurma, dalam tafsir Ibn ‘Āsyūr, melambangkan kehidupan, kesuburan, dan kasih sayang Tuhan terhadap makhluk-Nya. Sedangkan sungai kecil di bawah Maryam melambangkan rahmat yang mengalir lembut, tanda penyucian dari kesedihan.¹²⁶

Keindahan simbolik ini menunjukkan kemampuan Al-Quran dalam mengubah pengalaman manusia yang pahit menjadi lanskap spiritual yang indah. Menurut Nasr Hamid Abu Zayd (w. 2010), simbolisme semacam ini merupakan bahasa perasaan ilahi (*luḡhat al-syu‘ūr al-ilāhī*), di mana kata dan makna bersatu dalam ekspresi transendental. Dalam kisah Maryam, simbol-simbol alam tidak hanya memperkuat imaji estetis, tetapi juga berfungsi sebagai cermin bagi perjalanan jiwa manusia dari keputusan menuju harapan, dari tangisan menuju zikir.¹²⁷

Etin Anwar (l. 1967) menafsirkan simbolisme Maryam sebagai bentuk *spiritual poetics of embodiment*, yakni pengalaman estetika yang menjadikan tubuh perempuan sebagai medium kehadiran ilahi. Pohon kurma yang diguncang Maryam bukan sekadar perintah fisik, tetapi simbol partisipasi manusia dalam mukjizat Tuhan yang berarti keseimbangan antara usaha dan karunia. Ini menegaskan bahwa dalam estetika Qur’ani, keindahan tidak

¹²⁴Mustansir Mir, “The Qur’an as Literature.”, hal. 12-13.

¹²⁵Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al- Kari>m* hal. 63-65.

¹²⁶Ibnu ‘Āsyūr, *Al-Tahrīr Wa al-Tanwīr*, hal. 98-99.

¹²⁷Nashr Abu Zayd, *Maḡhūm Al-Nass*, hal. 135-137.

dipisahkan dari etika. Keindahan selalu menjadi jalan menuju kesadaran spiritual dan tanggung jawab moral.¹²⁸

Musikalitas Bahasa dan Ritme Narasi

Salah satu unsur paling menonjol dalam keindahan kisah Maryam adalah musikalitas bahasanya. Struktur ayat-ayatnya menunjukkan irama fonetik yang lembut dan kontemplatif. Misalnya, rangkaian kata *fa-ajā'ahā al-makhād ilā jidh'ī al-nakhlah qālat yā laitani mittu qabla hādihā wa kuntu nasyyan mansiyyā* dalam Q.S. Maryam/19:23 mengandung pola fonetik -ā / -iyyā yang menghasilkan efek emosional mendalam. Menurut al-Zarkasyī (w. 794 H) dalam *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ritme ini menciptakan resonansi perasaan antara pembaca dan tokoh dalam kisah.¹²⁹

Khalafullah menyebut fenomena ini sebagai *al-jamāl al-mūsīqī fī al-qashash al-Qur'ānī* (keindahan musikal dalam kisah Qur'ani). Dalam pandangannya, harmoni fonetik tidak hanya memanjakan telinga, tetapi berfungsi untuk memperkuat makna emosional. Ritme lembut dalam kisah Maryam menggambarkan suasana batin yang damai namun getir, menggugah empati pembaca tanpa harus menjelaskan secara eksplisit.¹³⁰

Sementara itu, Sa'diyya Shaikh (l. 1969) menafsirkan musikalitas bahasa Al-Quran sebagai bentuk *dhikr* estetis yakni zikir dalam bentuk bunyi. Dengan demikian, membaca kisah Maryam bukan sekadar proses kognitif, tetapi juga pengalaman spiritual yang menyentuh rasa. Estetika bunyi menjadi jembatan antara bahasa dan zikir, antara teks dan pengalaman batin.¹³¹ Hal ini sejalan dengan gagasan *tafaqquh bi al-his* dalam sufisme, yakni memahami makna melalui keindahan inderawi yang disucikan.¹³²

Dialog, Kontras, dan Ketegangan Artistik

Seni penceritaan Al-Quran juga tampak dalam penggunaan teknik dramatik seperti dialog dan kontras. Dalam kisah Maryam, dialog antara Maryam dan malaikat, antara Maryam dan dirinya sendiri, hingga antara Isa dan kaumnya, semuanya disusun dengan keseimbangan antara ekspresi dan keheningan.¹³³ Setiap dialog bukan sekadar komunikasi, melainkan drama ruhani yang menggambarkan dinamika batin tokoh dan kekuatan wahyu.

Kontras juga memainkan peran penting. Misalnya, antara keheningan Maryam dan suara bayi Isa yang berbicara dalam buaian (*qāla innī 'abdullāh*) dalam Q.S. Maryam/19:30. Al-Quran menampilkan pertemuan antara diam

¹²⁸Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism*, hal. 205-208.

¹²⁹Badruddin Muhammad al-Zarkasyī, *Al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d., hal. 114.

¹³⁰Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fī al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 78-80.

¹³¹Sa'diyya Shaikh, "In Search of Al-Insan.", hal. 794-795.

¹³²Ibnu 'Arabī, *Fuṣūṣ Al-Hikam*, hal. 58.

¹³³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah...*, 2: hal. 163.

dan suara sebagai ekspresi estetis keadilan Tuhan. Suara Isa menjadi *suara kebenaran* yang menggantikan pembelaan verbal ibunya. Dalam konteks artistik, ini adalah klimaks dramatis yang mengandung daya spiritual besar.¹³⁴

Dalam teori sastra modern, teknik semacam ini disebut *antithesis of expression*, di mana keheningan dan kata saling memperkuat makna. Al-Quran menampilkan bentuk tertinggi dari teknik ini dengan menjadikan bayi sebagai simbol kelemahan yang menunjukkan corong kebenaran. Hal ini menunjukkan bahwa seni kisah Al-Quran beroperasi di atas logika manusia; estetika ilahi mengubah paradoks menjadi harmoni.¹³⁵

Keindahan Moral dan Estetika Kesucian

Aspek artistik kisah Maryam berpuncak pada keindahan moralnya. Dalam pandangan Khalafullah (w. 1997), *al-jamāl al-akhlāqī* (keindahan etis) adalah inti dari seluruh seni Qur'ani. Keindahan dalam kisah Maryam bukan hanya tentang bahasa atau struktur, tetapi tentang pancaran kesucian yang menjadi tema utama narasi.¹³⁶ Kesucian Maryam adalah keindahan itu sendiri; *jamāl al-ṭahārah* yang berarti keindahan kemurnian.

Dalam perspektif sufistik, keindahan sejati selalu berhubungan dengan kesucian batin. Ibn 'Arabī (w. 1240) menulis, "*al-jamāl huwa al-ṭahārah min al-nafs*" (keindahan adalah kebersihan dari ego). Maryam menampilkan keindahan spiritual itu melalui pengorbanan, kesunyian, dan keteguhannya. Dalam hal ini, kisah Maryam bukan hanya teks yang indah, tetapi cermin dari realitas ilahi yang memancarkan *jamāl Allāh* melalui jiwa manusia.¹³⁷

Keindahan moral ini juga memiliki dimensi sosial. Rachel Rinaldo (l. 1970) menyebut bahwa representasi kesucian Maryam adalah bentuk *symbolic empowerment*, yaitu pemberdayaan simbolik yang memberi perempuan ruang spiritual untuk menjadi subjek dalam sejarah kesalehan. Dengan demikian, kisah Maryam menjadi karya artistik yang membebaskan keindahan dan melahirkan kesadaran serta emansipasi.¹³⁸

Estetika Feminis dan Pengalaman Spiritualitas Perempuan

Kisah Maryam juga mengandung dimensi estetika feminis. Keindahan kisah ini tidak muncul dari citra fisik, tetapi dari integritas spiritual dan kekuatan batin perempuan.¹³⁹ Dalam kerangka feminisme sufi, kisah Maryam adalah *narrative of transcendence*—sebuah narasi tentang perempuan yang

¹³⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*..., 8: hal. 424–426.

¹³⁵Mustansir Mir, "The Qur'an as Literature."..., hal. 15

¹³⁶Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m*..., hal. 104.

¹³⁷Ibnu 'Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, hal. 64-68.

¹³⁸Rachel Rinaldo, "Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency."..., hal. 779-781.

¹³⁹Amina Wadud, *Qur'an and Woman* ..., hal. 90.

melampaui batas tubuh menuju makna ketuhanan.¹⁴⁰ Hal ini menjadikan seni Al-Quran bukan estetika patriarki, tetapi estetika empatik yang memberi ruang bagi pengalaman emosional dan spiritual perempuan.

Etin Anwar (l. 1967) menegaskan bahwa kisah Maryam menghadirkan *aesthetic of embodiment*, di mana tubuh perempuan menjadi ruang sakral untuk kehadiran Ilahi. Kehamilan Maryam adalah puisi spiritual yang hidup, bukan sekadar peristiwa biologis.¹⁴¹ Dengan demikian, kisah Maryam menampilkan kesucian tubuh perempuan bukan melalui penyangkalan, tetapi melalui afirmasi terhadap perannya dalam kosmos spiritual.

Dalam pandangan modern, kisah Maryam juga membentuk paradigma baru dalam seni Qur'ani, bahwa keindahan dapat muncul dari penderitaan, kesucian dari luka, dan kekuatan dari keheningan.¹⁴² Inilah *poetics of divine womanhood* (puisi ketuhanan tentang kemanusiaan perempuan). Dengan seni kisahnya yang halus dan penuh makna, Al-Quran menegaskan bahwa setiap pengalaman manusia, termasuk pengalaman perempuan, dapat menjadi medium manifestasi keindahan Tuhan.¹⁴³

Keseluruhan aspek artistik kisah Maryam menunjukkan bahwa Al-Quran adalah kitab seni ketuhanan yang menyatukan keindahan dan kebenaran. Keindahan bukan sekadar hiasan retorika, melainkan jembatan menuju iman. Dalam kisah Maryam, keindahan bahasa, simbolisme, ritme, dan moralitas berpadu membentuk pengalaman estetik yang mengantarkan manusia kepada pengenalan Tuhan. Dengan demikian, membaca kisah Maryam berarti memasuki ruang spiritual di mana kata menjadi doa dan keindahan menjadi zikir.¹⁴⁴

E. Signifikansi Fenomenal Historis Kisah Maryam

Dalam mengungkap *al-maghza al-tarikhi* (signifikansi/pesan utama fenomenal historis), Sahiron (l. 1968) menawarkan beberapa langkah. *Pertama*, menelusuri *sabab al-nuzul* mikro dan *sabab al-nuzul* makro. Dua sebab nuzul ini penting selain untuk dapat menemukan makna asal (*al-ma'na al-as}li/ original meaning*) suatu ayat, juga dapat mengidentifikasi signifikansi fenomenal historis ayat tersebut, atau pesan utama ayat ketika pertama kali diturunkan. Penggalan *maghza al-tarikhi* ini dilakukan dengan memerhatikan secara teliti pada konteks historis dan ekspresi kebahasaan Alquran. Analisis historis sangat urgen bila pesan utama yang dicari tidak tersampaikan oleh ayat secara eksplisit.

¹⁴⁰ Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, New York: Oxford University Press, 2014, hal. 77.

¹⁴¹ Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 193-195.

¹⁴² Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī Li al-Qur'ān al-Karīm...*, hal. 156.

¹⁴³ Hamdy A. Hassam, "Sufi Feminism."..., hal. 28.

¹⁴⁴ M. Quraish Shihab, "Membumikan" *Al-Quran...*, hal. 118.

Kisah Maryam tersebar dalam beberapa surah. Meskipun tidak semua ayat memiliki sabab nuzul mikro, seluruh kisah ini memiliki konteks sabab nuzul makro yang kuat, terutama dalam interaksi Nabi saw. dengan kaum Nasrani dan para penentang kenabian.

Tabel III. 2 Kompilasi Alur Historisitas Kisah Maryam dalam Al-Quran Ditinjau dari Aspek Ekstrinsik Ayat (Sabab Nuzul Mikro dan Makro)

Surah	Ayat tentang Maryam	Sabab Nuzul Mikro	Sabab Nuzul Makro
Q.S. Ali 'Imran	Ayat 33-47 (Keutamaan Keluarga Imran, Nazar, kelahiran, diasuh Zakariya, karamah, kabar gembira Isa)	Dialog Nabi saw. dengan delegasi Kristen Najran mengenai Kisah Maryam dan Isa dalam Islam. Saat delegasi Najran bertanya tentang siapa sesungguhnya Maryam dan Nabi Isa dari sudut pandang ajaran Islam, turunlah rangkaian ayat ini untuk menjelaskan bahwa mereka merupakan bagian dari keluarga Imran yang disegani, sekaligus menegaskan perbedaan sosok Maryam dan Isa dalam Al-Quran dan Taurat.	Diturunkan di Madinah, turun dalam konteks dialog lintas agama antara Islam-Kristen. Konteks Madinah yang didominasi oleh komunitas Muslim, Yahudi, dan Kristen (seperti Najran). Ayat-ayat ini berfungsi untuk menegaskan keesaan Allah dan membantah doktrin Tritunggal/ketuhanan Isa yang dianut Nasrani, sembari memperkenalkan Islam sebagai agama Ibrahim, Musa, dan Isa yang murni.
Q.S. Maryam	Ayat 16-40 (Mengasingkan diri, kedatangan Jibril,	Hijrah ke Habasyah (Ethiopia). Surah ini umumnya diklasifikasikan	Tekanan Dakwah di Mekah. Konteks dakwah yang sangat sulit di Mekah, di mana

	kehamilan, melahirkan, Isa berbicara di buaian)	sebagai periode Mekah. Beberapa ulama menunjuk pada konteks sebelum atau selama hijrah pertama ke Habasyah, di mana umat Islam mencari perlindungan di bawah Raja Najasyi (Nasrani). Raja Najasyi diceritakan tersentuh oleh pembacaan surah ini, terutama ayat tentang Isa dan Maryam.	Nabi dan para sahabat menghadapi penganiayaan. Surah-surah Mekah sering fokus pada janji surga/neraka, kenabian, dan tauhid.
Q.S. al-Anbiya'	Ayat 91 menghembuskan ruh kepada Maryam)	Tidak ada riwayat spesifik. Ayat ini mengulang penekanan pada kesucian Maryam (<i>ahsanat farjahā</i>) dan tiupan ruh dari Allah, menjadikannya tanda kebesarannya bagi seluruh alam.	Penegasan Tauhid di Mekah. Surah <i>Makkiyah</i> yang berfokus pada kritik terhadap penyembahan berhala (<i>syirk</i>) dan penolakan kaum musyrik terhadap kenabian Muhammad. Tujuannya adalah untuk membuktikan bahwa Allah mampu melakukan segala hal.
Q.S. al-Tahrim	Ayat 12 (Maryam sebagai contoh kesalehan)	Konteks rumah tangga Nabi. Ayat-ayat pembuka surah ini turun terkait perselisihan atau masalah rumah tangga Nabi	Penguatan posisi perempuan salihah. Konteks Madinah, di mana kehidupan sosial-politik Muslim mulai mapan. Ayat ini menguatkan pentingnya

		Muhammad saw. dengan sebagian istrinya. Allah memberikan peringatan dan perumpamaan kesalahan	integritas spiritual individu terlepas dari status sosial atau lingkungan keluarga.
--	--	---	---

Berdasarkan uraian mengenai alur historisitas dan aspek literal kisah Maryam yang terhimpun berdasarkan perspektif seni dan sastra kisah Ahmad Khalafullah di atas, ditemukan *al-maghza al-tarikhi* dari kisah Maryam berikut ini.

9. Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. Ali 'Imran/3

Terdapat tiga signifikansi. *Pertama*, pembuktian kenabian Muhammad. Kisah-kisah kenabian terdahulu (seperti Maryam dan Isa) disajikan sebagai bukti otentisitas wahyu Nabi saw., yang tidak pernah bertemu dengan mereka. *Kedua*, dialog antaragama. Signifikansi ini menetapkan landasan teologis untuk dialog dengan komunitas Kristen. Maryam ditampilkan sebagai hamba Allah yang salihah, bukan ibu dari Tuhan, yang melahirkan Isa atas kehendak-Nya. *Ketiga*, inklusivitas keluarga nabi. Pengakuan terhadap kesalahan Keluarga 'Imran menunjukkan bahwa Islam tidak menafikan nabi-nabi dan orang-orang saleh dari tradisi sebelumnya (Yahudi/Nasrani), tetapi mengoreksi penyimpangan teologis.

10. Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. Maryam/19

Terdapat tiga signifikansi. *Pertama*, penguatan psikologis umat muslim Mekah. Ayat tentang maryam dalam surah ini menyediakan kisah yang menghibur dan menguatkan hati kaum Muslim Mekah yang lemah. Kisah kelahiran Isa tanpa ayah menjadi bukti kekuasaan mutlak Allah (*qudrah*), sekaligus menepis tuduhan buruk terhadap Maryam. *Kedua*, Argumen tauhid dan kesamaan teologis. Kisah Maryam yang suci dan ketabahan Isa yang berbicara saat bayi digunakan sebagai argumen utama di hadapan Raja Najasyi, menunjukkan kesamaan teologis antara Islam dan Kristen (iman kepada Tuhan Yang Maha Esa dan mukjizat). Ini membantu umat Islam mendapatkan perlindungan. *Ketiga*, perlindungan kehormatan perempuan. Memberikan pembelaan agung terhadap kehormatan Maryam yang difitnah oleh kaumnya (Yahudi), menjadikannya simbol kesucian dan kesalahan perempuan yang diangkat derajatnya oleh Allah.

11. Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. al-Anbiya'/21

Ditemukan dua signifikansi. *Pertama*, bukti kuasa Ilahi. Kisah Maryam (dan Isa) hanya disebutkan untuk menekankan kemahakuasaan Allah dalam menciptakan kehidupan (tiupan ruh-Nya) dan menunjukkan bahwa semua nabi dan orang saleh hanyalah hamba-Nya. *Kedua*, kesatuan risalah. Menempatkan Maryam dan Isa as. dalam rangkaian kenabian universal yang sama, memperkuat konsep bahwa semua risalah berasal dari satu sumber, yaitu Allah.

12. Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. al-Tahrim/66

Ditemukan dua signifikansi. *Pertama*, kriteria keimanan individual. Maryam disajikan sebagai contoh paripurna keimanan dan kesalehan bagi istri-istri Nabi, yang menandakan bahwa keselamatan spiritual seseorang sangat bergantung pada amal dan keimanan pribadinya, bukan hanya status di dunia (sebagai istri Nabi saw.) *Kedua*, emansipasi spiritual perempuan. Maryam, begitu juga Asiah (istri Firaun), dijadikan prototipe perempuan salehah yang mencapai kesempurnaan spiritual melalui penjagaan kehormatan (*ihsān*) dan membenaran atau kepercayaan total (*tasdīq*) pada janji Allah. Ini adalah pernyataan tegas tentang nilai setara perempuan di mata Tuhan. Surah al-Tahrim/66: 12 memberi tuntunan terhadap istri Nabi saw. dan perempuan dari masyarakat Arab kala itu secara umum untuk meneladani kesalehan Maryam sebagai simbol emansipasi spiritual perempuan.

Sebagai benang merah, disertasi ini menemukan setidaknya tiga signifikansi fenomenal historis dari kisah Maryam dalam Al-Quran.

Pertama, penegasan tauhid sebagai teologi universal. Pembuktian kemahakuasaan Allah berupa Maryam yang melahirkan Isa tanpa ayah berfungsi sebagai bukti yang kuat bagi kaum musyrikin Mekah dan Nasrani Najran bahwa Allah tidak terikat oleh hukum alam. Dia adalah pencipta dan pengatur mutlak alam semesta, yang mampu melakukan segala sesuatu (*kun fayakūn*). Begitu pula, bantahan doktrin syirik dan trinitas yang tertuang dalam kisah ini secara efektif meruntuhkan klaim ketuhanan Isa dan membantah doktrin trinitas, menetapkan Isa sebagai hamba dan utusan Allah (*‘abdullah wa rasūluh*), dan Maryam sebagai hamba salehah yang dimuliakan-Nya.

Kedua, kontekstualisasi kenabian Muhammad saw. Melalui validasi wahyu, kisah Maryam yang diceritakan secara akurat oleh Nabi saw. berfungsi sebagai bukti otentisitas kenabian beliau, menunjukkan bahwa informasi tersebut berasal dari sumber ilahi, bukan dari sumber manusia. Di sisi lain, kisah Maryam saat pertama kali turun, tidak hanya menjadi kisah moral, tetapi juga senjata teologis, pembelaan sosial-kehormatan, dan deklarasi agensi spiritual perempuan di tengah konteks masyarakat yang sedang bergejolak.

Ketiga sekaligus yang akan diulas lebih dalam di bab empat, adalah pembelaan dan pengangkatan derajat perempuan. Simbol kehormatan dan kesucian yang ada dalam diri Maryam menjadi kritik konstruktif bagi tradisi patriarki masyarakat Arab Jahiliyyah. Dalam konteks masyarakat Arab Jahiliyyah dan Yahudi yang sering merendahkan perempuan, Al-Quran secara eksplisit membela dan mensucikan Maryam dari fitnah keji. Hal ini secara historis mengangkat status perempuan. Sebagai representasi agensi spiritual, Maryam tidak hanya menjadi ibu seorang nabi, tetapi secara individu disajikan sebagai model independen dari keimanan (*tasdīq*) dan penjagaan diri (*ihsān*). Kisah beliau dalam Q.S. al-Tahrīm/66: 12 menetapkan bahwa kesalahan perempuan menunjukkan kapasitas spiritual yang penuh.

Pemetakan ini bukan hanya data kronologis semata, melainkan juga tipologi *maqāmāt* spiritual yang dilalui figur perempuan saleh, sehingga memungkinkan pembacaan yang menghubungkan tekstualitas dengan pengalaman mistik.¹⁴⁵

Kisah Maryam menempatkan peristiwa historis pada level narasi utama (metanarasi).¹⁴⁶ Metanarasi biasanya bercirikan melampaui peristiwa historis. Karakter ini mirip dengan kisah Maryam yang tidak hanya menceritakan kejadian faktual (kelahiran, pergulatan, pembelaan diri), melainkan juga mengubah kronik itu menjadi teladan spiritual yang relevan bagi lintas konteks dan zaman.

Ayat Al-Quran juga mentransformasikan fragmen kisah Maryam yang melampaui waktu kronologis peristiwa tersebut terjadi dan menunjukkan isyarat bahwa Maryam merupakan sosok teladan khususnya di ranah spiritual.¹⁴⁷ Khalafullah (w. 1997) menyebut kisah semacam ini sebagai seni kisah Qur’ani, di mana struktur artistik dan simbolik berfungsi untuk mengkomunikasikan pesan moral yang abadi.¹⁴⁸ Sahiron Syamsuddin (l. 1968)¹⁴⁹ dengan pendekatan *Ma’na-cum-Maghza* menegaskan adanya tiga

¹⁴⁵Kajian *maqāmāt* dan psikospiritualitas Maryam: lihat Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, hal. 72; Sa’diyya Shaikh, “In Search of Al-Insan.”, hal. 773-777.

¹⁴⁶Metanarasi (metanarrative) adalah narasi besar mengintegrasikan narasi-narasi kecil, berfungsi memberi legitimasi bagi suatu masyarakat dengan menawarkan gagasan utama (meski terkadang belum ditemukan). Lihat: Joseph Childers and Gary Hentzi, *the Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*, New York: Columbia University Press, 1995, hal. 237.

¹⁴⁷Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m*, hal. 27-29; Syamsuddin, *Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma’na Cum Maghza*, hal. 30.

¹⁴⁸Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy fi al-Qur’a>n al-Kari>m. Kairo: Shina>’ li al-Nasyr wa al-Intisya>r al-‘Arabiyy*, pendahuluan, hal. 3.

¹⁴⁹Syamsuddin merupakan pakar tafsir Indonesia yang memiliki konsep antara lain di bidang hermeunitika dalam tafsir Al-Quran. Sekarang ini, ia menjabat sebagai wakil rektor II UIN Sunan Kalijaga, direktur Asosiasi Ilmu Al-Quran dan Tafsir (AIAT) se-Indonesia, pengasuh Pesantren Baitul Hikmah Yogyakarta, dan aktif melakukan pengembangan

lapisan makna yang mesti digali untuk menghasilkan tafsir yang kontekstual.¹⁵⁰ Tiga lapis makna tersebut meliputi; *al-Ma'na* > *al-Tārikhi* > (original meaning/makna historis) dan *al-Maghza* > *al-Ta'rikhi* > (*signifikansi fenomenal historis*) dan *al-Maghza* > *al-Mu'āsir* (*signifikansi fenomenal dinamis*).¹⁵¹ Disertasi ini meminjam dua langkah metodologis Syamsuddin dalam menggali signifikansi fenomenal historis dan signifikansi fenomenal dinamis untuk melengkapi analisis pendekatan sastra. Dengan menggali dua signifikansi ini, memungkinkan peneliti membaca Maryam tidak sekadar sebagai warisan historis, melainkan sebagai sumber inspirasi untuk pengembangan pola emansipasi spiritual perempuan masa kini, suatu implikasi yang menjadi fokus disertasi ini.¹⁵²

Tradisi sufistik menempatkan Maryam pada derajat *maqāmāt* yang tinggi; keterasingan duniawi, sabar, tawakal, rida, hingga *maqām* makrifat.¹⁵³ Ibn 'Arabī (w. 1240) dan para sufi lainnya menggunakan Maryam untuk menolak dikotomi gender di ranah ruhaniyah dan menegaskan bahwa *maqām* tidak berjenis kelamin serta potensi spiritual bersifat universal.¹⁵⁴ Pendekatan ini beririsan dengan gagasan feminisme sufi yang menekankan emansipasi melalui kedalaman tauhidik, bukan emansipasi yang bersandar semata pada hukum, tetapi transformasi internal yang mengakui potensi otoritas spiritual

keilmuan Al-Quran dan tafsir kontemporer. Dia menguasai setidaknya tiga bahasa asing dengan baik; Arab, Inggris, dan Jerman. Lihat: Sahiron Syamsuddin, *Studi Kritis atas Metode Penafsiran Bint alSha>tji'*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009, hal. 121-128.

¹⁵⁰*Ma'na-cum-Maghza* (makna dan signifikansi) merupakan pendekatan penafsiran yang mengkolaborasi aspek ilahi dan manusiawi. Artinya, pendekatan ini menekankan penggalan makna objektif teks Al-Quran dan pada waktu yang sama berusaha menemukan signifikansi di balik teks yang ditafsir. Dengan memadukan padankan dua aspek tersebut, pendekatan ini diistilahkan pula sebagai hermeneutika seimbang (*the balance of hermeneutics*). Dalam tipologi penafsiran yang dimutakhirkan oleh Sahiron, pendekatan satu ini termasuk ke dalam kategori quasi-objektif progresif. Lihat: Sahiron Syamsuddin *et. al.*, 'Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza', in *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Al-Quran dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, Yogyakarta: Ladang Kata dan AIAT Indonesia, 2020, hal. 8.; Sahiron Syamsuddin, "Ma'na-Cum-Maghza Approach to The Qur'an: Interpretation Of Quran 5:51," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 137, 2017, hal. 21.; Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran: Edisi Revisi Dan Perluasan*, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2017, hal. 57.

¹⁵¹Sahiron Syamsuddin, *Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na Cum Maghza*, hal. 34-35.

¹⁵²Kaitan historisitas dengan emansipasi spiritual dikembangkan di Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism: Pattern and Change in Indonesia*, (Routledge, 2018), hal. 246-251; Jessica Johnson and Ian Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood's Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Macat Library, 2017), 778-786.

¹⁵³Abū'Abd al-Rahmān al-Sulamī, "Ḥaqā'iq al-Tafsīr, *Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīya*, 2001; 'Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, hal. 70-75.

¹⁵⁴Ibnu 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*; penafsiran metaforis tentang "laki-laki ruhani dalam wujud perempuan."

perempuan.¹⁵⁵ Dalam konteks naratif Qur’ani, transformasi tersebut terekam dalam alur kisah Maryam, dari nazar ibu hingga pembelaan ilahi sebagai rangkaian *maqām* yang memperlihatkan perkembangan spiritual yang progresif dan emansipatoris.

Alur historisitas kisah Maryam bagian *kedua*, merujuk pada sabab nuzul mikro dan makro. Dari 32 ayat yang tersebar dalam empat surah, belum ditemukan sabab nuzul mikro yang secara khusus melatari penurunan ayat. Akan tetapi terdapat sabab nuzul makro yang berkaitan dengan konteks budaya, sosial, politik, dan keagamaan masyarakat Arab saat ayat-ayat tersebut diturunkan. Berdasarkan tafsir kronologis karya Izzat Darwazah, urutan empat surah itu ialah Q.S. Maryam/19; Q.S. al-Anbiya/21; Q.S. Ali ‘Imran/3, lalu; Q.S. al-Tahrim/66. Berikut uraian mengenai sabab nuzul dari masing-masing surah.

Q.S. Maryam/19 (Makkiyah)

Surah Maryam merupakan surah yang turun pada periode Mekah sewaktu Rasulullah as. hijrah bersama kaum mukmin ke Habasyah (Ethiopia). Berdasarkan sistematika penurunan (*tartib al-nuzul*), surah ini merupakan surah ke-44 setelah surah Fatir dan sebelum surah Taha. Dengan demikian, surah ini diturunkan pada pertengahan tahun ke-6 masa kenabian mengingat surah Taha tersebut diturunkan sebelum sahabat ‘Umar Ibn Khattab resmi masuk Islam, tahun ke 5 masa kenabian.¹⁵⁶

Labelisasi nama Maryam pada surah ini¹⁵⁷ disebabkan pesan-pesan yang terdapat dalam surah ini mengisahkan tentang kelahiran dan kehidupan seorang perempuan yang bernama Maryam. Kisah tersebut juga diceritakan lebih detail pada surah Ali ‘Imran yang turun di Madinah. Jumlah total ayat ini, menurut kalkulasi orang Mekah dan Madinah, sebanyak 99 ayat.¹⁵⁸

Surah ini mempunyai relevansi dengan surah-surah sebelumnya yang mengisahkan tentang kejadian-kejadian aneh, seperti kisah *Ashab al-Kahfi*, kisah Nabi Musa as. dengan Nabi Khidir as., dan kisah Dhu al-Qarnayn. Sementara dalam surah ini diceritakan kisah yang lebih aneh lagi, yaitu kelahiran Nabi Yahya yang terlahir dari seorang ayah tua renta berusia 90an tahun dan seorang ibu yang mandul serta kejadian aneh berupa kelahiran

¹⁵⁵Hamdy A. Hassan, “Sufi Feminism”, hal. 246-251; Shaikh, “In Search of Al-Insan.”, hal. 775

¹⁵⁶Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm Al-Quran: al-Tafsir al-Wadiah Hasbu Tartib al-Nuzul*, Maroko: al-Dar al-Baida’, 2008, Jilid 1, hal. 271.

¹⁵⁷Penetapan nama-nama surah yang terdapat dalam Al-Quran menurut pendapat imam al-Suyuti ditetapkan berdasarkan hukum *tawqifi* sebagaimana termaktub dalam hadis. Lihat selengkapnya, Muhammad Abu Shuhbah, *al-Madkhal li Dirasat Al-Quran al-Karim*, Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1423, hal. 321-322; Abu Ja’far Ibn Zubair al-Gharnati, *al-Burhan fi Tartib Suwar Al-Quran*, Kairo: Matba’ah Fadalah, 1990, hal. 68.

¹⁵⁸Muhammad al-Tahir Ibn ‘Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Beirut: Mu’asasah al- Tarikh al-‘Arabi, 1420, Jilid 16, hal. 5-6.

seorang anak bernama Isa dari seorang ibu bernama Maryam tanpa seorang ayah.¹⁵⁹

Karakteristik ayat atau surah yang diturunkan pada periode Mekah,¹⁶⁰ di antaranya sebagai berikut. *Pertama*, redaksinya ringkas, tegas dan bernuansa syair. Tujuannya adalah untuk mempermudah komunitas muslim dalam menghafalnya serta untuk memikat perhatian pendengar karena keindahan susunan kosakata.¹⁶¹ *Kedua*, pesan-pesan yang diusungnya mewacanakan teologi monoteisme, yaitu menggambarkan keesaan dan kebesaran Allah Swt., *the unity and majesty of God*. *Ketiga*, ayat-ayatnya mendeskripsikan objek alam semesta secara lugas.¹⁶² Hanya saja, objek tersebut mayoritas digunakan dalam bentuk sumpah (*qasm*) seperti matahari, bulan, bintang, buah-buahan dan sebagainya.¹⁶³

Sehubungan surah Maryam diturunkan di Mekah, maka wajar sekali jika dideskripsikan dengan menggunakan nuansa susastra yang sangat indah disertai perbedaan bunyi irama di akhir sajaknya mulai dari awal sampai akhir surah.¹⁶⁴ Hal ini dikarenakan terdapat nada dan irama yang khas dari kata-kata yang dipilihnya. Indikatornya, ditemukan dalam *lafaz* dan *fasilah*, yakni akhir kata pada ayat-ayatnya, nuansa kelemahlembutan dan kedalaman, seperti kata *radiyyan*, *sariyyan*, *khafiyyan*, dan *najiyyan*. Sedangkan pada tempat-tempat di mana diperlukan adanya ketegasan dan sikap keras, maka *fasilah* yang digunakan umumnya adalah huruf *dal* yang *ditashdid*-kan seperti kata *maddan*, *diddan*, dan *huddan*, atau menggunakan huruf *zay*, seperti kata *'izzan* dan *'azzan*.¹⁶⁵

¹⁵⁹Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit*, Beirut: Dar al-Fikr, 1420, Jilid 7, hal. 237; al-Gharnati, *al-Burhan fi Tartib Suwar Al-Quran*, hal. 251.

¹⁶⁰Indikator fase Mekah adalah; *Pertama*, terdapat ayat-ayat *sajadah*, kecuali Q.S. al-Ra'd dan Q.S. al-Hajj. *Kedua*, terdapat ungkapan penegasian kalimat *kalla* dan ungkapan ini baru muncul pada setengah akhir Al-Quran. *Ketiga*, terdapat ungkapan *ya ayyuha al-nas* dan tidak ditemui ungkapan *ya ayyuha al-ladhina amanu*, kecuali Q.S. al-Hajj. *Keempat*, di awal surat terdapat *huruf tahajji* (kalimat rilis), kecuali Q.S. al-Baqarah dan Q.S. Ali 'Imran. *Kelima*, terdapat kisah Adam dan Iblis kecuali Q.S. al-Baqarah. *Keenam*, terdapat kisah-kisah para nabi dan umat terdahulu, kecuali Q.S. al-Baqarah. *Ketujuh*, semua surat *mufassal*. Lihat; Badr al-Din al-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum Al-Quran*, Beirut: Dar Ihya' 'Arabi, 1957, Jilid 1, hal. 162.

¹⁶¹Abu A'la al-Mawdudi, *The Meaning of the Quran*, New Delhi: Lakshmi Printing Works, 1971, hal. 11.

¹⁶²Ahmad A. Ghalwasy, *The Religion of Islam*, Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi Press, 1961, Jilid 2, hal. 153.

¹⁶³Lammens SJ., *Islam Beliefs and Institutions*, New Delhi: Oriental Book Reprint Corporation, 1979, hal. 46.

¹⁶⁴Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith: Tartib al-Suwar Hasab al-Nuzul*, Kairo: Dar Ihya' al-Kutb al-'Arabiyah, 1421, Jilid 3, hal. 141.

¹⁶⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Tangerang: Lentera Hati, 2007, Jilid 8, hal. 149.

Demikian pula, indikasi bahwa surah Maryam diturunkan di Mekah disebabkan substansi pesan-pesannya mewacanakan teologi monoteisme dengan cara mendeskripsikan kisah kelahiran Nabi Yahya as. dari seorang ibu yang mandul dan kelahiran Nabi Isa as. dari seorang ibu yang tidak bersuami. Kejadian luar biasa atas kelahiran Nabi Yahya as. yang disuguhkan jauh sebelum kejadian kelahiran Nabi Isa as., menurut 'Izzah Darwazah (w. 1984), sebagai bentuk pengantar (*al-tamhid*) sekaligus celaan (*tafnid*) atas dugaan unsur ke-ayah-an Allah Swt. terhadap diri Isa as. yang berkembang di kalangan orang-orang Nasrani.¹⁶⁶

Dengan demikian, rangkaian redaksi kalimat yang bernuansa susastra pada surah Maryam ini, termasuk kisah kelahiran Isa as. tentu disesuaikan dengan konteks sosial dan kultur audiens masyarakat Mekah sebagai komunitas yang ahli dalam bidang susastra. Penggunaan lima huruf *muqaththa'ah* di awal surah sebagai simbol perhatian (*al-istir'a'*) dan peringatan (*al-tanbih*) terhadap urgensi tema yang ada dalam surah ini,¹⁶⁷ juga merupakan bentuk akomodasi terhadap nilai-nilai susastra. Karena itu, sekalipun kisah kelahiran Nabi Isa as. juga diceritakan dalam surah Ali 'Imran, tetapi nilai dan nuansa sastra yang terdapat dalam surah Maryam lebih kental mengingat surah Maryam diturunkan kepada komunitas yang ahli sastra, yaitu masyarakat Mekah.

Sejalan dengan Q.S. Maryam/19, Q.S. al-Anbiya'/21:91 juga turun dengan tujuan mensyiarkan monoteisme. Surah yang juga *Makkiyah* ini diucapkan kembali oleh Nabi seiring dengan Q.S. Maryam/19 saat dialog lintas agama dengan delegasi Nasrani Najran di Madinah mengenai Maryam dan Isa dalam Al-Quran. Pesan monoteisme atau tauhid menunjukkan bahwa ayat ini turun di Mekah, yang kala itu masih diwarnai oleh keyakinan politeisme.¹⁶⁸

Q.S. Ali 'Imran (*Madaniyyah*)

Sabab nuzul ayat mengenai kisah Maryam yang tertuang dalam Q.S. Ali 'Imran/3 diturunkan serangkaian dengan kelompok ayat 33 hingga 37, berkaitan dengan delegasi Kristen Najran yang berdialog dengan Nabi saw. mengenai Kisah Maryam dan Isa dalam Islam. Saat delegasi Najran bertanya tentang siapa sesungguhnya Maryam dan Nabi Isa dari sudut pandang ajaran Islam, turunlah rangkaian ayat ini untuk menjelaskan bahwa mereka merupakan bagian dari keluarga 'Imran yang disegani, sekaligus menegaskan perbedaan sosok Maryam dan Isa dalam Al-Quran dan Taurat.¹⁶⁹

¹⁶⁶Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 3, hal. 144.

¹⁶⁷Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 3, hal. 144.

¹⁶⁸Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 5, hal. 285.

¹⁶⁹Abu Hasan 'Ali bin Ahmad al-Wa'hidiy, *Asbab al-Nuzul*, Beirut: Dar al-Fikr, 1991, hal. 98.

Adapun *sabab nuzul makro* dari hadis ini dapat ditelisik dari penjelasan Abid al-Jabiri (w. 2010) sebagaimana berikut:

Ibnu Ishaq menjelaskan bahwa delegasi pakar Nasrani dari Najran mendatangi Madinah untuk mengetahui sikap agama Islam tentang posisi Isa as. Menurut keyakinan orang-orang Nasrani Najran bahwa Isa as. adalah anak tuhan dengan alasan tidak ada satu pun orang yang tahu siapa bapaknya. Demikian pula, tidak ada seorang pun yang berbicara pada masa penyapihan kecuali Isa as., juga merupakan bukti bahwa dia anak tuhan. Jika benar bahwa Allah itu satu, tentu tidak akan berfirman menggunakan redaksi khalafna, amarna, dan qadaina. Ketika rombongan delegasi itu masuk masjid, sebagian perwakilan mereka berdialog dengan nabi. Setelah itu, Rasulullah saw. mengajak mereka masuk Islam. Namun perwakilan itu menjawab dengan tegas, "Kami telah masuk Islam jauh sebelum kamu." Rasulullah menolak jawaban mereka seraya bersabda, "Kalian berdua bohong, kalian menyatakan bahwa Allah Swt. mempunyai anak." Perwakilan itu bertanya lagi, "Lantas, siapakah bapak Isa jika ia bukan anak Tuhan?" Pertanyaan itu tidak dijawab oleh Rasulullah saw. sehingga turunlah wahyu dari Allah Swt. sebagai jawaban terhadap mereka, yaitu surah Ali 'Imran.¹⁷⁰

Surah ini dinamakan Ali 'Imran karena pesan-pesan yang terdapat dalam surat ini salah-satunya berisi tentang superioritas dan keutamaan keluarga 'Imran, yaitu (1) 'Imran bin Mathan; (2) istri 'Imran, Hannah Binta Faqud; (3) Maryam, putri 'Imran; (4) Nabi Zakaria dan istrinya yang mengasuh dan membesarkan Maryam karena ditinggal mati oleh 'Imran sejak masih kecil.¹⁷¹

Meski demikian, secara umum, tema yang terdapat dalam surat ini berisikan tiga hal. *Pertama*, pada awal surat menjelaskan tujuan diskusi yang terjadi antara Rasulullah saw. dan ahli kitab, yaitu kedatangan delegasi pendeta Kristen dari Najran (sebuah lembah di perbatasan Yaman dan Makkah (sekarang Saudi Arabia) ke Madinah pada tahun 9 Hijriah, sebelum penaklukan kota Makkah (*fathu Makkah*). *Kedua*, pada pertengahan surah menjelaskan maksud sikap orang Yahudi dan tipu daya mereka. *Ketiga*, pada akhir surah menjelaskan tujuan terjadinya agresi di Gunung Uhud, dekat Madinah, antara orang mukmin dan kaum musyrikin yang terjadi 15 bulan setelah perang Badar.¹⁷²

Tujuan utama surat ini adalah pembuktian tentang tauhid, keesaan, kekuasaan Allah Swt., serta penegasan bahwa dunia, kekuasaan, harta dan anak-anak yang terlepas dari nilai-nilai Ilahiah tidak akan bermanfaat di akhirat. Hukum-hukum alam yang melahirkan kebiasaan-kebiasaan, pada hakikatnya ditetapkan dan diatur oleh Allah Yang Maha Hidup, sebagaimana terlihat dari peristiwa-peristiwa yang dialami oleh keluarga 'Imran. Setelah itu, surah ini memaparkan kisah Maryam, Isa, Zakaria dan lain-lain, yang melalui merekalah Allah Swt. menunjukkan keesaan, kekuasaan, dan

¹⁷⁰Abid al-Jabiri, *Fahm Al-Quran...*, Jilid 3, hal. 135.

¹⁷¹Ibnu 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir...*, Jilid 3, hal. 6.

¹⁷²Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 7, hal. 150.

penguasaan-Nya atas alam raya, serta terlihat pula bagaimana keluarga itu – ayah, ibu, dan anak, atau suami dan istri- tunduk patuh dan percaya kepada Allah Swt.¹⁷³

Surah Ali ‘Imran ini, sebagaimana dijelaskan di atas adalah surah yang turun pada periode Madinah, maka salah-satu karakteristiknya,¹⁷⁴ yaitu redaksinya panjang-panjang. Menurut H. Lammens SJ (w. 1937), ayat-ayat pada surah-surah *Madaniyyah* umumnya lebih panjang daripada ayat-ayat yang *Makkiyyah*. Bagian silogismenya juga sedikit lebih luas.¹⁷⁵ Karena itu, ayat-ayat fase *Madaniyyah* diberi nama *al-a>ya>t al-thuwa>l* (ayat-ayat yang panjang),¹⁷⁶ sebab pada fase tersebut, Al-Quran telah sepenuhnya berubah menjadi prosa yang menguraikan konsep-konsep teologis dan praktis keseharian secara rinci dan panjang lebar.¹⁷⁷

Berdasarkan teori di atas, maka kisah Maryam yang terdapat dalam surat Ali ‘Imran ini termasuk surat yang diturunkan di Madinah. Hal ini disebabkan menggunakan redaksi yang berbentuk prosa dan disusun dengan bentuk kalimat yang panjang-panjang. Pilihan Al-Quran menggunakan bentuk redaksi yang demikian karena disesuaikan dengan komunitas yang dihadapinya, yaitu masyarakat Madinah, bukan masyarakat Mekah yang ahli dalam bidang susastra.

al-Tahrim (*Madaniyyah*)

Tidak ditemukan *sabab nuzul* yang spesifik melatari penurunan Q.S. al-Tahrim/66:12. Hanya saja, konteks yang mengitari ayat ini dapat berhubungan dengan *sabab nuzul* penurunan Q.S. al-Tahrim secara umum. Menurut jumhur ulama, *sabab nuzul* surah ini berkenaan dengan kasus yang menimpa Nabi saw. seusai beliau meminum madu di rumah salah satu istri, yakni Zainab binti Jahsy. Kebersamaan Nabi saw. dan Zainab di kediaman yang dinilai cukup lama menimbulkan api cemburu di benak ‘Aisyah dan Hafshah. Sebab emosi, dua istri beliau ini bersepakat untuk mengatakan di hadapan Nabi saw. bahwa mulut beliau berbau tidak sedap sebab makanan tertentu. Lalu, saat Nabi saw. menghampiri Hafshah, dia mengatakan

¹⁷³M. Qurasih Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Jilid 2, hal. 77.

¹⁷⁴Indikator ayat yang turun pada fase Madinah, yaitu; *Pertama*, terdapat ungkapan *ya ayyuha al-ladhina amanu*, kecuali Q.S. al-Hajj. *Kedua*, terdapat aturan-aturan terperinci tentang *hudud*, *fara'id*, HAM, dan aturan-aturan sipil lainnya. *Ketiga*, terdapat penyebutan Munafiq kecuali Q.S. al-‘Ankabut. *Keempat*, di dalamnya terdapat ijin dan aturan-aturan tentang jihad dan hikmahnya. *Kelima*, di dalamnya terdapat perdebatan dengan Ahli Kitab. Lihat: Subhi Salih, *Mabahith fi ‘Ulum Al-Quran*, Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1988, hal. 182.

¹⁷⁵Lammens SJ., *Islam Beliefs and Institutions...*, hal. 46.

¹⁷⁶Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Quran*, Jakarta: Bulan Bintang, 1954, hal. 56.

¹⁷⁷Theodore Noeldeke, *Tarikh Al-Quran*, New York: Dar Nashr George Almz, 2000, hal. 148-150.

demikian. Nabi saw. pun menjawab bahwa beliau hanya meneguk madu. Hafshah pun menimpali dengan kesan negatif, dengan mengatakan mungkin madu itu berasal dari pohon *Magha>fir*, yang manis dan bergetah tetapi berbau layaknya minuman keras. Nabi saw. kemudian berpesan kepada Hafshah untuk tidak memberitahu ‘Aisyah akan kejadian ini, tetapi dia malah mengingkari.¹⁷⁸ Dalam konteks ini, surah al-Tahrim turun sebagai teguran dan pengajaran bagi Nabi saw. dan para istri. Izzat Darwazah (w. 1984) juga berpendapat bahwa surah ini mengindikasikan sebagai pengingat bagi istri-istri Nabi saw. dari perbuatan yang kurang etis atau bahkan tidak benar. Surah ini juga menegaskan bahwa ikatan perkawinan saja tidak cukup menjamin keselamatan dari azab Allah. Keselamatan bergantung pada perbuatan dan perilaku mereka. Berdasarkan konteks demikian, surah ini juga memuat perumpamaan perempuan yang saleh dan membangkang dinilai dari perilaku mereka, bukan semata karena privilese yang dimilikinya.¹⁷⁹

Mengurai alur historisitas Maryam membuka kemungkinan untuk mengartikulasikan *pious agency* sebagai pola kesalehan yang bersifat aktif, resistif, dan transformasional. Aktif karena melibatkan ketaatan yang konkret (ibadah, zuhud). Resistif karena kesalehan dipraktikkan melawan stigma sosial. Transformasional karena menghasilkan perubahan simbolis yang mengadvokasi posisi perempuan dalam ranah spiritual.¹⁸⁰ Dengan demikian, historisitas teks tidak sekadar menjadi fondasi deskriptif, tetapi sumber normatif yang memungkinkan pembangunan teori emansipasi spiritual berbasis Al-Quran.

Kesimpulannya, alur historisitas teks kisah Maryam menunjukkan cara Al-Quran mbingkai ulang narasi tradisi lama melalui lensa etis dan spiritual yang khas, menempatkan perempuan sebagai subjek kesalehan yang berdaya dan otonom. Pembacaan ini menyediakan pijakan konseptual untuk mengekstrapolasi pola emansipasi spiritual perempuan dengan pola yang menempatkan transformasi batin, akses ruang ibadah, ketangguhan psikologis, dan legitimasi ilahi sebagai komponen integral agensi kesalehan. Dari sini, bab selanjutnya (pemaknaan tekstual dan isyarat agensi) dapat secara lebih tajam menelaah bagaimana tiap fragmen tekstual berkontribusi pada konstruksi emansipatori Maryam dalam perspektif Al-Quran. Selain itu, mengurai alur historisitas kisah Maryam baik dari aspek intrinsik kisah (alur kisah Maryam) maupun ekstrinsik (sabab nuzul) juga mempermudah penggalan signifikansi fenomenal historis (*al-maghza> al-ta>rikhi>*) kisah

¹⁷⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Jilid 14, hal. 159-160.

¹⁷⁹Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid Jilid 8, hal. 540-542.

¹⁸⁰ Konsep *pious agency*: Johnson dan Fairweather, *An analysis of Saba Mahmood's politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*; Rachel Rinaldo, "Pious and critical: Muslim women activists and the question of agency," *Gender & Society* 28, no. 6 (2014): 824-846.

Maryam. Tentu, juga dengan mengelaborasi kajian sastra perspektif Khalafullah.

Tabel III. 1 Kompilasi Alur Historisitas Kisah Maryam dalam Al-Quran Ditinjau dari Aspek Intrinsik Kisah dan Ekstrinsik (Periodisasi)

No.	Tema	Surah dan Ayat	Periodisasi
1.	Nazar Hannah	Q.S. Ali 'Imran/3:35	Madaniyah
	Kelahiran Maryam (Kelahiran dan penamaan 'Maryam')	Q.S. Ali 'Imran/3:36	Madaniyah
2.	Pengasuhan dan Pendidikan Maryam di <i>Mihrāb</i> (Terakbulnya doa Hannah, diasuhnya Maryam oleh Zakaria as., pengasuhan sesuai dengan hasil undian dari para rahib)	Q.S. Ali 'Imran/3:37	Madaniyah
	Keutamaan Maryam dan Kehidupan Sosialnya di Tengah Masyarakat Israel (Menjadi manusia pilihan dan perempuan terpilih atas semua perempuan di bumi)	Q.S. Ali 'Imran/3:42	Madaniyah
3.	Keutamaan Maryam dan Kehidupan Sosialnya di Tengah Masyarakat Israel (satu-satunya perempuan yang mendapat akses penuh beribadah di Baitulmaqdis, bahkan dengan jemaah lintas gender) ¹⁸¹	Q.S. Ali 'Imran/3:43	Madaniyah

¹⁸¹Diisyaratkan oleh klausa *wa irka'i> ma'a al-ra>ki'i>n*.

	Keutamaan Maryam dan Kehidupan Sosialnya di Tengah Masyarakat Israel (Maryam uzlah)	Q.S. Maryam/19:16	Makkiyah
4.	Kehamilan Perawan (Dialog Maryam dengan Jibril)	Q.S. Ali 'Imran/3:45	Madaniyah
		Q.S. Maryam/19:18-21	Makkiyah
	Kehamilan Perawan (Maryam <i>denial</i> atas takdir yang tidak rasional)	Q.S. Ali 'Imran/3:47	Madaniyah
		Q.S. Maryam/19:20	Makkiyah
	Kehamilan Perawan (Peniupan Ruh dalam diri Maryam)	Q.S. al-Anbiya'/21:91	Makkiyah
		Q.S. al-Tahrim/66:12	Madaniyah
	Kehamilan Perawan (Maryam mengasingkan diri untuk menutupi kehamilan)	Q.S. Maryam/19:22	Makkiyah
	Kehamilan Perawan (Maryam Melahirkan)	Q.S. Maryam/19:23	Makkiyah
Kehamilan Perawan (Tuduhan terhadap Maryam)	Q.S. Maryam/19:27-28	Makkiyah	
5.	Pembelaan Tuhan dan peneguhan kebenaran	Q.S. Maryam/19:27-33	Makkiyah

14. Pemaknaan Tekstual

Kisah Maryam dalam Al-Quran merupakan salah satu narasi paling kompleks dalam hal representasi perempuan, spiritualitas, dan ketuhanan. Melalui teksnya yang kaya akan simbolisme, narasi ini mengandung lapisan makna yang menyeberangi batas-batas historis dan sosial. Kajian pemaknaan tekstual terhadap kisah Maryam menuntut pembacaan yang tidak berhenti pada tataran literal, tetapi menelusuri struktur bahasa, diksi, dan konteks retorik yang membentuk pesan teologis dan moral di balik kisah tersebut. Dalam perspektif *al-fann al-qashashī*, makna kisah Qur'ani dibangun bukan

sekadar oleh apa yang dikatakan, melainkan juga oleh bagaimana ia dikatakan baik melalui pengaturan alur, pilihan kata, irama kalimat, serta relasi antar simbol yang membentuk teks hidup penuh dinamika.¹⁸²

Pendekatan sastrawi ini memandang Al-Quran bukan hanya sebagai kitab petunjuk, melainkan juga sebagai kemujizatan sastrawi yang memanifestasikan keindahan bahasa (*al-jamāl al-lughawī*) dan kekuatan simbolik (*al-quwwah al-dalāliyah*) untuk menggerakkan kesadaran spiritual manusia.¹⁸³ Karenanya, kisah Maryam dalam Al-Quran perlu dipahami sebagai metanarasi spiritual yang merepresentasikan pengalaman perempuan menghadapi paradoks iman, stigma sosial, dan kasih Ilahi, di mana kesalahan tampil bukan sebagai subordinasi, melainkan sebagai bentuk tertinggi kebebasan ruhani.¹⁸⁴

Struktur Linguistik dan Semantik Narasi

Secara tekstual, kisah Maryam dibangun dengan struktur naratif yang simetris dan berulang, hal tersebut menegaskan tema kesucian (*tahārah*), pengabdian (*ibādah*), dan ketundukan total (*qa>nit*).¹⁸⁵ Dalam Āli ‘Imrān /3:35–37, misalnya, redaksi “*rabbi innī nadhartu laka mā fī baṭnī muḥarraran*” (Ya Tuhanku, sesungguhnya aku menazarkan kepada-Mu anak yang dalam kandunganku untuk berkhidmat kepada-Mu secara khusus) menampilkan diksi *muḥarraran* yang secara semantik berarti “bebas” atau “terlepas dari kepentingan duniawi.”¹⁸⁶ Kata ini mengandung simbol kebebasan spiritual yang menjadi fondasi agensi kesalahan. Bahwa pengabdian kepada Tuhan merupakan bentuk pembebasan diri dari struktur sosial dan ikatan materiel.

Ahmad Khalafullah (w. 1997) menyebut penggunaan kata *muḥarraran* dalam konteks ini sebagai puncak seni naratif Al-Quran, sebab ia mengandung makna ganda (*iltibās al-ma‘nā*). Di satu sisi, menunjuk pada pembebasan anak dari kewajiban duniawi. Di sisi lain, menandai pembebasan spiritual perempuan dari dominasi sosial. Makna semantik ini menunjukkan bahwa sejak awal kisah, teks Al-Quran telah membangun paradigma kebebasan spiritual perempuan yang bersumber dari hubungan langsung dengan Tuhan, bukan dari konstruksi sosial manusia.¹⁸⁷

¹⁸²Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 11-20.

¹⁸³Mustansir Mir, “The Qur’an as Literature.”, hal. 10.

¹⁸⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah: pesan, kesan dan keserasian Al-Quran*, Edisi baru (Jakarta: Lentera Hati, 2009).

¹⁸⁵Ibnu Jarir al-Thabariy, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’Wīl Āy al-Qur’Ān*, vol. 3, hal. 230.

¹⁸⁶Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghaib*, vol. 8, Teheran: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d., hal. 140-145.

¹⁸⁷Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m*, hal. 21-27.

Quraish Shihab (l. 1944) menafsirkan ayat tersebut sebagai isyarat bahwa nilai seseorang di sisi Allah tidak ditentukan oleh jenis kelamin, melainkan oleh ketulusan niat dan kesungguhan ibadah.¹⁸⁸ Dengan demikian, kata *muharraran* menjadi titik semantik yang menandai lahirnya paradigma kesalehan otonom yang di mana perempuan dapat menjadi subjek pengabdian tanpa harus melewati otoritas laki-laki.

Demikian pula dalam Q.S. Āli ‘Imrān/3:37 digunakan frase “*kulla mā dakhala ‘alayhā zakariyyā al-mihrāb wajada ‘indahā rizqan*” (Setiap kali Zakaria masuk menemui Maryam di *mihrāb*, dia mendapati rezeki di sisinya). Diksi *mihrāb* di sini tidak hanya merujuk tempat ibadah secara fisik, melainkan ruang spiritual yang sakral.¹⁸⁹ Secara etimologis, *mihrāb* berasal dari akar kata *ḥarb* (perjuangan), menandakan tempat di mana seseorang berjuang melawan nafsu dan keduniawian. Maka, Maryam yang tinggal di *mihrāb* bukan hanya beribadah, tetapi sedang menjalani perjuangan spiritual menuju Tuhan. Hal demikian itu termasuk suatu bentuk *mujāhadah* yang menjadi proses penting dalam *maqāmāt* sufi.¹⁹⁰

Simbolisme Bahasa dan Transformasi Makna

Al-Quran menggunakan bahasa simbolik yang memadukan konkret dan abstrak serta historis dan spiritual. Dalam kisah Maryam, simbol yang paling dominan adalah *nūr* (cahaya), *rūḥ* (roh), dan *kalimah* (firman). Ketiganya saling terhubung membentuk sistem makna yang menandai pertemuan antara langit dan bumi, antara keilahian dan kemanusiaan.¹⁹¹

Dalam Q.S. Maryam/19:17, disebutkan “*Maka Kami mengutus kepadanya roh Kami, lalu ia menjelma di hadapannya sebagai seorang manusia yang sempurna.*” Di sini, *rūḥ* berfungsi sebagai simbol kehadiran ilahi yang menyapa manusia dalam bentuk yang bisa diterima oleh persepsi manusiawi. Menurut al-Rāzī (w.1210), kata *rūḥ* dalam konteks ini merupakan bentuk *tajallī al-ḥaqq* (manifestasi Tuhan) yang menyapa hamba-Nya dalam wujud lembut (*lutf*), bukan dalam keagungan yang menakutkan.¹⁹²

Ahmad Khalafullah (w. 1997) menggarisbawahi bahwa pemilihan diksi *basharan sawiyyā* (manusia sempurna) memiliki muatan estetika yang sangat tinggi.¹⁹³ Secara linguistik, kata *sawiyy* berasal dari akar *s-w-y* yang berarti “seimbang” atau “selaras.” Dalam narasi ini, dia menunjukkan harmoni antara aspek jasmani dan ruhani yang merupakan suatu metafora dari kesempurnaan penciptaan. Dengan demikian, kedatangan malaikat kepada Maryam dalam

¹⁸⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, vol. 2, hal. 90-95.

¹⁸⁹Hamdy A. Hassan, “Sufi Feminism.”

¹⁹⁰Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*.

¹⁹¹Syihabuddin Mahmud al-Ālūsī, *Rūḥ Al-Ma‘Ānī Fī Tafsīr al-Qur’Ān al-‘Azīm*.

¹⁹²Fakhr al-Din l-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghaib*, vol. 8, hal. 163-166.

¹⁹³Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashshiy Fī al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 24-27.

bentuk manusia sempurna merupakan lambang keselarasan antara langit dan bumi, antara alam malakut dan insani.¹⁹⁴

Simbolisme ini penting dalam pembacaan feminis-sufistik. Maryam mengalami perjumpaan langsung dengan *rūh*, bukan sebagai penerima pasif, tetapi sebagai partisipan aktif dalam wahyu ilahi.¹⁹⁵ Di sinilah terlihat bentuk *pious agency*; kesalehan yang aktif dan sadar, yang menempatkan perempuan sebagai subjek pengalaman ilahiah. Rachel Rinaldo (l. 1970) menafsirkan *pious agency* sebagai tindakan religius yang menggabungkan kepatuhan dengan refleksi kritis, bukan sekadar kepasrahan buta.¹⁹⁶ Dalam konteks Maryam, kepasrahannya bukan tanda kelemahan, tetapi ekspresi tertinggi dari kesadaran spiritual yang berdialog langsung dengan Tuhan.

Pola Dialog dan Retorika Wahyu

Kisah Maryam dibangun dengan pola dialogis yang khas: antara Maryam dan malaikat, antara Maryam dan dirinya sendiri, serta antara Maryam dan masyarakatnya. Pola ini memperlihatkan bagaimana Al-Quran menyusun ritme emosional dan spiritual yang menggambarkan perjalanan eksistensial manusia menuju Tuhan.¹⁹⁷

Dialog antara Maryam dan malaikat pada Q.S. Āli ‘Imrān/3:42–47 menampilkan pola retorika pengukuhan (*ta’kīd*). Ucapan malaikat: “*Sesungguhnya Allah telah memilihmu, mensucikanmu, dan melebihkanmu atas segala perempuan di seluruh alam*”, menunjukkan repetisi kata *iṣṭafāki* sebagai bentuk penegasan keagungan Maryam.¹⁹⁸

Sementara dialog internal Maryam pada Q.S. Maryam/19:23–26, di mana ia mengeluh dan kemudian menerima penghiburan ilahi, menggambarkan proses psikologis yang mendalam. Dalam analisis Khalafullah, bagian ini menunjukkan gaya drama ruhani (*al-masrah al-rūhī*), yaitu bagaimana teks menghadirkan konflik batin yang berujung pada transformasi iman.¹⁹⁹ Maryam berkata, “*yā laitani mittu qabla hādihā*” (andai aku mati sebelum ini), namun kemudian mendengar seruan “*lā taḥzani*” (jangan bersedih). Pola dua suara ini (suara duka dan suara penghiburan) membentuk ritme retoris yang menggambarkan perjumpaan antara manusia dan rahmat Tuhan.²⁰⁰

¹⁹⁴Abu Abdillah Muhammad al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’a>n* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005, hal. 92-95.

¹⁹⁵Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 458-460.

¹⁹⁶Rachel Rinaldo, “Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency.”, hal. 782-786

¹⁹⁷Hosn Abboud, “Mary in the Qur’an,” *A Literary Reading*, 2014, hal. 70–129.

¹⁹⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, 2: hal. 154.

¹⁹⁹Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m*, hal. 54-60.

²⁰⁰Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983, hal. 112-120.

Secara tematik, pola dialog semacam ini berfungsi untuk mengilustrasikan *maqām* spiritual Maryam: dari fase keputusan menuju ketenangan (*sakīnah*), dari duka menuju ridha. Di sinilah dimensi sastra berkelindan dengan spiritualitas: keindahan retorika Qur’ani bukan sekadar estetika bunyi, tetapi sarana transformatif untuk membawa pembaca pada pengalaman iman.²⁰¹

Sintesis Tekstual: Dari Makna Historis ke Makna Kontekstual

Membaca kisah Maryam secara tekstual berarti menemukan dua lapis makna yang saling meneguhkan. Pertama, *al-ma‘nā al-tārīkhī*, yakni makna literal yang berkaitan dengan peristiwa dan latar sejarahnya. Kedua, *al-maghzā al-mu‘āṣir*, yakni pesan moral dan spiritual yang relevan dengan kehidupan kontemporer. Sahiron Syamsuddin (l. 1968) menekankan bahwa pemaknaan Qur’an yang utuh harus selalu menghubungkan dua lapisan ini, agar teks tidak membeku dalam sejarah, melainkan terus hidup dalam realitas umat.²⁰²

Pada level historis, kisah Maryam mengisahkan perjuangan seorang perempuan dalam lingkungan patriarkal Bani Israil yang menganggap ibadah dan pengabdian religius sebagai domain laki-laki. Namun, pada level kontekstual, kisah ini menjadi simbol perlawanan spiritual terhadap semua bentuk marginalisasi perempuan di ruang religius.²⁰³ Dengan memposisikan Maryam sebagai *al-muharrarah* (yang dibebaskan), Al-Quran sebenarnya sedang menegaskan prinsip emansipasi spiritual: kebebasan yang lahir dari kesadaran ketuhanan, bukan dari pemberontakan sosial semata.²⁰⁴

Kisah ini juga menantang paradigma modern sekuler yang memisahkan kesalehan dari kebebasan. Dalam pandangan Saba Mahmood, *pious agency* bukanlah antitesis dari kebebasan, tetapi bentuk kebebasan yang berakar pada penyerahan diri kepada Tuhan. Maryam menjadi model paling sempurna dari konsep ini: ia beriman bukan karena tunduk kepada struktur sosial, melainkan karena kesadarannya bahwa Tuhan adalah sumber otonomi sejati.²⁰⁵

Makna Tekstual dalam Bingkai Feminisme Sufi

Pemaknaan tekstual kisah Maryam menemukan puncaknya ketika dihubungkan dengan epistemologi sufistik, yang melihat teks bukan hanya sebagai wacana verbal, tetapi sebagai *jalan menuju kebenaran batin* (*ṭarīqah*

²⁰¹Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur’ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1990, hal. 59-70.

²⁰²Sahiron Syamsuddin, *Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma’na Cum Maghza...*, hal. 35.

²⁰³Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 451-472.

²⁰⁴Sa’diyya Shaikh, “In Search of Al-Insan.”..., hal. 781-806

²⁰⁵Johnson and Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood’s Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject...*, hal. 17.

ilā al-ḥaqīqah).²⁰⁶ Dalam perspektif sufistik, setiap ayat adalah cermin bagi kondisi ruhani pembacanya. Oleh karena itu, kisah Maryam tidak hanya berbicara tentang masa lampau, tetapi tentang perjalanan jiwa setiap manusia dalam menapaki *maqām* iman, sabar, ridha, dan tawakal.²⁰⁷

Hamdy Hassan menyebut fenomena ini sebagai *Sufi Feminism*, yaitu gerakan spiritual yang berupaya membaca teks-teks suci dari dimensi mistik untuk meneguhkan peran perempuan sebagai penjaga nilai-nilai kasih dan kebenaran ilahi. Dengan demikian, pemaknaan tekstual kisah Maryam tidak berhenti pada analisis linguistik, tetapi menembus wilayah metafisis: Maryam sebagai simbol *ruh kesucian* yang menjadi medium antara Tuhan dan manusia.²⁰⁸

Dalam perspektif ini, teks bukan sekadar menceritakan Maryam, tetapi *menghadirkan Maryam* dalam kesadaran pembaca sebagai figur arketipal perempuan beriman yang bebas dalam kesalahannya dan saleh dalam kebebasannya. Inilah makna terdalam dari pemaknaan tekstual: pembaca tidak hanya memahami teks, tetapi diubah oleh teks itu sendiri.²⁰⁹

15. Aspek Kelogisan

Dalam struktur naratif Al-Quran, kisah Maryam menempati posisi yang sangat istimewa karena memadukan antara keajaiban (*mu'jizah*) dan kelogisan (*mantiqiyah*) dalam satu kerangka estetika yang harmonis.²¹⁰ Pada satu sisi, narasi kelahiran Isa tanpa ayah merupakan mukjizat yang melampaui rasionalitas empiris; tetapi pada sisi lain, Al-Quran menyajikannya dengan gaya bahasa dan argumentasi yang logis, koheren, dan dapat diterima oleh akal sehat.²¹¹ Di sinilah letak keunggulan kisah Maryam dalam dimensi sastra: ia tidak sekadar mengajak pembaca untuk beriman kepada yang ghaib, tetapi juga menuntun mereka untuk memahami keteraturan ilahi melalui nalar yang rasional dan sistemik.²¹²

Ahmad Khalafullah menjelaskan bahwa salah satu ciri *al-fann al-qashashī fī al-Qur'ān al-Karīm* adalah kemampuan Al-Quran menyeimbangkan keajaiban dan kelogisan. Menurutnya, Al-Quran tidak menampilkan mukjizat sebagai keanehan yang absurd, tetapi sebagai *keindahan hukum ilahi* yang berada di luar jangkauan kebiasaan manusia namun tetap rasional dalam tatanan keimanan. Dalam konteks kisah Maryam, mukjizat kelahiran Isa bukanlah irasionalitas, melainkan bentuk realisasi

²⁰⁶Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."..., hal. 370.

²⁰⁷Fakhr al-Din al-Rāzī, *Maḥāṭib Al-Ghaib*..., vol. 8.

²⁰⁸Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."..., hal. 364-371

²⁰⁹Hosn Abboud, "Mary in the Qur'an."..., hal. 10-17.

²¹⁰Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m*..., hal. 45.

²¹¹M. Qurasih Shihab, *Tafsir al-mishbah*.

²¹²Mustansir Mir, "The Qur'an as Literature."..., hal. 8-10.

kehendak Tuhan yang mengikuti *mantiq al-qudrah* (logika kekuasaan Ilahi).²¹³

Rasionalitas Wahyu dan Struktur Argumen Teks

Secara tekstual, rasionalitas kisah Maryam dibangun melalui struktur argumentatif yang teratur. Pada Surah Āli ‘Imrān/3:47 Maryam berkata, “*Ya Tuhanku, bagaimana mungkin aku mempunyai anak, padahal aku belum pernah disentuh oleh seorang laki-laki pun?*”. Pertanyaan Maryam ini adalah bentuk penggunaan logika manusiawi yang natural. Menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 1210), kalimat ini bukan ekspresi keraguan terhadap kuasa Tuhan, melainkan refleksi intelektual seorang hamba yang berusaha memahami pola kerja kehendak Ilahi.²¹⁴ Maryam tidak mempertanyakan *apakah* Tuhan mampu, tetapi *bagaimana* kehendak itu diwujudkan.

Jawaban malaikat kemudian datang dalam Q.S. Āli ‘Imrān/3:47 “*Demikianlah Allah menciptakan apa yang Dia kehendaki*”. Kalimat ini bukanlah jawaban dogmatis yang menolak logika, melainkan argumentasi teologis yang menegaskan bahwa kekuasaan Allah tidak tunduk pada hukum sebab-akibat empiris.²¹⁵ Dalam pandangan Quraish Shihab, bentuk jawaban ini menunjukkan dialog konstruktif antara iman dan akal: teks tidak menegaskan nalar, tetapi mengarahkan nalar menuju kesadaran tentang keterbatasannya.²¹⁶ Dengan demikian, logika Maryam dan logika Tuhan tidak saling meniadakan, tetapi bertemu dalam titik harmoni antara rasio dan wahyu.

Di sini tampak bahwa Al-Quran menggunakan metode argumentatif yang *sistemik*: Maryam berpikir dengan logika empiris, sedangkan malaikat menjawab dengan logika teologis, dan keduanya menyatu dalam logika spiritual yang utuh. Hal ini sesuai dengan penjelasan Nasr Hamid Abu Zayd bahwa keindahan kisah Qur’ani terletak pada kemampuannya menghadirkan “rasionalitas iman” (*‘aql al-īmānī*), yaitu akal yang tunduk kepada kebenaran Ilahi tanpa kehilangan daya kritisnya.²¹⁷

Logika Mukjizat dan Rasionalitas Ilahi

Salah satu tantangan epistemologis terbesar dalam memahami kisah Maryam adalah pertanyaan tentang kelahiran Isa tanpa ayah. Secara empiris, peristiwa tersebut tampak melanggar hukum biologis; namun, Al-Quran justru mengajarkannya sebagai bentuk hukum ilahi yang lebih tinggi. Dalam Surah Q.S. Āli ‘Imrān/3:59 disebutkan, “*Sesungguhnya perumpamaan Isa di*

²¹³Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 62-71.

²¹⁴Fakhr al-Din al-Rāzī, *Mafātīh Al-Ghaib*, vol. 8..., hal. 31.

²¹⁵Fakhr al-Din al-Rāzī, vol. 8, hal. 32.

²¹⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah...*, 2: hal. 157.

²¹⁷Nashr Abu Zayd, *Mafhūm Al-Nass...*, hal. 113.

*sisi Allah seperti perumpamaan Adam; Allah menciptakannya dari tanah, kemudian berfirman kepadanya: 'Jadilah', maka jadilah ia.'*²¹⁸

Ayat ini menjadi puncak logika teologis yang luar biasa. Dengan menghadirkan analogi antara penciptaan Isa dan Adam, Al-Quran mengembalikan peristiwa mukjizat ke dalam kerangka rasional keimanan; jika manusia pertama dapat diciptakan tanpa ayah dan ibu, maka penciptaan seorang nabi tanpa ayah bukanlah kemustahilan.²¹⁹

Ahmad Khalafullah menguraikan bahwa gaya argumentatif ini menunjukkan prinsip estetika rasional dalam kisah Al-Quran. Keindahan bukan hanya terletak pada imajinasi, melainkan juga pada struktur logika yang meyakinkan. Mukjizat bukanlah pelanggaran terhadap logika, melainkan penyingkapan dimensi lain dari logika yang belum dijangkau manusia. Dengan demikian, kisah Maryam menjadi jembatan epistemologis antara *īmān* dan *'aql*, yakni antara kepercayaan dan penalaran.²²⁰

Lebih lanjut, pandangan ini sejalan dengan teori *mantiq al-qudrah* yang dikembangkan oleh Mulla Sadra (w. 1640), filsuf Persia abad ke-17. Dia menjelaskan bahwa kuasa Tuhan bukanlah kekuasaan arbitrer, tetapi logika metafisika yang beroperasi di luar kausalitas empiris. Dengan kerangka ini, mukjizat kelahiran Isa melalui Maryam dapat dipahami sebagai peristiwa yang logis dalam tatanan realitas ilahi, meskipun tampak supra-logis dalam tatanan duniawi.²²¹

Kisah ini juga dapat disebut sebagai logika spiritual yang memadukan iman dan kesetaraan eksistensial, karena melalui Maryam, Al-Quran memperlihatkan bahwa rahim perempuan menjadi lokus dari kebenaran Ilahi yang rasional sekaligus transenden. Artinya, mukjizat kelahiran Isa tidak menegasikan sains, melainkan menunjukkan bahwa keajaiban tidak selalu bertentangan dengan rasionalitas. Keduanya bergerak pada domain epistemik yang berbeda namun saling melengkapi.²²²

Struktur Naratif dan Koherensi Logis

Secara struktural, kisah Maryam memiliki konsistensi logis yang kuat di seluruh fragmen ayatnya. Walaupun tersebar di beberapa surah, narasinya membentuk alur yang utuh dan koheren; mulai dari kelahiran Maryam, masa pengabdian di *mihṛāb*, kabar gembira kelahiran Isa, masa kesendirian dan

²¹⁸Fakhr al-Din al-Rāzī, *Maḡātib Al-Ghaib...*, 8: hal. 95.

²¹⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah...*, 2: hal. 160.

²²⁰Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 83.

²²¹Mulla Ṣadrā, *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah Fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Qum: Dār al-Ma'ārif al-Islāmiyyah, 2001, hal. 212.

²²²Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 458-460.

penderitaan, hingga pembelaan Tuhan terhadap kesuciannya.²²³ Konsistensi ini menandakan adanya *tartīb ma 'nawī* (susunan makna) yang sistematis.

Mustansir Mir (l. 1949) menyebut struktur kisah Maryam sebagai *interwoven narrative unity*, di mana pengulangan dan variasi ayat tidak menimbulkan kontradiksi, tetapi memperkaya makna.²²⁴ Misalnya, pada Q.S. Āli 'Imrān/3 penekanan terletak pada dimensi teologis (proses penciptaan dan keimanan), sedangkan pada Q.S. Maryam fokusnya berpindah ke aspek emosional dan sosial. Dua narasi ini tidak saling bertentangan, melainkan saling melengkapi, sebagaimana dua sisi logika yang satu berbicara tentang sebab ilahi dan yang lain tentang akibat manusiawi.²²⁵

Koherensi logis ini menunjukkan bahwa Al-Quran mengatur narasinya bukan berdasarkan kronologi sejarah, tetapi berdasarkan logika spiritual yang bertingkat. Khalafullah menyebut pola ini sebagai *manṭiq al-riwāyah al-ilāhiyyah* (logika penceritaan ilahi), yang menempatkan keteraturan moral di atas kronologi waktu.²²⁶ Oleh karena itu, setiap bagian kisah Maryam saling menopang dalam membentuk pesan kesatuan. Bahwa iman sejati tidak bertentangan dengan akal, tetapi menggenapi akal.²²⁷

Dalam konteks feminisme spiritual, logika ini menjadi penting karena memperlihatkan bahwa perempuan juga dapat menjadi subjek rasional. Dalam teks wahyu, Maryam tidak ditampilkan sebagai sosok emosional semata, tetapi sebagai figur yang mampu berdialog dengan malaikat, mengajukan pertanyaan filosofis, dan memahami argumen metafisika.²²⁸ Dengan demikian, logika dalam kisah Maryam bukan sekadar argumentasi teologis, melainkan pengakuan Al-Quran terhadap kecerdasan spiritual dan intelektual perempuan.²²⁹

Logika Estetika dan Simetri Bahasa

Kelogisan kisah Maryam juga dapat diamati dari keseimbangan struktur bahasanya. Al-Quran menggunakan pola simetri (*al-muwāzanah*) untuk membangun keindahan yang logis. Misalnya, antara ayat Q.S. Āli 'Imrān/3:37 dan Q.S. Maryam/19:26, terdapat keseimbangan antara rezeki spiritual dan rezeki fisik. Pada ayat pertama disebutkan *rizq* yang datang kepada Maryam di *mihrāb*, sedangkan pada ayat kedua Allah memberi petunjuk agar

²²³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, 2..., hal. 95–100.

²²⁴Mustansir Mir, "The Qur'an as Literature."..., hal. 9-10.

²²⁵Hamka, *Tafsir Al-Azhar*..., hal. 112.

²²⁶Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m*..., hal. 102-105.

²²⁷M. Quraish Shihab, "Membumikan" *Al-Quran*, Cet. 1, Bandung: Mizan, 1992, hal. 112.

²²⁸Amina Wadud, *Qur'an and Woman*..., hal. 88.

²²⁹Johnson and Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood's Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*..., hal. 31-35.

Maryam mengguncang pohon kurma untuk memperoleh buah langsung dari pohon. Pola ini menunjukkan logika keseimbangan antara dimensi metafisika dan empiris dalam kehidupan spiritual manusia.²³⁰

Khalafullah menafsirkan simetri semacam ini sebagai *al-jamāl al-mantiqī* yakni keindahan yang rasional, di mana setiap unsur artistik memiliki fungsi argumentatif.²³¹ Artinya, estetika bukan sekadar ornamen, tetapi bagian dari logika teks. Ketika Maryam memperoleh rezeki spiritual di *mihṛāb*, itu melambangkan hubungan vertikal dengan Tuhan. Sedangkan ketika dia mengguncang pohon kurma, itu menandai usaha horizontal manusia dalam mempertahankan hidup. Dua tindakan ini bersama-sama mengajarkan logika keseimbangan antara ketergantungan pada rahmat Tuhan dan tanggung jawab pribadi—inti dari rasionalitas etis dalam Islam.²³²

Rasionalitas sebagai Jalan Spiritualitas

Kisah Maryam menegaskan bahwa rasionalitas bukan lawan spiritualitas. Dalam Al-Quran, logika menjadi jalan menuju iman yang matang.²³³ Maryam adalah contoh bahwa seseorang dapat bertanya, berpikir, dan tetap tunduk kepada kehendak Tuhan. Dalam logika sufistik, inilah bentuk *‘aql muqaddas* yakni akal yang disucikan oleh iman. Ibn ‘Arabī (w. 1240) menyebut Maryam sebagai “*al-‘ārifah bi al-ḥaqīqah*” (perempuan yang mengetahui hakikat), karena dia mampu memadukan akal dan wahyu dalam satu kesadaran tauhidik.²³⁴

Rasionalitas Maryam juga menjadi refleksi dari spiritualitas perempuan yang kritis, yang tidak menolak takdir tetapi memahaminya secara reflektif.²³⁵ Hal ini paralel dengan konsep *pious critical agency* Rachel Rinaldo, di mana kesalehan tidak berarti pasif, melainkan bentuk kesadaran reflektif terhadap kehendak Tuhan yang dihayati secara aktif. Maryam mencontohkan bahwa berpikir kritis tidak mengurangi iman, melainkan memperdalamnya.²³⁶

Dengan demikian, kisah Maryam menghadirkan model spiritualitas rasional yang membebaskan. Dia mengajarkan bahwa iman sejati tidak menuntut pembekuan akal, melainkan pemurniannya. Dalam konteks kontemporer, logika kisah ini relevan dengan paradigma keagamaan yang memadukan keimanan dengan penalaran ilmiah dan etika kemanusiaan. Kisah

²³⁰Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 121.

²³¹Muhammad Ahmad Khalafullah., *al-Fann al-Qashashiy...*, hal. 125.

²³² Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, hal. 118.

²³³Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach*, Taylor & Francis, 2005, hal. 132.

²³⁴Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam...*, hal. 54-55.

²³⁵Sa’diyya Shaikh, “In Search of Al-Insan.”..., hal. 792.

²³⁶Rachel Rinaldo, “Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency.”..., hal. 781-785

Maryam mengajarkan bahwa mukjizat sejati bukan pada pelanggaran logika, tetapi pada kesediaan manusia untuk menerima logika Tuhan dengan kesadaran yang utuh.

16. Aspek Psikologis

Kisah Maryam dalam Al-Quran tidak hanya mengandung keindahan linguistik dan logika teologis, tetapi juga kedalaman psikologis yang luar biasa. Dalam struktur naratif Al-Quran, Maryam digambarkan sebagai figur perempuan yang mengalami perjalanan batin intens, dari keterpilihan hingga keterasingan, dari keputusan hingga peneguhan iman.²³⁷ Al-Quran menguraikan setiap fase psikologis Maryam dengan sensibilitas emosional yang halus namun sarat makna spiritual. Pendekatan sastra terhadap aspek psikologis ini memungkinkan kita membaca Maryam bukan sekadar sebagai tokoh sejarah, tetapi sebagai simbol universal dari jiwa manusia yang berjuang menemukan kedamaian dalam ketundukan kepada Tuhan.²³⁸

Ahmad Khalafullah (w. 1997) menyebut dimensi psikologis sebagai inti dari seni kisah Al-Quran (*lubb al-fann al-qashashī*), karena ia menyingkap sisi terdalam dari pergulatan batin tokoh dalam menghadapi ujian iman. Dalam konteks kisah Maryam, Al-Quran menampilkan pengalaman emosional yang melampaui sekadar penderitaan biologis seorang perempuan. Dia mengalami *krisis spiritual*. Yakni, tatkala iman diuji bukan dalam bentuk kehilangan keyakinan, tetapi dalam proses penghayatan eksistensial terhadap makna ketaatan.²³⁹ Pengalaman kontemplatif ini menjadikan kisah Maryam sebagai salah satu model paling kompleks dari representasi psikospiritual dalam teks keagamaan.

Dinamika Emosi dan Kesadaran Spiritual

Fase paling menonjol dalam dinamika psikologis Maryam adalah saat dia menerima kabar kehamilan dari malaikat. Reaksi spontan Maryam terekam dalam Q.S. Āli ‘Imrān/3:47, “*Ya Tuhanku, bagaimana aku bisa memiliki anak, padahal aku belum pernah disentuh lelaki?*”. Pertanyaan ini menunjukkan kombinasi antara rasa takjub, kebingungan, dan refleksi diri yang jujur. Secara psikologis, dia menggambarkan konflik antara rasionalitas biologis dan spiritualitas iman.

Dalam pandangan Quraish Shihab (l. 1944), ekspresi Maryam ini bukanlah keraguan terhadap kuasa Allah, tetapi bentuk perenungan kognitif spiritual, di mana seseorang menegosiasikan makna peristiwa luar biasa dengan kesadarannya tentang hukum alam. Artinya, Al-Quran menampilkan

²³⁷Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 45.

²³⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*.

²³⁹Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 52-55.

Maryam sebagai manusia yang berpikir dan merasa, bukan makhluk pasif yang tunduk tanpa nalar. Kejujuran emosional inilah yang kemudian menjadi landasan bagi kesalahannya. Iman lahir dari dialog batin, bukan dari paksaan.²⁴⁰

Khalafullah menegaskan bahwa salah satu ciri keindahan psikologis kisah Al-Quran adalah kemampuannya menyeimbangkan emosi manusiawi dengan pesan spiritual. Dalam kasus Maryam, setiap emosi, rasa takut, bingung, malu, bahkan putus asa selalu diakhiri dengan ketenangan yang bersumber dari hubungan langsung dengan Tuhan. Ketika Maryam menarik diri dari masyarakat, ayat "*fa-ittakhadhat min dūnihim ḥijāban*" (dia, Maryam, mengasingkan diri dari mereka dengan tabir) [Q.S. Maryam/19:17] menjadi simbol sekaligus kondisi psikis bahwa Maryam mencari perlindungan dari tekanan sosial dan sekaligus ruang kontemplatif bagi pertumbuhan spiritualnya.²⁴¹

Trauma Sosial dan Keheningan Spiritual

Setelah Maryam mengandung, penderitaannya berpindah dari ranah biologis ke ranah sosial. Tekanan moral dan stigma masyarakat Bani Israil terhadap kehamilan tanpa suami menjadi beban psikologis yang amat berat. Ungkapan "*fa-ajā'ahā al-makhād ilā jidh'i al-nakhlah qālat yā laitani mittu qabla hādihā*" ("Rasa sakit bersalin memaksanya bersandar pada pangkal pohon kurma, seraya berkata: "Andai aku mati sebelum ini terjadi") dalam Q.S. Maryam/19:23 adalah puncak manifestasi penderitaan batin.

Ayat ini merupakan salah satu gambaran paling jujur tentang depresi eksistensial dalam teks suci. Hamka (w. 1981) menafsirkan seruan itu sebagai luapan emosi manusiawi yang tidak mengurangi kesalehan Maryam. Dalam tafsirnya, Hamka (w. 1981) menyebut bahwa "air mata orang beriman bukan tanda kelemahan, tetapi bentuk kejujuran kepada Allah."²⁴² Sedangkan al-Ālūsī (w. 1854) menyebut kondisi Maryam ini sebagai *maqām ṣabr wa riḍā*, tahapan di mana kesabaran diuji melalui rasa kehilangan dan ketakutan.²⁴³

Kajian psikologi modern juga menemukan relevansi ayat ini dengan fenomena *prepartum dan postpartum depression*, yaitu tekanan mental berat yang sering dialami perempuan setelah atau menjelang melahirkan. Dalam perspektif spiritual, pengalaman ini menggambarkan perjuangan antara ketidakberdayaan manusia dan kasih Tuhan yang memulihkan. Allah menenangkan Maryam melalui firman-Nya: "*lā taḥzanī, qad ja'ala rabbuki*

²⁴⁰Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*.

²⁴¹Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 59.

²⁴²Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, hal. 115-116.

²⁴³Syihabuddin Mahmud al-Ālūsī, *Rūḥ Al-Ma'a>nī Fī Tafsīr al-Qur'a>n al-'Azīm...*, hal. 112.

taḥtaki sariyyā” (“Janganlah engkau bersedih, Tuhanmu telah menjadikan di bawahmu sungai kecil”) dalam Q.S. Maryam/19:24.²⁴⁴

Ayat ini menjadi bentuk *terapi ilahi*, yakni penyembuhan jiwa melalui penghiburan langsung dari Tuhan. Dalam kajian psikologi spiritual, kepercayaan terhadap kasih Tuhan memiliki efek signifikan dalam menurunkan tingkat stres dan risiko bunuh diri. Dalam konteks Maryam, ayat tersebut menunjukkan bahwa wahyu berfungsi sebagai *psikoterapi transendental* yang membangkitkan ketenangan batin.²⁴⁵

Dialog Internal dan Transformasi Psikospiritual

Dialog batin Maryam adalah elemen kunci yang menunjukkan bagaimana Al-Quran menggambarkan pengalaman psikologis secara dramatis. Ketika dia menjerit di bawah pohon kurma, seruan “*yā laitani mittu qabla hādḥā*” diikuti oleh jawaban lembut dari langit, “*lā taḥzanī.*” Struktur ini memperlihatkan dua suara dalam teks, yakni suara manusia yang berduka dan suara Tuhan yang menenangkan. Secara retorik, ini menciptakan dialog ruhani yang menjadi cermin komunikasi antara manusia dan Tuhannya.²⁴⁶

Khalafullah menilai bagian ini sebagai contoh puncak dari drama ruhani (*al-masrah al-rūḥī*) dalam Al-Quran. Emosi Maryam tidak dihapuskan, tetapi diarahkan menuju sublimasi spiritual. Dalam istilah psikologi transpersonal, ini disebut *spiritual catharsis*, yaitu pelepasan beban emosional melalui pengalaman religius yang intens.²⁴⁷ Kesedihan yang dialami Maryam menjadi jalan menuju *tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa).

Dalam kerangka *pious agency*, pengalaman batin semacam ini bukan bentuk pasif, tetapi refleksi kesalahan aktif. Maryam menunjukkan bahwa ketundukan sejati lahir dari proses batin yang kompleks, dari pertanyaan menuju penerimaan dan dari duka menuju rida.²⁴⁸ Hal ini menegaskan bahwa spiritualitas perempuan bukanlah imitasi terhadap model laki-laki, melainkan pengalaman eksistensial yang unik dan mendalam. Rachel Rinaldo (l. 1970) menegaskan bahwa *refleksi diri* dalam kesalahan adalah bentuk agensi, karena di sanalah perempuan menegosiasikan iman dengan kesadarannya sendiri.²⁴⁹

²⁴⁴Sandora and Novitayani, “Hubungan Antara Kepercayaan Kepada Tuhan Dan Risiko Bunuh Diri Pada Mahasiswa Muslim Di Aceh.”..., hal. 71.

²⁴⁵Sandora and Novitayani, “Hubungan Antara Kepercayaan...”, hal. 73-75.

²⁴⁶Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 101-102.

²⁴⁷Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 211.

²⁴⁸Johnson and Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood's Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject...*, hal. 36-45.

²⁴⁹Rachel Rinaldo, “Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency.”..., hal. 778.

Keheningan, Kesendirian, dan Makna Kontemplatif

Aspek psikologis lain yang menonjol dalam kisah Maryam adalah keheningannya. Setelah melahirkan, Maryam memilih untuk tidak berbicara dan menyerahkan pembelaan dirinya kepada Tuhan. “*fa asyarat ilayhi*” (“Maka Maryam menunjuk kepada bayinya”) dalam Q.S. Maryam/19:29. Dalam konteks psikologi spiritual, keheningan ini bukan tanda ketakutan, melainkan bentuk *tawakkul* (penyerahan diri total). Pada penggalan kisah ini, Maryam menunjukkan puncak kematangan spiritual. Yaitu ketika seseorang tidak lagi membutuhkan pembelaan verbal, karena kesucian batin telah menjadi bukti tertinggi.

Menurut Ibn ‘Arabī (w. 1240), sikap diam Maryam merupakan simbol *fanā’ al-nafs*, yakni lenyapnya ego dalam kehadiran Ilahi. Dalam tafsirnya, Ibn ‘Arabī (w. 1240) menyebut bahwa “diamnya Maryam adalah zikir yang paling tinggi, sebab dia berbicara dengan Tuhan tanpa kata.” Di sinilah Al-Quran menunjukkan paradoks spiritual; keheningan justru menjadi bentuk komunikasi terdalam dengan Tuhan.²⁵⁰

Maryam yang berdiam diri juga dapat dibaca sebagai bentuk perlawanan simbolik terhadap sistem sosial yang menindas. Dalam masyarakat yang cenderung menuduh tanpa mendengar, diam menjadi strategi spiritual sekaligus politik.²⁵¹ Diamnya Maryam adalah perlawanan tanpa kekerasan resistensi spiritual yang hanya dapat dilakukan oleh jiwa yang tenang (*nafs muṭma’innah*). Dalam konteks ini, kisah Maryam menampilkan bahwa kekuatan spiritual perempuan tidak selalu diwujudkan dalam suara lantang, tetapi dalam ketenangan yang memancar dari keyakinan.²⁵²

Dimensi Empati dan Kesucian Jiwa

Selain menggambarkan penderitaan pribadi, kisah Maryam juga mencerminkan empati spiritual yang luas. Dalam tradisi sufistik, Maryam dianggap sebagai *umm al-ṭāhirīn* (ibu bagi orang-orang suci), bukan karena dia melahirkan Isa secara biologis, tetapi karena dia melahirkan kesadaran kesucian dalam umat manusia.²⁵³ Kesucian jiwa Maryam bukan hanya hasil asketisme, tetapi buah dari penghayatan spiritual yang penuh kasih dan empati. Dalam Al-Quran, sifat kasih ini tergambar dalam kata *rahmah* yang sering dikaitkan dengan Maryam dan Isa.²⁵⁴

²⁵⁰Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Hikam...*, hal. 56-57.

²⁵¹Nur Rofiah, *Nalar kritis Muslimah: refleksi atas keperempuan, kemanusiaan, dan keislaman*, Cetakan ke-3, Februari 2021, ed. Achmad Fathurrohman Rustandi, Ujungberung, Bandung, Indonesia: Akkaruna, 2021, hal. 98.

²⁵²Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 215.

²⁵³ Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Hikam...*, hal. 60.

²⁵⁴Sa’diyya Shaikh, “In Search of Al-Insan.”..., hal. 791.

Secara psikologis, empati adalah tanda keseimbangan batin dan kestabilan emosi. Orang yang mampu mencintai tanpa pamrih biasanya telah melewati proses panjang penyembuhan diri. Maryam yang mengalami stigma dan penderitaan, justru menjadi simbol kasih yang universal.²⁵⁵ Ini menegaskan bahwa penderitaan tidak selalu berakhir pada trauma. Dengan iman, dia dapat berubah menjadi empati. Dalam psikologi Islam, hal ini disebut *tahawwul al-ḥuzn ilā raḥmah*, yakni transformasi kesedihan menjadi kasih.²⁵⁶

Integrasi Psikologi dan Spiritualitas dalam Kisah Maryam

Kisah Maryam menunjukkan bahwa spiritualitas dalam Al-Quran tidak terpisah dari psikologi manusia. Setiap reaksi emosional Maryam mencerminkan tahap-tahap perkembangan iman. Dari perasaan takut menuju harapan, dari kesedihan menuju ketenangan, dan dari keterasingan menuju kedekatan dengan Tuhan. Ini sesuai dengan konsep *maqāmāt* dalam tasawuf, yakni tahapan spiritual seperti sabar, tawakal, rida, dan makrifat, yang semuanya memiliki resonansi psikologis.²⁵⁷

Dalam perspektif feminisme sufi, pengalaman emosional Maryam membentuk fondasi spiritualitas perempuan yang autentik. Dia bukan sosok ideal yang steril dari emosi, melainkan manusia sejati yang menghadirkan pancaran ilahi melalui kemanusiaannya.²⁵⁸ Hal ini sekaligus menjadi koreksi terhadap narasi patriarki yang mengidentikkan kesucian dengan penyangkalan emosi. Dalam Al-Quran, kesucian justru lahir dari kejujuran emosional dan keterbukaan spiritual.²⁵⁹

Dengan demikian, aspek psikologis dalam kisah Maryam bukan hanya bagian estetika, melainkan bagian integral dari konstruksi agensi kesalehan. Melalui perjalanan emosionalnya, Maryam menampilkan bahwa spiritualitas sejati bukanlah penghapusan rasa, tetapi penyucian rasa. Kisah ini menjadi refleksi universal tentang bagaimana iman menumbuhkan ketenangan batin, dan bagaimana kesalehan melahirkan kekuatan jiwa yang membebaskan.²⁶⁰

17. Aspek Artistik

Keindahan kisah Maryam dalam Al-Quran tidak hanya terletak pada substansi moral dan spiritualnya, tetapi juga pada bentuk artistiknya yang sangat halus dan kompleks. Dalam perspektif *al-fann al-qashashī fī al-Qurʾān al-Karīm* Ahmad Khalafullah (w. 1997), aspek artistik kisah Al-

²⁵⁵Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 462.

²⁵⁶Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, hal. 119.

²⁵⁷Mulla Ṣadrā, *Al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah Fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, hal. 114.

²⁵⁸Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."..., hal. 336-370.

²⁵⁹Amina Wadud, *Qurʾan and Woman ...*, hal. 41.

²⁶⁰Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."..., hal. 31.

Quran merupakan ekspresi dari *jamāl al-ma'nā* (keindahan makna) yang diwujudkan dalam *jamāl al-lafz* (keindahan bahasa).²⁶¹ Dengan kata lain, estetika Al-Quran bukanlah sekadar keindahan formal, melainkan keindahan yang mengandung fungsi moral dan spiritual. Kisah Maryam memperlihatkan perpaduan sempurna antara unsur estetik dan etis itu. Narasinya memikat secara bahasa, menggetarkan secara emosional, dan menggugah secara spiritual.²⁶²

Dalam konstruksi artistiknya, kisah Maryam menampilkan beberapa ciri khas seni Qur'ani yang disebut Khalafullah sebagai *al-fann al-ilāhī*, yakni seni ketuhanan yang menggabungkan harmoni linguistik, keseimbangan retorik, dan kedalaman makna. Melalui teknik pengulangan, dialog dramatik, simbolisme, dan imaji puitis, Al-Quran menuturkan perjalanan spiritual Maryam secara artistik tanpa kehilangan otoritas teologisnya. Keindahan ini berfungsi untuk membawa pembaca pada pengalaman estetis yang berujung pada *tadhawwūq rūḥānī*, yakni kenikmatan spiritual.²⁶³

Struktur Artistik Narasi Qur'ani

Struktur kisah Maryam diatur dengan harmoni yang khas. Alur naratifnya tidak linier, melainkan spiral; setiap kali kisah disebut dalam surah berbeda, lapisan makna dan nuansa estetisnya bertambah. Surah Āli 'Imrān menampilkan Maryam dalam suasana ketenangan dan kemuliaan spiritual, sementara Surah Maryam menggambarkan penderitaan, kesendirian, dan sublimasi spiritual. Dua suasana ini membentuk simetri artistik yang sangat indah; kedamaian berhadapan dengan kesedihan, pengharapan beriringan dengan ujian.²⁶⁴

Menurut Mustansir Mir (l. 1949), salah satu kekuatan artistik Al-Quran adalah kemampuannya menyeimbangkan antara *jamāl* (keindahan) dan *jalāl* (keagungan). Dalam kisah Maryam, harmoni antara dua sifat ini tampak jelas. Kelembutan kasih Tuhan hadir di tengah kebesaran kuasa-Nya dan kelemahan manusia berjumpa dengan keteguhan ilahi. Estetika semacam ini tidak hanya berfungsi sebagai hiasan naratif, melainkan juga sebagai sarana pedagogis yang menanamkan kesadaran spiritual.²⁶⁵

Khalafullah (w.1997) menjelaskan bahwa kisah Maryam memperlihatkan *al-tanasuq al-fannī* (keserasian artistik), di mana setiap elemen linguistik saling mendukung secara semantis dan emosional. Misalnya, penggunaan kata *wa* dalam kalimat penghubung menciptakan efek

²⁶¹Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 123.

²⁶²M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*.

²⁶³Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 51-53.

²⁶⁴Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy...*, hal. 88-90.

²⁶⁵Mustansir Mir, "The Qur'an as Literature.", hal. 12-13.

musikal yang lembut dan berirama, mencerminkan aliran perasaan Maryam yang bergolak namun tenang. Demikian pula, perpindahan suasana dari keheningan *mihṛāb* menuju desakan rasa sakit di bawah pohon kurma merupakan bentuk *tasykīl fannī* (komposisi artistik) yang menggambarkan transformasi batin.²⁶⁶

Imaji Puitis dan Simbolisme

Aspek artistik kisah Maryam juga kuat dalam penggunaan imaji puitis. Imaji tersebut tidak hanya bersifat visual, tetapi juga spiritual. Contohnya, gambaran “pohon kurma” (*nakhlah*) dan “sungai kecil” (*sariyyā*) dalam Q.S. Maryam/19:23–24 merupakan simbol yang kaya makna. Pohon kurma, dalam tafsir Ibn ‘Āsyūr, melambangkan kehidupan, kesuburan, dan kasih sayang Tuhan terhadap makhluk-Nya. Sedangkan sungai kecil di bawah Maryam melambangkan rahmat yang mengalir lembut, tanda penyucian dari kesedihan.²⁶⁷

Keindahan simbolik ini menunjukkan kemampuan Al-Quran dalam mengubah pengalaman manusia yang pahit menjadi lanskap spiritual yang indah. Menurut Nasr Hamid Abu Zayd (w. 2010), simbolisme semacam ini merupakan bahasa perasaan ilahi (*luḡhat al-syu‘ūr al-ilāhī*), di mana kata dan makna bersatu dalam ekspresi transendental. Dalam kisah Maryam, simbol-simbol alam tidak hanya memperkuat imaji estetis, tetapi juga berfungsi sebagai cermin bagi perjalanan jiwa manusia dari keputusasaan menuju harapan, dari tangisan menuju zikir.²⁶⁸

Etin Anwar (l. 1967) menafsirkan simbolisme Maryam sebagai bentuk *spiritual poetics of embodiment*, yakni pengalaman estetika yang menjadikan tubuh perempuan sebagai medium kehadiran ilahi. Pohon kurma yang diguncang Maryam bukan sekadar perintah fisik, tetapi simbol partisipasi manusia dalam mukjizat Tuhan yang berarti keseimbangan antara usaha dan karunia. Ini menegaskan bahwa dalam estetika Qur’ani, keindahan tidak dipisahkan dari etika. Keindahan selalu menjadi jalan menuju kesadaran spiritual dan tanggung jawab moral.²⁶⁹

Musikalitas Bahasa dan Ritme Narasi

Salah satu unsur paling menonjol dalam keindahan kisah Maryam adalah musikalitas bahasanya. Struktur ayat-ayatnya menunjukkan irama fonetik yang lembut dan kontemplatif. Misalnya, rangkaian kata *fa-ajā’ahā al-makhād ilā jidh‘i al-nakhlah qālat yā laitani mittu qabla hādhā wa kuntu nasyyan mansiyyā* dalam Q.S. Maryam/19:23 mengandung pola fonetik -ā / -

²⁶⁶Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashshiy Fi al-Qur’a>n al- Kari>m* hal. 63-65.

²⁶⁷Ibnu ‘Āsyūr, *Al-Tahrīr Wa al-Tanwīr*, hal. 98-99.

²⁶⁸Nashr Abu Zayd, *Maḥmū Al-Nass*, hal. 135-137.

²⁶⁹Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism*, hal. 205-208.

iyā yang menghasilkan efek emosional mendalam. Menurut al-Zarkasyī (w. 794 H) dalam *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ritme ini menciptakan resonansi perasaan antara pembaca dan tokoh dalam kisah.²⁷⁰

Khalafullah menyebut fenomena ini sebagai *al-jamāl al-mūsīqī fī al-qashash al-Qur’ānī* (keindahan musikal dalam kisah Qur’ani). Dalam pandangannya, harmoni fonetik tidak hanya memanjakan telinga, tetapi berfungsi untuk memperkuat makna emosional. Ritme lembut dalam kisah Maryam menggambarkan suasana batin yang damai namun getir, menggugah empati pembaca tanpa harus menjelaskan secara eksplisit.²⁷¹

Sementara itu, Sa’diyya Shaikh (l. 1969) menafsirkan musikalitas bahasa Al-Quran sebagai bentuk *dhikr* estetis yakni zikir dalam bentuk bunyi. Dengan demikian, membaca kisah Maryam bukan sekadar proses kognitif, tetapi juga pengalaman spiritual yang menyentuh rasa. Estetika bunyi menjadi jembatan antara bahasa dan zikir, antara teks dan pengalaman batin.²⁷² Hal ini sejalan dengan gagasan *tafaqquh bi al-ḥis* dalam sufisme, yakni memahami makna melalui keindahan inderawi yang disucikan.²⁷³

Dialog, Kontras, dan Ketegangan Artistik

Seni penceritaan Al-Quran juga tampak dalam penggunaan teknik dramatik seperti dialog dan kontras. Dalam kisah Maryam, dialog antara Maryam dan malaikat, antara Maryam dan dirinya sendiri, hingga antara Isa dan kaumnya, semuanya disusun dengan keseimbangan antara ekspresi dan keheningan.²⁷⁴ Setiap dialog bukan sekadar komunikasi, melainkan drama ruhani yang menggambarkan dinamika batin tokoh dan kekuatan wahyu.

Kontras juga memainkan peran penting. Misalnya, antara keheningan Maryam dan suara bayi Isa yang berbicara dalam buaian (*qāla innī ‘abdullāh*) dalam Q.S. Maryam/19:30. Al-Quran menampilkan pertemuan antara diam dan suara sebagai ekspresi estetis keadilan Tuhan. Suara Isa menjadi *suara kebenaran* yang menggantikan pembelaan verbal ibunya. Dalam konteks artistik, ini adalah klimaks dramatis yang mengandung daya spiritual besar.²⁷⁵

Dalam teori sastra modern, teknik semacam ini disebut *antithesis of expression*, di mana keheningan dan kata saling memperkuat makna. Al-Quran menampilkan bentuk tertinggi dari teknik ini dengan menjadikan bayi sebagai simbol kelemahan yang menunjukkan corong kebenaran. Hal ini

²⁷⁰Badruddin Muhammad al-Zarkasyī, *Al-Burhān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d., hal. 114.

²⁷¹Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 78-80.

²⁷²Sa’diyya Shaikh, “In Search of Al-Insan.”, hal. 794-795.

²⁷³Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, hal. 58.

²⁷⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah...*, 2: hal. 163.

²⁷⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah...*, 8: hal. 424-426.

menunjukkan bahwa seni kisah Al-Quran beroperasi di atas logika manusia; estetika ilahi mengubah paradoks menjadi harmoni.²⁷⁶

Keindahan Moral dan Estetika Kesucian

Aspek artistik kisah Maryam berpuncak pada keindahan moralnya. Dalam pandangan Khalafullah (w. 1997), *al-jamāl al-akhlāqī* (keindahan etis) adalah inti dari seluruh seni Qur'ani. Keindahan dalam kisah Maryam bukan hanya tentang bahasa atau struktur, tetapi tentang pancaran kesucian yang menjadi tema utama narasi.²⁷⁷ Kesucian Maryam adalah keindahan itu sendiri; *jamāl al-ṭahārah* yang berarti keindahan kemurnian.

Dalam perspektif sufistik, keindahan sejati selalu berhubungan dengan kesucian batin. Ibn 'Arabī (w. 1240) menulis, "*al-jamāl huwa al-ṭahārah min al-nafs*" (keindahan adalah kebersihan dari ego). Maryam menampilkan keindahan spiritual itu melalui pengorbanan, kesunyian, dan keteguhannya. Dalam hal ini, kisah Maryam bukan hanya teks yang indah, tetapi cermin dari realitas ilahi yang memancarkan *jamāl Allāh* melalui jiwa manusia.²⁷⁸

Keindahan moral ini juga memiliki dimensi sosial. Rachel Rinaldo (l. 1970) menyebut bahwa representasi kesucian Maryam adalah bentuk *symbolic empowerment*, yaitu pemberdayaan simbolik yang memberi perempuan ruang spiritual untuk menjadi subjek dalam sejarah kesalehan. Dengan demikian, kisah Maryam menjadi karya artistik yang membebaskan keindahan dan melahirkan kesadaran serta emansipasi.²⁷⁹

Estetika Feminis dan Pengalaman Spiritualitas Perempuan

Kisah Maryam juga mengandung dimensi estetika feminis. Keindahan kisah ini tidak muncul dari citra fisik, tetapi dari integritas spiritual dan kekuatan batin perempuan.²⁸⁰ Dalam kerangka feminisme sufi, kisah Maryam adalah *narrative of transcendence*—sebuah narasi tentang perempuan yang melampaui batas tubuh menuju makna ketuhanan.²⁸¹ Hal ini menjadikan seni Al-Quran bukan estetika patriarki, tetapi estetika empatik yang memberi ruang bagi pengalaman emosional dan spiritual perempuan.

Etin Anwar (l. 1967) menegaskan bahwa kisah Maryam menghadirkan *aesthetic of embodiment*, di mana tubuh perempuan menjadi ruang sakral untuk kehadiran Ilahi. Kehamilan Maryam adalah puisi spiritual yang hidup,

²⁷⁶Mustansir Mir, "The Qur'an as Literature."..., hal. 15

²⁷⁷Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 104.

²⁷⁸Ibnu 'Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, hal. 64-68.

²⁷⁹Rachel Rinaldo, "Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency."..., hal. 779-781.

²⁸⁰Amina Wadud, *Qur'an and Woman ...*, hal. 90.

²⁸¹ Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, New York: Oxford University Press, 2014, hal. 77.

bukan sekadar peristiwa biologis.²⁸² Dengan demikian, kisah Maryam menampilkan kesucian tubuh perempuan bukan melalui penyangkalan, tetapi melalui afirmasi terhadap perannya dalam kosmos spiritual.

Dalam pandangan modern, kisah Maryam juga membentuk paradigma baru dalam seni Qur'ani, bahwa keindahan dapat muncul dari penderitaan, kesucian dari luka, dan kekuatan dari keheningan.²⁸³ Inilah *poetics of divine womanhood* (puisi ketuhanan tentang kemanusiaan perempuan). Dengan seni kisahnya yang halus dan penuh makna, Al-Quran menegaskan bahwa setiap pengalaman manusia, termasuk pengalaman perempuan, dapat menjadi medium manifestasi keindahan Tuhan.²⁸⁴

Keseluruhan aspek artistik kisah Maryam menunjukkan bahwa Al-Quran adalah kitab seni ketuhanan yang menyatukan keindahan dan kebenaran. Keindahan bukan sekadar hiasan retorika, melainkan jembatan menuju iman. Dalam kisah Maryam, keindahan bahasa, simbolisme, ritme, dan moralitas berpadu membentuk pengalaman estetik yang mengantarkan manusia kepada pengenalan Tuhan. Dengan demikian, membaca kisah Maryam berarti memasuki ruang spiritual di mana kata menjadi doa dan keindahan menjadi zikir.²⁸⁵

F. Signifikansi Fenomenal Historis Kisah Maryam

Dalam mengungkap *al-maghza al-tarikhi* (signifikansi/pesan utama fenomenal historis), Sahiron (l. 1968) menawarkan beberapa langkah. *Pertama*, menelusuri *sabab al-nuzul* mikro dan *sabab al-nuzul* makro. Dua sebab nuzul ini penting selain untuk dapat menemukan makna asal (*al-ma'na al-as}li/ original meaning*) suatu ayat, juga dapat mengidentifikasi signifikansi fenomenal historis ayat tersebut, atau pesan utama ayat ketika pertama kali diturunkan. Penggalan *maghza al-tarikhi* ini dilakukan dengan memerhatikan secara teliti pada konteks historis dan ekspresi kebahasaan Alquran. Analisis historis sangat urgen bila pesan utama yang dicari tidak tersampaikan oleh ayat secara eksplisit.

Kisah Maryam tersebar dalam beberapa surah. Meskipun tidak semua ayat memiliki sebab nuzul mikro, seluruh kisah ini memiliki konteks sebab nuzul makro yang kuat, terutama dalam interaksi Nabi saw. dengan kaum Nasrani dan para penentang kenabian.

Berdasarkan uraian mengenai alur historisitas dan aspek literal kisah Maryam yang terhimpun berdasarkan perspektif seni dan sastra kisah Ahmad

²⁸²Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 193-195.

²⁸³Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī Li al-Qur'ān al-Karīm...*, hal. 156.

²⁸⁴Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."..., hal. 28.

²⁸⁵M. Quraish Shihab, "Membumikan" *Al-Quran...*, hal. 118.

Khalafullah di atas, ditemukan *al-maghza al-tarikhi* dari kisah Maryam berikut ini.

13. Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. Ali 'Imran/3

Terdapat tiga signifikansi. *Pertama*, pembuktian kenabian Muhammad. Kisah-kisah kenabian terdahulu (seperti Maryam dan Isa) disajikan sebagai bukti otentisitas wahyu Nabi saw., yang tidak pernah bertemu dengan mereka. *Kedua*, dialog antaragama. Signifikansi ini menetapkan landasan teologis untuk dialog dengan komunitas Kristen. Maryam ditampilkan sebagai hamba Allah yang salihah, bukan ibu dari Tuhan, yang melahirkan Isa atas kehendak-Nya. *Ketiga*, inklusivitas keluarga nabi. Pengakuan terhadap kesalahan Keluarga 'Imran menunjukkan bahwa Islam tidak menafikan nabi-nabi dan orang-orang saleh dari tradisi sebelumnya (Yahudi/Nasrani), tetapi mengoreksi penyimpangan teologis.

14. Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. Maryam/19

Terdapat tiga signifikansi. *Pertama*, penguatan psikologis umat muslim Mekah. Ayat tentang maryam dalam surah ini menyediakan kisah yang menghibur dan menguatkan hati kaum Muslim Mekah yang lemah. Kisah kelahiran Isa tanpa ayah menjadi bukti kekuasaan mutlak Allah (*qudrah*), sekaligus menepis tuduhan buruk terhadap Maryam. *Kedua*, Argumen tauhid dan kesamaan teologis. Kisah Maryam yang suci dan ketabahan Isa yang berbicara saat bayi digunakan sebagai argumen utama di hadapan Raja Najasyi, menunjukkan kesamaan teologis antara Islam dan Kristen (iman kepada Tuhan Yang Maha Esa dan mukjizat). Ini membantu umat Islam mendapatkan perlindungan. *Ketiga*, perlindungan kehormatan perempuan. Memberikan pembelaan agung terhadap kehormatan Maryam yang difitnah oleh kaumnya (Yahudi), menjadikannya simbol kesucian dan kesalahan perempuan yang diangkat derajatnya oleh Allah.

15. Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. al-Anbiya'/21

Ditemukan dua signifikansi. *Pertama*, bukti kuasa Ilahi. Kisah Maryam (dan Isa) hanya disebutkan untuk menekankan kemahakuasaan Allah dalam menciptakan kehidupan (tiupan ruh-Nya) dan menunjukkan bahwa semua nabi dan orang saleh hanyalah hamba-Nya. *Kedua*, kesatuan risalah. Menempatkan Maryam dan Isa as. dalam rangkaian kenabian universal yang sama, memperkuat konsep bahwa semua risalah berasal dari satu sumber, yaitu Allah.

16. Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. al-Tahrim/66

Ditemukan dua signifikansi. *Pertama*, kriteria keimanan individual. Maryam disajikan sebagai contoh paripurna keimanan dan kesalahan bagi istri-istri Nabi, yang menandakan bahwa keselamatan spiritual seseorang sangat bergantung pada amal dan keimanan pribadinya, bukan hanya

status di dunia (sebagai istri Nabi saw.) *Kedua*, emansipasi spiritual perempuan. Maryam, begitu juga Asiah (istri Firaun), dijadikan prototipe perempuan salehah yang mencapai kesempurnaan spiritual melalui penjagaan kehormatan (*ihsān*) dan membenaran atau kepercayaan total (*tasdīq*) pada janji Allah. Ini adalah pernyataan tegas tentang nilai setara perempuan di mata Tuhan. Surah al-Tahrim/66: 12 memberi tuntunan terhadap istri Nabi saw. dan perempuan dari masyarakat Arab kala itu secara umum untuk meneladani kesalehan Maryam sebagai simbol emansipasi spiritual perempuan.

Sebagai benang merah, disertasi ini menemukan setidaknya tiga signifikansi fenomenal historis dari kisah Maryam dalam Al-Quran.

Pertama, penegasan tauhid sebagai teologi universal. Pembuktian kemahakuasaan Allah berupa Maryam yang melahirkan Isa tanpa ayah berfungsi sebagai bukti yang kuat bagi kaum musyrikin Mekah dan Nasrani Najran bahwa Allah tidak terikat oleh hukum alam. Dia adalah pencipta dan pengatur mutlak alam semesta, yang mampu melakukan segala sesuatu (*kun fayakūn*). Begitu pula, bantahan doktrin syirik dan trinitas yang tertuang dalam kisah ini secara efektif meruntuhkan klaim ketuhanan Isa dan membantah doktrin trinitas, menetapkan Isa sebagai hamba dan utusan Allah (*‘abdullah wa rasūluh*), dan Maryam sebagai hamba salehah yang dimuliakan-Nya.

Kedua, kontekstualisasi kenabian Muhammad saw. Melalui validasi wahyu, kisah Maryam yang diceritakan secara akurat oleh Nabi saw. berfungsi sebagai bukti otentisitas kenabian beliau, menunjukkan bahwa informasi tersebut berasal dari sumber ilahi, bukan dari sumber manusia. Di sisi lain, kisah Maryam saat pertama kali turun, tidak hanya menjadi kisah moral, tetapi juga senjata teologis, pembelaan sosial-kehormatan, dan deklarasi agensi spiritual perempuan di tengah konteks masyarakat yang sedang bergejolak.

Ketiga sekaligus yang akan diulas lebih dalam di bab empat, adalah pembelaan dan pengangkatan derajat perempuan. Simbol kehormatan dan kesucian yang ada dalam diri Maryam menjadi kritik konstruktif bagi tradisi patriarki masyarakat Arab Jahiliyyah. Dalam konteks masyarakat Arab Jahiliyyah dan Yahudi yang sering merendahkan perempuan, Al-Quran secara eksplisit membela dan mensucikan Maryam dari fitnah keji. Hal ini secara historis mengangkat status perempuan. Sebagai representasi agensi spiritual, Maryam tidak hanya menjadi ibu seorang nabi, tetapi secara individu disajikan sebagai model independen dari keimanan (*tasdīq*) dan penjagaan diri (*ihsān*). Kisah beliau dalam Q.S. al-Tahrim/66: 12 menetapkan bahwa kesalehan perempuan menunjukkan kapasitas spiritual yang penuh.

Pemetakan ini bukan hanya data kronologis semata, melainkan juga tipologi *maqāmāt* spiritual yang dilalui figur perempuan saleh, sehingga

memungkinkan pembacaan yang menghubungkan tekstualitas dengan pengalaman mistik.²⁸⁶

Kisah Maryam menempatkan peristiwa historis pada level narasi utama (metanarasi).²⁸⁷ Metanarasi biasanya bercirikan melampaui peristiwa historis. Karakter ini mirip dengan kisah Maryam yang tidak hanya menceritakan kejadian faktual (kelahiran, pergulatan, pembelaan diri), melainkan juga mengubah kronik itu menjadi teladan spiritual yang relevan bagi lintas konteks dan zaman.

Ayat Al-Quran juga mentransformasikan fragmen kisah Maryam yang melampaui waktu kronologis peristiwa tersebut terjadi dan menunjukkan isyarat bahwa Maryam merupakan sosok teladan khususnya di ranah spiritual.²⁸⁸ Khalafullah (w. 1997) menyebut kisah semacam ini sebagai seni kisah Qur'ani, di mana struktur artistik dan simbolik berfungsi untuk mengkomunikasikan pesan moral yang abadi.²⁸⁹ Sahiron Syamsuddin (l. 1968)²⁹⁰ dengan pendekatan *Ma'na-cum-Maghza* menegaskan adanya tiga lapisan makna yang mesti digali untuk menghasilkan tafsir yang kontekstual.²⁹¹ Tiga lapis makna tersebut meliputi; *al-Ma'na* > *al-Tārīkhi* >

²⁸⁶Kajian *maqāmāt* dan psikospiritualitas Maryam: lihat Ibnu 'Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, hal. 72; Sa'diyya Shaikh, "In Search of Al-Insan.", hal. 773-777.

²⁸⁷Metanarasi (metanarrative) adalah narasi besar mengintegrasikan narasi-narasi kecil, berfungsi memberi legitimasi bagi suatu masyarakat dengan menawarkan gagasan utama (meski terkadang belum ditemukan). Lihat: Joseph Childers and Gary Hentzi, *the Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*, New York: Columbia University Press, 1995, hal. 237.

²⁸⁸Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m*, hal. 27-29; Syamsuddin, *Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na Cum Maghza*, hal. 30.

²⁸⁹Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashiy fi al-Qur'a>n al-Kari>m. Kairo: Shina>' li al-Nasyr wa al-Intisyar al-'Arabiy*, pendahuluan, hal. 3.

²⁹⁰Syamsuddin merupakan pakar tafsir Indonesia yang memiliki konsen antara lain di bidang hermeunitika dalam tafsir Al-Quran. Sekarang ini, ia menjabat sebagai wakil rektor II UIN Sunan Kalijaga, direktur Asosiasi Ilmu Al-Quran dan Tafsir (AIAT) se-Indonesia, pengasuh Pesantren Baitul Hikmah Yogyakarta, dan aktif melakukan pengembangan keilmuan Al-Quran dan tafsir kontemporer. Dia menguasai setidaknya tiga bahasa asing dengan baik; Arab, Inggris, dan Jerman. Lihat: Sahiron Syamsuddin, *Studi Kritis atas Metode Penafsiran Bint alSha>tji'*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009, hal. 121-128.

²⁹¹*Ma'na-cum-Maghza* (makna dan signifikansi) merupakan pendekatan penafsiran yang mengkolaborasikan aspek ilahi dan manusiawi. Artinya, pendekatan ini menekankan penggalian makna objektif teks Al-Quran dan pada waktu yang sama berusaha menemukan signifikansi di balik teks yang ditafsir. Dengan memadu- padankan dua aspek tersebut, pendekatan ini diistilahkan pula sebagai hermeneutika seimbang (*the balance of hermeneutics*). Dalam tipologi penafsiran yang dimutakhirkan oleh Sahiron, pendekatan satu ini termasuk ke dalam kategori quasi-objektivis progresif. Lihat: Sahiron Syamsuddin *et. al.*, 'Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza', in *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Al-Quran dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, Yogyakarta: Ladang Kata dan AIAT Indonesia, 2020, hal. 8.; Sahiron

(original meaning/makna historis) dan *al-Maghza > al-Ta > rikhi >* (*signifikansi fenomenal historis*) dan *al-Maghza > al-Mu'āṣir* (*signifikansi fenomenal dinamis*).²⁹² Disertasi ini meminjam dua langkah metodologis Syamsuddin dalam menggali signifikansi fenomenal historis dan signifikansi fenomenal dinamis untuk melengkapi analisis pendekatan sastra. Dengan menggali dua signifikansi ini, memungkinkan peneliti membaca Maryam tidak sekadar sebagai warisan historis, melainkan sebagai sumber inspirasi untuk pengembangan pola emansipasi spiritual perempuan masa kini, suatu implikasi yang menjadi fokus disertasi ini.²⁹³

Tradisi sufistik menempatkan Maryam pada derajat *maqāmāt* yang tinggi; keterasingan duniawi, sabar, tawakal, rida, hingga *maqām* makrifat.²⁹⁴ Ibn 'Arabī (w. 1240) dan para sufi lainnya menggunakan Maryam untuk menolak dikotomi gender di ranah ruhaniyah dan menegaskan bahwa *maqām* tidak berjenis kelamin serta potensi spiritual bersifat universal.²⁹⁵ Pendekatan ini beririsan dengan gagasan feminisme sufi yang menekankan emansipasi melalui kedalaman tauhidik, bukan emansipasi yang bersandar semata pada hukum, tetapi transformasi internal yang mengakui potensi otoritas spiritual perempuan.²⁹⁶ Dalam konteks naratif Qur'ani, transformasi tersebut terekam dalam alur kisah Maryam, dari nazar ibu hingga pembelaan ilahi sebagai rangkaian *maqām* yang memperlihatkan perkembangan spiritual yang progresif dan emansipatoris.

Alur historisitas kisah Maryam bagian *kedua*, merujuk pada sabab nuzul mikro dan makro. Dari 32 ayat yang tersebar dalam empat surah, belum ditemukan sabab nuzul mikro yang secara khusus melatari penurunan ayat. Akan tetapi terdapat sabab nuzul makro yang berkaitan dengan konteks budaya, sosial, politik, dan keagamaan masyarakat Arab saat ayat-ayat tersebut diturunkan. Berdasarkan tafsir kronologis karya Izzat Darwazah, urutan empat surah itu ialah Q.S. Maryam/19; Q.S. al-Anbiya/21; Q.S. Ali

Syamsuddin, "Ma'na-Cum- Maghza Approach to The Qur'an: Interpretation Of Quran 5:51," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 137, 2017, hal. 21.; Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran: Edisi Revisi Dan Perluasan*, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2017, hal. 57.

²⁹²Sahiron Syamsuddin, *Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na Cum Maghza*, hal. 34-35.

²⁹³ Kaitan historisitas dengan emansipasi spiritual dikembangkan di Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism: Pattern and Change in Indonesia*, (Routledge, 2018), hal. 246-251; Jessica Johnson and Ian Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood's Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Macat Library, 2017), 778-786.

²⁹⁴Abū' Abd al-Raḥmān al-Sulamī, "Ḥaqā'iq al-Tafsīr, *Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīya*, 2001; 'Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, hal. 70-75.

²⁹⁵Ibnu 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*; penafsiran metaforis tentang "laki-laki ruhani dalam wujud perempuan."

²⁹⁶Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism", hal. 246-251; Shaikh, "In Search of Al-Insan.", hal. 775

‘Imran/3, lalu; Q.S. al-Tahrim/66. Berikut uraian mengenai sabab nuzul dari masing-masing surah.

Q.S. Maryam/19 (*Makkiyah*)

Surah Maryam merupakan surah yang turun pada periode Mekah sewaktu Rasulullah as. hijrah bersama kaum mukmin ke Habasyah (Ethiopia). Berdasarkan sistematika penurunan (*tartib al-nuzul*), surah ini merupakan surah ke-44 setelah surah Fatir dan sebelum surah Taha. Dengan demikian, surah ini diturunkan pada pertengahan tahun ke-6 masa kenabian mengingat surah Taha tersebut diturunkan sebelum sahabat ‘Umar Ibn Khattab resmi masuk Islam, tahun ke 5 masa kenabian.²⁹⁷

Labelisasi nama Maryam pada surah ini²⁹⁸ disebabkan pesan-pesan yang terdapat dalam surah ini mengisahkan tentang kelahiran dan kehidupan seorang perempuan yang bernama Maryam. Kisah tersebut juga diceritakan lebih detail pada surah Ali ‘Imran yang turun di Madinah. Jumlah total ayat ini, menurut kalkulasi orang Mekah dan Madinah, sebanyak 99 ayat.²⁹⁹

Surah ini mempunyai relevansi dengan surah-surah sebelumnya yang mengisahkan tentang kejadian-kejadian aneh, seperti kisah *Ashab al-Kahfi*, kisah Nabi Musa as. dengan Nabi Khidir as., dan kisah Dhu al-Qarnayn. Sementara dalam surah ini diceritakan kisah yang lebih aneh lagi, yaitu kelahiran Nabi Yahya yang terlahir dari seorang ayah tua renta berusia 90an tahun dan seorang ibu yang mandul serta kejadian aneh berupa kelahiran seorang anak bernama Isa dari seorang ibu bernama Maryam tanpa seorang ayah.³⁰⁰

Karakteristik ayat atau surah yang diturunkan pada periode Mekah,³⁰¹ di antaranya sebagai berikut. *Pertama*, redaksinya ringkas, tegas dan bernuansa

²⁹⁷Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm Al-Quran: al-Tafsir al-Wadiah Hasbu Tartib al-Nuzul*, Maroko: al-Dar al-Baida’, 2008, Jilid 1, hal. 271.

²⁹⁸Penetapan nama-nama surah yang terdapat dalam Al-Quran menurut pendapat imam al-Suyuti ditetapkan berdasarkan hukum *tawqifi* sebagaimana termaktub dalam hadis. Lihat selengkapnya, Muhammad Abu Shuhbah, *al-Madkhal li Dirasat Al-Quran al-Karim*, Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1423, hal. 321-322; Abu Ja‘far Ibn Zubair al-Gharnati, *al-Burhan fi Tartib Suwar Al-Quran*, Kairo: Matba‘ah Fadalah, 1990, hal. 68.

²⁹⁹Muhammad al-Tahir Ibn ‘Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Beirut: Mu‘asasah al-Tarikh al-‘Arabi, 1420, Jilid 16, hal. 5-6.

³⁰⁰Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit*, Beirut: Dar al-Fikr, 1420, Jilid 7, hal. 237; al-Gharnati, *al-Burhan fi Tartib Suwar Al-Quran*, hal. 251.

³⁰¹Indikator fase Mekah adalah; *Pertama*, terdapat ayat-ayat *sajadah*, kecuali Q.S. al-Ra‘d dan Q.S. al-Hajj. *Kedua*, terdapat ungkapan penegasian kalimat *kalla* dan ungkapan ini baru muncul pada setengah akhir Al-Quran. *Ketiga*, terdapat ungkapan *ya ayyuha al-nas* dan tidak ditemui ungkapan *ya ayyuha al-ladhina amanu*, kecuali Q.S. al-Hajj. *Keempat*, di awal surat terdapat *huruf tahajji* (kalimat rilis), kecuali Q.S. al-Baqarah dan Q.S. Ali ‘Imran. *Kelima*, terdapat kisah Adam dan Iblis kecuali Q.S. al-Baqarah. *Keenam*, terdapat kisah-kisah para nabi dan umat terdahulu, kecuali Q.S. al-Baqarah. *Ketujuh*, semua surat *mufassal*.

syair. Tujuannya adalah untuk mempermudah komunitas muslim dalam menghafalnya serta untuk memikat perhatian pendengar karena keindahan susunan kosakata.³⁰² *Kedua*, pesan-pesan yang diusungnya mewacanakan teologi monotoisme, yaitu menggambarkan keesaan dan kebesaran Allah Swt., *the unity and majesty of God*. *Ketiga*, ayat-ayatnya mendeskripsikan objek alam semesta secara lugas.³⁰³ Hanya saja, objek tersebut mayoritas digunakan dalam bentuk sumpah (*qasm*) seperti matahari, bulan, bintang, buah-buahan dan sebagainya.³⁰⁴

Sehubungan surah Maryam diturunkan di Mekah, maka wajar sekali jika dideskripsikan dengan menggunakan nuansa susastra yang sangat indah disertai perbedaan bunyi irama di akhir sajaknya mulai dari awal sampai akhir surah.³⁰⁵ Hal ini dikarenakan terdapat nada dan irama yang khas dari kata-kata yang dipilihnya. Indikatornya, ditemukan dalam *lafaz* dan *fasilah*, yakni akhir kata pada ayat-ayatnya, nuansa kelemahlembutan dan kedalaman, seperti kata *radiyyan*, *sariyyan*, *khafiyyan*, dan *najiyyan*. Sedangkan pada tempat-tempat di mana diperlukan adanya ketegasan dan sikap keras, maka *fasilah* yang digunakan umumnya adalah huruf *dal* yang *ditashdid*-kan seperti kata *maddan*, *diddan*, dan *huddan*, atau menggunakan huruf *zay*, seperti kata *'izzan* dan *'azzan*.³⁰⁶

Demikian pula, indikasi bahwa surah Maryam diturunkan di Mekah disebabkan substansi pesan-pesannya mewacanakan teologi monotoisme dengan cara mendeskripsikan kisah kelahiran Nabi Yahya as. dari seorang ibu yang mandul dan kelahiran Nabi Isa as. dari seorang ibu yang tidak bersuami. Kejadian luar biasa atas kelahiran Nabi Yahya as. yang disuguhkan jauh sebelum kejadian kelahiran Nabi Isa as., menurut 'Izzah Darwazah (w. 1984), sebagai bentuk pengantar (*al-tamhid*) sekaligus celaan (*tafnid*) atas dugaan unsur ke-ayah-an Allah Swt. terhadap diri Isa as. yang berkembang di kalangan orang-orang Nasrani.³⁰⁷

Dengan demikian, rangkaian redaksi kalimat yang bernuansa susastra pada surah Maryam ini, termasuk kisah kelahiran Isa as. tentu disesuaikan

Lihat; Badr al-Din al-Zarkasyi>, *al-Burhan fi 'Ulum Al-Quran*, Beirut: Dar Ihya' 'Arabi, 1957, Jilid 1, hal. 162.

³⁰²Abu A'la al-Mawdudi, *The Meaning of the Quran*, New Delhi: Lakshmi Printing Works, 1971, hal. 11.

³⁰³Ahmad A. Ghalwasy, *The Religion of Islam*, Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi Press, 1961, Jilid 2, hal. 153.

³⁰⁴Lammens SJ., *Islam Beliefs and Institutions*, New Delhi: Oriental Book Reprint Corporation, 1979, hal. 46.

³⁰⁵'Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith: Tartib al-Suwar Hasab al-Nuzul*, Kairo: Dar Ihya' al-Kutb al-'Arabiyah, 1421, Jilid 3, hal. 141.

³⁰⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Tangerang: Lentera Hati, 2007, Jilid 8, hal. 149.

³⁰⁷'Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith....*, Jilid 3, hal. 144.

dengan konteks sosial dan kultur audiens masyarakat Mekah sebagai komunitas yang ahli dalam bidang susastra. Penggunaan lima huruf *muqaththa'ah* di awal surah sebagai simbol perhatian (*al-istir'a'*) dan peringatan (*al-tanbih*) terhadap urgensi tema yang ada dalam surah ini,³⁰⁸ juga merupakan bentuk akomodasi terhadap nilai-nilai susastra. Karena itu, sekalipun kisah kelahiran Nabi Isa as. juga diceritakan dalam surah Ali 'Imran, tetapi nilai dan nuansa sastra yang terdapat dalam surah Maryam lebih kental mengingat surah Maryam diturunkan kepada komunitas yang ahli sastra, yaitu masyarakat Mekah.

Sejalan dengan Q.S. Maryam/19, Q.S. al-Anbiya'/21:91 juga turun dengan tujuan mensyiarkan monoteisme. Surah yang juga *Makkiyah* ini diucapkan kembali oleh Nabi seiring dengan Q.S. Maryam/19 saat dialog lintas agama dengan delegasi Nasrani Najran di Madinah mengenai Maryam dan Isa dalam Al-Quran. Pesan monoteisme atau tauhid menunjukkan bahwa ayat ini turun di Mekah, yang kala itu masih diwarnai oleh keyakinan politeisme.³⁰⁹

Q.S. Ali 'Imran (*Madaniyyah*)

Sabab nuzul ayat mengenai kisah Maryam yang tertuang dalam Q.S. Ali 'Imran/3 diturunkan serangkaian dengan kelompok ayat 33 hingga 37, berkaitan dengan delegasi Kristen Najran yang berdialog dengan Nabi saw. mengenai Kisah Maryam dan Isa dalam Islam. Saat delegasi Najran bertanya tentang siapa sesungguhnya Maryam dan Nabi Isa dari sudut pandang ajaran Islam, turunlah rangkaian ayat ini untuk menjelaskan bahwa mereka merupakan bagian dari keluarga 'Imran yang disegani, sekaligus menegaskan perbedaan sosok Maryam dan Isa dalam Al-Quran dan Taurat.³¹⁰

Adapun *sabab nuzul makro* dari hadis ini dapat ditelisik dari penjelasan Abid al-Jabiri (w. 2010) sebagaimana berikut:

Ibnu Ishaq menjelaskan bahwa delegasi pakar Nasrani dari Najran mendatangi Madinah untuk mengetahui sikap agama Islam tentang posisi Isa as. Menurut keyakinan orang-orang Nasrani Najran bahwa Isa as. adalah anak tuhan dengan alasan tidak ada satu pun orang yang tahu siapa bapaknya. Demikian pula, tidak ada seorang pun yang berbicara pada masa penyapihan kecuali Isa as., juga merupakan bukti bahwa dia anak tuhan. Jika benar bahwa Allah itu satu, tentu tidak akan berfirman menggunakan redaksi khalaqna, amarna, dan qadaina. Ketika rombongan delegasi itu masuk masjid, sebagian perwakilan mereka berdialog dengan nabi. Setelah itu, Rasulullah saw. mengajak mereka masuk Islam. Namun perwakilan itu menjawab dengan tegas, "Kami telah masuk Islam jauh sebelum kamu." Rasulullah menolak jawaban mereka seraya bersabda, "Kalian berdua bohong, kalian menyatakan bahwa Allah Swt, mempunyai anak." Perwakilan itu bertanya lagi, "Lantas, siapakah bapak Isa jika ia bukan anak Tuhan?"

³⁰⁸Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 3, hal. 144.

³⁰⁹Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 5, hal. 285.

³¹⁰Abu Hasan 'Ali bin Ahmad al-Wa'hidiy, *Asba>b al-Nuzu>l*, Beirut: Da>r al-Fikr, 1991, hal. 98.

*Pertanyaan itu tidak dijawab oleh Rasulullah saw. sehingga turunlah wahyu dari Allah Swt, sebagai jawaban terhadap mereka, yaitu surah Ali 'Imran.*³¹¹

Surah ini dinamakan Ali 'Imran karena pesan-pesan yang terdapat dalam surat ini salah-satunya berisi tentang superioritas dan keutamaan keluarga 'Imran, yaitu (1) 'Imran bin Mathan; (2) istri 'Imran, Hannah Binta Faqud; (3) Maryam, putri 'Imran; (4) Nabi Zakaria dan istrinya yang mengasuh dan membesarkan Maryam karena ditinggal mati oleh 'Imran sejak masih kecil.³¹²

Meski demikian, secara umum, tema yang terdapat dalam surat ini berisikan tiga hal. *Pertama*, pada awal surat menjelaskan tujuan diskusi yang terjadi antara Rasulullah saw. dan ahli kitab, yaitu kedatangan delegasi pendeta Kristen dari Najran (sebuah lembah di perbatasan Yaman dan Makkah (sekarang Saudi Arabia) ke Madinah pada tahun 9 Hijriah, sebelum penaklukan kota Makkah (*fath}u Makkah*). *Kedua*, pada pertengahan surah menjelaskan maksud sikap orang Yahudi dan tipu daya mereka. *Ketiga*, pada akhir surah menjelaskan tujuan terjadinya agresi di Gunung Uhud, dekat Madinah, antara orang mukmin dan kaum musyrikin yang terjadi 15 bulan setelah perang Badar.³¹³

Tujuan utama surat ini adalah pembuktian tentang tauhid, keesaan, kekuasaan Allah Swt., serta penegasan bahwa dunia, kekuasaan, harta dan anak-anak yang terlepas dari nilai-nilai Ilahiah tidak akan bermanfaat di akhirat. Hukum-hukum alam yang melahirkan kebiasaan-kebiasaan, pada hakikatnya ditetapkan dan diatur oleh Allah Yang Maha Hidup, sebagaimana terlihat dari peristiwa-peristiwa yang dialami oleh keluarga 'Imran. Setelah itu, surah ini memaparkan kisah Maryam, Isa, Zakaria dan lain-lain, yang melalui merekalah Allah Swt. menunjukkan keesaan, kekuasaan, dan penguasaan-Nya atas alam raya, serta terlihat pula bagaimana keluarga itu – ayah, ibu, dan anak, atau suami dan istri- tunduk patuh dan percaya kepada Allah Swt.³¹⁴

Surah Ali 'Imran ini, sebagaimana dijelaskan di atas adalah surah yang turun pada periode Madinah, maka salah-satu karakteristiknya,³¹⁵ yaitu redaksinya panjang-panjang. Menurut H. Lammens SJ (w. 1937), ayat-ayat

³¹¹Abid al-Jabiri, *Fahm Al-Quran...*, Jilid 3, hal. 135.

³¹²Ibnu 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir...*, Jilid 3, hal. 6.

³¹³Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid 7, hal. 150.

³¹⁴M. Qurasih Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Jilid 2, hal. 77.

³¹⁵Indikator ayat yang turun pada fase Madinah, yaitu; *Pertama*, terdapat ungkapan *ya ayyuha al-ladhina amanu*, kecuali Q.S. al-Hajj. *Kedua*, terdapat aturan-aturan terperinci tentang *hudud*, *fara'id*, HAM, dan aturan-aturan sipil lainnya. *Ketiga*, terdapat penyebutan Munafiq kecuali Q.S. al-'Ankabut. *Keempat*, di dalamnya terdapat ijin dan aturan-aturan tentang jihad dan hikmahnya. *Kelima*, di dalamnya terdapat perdebatan dengan Ahli Kitab. Lihat: Subhi Salih, *Mabahith fi 'Ulum Al-Quran*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1988, hal. 182.

pada surah-surah *Madaniyyah* umumnya lebih panjang daripada ayat-ayat yang *Makkiyyah*. Bagian silogismenya juga sedikit lebih luas.³¹⁶ Karena itu, ayat-ayat fase *Madaniyyah* diberi nama *al-a>ya>t al-thuwa>l* (ayat-ayat yang panjang),³¹⁷ sebab pada fase tersebut, Al-Quran telah sepenuhnya berubah menjadi prosa yang menguraikan konsep-konsep teologis dan praktis keseharian secara rinci dan panjang lebar.³¹⁸

Berdasarkan teori di atas, maka kisah Maryam yang terdapat dalam surat Ali 'Imran ini termasuk surat yang diturunkan di Madinah. Hal ini disebabkan menggunakan redaksi yang berbentuk prosa dan disusun dengan bentuk kalimat yang panjang-panjang. Pilihan Al-Quran menggunakan bentuk redaksi yang demikian karena disesuaikan dengan komunitas yang dihadapinya, yaitu masyarakat Madinah, bukan masyarakat Mekah yang ahli dalam bidang susastra.

al-Tahrim (*Madaniyyah*)

Tidak ditemukan *sabab nuzul* yang spesifik melatari penurunan Q.S. al-Tahrim/66:12. Hanya saja, konteks yang mengitari ayat ini dapat berhubungan dengan *sabab nuzul* penurunan Q.S. al-Tahrim secara umum. Menurut jumhur ulama, *sabab nuzul* surah ini berkenaan dengan kasus yang menimpa Nabi saw. seusai beliau meminum madu di rumah salah satu istri, yakni Zainab binti Jahsy. Kebersamaan Nabi saw. dan Zainab di kediaman yang dinilai cukup lama menimbulkan api cemburu di benak 'Aisyah dan Hafshah. Sebab emosi, dua istri beliau ini bersepakat untuk mengatakan di hadapan Nabi saw. bahwa mulut beliau berbau tidak sedap sebab makanan tertentu. Lalu, saat Nabi saw. menghampiri Hafshah, dia mengatakan demikian. Nabi saw. pun menjawab bahwa beliau hanya meneguk madu. Hafshah pun menimpali dengan kesan negatif, dengan mengatakan mungkin madu itu berasal dari pohon *Magha>fir*, yang manis dan bergetah tetapi berbau layaknya minuman keras. Nabi saw. kemudian berpesan kepada Hafshah untuk tidak memberitahu 'Aisyah akan kejadian ini, tetapi dia malah mengingkari.³¹⁹ Dalam konteks ini, surah al-Tahrim turun sebagai teguran dan pengajaran bagi Nabi saw. dan para istri. Izzat Darwazah (w. 1984) juga berpendapat bahwa surah ini mengindikasikan sebagai pengingat bagi istri-istri Nabi saw. dari perbuatan yang kurang etis atau bahkan tidak benar. Surah ini juga menegaskan bahwa ikatan perkawinan saja tidak cukup menjamin keselamatan dari azab Allah. Keselamatan bergantung pada perbuatan dan perilaku mereka. Berdasarkan konteks demikian, surah ini juga

³¹⁶Lammens SJ., *Islam Beliefs and Institutions...*, hal. 46.

³¹⁷Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Quran*, Jakarta: Bulan Bintang, 1954, hal. 56.

³¹⁸Theodore Noeldeke, *Tarikh Al-Quran*, New York: Dar Nashr George Almz, 2000, hal. 148-150.

³¹⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Jilid 14, hal. 159-160.

memuat perumpamaan perempuan yang saleh dan membangkang dinilai dari perilaku mereka, bukan semata karena privilese yang dimilikinya.³²⁰

Mengurai alur historisitas Maryam membuka kemungkinan untuk mengartikulasikan *pious agency* sebagai pola kesalehan yang bersifat aktif, resistif, dan transformasional. Aktif karena melibatkan ketaatan yang konkret (ibadah, zuhud). Resistif karena kesalehan dipraktikkan melawan stigma sosial. Transformasional karena menghasilkan perubahan simbolis yang mengadvokasi posisi perempuan dalam ranah spiritual.³²¹ Dengan demikian, historisitas teks tidak sekadar menjadi fondasi deskriptif, tetapi sumber normatif yang memungkinkan pembangunan teori emansipasi spiritual berbasis Al-Quran.

Kesimpulannya, alur historisitas teks kisah Maryam menunjukkan cara Al-Quran mbingkai ulang narasi tradisi lama melalui lensa etis dan spiritual yang khas, menempatkan perempuan sebagai subjek kesalehan yang berdaya dan otonom. Pembacaan ini menyediakan pijakan konseptual untuk mengekstrapolasi pola emansipasi spiritual perempuan dengan pola yang menempatkan transformasi batin, akses ruang ibadah, ketangguhan psikologis, dan legitimasi ilahi sebagai komponen integral agensi kesalehan. Dari sini, bab selanjutnya (pemaknaan tekstual dan isyarat agensi) dapat secara lebih tajam menelaah bagaimana tiap fragmen tekstual berkontribusi pada konstruksi emansipatori Maryam dalam perspektif Al-Quran. Selain itu, mengurai alur historisitas kisah Maryam baik dari aspek intrinsik kisah (alur kisah Maryam) maupun ekstrinsik (sabab nuzul) juga mempermudah penggalan signifikansi fenomenal historis (*al-maghza* > *al-ta* > *rikhi*) kisah Maryam. Tentu, juga dengan mengelaborasi kajian sastra perspektif Khalafullah.

18. Pemaknaan Tekstual

Kisah Maryam dalam Al-Quran merupakan salah satu narasi paling kompleks dalam hal representasi perempuan, spiritualitas, dan ketuhanan. Melalui teksnya yang kaya akan simbolisme, narasi ini mengandung lapisan makna yang menyeberangi batas-batas historis dan sosial. Kajian pemaknaan tekstual terhadap kisah Maryam menuntut pembacaan yang tidak berhenti pada tataran literal, tetapi menelusuri struktur bahasa, diksi, dan konteks retorik yang membentuk pesan teologis dan moral di balik kisah tersebut. Dalam perspektif *al-fann al-qashashī*, makna kisah Qur'ani dibangun bukan

³²⁰Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith...*, Jilid Jilid 8, hal. 540-542.

³²¹Konsep *pious agency*: Johnson dan Fairweather, *An analysis of Saba Mahmood's politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*; Rachel Rinaldo, "Pious and critical: Muslim women activists and the question of agency," *Gender & Society* 28, no. 6 (2014): 824-846.

sekadar oleh apa yang dikatakan, melainkan juga oleh bagaimana ia dikatakan baik melalui pengaturan alur, pilihan kata, irama kalimat, serta relasi antar simbol yang membentuk teks hidup penuh dinamika.³²²

Pendekatan sastrawi ini memandang Al-Quran bukan hanya sebagai kitab petunjuk, melainkan juga sebagai kemujizatan sastrawi yang memanifestasikan keindahan bahasa (*al-jamāl al-lughawī*) dan kekuatan simbolik (*al-quwwah al-dalāliyah*) untuk menggerakkan kesadaran spiritual manusia.³²³ Karenanya, kisah Maryam dalam Al-Quran perlu dipahami sebagai metanarasi spiritual yang merepresentasikan pengalaman perempuan menghadapi paradoks iman, stigma sosial, dan kasih Ilahi, di mana kesalahan tampil bukan sebagai subordinasi, melainkan sebagai bentuk tertinggi kebebasan ruhani.³²⁴

Struktur Linguistik dan Semantik Narasi

Secara tekstual, kisah Maryam dibangun dengan struktur naratif yang simetris dan berulang, hal tersebut menegaskan tema kesucian (*tahārah*), pengabdian (*ibādah*), dan ketundukan total (*qa>nit*).³²⁵ Dalam Āli ‘Imrān /3:35–37, misalnya, redaksi “*rabbi innī nadhartu laka mā fi baṭni muḥarraran*” (Ya Tuhanku, sesungguhnya aku menazarkan kepada-Mu anak yang dalam kandunganku untuk berkhidmat kepada-Mu secara khusus) menampilkan diksi *muḥarraran* yang secara semantik berarti “bebas” atau “terlepas dari kepentingan duniawi.”³²⁶ Kata ini mengandung simbol kebebasan spiritual yang menjadi fondasi agensi kesalahan. Bahwa pengabdian kepada Tuhan merupakan bentuk pembebasan diri dari struktur sosial dan ikatan materiel.

Ahmad Khalafullah (w. 1997) menyebut penggunaan kata *muḥarraran* dalam konteks ini sebagai puncak seni naratif Al-Quran, sebab ia mengandung makna ganda (*iltibās al-ma‘nā*). Di satu sisi, menunjuk pada pembebasan anak dari kewajiban duniawi. Di sisi lain, menandai pembebasan spiritual perempuan dari dominasi sosial. Makna semantik ini menunjukkan bahwa sejak awal kisah, teks Al-Quran telah membangun paradigma kebebasan spiritual perempuan yang bersumber dari hubungan langsung dengan Tuhan, bukan dari konstruksi sosial manusia.³²⁷

³²²Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 11-20.

³²³Mustansir Mir, “The Qur’an as Literature.”, hal. 10.

³²⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah: pesan, kesan dan keserasian Al-Quran*, Edisi baru (Jakarta: Lentera Hati, 2009).

³²⁵Ibnu Jarir al-Thabariy, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’Wīl Āy al-Qur’Ān*, vol. 3, hal. 230.

³²⁶Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghaib*, vol. 8, Teheran: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d., hal. 140-145.

³²⁷Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m*, hal. 21-27.

Quraish Shihab (l. 1944) menafsirkan ayat tersebut sebagai isyarat bahwa nilai seseorang di sisi Allah tidak ditentukan oleh jenis kelamin, melainkan oleh ketulusan niat dan kesungguhan ibadah.³²⁸ Dengan demikian, kata *muharraran* menjadi titik semantik yang menandai lahirnya paradigma kesalehan otonom yang di mana perempuan dapat menjadi subjek pengabdian tanpa harus melewati otoritas laki-laki.

Demikian pula dalam Q.S. Āli ‘Imrān/3:37 digunakan frase “*kulla mā dakhala ‘alayhā zakariyyā al-mihrāb wajada ‘indahā rizqan*” (Setiap kali Zakaria masuk menemui Maryam di *mihrāb*, dia mendapati rezeki di sisinya). Diksi *mihrāb* di sini tidak hanya merujuk tempat ibadah secara fisik, melainkan ruang spiritual yang sakral.³²⁹ Secara etimologis, *mihrāb* berasal dari akar kata *ḥarb* (perjuangan), menandakan tempat di mana seseorang berjuang melawan nafsu dan keduniawian. Maka, Maryam yang tinggal di *mihrāb* bukan hanya beribadah, tetapi sedang menjalani perjuangan spiritual menuju Tuhan. Hal demikian itu termasuk suatu bentuk *mujāhadah* yang menjadi proses penting dalam *maqāmāt* sufi.³³⁰

Simbolisme Bahasa dan Transformasi Makna

Al-Quran menggunakan bahasa simbolik yang memadukan konkret dan abstrak serta historis dan spiritual. Dalam kisah Maryam, simbol yang paling dominan adalah *nūr* (cahaya), *rūḥ* (roh), dan *kalimah* (firman). Ketiganya saling terhubung membentuk sistem makna yang menandai pertemuan antara langit dan bumi, antara keilahian dan kemanusiaan.³³¹

Dalam Q.S. Maryam/19:17, disebutkan “*Maka Kami mengutus kepadanya roh Kami, lalu ia menjelma di hadapannya sebagai seorang manusia yang sempurna.*” Di sini, *rūḥ* berfungsi sebagai simbol kehadiran ilahi yang menyapa manusia dalam bentuk yang bisa diterima oleh persepsi manusiawi. Menurut al-Rāzī (w.1210), kata *rūḥ* dalam konteks ini merupakan bentuk *tajallī al-ḥaqq* (manifestasi Tuhan) yang menyapa hamba-Nya dalam wujud lembut (*lutf*), bukan dalam keagungan yang menakutkan.³³²

Ahmad Khalafullah (w. 1997) menggarisbawahi bahwa pemilihan diksi *basharan sawiyyā* (manusia sempurna) memiliki muatan estetika yang sangat tinggi.³³³ Secara linguistik, kata *sawiyy* berasal dari akar *s-w-y* yang berarti “seimbang” atau “selaras.” Dalam narasi ini, dia menunjukkan harmoni antara aspek jasmani dan ruhani yang merupakan suatu metafora dari kesempurnaan penciptaan. Dengan demikian, kedatangan malaikat kepada Maryam dalam

³²⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, vol. 2, hal. 90-95.

³²⁹Hamdy A. Hassan, “Sufi Feminism.”

³³⁰Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*.

³³¹Syihabuddin Mahmud al-Ālūsī, *Rūḥ Al-Ma‘Ānī Fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*.

³³²Fakhr al-Din l-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghaib*, vol. 8, hal. 163-166.

³³³Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashshiy Fī al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 24-27.

bentuk manusia sempurna merupakan lambang keselarasan antara langit dan bumi, antara alam malakut dan insani.³³⁴

Simbolisme ini penting dalam pembacaan feminis-sufistik. Maryam mengalami perjumpaan langsung dengan *rūh*, bukan sebagai penerima pasif, tetapi sebagai partisipan aktif dalam wahyu ilahi.³³⁵ Di sinilah terlihat bentuk *pious agency*; kesalehan yang aktif dan sadar, yang menempatkan perempuan sebagai subjek pengalaman ilahiah. Rachel Rinaldo (l. 1970) menafsirkan *pious agency* sebagai tindakan religius yang menggabungkan kepatuhan dengan refleksi kritis, bukan sekadar kepasrahan buta.³³⁶ Dalam konteks Maryam, kepasrahannya bukan tanda kelemahan, tetapi ekspresi tertinggi dari kesadaran spiritual yang berdialog langsung dengan Tuhan.

Pola Dialog dan Retorika Wahyu

Kisah Maryam dibangun dengan pola dialogis yang khas: antara Maryam dan malaikat, antara Maryam dan dirinya sendiri, serta antara Maryam dan masyarakatnya. Pola ini memperlihatkan bagaimana Al-Quran menyusun ritme emosional dan spiritual yang menggambarkan perjalanan eksistensial manusia menuju Tuhan.³³⁷

Dialog antara Maryam dan malaikat pada Q.S. Āli ‘Imrān/3:42–47 menampilkan pola retorika pengukuhan (*ta’kīd*). Ucapan malaikat: “*Sesungguhnya Allah telah memilihmu, mensucikanmu, dan melebihkanmu atas segala perempuan di seluruh alam*”, menunjukkan repetisi kata *iṣṭafāki* sebagai bentuk penegasan keagungan Maryam.³³⁸

Sementara dialog internal Maryam pada Q.S. Maryam/19:23–26, di mana ia mengeluh dan kemudian menerima penghiburan ilahi, menggambarkan proses psikologis yang mendalam. Dalam analisis Khalafullah, bagian ini menunjukkan gaya drama ruhani (*al-masrah al-rūhī*), yaitu bagaimana teks menghadirkan konflik batin yang berujung pada transformasi iman.³³⁹ Maryam berkata, “*yā laitani mittu qabla hādihā*” (andai aku mati sebelum ini), namun kemudian mendengar seruan “*lā taḥzani*” (jangan bersedih). Pola dua suara ini (suara duka dan suara penghiburan) membentuk ritme retorik yang menggambarkan perjumpaan antara manusia dan rahmat Tuhan.³⁴⁰

³³⁴Abu Abdillah Muhammad al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’a>n* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005, hal. 92-95.

³³⁵Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism...*, hal. 458-460.

³³⁶Rachel Rinaldo, “Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency.”, hal. 782-786

³³⁷Hosn Abboud, “Mary in the Qur’an,” *A Literary Reading*, 2014, hal. 70–129.

³³⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*, 2: hal. 154.

³³⁹Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m*, hal. 54-60.

³⁴⁰Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983, hal. 112-120.

Secara tematik, pola dialog semacam ini berfungsi untuk mengilustrasikan *maqām* spiritual Maryam: dari fase keputusan menuju ketenangan (*sakīnah*), dari duka menuju ridha. Di sinilah dimensi sastra berkelindan dengan spiritualitas: keindahan retorika Qur’ani bukan sekadar estetika bunyi, tetapi sarana transformatif untuk membawa pembaca pada pengalaman iman.³⁴¹

Diksi Emosional dan Kedalaman Psikologis

Salah satu ciri utama kisah Maryam adalah kekuatan ekspresi emosionalnya. Tidak banyak kisah Qur’ani yang menggambarkan perasaan tokohnya dengan begitu rinci dan manusiawi.³⁴² Kata-kata seperti “*ittakhadhat min dūnihim hijāban*” (ia mengasingkan diri dari mereka dengan tabir) Q.S. Maryam/19:17 dan “*fa-ajā’ahā al-makhād ilā jidh’i al-nakhlah*” (rasa sakit bersalin memaksanya bersandar pada pangkal pohon kurma) Q.S. Maryam/19:23 menghadirkan gambaran visual yang sarat emosi: kesendirian, penderitaan, dan pergulatan fisik sekaligus spiritual.³⁴³

Dalam tafsir sufistik, ayat-ayat ini ditafsirkan sebagai simbol *khalwah* (pengasingan diri) dan *tajrīd* (pembebasan diri dari dunia). Maryam menarik diri dari masyarakat bukan karena malu, tetapi sebagai bagian dari proses spiritual menuju makrifat. Ibn ‘Arabī menyebut pengasingan Maryam sebagai “*mi’rāj ruhani perempuan*,” yakni bentuk pendakian spiritual yang dilakukan melalui kesunyian dan penderitaan.³⁴⁴

Dalam konteks psikologis, kisah ini juga menegaskan kedalaman kemanusiaan tokohnya. Maryam mengalami krisis identitas, tekanan sosial, dan ketakutan eksistensial, namun justru di sanalah muncul kesadaran tertinggi akan kasih Tuhan. Tafsir modern seperti *al-Mishbah* menekankan bahwa tangisan Maryam di bawah pohon kurma adalah bentuk *spiritual catharsis* yakni pembersihan jiwa melalui kesedihan yang diubah menjadi ketenangan.³⁴⁵ Dengan demikian, emosi bukan lawan iman, tetapi instrumen menuju pemurnian iman.

Pada level historis, kisah Maryam mengisahkan perjuangan seorang perempuan dalam lingkungan patriarkal Bani Israil yang menganggap ibadah dan pengabdian religius sebagai domain laki-laki. Namun, pada level kontekstual, kisah ini menjadi simbol perlawanan spiritual terhadap semua bentuk marginalisasi perempuan di ruang religius.³⁴⁶ Dengan memosisikan Maryam sebagai *al-muḥarrarah* (yang dibebaskan), Al-Quran sebenarnya

³⁴¹Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur’ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1990, hal. 59-70.

³⁴²Hosn Abboud, “Mary in the Qur’an”..., hal. 1-17.

³⁴³M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-mishbah*..., 8: hal. 150.

³⁴⁴Ibnu ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, hal. 54-55.

³⁴⁵M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-mishbah*, 8: hal. 148–60.

³⁴⁶Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism*..., hal. 451-472.

sedang menegaskan prinsip emansipasi spiritual: kebebasan yang lahir dari kesadaran ketuhanan, bukan dari pemberontakan sosial semata.³⁴⁷

Kisah ini juga menantang paradigma modern sekuler yang memisahkan kesalehan dari kebebasan. Dalam pandangan Saba Mahmood, *pious agency* bukanlah antitesis dari kebebasan, tetapi bentuk kebebasan yang berakar pada penyerahan diri kepada Tuhan. Maryam menjadi model paling sempurna dari konsep ini: ia beriman bukan karena tunduk kepada struktur sosial, melainkan karena kesadarannya bahwa Tuhan adalah sumber otonomi sejati.³⁴⁸

Hamdy Hassan menyebut fenomena ini sebagai *Sufi Feminism*, yaitu gerakan spiritual yang berupaya membaca teks-teks suci dari dimensi mistik untuk meneguhkan peran perempuan sebagai penjaga nilai-nilai kasih dan kebenaran ilahi. Dengan demikian, pemaknaan tekstual kisah Maryam tidak berhenti pada analisis linguistik, tetapi menembus wilayah metafisis: Maryam sebagai simbol *ruh kesucian* yang menjadi medium antara Tuhan dan manusia.³⁴⁹

Dalam perspektif ini, teks bukan sekadar menceritakan Maryam, tetapi *menghadirkan Maryam* dalam kesadaran pembaca sebagai figur arketipal perempuan beriman yang bebas dalam kesalehannya dan saleh dalam kebebasannya. Inilah makna terdalam dari pemaknaan tekstual: pembaca tidak hanya memahami teks, tetapi diubah oleh teks itu sendiri.³⁵⁰

19. Aspek Kelogisan

Dalam struktur naratif Al-Quran, kisah Maryam menempati posisi yang sangat istimewa karena memadukan antara keajaiban (*mu'jizah*) dan kelogisan (*mantiqiyah*) dalam satu kerangka estetika yang harmonis.³⁵¹ Pada satu sisi, narasi kelahiran Isa tanpa ayah merupakan mukjizat yang melampaui rasionalitas empiris; tetapi pada sisi lain, Al-Quran menyajikannya dengan gaya bahasa dan argumentasi yang logis, koheren, dan dapat diterima oleh akal sehat.³⁵² Di sinilah letak keunggulan kisah Maryam dalam dimensi sastra: ia tidak sekadar mengajak pembaca untuk beriman kepada yang ghaib, tetapi juga menuntun mereka untuk memahami keteraturan ilahi melalui nalar yang rasional dan sistemik.³⁵³

Ahmad Khalafullah menjelaskan bahwa salah satu ciri *al-fann al-qashashī fī al-Qur'ān al-Karīm* adalah kemampuan Al-Quran

³⁴⁷Sa'diyya Shaikh, "In Search of Al-Insan."..., hal. 781-806

³⁴⁸Johnson and Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood's Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*..., hal. 17.

³⁴⁹Hamdy A. Hassan, "Sufi Feminism."..., hal. 364-371

³⁵⁰Hosn Abboud, "Mary in the Qur'an."..., hal. 10-17.

³⁵¹Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m*..., hal. 45.

³⁵²M. Qurasih Shihab, *Tafsir al-mishbah*.

³⁵³Mustansir Mir, "The Qur'an as Literature."..., hal. 8-10.

menyeimbangkan keajaiban dan kelogisan. Menurutnya, Al-Quran tidak menampilkan mukjizat sebagai keanehan yang absurd, tetapi sebagai *keindahan hukum ilahi* yang berada di luar jangkauan kebiasaan manusia namun tetap rasional dalam tatanan keimanan. Dalam konteks kisah Maryam, mukjizat kelahiran Isa bukanlah irasionalitas, melainkan bentuk realisasi kehendak Tuhan yang mengikuti *mantiq al-qudrah* (logika kekuasaan Ilahi).³⁵⁴

Rasionalitas Wahyu dan Struktur Argumen Teks

Secara tekstual, rasionalitas kisah Maryam dibangun melalui struktur argumentatif yang teratur. Pada Surah Āli ‘Imrān/3:47 Maryam berkata, “*Ya Tuhanku, bagaimana mungkin aku mempunyai anak, padahal aku belum pernah disentuh oleh seorang laki-laki pun?*”. Pertanyaan Maryam ini adalah bentuk penggunaan logika manusiawi yang natural. Menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 1210), kalimat ini bukan ekspresi keraguan terhadap kuasa Tuhan, melainkan refleksi intelektual seorang hamba yang berusaha memahami pola kerja kehendak Ilahi.³⁵⁵ Maryam tidak mempertanyakan *apakah* Tuhan mampu, tetapi *bagaimana* kehendak itu diwujudkan.

Jawaban malaikat kemudian datang dalam Q.S. Āli ‘Imrān/3:47 “*Demikianlah Allah menciptakan apa yang Dia kehendaki*”. Kalimat ini bukanlah jawaban dogmatis yang menolak logika, melainkan argumentasi teologis yang menegaskan bahwa kekuasaan Allah tidak tunduk pada hukum sebab-akibat empiris.³⁵⁶ Dalam pandangan Quraish Shihab, bentuk jawaban ini menunjukkan dialog konstruktif antara iman dan akal: teks tidak menegaskan nalar, tetapi mengarahkan nalar menuju kesadaran tentang keterbatasannya.³⁵⁷ Dengan demikian, logika Maryam dan logika Tuhan tidak saling meniadakan, tetapi bertemu dalam titik harmoni antara rasio dan wahyu.

Di sini tampak bahwa Al-Quran menggunakan metode argumentatif yang *sistemik*: Maryam berpikir dengan logika empiris, sedangkan malaikat menjawab dengan logika teologis, dan keduanya menyatu dalam logika spiritual yang utuh. Hal ini sesuai dengan penjelasan Nasr Hamid Abu Zayd bahwa keindahan kisah Qur’ani terletak pada kemampuannya menghadirkan “rasionalitas iman” (*‘aql al-īmānī*), yaitu akal yang tunduk kepada kebenaran Ilahi tanpa kehilangan daya kritisnya.³⁵⁸

Logika Mukjizat dan Rasionalitas Ilahi

³⁵⁴Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 62-71.

³⁵⁵Fakhr al-Din al-Rāzī, *Mafātīh Al-Ghaib*, vol. 8..., hal. 31.

³⁵⁶Fakhr al-Din al-Rāzī, vol. 8, hal. 32.

³⁵⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah...*, 2: hal. 157.

³⁵⁸Nashr Abu Zayd, *Mafhūm Al-Nass...*, hal. 113.

Salah satu tantangan epistemologis terbesar dalam memahami kisah Maryam adalah pertanyaan tentang kelahiran Isa tanpa ayah. Secara empiris, peristiwa tersebut tampak melanggar hukum biologis; namun, Al-Quran justru mengajarkannya sebagai bentuk hukum ilahi yang lebih tinggi. Dalam Surah Q.S. Āli ‘Imrān/3:59 disebutkan, “*Sesungguhnya perumpamaan Isa di sisi Allah seperti perumpamaan Adam; Allah menciptakannya dari tanah, kemudian berfirman kepadanya: ‘Jadilah’, maka jadilah ia.*”³⁵⁹

Ayat ini menjadi puncak logika teologis yang luar biasa. Dengan menghadirkan analogi antara penciptaan Isa dan Adam, Al-Quran mengembalikan peristiwa mukjizat ke dalam kerangka rasional keimanan; jika manusia pertama dapat diciptakan tanpa ayah dan ibu, maka penciptaan seorang nabi tanpa ayah bukanlah kemustahilan.³⁶⁰

Ahmad Khalafullah menguraikan bahwa gaya argumentatif ini menunjukkan prinsip estetika rasional dalam kisah Al-Quran. Keindahan bukan hanya terletak pada imajinasi, melainkan juga pada struktur logika yang meyakinkan. Mukjizat bukanlah pelanggaran terhadap logika, melainkan penyingkapan dimensi lain dari logika yang belum dijangkau manusia. Dengan demikian, kisah Maryam menjadi jembatan epistemologis antara *īmān* dan *‘aql*, yakni antara kepercayaan dan penalaran.³⁶¹

Lebih lanjut, pandangan ini sejalan dengan teori *mantiq al-quḍrah* yang dikembangkan oleh Mulla Sadra (w. 1640), filsuf Persia abad ke-17. Dia menjelaskan bahwa kuasa Tuhan bukanlah kekuasaan arbitrer, tetapi logika metafisika yang beroperasi di luar kausalitas empiris. Dengan kerangka ini, mukjizat kelahiran Isa melalui Maryam dapat dipahami sebagai peristiwa yang logis dalam tatanan realitas ilahi, meskipun tampak supra-logis dalam tatanan duniawi.³⁶²

Kisah ini juga dapat disebut sebagai logika spiritual yang memadukan iman dan kesetaraan eksistensial, karena melalui Maryam, Al-Quran memperlihatkan bahwa rahim perempuan menjadi lokus dari kebenaran Ilahi yang rasional sekaligus transenden. Artinya, mukjizat kelahiran Isa tidak menegasikan sains, melainkan menunjukkan bahwa keajaiban tidak selalu bertentangan dengan rasionalitas. Keduanya bergerak pada domain epistemik yang berbeda namun saling melengkapi.³⁶³

Koherensi logis ini menunjukkan bahwa Al-Quran mengatur narasinya bukan berdasarkan kronologi sejarah, tetapi berdasarkan logika spiritual yang

³⁵⁹Fakhr al-Din al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Ghaib*..., 8: hal. 95.

³⁶⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir al-mishbah*..., 2: hal. 160.

³⁶¹Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m*..., hal. 83.

³⁶²Mulla Ṣadrā, *Al-Ḥikmah al-Muta’āliyah Fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah* , Qum: Dār al-Ma’ārif al-Islāmiyyah, 2001, hal. 212.

³⁶³Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism*..., hal. 458-460.

bertingkat. Khalafullah menyebut pola ini sebagai *manṭiq al-riwāyah al-ilāhiyyah* (logika penceritaan ilahi), yang menempatkan keteraturan moral di atas kronologi waktu.³⁶⁴ Oleh karena itu, setiap bagian kisah Maryam saling menopang dalam membentuk pesan kesatuan. Bahwa iman sejati tidak bertentangan dengan akal, tetapi menggenapi akal.³⁶⁵

Dalam konteks feminisme spiritual, logika ini menjadi penting karena memperlihatkan bahwa perempuan juga dapat menjadi subjek rasional. Dalam teks wahyu, Maryam tidak ditampilkan sebagai sosok emosional semata, tetapi sebagai figur yang mampu berdialog dengan malaikat, mengajukan pertanyaan filosofis, dan memahami argumen metafisika.³⁶⁶ Dengan demikian, logika dalam kisah Maryam bukan sekadar argumentasi teologis, melainkan pengakuan Al-Quran terhadap kecerdasan spiritual dan intelektual perempuan.³⁶⁷

Rasionalitas Maryam juga menjadi refleksi dari spiritualitas perempuan yang kritis, yang tidak menolak takdir tetapi memahaminya secara reflektif.³⁶⁸ Hal ini paralel dengan konsep *pious critical agency* Rachel Rinaldo, di mana kesalahan tidak berarti pasif, melainkan bentuk kesadaran reflektif terhadap kehendak Tuhan yang dihayati secara aktif. Maryam mencontohkan bahwa berpikir kritis tidak mengurangi iman, melainkan memperdalamnya.³⁶⁹

Dengan demikian, kisah Maryam menghadirkan model spiritualitas rasional yang membebaskan. Dia mengajarkan bahwa iman sejati tidak menuntut pembekuan akal, melainkan pemurniannya. Dalam konteks kontemporer, logika kisah ini relevan dengan paradigma keagamaan yang memadukan keimanan dengan penalaran ilmiah dan etika kemanusiaan. Kisah Maryam mengajarkan bahwa mukjizat sejati bukan pada pelanggaran logika, tetapi pada kesediaan manusia untuk menerima logika Tuhan dengan kesadaran yang utuh.

20. Aspek Psikologis

Kisah Maryam dalam Al-Quran tidak hanya mengandung keindahan linguistik dan logika teologis, tetapi juga kedalaman psikologis yang luar biasa. Dalam struktur naratif Al-Quran, Maryam digambarkan sebagai figur perempuan yang mengalami perjalanan batin intens, dari keterpilihan hingga

³⁶⁴Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur'a>n al-Kari>m...*, hal. 102-105.

³⁶⁵M. Quraish Shihab, "*Membumikan*" *Al-Quran*, Cet. 1, Bandung: Mizan, 1992, hal. 112.

³⁶⁶Amina Wadud, *Qur'an and Woman...*, hal. 88.

³⁶⁷Johnson and Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood's Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject...*, hal. 31-35.

³⁶⁸Sa'diyya Shaikh, "In Search of Al-Insan." ..., hal. 792.

³⁶⁹Rachel Rinaldo, "Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency." ..., hal. 781-785

keterasingan, dari keputusan hingga peneguhan iman.³⁷⁰ Al-Quran menguraikan setiap fase psikologis Maryam dengan sensitivitas emosional yang halus namun sarat makna spiritual. Pendekatan sastra terhadap aspek psikologis ini memungkinkan kita membaca Maryam bukan sekadar sebagai tokoh sejarah, tetapi sebagai simbol universal dari jiwa manusia yang berjuang menemukan kedamaian dalam ketundukan kepada Tuhan.³⁷¹

Ahmad Khalafullah (w. 1997) menyebut dimensi psikologis sebagai inti dari seni kisah Al-Quran (*lubb al-fann al-qashashī*), karena ia menyingkap sisi terdalam dari pergulatan batin tokoh dalam menghadapi ujian iman. Dalam konteks kisah Maryam, Al-Quran menampilkan pengalaman emosional yang melampaui sekadar penderitaan biologis seorang perempuan. Dia mengalami *krisis spiritual*. Yakni, tatkala iman diuji bukan dalam bentuk kehilangan keyakinan, tetapi dalam proses penghayatan eksistensial terhadap makna ketaatan.³⁷² Pengalaman kontemplatif ini menjadikan kisah Maryam sebagai salah satu model paling kompleks dari representasi psikospiritual dalam teks keagamaan.

Ayat ini merupakan salah satu gambaran paling jujur tentang depresi eksistensial dalam teks suci. Hamka (w. 1981) menafsirkan seruan itu sebagai luapan emosi manusiawi yang tidak mengurangi kesalehan Maryam. Dalam tafsirnya, Hamka (w. 1981) menyebut bahwa “air mata orang beriman bukan tanda kelemahan, tetapi bentuk kejujuran kepada Allah.”³⁷³ Sedangkan al-Ālūsī (w. 1854) menyebut kondisi Maryam ini sebagai *maqām ṣabr wa riḍā*, tahapan di mana kesabaran diuji melalui rasa kehilangan dan ketakutan.³⁷⁴

Kajian psikologi modern juga menemukan relevansi ayat ini dengan fenomena *prepartum dan postpartum depression*, yaitu tekanan mental berat yang sering dialami perempuan setelah atau menjelang melahirkan. Dalam perspektif spiritual, pengalaman ini menggambarkan perjuangan antara ketidakberdayaan manusia dan kasih Tuhan yang memulihkan. Allah menenangkan Maryam melalui firman-Nya: “*lā taḥzanī, qad ja’ala rabbukī taḥtākī sariyyā*” (“Janganlah engkau bersedih, Tuhanmu telah menjadikan di bawahmu sungai kecil”) dalam Q.S. Maryam/19:24.³⁷⁵

Ayat ini menjadi bentuk *terapi ilahi*, yakni penyembuhan jiwa melalui penghiburan langsung dari Tuhan. Dalam kajian psikologi spiritual,

³⁷⁰Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 45.

³⁷¹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*.

³⁷²Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashiy Fi al-Qur’a>n al-Kari>m...*, hal. 52-55.

³⁷³Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, hal. 115-116.

³⁷⁴Syihabuddin Mahmud al-Ālūsī, *Rūḥ Al-Ma’a>nī Fī Tafsīr al-Qur’a>n al-‘Azīm...*, hal. 112.

³⁷⁵Sandora and Novitayani, “Hubungan Antara Kepercayaan Kepada Tuhan Dan Risiko Bunuh Diri Pada Mahasiswa Muslim Di Aceh.”....., hal. 71.

kepercayaan terhadap kasih Tuhan memiliki efek signifikan dalam menurunkan tingkat stres dan risiko bunuh diri. Dalam konteks Maryam, ayat tersebut menunjukkan bahwa wahyu berfungsi sebagai *psikoterapi transendental* yang membangkitkan ketenangan batin.³⁷⁶

Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. Maryam/19

Terdapat tiga signifikansi. *Pertama*, penguatan psikologis umat muslim Mekah. Ayat tentang Maryam dalam surah ini menyediakan kisah yang menghibur dan menguatkan hati kaum Muslim Mekah yang lemah. Kisah kelahiran Isa tanpa ayah menjadi bukti kekuasaan mutlak Allah (*qudrah*), sekaligus menepis tuduhan buruk terhadap Maryam. *Kedua*, Argumen tauhid dan kesamaan teologis. Kisah Maryam yang suci dan ketabahan Isa yang berbicara saat bayi digunakan sebagai argumen utama di hadapan Raja Najasyi, menunjukkan kesamaan teologis antara Islam dan Kristen (iman kepada Tuhan Yang Maha Esa dan mukjizat). Ini membantu umat Islam mendapatkan perlindungan. *Ketiga*, perlindungan kehormatan perempuan. Memberikan pembelaan agung terhadap kehormatan Maryam yang difitnah oleh kaumnya (Yahudi), menjadikannya simbol kesucian dan kesalehan perempuan yang diangkat derajatnya oleh Allah.

17. Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. al-Anbiya'/21

Ditemukan dua signifikansi. *Pertama*, bukti kuasa Ilahi. Kisah Maryam (dan Isa) hanya disebutkan untuk menekankan kemahakuasaan Allah dalam menciptakan kehidupan (tiupan ruh-Nya) dan menunjukkan bahwa semua nabi dan orang saleh hanyalah hamba-Nya. *Kedua*, kesatuan risalah. Menempatkan Maryam dan Isa as. dalam rangkaian kenabian universal yang sama, memperkuat konsep bahwa semua risalah berasal dari satu sumber, yaitu Allah.

18. Signifikansi Fenomenal Historis Q.S. al-Tahrim/66

Ditemukan dua signifikansi. *Pertama*, kriteria keimanan individual. Maryam disajikan sebagai contoh paripurna keimanan dan kesalehan bagi istri-istri Nabi, yang menandakan bahwa keselamatan spiritual seseorang sangat bergantung pada amal dan keimanan pribadinya, bukan hanya status di dunia (sebagai istri Nabi saw.) *Kedua*, emansipasi spiritual perempuan. Maryam, begitu juga Asiah (istri Firaun), dijadikan prototipe perempuan salehah yang mencapai kesempurnaan spiritual melalui penjagaan kehormatan (*ihsān*) dan membenaran atau kepercayaan total (*tasdiq*) pada janji Allah. Ini adalah pernyataan tegas tentang nilai setara perempuan di mata Tuhan. Surah al-Tahrim/66: 12 memberi tuntunan terhadap istri Nabi saw. dan perempuan dari masyarakat Arab kala itu

³⁷⁶Sandora and Novitayani, "Hubungan Antara Kepercayaan....", hal, 73-75.

secara umum untuk meneladani kesalahan Maryam sebagai simbol emansipasi spiritual perempuan.

Sebagai benang merah, disertasi ini menemukan setidaknya tiga signifikansi fenomenal historis dari kisah Maryam dalam Al-Quran.

Pertama, penegasan tauhid sebagai teologi universal. Pembuktian kemahakuasaan Allah berupa Maryam yang melahirkan Isa tanpa ayah berfungsi sebagai bukti yang kuat bagi kaum musyrikin Mekah dan Nasrani Najran bahwa Allah tidak terikat oleh hukum alam. Dia adalah pencipta dan pengatur mutlak alam semesta, yang mampu melakukan segala sesuatu (*kun fayakūn*). Begitu pula, bantahan doktrin syirik dan trinitas yang tertuang dalam kisah ini secara efektif meruntuhkan klaim ketuhanan Isa dan membantah doktrin trinitas, menetapkan Isa sebagai hamba dan utusan Allah (*‘abdullah wa rasūluh*), dan Maryam sebagai hamba salehah yang dimuliakan-Nya.

Kedua, kontekstualisasi kenabian Muhammad saw. Melalui validasi wahyu, kisah Maryam yang diceritakan secara akurat oleh Nabi saw. berfungsi sebagai bukti otentisitas kenabian beliau, menunjukkan bahwa informasi tersebut berasal dari sumber ilahi, bukan dari sumber manusia. Di sisi lain, kisah Maryam saat pertama kali turun, tidak hanya menjadi kisah moral, tetapi juga senjata teologis, pembelaan sosial-kehormatan, dan deklarasi agensi spiritual perempuan di tengah konteks masyarakat yang sedang bergejolak.

Ketiga sekaligus yang akan diulas lebih dalam di bab empat, adalah pembelaan dan pengangkatan derajat perempuan. Simbol kehormatan dan kesucian yang ada dalam diri Maryam menjadi kritik konstruktif bagi tradisi patriarki masyarakat Arab Jahiliyyah. Dalam konteks masyarakat Arab Jahiliyyah dan Yahudi yang sering merendahkan perempuan, Al-Quran secara eksplisit membela dan mensucikan Maryam dari fitnah keji. Hal ini secara historis mengangkat status perempuan. Sebagai representasi agensi spiritual, Maryam tidak hanya menjadi ibu seorang nabi, tetapi secara individu disajikan sebagai model independen dari keimanan (*tasdīq*) dan penjagaan diri (*ihsān*). Kisah beliau dalam Q.S. al-Tahrīm/66: 12 menetapkan bahwa kesalahan perempuan menunjukkan kapasitas spiritual yang penuh.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari penelitian ini, dapat ditarik kesimpulan bahwa pola emansipasi spiritual perempuan dari agensi kesalehan Maryam dalam perspektif Al-Quran dibangun melalui sintesis antara agensi kesalehan (*pious agency*), kesadaran kritis-transformatif (*pious critical agency*), serta pembacaan dengan teori *al-Fann al-Qashashi* dan *Ma'na cum Maghza*. Konsep *pious agency* menjelaskan kesalehan Maryam sebagai kepatuhan reflektif yang mengolah tubuh dan pengalaman religius sebagai sumber subjektivitas spiritual. Adapun *pious critical agency* mempertegas bahwa kesalehan tersebut berkembang menjadi daya kritis yang menegosiasikan dan mentransformasi relasi kuasa patriarkal. Melalui pendekatan sastra, kisah Maryam dipahami sebagai konstruksi naratif-etis yang menghadirkan model agensi spiritual perempuan, alih-alih data kronologis faktual semata. Selanjutnya, pendekatan kontekstual memungkinkan penarikan signifikansi historis dan dinamis kisah Maryam sebagai paradigma universal. Dengan demikian, penelitian ini menegaskan pola emansipasi spiritual perempuan perspektif Al-Quran bergerak secara spiral dari kesalehan personal, kesadaran kritis sosial, hingga tanggung jawab kosmik. Pola ini menjadikan spiritualitas perempuan sebagai energi etis emansipatoris yang egaliter, kontekstual, dan berkelanjutan.

Kesimpulan yang merupakan jawaban atas pertanyaan mayor dapat dijabarkan ke dalam empat temuan sesuai tujuan penelitian sebagaimana berikut:

1. Konstruksi tafsir misoginis terhadap spiritualitas perempuan berakar pada pembacaan literal atas nas agama, seperti hadis tentang perempuan ‘kurang agama’ (*naqisha>t al-di>n*) serta konsep *qiwa>mah* dalam Q.S. al-Nisa/4: 34, yang diposisikan sebagai ketentuan norma atau hukum untuk melegitimasi superioritas spiritual laki-laki. Penafsiran tradisional ini cenderung mengabaikan aspek historis (*asba>b al-wuru>d*), metode komunikasi profetik yang bersifat apresiatif-simbolik, serta dimensi biologis dan struktural yang melatarbelakanginya. Selanjutnya, terjadi pergeseran paradigma yang merekonstruksi pemahaman tersebut melalui pendekatan kontekstual dan metaforis. Kurang agama direinterpretasi sebagai berkurangnya intensitas ritual karena dispensasi kodrati (*haid*) tanpa mengurangi derajat ketaatan, sementara kurang akal dipahami sebagai dampak keterbatasan akses pendidikan secara struktural serta fluktuasi hormonal yang bersifat fungsional-neurosains, alih-alih indikator kualitas intelektual. Paradigma baru ini menegaskan spiritualitas dalam Islam bersifat nondiskriminatif, diukur melalui keimanan dan amal salih individu tanpa memandang gender.
2. Konsep feminisme sufi diwujudkan sebagai praktik agensi kesalehan perempuan yang mengintegrasikan refleksi spiritual, otoritas keagamaan, dan tindakan transformatif sosial melalui kerangka tasawuf. Agensi kesalehan tidak dipahami sekadar sebagai kepatuhan normatif, melainkan sebagai kemampuan subjek perempuan untuk menafsirkan, menghayati, dan mengaktualisasikan ajaran Islam secara sadar dan otonom berbasis pengalaman batin (*esoteris*) dan tanggung jawab sosial (*eksoteris*). Melalui hermeneutika sufistik seperti *ta’wil*, kosmologi dualitas maskulin–feminin, konsep *al-insān al-kāmil*, dan penekanan pada sifat *jamāl* Allah, feminisme sufi menegaskan kapasitas spiritual perempuan setara dengan laki-laki dan bahkan menjadi sumber legitimasi kepemimpinan spiritual, etika kasih, dan keadilan gender. Relasi ini tampak dalam pemikiran tokoh seperti Murata (l. 1943), Shaikh (l. 1969), dan Nasaruddin Umar (l. 1959) yang merekonstruksi tafsir relasi gender tanpa mendekonstruksi sumber normatif, serta dalam gerakan konkret para sufi perempuan lintas wilayah yang memimpin tarekat, menginisiasi pendidikan, filantropi, perdamaian, dan pemberdayaan komunitas.
3. Dalam perspektif Al-Quran dengan pendekatan sastra dan kontekstual, isyarat agensi spiritual Maryam tergambar sebagai kesalehan otonom yang lahir dari kesadaran iman reflektif dan berkembang melalui proses spiritual yang progresif. Narasi dalam Al-Quran menampilkan Maryam bukan sekadar figur suci yang pasif, melainkan subjek religius yang secara sadar menyeimbangkan aspek *‘ubūdiyyah* dengan kemandirian ruhani. Melalui kepatuhan total (*qānit*) terhadap Allah yang dia pilih secara sadar, kemampuan menapaki *maqāmāt* sufi (*zuhud*, sabar, tawakal, rida, *‘iffah*,

dan wirai), keteguhan menghadapi adversitas sosial dan biologis, kiprah publiknya sebagai pelayan Tuhan di Baitulmaqdis, serta perannya sebagai *āyah* dan hujjah moral bagi masyarakat, Maryam merepresentasikan agensi kesalehan yang bersifat transformatif. Pendekatan *Ma'na-cum-Maghza* membuktikan bahwa setiap tindakan Maryam memuat pesan universal, meliputi kesalehan tidak identik dengan kepasifan, melainkan energi spiritual yang menegaskan otoritas iman perempuan, membebaskan dari dominasi sosial, dan menghadirkan *amar ma'ru>f nahi> munkar* melalui keteladanan jati diri.

4. Pola emansipasi spiritual perempuan dari agensi kesalehan Maryam dimanifestasikan sebagai proses kesalehan otonom dan kritis yang berangkat dari kesadaran tauhid personal dan berujung pada tanggung jawab kosmik. Maryam diposisikan sebagai subjek spiritual otonom yang menegaskan kesetaraan spiritual perempuan dan laki-laki di hadapan Allah melalui kualitas iman, ketakwaan, dan kedekatan eksistensial dengan Tuhan. Agensi kesalehannya bekerja pada dua aras sekaligus: pada level personal, Maryam mengolah batin, tubuh, dan pengalaman eksistensialnya (termasuk keheningan, kegetiran hidup, dan kepasrahan) sebagai jalan pematangan spiritual. Sementara pada level mikro dan makro, spiritualitasnya berfungsi sebagai makna simbolik yang mendorong gaya hidup asketik untuk penyembuhan *mental illness*, serta penggerak ekosufisme. Dengan demikian, kesalehan Maryam menjadi model advokasi spiritual yang menautkan emansipasi perempuan dengan pemberdayaan diri dan kontribusi sosial serta ekologis, sehingga spiritualitas perempuan tidak berhenti pada kesucian individual, tetapi menjelma sebagai kekuatan moral yang membangun keadilan, kesalingan, dan harmoni semesta.

B. Implikasi Hasil Penelitian

Ditinjau dari aspek teologis, hasil penelitian ini menegaskan bahwa spiritualitas perempuan dalam Al-Quran memiliki kedudukan yang otonom dan setara, tidak bergantung pada otoritas maupun perantara laki-laki. Temuan ini meruntuhkan stigma yang sering kali melabeli perempuan sebagai sosok yang “kurang agama.” Melalui konsep agensi kesalehan, penelitian ini menuntut adanya rekonstruksi tafsir secara kontekstual dan etis untuk mengembalikan martabat perempuan sebagai hamba yang memiliki kapasitas spiritual penuh. Dengan demikian, kualitas keagamaan seseorang tidak lagi ditentukan oleh jenis kelamin, melainkan oleh kedalaman integritas dan hubungan personalnya dengan Tuhan.

Ditinjau dari aspek hermeneutis, figur Maryam diposisikan bukan sekadar sebagai objek sejarah, melainkan sebagai kontra-narasi terhadap penafsiran yang bias gender atau misoginis. Pendekatan feminisme sufi

dalam penelitian ini berhasil menghadirkan kerangka baru yang menempatkan perempuan sebagai subjek religius yang aktif dan berdaulat. Implikasi ini merekonstruksi tradisi tafsir klasik yang menggunakan pembacaan tekstual sehingga membatasi peran publik perempuan, sekaligus mengisi celah dalam studi gender Islam dengan perspektif yang lebih inklusif. Maryam menjadi simbol bahwa otoritas spiritual dapat bersumber dari pengalaman eksistensial yang melampaui batas-batas patriarki.

Ditinjau dari aspek transformasional, agensi kesalehan yang tercermin pada sosok Maryam melahirkan dampak nyata yang melintasi dimensi privat menuju ruang publik. Emansipasi spiritual ini tidak berhenti pada penguatan karakter personal, tetapi bertransformasi menjadi modalitas kepemimpinan moral-sosial dan kesadaran etis terhadap lingkungan. Penelitian ini menunjukkan bahwa kesalehan perempuan secara inheren mendorong individu untuk terlibat dalam aktivisme ekologis dan perbaikan tatanan sosial. Dengan demikian, spiritualitas perempuan menjadi kekuatan penggerak bagi perubahan yang lebih luas, di mana integritas batin berbanding lurus dengan tanggung jawab terhadap kemanusiaan dan keberlanjutan alam semesta.

C. Saran

Sebagai tindak lanjut dari temuan penelitian ini, terdapat dua ranah yang dapat diajukan sebagai saran untuk menyempurnakan capaian kajian disertasi.

1. Secara teoritis, penelitian ini masih membuka ruang luas untuk eksplorasi dan pendalaman konseptual. *Pertama*, kajian tentang agensi kesalehan Maryam dapat diperluas melalui pendekatan komparatif dengan figur perempuan Qurani lainnya, guna memetakan tipologi emansipasi spiritual perempuan dalam Al-Quran. *Kedua*, konsep *pious agency* dan *pious critical agency* yang digunakan dalam penelitian ini dapat diuji lebih lanjut melalui dialog dengan teori-teori agensi lain dalam studi agama dan gender, seperti *moral agency*, *spiritual subjectivity*, atau *embodied piety*, baik dalam khazanah Islam klasik maupun kajian kontemporer. *Ketiga*, pendekatan *Ma'na cum Maghza* dan pendekatan sastra Al-Quran masih berpotensi dikembangkan secara metodologis, khususnya dalam merumuskan model tafsir tematik-naratif yang berorientasi pada emansipasi spiritual dan ekoteologi perempuan, sehingga memperkaya khazanah metodologi tafsir kontekstual dan humanistik.
2. Secara praktis, penelitian ini merekomendasikan paradigma emansipasi spiritual perempuan yang bersumber dari kisah Maryam dapat diintegrasikan dalam praktik pendidikan, dakwah, dan pengarusutamaan gender berbasis agama. Lembaga pendidikan Islam, pesantren, dan institusi keagamaan dapat menjadikan kisah Maryam sebagai model

pedagogis untuk membangun kesadaran kesetaraan spiritual, agensi etis, dan tanggung jawab terhadap alam mikro dan makro. Selain itu, penelitian lanjutan berbasis interdisipliner yang menjembatani studi tafsir, tasawuf, antropologi, dan ekologi perlu dikembangkan agar konsep agensi kesalehan perempuan dapat diimplementasikan dalam program pemberdayaan perempuan, kesehatan mental berbasis spiritualitas, serta advokasi keadilan gender dan lingkungan. Dengan demikian, hasil penelitian ini diharapkan tidak hanya memperkaya wacana keilmuan, tetapi juga memberi kontribusi nyata bagi transformasi sosial-keagamaan yang lebih adil, inklusif, dan berkelanjutan.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abduh, Muhammad. *Fatihah al-Kitab*. Kairo: *Kita>b al-Tah}ri>r*, 1382 H.
- ‘Aisyah, Abdurrahman. *al-Tafsi>r al-Baya>niy li al-Qur’a>n al-Kari>m*. Kairo: Dar al-Ma’arif, 1990.
- . *Muqaddimah fi al-Manhaj*. Maroko: Ma‘had al-Buḥūts wa al-Dirāsah al-‘Arabiyyah, 1971.
- ‘Arabi, Muh}yi> al-Di>n Ibn. *al-Futuh}a>t al-Makkiyyah*. Beirut: Da>r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tth.
- . *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, Beirut: Dār Ṣādir, 2002.
- ‘Asyur, Muhammad al-Tahir Ibn. *al-Tahrir wa Al-Tanwir*. Tunisia: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984.
- ‘Athiyyah, Ibnu. *al-Muh}arrar al-Waji>z fi Tafsir Al-Qur’a>n al-‘Azi>z*. Beirut: *Da>r al-Kutub al-‘Ilmiyyah*, 1422 H.
- Abboud, Hosn. *Mary in the Qur’an: A Literary Reading*. United Kingdom: Routledge, 2014.
- Afandi, Husein. *Hus}un al-H{ami>diyyah*. Indonesia: al-Kutub Ma’hadiy, 2013.

- Afriyanty, Dina. "Local Women's NGOs and The Reform of Islamic Law in Aceh: Case of MISPI," dalam *Islam and The Limit State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, ed. Michael Feener, *et.al.*, Leiden: Brill, 2016, hal. 118-140.
- . *Women and Sharia Law in Northern Indonesia: Local Women's NGO's and The Reform of Islamic Law in Aceh*. London: Routledge, 2015.
- Ahdali, Abu Bakar bin Abi Qasim. *Syarh} al-Fara>'id al-Bahiyah fi> Nazhm al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah*. Beirut: Resalah Publishers, 2009.
- Aisha, A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Quran*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Akawi, Muhammad al-Amin bin Abdillah al-Armi. *Tafsi>r H{ada>'iq al-Ru>h} wa al-Rayh}a>n*. Beirut: Dar aThuq al-Najah, 2001.
- Alexander, Horstmann, "Gender, Tabligh, and the "Docile Agent": The Politics of Faith and Embodiment among the Tabliġhī Jamā'ah," *Studia Islamika*, Vol. 16, No. 1 (2009), hal. 107.
- Alexis, Joseph. *et.al.*, *Encyclopedia Americana*. New York dan Chicago: The Encyclopedia Americana Corporation, 1924, hal. 421.
- Allahbakhsh, K. Brohi, "The Spiritual Significance of The Quran," dalam *Islamic Spirituality Foundation*, ed. Seyyed Hossein Nasr, New York: Routledge, 2008.
- Allen, Graham. *Intertextuality*. New York: Routledge, 2006.
- al-Alu>siy, Syiha>b al-Di>n Sayyid Mah}mu>d, *Ru>h} al-Ma'a>ni>y fi> Tafsi>r al-Qur'a>n al-'Azhi>m wa Sab' al-Matsa>niy*. Beirut: Da>r Ih}ya>' al-Tura>ts al-'Arabiy, t.t.
- Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Hayyan, al-Andalusi Abu. *al-Bah}r al-Muhi>th*. Beirut: Dar al-Fikr, 2000.

- Andalusi, Abu Muhammad Abd al-Haq bin Ghalib. *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, Vol. 5, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1422.
- Andalusi, Ibn ‘Athiyyah. *al-Muh}arrar al-Waji>z*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1422 H.
- Andani, Meri dan Romario, “Kontestasi Narasi Perempuan Dalam Website Islam: Analisis Perbandingan Mubadallah.id dan Muslimah.News,” *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 8 No. 1, 2023, hal. 79.
- Anggarasari, Rina E. “Hubungan Tingkat Religiositas dengan Sikap Konsumtif pada Ibu Rumah Tangga,” *Jurnal Psikologika*, No. 4, 1997, hal. 15-20.
- Anwar, Etin. *A Genealogy of Islamic Feminism, A Genealogy of Islamic Feminism*, ter. Nina Nurmila, Bandung: Mizan, 2021.
- Arroisi, Jarman dan Khofifa Assakhyu Q., “Theory of Khudi and Spiritual Development on Iqbal’s Perspective: Analysis Spiritual Strengthening Islamic Perspective,” *Tajdid*, Vol. 22 No. 2, 2023.
- As’ad, M. Ubaid dan M. Harun al_Rosyid, “Spiritualitas dan Modernitas antara Konvergensi dan Devergensi,” dalam *Spiritualitas Baru, Agama & Aspirasi Rakyat*, ed. Elga Sarapung, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 340.
- Asriyaty, “Kontroversi Kesaksian Perempuan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 282 antara Makna Normatif dan Substantif dengan Pendekatan Hukum Islam,” *Yudisia*, Vol. 7 No. 1, 2016, hal. 175.
- Auda, Jasser. *a Journey to God: Reflections on The Hikam of Ibn ‘Ataillah*. terj. Rosidin, Bandung: Mizan Pustaka, 2014.
- Audah, Ali. *Nama dan Kata Dalam Al-Quran*. .tp: Litera Antar Nusa, t.th.
- Avishai, Orit. “Theorizing Gender from Religion Cases: Agency, Feminist Activism, and Masculinity,” *Sociology of Religion: a Quarterly Review*, Vol. 77, No. 3 (2016), hal. 267.
- Ayyubi, Zia. “Penafsiran Ayat Penolakan Ketuhanan Maryam Q.S. Almaidah: 116 (Aplikasi Historical dan Meaning Funcion Jorge J. E.

- Gracia,” dalam *Pendekatan Ma’na-Cum-Maghza Atas Al-Qur’an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Yogyakarta: Ladang Kata dan AIAT Indonesia, 2020, hal. 395.
- Aziem, Abdul. “Kecerdasan Profetik Berbasis Doa Para Nabi dalam Al Qur’an,” *Disertasi*, Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2020.
- Azra, Azyumardi. *Esei-esei Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam*. Jakarta: Logos, 1999.
- Badan Litbang dan Diklat LPMQ, *Tafsir Tematik Kemenag: Spiritualitas dan Akhlak*. Jakarta: LPMQ, 2010.
- Badr al-Din Muhammad bin ‘Abdullah al-Zarkashiy, *Al-Burha}an Fi ‘Ulum Al-Qur’an*. Beirut: Da>r al-Ma’rifah, 1972.
- Baghawiy, Muh}ammad H{usayn. *Ma’a>lim al-Tanzi>l*. Beirut: Da>r T{ayyibah, 2005.
- al-Baghdādī, Junaid. *Rasā’il al-Junaid*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- Bagir, Haidar. *Buku Saku Tasawuf*. Bandung: Arasy, 2005.
- Bagir, Zainal Abidin. “Saba Mahmood: Feminisme Non-Liberal dan Kritik Atas Sekularisme,” dalam *Melintas Perbedaan: Suara Perempuan, Agensi, dan Politik Solidaritas*, ed. R.D. Larasati dan R. Noviani Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2021.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi tentang Elemen Psikologi dari Al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Bakri, Syamsul. *Sufi Healing: Integrasi Tasawuf dan Psikologi dalam Penyembuhan Psikis dan Fisik*. Depok: Rajawali Press, 2019.
- Bangstad, Sindre. “Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue,” *Theory, Culture and Society*, Vol. 28, No. 3, 2011, hal. 33.

- Baried, Ariani Barroroh, *et.al.*, “Sufis and Women: The Study of Women’s Sufis in The Western World,” *Refleksi*, Vol. 21 No. 1, April 2022, hal. 49-50.
- Barizi, Ahmad, *et.al.*, “Islam, Visual Morality and Gender Indentity in Cyberspace: The Agency, Controversy, and Popular Piety of Ria Ricis,” *Journal of Religion, Media, and Digital Culture*, Vol. 13 No. 1, 2024, hal. 20.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Quran*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Baroroh, Ariani. “Sufis and Women: The Study of Women’s Sufis in The Western World,” *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 30, No. 1, 2022, hal. 4.
- Batu, Anugrah Eran. “Komodifikasi Agama di Sosial Media: penggunaan Hadis sebagai Media Marketing di Instagram pada Akun HF Gold Puzzle,” *Jalsah*, Vol. 4 No. 1, 2024, hal. 5.
- Bayat, Asef. *Making Islam Democratic, Social Movement and The Post-Islamist Turn*. Stanford: California University Press, 2007.
- , *Life as Politics: How Ordinary People Change The Middle East*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Bayju>riy, Ibrahim bin Muhammad. *Tuh}fat al-Muri>d Syarh} Jawharat al-Tawh}i>d*. Beirut: Da>r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- Berry, Kim. “The Symbolic Use of Afghan Women in The War on Terror,” *Humblodt Journal of Social Relations*, Vol. 27, No. 2 (2003), 155-156.
- Beta, Annisa R. “Commerce, Piety and Politics: Indonesian Young Muslim Women’s Groups as Religious Influencers,” *New Media and Society*, Vol. 21 No. 10, 2019, hal. 16.
- Bianca J. Smith dan Mark Woodward, *Gender and Power in Indonesia Islam: Leaders, Feminists, Sufis, and Pesantren Selves*, New York: Roudledge, 2014.

- al-Biqā'iy, Abu al-Hasan Ibrahim bin 'Umar. *Nuzhm al-Durar fi> Tana>sub al-A<ya>t wa al-Suwar*. Hindi: Dairah al-Ma'arif al-Utsmaniyyah, 1984.
- Bolen, Jean Shinoda. *Crossing to Avalon, A Woman's Midlife Quest for the Sacred Feminine*. San Fransisco: Harper Collins, 2004.
- Boullata, Issa J. "Modern Quran Exegesis: a Study of Bintu Sha>t{i}," *Muslim Word*, Vol. 64 Tahun 1974.
- Brizendine, Louann. *Male Brain: Mengungkap Misteri Otak Laki-laki*, terj. *Ati Cahyani*. Jakarta: Phoenix Publishing Project, 2010.
- Bruinessen, Martin Van. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis dan Sosiologis*, Bandung: Mizan, 1994, 197; Ngabdurrahman, "Perjalanan Tarekat Dari Masa Ke Masa", *Mozaic Islam Nusantara*, Vol. 2, No. 2, 2016, 80-86.
- Bruzzi, Silvia. *Islam and Gender in Colonial Northeast Africa: Sitti 'Alawiyya, the Uncrowned Queen*. Boston: Brill, 2018.
- Budiani, Meita Santi, *et.al.*, "Hubungan antara *Adversity Quotient* dan *Self-Efficacy* dengan *Job Crafting* pada wanita bekerja dengan sistem *Work Form Home (WFH)*" *Jurnal Psikologi dan Terapan*, Vol.13 No.01, 2019, hal. 31.
- Bukha>riy, Muhammad bin Isma>i>l. *S{ah}i>h al-Bukha>riy*. Bandung: Syirkah Ma'arif, tth.
- Bukha>riy, Muhammad bin Isma>i>l. *Shahih Bukhari, Kitab: 4000 Hadist dengan Total 7.275 Hadist Shahih Referensi Umat Islam*. Jakarta: Daarus Sunnah, 2014.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and The Subversion of Indentity*. New York: Taylor and Francis e-Library, 1999.
- Chapman, Madeleine. "Feminist Dilemmas and The Agency if Veiled Muslim Women analyzing Identities and Social Representations," *European Journal of Women's Studies*, Vol. 23, No. 3 (2016), hal. 239.

- Childers, Joseph and Gary Hentzi, *the Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge*. ter. Ahmad Nidjam et. al., Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Christ, Carol Patrice. *Diving Deep and Surfacing: Women Writers on Spiritual Quest*. Boston: Beacon Press, 1986.
- Chu, Hongguan. "On the Theory of Spiritual Emancipation and its Contemporary Significance by Mao Tse-tung," *Journal of Education and Educational Research*, Vol. 13 No. 1, 2025, hal. 197.
- Church of Jesus Christ, *The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ*. Utah: Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 2014.
- Curtis, Lara R. *Writing Resistance and The Question of Gender: Charlotte Delbo, Noor Inayat Khan, and Germaine Tillion*. Massachusetts: Palgrave Macmillan, 2019.
- Dah}lawiy, Waliy Allah. *Al-Fawz Al-Kabir Fi Us}ul Al-Tafsir*. Karachi: Bait al-'Ilm al-Karatishiy, 2006.
- Daly, Mary. *Gyn/Ecology The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press, 1978.
- Daradjat, Zakiyah. *Ilmu Jiwa Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 2005.
- Darwazah, 'Izzat. *al-Tafsir al-Hadith: Tartib al-Suwar Hasb al-Nuzul*. Kairo: Dar Ihya' al- Kutb al-'Arabiyah, 1421.
- David, N. Elkins, "Toward a Humanistic Phenomenological Spirituality: Definition, Description, and Measurement," *Journal of Humanistic Psychology*, 28 (4), hal. 5–18.
- Deen, Taghreed Jamal. "Australian Young Muslim Women's Construction of Pious and Liberal Subjectivities." *Journal of Intercultural Studies* 41, No. 2 (Maret 2020), hal. 4.

- Delpazir, Alireza dan Fatemeh Sadeghi, "Our House Was a Small Islamic Republic": Social Policing and Resilient Resistance in Contemporary Iran," Vol. 13, No. 8 (2024), hal. 1.
- Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Tafsirnya*. Jakarta: Widya Cahaya, 2011.
- Departemen Agama RI. *Al-Quran dan Terjemahannya*. Bandung: Syaamil Quran, 1999.
- Dindin M. Saepududin, *et.al.*, "Makna Semantik Hamba dan Saleh dalam Al-Quran," *Jurnal Studi Al-Quran*, Vol. 16, No. 2, 2020, hal. 243.
- Dzaky, Hamdani Bakran. *Konseling Dan Psikoterapi Islam: Penerapan Metode Sufistik*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002.
- El-Mansyah, "Wahda tal-Adyan: Spirit Kosmopolitanisme," *Khazanah*, Vol. 16 No. 2, 2018, hal. 297; Ilham Masykuri Hamdie, "Jejak-jejak Pluralisme Agama dalam Sufisme," *Khazanah*, Vol. 17 No. 2, 2019, hal. 360.
- El Saha, M. Ishom dan Saiful Hadi. *Sketsa Al-Quran: Tempat, Tokoh, Nama, dan Istilah dalam Al-Quran*. Jakarta: PT. Listafariska Putra, 2005.
- Emmons, Robert A. *Thanks!: How the New Science of Gratitude Can Make You Happier*. Houghton Mifflin Harcourt, 2007.
- Engineer, Asghaar Ali. *The Quran, Women, and Modern Society*. ter. Ahmad Affandi dan Muh. Ihsan, Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.
- Enrst, Carl W. *Islamophobia in America: The Anatomy of Intolerance*. London: Palgrave Macmillan, 2013.
- Etin Anwar. *A Genealogy of Islamic Feminism: Pattern and Change in Indonesia*. Routledge, 2018.
- Evanoff, Richard "Reconciling Self, Society, and Nature in Environmental Ethics," *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol. 16 No. 3, 2005, hal. 107-108.
- Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubaadalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 276.

- Faridah, Anik. "Perjalanan Pemikiran Tasawuf Imam al-Ghazali Dalam Pendidikan Islam: Dari Tahap *Takhalli*> hingga *Tajalli*>," *Launul Ilmi*, Vol. 1 No. 2, 2023, hal. 9.
- Fathurrahman, Oman. "Female Indonesian Sufis: Shattariya Murids in the 18th-19th Centuries in Java," *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, Vol. 11 Maret 2018, hal. 41-42.
- Fathurrosyid, "Feminisme Kisah Maryam dalam Al-Quran dan Rekonstruksi Pemahaman Gender Perspektif Pragmatik," *Islamica*, Vol. 10 No. 2 Maret 2016, hal. 349.
- , "Kisah Maryam dalam al-Qur'an: Pendekatan Pragmatik," *Disertasi*, Surabaya: Program Doktorat Ilmu Al-Quran dan Tafsir UIN Sunan Ampel, 2017.
- , "Pragmatika Al-Quran: Model Pemahaman Kisah Maryam yang Terikat Konteks," *Suhuf*, Vol. 9 No. 2 Desember 2016, hal. 322.
- Fatoohi, Louay. *The Mystery of the Historical Jesus: The Messiah in the Qur'an, the Bible and Historical Sources*. Birmingham: Luna Plena, 2007.
- Fawaid, Ahmad dan Nayla Amalia, "The Representation of Muslim Women on Digital Platforms: Contestation and Fragmented Reception on Instagram's @quranreview Account," *Jurnal Ilmiah Mu'ashirah*, Vol. 22 No. 1, 2025, hal. 144.
- Febriani, Nur Arfiyah. "Ekosufisme Berwawasan Gender dalam Al-Quran," *Musawa*, Vol. 16 No. 1, Januari 2017, hal. 133-134.
- , *Ekologi Berwawasan Gender Perspektif Al-Quran*, Bandung: Mizan Pustaka, 2014.
- Foucault, Michel. "Truth and Power," dalam *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon Books, 1980.
- , *The History of Sexuality: an Introduction*. New York: t.p., 1978.
- Fowler, James W. *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and The Quest for Meaning*. Cambridge: Harper & Row, 1988.

- Frankl, Viktor E. *Man's Search for Meaning: Young Adult Edition*. Boston: Beacon Press, 2017.
- Fudhaili, Ahmad. "Aisyah Kritikus Hadis Pertama dalam Islam," *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 5 No. 2, Juli 2018.
- Garai dan Scheinfield, "Sex Differences in Mental and Behavioral Traits," *Genetic Psychology Monographs*, Vol. 77, 1968.
- Ghalwasy, Ahmad A. *The Religion of Islam*, Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi Press, 1961.
- Gharnati, Abu Ja'far Ibn Zubair. *al-Burhan fi Tartib Suwar Al-Quran*. Kairo: Matba'ah Fadalah, 1990.
- Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulu>m al-Di>n*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Gilmour, Sophia. "The Protoevangelium of James: Mary, Purity, and Womanhood," *Say Something Theological: The Student Journal of Theological Studies* 5, no. 1 (2022), hal. 4.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Hafifuddin, "Mursyid Perempuan: Studi tentang Peran Nyai Thabibah dalam Tarekat Naqsyabandiyah Muzhariyah," *Jurnal Studi Pesantren*, Vol. 1 No. 1, Maret 2022, hal. 71.
- Hamdan, Amani. "The Issue of Hijab in France: Reflections and Analysis," *Muslim World Journal of Human Rights*, Vol. 4, No. 2 2007.
- Hamka, *Akhlakul Karimah*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1992.
- Hamka, *Falsafah Hidup*. Jakarta: Bulan Bintang, 1981.
- , *Perkembangan dan Pemurnian Tasawuf: dari Masa Nabi Muhammad saw. hingga Sufi-sufi Besar*. Jakarta: Republika, 2016.
- , *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.

------. *Tafsir al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2001.

Hamzah, Ghufron. "Restorative Justice dalam Ayat-ayat Al-Quran tentang Pemidanaan: Aplikasi Hermeneutika Ma'na-cum-Maghza," *Disertasi*, Yogyakarta: Prodi Studi Islam UIN Sunan Kalijaga, 2022.

Harahap, Sofyan S. *Etika Bisnis dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Salemba Empat, 2011.

Hariyadi, Muhammad, *et.al.*, "Pendidikan Karakter melalui Tasawuf Akhlaki perspektif Al-Quran," *Edukasi Islami*, Vol. 11 No. 1, 2025, hal. 393-409.

------. "Redefinisi Zuhud dalam Perspektif Al-Quran Solusi bagi Peradaban Islam," *Statemen*, Vol. 12 No. 2, 2022, hal. 44.

Hardy, *The Āṅguttara Nikāya*. London: Pali Text Society, 1958.

Hasan, Abla. "The Quranic Story of Mary: Does Rethinking The Text Support Women Prophethood?" *Ar-Raniry: International Journal of Islamic Studies*, Vol. 3, No. 1, 2016.

Hasan S., *Metodologi Tasawuf: Prinsip-Prinsip dan Aplikasinya dalam Kehidupan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Hasan, Ismail. "Tasawuf: Jalan Rumpil Menuju Tuhan," *Jurnal An-Nuha*, Vol. 1 No. 1, 2014, hal. 54.

Hasan, Riffat dan Fatimah Mernissi, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Patriarki*. Yogyakarta: LSPA Yayasan Prakarsa, 1995, hal. 5.

Hassan, Hamdy A. "Sufi-Feminism: Women Leaders in African Sufi Movements," *Jornal of Religion in Africa*, Vol. 53 Tahun 2023, hal. 364-371.

Hassan, Riffat. *Mengungkap Misogini Dalam Islam*. Jakarta: Mitra Media, 1994.

Hawwa, Said. *al-Asas fi al-Tafsir*. Kairo: Dar al-Salam, 1985.

- Hermanto, Agus. "Islam, Perbedaan, dan Kesetaraan Gender," *Nizham Journal of Islamic Studies*, Vol. 5 No. 1, 2017, hal. 31-49.
- Hidayati, Dahlia. "Rekognisi Pengetahuan Spiritual Perempuan dalam Hagiografi Sufi: Kajian Sufistik Abu Abd al-Rahman al-Sulami," *Disertasi*, Yogyakarta: Prodi Studi Islam UIN Sunan Kalijaga, 2023.
- Hidayatullah, Aysha A. *Feminist Edges of the Qur'an*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Hornby, AS. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Huijs, Thijs, *et.al.*, "Spirituality as a Predictor of Well-Being, Mental Distress or Both: A Four-Week Follow-Up Study in a Sample of Dutch and Belgian Adults," *Religions*, Vol. 15 No. 179 Tahun 2024, hal. 1.
- Huijs, Thijs. *et.al.*, "Correction: Huijs, *et.al.*, Spirituality as a Predictor of Well-Being, Mental Distress or Both: A Four-Week Follow-Up Study in a Sample of Dutch and Belgian Adults. *Religions* 15: 179," *Religions* 15, no. 5 (May 2024): 602.
- Ibrahim, Celene. *Women and Gender in The Qur'an*. New York: Oxford University Press, 2020.
- Indira, Nadza dan Aos Y. Firdaus, "Dinamika Pelarangan Niqab dan Burqa di Eropa Barat: Studi Kasus Perancis dan Belgia," *Interdependence*, Vol.5, No. 3 (2017).
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1996.
- Irawan, Bambang dan Rosmaria S Widjajanti, *Sufisme dan Gerakan Environmentalisme: Studi Eco-Sufism di Pondok Pesantren Ath Thaariq Garut Jawa Barat*, Cuputat: Ushul Press, 2021, hal. 60.
- Izharuddin, Alicia. "Free Hair": Narratives of Unveiling and The Reconstruction of Self," *Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 44, No. 1 (2018), hal. 155.
- Jabiri, Muhammad. 'Abid *Fahm Al-Quran: al-Tafsir al-Wadih Hasbu Tartib al-Nuzul*, Maroko: al-Dar al-Baida', 2008.

- , 'Abid. *Bunyat Al-'Aql Al-'Arabiy*. Beirut: Markaz al-Dirasat al-Wihdat al-Rabbiyyat, 2004.
- Jamal, Amina. "Book Review: Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject," *Journal of Middle East Women's Studies*, Vol. 4, No. 3, (2008), hal. 123.
- Jannah, Nasitotul. "Telaah Buku Argumentasi Kesetaraan Gender perspektif Al-Quran karya Nasaruddin Umar," *Sawwa*, Vol. 12 No. 2, 2017, hal. 167.
- Jansen, J.J.G. *The Interpretation of The Quran in Modern Egypt*. Leiden: E.J. Brill, 1980.
- JASS, *Feminist Movement Builder's Dictionary*, Mexico: Jass Associates, 2013.
- Jauziyyah, Ibnu. Qayyim. *Menjelajah Alam Ruh*, ter. Salafuddin Abu Sayyid, Solo: Pustaka Arafah, 2005.
- Jayana, Thoriq Aziz dan Edi Susanto, "Critical Study of Riffat Hassan's Thoughts on the Misogynist Hadith 'The Creation of Women,'" *Muwazah*, Vol. 15 No. 2, 2023, hal. 37.
- Jazuli, Sulaiman. *Dala'il al-Khairat*, Kudus: Menara Kudus, t.t.
- Jilli, Abdul Karim. *Insan al-Kamil*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.
- Johnson, Jessica and Ian Fairweather, *An Analysis of Saba Mahmood's Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. London: Macat Library, 2017.
- Kabeer, Naila. "Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment," *Development and Change*, Vol. 30, No. 3 (1999).
- Kamaly, Hossein. *History of Islam in 21 Women*, London: Oneworld, 2019.
- Karakas, Fahri. "Spirituality and Performance in Organizations: a Literature Review," *Journal of Business Ethics*, Vol. 94, No. 1, 2010, hal. 89-106.

- Kasanah, Nur. "Mursyidah Tarekat: Kesetaraan Gender dalam Otoritas Keagamaan di Madura," *Prosiding Mubaadalah Postgraduate Forum*, 2022, hal. 12-14.
- Kathleen Fischer, *Women at the Well: Feminist Perspectives on Spiritual Direction*. Paulist Press: New York, t.t.
- Kathryn Robinson, *Gender, Islam, and Democracy in Indonesia*. London: Routledge, 2009.
- Katsir, Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin. *Tafsir al-Qur'an al-'Azhi*. Beirut: Dar Ibn H}azm, 2000.
- , *Tafsir al-Qur'an al-'Azhi*. Riyad: Dar al-Tayyibah li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1999.
- , *Qashash al-Anbiya'*. Mekah: Maktabah al-Thalib al-Jami'i, 1988.
- , *Kisah Para Nabi*. ter. Saefulloh. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015.
- Keating, Maree. "Rethinking Women's Resistance and Agency: The Case of Retrenched Textile Workers," *Labour and Industry: a Journal of The Social and Economic Relations of Work*, Vol. 23, No. 2, 2013, hal. 140.
- Keddie, Amanda. "Supporting and Educating Young Muslim Women Stories from Australia and the UK," dalam *Routledge Critical Studies in Gender and Sexuality in Education*, ed. Wayne Martino et. al., New York: Routledge, 2017.
- Ken, Wilber, *A Brief History of Everything*. Colorado: Shambhala Publications, 2017.
- Kerinina, Aqila and Chandradewi Kusristanti, "Spirituality and Posttraumatic Growth in Adolescent Girls with Dating Violence Experience," *Journal An-Nafs: Kajian Penelitian Psikologi*, Vol. 8, No. 1, 2023, hal. 85.
- Khan, Sa'diq. *Fath al-Bayan fi Maqasid al-Qur'an*. Beirut: Maktabah al-'Asriyyah, 2000.

- Khalafullah, Muhammad Ahmad. *al-Fann al-Qashashiy fi al-Qur'a>n al-Kari>m*. Kairo: Shina>' li al-Nasyr wa al-Intisya>r al-'Arabiy, 1999.
- . *al-Fann al-Qashashiy fi> al-Qur'a>n al-Kari>m*, ter. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin, Jakarta Selatan: Paramadina, 2002.
- Kharomen, Agus Imam. "Kajian Kisah Al-Quran dalam Pemikiran Muhammad Ahmad Khalafullah," *Syariati*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2019, hal. 194.
- Khawarizmiy, Mah}mu>d bin 'Umar al-Zamakhsyariy. *al-Kasysya>f 'an H{aqa>'iq al-Tanzi>l wa 'Uyu>n al-Aqa>wil fi> Wuju>h al-Ta'wi>l*. Beirut: Da>r al-Ma'rifah, t.t.
- Khazin, *Lubab al-Ta'wil fi Ma'a>ni> al-Tanzi>l*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415.
- Khu>liy, Ami>n. *Mana>hij al-Tajdi>d fi> al-Nah}w wa al-Bala>ghah wa al-Tafsi>r wa al-Adab*. Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961.
- Khuli, Amin. *Fann al-Qawl*. Kairo: Da>r al-Kutub al-Mis}riyyah, 1996.
- . *Fi> al-Adab al-Mis}riy*. Kairo: Hidawi, 2022.
- Klein, Thalia Gur. "Future (Un)Relatedness between Goddess and Christian Feminism and a Jewish Feminist: Past, Present, and Future," *Feminist Theology*, Vol. 22, No. 1, 2013, hal. 58.
- Kloos, David. "The Saliency of Gender: Female Islamic Authority in Aceh Indonesia," *Asian Studies Review*, Vol. 40, No. 4, 2016, hal. 527.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *60 Hadis Sahih tentang Hak-hak Perempuan: Teks dan Interpretasi*. Yogyakarta: Umah Sinau Mubaadalah, 2018, hal. 145-153.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Perempuan (Bukan) Sumber Fitnah*. Bandung: Afkaruna.id, 2021.
- Koomen, Jonneke. "Global Governance and The Politics of Culture: Campaigns Against Female Circumcision in East Africa," *Gender*,

- Place, and Culture: a Journal of Feminist Geography*, Vol. 21, No. 2, 2014.
- Köse, Elifhan. “Hidayet Romanlarından Dindar Kadın Edebiyatına: Feminizmle Müzakerede Değişen Faillikler,” *Fe Dergi*, Vol. 14, No. 1, 2022, hal. 78.
- Kurni, Waesul. “Relasi Gender dalam Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur’an,” *Disertasi*, Jakarta: Prodi Ilmu Al-Quran dan Tafsir Universitas PTIQ, 2023.
- Kusmana, “Contemporary Interpretation of Kodrat Perempuan: Local Discourse of Muslim Women Leadership in Indonesia,” Erasmus University of Rotterdam, 2017.
- Kusrini, “Rekonstruksi Ayat-ayat Perbudakan (Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed),” *Disertasi*, Surabaya, Prodi Studi Islam UIN Sunan Ampel, 2020, hal. xiv.
- Lailah, Muhammad Abu. *Al-Quran min Manzur al-Istisyaq*. Mesir: Dar al-Nasyr li al-Jami’at, 2002.
- Lammens SJ., *Islam Beliefs and Institutions*. New Delhi: Oriental Book Reprint Corporation, 1979.
- Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Umat Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Lathifah, Anthin. *Perempuan dalam Fatwa Ulama di Indonesia*. Semarang: LP2M UIN Walisongo, 2019.
- Leeming, David A. *et.al.*, *Encyclopedia of Psychology and Religion*. New York: Springer Reference, 2014.
- Lybarger, Loren. “Gender and Prophetic Authority in the Qur’anic Story of Maryam: A Literary Approach,” *Journal of Religion*, Vol. 80 No. 2 Tahun 2000, hal. 269-270.
- Mah}allyy, Jalaluddin dan Jalaluddin as-Suyu>t}iy, *Tafsir al-Jala>layn*. Kairo: Da>r al-Ghad al-Gadi>d, 2007.
- Mahmud, Abdul Qadir. *al-Falsafah as-Sufiyah fi al-Islam*. Beirut: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1966.

- Mahfidz, Muhsin. *Tafsir tentang Kesalehan: Mengurai Makna Kesalehan dari Teks Al-Quran hingga Sosial Politik*. Makassar: Alauddin University Press, 2020.
- Mahmood, Saba. "Ethical Formation and The Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt," *Social Research*, Vol. 70, No. 3 (2003), hal. 861.
- . "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on The Egyptian Islamic Revival," *Cultural Anthropology*, Vol. 16, No. 2 (2001), hal. 202.
- . *Politics of Piety: The Islamic Revival and The Feminist Subject*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- Makkiy, Bakriy. *Kifa>yat al-Atqiya>' wa Minha>j al-As}fiya>'*. Kairo: Da>r al-Kutub al-Isla>miyyah, 2013.
- Mandzu>r, Ibnu. *Lisa>n al-'Arab*. Kairo: Da>r al-Ma'a>rif, 1960.
- Maraghi, Ahmad bin Mustafa. *Tafsir al-Maraghi*. Mesir: Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Babi al-Hllabi, 1946.
- Martin, Judith G. "Why Women Need a Feminist Spirituality," *Women's Studies Quarterly*, Vol. 21 No. 1 Spring – Summer 2018, hal. 106-120.
- Maulana, Iqbal. "Spiritualitas dan Gender: Sufi-sufi Perempuan," *Living Islam*, Vol. 1 No. 2, 2018, hal. 363-364.
- Maulana, Irfan Rizky. "Wanita Mulia dalam Al-Quran: Tafsir Tematik Surah Maryam," *Tafakkur*, Vol. 5 No. 2, 2025, hal. 148.
- Mawdudi, Abu A'la. *The Meaning of the Quran*. New Delhi: Lakshmi Printing Works, 1971.
- Mawla, Muhammad Ahmad Jadul *et. al.* *Kisah-kisah Al-Quran*. Jakarta: Zaman, 2009.
- McNay, Lois. *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 2000.

- Mernissi, Fatima. *The Veil and The Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Kanada: Persue Books, 1991.
- . *Women and Islam: an Historical and Theological Enquiry*, United Kingdom: Blackweel Publishing, 1991.
- Millati, Halya. "The Reciprocal Paradigm of Tafsīr Al-Miṣbah and Tafsīr Al-Taḥrīr Wa Al-Tanwīr on Surah Al-Baqarah Verse 222 about Menstruation Blood," *Sawwa*, No. 1, 2021
- . "Signifikansi Keseimbangan Kehidupan Duniawi dan Ukhrawi dalam Surah Alqashash Ayat 77," *Kontemplasi*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2021, hal. 249.
- Miller, *Toward a New Psychology of Women*. Boston: Beacon, 1986.
- Mir, Mustansir. "The Quran as Literature," *Religion & Literature*. Vol. 20, No. 1, *The Literature of Islam, USA: The University of Notre Dame*, Spring, 1988.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2001.
- Mubarakfuriy, Shafiy al-Rah}ma>n. *al-Mishba>h al-Muni>r fi> Tahdzi>b al-Tafsi>r Ibn Katsi>r: S{ah}i>h Tafsi>r Ibn Katsi>r*, ter. Abu Ihsan al-Atsari, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2013.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Tafsir Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- . *Perempuan Ulama di Atas Panggung Sejarah*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Muhanna, Aitemad. "Women's Moral Agency and The Politics of Religion in The Gaza Strip," *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 31, No. 1 (2015).
- Munawwar, Said Agil Husin. *Al-Qur'an: Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta Selatan: Ciputat Press, 2004.

- Munir, Ba'albaki, *al-Mawrid: a Modern English-Arabic Dictionary*. Beirut: Da'r al-'Ilm li al-Mala'iyin, 1998.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*. New York: State University of New York Press, 1992.
- . wawancara, via surat elektronik, 27 Juli 2021.
- . wawancara, via surat elektronik, 6 Juli 2021.
- Murray, James A. H. *et.al.*, *The Oxford English Dictionary*. London: Oxford University Press, 1970.
- Mustaqim, Abdul. "Spiritualitas Perempuan dalam Al-Quran," *Musawa*, Vol. 7 No. 2 Juli 2008.
- . *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca Al-Quran dengan Optik Perempuan Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008.
- Muttaqin, Ahmad. "Women's Identity in the Digital Islam Age: Social Media, New Religious Authority, and Gender Bias," *Qudus International Journal of Islamic Studies*, Vol. 8 No. 2, 2020.
- Nadje, al-Ali. *Secularism, Gender, and The State in The Middle East: The Egyptian Women's Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Nafisah, Basmah. "Women's Transformation in Contemporary Sufi Leadership," *Bidayah: Studi Ilmu Keislaman*, Vol. 15 No. 2, Desember 2024.
- Nafisi, Azar. *Reading Lolita in Teheran: a Memoir in Books*. New York: Random House, 2003.
- Naisaburiy, Abu> Qa>sim 'Abd Kari>m Hawa>zin al-Qusyairiy. *ar-Risalah al-Qusyairiyyah*. Beirut: Da'r Kutub al-Islamiyah, 2010.
- al-Naisāburī, Muslim Ibn Al-Hajjāj Al- Qusyairī. *Shahīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Kutub Al-Arābiyah, 2010.

- Najar, Amir. *Psikoterapi Sufistik dalam Kehidupan Modern*. Bandung: Hikmah, 2004.
- al-Namlah, Abdul Karim. *al-Rukhaṣ al-Syar'iyah wa Isbātuhā bi al-Qiyās*. Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 1990.
- Nashori, Fuad. *Agenda Psikologi Islami*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Nashr, H{ami>d Abu> Zayd. *al-Nash, al-Sulthah, al-H{aqi>qah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafiy al-'Arabiy, 1995.
- Nashr, Sutomo Abu. *Antara Fiqih dan Syariah*. Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and The Sacred*. Edinbrugh: Edinbrugh University Press, 1981.
- . *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: George Allen and Unwin, 1978.
- . "Islam and The Environmental Crisis," *The Islamic Quarterly*, Vol. 34 No. 4, 1994.
- Nawawiy, Abu> Zakariyya Yah}ya> bin Syarf. *Adāb Al-Fatwā Wa al-Mufti Wa al-Mustafti*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1988.
- Nisa, Eva Fahrūn. "Muslim Women in Contemporary Indonesia: Online Conflicting Narratives Behind the Women Ulama Congress," *Asian Studies Review*, Vol. 43 No. 3, 2019, hal. 434.
- . "Embodied Faith: Agency and Obedience Among Face-Veiled University Students in Indonesia," *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, Vol. 13, No. 4, 2012, hal. 374.
- Njambi, Wairimu Ngaruiya. "Dualism and Female Bodies in Representations of African Femanle Circumcision: a Femenist Critique," *Feminist Theory*, Vol. 5, No. 3, 2004, hal. 281.
- Noeldeke, Theodore. *Tarikh Al-Quran*. New York: Dar Nashr George Almz, 2000.
- Noor, Juliansyah. *Metodologi Penelitian: Skripsi, Tesis, Disertasi, & Karya Ilmiah*. Jakarta: Kencana, 2011.

- Nugraheni, Yumidiana Tya. ‘Kisah Penghancuran Berhala oleh Ibrahim dalam Q.S. 21: 57-58’, dalam *Pendekatan Ma’na-Cum-Maghza Atas Al-Qur’an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Yogyakarta: Ladang Kata dan AIAT Indonesia, 2020, hal. 449.
- Nugroho, “Perempuan dan Krisis Iklim: Kajian Ekofeminisme di Negara Berkembang,” *Jurnal Sosial Ekologi*, Vol. 5 No. 1, 2023, hal. 34–48.
- Nur, Abdul Muiz bin dan Arif Hidayat, *Siti Maryam: Sosok Wanita Tegar dalam Mempertahankan Keyakinan*. Jakarta: al-Maghfiroh, 2013.
- O’riordan, R.N.L. *Seni Penyembuhan Alami: Rahasia Penyembuhan Melalui Energi Ilahi*, ter. Sulaiman al-Kumaiyi, Bekasi: Gugus Press, 2002.
- Octavia, Lanny. “Circumsicion and Muslim Women’s Identity in Indonesia,” *Studia Islamika*, Vol. 21, No. 3, 2014, hal. 419.
- Özelce, Gözde. “Female Sufi Leaders in Turkey: Signals of a New Social Pattern Emerging in Secular Side,” *Journal of Islamic Thought and Civilization*, Vol. 9 No. 1, 2019, hal. 12-13.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Pramiyanti, Alila dan Emma Baulch, “Hijabers on Instagram: Using Visual Social Media to Construct the Ideal Muslim Woman,” *Social Media and Society*, Vol. 4 No. 1, 2018, hal. 1.
- Putri, Fadilla Dwianti dan Elizabeth Kristi Poerwandari, “Konstruksi Kesalehan, Posisi dan Agensi Perempuan dalam Wacana Keagamaan,” *Musawa*, Vol. 22, No. 2 (Juli 2023), hal. 195.
- Qasimiy, Muhammad Jamaluddin bin Muhammad Sa’id bin Muhammad al-Hallaq. *Mahasin at-Ta’wil*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1418 H.
- Qasimi, Muhammad Jamaluddin. *Mauidzah al-Mu’miniin*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2012.

- Qinnu>jiy, Lut}f Alla>h. *Fath} al-Baya>n fi Maqa>s}id al-Qur'a>n*. Beirut: alMaktabah al-'As}riyyah, t.t.
- Qurrota, A'yunin dan Endah Triastuti, "Komodifikasi Kesalehan Niqabis di Media Sosial Instagram," *Egalita*, Vol. 17 No. 2, 2022, hal. 54.
- Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Ansari. *al-Jami' li Ahkam Al-Quran*. Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964.
- Qusyairiy, 'Abd al-Kari>m, *al-Risalah al-Qushayriyah*. Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994.
- Ra>ziy, Fakh al-Di>n. *Mafa>tih} al-Ghaib*. Teheran: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Rabi'ah M. Putri dan Dika Jatnika, "Pengaruh Religiositas, Literasi Zakat, dan Kepercayaan (Trust) terhadap Minat Muslim Generasi Z dalam Membayar Zakat Digital," dalam *Journal of Islamic Economics and Finance*, Vol. 3, No. 3, 2025, hal. 70.
- Ruether, Radford. *Women healing Earth: Third World Women on Ecology*. New York: Orbis Book, 1996.
- Raghib al-As}fahaniy, *Mufrada>t Alfa>d al-Qur'a>n*. Damaskus: Da>r al-Nasyr, t.th.
- Rahayu, Mugi. *Tak Pernah Mengkhawatirkan Rasa Sakit: Persalinan Maryam Melahirkan Keshalihan*. Yogyakarta: CV. Pradita Utama, 2012.
- Rahma, Betol Salah. "The Virgin Mary as a Role Model Through Quranic Stories," *Journal of Information Systems*, Vol. 10 No. 35, 2025, hal. 604.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Rahman, Nur Farhana Abdul. *et.al.*, "Sa'diyya Shaikh's Feminist Approach Through Her interpretation of Sufi Thouht in Ibn 'Arabi," *Internasional Journal of Advanced Research*, Vol. 13 No. 7, Juli 2025, hal. 346.

- . *et.al.*, “Sa’diyya Shaikh’s Feminist Approach Through Her interpretation of Sufi Thouht in Ibn ‘Arabi,” *Internasional Journal of Advanced Research*, Vol. 13 No. 7, Juli 2025, hal. 346.
- Rahmaniyah, Inayah. *et.al.*, “Female Ulama’s Authority: Deconstructing Masculine Domination in Islamic Norms and Practices,” *Internasional Journal of Islamic Thought*, Vol. 21, 2022, hal. 54.
- . *et.al.*, “Reclaiming an Authority: Women’s Ulama Congress Network (KUPI) and a New Trend of Religious Discourse in Indonesia,” *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, Vol. 11 No. 3, 2022, hal. 60.
- Rasna dan Nur Hidayah, “Eksistensi Perempuan dalam Transformasi Sosial (Studi di PT. Multi Usaha Raya Kabupaten Sorong,” *Noken*, Vol. 5 No. 1, 2019, hal. 43-52.
- Rice, Gillian “Pro-environmental Behavior in Egypt: Is There a Role for Islamic Environmental Ethics?” dalam *Journal of Business Ethichs*, Vol. 65, 2006.
- Rich, Adrienne. *The Dream of a Common Language*, New York: W. W. Norton and Company, 1979.
- Rinaldo, “Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency,” *Gender and Society*, Vol. 28, No. 6, 2014.
- Rinaldo, Rachel. “Envisioning the Nation: Women Activists, Religion and The Public Sphere in Indonesia,” *Social Forces*, Vol. 86, No. 4, 2008, hal. 1781-1804.
- . “Women and Piety Movements,” dalam *The New Blackwell Companion to The Sociology of Religion*, ed. Bryan S. Turner, United Kingdom: Wiley-Blacwell, 2010.
- . *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Roded, Ruth. “Jewish and Islamic Religious Feminist Exegesis of The Sacred Books: Adam, Woman, and Gender,” *Nashim: a Journal of Jewish Women’s Studies and Gender Issues*, Vol. 29, 2015, hal. 56.

- . *Women in Islam and the Middle East: A Reader*, London & New York: I. B. Tauris, 2008.
- Rofiah, Nur. *Nalar kritis Muslimah: refleksi atas keperempuan, kemanusiaan, dan keislaman*. Bandung: Afkaruna, 2021.
- Rosyada, Dede. "A Contextual Method of Interpreting The Qur'an: A Search for The Compatibility of Islam and Modernity," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 137 Januari 2018, hal. 5.
- Rundiyy, Muhammad bin Ibrahim bin 'Ibadd al-Rasyid. *Syarh al-Hikmah*. Surabaya: al-Hidayah, t.t.,
- Rusmana, Dadan. *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia, 2015.
- Sabia, Laura. *Spinning Into the Background: Locating a Feminist Journey of Spiritual Emancipation in Adrianna Rich's the Dream of a Common Language*, Massachusetts: Tufts University Press, 2016.
- Şadrā, Mulla. *Al-Hikmah al-Muta'aliyah Fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Qum: Dār al-Ma'ārif al-Islāmiyyah, 2001.
- Saeed, Abdullah dan Ali Akbar, "Contextualist Approaches and the Interpretation of the Qur'an," *Religions*, Vol. 12 No. 7 Tahun 2021.
- . *Al-Quran an Introduction*, ter. Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016.
- . *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. New York: Taylor & Francis, 2005.
- Safrihsyah, "Religiusitas dalam Perspektif Islam," dalam *Membumikan Ajaran Islam*, Banda Aceh: Ushuluddin Publishing, 2005, hal. 121.
- Salih, Subhi. *Mabahith fi 'Ulum Al-Quran*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1988.
- Salim, Abdul Muin. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2005.

- . “Hubungan Antara Kepercayaan Kepada Tuhan Dan Risiko Bunuh Diri Pada Mahasiswa Muslim Di Aceh,” *Jurnal Ilmu Keperawatan* 9, no. 1 (2021), hal. 79–90.
- Sarwedi dan Heri Efendi. *Romantika Yusuf*. Jakarta: Maghfirah Pustaka, 2004.
- Setiawan, Hersri. “Wanita: Alas Kaki di Siang Hari, Alas Tidur di Waktu Malam,” *Majalah Prisma*, No. 7 Th X Juli 1981.
- Setyawan, Sigit. “Shift in the Meaning of Kanca Wingking in Javanese Society,” *Javanologi*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2024, hal. 55.
- Setyosari, Punaji. *Metode Pendidikan dan Pengembangan*. Jakarta: Kencana Prenadamedia, 2013.
- Shabuni, Muhammad ‘Ali. *Shafwat al-Tafa>sir*. Beirut: da>r al-Fikr, tth.
- Shaikh, Sa’diyya. “Feminism, Epistemology and Experience: Critically (en) Gendering The Study of Islam,” *Journal For Islamic Studies*, Vol. 33 No. 1, 2013, hal. 14-47.
- . “In Search of al-Insan: Sufism, Islamic Law, and Gender,” *Journal of the American Academy of Religion*, December 2009, Vol. 77, No. 4, hal. 781, 782.
- . “Islamic Law, Sufism, and Gender: Rethinking the Terms of the Debate,” dalam *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*. London: One World Publication, 2015, hal. 119.
- . *Sufi Narratives of Intimacy: Ibnu ‘Arabi, Gender, and Sexuality*, Chapel Hill: University of North Carolina, 2012.
- Sharify-Funk, Meena, *et.al.*, “Women of Light: Contemporary Female Sufi Leaders,” dalam *Contemporary Sufism: Piety, Politics, and Popular Culture*, New York: Routledge, 2018.
- Shiddieqy, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Quran*. Jakarta: Bulan Bintang, 1954.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, kesan, dan keserasian Al-Qur’an*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2002.

- . *Membumikan al-Quran*. Bandung: Mizan, 1994.
- . *Wawasan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1996.
- . *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Penerbit Mizan, 2007.
- Shofwan, Arif Muzayin. "Konsep dan Praktek Mengembangkan Keseimbangan Batin Dalam Ajaran Agama Buddha," *Pesolah: Jurnal Pendidikan, Sosial, dan Humaniora*, Vol. 1 No. 2, 2025.
- Shuhbah, Muhammad Abu. *al-Madkhal li Dirasat Al-Quran al-Karim*. Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1423.
- Siddique, Kaukab. *Liberation of Women thru Islam*, Kingsvill: American Society for Education and Religion, 1990.
- Silvers, Laury. "Early Pious, Mystic Sufi Women," ed. Lloyd Ridgeon, dalam *The Cambridge Companion to Sufism*, New York: Cambridge University Press, 2015.
- Sinqithi, Muhammad Amin. *Adwa al-Bayan fi Idhah al-Qur'an bi Al-Quran*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.
- Siregar, Mukhlidah Hanun. *Cara Sehat dengan Resep-resep Ajaib, Herbal Islami*. Wonosari: Buku Biru, 2012.
- Sponville, Andre Comte. *The Book of Atheist Spirituality*. London: Bantam Press, 2008.
- Srimulyani, "Teungku Inong Dayah: female Religous Leaders in Contemporary Aceh," dalam *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, ed. Michael Feener et.al., Leiden dan Boston: Brill, 2016.
- . "Gender in Contemporary Acehnese Dayah: Moving Beyond Docile Agency," dalam *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminist, Sufist, and Pesantren Selves*, ed. Bianca J. Smith dan Mark Woodward, New York: Routledge, 2014.

- Steenbrink, Karel. *Nabi Isa Dalam Al-Quran Sebuah Interpretasi Outsider atas Al-Quran*. Yogyakarta: Suka Press, 2015.
- Stoltz, Paul G. *Adversity Quotient Mengubah Hambatan Menjadi Peluang*, ter. Hermaya, Jakarta: PT.Grasindo, 2019.
- Struat R. Schram *et.al.*, *Mao's Road to Power Revolutionary Writings 1912-1949*. New York: Routledge, 2015.
- Suaedy, Ahmad. "Spiritualitas Baru, Agama, dan Keadilan Perspektif Islam," dalam *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, ed. Elga Sarapung, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Subhan, Zaitunah. *Al-Quran dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*. Jakarta: Prenada Group, 2015.
- Subri, Irwan Mohd, *et.al.*, "Pelantikan Mufti Wanita Di Malaysia: Analisis Pandangan Jabatan Mufti," *Journal of Fatwa Management and Research*, Vol. 9 No. 1, 2017, hal. 75–85.
- Suharto, Ahmad dan Khansa Azizah. "Mah}a>sin Kara>mah Maryam 'Inda Jama>l al-Di>n al-Qa>simiy fi> Tafsi>rih Mah}a>sin al-Ta'wi>l," *Studia Quranika*, Vol. 3 No. 1, 2018, hal. 62.
- Sukatno, Otto. *Psikologi Seks: Menyingkap Problem Psikososial dan Psikoseksual Selebriti*. Yogyakarta: Garasi, 2008, hal. 62.
- Sulamī, Abū'Abd al-Raḥmān. "*Ḥaqā'iq al-Tafsīr, Ed.*" Sayyid 'Imrān. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 2001.
- Suredah, "Kesalehan Ritual, Sosial, Spiritual," *Istiqlal*, Vol. 7, No. 2, 2020, hal. 68.
- Susanto, Edi. *Dimensi Studi Islam Kontemporer*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2016.
- Suwito NS, *Eko-Sufisme, Konsep, Strategi, dan Dampak*. Purwokerto: STAIN Press Purwokerto, 2011.
- Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsir al-Sya'rawi*, Vol. 1, Kairo: Akhbar al-Yaum,, 1991.

- . *Maryam wa al-Masih*. Kairo: Maktabah al-Turats al-Islami, tt.
- . *Tafsir al-Syari'ah*. t.tp: Matabi' Akhbar al-Yaum, 1997.
- Syamsuddin, Sahiron. Metode Penafsiran dengan Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza', dalam *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Al-Quran dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Yogyakarta: Ladang Kata dan AIAT Indonesia, 2020.
- . "Ma'na-cum-Maghza Approach to the Quran: Interpretation of Q. 5:51," *ASSEHR*, Vol. 137 Tahun 2017, hal. 132.
- . "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir: Sebuah Overview," *Jurnal Suhuf*, Vol. 12 No. 1 Juni 2019, hal. 137.
- . *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran: Edisi Revisi dan Perluasan*. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2017.
- . *Studi Kritis atas Metode Penafsiran Bint al-Shari'ah*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009.
- Syibliy, Risa'at al-Tasfiyah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005.
- Syuqqah, Muhammad 'Abd al-Hamid. *Abu Tahri' al-Mar'ah fi 'Asr al-Risalah: Dirasah 'an al-Mar'ah Jami'ah li al-Nusj al-Qur'an wa Shari'ahay al-Bukhari wa Muslim*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1990.
- Tabarisy, Muhammad Ibn Jarir. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997.
- Taimiyah, Ibnu. *al-Fatawa al-Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1989.
- Talibi, M. *Iyal Allah*. Tunisia: Saras li al-Nashr, 1992.
- Tamam, Badru. "Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer," *Disertasi*, Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 2021.
- Tannous, Rami. "Negotiating the Nativity in Late Antiquity: The Qur'an's Rereading of Mary's Preparation for the Conception of Jesus," *Disertasi*, Toronto: Fakultas Studi Agama Universitas, 2019.

- Tantawi, Muhammad Sayyid. *al-Tafsir al-Wasit li Al-Quran al-Karim*. Kairo: Dar Nahdah Mishr, t.th.
- Taslim, Imron. “Ekofeminisme Qurani: Perspektif Al-Quran terhadap Relasi Perempuan dan Alam dalam Narasi Ekologis,” *Ma’had Aly Journal of Islamic Studies*, Vol. 4 No.1, 2025, hal. 207.
- Taufiq, Abdulloh. “al-Jala>layn,” *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- Taylor, Reed W. “a Postcolonial Inquiry of Women’s Political Agency in Aceh, Indonesia: Towards a Muslim Feminist Approach?,” *Disertasi*, Blakburg: Virginia Polytechnic Institute and State University, 2012.
- Taylor, Reed W. “Syariah as Heteropia: Responses from Muslim Women in Aceh Indonesia,” *Religions*, Vol. 6, No. 2, 2015, hal. 566.
- Thabariy, Ibnu Jari>r. *Ja>mi’ al-Baya>n ‘an Ta’wi>l A<y al-Qur’a>n*. Kairo: Da>r al-Hijr, 2001.
- Tim I-NAMHS, Laporan Penelitian *Indonesia National Adolescent Mental Health Survey 2022*, Yogyakarta: Pusat Kesehatan Reproduksi, 2022.
- Tim Penyusun Program Pascasarjana PTIQ, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*. Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ, 2017.
- Tim Tarbiyah wa Da’wah, *Risalah Perang Badar*. Jakarta: Rabithah Alawiyah, 2024.
- Tirmidhī, al-Ḥakīm. *Bayān Al-Farq Bayna al-Ṣadr Wa al-Qalb Wa al-Fu’ād Wa al-Lubb*. Kairo: Maktabat al-Thaqāfah, 1992.
- Tobroni, *The Spiritual Leadership: Pengefektifan Organisasi Noble Industry Melalui Prinsip-prinsip Spiritual Etis*. Malang: UM Press, 2005.
- Toktarbekova, Laura., *et.al.*, “Kazakh Women’s Visual Religious Identity and Islamic Agency on Instagram,” *Pharos Journal of Theology*, Vol. 106 No. 3, 2025, hal. 12.
- Tomassoyan, Soteria Kinanty, “Kesempurnaan Maryam sebagai Tajalli Allah dalam Perspektif Sufi,” *Sophia*, Vol. 4 No. 2, 2023, hal. 134.

- Tonya D. Armstrong, *Exploring Spirituality: The Development of the Armstrong Measure of Spirituality*, Chapel Hill: University of North Carolina, 1994.
- Ulya, "Ritus dalam Keberagaman Islam," *Fikrah*, Vol. 1, No. 1, 2013, hal. 197.
- Umairah, Abdurrahman. *Rija>l wa Nisa>' Anzala Allahu fiihim Qur'a>n*, ter. Imam Awaluddin, Jakarta: Pustaka al Kautsar, 2009.
- Umar, Ala' al-Din Ali bin Muhammad bin Ibrahim bin. *Luba>b al-Ta'wi>l fi Ma'a>ni al-Tanzi>l*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1525.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender perspektif Al-Quran*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- . *Islam Fungsional: Revitalisasi dan Reaktualisasi Nilai-nilai Keislaman*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014.
- . *Tasawuf Modern: Jalan Mengenal dan Mendekatkan Diri kepada Allah Swt*. Jakarta: Republika, 2014.
- Uyuni, Badrah dan Mohammad Adnan, "Woman Ulama's Authority on Social Media," *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 8 No. 2, hal. 237.
- Valisaki, Rosa. "The Politics of Postsecular Feminism," *Theory, Culture, and Society*, Vol. 33, No. 2, 2016, hal. 113.
- Veer, Peter Van Der. "Embodiment, Meteriality, and Power," *Comparatie Studies in Society and History*, Vol. 50, No. 3, 2008, 809.
- Villasari, Asasih *Fisiologi Menstruasi*. Kediri: Strada Press, 2021.
- Virdunaite, Morta. "The Agency in Islam or (and) Human Rights? The Case of Pious Baltic Muslim Women," *Religions*, Vol. 14 No. 7, (2023), hal. 2.
- Waggoner, Matt. "Irony, Embodiment, and The Critical Attitude: engaging Saba Mahmood's Critique of Secular Morality," *Culture and Religion*, Vol. 6, No. 2 (2005), hal. 247.

- Wahyuni, Esa Nur dan Khairul Bariyah, “Apakah Spiritualitas Berkontribusi terhadap Kesehatan Mental Mahasiswa?” *Jurnal Pendidikan Indonesia*, Vol. 5 No.1 Tahun 2019, hal. 46.
- Walid, Kholid dan Bil Hamdi, “Analisis Spiritual Atheism dalam Tinjauan Filsafat Jiwa Mulla Sadra,” *Tajdid*, Vol. 22 No. 2, Juli-Desember 2023, hal. 299.
- Wallen, Nancy Bradley. *Women of God and Arms: Female Spirituality and Political Conflict, 1380-1600*. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 2005.
- Warsah, Idi dan Imron, “The Discourse of Spirituality Versus Religiosity,” *Al-Albab*, Vol. 8, No. 2, 2019, hal. 232.
- Webb Gisela and Amina Wadud, “Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective,” *Journal of Law and Religion* 15, no. 1/2 (2000): 519, hal. 88-95.
- Widyatama, Rendra *Bias Gender Dalam Iklan Televisi*. Yogyakarta: Media Pressindo, 2006.
- Wright, D. *The Psychology of Moral Behaviour*. Harmondsworth: Penguin, 1971.
- Ya’qubi, Ahmad bin Abi Ya’qubi bin Ja’far. *Ta’ri’kh al-Ya’qubi*. Beirut: Muassasah al-A’lami lil Mathbu’at, 1993.
- Yazdi, Muhammad Taqi Misbah *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, Al-Huda, 2005.
- Yuliana Jamaluddin dan Siti Aisa, “Paradigma Tafsir Adil Gender pada Akun Instagram @mubaadalah.id,” *Aqlam*, Vol. 8 No. 1, 2023, hal. 15-16.
- Yusuf, Ahmad Muhammad. *Ensiklopedi Tematis Ayat Al-Quran dan Hadis*. Jakarta: Widya Cahaya, 2012.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Zahrah al-Tafa’sir*. Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1394 H.
- Zahwu, Muhammad Abu. *al-H{adi}ts wa al-Muh}additsu>n*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabi, 1984.

- Zaid, Nashr H{ami>d Abu>. *Dawa>'ir al-Khawf al-Qira>'ah fi> Khitha>b al-Mar'ah*. Beirut: Markaz al-Tsaqafi, 1999.
- Zain, Nor Razinah Mohd dan Rusni Hassan, "Hijabophobia: A Closed Eye Challenge towards Muslim Friendly Hospitality Services in Malaysia," *Malaysian Journal of Syariah and Law*, Vol. 8. No. 2 (Desember 2018), hal. 3.
- Zainudin, *Ilmu Tauhid Lengkap*. Jakarta Rhineka Cipta, 1992.
- Zakariyya, Abu> al-H{usain Ahmad bin Faris bin. *Mu'jam Maqa>yis al-Lughah*. Beirut: Da>r al-Fikr, t.t.
- Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzi>l wa 'Uyu>n al-Aqa>wil*. Kairo: Da>r al-H{adith, 2012.
- Zarkasyi>, Badr al-Din. *al-Burhan fi 'Ulum Al-Quran*. Beirut: Dar Ihya' 'Arabi, 1957.
- Zarqaniy, 'Abd 'al-'Az}im. *Manahil Al-'Irfan*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiyyah, 1995.
- Zaviera, Ferdinand. *Teori Kepribadian Sigmund Freud*. Yogyakarta: Prismsophie, 2007.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Mafhūm Al-Nass*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2016.
- , *Mafhu>m al-Nashsh Dira>sah fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*, ter. Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: IRCiSoD, 2016.
- Zempi, Irene dan Neil Chakraborti, *Islamophobia Victimization and The Veil*. London: Palgrave Macmillan, 2014.
- Zohar, Danah dan Ian Marshall, *Kecerdasan Spiritual*. Bandung: Mizan, 2007.
- Zuhaili, Wahbah. *al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syariah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1991.

- Abid, Ameera. "Nana Asma'u: a Women of Knowledge in Africa," dalam <https://saudigazette.com.sa/article/517218>, diakses pada 3 November 2025.
- Ade, Nasihudin, "Kepala BKKBN Harap Setiap Pasangan Melahirkan Satu Anak Perempuan, Warganet: "Ada Cara Memastikan yang Lahir Cewek?"" dalam <https://www.liputan6.com/health/read/5632257/kepala-bkkbn-harap-setiap-pasangan-lahirkan-satu-anak-perempuan-warganet-ada-cara-memastikan-yang-lahir-cewek>, diakses pada 7 Juli 2024.
- Admin, "HNCO is Committed to Preserving the Legacy of Syaykh Nazim Adil Through Many non Profit Organization Works," dalam <https://hnco.org.uk/hajjah-naziha-adil-kabbani-legacy/>, diakses pada 4 November 2025.
- Admin, "Sufi Women Organization," dalam <https://ias.org/swo/>, Diakses pada 5 Juni 2024.
- Admin, "Tentang Rahima," <https://swararahima.com/tentang-rahima/>, diakses pada 12 Agustus 2025.
- Admin, "Women's Islamic Initiative in Spirituality & Equality," dalam <https://www.wisemuslimwomen.org/muslim-woman/nahid-angha/>, diakses pada 4 November 2025.
- al-Fassi, Hatoon. "The Rights of Women in The Great Mosque," dalam <https://www.arabnews.com/node/280788>, diakses pada 7 Juli 2024.
- Angha, Nahid. "2024 Founder Message," <https://ias.org/foundermessage2024/>, diakses pada 12 Agustus 2025
- Birru, Egadia. "Pernyataan BKKBN Tuai Polemik, Hasto: Perempuan Ditugaskan untuk Hamil, Melahirkan, dan Menyusui," <https://regional.kompas.com/read/2024/07/07/194400578/pernyataan-bkkbn-tuai-polemik-hasto--perempuan-ditugaskan-untuk-hamil>, diakses pada 1 Juli 2024.
- Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, "Report on the Taliban's War Against Women," <https://2001-2009.state.gov/g/drl/rls/6185.htm>, diakses pada 7 Agustus 2025.

- Caroline Bologna, “Many Kids Feel “Unimportant” When Parents are Distracted by Smartphone,” dalam https://www.huffpost.com/entry/kids-notice-parents-screen-addiction_n_55a3e15ae4b0ecec71bc74e4, Diakses pada 8 Juni 2024.
- Deane, Andy. “Digital Distractions: Five Spiritual & Physical Threats,” dalam <https://calvarychapel.com/posts/digital-distractions-five-spiritual-physical-threats/>, Diakses pada 8 Juni 2024.
- Detik, “Jemaah Perempuan akan Dikeluarkan dari Area Ka’bah,” dalam <https://news.detik.com/berita/d-697142/jamaah-perempuan-akan-dikeluarkan-dari-area-kabah>, diakses pada 7 Juli 2024.
- DeYoung, Kevin. “Don’t Let the Screen Strangle Your Soul (2 of 2),” dalam <https://www.thegospelcoalition.org/blogs/kevin-deyoung/dont-let-the-screen-strangle-your-soul-2-of-2/>, Diakses pada 8 Juni 2024.
- Dihardjo, Poppy. “Solusi Dari Laki-laki Soal Penanganan Potensi Krisis Populasi Tak Jauh Dari Ngebebanin Perempuan,” https://www.instagram.com/p/C8-K1CGTf5A/?img_index=1, diakses pada 24 Oktober 2024.
- Greenfield, David. “Digital Distraction: Internet and Smartphone Addictions,” dalam <https://www.psychologytoday.com/intl/blog/virtual-addictions/201710/digital-distraction-internet-and-smartphone-addiction>, Diakses pada 8 Juni 2024.
- Griffiths, Richard. “The Definition of Spiritual Intelligence,” dalam <https://sqi.co/definition-of-spiritual-intelligence/>, diakses pada 19 Agustus 2025.
- Indosiar Youtube Channel, “Mamah Dedeh: Istri Kena KDRT, Namun Tetap Pertahankan Rumah Tangga Demi Anak itu Bodo,” dalam <https://www.youtube.com/shorts/g8rEp5C-FFw>, diakses pada 10 November 2025.
- Iryanti, Dian. “Krisis Lingkungan 2025: 4 Catatan WALHI yang Harus Diketahui,” dalam <https://environment-indonesia.com/krisis-lingkungan-2025-4-catatan-walhi-yang-harus-diketahui/>, diakses pada 18 Desember 2025.

KBBI “Spiritual,” dalam <https://kbbi.web.id/spiritual>, diakses pada 27 November 2025.

KBBI, “Burkak,” <https://kbbi.web.id/burkak>, diakses pada 7 Agustus 2025

KBBI, “Emansipasi,” dalam <https://kbbi.web.id/emansipasi> diakses pada 27 November 2025

KBBI, “Hukum Islam,” <https://kbbi.web.id/hukum>, diakses pada 23 Agustus 2025.

KBBI, “Komplementer,” <https://kbbi.web.id/komplementer>, diakses pada 23 Agustus 2025.

KBBI, “Polar,” <https://kbbi.web.id/polar>, diakses pada 23 Agustus 2025.

KBBI, “Saleh,” <https://kbbi.web.id/saleh>, diakses pada 1 Agustus 2025.

KBBI, “spirit,” <https://kbbi.web.id/spirit>, diakses pada 18 Agustus 2025.

Malih, Hasnae “Mufti Dubai Yujiz Al-Fatwa Li al-Nisa,” accessed July 6, 2024, <https://www.france24.com/ar/20090304-united-arab-emirates-islam-mufti-announce-fatwa-allowmuslim-women-become-mufti>, diakses pada 14 Desember 2025.

Oman Fathurahman, “Sufi Perempuan Indonesia dalam Sejarah Nusantara,” dalam <https://www.jurnalperempuan.org/warta-feminis/oman-fathurahman-sufi-perempuan-indonesia-dalam-sejarah-islam-nusantara>, diakses pada 17 November 2025.

Organization, Sufi Women. “Welcome to SWO,” dalam <https://ias.org/swo/>, diakses pada 4 November 2025.

Redaksi, “Pertama Dalam Sejarah, Arab Saudi Izinkan Ada Mufti Perempuan,” <https://nu.or.id/internasional/pertama-dalam-sejarah-arab-saudi-izinkan-ada-mufti-perempuan-9PXyw>, diakses pada 14 Desember 2025.

Rio, Fildzah. “Mengenal Distraksi Digital dan Tips Jitu untuk Membatasinya,” dalam <https://www.djkn.kemenkeu.go.id/kpknl-bandung/bacaartikel/14897/MengenalDistraksi-Digital-dan-Tips-Jitu-untuk-Membatasinya.html>, Diakses pada 8 Juni 2024

Sablak, Ceyda “12 Muslim Women Who are Modern Role Models That’ll Amaze and Inspire You,” dalam <https://thought.is/12-muslim-women-who-are-modern-role-models-thatll-amaze-and-inspire-you/>, diakses pada 3 November 2025.

Suryani, Firda Imah. “Gerakan KUPI dan Upaya Pencegahan Perkawinan Anak di Indonesia,” dalam <https://mubadalah.id/gerakan-kupi-dan-upaya-pencegahan-perkawinan-anak-di-indonesia/>, diakses pada 20 November 2025.

Tide, Devi “About,” dalam <https://devitide.org/about>, diakses pada 17 November 2025.

Wargadipura, Nissa. “Pertanian Berkelanjutan Tulang Punggung Terwujudnya Kedaulatan Pangan,” <https://pesantrenekologi.blogspot.com/search/label/KebunPekaranganWargadipura>, diakses pada 18 Desember 2025.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Halya Millati
Tempat, tanggal lahir : Kediri, 8 Agustus 1996
Alamat : Dsn. Gropol RT. 029 RW. 009 Desa Tanjungtani
Kecamatan Prambon Kabupaten Nganjuk Jawa Timur
Email : halyamillati@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. SD Al-Falah Ploso Mojo Kediri
2. MTs. Abdulloh Sukoanyar Mojo Kediri
3. MA Abdulloh Sukoanyar Mojo Kediri
4. S 1 UIN Sunan Ampel Surabaya
5. S 2 UIN Sunan Ampel Surabaya
6. S 3 Universitas PTIQ Jakarta
7. Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal
8. PP Al-Falah Putri Ploso Mojo Kediri
9. P3HM Lirboyo Kediri
10. PPTQ Manbatul Akhlak Maesan Mojo Kediri
11. YPPP. An-Nuriyyah Wonocolo Surabaya
12. PP. Al-Jawi Wonocolo Surabaya

Pengalaman Akademis dan non Akademis:

1. Sekretaris sekolah Living Quran Hadis CRIS Foundation-LSQH UIN Yogyakarta (Desember 2019-Januari 2020)
2. Asisten riset PusPiDep Yogyakarta dan PPIM dalam penelitian eskstremisme wilayah Jawa Timur (November 2020-Februari 2021)
3. Staf pengajar di PP Amanatul Ummah Siwalankerto (2019-2021)
4. Panelis Mutamad 2021
5. Pengajar di MTs. Abdulloh Kediri (2018-sekarang)
6. Redaktur tafsiralquran.id (2020-sekarang)
7. Sekretaris Yayasan Islam Abdulloh (2022-sekarang)
8. Pengajar di Universitas Islam Tribakti Kediri (2022-sekarang)
9. *Short course* di Hartford International University for Religion and Peace (HIU) (3 September 2024-3 Maret 2025)