

ANALISIS INTERPRETASI PERMASALAHAN PEREMPUAN
DALAM *JÂMI' AL-BAYÂN FÎ TA'WÎLI ÂY AL-QUR'ÂN* KARYA
MUHAMMAD IBNU JARIR ATH-THABARI (224-310 H)

DISERTASI

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



OLEH:
ZAH RATUNNISA
NIM: 193530046

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

ABSTRAK

Disertasi ini menyimpulkan bahwa: *Jâmi' al-Bayân Fî Ta'wîl Ây al-Qur'ân* karya Muhammad Ibnu Jarir Ath-Thabari (w. 310 H) menghasilkan produk interpretasi yang berkeadilan terhadap ayat-ayat mengenai permasalahan perempuan, meskipun kesetaraan gender bukan sebagai orientasi. Beriring dengan temuan ini, tafsir Ath-Thabari pun terbukti lebih sebagai tafsir *'aqly* daripada tafsir *naqly*.

Kesimpulan tersebut dihasilkan melalui analisis interpretasi terhadap ayat-ayat mengenai permasalahan perempuan dalam tafsir Ath-Thabari dengan menggunakan teori Foucauldian. Kuasa "*al-'Ilm*" sebagai subjek diskursus tafsir menjadikan penafsiran Ath-Thabari tunduk kepada Al-Qur'an dan Sunah yang *shahîh*, mengembalikan permasalahan-permasalahan ambigu kepada zahir ayat, dan tidak melawan konsensus Ahlusunah. Sedangkan sebagai objek diskursus, Ath-Thabari kritis dalam mencerna dan menimbang celah perbedaan pendapat para ulama dan mengambil posisi mendukung, menolak, atau mendatangkan kesimpulan tersendiri dengan dalil, baik dari Al-Qur'an dan Sunah, maupun syair Arab dan alat kebahasaan lainnya, yang ia bangun dengan fondasi cerdik. Secara genealogis, tidak ditemukan indikasi yang mendiskreditkan eksistensi perempuan sepanjang penafsirannya. Akan tetapi latar biografisnya terbukti memberikan pengaruh terhadap pemikirannya. Penelitian ini juga menggunakan pendekatan analisis teks feminis Sara Mills (1992), dan menghasilkan bahwa pembacaan basis pengetahuan dan logika murni ala Ath-Thabari dengan gender laki-laki terhadap teks yang berbicara tentang perempuan sebagai objek, lebih menghasilkan pandangan yang logis dan netral, tanpa tendensi yang mendahului. Sehingga pemikiran yang dihasilkan, baik yang terlihat progresif maupun bias tidak berasal dari cara pandang *male oriented*, yang dianggap menjadi faktor produksi penafsiran bias perempuan, tetapi murni dari faktor logika akal.

Penelitian ini sependapat dengan beberapa penelitian sebelumnya seperti Norhidayat (2012), Hairul Hudaya (2013), bahwa tafsir Ath-Thabari tidak berorientasi patriarkis, dan riwayat-riwayat yang bernilai bias tidak membuat tafsir ini menjadi patriarki. Selain itu, penelitian ini juga menguatkan hasil penelitian Sitke Gulle (2009), Mustafa Shah (2013), Ade Jamarudin, *et al* (2020) bahwa sisi *dirâyah* dari tafsir Ath-Thabari mengoperasikan sisi *riwâyah*-nya, menghasilkan produk-produk tafsir independen.

Pada saat yang sama, penelitian ini mengoreksi kesimpulan disertasi Hamka Ilyas (2015) bahwa sebab banyaknya *Isrâ'iliyyât* pada masa tafsir Ath-Thabari karena minimnya penelitian ilmiah sehingga dengan mudah menelan mitos. Serta, disertasi ini tidak sependapat dengan Nasr Hamid Abu Zayd (2004) bahwa riwayat-riwayat *Isrâ'iliyyât* dalam tafsir Ath-Thabari merugikan

perempuan, sehingga disarankan agar dipilah dan menempatkan yang tidak *shahih* darinya ke dalam studi fosil.

Penelitian ini berjenis kualitatif melalui studi kepustakaan dengan menggunakan metode analisis wacana Foucauldian. Klasifikasi dan analisis dilakukan terhadap tafsir ayat-ayat tentang permasalahan perempuan dalam tafsir Ath-Thabari, kemudian disusun dalam struktur konseptual dengan menggunakan pendekatan analisis teks feminis Sara Mills dan kesetaraan gender perspektif Al-Qur'an Nasaruddin Umar (2010).

ملخص

تخلص هذه الأطروحة إلى أن: كتاب "جامع البيان في تفسير آيات القرآن" لمحمد بن جرير الطبري (توفي عام ٣١٠ هـ) يقدم تفسيرات عادلة للآيات المتعلقة بقضايا المرأة، على الرغم من أن المساواة بين الجنسين ليست من توجهاته. وتماشياً مع هذه النتيجة، ثبت أن تفسير الطبري هو تفسير عقلي أكثر منه تفسير نقلي.

تم التوصل إلى هذا الاستنتاج من خلال تحليل الآيات المتعلقة بقضايا المرأة في تفسير الطبري باستخدام نظرية فوكو. إن قوة "العلم" كموضوع لخطاب التفسير تجعل تفسير الطبري خاضعاً للقرآن والسنة الصحيحة، ويعيد القضايا الغامضة إلى المعنى الظاهر للآيات، ولا يتعارض مع إجماع أهل السنة. وفي الوقت نفسه، بصفته موضوعاً للخطاب، يلعب الطبري دوراً حاسماً في استيعاب وتقييم الاختلافات في الآراء بين العلماء، ويتخذ موقفاً يدعم أو يرفض أو يستخلص استنتاجاته الخاصة باستخدام حجج مستمدة من القرآن والسنة، وكذلك من الشعر العربي والأدوات اللغوية الأخرى، التي يبنيناها على أساس ذكي. من الناحية الجينية، لا توجد مؤشرات تشكك في وجود النساء في تفسيره. ومع ذلك، فقد ثبت أن خلفيته السيرة الذاتية أثرت على تفكيره. تستخدم هذه الدراسة أيضاً النهج النسوي لـ Sara Mills (1992) وتخلص إلى أن الطبري، بصفته قارئاً للنصوص التي تناقش النساء ككائنات، يقدم وجهة نظر أكثر منطقية وحيادية، دون أي ميول مسبقة. وبالتالي، فإن الأفكار الناتجة، سواء كانت تقدمية أو متحيزة، لا تنبع من منظور ذكوري، والذي يعتبر عاملاً في إنتاج تفسيرات متحيزة للمرأة، بل تنبع فقط من التفكير المنطقي.

تتفق هذه الدراسة مع العديد من الدراسات السابقة، مثل Norhidayat (٢٠١٢) و Hairul Hudaya (٢٠١٣) في أن تفسير الطبري ليس أبوياً، وأن الروايات المتحيزة لا تجعل هذا التفسير أبوياً. علاوة على ذلك، تعزز هذه الدراسة أيضاً نتائج Sitke Gulle (٢٠٠٩) و Mustafa Shah (٢٠١٣) و Ade Jamarudin وآخرون (٢٠٢٠) بأن جانب الدراية في تفسير الطبري يفعل جانب الرواية فيه، مما ينتج عنه منتجات تفسيرية مستقلة.

وفي الوقت نفسه، تصحح هذه الدراسة استنتاج أطروحة Hamka Ilyas (٢٠١٥) بأن سبب وفرة الإسرائيليات في تفسير الطبري يرجع إلى نقص البحث العلمي، مما جعل من السهل قبول الأساطير. علاوة على ذلك، لا تتفق هذه الأطروحة مع Nasr Hamid Abu Zayd (٢٠٠٤)، الذي يجادل بأن روايات الإسرائيلية في تفسير الطبري تضر بالمرأة، ويقترح فرز الروايات في تفسير الطبري ووضع تلك التي ليست صحيحة في دراسات أحفورية. هذا البحث ذو طبيعة نوعية من خلال دراسة الأدبيات باستخدام تحليل الخطاب الفوكويدي. تم إجراء التصنيف والتحليل على تفسير الآيات المتعلقة بقضايا المرأة في تفسير الطبري، ثم تم تجميعها في هيكل مفاهيمي باستخدام النهج النسوي لـ Sara Mills (1992) ومنظور Nasaruddin Umar (٢٠١٠) حول المساواة بين الجنسين في القرآن.

ABSTRACT

This dissertation concludes that: *Jâmi' al-Bayân Fî Ta'wîl Ây al-Qur`ân* by Muhammad Ibn Jarir Ath-Thabari (d. 310 AH) produces interpretations that are fair to verses concerning women's issues, even though gender equality is not an orientation. In line with this finding, Ath-Thabari's interpretation is also proven to be more of an 'aqly interpretation than a naqly interpretation.

This conclusion was reached through an analysis of verses concerning women's issues in Ath-Thabari's interpretation using Foucauldian theory. The power of “*al-'Ilm*” as the subject of exegetical discourse makes Ath-Thabari's interpretation subject to the Qur'an and authentic Sunnah, returning ambiguous issues to the apparent meaning of the verses, and not contradicting the consensus of Ahlusunah. Meanwhile, as the object of discourse, Ath-Thabari is critical in digesting and weighing the differences of opinion among scholars and takes a position of supporting, rejecting, or drawing his own conclusions with arguments, both from the Qur'an and Sunnah, as well as Arabic poetry and other linguistic tools, which he builds with a clever foundation. Genealogically, there are no indications that discredit the existence of women throughout his interpretation. However, his biographical background has proven to influence his thinking. This study also uses Sara Mills' (1992) feminist approach and concludes that Ath-Thabari, as a reader of texts that discuss women as objects, produces a more logical and neutral view, without any preconceived tendencies. Thus, the resulting thoughts, whether progressive or biased, do not originate from a male-oriented perspective, which is considered a factor in the production of biased interpretations of women, but purely from logical reasoning.

This study agrees with several previous studies, such as Norhidayat (2012) and Hairul Hudaya (2013), that Ath-Thabari's interpretation is not patriarchal, and that biased accounts do not make this interpretation patriarchal. In addition, this study also reinforces the results of research by Sitke Gulle (2009), Mustafa Shah (2013), Ade Jamarudin, et al (2020) that the *dirâyah* side of Ath-Thabari's interpretation operationalizes its *riwâyah* side, producing independent interpretation products.

At the same time, this study corrects the conclusion of Hamka Ilyas' (2015) dissertation that the reason for the abundance of *Isrâiliyyât* in Ath-Thabari's exegesis was due to the lack of scientific research, which made it easy to swallow myths. Furthermore, this dissertation disagrees with Nasr Hamid Abu Zayd (2004), who argues that the *Isrâiliyyât* narratives in Ath-Thabari's tafsir are detrimental to women, and suggests that the narratives in Ath-Thabari's tafsir be sorted and those that are not valid be placed in fossil studies.

This research is qualitative in nature through a literature study using Foucauldian discourse analysis. Classification and analysis were carried out on the interpretation of verses about women's issues in Ath-Thabari's interpretation, then compiled into a conceptual structure using Sara Mills' feminist approach and Nasaruddin Umar's (2010) perspective on gender equality in the Qur'an.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Zahratunnisa
Nomor Induk Mahasiswa : 193530046
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Analisis Interpretasi Permasalahan Perempuan dalam *Jâmi' Al-Bayân Fi 'Ta'wîli a'y Al-Qur'ân* Karya Muhammad Ibnu Jarir Ath-Thabari (224-310 H)

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan 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, 13 Oktober 2025
Yang membuat pernyataan,



Zahratunnisa

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

ANALISIS INTERPRETASI PERMASALAHAN PEREMPUAN
DALAM *JÂMI' AL-BAYÂN Fî TA'WÎLI ÂY AL-QUR'ÂN* KARYA
MUHAMMAD IBNU JARIR ATH-THABARI (224-310 H)

DISERTASI

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

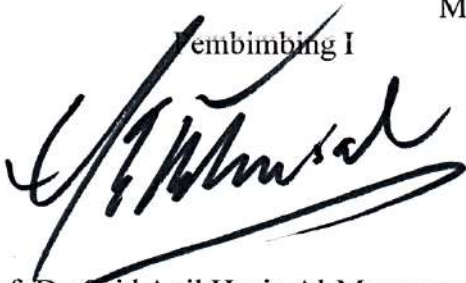
Disusun oleh:
ZAH RATUNNISA
NIM: 193530046

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

Jakarta, 13 Oktober 2025

Menyetujui:

Pembimbing I



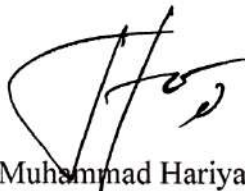
Prof. Dr. Said Agil Husin Al-Munawwar, M.A.

Pembimbing II



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

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



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

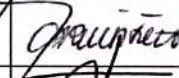
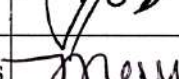
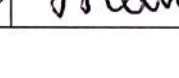
ANALISIS INTERPRETASI PERMASALAHAN PEREMPUAN
DALAM *JÂMI' AL-BAYÂN FÎ TA'WÎLI ÂY AL-QUR'ÂN* KARYA
MUHAMMAD IBNU JARIR ATH-THABARI (224-310 H)

Disusun oleh:

Nama : Zahratunnisa
Nomor Induk Mahasiswa : 193530046
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

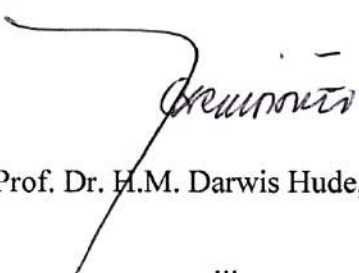
Telah diajukan pada Sidang Terbuka pada tanggal:

Kamis, 24 Desember 2025

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A	Penguji II	
4.	Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriyani, M.A.	Penguji III	
5.	Prof. Dr. Said Agil Husin Al-Munawwar, M.A.	Pembimbing I	
6.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Pembimbing II	
7.	Dr. Ahmad Zain Sarnoto, M.A., M.PdI.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 31 Desember 2025

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,


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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi 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	Gh		ي	y
ر	r		ف	F			

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبْ 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 di depan) ditulis dengan *û* atau *Û*. Misalnya; القارعة ditulis *al-qâri’ah*; المساكين ditulis *al-masâkîn*; dan المفلقون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif* + *lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*, dengan syarat ditulis dengan konsisten dari awal sampai akhir.
- 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*, atau سورة النساء ditulis *sûrat an-Nisâ’*. Penulisan kata dalam kalimat menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيين ditulis *wa huwa khayr ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Segenap rasa syukur berikut pujian ke hadirat Allah *subhanahu wa ta'âlâ*, yang hanya dengan sebab kemurahan-Nya disertasi ini pada akhirnya dapat terselesaikan. Menjadi harapan besar agar karya tidak sempurna ini bermanfaat dan menjadi jalan selamat penulis pribadi untuk mendapatkan syafaat baginda Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallam* kelak.

Dalam menempuh berbagai kesulitan dan hambatan selama menuliskan disertasi ini, penulis menyadari banyaknya pihak yang membantu baik berupa materi, moril, tenaga serta waktu berharganya. Karenanya, penulis mengucapkan terimakasih sebesar-besarnya kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A, selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta.
2. Bapak Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si, selaku Direktur Program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta.
3. Bapak Prof. Dr. H. Said Agil Husin Al-Munawwar, M.A, beserta Bapak Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A, atas bimbingan, arahan dan motivasi berharga keduanya dalam penulisan disertasi ini.
4. Para dosen, Ibu Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A, Bapak Prof. Dr. Made Saihu, Bapak Dr. H. Kholilurrohman, M.A, Bapak Dr. H. Abd. Mu'id N., M.A, Ibu Dr. Hj. Nurbaiti, M.A, Bapak Dr. Iwan Satiri M.A, yang telah meluangkan waktu berharganya menerima konsultasi penulis dan memberikan arahan serta saran produktif konstruktif.
5. Seluruh civitas Universitas PTIQ Jakarta
6. Para sahabat, Ibu Dr. Siti Hajar Mustafeng, M.A, Ibu Dr. Alfina Hidayah, M.A beserta suami Bapak Dr. Hamdan Maghribi, M.A, Ibu Dr. Badrah Uyuni, M.A, Bapak Dr. Nur Rohim Yunus, LLM, Bapak Dr. Abbas

Sofwan Mathla'il Fajar, LLM, yang telah banyak membantu penulis dengan memberikan literasi ilmiah, referensi dan jaringan, serta Bapak Firdaus yang telah membantu dalam editing teknis.

7. Bapak Dr. Abdul Hakim, M.A atas arahan teknisnya dan Bapak Prof. Dr. Muhammad Nur Ichwan, M.A, atas sedekah literturnya.
8. Kedua almarhum dan almarhumah orangtua penulis, Bapak Nurul Hamdi dan Ibu Satuhraratun Hasbullah atas semua nafas, darah dan airmata yang telah diberikan sepanjang hidup. Kedua almarhum dan almarhumah mertua, Bapak H. Abdul Halim dan Ibu Hj. Khadijah, atas dukungan moril, materi dan kasih sayang. Suami tercinta, Muhammad Ali beserta anak-anak tersayang; Karima, Kifaya dan Kaisan, atas dukungan ikhlas cinta dan do'a untuk Ibu yang tidak pernah terputus. Kakak-kakak penulis yang selalu menyertai sejak kecil dengan dukungan kasih sayang, tenaga, moril, materi dan do'a, sehingga penulis akhirnya sampai pada titik ini.

Harapan penulis, semoga Allah *subhânahu wa ta'âlâ* membalas segala kebaikan yang telah diberikan oleh semua dengan kebaikan berlipat dan menjadi amal shalih yang diridhai-Nya. Dan hanya kepada Allah penulis mengharap pertolongan untuk menjadikan disertasi ini buah tutur kebaikan bagi penulis pribadi, keluarga, dan masyarakat luas. *Âmîn*.

Jakarta, 19 Juli 2025

Penulis,

Zahratunnisa

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi	ix
Halaman Persetujuan Disertasi.....	xi
Halaman Pengesahan Disertasi	xiii
Pedoman Transliterasi Arab Latin.....	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
 BAB I PENDAHULUAN	 1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	9
C. Pembatasan Masalah.....	9
D. Rumusan Masalah.....	10
E. Tujuan Penelitian.....	10
F. Manfaat Penelitian.....	11
G. Kerangka Teori	13
H. Penelitian Terdahulu yang Relevan.....	16
I. Metodologi Penelitian.....	24
J. Sistematika Penulisan.....	29
 BAB II DISKURSUS INTERPRETASI DAN PERMASALAHAN PEREMPUAN DALAM TAFSIR.....	 33
A. Interpretasi, Reinterpretasi dan Tafsir.....	33
1. Pemaknaan Interpretasi	33

2. Reinterpretasi Sebagai Tren Perkembangan Tafsir Modern	36
B. Perempuan dalam Tafsir Al-Qur'an; Interpretasi Klasik dan Modern	48
1. Tafsir Klasik; Metode <i>Atsary</i> dan Tekstualisme.	49
2. Bangunan Kebaruan Tafsir Modern.	62
3. Postmodernisme; Lanjutan Metodologis.	71
BAB III MUHAMMAD IBNU JARIR ATH-THABARI DAN <i>JÂMI' AL-BAYÂN FÎ TA`WÎL ÂY AL-QUR`ÂN</i>	81
A. Muhammad Ibnu Jarir Ath-Thabari.	81
1. Riwayat Hidup.	81
2. Perjalanan Ilmiah dan Karya	89
3. Tuduhan-tuduhan dan Konflik	94
a. Tuduhan <i>Tasyayyu'</i> (Pro Syiah)	94
b. Permasalahan dengan Pengikut Mazhab Hanbali.	98
4. Jejak Pandangan Terhadap Posisi Perempuan.	101
B. Tafsir <i>Jâmi' al-Bayân Fî Ta`wîl Ây al-Qur`ân</i>	108
1. Masyhur Sebagai Tafsir <i>bi al-Ma'tsûr</i> (Historis).	108
2. Sisi <i>Dirâyah</i> (Logika) yang Terlupakan.	113
C. Justifikasi Terhadap Tafsir Ath-Thabari	117
1. Sumber Riwayat Lemah dan Palsu.	118
2. Penafsiran Patriarkis dan Misoginis.	120
BAB IV INTERPRETASI PERMASALAHAN PEREMPUAN DALAM <i>JÂMI' AL-BAYÂN FÎ TA`WÎL ÂY AL-QUR`ÂN</i>	123
A. Drama Kosmik (al-Baqarah/2:35-36)	124
1. Larangan Bagi Keduanya Mendekati Pohon Tertentu (al-Baqarah/2:35).	127
2. Dikeluarkannya Adam ' <i>alaihi as-salâm</i> dan Istrinya Hawa dari Surga (al-Baqarah/2: 36).	130
B. Penciptaan Perempuan (an-Nisâ`/4:1)	136
C. Pakaian Perempuan (al-Aḥzâb/33: 53; 59; an-Nûr/24: 31).	142
1. Memanjangkan <i>Jilbâb</i> (al-Aḥzâb/33:59)	142
2. Batasan Aurat Perempuan (an-Nûr/24:31)	146
3. Makna <i>Hijâb</i> (al-Aḥzâb/33:53)	154
D. Perempuan dalam Pernikahan (ar-Rûm/30: 21, al-Baqarah/2: 187, 221; an-Nisâ`/4: 34; 128; 129)	166
1. Penciptaan Hawa dari Adam, Bukan Penciptaan Setiap Istri dari Suaminya (ar-Rûm/30:21).	166
2. Poligami (an-Nisâ`/4:3)	170
3. <i>Qiwâmah</i> (an-Nisâ`/4:34).	177

4. <i>Nusyûz</i> (an-Nisâ`/4:34; 128).....	185
E. Jatidiri Perempuan (Âli ‘Imrân/3: 35-37; al-Baqarah/2: 282) ..	204
1. Peran Publik Perempuan (Âli ‘Imrân/3: 35-37.)	205
2. Kesaksian Perempuan (al-Baqarah/2: 282)	207
3. Pelabelan yang Adil Bagi Perempuan (an-Nûr/24: 2; 3).....	213
BAB V BENTUK-BENTUK ANALISIS INTERPRETASI	
PERMASALAHAN PEREMPUAN DALAM TAFSIR <i>JÂMI’</i>	
<i>AL-BÂÛÂN</i>	221
A. Analisis Interpretasi Metode	221
1. Pengutipan Riwayat Lemah.	221
2. Tidak Mengulangi Keterangan Kelemahan Sanad Pada Setiap Tempat.....	222
3. Mengesampingkan Yang Tidak Substantif.	223
4. Berbasis Akal Logis dan Tidak Memaksa.....	225
5. Menolak Yang Tidak Masuk Akal	227
6. Pengaruh Latar Biografis	228
7. Berpegang pada <i>Ijmâ’</i> (Konsensus) Ulama.....	230
B. Analisis Interpretasi Substansi Progresif Terhadap Permasalahan Perempuan	235
1. Analisis Interpretasi Relasi Biologis Perempuan.	235
2. Analisis Interpretasi Relasi Sosial Perempuan.....	241
a. Menjaga Diri dalam Situasi Khusus	241
b. Perempuan Seperti Halnya Laki-laki Boleh Menampakkan Yang Bukan Aurat dalam Situasi Aman.	241
c. <i>Hijâb</i> ; Tirai Pembatas Wajib Bagi Istri Nabi <i>Shallallâhu ‘alaihi wasallam</i>	243
d. Poligami Sebagai Alarm Keadilan, Bukan Keleluasaan.....	247
e. <i>Qiwâmah</i> Berbasis Ketinggian <i>Darajah</i>	248
f. <i>Asy-Syuhhu</i> dan Naluri Istri untuk Diindahkan.	250
g. Negosiasi dan Perceraian; Hikmah Solusi Bagi Kedua Belah Pihak.....	251
3. Analisis Interpretasi Relasi Gender Perempuan.....	252
a. Perempuan Bukan Pembawa Dosa Turunan.	252
b. Kekurangan Sebatas Fitrah.	253
c. Perempuan Tidak Perlu Menjadi Laki-laki Demi Pengakuan.....	254
d. Perempuan Bukan Pelaku Utama Maksiat Perzinahan....	255
C. Analisis Interpretasi Penafsiran Bias Perempuan	256

BAB VI	PENUTUP	267
	A. Kesimpulan.	267
	B. Saran.....	269
DAFTAR PUSTAKA		271
LAMPIRAN		
DAFTAR RIWAYAT HIDUP		

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Nasr Hamid Abu Zayd menilai di balik kebesaran *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Ây al-Qur'ân* yang dikenal dengan tafsir Ath-Thabari terdapat banyak riwayat yang pantas untuk diklasifikasikan sebagai bagian mitos, atau takhayul yang paling baik. Abu Zayd menolak menyebutnya sebagai pemalsuan atau menuduh perawinya pembohong. Namun riwayat-riwayat tersebut merupakan gambaran kepercayaan masyarakat pada saat itu, sebagai hasil dari proses keberpengaruhan intelektualitas dan budaya antara Islam dan agama-agama sebelumnya. Bagaimana kaum muslimin pada saat itu banyak bertanya kepada para pemeluk baru Islam dari ahli kitab tentang detail kisah-kisah yang tidak disebutkan oleh Al-Qur'an, secara kuat menunjukkan hal ini. Mereka menanyakan terutama yang berkenaan dengan kisah para Nabi dan umat terdahulu serta awal penciptaan makhluk, yang kemudian dikenal dalam ilmu tafsir sebagai *isrâ'iliyyât*. Lebih lanjut, Abu Zayd menegaskan, apa yang diberikan oleh para eks ahli kitab tersebut tidaklah sebagai sebuah pengaruh filosofis karena sebagaimana disebut oleh Ibnu Khaldun (w. 808 H) bahwa masyarakat Yahudi yang hidup di Jazirah Arab saat itu sama terbelakangnya dengan para penyembah berhala pada level intelektualitas.¹

¹Nasr Hamid Abu Zayd, *Dawâ'ir al-Khawf, Qirâ'ah fî khithâb al-Mar'ah*, Beirut: Al-Markaz ats-Tsaqafi al- 'Arabi, 2004, hal. 18.

Di sisi lain Abu Zayd menyayangkan kecenderungan memuja kitab-kitab klasik seperti tafsir Thabari dalam masyarakat, sehingga membenarkan apapun yang tertera di dalamnya hingga walaupun berseberangan dengan akal. Ia menyebutnya sebagai bentuk kejahatan yang dilakukan terhadap diri masyarakat sendiri, kenyataan masa sekarang dan juga terhadap pustaka klasik itu sendiri, dengan menjadikannya sebuah warisan bodoh yang tidak berguna sehingga menggiring pada kerugian. Menurutnya, untuk menghargai warisan kuno hendaknya hanya mendalami hal-hal yang masuk akal saja dan memasukkan yang tidak masuk akal ke dalam studi fosil.² Senada Abu Zayd, Abdul Mun'im An-Namir yang dikutip Fadhl Hasan Abbas menyarankan agar tafsir Ath-Thabari dan semisalnya diringkas, dan teks aslinya disimpan di perpustakaan khusus untuk kalangan terbatas.³

Yang utama menjadi fokus Abu Zayd dalam hal ini adalah riwayat-riwayat seputar drama kosmis, yang detail kejadiannya dalam versi *Isrâ'îliyyât* memojokkan jenis manusia perempuan dengan label penggoda, agen setan, selicik ular dan pembawa dosa turunan.⁴ *Isrâ'îliyyât* memang lebih cenderung sensitif terhadap isu keperempuanan, marginalisasi terhadap mereka serta stereotipe negatif. Karena seperti disebutkan di atas, kaum muslimin mengambil berita-berita dari para eks ahli kitab hanya dengan yang berkenaan dengan rincian kisah-kisah terdahulu dan bukan hukum-hukum. Sehingga cerita-cerita yang cenderung berbau mitos dan bebas nilai tersebut setiap kali menyinggung masalah perempuan selalu memberi setidaknya citra yang negatif dan merugikan. Riffat Hassan menyebut hal ini telah membentuk asumsi teologis dalam ketiga agama Yahudi, Kristen dan Islam yang menegaskan superioritas jenis manusia laki-laki atas jenis manusia perempuan.⁵

Lebih jauh lagi, implikasi sosial dari asumsi tersebut tidak hanya berdampak pada para wanita sendiri tetapi menghasilkan generasi yang kerdil dalam peradaban sebagai bagian dari siklus kemerosotan masyarakat.⁶ Dan kemerosotan ini membawa kemunduran masyarakat Islam. Sebagai bentuk inferioritas, mereka cenderung meniru budaya barat dalam mengatasi kemunduran. Seperti dikatakan Muhammad Abduh (w. 1905), ini menjadi

² Nasr Hamid Abu Zayd, *Dawâ'ir al-Khawf...*, hal. 19-20.

³ Fadhl Hasan 'Abbas, *At-Tafsîr wa al-Mufasîrûn*, Jordan: Dar an-Nafâ'is, 2015, jilid 1, hal. 248.

⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dawâ'ir al-Khawf, Qirâ'ah fî khithâb al-Mar'ah...*, hal. 19-20.

⁵ Riffat Hassan, "Challenging the Stereotypes of Fundamentalism, An Islamic Feminist Perspective," dalam *The Muslim World*, Vol. 91, Tahun 2001, hal. 59-60.

⁶ Mazhar ul-Haq Khan, *Wanita Islam Korban Patologi Sosial*, diterjemahkan oleh Luqman Hakim dari *Social Pathology of The Islamic Society*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994, hal. 160.

problem utama umat Islam yang kemudian memicu adanya geliat tafsir modern. Sebagai penggagas pertama penafsiran modern, Abduh menilai untuk mengatasi kemunduran itu diperlukan gerakan untuk kembali kepada kemurnian agama dan memperbaharunya. Di antara pembaharuan yang harus dilakukan adalah pembaharuan terhadap interpretasi Al-Qur'an.

Dalam interpretasi Al-Qur'an modern ada tiga prinsip yang saling berkaitan dan sebagian besarnya menolak keras gaya penafsiran klasik, yaitu:

1. Adanya usaha menginterpretasikan Al-Qur'an dalam rangka pikir dan metodologi ilmiah. Dalam hal ini mereka cenderung menginterpretasikan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, menolak periwayatan hadits dan penafsiran masa lalu.
2. Adanya usaha untuk membebaskan Al-Qur'an dari cerita- cerita legenda, ide-ide primitif, cerita-cerita tahayul, magis, dan khurafat; penafsiran simbol menjadi sarana utama untuk jalan keluar semacam ini.
3. Adanya usaha-usaha untuk merasionalisasikan doktrin yang ada dalam atau dijustifikasi oleh Al-Qur'an.
4. Tafsir komtemporer biasanya lebih berkonsentrasi pada isu-isu budaya, politik dan ekonomi, serta kurang tertarik dengan aspek teologis dan bahasa.⁷

Murid Muhammad Abduh, yakni Muhammad Rasyid Ridha (w. 1935), diduga sebagai pertama yang menginspirasi kalangan feminis muslim untuk berantipati terhadap *Isrâ'iliyyât* dalam tafsir, dengan mengatakan bahwa ide tentang perempuan pertama yang tercipta dari tulang rusuk timbul dari ide yang tercantum dalam Perjanjian Lama dan sebagian riwayat hadis. Jika tidak, maka pendapat diskriminatif semacam itu tidak akan pernah terlintas dalam benak seorang yang membaca Al-Qur'an.⁸ Nasaruddin Umar adalah salah satu dari banyak yang meyetujui hal ini dan menegaskan semakin banyak *Isrâ'iliyyât* diintrodusir dalam penafsiran Al-Qur'an semakin membuka peluang bias gender dalam pemahaman agama.⁹

Permasalahan pun menjadi kian melebar kepada tuduhan terhadap tafsir klasik secara umum sebagai buah dari eksklusifitas penafsiran oleh kaum pria seperti yang disebut oleh Amina Wadud. Menurutnya, pandangan mereka tanpa partisipasi maupun pandangan kaum wanita sebagai pihak pertama terkait, yang ia sebut sebagai bagian dari *prior text* penafsiran, tidak akan pernah objektif. Yang lebih memprihatinkan lagi menurut Wadud, minusnya suara wanita selama periode kritis perkembangan penafsiran Al-Qur'an justru

⁷Munirul Abidin, *Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia*, Malang: UIN Maliki Press, 2011, hal. 42-43.

⁸Norhidayat, "Isrâ'iliyyât dan Bias Gender dalam Penafsiran Al-Qur'an", dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2012, hal. 164.

⁹Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, Jakarta: Dian Rakyat, 2010, hal. 266.

dianggap wajar dan disamakan dengan ketidakberadaan suara perempuan dalam ayat Al-Qur'an.¹⁰

Problem *Isrâ'iliyyât* dan cerita-cerita sufistik bagi tafsir terletak pada minusnya otentitas dan otoritas sumbernya untuk menjadi sebuah landasan, bahkan terindikasi sebagai serangan senyap dari musuh-musuh Islam¹¹. Meski pada mulanya para mufasir periode awal menyertakannya sebagai pelengkap saja¹² namun pada masa berikutnya hal ini menjadi problematika tafsir. Karena disamping mengurangi efektivitas yang disebabkan oleh selisih pandang pada hal yang tidak krusial juga menimbulkan kerancuan pandangan keagamaan utamanya dalam menghasilkan hukum-hukum sosial¹³

Manna' Al-Qatthan (w. 1420 H) menjelaskan riwayat-riwayat *Isrâ'iliyyât* mulai marak memenuhi kitab-kitab tafsir pada masa *tâbi' at-tâbi'in* dengan semakin banyaknya *ahl al-kitâb* (ahli kitab, yakni pemeluk agama-agama samawi terdahulu) yang memeluk Islam. Kaum muslimin yang saat itu merindukan kisah-kisah agama mereka meminta diperdengarkan kisah-kisah terdahulu oleh para saudara baru dari ahli kitab. Keadaan ini bertentangan dengan yang dilakukan para sahabat yang sangat berhati-hati menyertakan berita-berita terperinci dari mereka untuk menafsirkan Al-Qur'an.¹⁴

Pada dasarnya mengambil berita dari ahli kitab tidaklah sepenuhnya salah, sepanjang tidak membenarkan juga tidak mendustakan kabar mereka yang tidak diketahui kedustaannya. Kedustaan diketahui apabila isi bertentangan dengan syariat Islam. Artinya, sebenarnya selama kaidah ini dipegang maka tidak salah menjadikan *Isrâ'iliyyât* sebagai *'ibrah* atau tambahan wawasan dan renungan.¹⁵ Namun bagaimanapun juga pengaruh riwayat-riwayat *Isrâ'iliyyât* ini terhadap tafsir Ath-Thabari sendiri disebut telah merusak dan mengaburkan makna kisah-kisah tersebut karena sering menyesatkan akal yang sehat bahkan menurunkan nilai dan bertentangan

¹⁰Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Yaziar Radianti dari judul *Qur'an and Woman*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994, hal. 2-3.

¹¹Manâhij *Jâmi'ât al-Madînat al- 'Âlamîyyah*, *Ad-Dakhîl fi at-Tafsîr*, Madinah: *Jâmi'ât al-Madînah*: 1433 H, hal. 11.

¹²Manna' Al-Qatthan, *Mabâhith Fî 'Ulûm al-Qur`ân*, t.k: Maktabat al-Ma'ârif, 2000, hal. 365

¹³Muhammad Al-Ghazali dalam Abd al-Halim Abu Syuqqah, *Tahrîr al-Mar`ah Fî 'Ahd ar-Risalah*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1995, jilid 1, hal. 5.

¹⁴Manna' Al-Qatthan, *Mabâhith Fî 'Ulûm al-Qur`ân...*, hal. 365

¹⁵Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, *al-Jâmi'al-Musnad as- Shahîh Min Umûri Rasûlillâhi shallallâhu 'alaihi wa sallam Wa Sunanihi Wa Ayyâmîhi*, atau *Shahîh al-Bukhârî*. Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 2002, hal. 1099, no. hadits 4485, bab *qûlu âmannâ bi Allâhi wa mâ unzila 'ilaynâ* (al-Baqarah/2:136), dan hal. 857, no. hadits 3461, bab *Mâ Dzukira 'An Bani Isrâ'îl*.

dengan sifat-sifat kenabian ketika Ath-Thabari berusaha menjelaskan perincian kisah-kisah yang oleh Al-Qur'an disebutkan secara sekilas.¹⁶

Persoalan yang nampak dari semua pendapat-pendapat yang berkeberatan terhadap tafsir Ath-Thabari di atas adalah bahwa sisi pandang yang diambil adalah melihat tafsir Thabari sebagai bentuk tafsir riwayatnya (*bi al-ma'tsûr*) saja. Sehingga penukilan darinya secara mentah berimplikasi pada ketidakadilan bagi perempuan dalam pandangan Nasaruddin Umar ataupun pengaburan makna dan pesan Al-Qur'an seperti yang disimpulkan oleh Hamka Ilyas (2015).¹⁷ Namun sebenarnya apabila dilihat secara utuh dari penafsiran Ath-Thabari maka akan didapati maksud sebenarnya dari mufasir dengan menyertakan riwayat-riwayat tersebut dalam penafsirannya. Karena Ath-Thabari tidak begitu saja mencantumkan riwayat untuk mendukung penafsirannya, tetapi mengumpulkan semua pendapat dan riwayat yang ada baik yang mendukung arah penafsirannya maupun yang berseberangan. Sehingga dapat dimengerti bahwa tujuannya mengumpulkan sebanyak dan selengkap mungkin informasi yang berkenaan¹⁸ yang oleh karenanya ia tidak pernah menyebut tujuan dan konsistensinya pada hanya riwayat-riwayat yang kuat saja dalam tafsirnya.

Tafsir Ath-Thabari bukan hanya sekedar tafsir *riwâyah* (berbasis riwayat) tetapi juga lebih sebagai tafsir *dirâyah* (berdasarkan olah pikir). Muhammad Al-Fadhil Ibnu 'Asyur (w. 1970 H) merupakan salah satu yang berkeberatan untuk menyebut tafsir Thabari sekedar hanya tafsir *riwâyah* dan mengkritik pendapat Ibnu Khaldun untuk itu.¹⁹ Tafsir ini menjadi permulaan munculnya berbagai macam warna tafsir, gaya penafsirannya yang mengupas segala hal dan membawanya pada perdebatan dan mengemukakan pendapatnya sendiri disebut sebagai cikal bakal munculnya tafsir *bi ar-ra'yi* (logika).²⁰ Sitke Gulle menyebut *Jâmi' al-Bayân* yang ditulis pada periode awal, telah menjadi salah satu referensi dasar dalam mempelajari tafsir Al-Qur'an. Secara umumnya, genre tafsir dibagi menjadi dua kategori, *riwâyah* dan *dirâyah*. Meski dengan klaim bahwa Ath-Thabari telah membuka arah baru di bidang tafsir dengan *Jâmi' al-Bayân*-nya, diketahui sebagian besar ulama memasukkannya ke dalam kategori *riwâyah* dan mencantumkannya

¹⁶Hamka Ilyas, "Al- Isrâiliyyât dalam Tafsîr Jami' al-Bayân 'An Ta'wîl Ây al-Qur`ân; Kajian Terhadap Kisah Para Nabi dan Rasul", *Disertasi*. Makassar: Pascasarjana UIN Alauddin, 2015, hal. 253.

¹⁷Hamka Ilyas, "Al- Isrâiliyyât Dalam Tafsîr Jami' al-Bayân...", hal. 253.

¹⁸Seperti yang dijelaskan Fadhl Hasan 'Abbas agar memahami Ath-Thabari dengan tujuannya menulis tafsirnya sebanyak tiga puluh ribu lembar yang karena berempati pada para muridnya lalu menjadikannya hanya tiga ribu lembar saja. Fadhl Hasan 'Abbas, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn...*, jilid 1, hal. 248

¹⁹Fadhl Hasan 'Abbas, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn...*, jilid 1, hal. 247.

²⁰Fadhl Hasan 'Abbas, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn...*, jilid 1, hal. 247.

sebagai karya unggulan. Namun, diakui bahwa tafsir Ath-Thabari adalah karya yang sehat yang berusaha untuk mendirikan suatu keilmuan yang berkaitan dengan tafsir *dirâyah*, sehingga menekankan strukturnya pada hal-hal *dirâyah*.²¹

Mustafa Shah yang meneliti pandangan Ath-Thabari dalam aspek teologis dalam tafsir *Jâmi' al-Bayân* menilai simbolisasi tafsir ini sebagai sekedar tafsir riwayat dengan pencirian akan tafsir *bi al-ma'tsûr* dengan parameter-parameter yang buram adalah perilaku sejarah persepsi yang jelas menyesatkan. Ia menyebut Ath-Thabari dengan cerdas telah menunjukkan bahwa disiplin ilmu tafsir menyediakan forum yang unik dimana kontribusi dapat dibuat untuk wacana intelektual yang berlaku. Dan pertimbangannya sendiri tentang doktrin-doktrin teologis yang disajikan dalam tafsir mengungkapkan bahwa dia memiliki penguasaan atas wacana-wacana yang dominan sejauh ia tidak hanya mengulangi poin-poin dogma kepercayaan yang diterima secara konvensional, tetapi menemukan substrat yang tepat untuk pertahanan, resolusi dan sintesisnya. Selain itu, ukuran sebenarnya dari pencapaiannya dalam bidang tafsir hanya dapat sepenuhnya dihargai jika ditinjau dari sudut perdebatan intelektual dan ideologis yang harus dihadapi penulis sepanjang hidupnya.²²

Masih dalam penelitiannya, Shah memberikan bahan cerminan fakta tentang bagaimana riwayat-riwayat teologis dalam *Jâmi' al-Bayân* disajikan. *Pertama* bahwa, meski sangat bergantung pada bahan-bahan tafsir yang diberikan oleh pendahulunya dalam bentuk teks, risalah dan bahan-bahan yang disampaikan secara lisan, sintesis yang ditawarkan dalam *Jâmi' al-Bayân* melampaui semua upaya sebelumnya di lapangan, membawa kelengkapan dan konteks yang lebih luas pada disiplin tafsir. *Kedua*, walaupun sering diasumsikan bahwa pendekatan Ath-Thabari terhadap resolusi dan dukungan doktrin teologis dan poin dogma, –yang pada dasarnya diinformasikan oleh strategi tradisional yang diturunkan secara kaku, secara tafsirnya secara monoton berfungsi sebagai kendaraan untuk artikulasi dan pertahanan pernyataan kepercayaan dan doktrinal- namun mencermati perlakuan Ath-Thabari terhadap isu-isu teologis mengungkapkan kecanggihan yang mendasarinya dan mendefinisikan ketelitian yang dia bawa pada tradisi pembelajaran yang dia ikuti. *Ketiga*, ortodoksi teologisnya sendiri secara naluriah dibentuk oleh pertimbangan tradisional, namun dalam tafsir ia tidak hanya mengadopsi eksposisi dogma yang dirancang secara rasional, tetapi juga dengan berani siap menggunakan tata bahasa, argumen gramatikal dan konstruksi filologis untuk mendukung dan

²¹Sitke Gulle, "An Evaluation of Thabari's Tafsir from The Aspect Riwayat and Dirayah Methods," dalam *Journal of Islam in Asia*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2009, hal. 104

²²Mustafa Shah "Ath-Thabari and The Dynamics of Tafsir: Theological Dimensions of a Legacy," dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2013, hal. 114-115

menjelaskan empat aliran teologis.²³ Tesis Mustafa Shah ini menjelaskan tafsir *riwâyah* oleh Ath-Thabari adalah periwayatan yang kritis atau dengan disertai pula logika penafsiran *dirâyah*. Dan sikap yang ditunjukkannya terhadap isu teologis menginformasikan bahwa ia memiliki dan mengedepankan komprehensifitas perangkat tafsir dan dasar-dasar ilmiah yang kuat disamping pesan tekstual ayat. Prinsip ini dapat dibawa kepada penafsirannya kepada secara keseluruhan topik permasalahan, termasuk keperempuanan. Setidaknya ini menjadi bahan komparasi sebab banyaknya narasi dalam tafsir Ath-Thabari yang mendiskreditkan perempuan seperti peristiwa penciptaan dan perempuan sebagai alat iblis, tetapi disisi lain perintah-perintah Al-Qur'an tertentu dan penjelasannya dalam mendapat perlakuan yang agak toleran. Tampak bahwa dalam kasus-kasus tertentu terutama dalam masalah hukum komentarnya cenderung simpatik terhadap perempuan dan memberikan lebih banyak kebebasan bagi mereka.²⁴ Dan semestinya, menjadi fungsi dari disertasi ini pula untuk menguji konsistensi pemberlakuan temuan Shah ini dalam penafsiran Ath-Thabari terhadap ayat-ayat berkenaan dengan keperempuanan dalam *Jâmi' al-Bayân*.

Insiden perdebatan hukum antara Ath-Thabari dengan beberapa ulama tercatat terjadi beberapa kali. Dalam beberapa persoalan berkenaan dengan hak perempuan, seperti hak mereka untuk menjadi hakim dengan alasan tidak dicegah mereka untuk menjadi mufti dan mengeluarkan fatwa. Jika seseorang bisa mengeluarkan fatwa tentu saja boleh memutuskan hukum.²⁵ Bahkan disebut pula Ath-Thabari memandang diperbolehkannya perempuan menjadi imam shalat laki-laki.²⁶ Satu hal yang juga akan dibuktikan validitasnya pula dari Ath-Thabari dalam disertasi ini.

Alun pemihakannya pada kesetaraan jenis manusia juga terdapat dalam komentarnya terhadap pendapat-pendapat yang tidak dia setuju dalam tafsirnya seperti tentang alasan jumlah dua untuk saksi perempuan. Ath-Thabari misalnya mengkritik pendapat tentang makna *litudzkira* yang berarti; agar ia (saksi perempuan) menjadi laki-laki (*dzakar*) dengan kehadiran saksi perempuan kedua yang bersamanya. Ath-Thabari mengecam pendapat ini dan menegaskan bahwa untuk memberi seorang saksi perempuan lebih butuh

²³Mustafa Shah *Ath-Thabari and The Dynamics of Tafsir: Theological Dimensions Of a Legacy*..., hal. 83-84.

²⁴Bahar Davary, "The Image of Woman in Islamic Tradition; A Study of It's Formation and In Language And Tradition", *Disertasi*. Washington DC: The Catholic University of America, 2001, hal. 83.

²⁵Wahbah Az-Zuhaiyy, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1989, jilid 6 hal. 482, 483

²⁶Nasrulloh, *Hadis-hadis Anti Perempuan; Kajian Living Sunnah Perspektif Muhammadiyah*, NU, dan HTI, Malang: UIN Maliki Press, 2015, hal. 205. Pengarang buku menukil hal ini dari Jamal ad-dîn Al-Anshârîy dalam buku *Al-Lubâb fi al-Jam'i bayna al-Kitâb wa as-Sunnah*, tetapi penulis belum menemukan buku tersebut.

diingatkan daripada untuk menjadi laki-laki. Ia menambahkan, bahwa perempuan yang disebut “sesat” dalam lupanya tidak lebih buruk daripada laki-laki yang juga dapat menjadi sesat dalam agamanya. Sehingga menurutnya, tidak masuk akal apabila perempuan harus menjadi laki-laki hanya karena lupa dalam mengingat suatu kejadian.²⁷ Fakta-fakta tentang Ath-Thabari ini cukup untuk membuat asumsi dasar tentang pemikirannya terhadap kesetaraan gender. Sehingga narasi dan riwayat-riwayat bias yang disebutkan dalam tafsirnya tidak untuk diambil dengan sederhana atau dengan tidak lengkap yang berakibat pada kesalahan dalam menyimpulkan.

Pengumpulan narasi yang lengkap agaknya memang menjadi tujuan dari Ath-Thabari yang pada akhirnya menjadikan *Jâmi' al-Bayân* atau tafsir Thabari sebagai ensiklopedia riwayat tafsir sepanjang masa. Namun lebih dari itu komprehensifitas tersebut demi menginformasikan keseluruhan pendapat dan pandangan yang berbeda untuk dibantah, diuji, dan dikritisi lalu menjadikan semuanya sebagai bentuk harmoni yang menghasilkan distingsi pandang tersendiri. Hal ini nyata menjadi kelebihan Ath-Thabari seperti yang dikatakan oleh Mustafa Shah bahwa keahlian penafsiran Al-Qur'an pada dasarnya beralih pada penempatan konteks dan wacana relatif baru di mana narasi eksegesis yang saling terkait dapat dijadikan relevan.²⁸

Bagaimanapun juga Ath-Thabari dengan segala kejeniusannya mempunyai sudut pandang sendiri yang tidak selalu sesuai dengan sudut pandang intelektual, latar sosiologis, maupun ideologis yang lain, sehingga terkadang mengeluarkan pendapat yang berbeda dari yang diketahui dalam *ijma'*,²⁹ dan bahkan ganjil sehingga mengundang kritik. Seperti penafsirannya terhadap kata *wahjurûhunna* dalam an-Nisâ`/4:34 yang ditafsirkan sebagai mengikat istri yang melakukan *nusyûz*, oleh suaminya di dalam rumahnya. Dalam hal ini Mahmud dan Ahmad Syakir sebagai editor tafsir *Jâmi' al-Bayân*, menyebut bahwa Ath-Thabari telah berlebihan dalam mengambil kesimpulan dari bahan-bahan penafsiran yang ada, dan menyinggung bahwa Abu Bakr Ibnu Al-‘Arabi (w. 543 H) memberi kecaman keras dengan pembahasan lebih luas.³⁰

Menjadi hal menarik untuk menelisik kembali data-data kompleks dan lengkap yang disebutkan Ath-Thabari dalam tafsirnya setelah semua temuan awal ini. Sehingga dapat dimengerti alasan dan sebab setiap pendapat dari Ath-Thabari khususnya dalam penafsirannya berkenaan dengan topik

²⁷Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân Fî Ta`wîli Ây al-Qur`ân*, Mekah: Dâr at-Tarbiyyah wa at - Turâts, t.th, Jilid 6 hal. 66.

²⁸Mustafa Shah *Ath-Thabari and the Dynamics of Tafsir...*, hal. 84.

²⁹Rohmansyah, “Critical Analysis on the Thoughts of Ibnu Jarir Ath-Thabari About Jilbab in the Qur'an Surah Al-Ahzab Verse 59,” dalam *Jurnal Millati*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2019, hal. 117.

³⁰*Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 8 hal. 312

penelitian ini yaitu ayat-ayat yang berkenaan dengan perempuan. Karena data lengkap yang Ath-Thabari sajikan baik yang mendukung ataupun yang tidak mendukung pendapatnya dapat memberikan sudut pandang yang tidak tunggal bagi pembacanya, baik akan sependapat dengan Ath-Thabari ataupun menghasilkan konklusi yang berbeda. Disamping itu, ada pula faktor sejarah biografis mufasir yang juga memiliki keunikan yang mungkin dapat dilihat berpengaruh terhadap cara pandangnya dalam melakukan tesis dari pengolahan data.

Fakta-fakta unik tentang tafsir Ath-Thabari di atas secara keseluruhan membuat penulis tertarik untuk dapat menghasilkan sebuah penelitian dengan permasalahan yang mempunyai beberapa karakter, dengan kontribusi signifikan, dapat didukung dengan data empiris, serta sesuai dengan kemampuan dan keinginan penulis sebagai peneliti.³¹ Maka penulis mengajukan sebuah penelitian dengan judul: “*Analisis Interpretasi Permasalahan Perempuan dalam Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîli Ây al-Qur’ân Karya Muhammad Ibnu Jarir Ath-Thabari (224-310 H)*”.

B. Identifikasi Masalah.

Berkaitan dengan penelitian ini terdapat beberapa permasalahan yang dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Riwayat-riwayat dan narasi bias bagi perempuan dalam tafsir Ath-Thabari yang memberi dampak sosial dan perdebatan akademik
2. Penukilan riwayat yang memojokkan perempuan dari tafsir Ath-Thabari menjadi tuduhan terhadapnya tanpa penjelasan sikap Ibnu Jarir sendiri dalam tafsirnya
3. Tafsir Ath-Thabari antara tafsir *dirâyah* dan *riwâyah*
4. Data-data komprehensif berkenaan dengan ayat perempuan dalam tafsir Ath-Thabari yang perlu digali dengan mempertimbangkan pula latar belakang sosial biografis istimewa Ath-Thabari yang dapat memberi pengaruh terhadap penafsirannya.

C. Pembatasan Masalah.

Untuk menghasilkan penelitian yang spesifik, mendalam dan terarah, maka dalam disertasi ini dilakukan pembatasan penelitian. Bahwa yang menjadi fokus penelitian ini adalah data-data dan riwayat mengenai perempuan yang Ibnu Jarir Ath-Thabari sebutkan dalam tafsirnya *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîli Ây Al-Qur’ân*, yang kemudian dapat dikelompokkan dalam beberapa tema dalam beberapa surah dan ayat, yaitu: drama kosmis (al-Baqarah/2:35-36, asal penciptaan perempuan (an-Nisâ’/4:1), pakaian

³¹Sukardi, *Metodologi Penelitian Pendidikan*, Jakarta: PT Bumi Aksara, 2003, hal. 27.

perempuan (al-Aḥzâb/33: 53, 59; An-Nûr/24: 31, pernikahan dan keluarga (ar-Rûm/30: 21, Al-Baqarah/2: 187, 221; an-Nisâ`/4: 34; 128; 129), dan jatidiri perempuan (Âli ‘Imrân/3: 35-37; al-Baqarah/2: 282, an-Nûr/24: 2,3).

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan pembatasan masalah di atas, maka yang menjadi rumusan masalah dalam pokok pembahasan disertasi ini adalah: Bagaimana analisis interpretasi permasalahan perempuan dalam tafsir *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîli Ây Al-Qur’ân* karya Muhammad Ibnu Jarir Ath-Thabari?

Rumusan mayor tersebut selanjutnya diperincikan ke dalam rumusan minor sebagai berikut:

1. Bagaimana kajian diskursus interpretasi permasalahan perempuan dalam tafsir?
2. Bagaimana biografi Muhammad Ibnu Jarir Ath-Thabari serta karakteristik dari *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîli Ây Al-Qur’ân* yang menjadi objek penelitian ini?
3. Bagaimana interpretasi permasalahan perempuan dalam tafsir *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîli Ây Al-Qur’ân*?
4. Bagaimana bentuk-bentuk analisis interpretasi permasalahan perempuan dalam tafsir *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîli Ây Al-Qur’ân*?

E. Tujuan Penelitian.

Berdasarkan pokok permasalahan yang disebutkan, yang menjadi tujuan penelitian ini adalah:

1. Menjajaki dinamika permasalahan perempuan dalam tafsir pada tiap periodenya. Isu seputar perempuan dan tafsir Al-Qur`an memiliki bentuk hubungan sebab akibat yang relatif ajeg. Al-Qur`an yang datang sebagai solusi segala masalah manusia termasuk kehidupan sosial perempuan melalui tahap interpretasi atau penafsiran dengan maksud dapat lebih jelas dan tepat dalam pengamalan. Tafsir, yang tidak sebak Al-Qur`an kerap mengalami kritik pada saat dinilai tidak berkesesuaian dengan zahir ayat maupun indikasi-indikasi ketidaktepatan pada ranah praktikal. Ketidaksesuaian ini terasa semakin melebar dengan bertambahnya rentang masa yang membagi studi tafsir menjadi beberapa periode berbeda dengan masing-masing karakteristiknya. Dan selanjutnya, ketidakpuasan terhadap sebuah produk interpretasi akibat ketidaksesuaian ini memunculkan upaya untuk melakukan reinterpretasi. Tafsir *Jâmi’ al-Bayân* atau Tafsir Ath-Thabari konstan berperan dalam setiap masa periode tafsir sebagai induk data berupa riwayat-riwayat bermuatan pro dan kontra dan berhubungan dengan permasalahan perempuan yang sering diperdebatkan. Akan tetapi permasalahan sebenarnya ada pada cara baca terhadap tafsir ini yang

- (dilakukan baik sengaja maupun tidak) rentan pengabaian akan maksud penulisnya, dan kerancuan persepsi umum terhadap konsep *tafsîr bi al-ma`tsûr* yang melekat pada tafsir ini.
2. Menggambarkan profil dari Tafsir Ath-Thabari dan penulisnya sehingga dapat memberi pemahaman yang utuh terhadap tafsir ini. Keterangan dari Ath-Thabari sendiri mengenai metode yang ia ambil minim tertera dalam pendahuluan tafsirnya. Kedalaman pemahaman dibutuhkan dalam mengkorelasikan keterangannya yang tidak rinci tersebut dalam pendahuluan dengan penafsiran yang dilakukannya kemudian yang dalam beberapa hal terlihat kontradiktif. Selain masalah metodologi, latar biografis Ath-Thabari juga ikut mempengaruhi terhadap produk interpretasi. Selain itu, terdapat beberapa pendapat dinisbatkan kepadanya yang selama ini menggantung tanpa kejelasan jawaban walaupun sekedar berupa kemungkinan yang dapat diukur.
 3. Menjelaskan riwayat-riwayat yang berkenaan dengan masalah perempuan yang kerap dianggap menjadi persoalan dari tafsir Ath-Thabari, melalui klasifikasi tema-tema tertentu. Pembacaan per potong terhadap tafsir ini dapat menimbulkan kesalahpahaman dan bias terhadap posisi perempuan. Maka yang diperlukan adalah penyajian secara lengkap dari riwayat, beserta komentar maupun sikap-sikap lain dari Ath-Thabari yang dapat digunakan sebagai indikasi-indikasi yang dapat menunjukkan maksud sebenarnya dalam mengetengahkan riwayat tersebut.
 4. Memperkirakan dengan analisa ilmiah, terhadap kadar bias yang terjadi penafsiran Ath-Thabari terhadap ayat-ayat yang berkenaan dengan perempuan. Analisis dilakukan melalui analisis wacana Foucauldian, pendekatan analisis teks feminis Sara Mills dan teori kesetaraan gender perspektif Al-Qur`an gagasan Nasaruddin Umar, terhadap dua hal; *pertama*, analisis metode yang digunakan Ath-Thabari berdasarkan hasil penelitian pada bab sebelumnya sehingga memberikan gambaran lebih konkret tentang proses Ath-Thabari menghasilkan interpretasinya dalam permasalahan perempuan. *Kedua*, adalah analisis terhadap nilai progresifitas maupun bias perempuan yang dilakukan Ath-Thabari dalam penafsirannya, sehingga kadar responsifitas Ath-Thabari terhadap kepentingan kaum perempuan dapat diukur secara lebih jelas.

F. Manfaat Penelitian.

Manfaat atau arti penting dari penelitian ini adalah:

1. Memberikan pemahaman proporsional tentang posisi riwayat-riwayat bias terhadap perempuan dalam tafsir Ath-Thabari
2. Berkontribusi dalam pemikiran akan sisi *dirâyah* tafsir Ath-Thabari yang lebih dikenal sebagai tafsir *riwâyah*

3. Memberikan sumbangan pemikiran dan mungkin juga perdebatan akan pemahaman tentang tafsir perempuan melalui data-data riwayat terkait yang terkumpul dalam tafsir Ath-Thabari dan juga jalan pemikiran penulisnya.
4. Memberikan sumbangan pemikiran untuk mempertimbangkan tafsir Ath-Thabari dalam kegiatan penerjemahan Al-Qur`an, khususnya dalam permasalahan perempuan.
5. Memberikan sumbangan pemikiran untuk menjawab problematika sosial kontemporer keperempuanan makro seperti hak asasi perempuan, adab-adab dalam rumah tangga, menghindari kekerasan dalam rumah tangga, dan seterusnya melalui kajian mikro terhadap detail penafsiran ayat-ayat tentang permasalahan perempuan di dalam tafsir Ath-Thabari.

Adapun manfaat dari penelitian ini dibedakan sebagai bentuk teoretis dan praktis.

1. Manfaat Teoretis.

Dari apa yang telah diuraikan, maka gambaran teori yang akan dihasilkan dalam disertasi ini adalah pemahaman yang lebih baik terhadap data riwayat bertema perempuan dalam tafsir Ath-Thabari dapat menghasilkan pandangan baru tentang tafsir perempuan dan pemahaman proporsional terhadap muatan tafsir dan pemikiran Ath-Thabari.

2. Manfaat Praktis.

Bahwa penelitian ini memberikan gambaran lebih mendalam tentang tafsir Ath-Thabari, yaitu:

- a. Sebagai karya tafsir yang tidak hanya kaya akan riwayat bersanad tetapi juga penuh perdebatan logika, argumentasi kebahasaan, yang menjadikannya sebagai tafsir *dirâyah* di samping juga tafsir *riwâyah*.
- b. Memiliki pandangan terhadap posisi perempuan yang tidak hanya bertumpu pada narasi bias yang disebutkan, tetapi menggunakan pertimbangan dalil-dalil kompleks agama, bahasa dan logika.
- c. Penukiran riwayat bias dan lemah dalam tafsir Ath-Thabari tanpa penjelasan sikap dari Ibnu Jarir sendiri terhadapnya tidaklah benar, karena tidak selalu dalam posisi sebagai penguat argumen atau memberi makna kesetujuan.
- d. Menghilangkan stigma negatif terhadap tafsir Ath-Thabari sebagai sumber riwayat lemah dan dongeng palsu yang harus dijaui.
- e. Data-data kompleks yang disebutkan dalam tafsir Ath-Thabari dapat menghasilkan sudut pandang baru dalam pemikiran tafsir perempuan jika dikaji kembali.
- f. Atas semua ini, masyarakat perlu mengetahui bahwa tafsir Ath-Thabari adalah fakta keilmuan unik yang selalu menarik untuk dikaji sehingga agar termotivasi untuk menggali khazanah di dalamnya.

G. Kerangka Teori

Penelitian interpretatif, memiliki kerangka kerja dan praktik dalam penelitian kualitatif ilmu sosial yang berfokus pada cara-cara filosofis dan metodologis dalam memahami kenyataan sosial. Secara luas, penelitian ini dianggap tertanam dalam kerangka teoritis yang beragam, mulai dari etnometodologi hingga teori feminis kritis. Sebagai kerangka epistemologis, penelitian interpretatif telah digunakan secara luas pula di berbagai bidang ilmu sosial dan humaniora.

Inti dari kerangka interpretatif adalah konsep *Verstehen* atau pemahaman yang tidak terpisahkan dari interpretasi. Karenanya, pada tingkat tertentu semua penelitian sosial bersifat interpretatif secara keadaannya yang dipandu oleh keinginan peneliti untuk memahami kemudian menginterpretasi realitas sosial.³²

Dalam penelitian kualitatif, paradigma, praktik, dan metode interpretatif telah menjadi sentral dan terus membentuk serta mengubah metode penelitian spesifik. Kerangka kerja anti naturalistik berfokus pada pemahaman dan pembentukan makna, lebih dari sekedar penjelasan sebagai tujuan utama penelitian.³³

Sebagaimana dikatakan oleh John K. Smith, bahwa tujuan penelitian interpretatif adalah interpretasi atas interpretasi yang diberikan orang terhadap tindakan mereka sendiri dan tindakan orang lain (*hermeneutika ganda*).³⁴ Maka, seperti yang dijelaskan sebelumnya, fokus penelitian ini adalah data-data dan riwayat terkait perempuan yang Ibnu Jarir Ath-Thabari sebutkan dalam tafsirnya *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîli Ây Al-Qur'ân*, maka dapat dikelompokkan menjadi dua yaitu: *pertama*, yang diambil oleh Ibnu Jarir untuk menguatkan pendapatnya, dan *kedua*, yang tidak diambil olehnya.

Dengan kedua klasifikasi tersebut, penelitian ini akan menghasilkan dari yang pertama, pandangan dan maksud sebenarnya dari Ath-Thabari sebagai mufasir. Dan dari yang kedua, pendapat-pendapat dan pandangan yang mungkin berbeda segi pandang dengan Ibnu Jarir, atau sebenarnya memiliki titik temu, atau mungkin bahkan menguatkannya. Untuk itu, penulis menggunakan pendekatan Analisis Wacana Foucauldian yang kemudian diadopsi dan dikembangkan oleh Sara Mills untuk mengkaji permasalahan feminisme.

³²Himika Battacharya, "Interpretive Research" dalam Lisa M. Given (ed), *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, California: Sage Publications, 2008, hal. 464.

³³Himika Battacharya, "Interpretive Research" dalam Lisa M. Given (ed), *The Sage Encyclopedia ...*, hal. 464.

³⁴John K. Smith, "Interpretative Inquiry", dalam Lisa M. Given (ed), *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, California: Sage Publications, 2008, hal 460.

Analisis Wacana Foucauldian, lebih berfokus pada kekuasaan yang melekat dalam bahasa, yaitu dengan memahami terjadinya sumber kekuasaan secara historis dan sosial diinstitusikan membangun dunia sosial yang lebih luas yang dioperasionalkan melalui bahasa.³⁵ Wacana merupakan “sejumlah pernyataan” yang memiliki peran konstruktif, karena mereka membentuk objek dan subjek.³⁶ Pendekatan ini membantu memahami pola yang terbentuk dari relasi dalil dan pendalilan antara data-data riwayat hadis serta pendapat ulama dengan komentar Ath-Thabari mengenainya. Konkretnya, bagaimana Al-Qur'an dan sunnah serta pendapat ulama sahabat yang dijadikan sumber utama sebagai “*al- 'Ilm*” oleh Ath-Thabari mengontrol arah penafsirannya, secara ia berada dalam posisi kekuasaan dalam analisis wacana Foucauldian. Dan di sisi lain, bagaimana Ath-Thabari menyelisihi pendapat-pendapat dan atau seolah-olah tidak sesuai dengan zahir ayat dan sunnah. Sedangkan pendekatan genealogis membantu untuk memahami maksud Ath-Thabari melalui gaya penyampaianya sepanjang tafsir, pola pikirnya, dan latar belakang biografisnya. Semua rangkaian anasir ini selanjutnya dapat dipertimbangkan untuk mengukur nilai keadilan gender yang sesungguhnya dari tafsir Ath-Thabari.

Sara Mills mengkritik beberapa feminis yang menggunakan teori Foucault namun menurutnya tidak dapat memenuhi misi feminisme jika tanpa dengan melakukan modifikasi. Kelemahannya terdapat pada ketidakjelasan tentang posisi subjek -yang tidak selalu homogen terlihat antara menjadi subjek atau sebagai objek pada saat yang bersamaan-, yang membuka peluang bagi feminis untuk menganalisis kekuasaan dan kemungkinan-kemungkinan melakukan negosiasi.³⁷ Dengan demikian menurutnya, feminitas dapat membuat subjek individu menjadi agen dan kritis kepada yang lain. Dan di samping ketidaknyamanannya terhadap satu unsur tersirat ia dapat pula menemukan sisi kenyamanan dalam unsur yang lain. Subjek individu akan konstan menimbang persepsi tentang diri sendiri dengan norma diskursif, yang membuat proses menemukan diri sendiri dalam wacana tidak akan pernah tercapai.³⁸ Kelemahan yang disebut oleh Mills ini

³⁵Kay E. Cook, “Discourse”, dalam Lisa M. Given (ed), *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, California: Sage Publications, 2008, hal. 217.

³⁶Dalam istilah analitis, karya Foucault bertujuan untuk mengidentifikasi praktik-praktik diskursif. Dalam contoh kedokteran, ini mencakup diskursus yang berkembang secara historis yang membantu membentuk perkembangan praktik kedokteran, prosedur penyelidikan dan diagnosis, praktik pemisahan orang sakit dari yang sehat, prosedur pencatatan medis dan pengawasan, serta arsitektur ruang rawat inap, ruang konsultasi, dan sebagainya. Jonathan Potter, “Discourse Analysis” dalam Lisa M. Given (ed), *The Sage Encyclopedia...*, hal. 218.

³⁷Sara Mills, *Discourse*, London: Routledge, 1997, hal. 77-80 dan 102.

³⁸Sara Mills, *Discourse...*, hal. 83-84

bagi penulis menunjukkan bahwa proses penentuan nilai kesetaraan gender pada dasarnya selalu terbuka dan relatif.

Di antara tawaran Mills untuk tujuan feminisme, adalah teorinya tentang cara kerja teks dengan pelibatan pembaca di dalam sebuah pemahaman atasnya. Teks bukan hanya memiliki faktor produksi, tetapi juga faktor resepsi. Maka teks adalah hasil negosiasi antara penulis dan pembaca.³⁹ Pelibatan pembaca oleh penulis teks ini dapat terjadi melalui mediasi, dan kode budaya.⁴⁰ Kemudian, laki-laki dan perempuan berbeda dalam berpersepsi maupun berposisi dalam teks. Pembacaan dominan teks, dapat menunjukkan kecenderungan apakah teks cenderung ditujukan kepada pembaca laki-laki ataukah perempuan, serta sejauh mana berakibat pada penerimaan teks. Hal yang tidak juga dapat dipastikan, mengingat ketidakpastian keberpihakan oleh baik masing-masing pembaca laki-laki maupun perempuan terhadap teks yang ditujukan kepada mereka.⁴¹ Dalam konteks penelitian ini, sikap Ath-Thabari sebagai pembaca bergender laki-laki terhadap teks “*al-‘Ilm*”, dapat diukur pula apakah akan cenderung berpihak kepada zahir setiap teks yang kontra dengan kepentingan perempuan, ataukah sebaliknya.

Menentukan standar kesetaraan selanjutnya penulis akan menyesuaikan dengan prinsip-prinsip kesetaraan gender dalam Al-Qur’an Nasaruddin Umar, untuk melihat dan mengukur nilai kesetaraan jenis manusia dalam tafsir Ath-Thabari. Kelima prinsip tersebut adalah:

1. Laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba Allah (al-Hujurât/49: 13 dan an-Nahl/16: 97)
2. Laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai Khalifah Allah di bumi (al-An’âm/6: 165)
3. Laki-laki dan perempuan sama-sama menerima perjanjian primordial (al-A’râf/7: 172)
4. Adam dan Hawa sama - sama terlibat aktif dalam drama kosmis (al – Baqarah/2:35, 187, al - A’raf/ 7: 20, 22- 23)
5. Laki-laki dan perempuan berpotensi meraih prestasi (Âli ‘Imrân/ 3:195, an-Nisâ`/4:124, an-Nahl/16: 97, dan Ghâfir/40: 40)⁴²

³⁹Sara Mills, “Knowing Your Place; A Marxist Feminist Stylistic Analysis”, dalam Michael Toolan (ed), *Language, Text and Context; Essays in Stylistics*, London and New York: Routledge, 1992.

⁴⁰Mediasi yang dimaksud adalah hirarki kebenaran dalam teks yang dari dalamnya pembaca akan mengukur dirinya sendiri dengan sebuah karakter yang ada dalam teks. Sedangkan kode budaya, menurut Mills dapat ditemukan dalam teks seperti dalam ungkapan akan adanya sugesti kesamaan. Eriyanto, *Analisis Wacana; Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: LKIS, 2015, hal. 200-208.

⁴¹Eriyanto, *Analisis Wacana...*, hal. 209-210.

⁴²Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender...*, hal. 229-246.

Selanjutnya, dari prinsip - prinsip tentang gender perspektif Al-Qur'an ini dihasilkan beberapa hal yang lebih konkret sebagai berikut:

1. Laki-laki bersama perempuan memiliki kedudukan dan martabat yang sama
2. Laki-laki bersama perempuan memiliki kewajiban yang sama
3. Laki-laki bersama perempuan memiliki hak asasi yang sama
4. Laki-laki bersama perempuan memiliki skala moralitas yang sama
5. Laki-laki bersama perempuan sama-sama memiliki kemandirian bertindak dan berpikir

Lima hal ini penulis gunakan untuk mengukur skala keberpihakan terhadap perempuan dalam memahami teks-teks dalam tafsir Ath-Thabari. Bagaimanapun juga, distingsi yang terdapat dalam prinsip-prinsip kesetaraan gender dalam Al-Qur'an bukanlah diskriminasi bagi kedua jenis manusia yang menghasilkan ketidakadilan. Akan tetapi demi mewujudkan tujuan Al-Qur'an akan keharmonisan berdasarkan kasih sayang keluarga (ar-Rûm/30:21) yang selanjutnya menjadi benih yang menghasilkan *baladun thayyibatun wa Rabbun Ghafûr* (komunitas ideal sebuah negeri damai penuh ampunan) sesuai dengan kandungan surah Saba`/34:15.⁴³

Teori ini penting untuk menjelaskan sisi keadilan terkait permasalahan perempuan dalam tafsir Ath-Thabari karena berlandaskan ketetapan-ketetapan dasar Al-Qur'an yang tidak hanya mengakui kesetaraan keadilan tetapi juga mengatur ketidaksamaan antara laki-laki dan perempuan. Sebagaimana pula penelitian ini penting untuk membuka wawasan permasalahan perempuan dalam tafsir Ath-Thabari yang lebih disorot sebagai tafsir penuh takhayul dan merendahkan perempuan, daripada sebagai literatur yang sarat informasi bermacam, dengan perenungan fikir yang dalam dan perdebatan ilmiah yang tidak diragukan, seperti yang telah dijelaskan di latar belakang masalah dalam bab ini.

H. Penelitian Terdahulu yang Relevan.

Melalui penelusuran yang dilakukan, beberapa penelitian dapat dikatakan relevan dengan disertasi ini, baik yang bersifat spesifik mengenai topik tafsir perempuan dalam tafsir *Jâmi' al-Bayân*, ataupun mengenai pola pikir Ath-Thabari sendiri dalam tafsirnya. Penulis rangkumkan kemudian sebagai berikut:

Pertama, adalah buku karya Husain Ali Al-Harbi dengan judul *Manhaj al-Imam Ibnu Jarir Ath-Thabari fî at-Tarjîh Baina al-Aqwâl at-Tafsîriyyah*.⁴⁴ Secara sistematis penelitian ini mengkaji metode Ath-Thabari dalam memilih

⁴³Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender...*, hal. 16.

⁴⁴Husain Ibn Ali Al-Harby, *Manhaj al-Imâm At-Thabary fî at-Tarjîh Bayna al-Aqwâl at-Tafsîriyyah; Dirâsah Nazhariyyah Tathbîqiyyah*, Riyadh: Markazu Tafsîr li ad-Dirasat al-Islâmiyyah, 2015.

di antara pendapat-pendapat para ulama yang ia kumpulkan dalam kitab tafsirnya, mulai dari surah *Al-Fâtiḥah* hingga surah *Yâ Sîn* ayat 43. Al-Harbi menjelaskan bagaimana cara-cara Ath-Thabari menunjukkan berpihak atau tidak berpihak pada pendapat-pendapat tersebut yakni dengan secara jelas menguatkan salah satu, secara jelas menolak ataupun melemahkan salah satu dengan tidak mengatakan pendapat yang kuat. Terkadang Ath-Thabari memberi catatan terhadap pendapat yang *syâdz* (janggal) tanpa menyebutkan yang *ma'rûf* sebagai kebalikannya, dan juga bagaimana ia menggunakan *nash* ayat-ayat Al-Qur`an ketika perlu mematahkan argumen kelompok-kelompok seperti Mu'tazilah dan Jahmiyyah.

Dengan merilis sikap-sikap keberpihakan Ath-Thabari terhadap pendapat di antara pendapat-pendapat yang ia kumpulkan, Al-Harby kemudian mengumpulkan pendapat-pendapat yang mendukung pendapat Ath-Thabari dari para ulama setelahnya semisal Ar-Razi (w 606 H), Al-Qurṭhubi (w 671 H), lalu pendapat-pendapat yang berlawanan dari mereka. Kemudian dilakukan kajian terhadap semua pendapat sehingga sampai pada kesimpulan yang dianggap paling dekat pada kebenaran berdasarkan kaedah-kaedah *tarjîḥ*.

Kajian dalam disertasi ini memiliki cakupan lebih luas sekaligus lebih sempit. Jika Al-Harby melakukan risetnya mulai dari surah *Al-Fâtiḥah* sehingga surah *Yâ Sîn* ayat 43, maka disertasi ini lebih luas mencakup semua ayat-ayat yang berkenaan dengan perempuan yang tersebar di seluruh surah-surah Al-Qur`an. Akan tetapi bahasan disertasi ini memiliki cakupan tema yang lebih sempit dari yang dilakukan Al-Harbi karena hanya berfokus pada ayat-ayat yang berkenaan dengan keperempuanan. Penelitian ini juga tidak hanya berfokus pada adanya indikasi berpihak atau tidak dari Ath-Thabari terhadap kepentingan perempuan, tetapi juga pada arah dan makna-makna dalil secara keseluruhan untuk selanjutnya ditemukan hasil-hasil yang dapat ditemukan melalui data-data tersebut.

Kedua, buku karya Muhammad Al-Maliki berjudul "*Dirâsat ath-Thabari Li al-Ma'nâ Min Khilâli Tafsîrihi*." Untuk memahami tafsir Ath-Thabari secara utuh makna, Al-Maliki dalam buku ini memberikan beberapa pedoman untuk memahami teks-teks riwayat, kebahasaan serta permasalahan *ushûliyyah*, yakni teologi dan jurisprudensi. Al-Maliki juga menjelaskan karakteristik-karakteristik khas Ath-Thabari dalam mengetengahkan permasalahan, meliputi metode penjelasan dan mengklarifikasikan kata, serta karakteristik bahasa penjelasan yang ia gunakan dalam mengeksplorasi makna kata-kata tersebut. Menjadi bahasan pula, bagaimana Ath-Thabari

menggunakan kata-kata dari sudut leksikal murni, di luar penggunaannya dalam penafsiran Al-Qur'an.⁴⁵

Ketiga, disertasi Hamka Ilyas⁴⁶ dengan judul “*Al-Isrâiliyyât dalam Tafsir Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîli Ây Al-Qur'ân* Karya Ath-Thabari. Kajian terhadap Kisah Para Nabi dan Rasul).” Bentuk-bentuk riwayat *Isrâiliyyât* yang berkaitan dengan kisah para nabi dan rasul Allah yang terdapat dalam tafsir al Ath-Thabari dapat dikategorikan menjadi tiga bagian, ada riwayat *Isrâiliyyât* yang dapat diterima karena sesuai dengan Al-Qur'an, ada juga riwayat *Isrâiliyyât* yang harus didiamkan karena tidak ada penjelasan atau alasan yang menunjukkan untuk ditolak atau diterima, riwayat semacam ini dapat dijadikan suplemen informasi yang mungkin dapat diambil manfaatnya, dan terakhir adalah riwayat yang harus ditolak karena tidak sesuai dengan informasi Al-Qur'an bahkan bertentangan dengan yang disebut kan oleh Al-Qur'an. Riwayat-riwayat *Isrâiliyyât* ini selain bersumber dari Kitab Perjanjian Lama atau Kitab Taurat, terdapat pula dari Kitab Perjanjian Baru atau injil dan catatan pinggiran dari kedua kitab tersebut yang merupakan penjelasan dari alkitab.

Taurat terdiri dari lima bagian yaitu kitab kejadian, keluaran, imamat, bilangan, dan ulangan. Dari kelima kitab inilah kisah-kisah para nabi dan rasul Allah bersumber, utamanya yang berkaitan langsung dengan bani israil. Hal ini terlihat dari adanya kesamaan atau kemiripan riwayat-riwayat yang menceritakan tentang nabi dan rasul Allah dalam tafsir Ath-Thabari dengan apa yang terdapat dalam kelima kitab tersebut. Fakta tersebut memperkuat dugaan pengaruh besar pengaruh israliyyat terhadap penafsiran Al-Qur'an khususnya yang berkaitan dengan kisah nabi dan rasul dalam tafsir At-Thabari.

Salah satu hasil dari penelitian ini, di antara penyebab bertebarannya riwayat *Isrâiliyyât* dalam tafsir bahwa pada masa itu adalah minimnya sumber referensi dan hasil penelitian ilmiah yang sedikit, sehingga kecenderungan diterimanya hal-hal yang berbau mitos menjadi hal lumrah tanpa banyak pertimbangan dan langsung dapat dipercaya. Ilyas menegaskan perlunya sikap selektif dalam melihat riwayat-riwayat yang dikemukakan Ath-Thabari sebelum dijadikan sebagai penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an. Karena boleh jadi termasuk dalam kelompok riwayat yang harus ditolak keberadaannya.

⁴⁵Al-Maliki, Muhammad, *Dirâsat ath-Thabari Li al-Ma'nâ Min Khilâli Tafsîrihi Jâmi' al-Bayân 'An Ta'wîl Ây al-Qur'ân*, t.k: Wizârat al-awqâf wa as-Syu'ûn al-Islâmiyyah, al-Mamlakah al-Maghribiyyah, 1996.

⁴⁶Hamka Ilyas, “*Al-Isrâiliyyât dalam Tafsir Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîli Ây Al-Qur'ân* Karya Ath-Thabari. Kajian terhadap Kisah Para Nabi dan Rasul).” *Disertasi*. Makassar: UIN Alauddin, 2015.

Keempat, disertasi oleh Hairul Hudaya⁴⁷ dengan judul “Hadis-hadis Penafsiran Ayat Tentang Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Tafsir Ath-Thabari (Studi Kualitas dan Relevansi Kandungannya)”. Penelitiannya menghasilkan bahwa kualitas hadis dalam tafsir Ath-Thabari mencakup tiga kategori, yakni bertatus *shahîh*, *hasan* dan *dha’if* (lemah) dari 26 hadis yang diteliti, terdapat 14 hadis *shahîh*, enam hadis *hasan* ada dan enam hadis *dha’if*. Apabila jumlah tersebut. dipersentasekan maka hadis *shahîh* ada 53.8%, hadis *hasan* ada 23 dan hadis *dha’if*. ada 23 % Ada dua aspek yang menyebabkan kelemahan riwayat Ath-Thabari yaitu kecacatan periwayatnya dan ketidakbersambungan sanadnya. Dari kecacatan periwayatnya terdapat dua hadis dengan sebab tertuduh meriwayatkan hadis palsu dan periwayat yang dinilai lemah. Adapun karena ketidakbersambungan sanadnya terdapat empat, tiga hadis dinilai *mursal* dan satu hadis dinilai *mawqûf*.

Terkait relevansi antara hadis dengan ayat, dengan menggunakan tiga tolok ukur relevansi menunjukkan bahwa dari 26 hadis yang diperiksa, sebanyak 20 hadis dinilai relevan dalam menafsirkan ayat. Relevansi hadis tersebut diukur dari kesahihan hadisnya dan kesamaan konten antara hadis dan ayat. Sisanya, enam hadis dinilai tidak relevan. Ketidakrelevanan tersebut karena kelemahan periwayatnya meski kandungan matannya sejalan dengan makna ayat.

Hudaya menguatkan kembali pernyataan Ibnu Taimiyyah (w. 725) bahwa hadis dalam tafsir Ath-Thabari adalah tafsir paling valid dalam hal periwayatan. Sementara itu, dengan tingkat relevansi yang tinggi yakni sekitar lebih dari 77% menunjukkan bahwa Ath-Thabari tidaklah patriarki seperti tuduhan orientalis.

Masih selaras dengan Ibnu Taimiyyah disertasi Hudaya ini membuktikan bahwa hadis yang terkandung dalam tafsir Ath-Thabari tidak hanya memuat hadis sahih dan hasan namun juga ada yang berkualitas daif bahkan *mawdhû’*. Meski tidak dinyatakan sebagai hadis *mawdhû’* namun keberadaan periwayat yang dinilai meriwayatkan hadis *mawdhû’* dapat mengindikasikan hal tersebut. Meski terdapat hadis *dha’if* dalam tafsirnya, namun jumlah hadis yang dalam kategori dapat diterima yakni sahih dan hasan lebih dominan dibandingkan hadis *dha’if*-nya. Bahkan hadis dengan kualitas *maqbul* tersebut 77% dinilai relevan dalam menafsirkan ayat. Dengan demikian, keadaan ini juga mendukung perkataan Ibnu Taimiyyah bahwa tafsir Ath-Thabari adalah tafsir *bi al-ma’tsûr* yang paling valid dalam menafsirkan ayat. Dalam hal periwayatan ia meliputi seluruh rangkaian sanad yang, menurut Ibnu Taimiyyah tidak diambil dari pelaku bid’ah dan tertuduh berdusta.

⁴⁷Hairul Hudaya, “Hadis-hadis Penafsiran Ayat Tentang Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Tafsir Ath-Thabari (Studi Kualitas dan Relevansi Kandungannya).” *Disertasi*. Makassar: UIN Alauddin, 2013.

Kelima, adalah jurnal yang ditulis oleh Norhidayat⁴⁸ dengan judul “*Isrâiliyyât dan Bias Gender dalam Penafsiran Al-Qur’an*”. Ia menegaskan bahwa penyusupan riwayat *Isrâiliyyât* dalam kitab-kitab tafsir tidak serta merta mengarah pada penafsiran Al-Qur’an dalam kitab-kitab tersebut sebagai bias gender. Menggunakan interpretasi Ath-Thabari pada ayat tentang penciptaan perempuan dengan mengukur presensi bias dalam penafsiran Norhidayat menggunakan prinsip-prinsip kesetaraan gender yang digagas oleh Nasaruddin Umar. Hasilnya, ia menampik tuduhan feminis Muslim yang dipopulerkan.

Pro kontra penggunaan *Isrâiliyyât* dalam tafsir sendiri terjadi di kalangan ulama. Kelompok pertama dapat menerima sebagian *Isrâiliyyât* dengan sikap kritis, sementara yang lain sama sekali menolak riwayat *Isrâiliyyât* apa pun. Ibnu Taimiyah (w 728 H) termasuk kelompok yang pertama. Menurutnya, *Isrâiliyyât* harus dibedakan menjadi tiga bagian: (1) yang sejalan dengan ajaran Islam dapat dibenarkan dan boleh diwayatkan, (2) yang bertentangan harus ditolak dan tidak boleh diriwayatkan, (3) yang *mauqûf*, tidak harus dibenarkan dan tidak pula ditolak, tetapi boleh diwayatkan. Sikap ini pada umumnya juga ditunjukkan oleh para mufasir besar klasik, Muhammad Ibnu Jarir Ath-Thabari (w 310 H), Fakhruddin Ar-Razi (w 606 H), Al-Qurthubi (w 671 H), dan Ibnu Katsir (w 774 H). Sementara ulama tafsir modern seperti Muhammad Abduh (w. 1905), Muhammad Muhammad Rasyid Ridha (w. 1935), dan Ahmad bin al-Mustafa Al-Maraghi (w 1361 H), termasuk kelompok yang menolak keras periwayatan *Isrâiliyyât*. Menurut mereka, masuknya *Isrâiliyyât* telah mendistorsi pemahaman terhadap ajaran Islam, dan merupakan sesuatu yang ditransfer oleh Ahli Kitab untuk menipu orang-orang Arab.

Sikap kelompok terakhir, tampil terlalu ekstrim dan tidak sesuai dengan realitas bahwa tidak semua yang berasal dan luar Islam berdampak buruk terhadap agama Islam. Menafikan semua yang berasal dari agama Yahudi dan Nasrani dapat berkonsekwensi pada pengingkaran terhadap eksistensi Islam sebagai sebuah kesinambungan dari risalah samawi. Sikap ini pula tidak sesuai dengan petunjuk Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam*. sebagaimana dalam hadis riwayat Bukhari yang memerintahkan umat Islam agar proporsional dalam menyikapi riwayat ahli kitab dengan tidak membenarkan informasi yang diterima dari mereka secara keseluruhan, dan juga tidak mendustakannya secara keseluruhan.

Keenam, adalah jurnal yang ditulis oleh Sitke Gulle,⁴⁹ berjudul “An Evaluation of Thabari’s Tafsir from The Aspect Riwayah and Dirayah

⁴⁸Norhidayat, “*Isrâiliyyât dan Bias Gender dalam Penafsiran Al-Qur’an*,” dalam *Jurnal Ilmu Usbuluddin*, Vol 11 No. 2 Tahun 2012.

⁴⁹Sitke Gulle, “An Evaluation of Thabari’s Tafsir from The Aspect Riwayah and Dirayah Methods,” dalam *Journal of Islam in Asia*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2009

Methods”. Studi ini menguji keluasan spektrum penafsiran sebuah ayat oleh Ath-Thabari sebagaimana ia memahami dengan baik sebab turunnya ayat. Dari penelitiannya terhadap bagaimana Ath-Thabari menyikapi riwayat dengan kritis baik dari sisi teks maupun sumbernya, yang dengannya berarti ia telah memilih pilihannya sekaligus alasan akan pilihannya. Gulle menyimpulkan bahwa tafsir Thabari lebih tergolong sebagai tafsir *dirâyah* daripada tafsir *riwâyah*.

Ketika mengevaluasi *riwâyah* dan *dirâyah* Ath-Thabari, Gulle menyebut perlu dipertimbangkan signifikansi yang diberikan Ath-Thabari untuk interpretasi dan *riwâyah*, penggunaan ayat-ayat Al-Qur’an sebagai referensi dalam interpretasi, fakta bahwa ayat-ayat itu dibahas dengan dari formasi umum dan khusus, diskusi tentang pendapat-pendapat menarik yang ada sebelumnya, pilihan-pilihan yang dibuat Ath-Thabari, bagaimana Ath-Thabari tidak memiliki masalah dengan ambiguitas jika dia tidak dapat membuat pilihan antara kata-kata yang sulit, juga bagaimana dia menerima ayat *mansûkh* (yang dibatalkan) ketika membuat keputusan, bahwa ia menentang beberapa ayat *mansûkh* dan memberi ruang bagi fiqh (yurisprudensi Islam) dan pembahasan seputarnya. Demikian pula bagaimana ia membuat referensi dari beberapa mazhab-mazhab fiqh yang berbeda, menyentuh permasalahan *kalâmiyyah* (teologis), membuat analisis-analisis filologis dan sastra, menjelaskan permasalahan dengan menggunakan metode tanya jawab, menyelesaikan konsep-konsep dengan ekspresi sederhana, mendebat beberapa pandangan beberapa kalangan terhadap sahabat dan generasi selanjutnya, menyajikan informasi sosial, budaya, sejarah, dan bahkan legenda serta memberi tempat untuk cerita rakyat. Semua ini menggiring pada pendapat bahwa *Jâmi’ al-Bayân* adalah tafsir *dirâyah*.

Ketujuh, jurnal yang ditulis oleh Ade Jamarudin, Moch. Khoirul Anam, M. Nanang Naisabur:⁵⁰ “Characteristics Interpretation of Law Verses Perspective Jarir Ath-Thabari,”. Untuk menemukan interpretasi yang representatif terkait dengan ayat-ayat *hudûd* dan *qishâsh*, Ath-Thabari melakukan pendekatan sejarah, sehingga ayat-ayat tersebut terkontak langsung dengan aspek sejarah yang dijelaskan panjang lebar dengan dukungan dari cerita-cerita *Isrâiliyyât*. Dengan mengambil riwayat dari orang-orang Nasrani yang pada akhirnya dia beragama Islam, seperti Ibnu Juraij (w. 150 H), Ath-Thabari berpersepsi kuat bahwa riwayat-riwayat tersebut telah diketahui oleh masyarakat Arab dan tidak merugikan agama.

Dengan pendekatan historis yang ia gunakan, Ibnu Jarir bersifat independen dalam menafsirkan ayat-ayat *hudûd* dan *qishâsh*. Ada dua pernyataan dasar tentang konsep tafsir berdasarkan sejarah yang

⁵⁰Ade Jamarudin, *et.al.*, “Characteristics Interpretation of Law Verses Perspective Jarir Ath-Thabari,” dalam *Journal of International Conference on Religion*, Tahun 2020.

dikemukakan oleh Ibnu Jarir yakni nilai kepuasan dan pendekatan orisinalitas produk tafsir yang menekankan pada aspek kesejarahan. Ibnu Jarir juga menjelaskan dengan memberikan penekanan-setuju atau tidak setuju (sanggahan) dengan mengajukan pandangan alternatif sendiri disertai dengan argumen pendukung.

Ketika berhadapan dengan ayat-ayat hukum ia tetap konsisten dengan model pemaparan pandangan *fuqahâ as-sahâbah*, *at-tâbi'in* dan *tâbi' al-tâbi'in*, kemudian menempuh jalan *istinbâth* ketika menafsirkan masing-masing ayat *hudûd* dan *qishâsh*. Ibnu Jarir banyak berkorelasi dengan ayat-ayat lain atau bahkan dengan hadis yang bersumber dari Rasulullah, dan menampilkan penyebab dari Al-Qur'an turun dengan meneliti kata-kata dalam ayat tersebut. Tanpa menyangkal penjelasan pendapat tentang ayat-ayat hukum di bidang *jinâyah*, maka Ibnu Jarir Ath-Thabari membahas dan memperkuat pendapat yang menurutnya benar tanpa dipengaruhi oleh pendiri dan pengikut mazhab.

Seperti halnya dalam masalah *diyât* (kompensasi) membunuh orang karena kesalahan. Setelah mengumpulkan informasi dari berbagai hadits, ia menyimpulkan bahwa *diyât* dalam membunuh karena kesalahan tidaklah masalah. Adapun masalah potong tangan pada *qishâsh* ia berpendapat agar tetap diberlakukan. Ath-Thabari melihat ayat-ayat *hudûd* adalah *haq li Allah* (hak Allah) sedangkan *qishâsh* adalah *haq li al-'Ibâd* (hak hamba). Dengan demikian hukuman *hudûd* berarti melindungi kehidupan manusia yang akan datang, sedangkan *qishâsh* melestarikan kehidupan manusia yang sudah ada. Keduanya harus sama-sama dijaga, walaupun apabila dilihat ayat hukum *hudûd* lebih umum daripada *qishâsh*. Semaksimal mungkin, seperti halnya harus menjaga agar tidak terjadi hal-hal yang dilarang oleh syara' dan norma sosial dan agama (perbuatan yang mengarah kepada *hudûd* dan *qishâsh*), yang kemudian dalam istilah ushul fiqh disebut *sadd az-dzarî'ah* (menutup jalan menuju suatu tujuan).

Kedelapan adalah jurnal yang ditulis oleh Mustafa Shah (2013).⁵¹ "Ath-Thabari and the Dynamics of Tafsir: Theological Dimensions of a Legacy," dilakukan oleh Bahwa dalam tafsirnya Ath-Thabari berhasil menyusun sumber dan argumen dengan keterampilan yang menakjubkan ketika bergulat dengan isu-isu teologis, yang tentu saja mempengaruhi pendekatan selanjutnya untuk membela doktrin dan memastikan warisannya tidak hanya tak tertandingi tetapi juga akan bertahan.

Sehubungan dengan pendiriannya pada isu-isu dogmatis, karyanya menunjukkan bahwa ia dengan gigih membela doktrin yang dianggap sebagai batu ujian dari ortodoksi Sunni yang muncul. Apa yang mencolok tentang

⁵¹Mustafa Shah "Ath-Thabari and the Dynamics of Tafsir: Theological Dimensions of a Legacy," dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 15 No. 2 2013.

pembahasan dan penyelesaian masalah dogmatis Ath-Thabari adalah cara yang objektif dan tenang di mana ia memposisikan sudut pandang teologinya sendiri dan secara objektif mempertahankan alasan mereka. Dan meskipun merek teologinya berada dalam batas-batas ortodoksi Sunni tradisional, ia tidak dapat dipastikan untuk mematuhi semua posisi teologis yang secara tegas dijunjung dalam wacana semacam itu. Konsekuensi dari ini sangat besar yang membuat kesetiaannya pada ortodoksi Sunni tradisional sempat dipertanyakan. Namun yang bergema dalam literatur klasik menegaskan kesetiaannya yang teguh padanya tidak pernah diragukan, tetapi independensi pemikiran dan ketidakberpihakan Ath-Thabari yang ia bawa ke dalam penyikapan terhadap isu-isu teologis merupakan simbol dari pendekatan keseluruhannya terhadap tingkat keilmuan.

Ath-Thabari bersedia untuk menyetujui pendekatan yang jauh lebih aktif untuk membela ortodoksi, tetapi yang menunjukkan pengenalan menyeluruhnya dengan mata uang teologi dogmatis (*ijmâ'*). Selain itu, sementara dia mencatat kritiknya terhadap aspek-aspek wacana teologis tradisional yang tidak dia setujui secara terus terang, dia juga berusaha keras untuk menarik perhatian pada kekurangan dalam wacana teologis orang-orang di kubu rasionalis Sunni, terutama ketika materi tersebut adalah produk dari wacana teologis spekulatif dan reaksioner, dengan menawarkan revisi kunci serta memuji konstruksi dogmatis yang dirancang untuk pertahanan.

Fakta bahwa Ath-Thabari telah mengadopsi pendekatan yang komprehensif terhadap topik dan tema yang dibahas dalam tafsir bagi beberapa penulis kemudian, kehalusan renungan doktrinalnya kadang-kadang dikaburkan secara tidak langsung. Karena selama beberapa periode berturut-turut, tampilan wacana teologis berubah secara mendasar dengan munculnya teologi filosofis yang dimunculkan oleh al-Asy'ari. Persepsi yang berlaku kemudian mengenai *Jâmi' Ath-Thabari* sebagai simbol pendekatan tradisional yang lugas yang diinformasikan oleh parameter buram tafsir *bi al-ma'tsur*.

Bagi Shah, Ath-Thabari telah dengan cerdas menunjukkan bahwa disiplin ilmu tafsir menyediakan forum yang unik di mana kontribusi dapat dibuat untuk wacana intelektual yang berlaku dan pertimbangannya sendiri tentang doktrin-doktrin teologis yang disajikan dalam komentar. Menunjukkan bahwa dia memiliki penguasaan atas wacana-wacana yang dominan sejauh ia tidak hanya mengulangi poin-poin kepercayaan dan dogma yang diterima secara konvensional, tetapi menemukan substrat yang tepat untuk pertahanan, resolusi dan sintesisnya.

Penelitian-penelitian di atas memberikan fokus secara berbeda terhadap tafsir Ath-Thabari, sehingga terlihat menjadi sebagai sebuah pro kontra. Mereka yang berfokus pada keberadaan riwayat-riwayat di dalamnya dan

lebih memandangnya sebagai tafsir *riwâyah*, cenderung mengkritik keberadaan riwayat-riwayat kontroversial. Sementara, sebagian lain yang melihat metode penafsirannya dan pandangan-pandangan ilmiahnya membawa pada kesimpulan bahwa tafsir ini lebih kental sebagai tafsir *dirâyah*, dimana riwayat dan narasi yang dikemukakan menjadi bagian dari seni penafsirannya.

Hasil penelitian dalam disertasi ini membantah pendapat Hamka Ilyas bahwa bertebarannya *Isrâ'iliyyât* dalam tafsir di masa lalu -khususnya tafsir Ath-Thabari yang juga menjadi objek penelitiannya- terjadi akibat minimnya informasi dan penelitian ilmiah. Melalui penelitian ini, maraknya riwayat-riwayat *Isrâ'iliyyât* dalam tafsir di masa klasik, khususnya tafsir Ath-Thabari, justru sebagai bagian dari informasi akan adanya riwayat jenis ini. Terbukti dari bagaimana Ath-Thabari menyertakan riwayat-riwayat lengkap dengan sanad di dalamnya. Hal ini telah memenuhi kebutuhan ilmiah kala itu, karena murid-muridnya dan pembaca tafsir ini secara umum dapat memahami kepada siapa sanad tersebut bermuara, serta keadaan para perawinya. Karena tafsir ini ditulis pada masa studi sanad menjadi konsumsi harian para pelajar dan pengajar hadis, sehingga pada masa tersebut penelitian ilmiah sanad justru berada pada posisi puncak.

Disertasi ini kemudian sejalan dengan pandangan Sitke Gulle, yang menekankan bahwa *dirâyah* tafsir Ath-Thabari sebagai bentuk penyikapannya terhadap tafsir *riwâyah*-nya. Dimana ia memperlihatkan independensi pola pikir di tengah penyajian dan kesetiaannya pada doktrin-doktrin sunni yang ia temukan dalam masalah teologis ataupun hukum melalui masalah gender dalam tafsirnya seperti yang dikemukakan oleh Mustafa Shah maupun Ade Jamarudin dkk. Maka riwayat-riwayat serta narasi yang Ath-Thabari sampaikan bersama dengan perangkat penafsirannya yang lain terhadap ayat-ayat yang berkenaan dengan permasalahan perempuan akan menjadi bahan dan objek bagi penelitian ini untuk menemukan maksud sebenarnya dari Ibnu Jarir atau bisa juga sebuah sudut pandang yang berbeda.

I. Metodologi Penelitian.

1. Subjek Penelitian.

Hakikat dari subjek penelitian adalah topik permasalahan yang diangkat dan dikaji dalam penelitian.⁵² Penelitian ini merupakan *library research* (penelitian kepustakaan) yang bersifat deskriptif eksplanatif. Karena bertujuan mendapatkan gambaran sebenarnya tentang tafsir Ath-Thabari yang berkenaan dengan ayat-ayat gender dari segi teks dan konteks

⁵²Mukhtazar, *Prosedur Penelitian Pendidikan*, Yogyakarta: Absolute Media, 2020, hal. 45.

periwayatan. Demikian pula menjadi tujuan disertasi ini untuk menjelaskan pandangan-pandangan responsif gender dalam tafsir ini melalui data-data kompleks yang disebutkan oleh Ath-Thabari sendiri, baik sebagai pendukung penafsirannya maupun bukan.

Oleh karena itu, penelitian ini menggunakan metode kualitatif agar signifikan karena metode ini memahami perilaku dan fenomena sosial dalam kondisi alamiah tanpa rekayasa.⁵³ Sehingga data-data yang diperoleh secara deskriptif naratif melalui studi kepustakaan, kemudian diinterpretasikan secara naratif pula⁵⁴ dalam pembahasan yang terklasifikasi dalam beberapa tema berbeda. Penelitian kualitatif dipengaruhi oleh paradigma naturalistik-interpretatif. Tugas peneliti di dalamnya adalah mengkonstruksi realitas dan memahami maknanya yang karenanya sangat memperhatikan proses, peristiwa dan otentisitas.⁵⁵ Sifat penelitian adalah subyektif karena bergantung pada subjek penelitian yakni informan melalui teks-teks literatur yang ada dalam tafsir Ath-Thabari. Data-data yang didapatkan bersifat holistik menyeluruh dan interaktif (berkaitan satu dengan yang lainnya).⁵⁶

Karena bersifat subyektif, penelitian kualitatif ini juga harus verifikasi⁵⁷ dengan membandingkannya dengan sumber-sumber data literatur yang lain baik yang bersifat langsung maupun tidak langsung berkaitan. Oleh karena itu data-data yang diperoleh harus diolah secara triangulasi, yakni teknik penggabungan data paripurna. Ini berarti bahwa sebuah temuan dapat diverifikasi dengan sumber data yang lain. Teknik ini meningkatkan validitas dan memperkuat kredibilitas temuan.⁵⁸

Sebagaimana penelitian kualitatif, fokus utama disertasi ini adalah memahami penafsiran Ath-Thabari atas ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan, latar belakang penafsiran, konteks dan konsekuensi hukum yang dihasilkannya. Peneliti juga akan melihat penafsiran dari sudut lain dari data yang tercantum dan tidak digunakan oleh Ath-Thabari untuk mendukung penafsirannya.⁵⁹

⁵³Raihan, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Universitas Islam Jakarta, t.th, hal. 32.

⁵⁴Sobry Sutikno dan Prosmala Hadisaputra, *Penelitian Kualitatif*, Lombok: Holistica, 2020, hal. 5.

⁵⁵Jumal Ahmad, "Desain Penelitian Analisis Isi (Content Analysis)", dalam *Jurnal Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah*, Tahun 2018, hal. 9.

⁵⁶Sobry Sutikno dan Prosmala Hadisaputra, *Penelitian Kualitatif...*, hal. 7.

⁵⁷Penelitian kualitatif juga harus verifikasi dalam menyikapi data dengan mengulas dan merundingkannya dengan para informan. Sobry Sutikno dan Prosmala Hadisaputra, *Penelitian Kualitatif*, hal. 8.

⁵⁸Sobry Sutikno dan Prosmala Hadisaputra, *Penelitian Kualitatif...*, hal. 153.

⁵⁹Fokus utama penelitian kualitatif adalah memahami tindakan seseorang dan pertanggungjawabannya atas tindakan itu. Dalam penelitiannya, peneliti tidak sekedar mengamati perilaku subjek saja. Tetapi juga dituntut untuk memahami perilaku tersebut, dengan meminta informasi pertanggungjawaban atau alasan terhadap perilaku tersebut. Informasi dari informan –dalam disertasi ini adalah teks literatur- tidak langsung dibenarkan

Kebutuhan terhadap metode kualitatif yang relevan dengan disertasi ini adalah yang disebutkan oleh Sugiyono sebagai berikut:

- a. Bila masalah penelitian belum jelas, masih bias bahkan gelap
- b. Untuk memahami makna di balik data yang nampak, kejadian, peristiwa atau perilaku yang nampak seringkali tidak dapat dimaknai dan difahami namun harus diteropong secara kualitatif melalui kegiatan.
- c. Untuk mengembangkan teori. Penelitian kualitatif sangat cocok digunakan untuk mengembangkan teori yang dibangun berdasarkan data yang diperoleh di lapangan melalui survei awal dan telaah literatur.
- d. Untuk memastikan kebenaran data. Teknik pengumpulan data kadang-kadang tidak dapat menjawab permasalahan penelitian dengan pasti. Maka penelitian kualitatif merupakan pilihan yang tepat untuk mendapatkan kualitas data yang dapat diyakini kebenarannya. Sebab dalam penelitian kualitatif, peneliti dapat memastikan kebenaran atau tingkat validitas data-data yang dikumpulkan dan diuji keabsahannya melalui triangulasi.⁶⁰

Adapun keunggulan metode penelitian kualitatif dibandingkan dengan kuantitatif secara umum dapat diuraikan sebagai berikut:

- a. Penelitian kualitatif lebih memungkinkan lahirnya teori baru. Sebab prosedur pelaksanaannya sangat mengandalkan data empiris lapangan yang dikuatkan oleh teori-teori yang sudah ada. Juga cara kerja penelitian kualitatif lebih mengedepankan konseptualisasi yang dihasilkan dari data (induktif).
- b. Lebih memungkinkan untuk menguak makna-makna subyektifitas sosial yang tersembunyi, seperti hal-hal yang berkaitan dengan masalah nilai, agama atau pun kebudayaan. Sebab, tidak semua fakta sosial dapat diidentifikasi secara kuantitatif.⁶¹

Penelitian kualitatif memiliki keunggulan berupa keluasan tafsir dan otentisitas.⁶² Hal ini dikarenakan data yang diperoleh alami telah ada tanpa rekayasa sebelum dilakukan analisa, menyelamatkan konstruksi makna dan implikasi ideologis teks dari bias.⁶³ Analisis teks pada dasarnya merupakan analisis data yang mengkaji teks secara mendalam baik mengenai isi serta maknanya maupun struktur dan wacana. Metode analisis yang digunakan disini adalah Analisis Interpretasi Kualitatif dan juga Analisis Teks Kualitatif

tetapi harus dengan mengetahui motif jawaban ataupun perilaku subjek. Karena itu pula tekanan penelitian kualitatif lebih pada kedalaman informasi, bukan melakukan generalisasi. Sobry Sutikno dan Prosmala Hadisaputra, *Penelitian Kualitatif...*, hal. 8.

⁶⁰Sobry Sutikno dan Prosmala Hadisaputra, *Penelitian Kualitatif...*, hal.20-22.

⁶¹Sobry Sutikno dan Prosmala Hadisaputra, *Penelitian Kualitatif...*, hal. 23.

⁶²Sharon Lockyer, "Textual Analysis", dalam Lisa M. Given (Editor), *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, California: Sage Publications, 2008, hal. 865-866.

⁶³Sharon Lockyer, "Textual Analysis" ..., hal. 865-866.

karena berkenaan dengan analisa data dan metode tafsir teks,⁶⁴ termasuk kajian semantik karena mengklasifikasikan data berdasarkan makna.⁶⁵ Sebagaimana yang dikatakan Paula Saukko, agar para analis tekstual mengadopsi analisis tekstual multiperspektif dan menggabungkan berbagai pendekatan analisis tekstual yang berbeda, yang berguna untuk menyoroti dimensi politik dan sosial pada teks.

Adapun pendekatan yang dilakukan adalah pendekatan induktif, yakni dengan mengumpulkan data teks yang kompleks serta proses membangun makna dari data tersebut melalui teori yang ada untuk kemudian menghasilkan kesimpulan signifikan.⁶⁶ Menurut Endraswara, analisis induktif digunakan dalam penelitian kualitatif karena beberapa alasan, yaitu:

- a. Proses induktif lebih dapat menemukan kenyataan-kenyataan penelitian sebagai yang terdapat dalam data.
- b. Analisis induktif lebih dapat membuat hubungan antara peneliti dan responden menjadi eksplisit, dapat dikenal dan akuntabel.
- c. Analisis demikian lebih dapat mengurai latar secara penuh dan dapat membuat keputusan-keputusan tentang dapat atau tidaknya pengalihan kepada suatu latar yang lain.
- d. Analisis induktif lebih dapat menemukan pengaruh bersama yang mempertajam hubungan-hubungan.
- e. Analisis demikian dapat memperhitungkan nilai-nilai secara eksplisit sebagai bagian dari struktur analitik⁶⁷

2. Sumber Data

Data penelitian dipahami sebagai informasi sebenarnya faktual apa adanya melalui proses pengumpulan, pengamatan yang bisa dijadikan sumber analisis dalam penelitian ilmiah dengan tujuan memvalidasi temuan dan menghasilkan penelitian original.⁶⁸ Dua jenis data yang peneliti gunakan dalam rencana disertasi ini berdasarkan cara memperolehnya,⁶⁹ yakni

⁶⁴Jumal Ahmad, *Desain Penelitian Analisis Isi (Content Analysis)*..., hal. 9.

⁶⁵Jumal Ahmad, *Desain Penelitian Analisis Isi (Content Analysis)*..., hal. 9.

⁶⁶Thomas disebut Vience Rumata telah memperkenalkan pendekatan induktif dalam menganalisa data kualitatif. Menurutnya, hasil daripada analisis induktif ini sebenarnya mengembangkan kategori-kategori ke dalam sebuah model atau kerangka yang dapat meringkas data mentah yang kompleks. Analisa secara induktif merupakan prosedur untuk menemukan konsep, tema, ataupun model berdasarkan interpretasi analis ataupun peneliti melalui pembacaan yang detail terhadap teks. Hal ini berbeda dengan analisa deduktif yang bertujuan untuk menguji hipotesis, asumsi maupun teori yang telah dikonstruksi sebelumnya oleh peneliti. Thomas dalam Vience Rumata, "Analisis Isi Kualitataif Twitter "#Taxamnesti" dan "#Amnestipajak", hal. 4-5.

⁶⁷Endraswara dalam Sobry Sutikno dan Prosmala Hadisaputra, *Penelitian Kualitatif*..., hal. 9

⁶⁸Sobry Sutikno dan Prosmala Hadisaputra, *Penelitian Kualitatif*..., hal. 162

⁶⁹Sobry Sutikno dan Prosmala Hadisaputra, *Penelitian Kualitatif*..., hal. 163.

pertama, data primer atau yang diambil dari sumber pertama. Teks-teks penafsiran ayat berkenaan dengan gender dalam tafsir Ath-Thabari, yaitu kitab *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîli Ây Al-Qur'ân*, karya Muhammad Ibnu Jarir Ath-Thabari, yang diterbitkan oleh *Dâr at-tarbiyyah wa at-turāts*, Mekah, dengan tanpa disebutkan tahun penerbitan dan telah direvisi oleh Mahmud Ahmad Syakir dari surat Al-Fatihah hingga surat Ibrahim ayat 27.

Kedua, adalah data sekunder yakni data yang diambil dari sumber kedua, seperti:

- a. Kitab-kitab Tafsir
- b. Kitab-kitab 'Ulûm al-Qur'ân
- c. Kitab-kitab hadis dan Syarh Kutub at-Tis'ah
- d. Buku-buku kajian Al-Qur'an dan hadis
- e. Buku-buku studi tafsir Ath-Thabari
- f. Buku-buku fiqh dan ushûl al-Fiqh
- g. Jurnal-jurnal tentang Al-Qur'an dan hadis
- h. Jurnal-jurnal tentang tafsir Ath-Thabari
- i. Jurnal-jurnal tentang gender
- j. Sumber-sumber lain yang relevan dengan penelitian

3. Teknik Input dan Analisis Data

Seperti disebutkan sebelumnya, penelitian ini mengambil data-data melalui studi kepustakaan. Dimana semua data-data yang berhubungan langsung maupun tidak langsung dihimpun dari teks-teks tertulis. Dan sebagaimana juga telah dijelaskan, data-data ini dianalisis secara triangulasi. Data-data akan tersebut dianalisis sebagai berikut:

- a. Data utama yang ditentukan yaitu teks-teks penafsiran ayat-ayat tentang permasalahan perempuan yang disebutkan dalam tafsir Ath-Thabari.
- b. Mengelompokkan data-data penafsiran ayat-ayat tersebut ke dalam tema-tema spesifik.
- c. Mereduksi data-data yang dirasa tidak perlu, seperti berupa pengulangan riwayat atau rantai sanad yang sama.
- d. Merangkum dan menganalisa data-data pilihan dan sikap Ath-Thabari terhadapnya.
- e. Menganalisa alasan Ath-Thabari mendukung sebagian pendapat penafsiran dan menolak yang lainnya.
- f. Menganalisa data-data yang dilewatkan oleh Ath-Thabari dengan tidak mengambilnya sebagai pendukung pendapatnya.
- g. Menganalisa dan membangun hipotesa dari makna data-data yang ditinggalkan tersebut.
- h. Menarik kesimpulan menurut kerangka teori dengan menganalisa pandangan Ath-Thabari terhadap perempuan dari hasil penafsirannya dan dari pendapat-pendapat yang tidak didukungnya.

J. Sistematika Penulisan.

Disertasi ini terdiri dari enam bab yang diperinci sebagai: Bab Pertama, yaitu pendahuluan. Dalam bab ini, penulis menguraikan latar belakang masalah, dimana dari latar belakang masalah tersebut, permasalahan dalam disertasi ini dibagi menjadi tiga, yaitu: identifikasi masalah, batasan masalah, dan rumusan masalah. Selanjutnya adalah tujuan dan manfaat penelitian serta penelitian terdahulu yang relevan. Pendahuluan ini juga menguraikan hal-hal yang berhubungan dengan metode penelitian dan pendekatan penelitian yang digunakan dalam penulisan disertasi, dan juga sistematika penulisan yang menjadi garis besar materi dalam sebuah disertasi di akhir bab ini.

Pada Bab Kedua, adalah bahasan tentang interpretasi dan permasalahan perempuan dalam kajian teoritis. Diawali dengan diskursus analisis, lalu interpretasi dan reinterpretasi dalam perkembangan tafsir Al-Qur'an. Kemudian dilanjutkan dengan uraian tentang permasalahan perempuan dalam tafsir Al-Qur'an yang terklasifikasikan dalam tiga fase yaitu klasik, modern hingga neo modern yang beragam corak dalam metodologi dan konsentrasi, dengan tujuan membangun konstruksi pemahaman akan diskursus tafsir perempuan sepanjang sejarah tafsir Al-Qur'an.

Bab Ketiga, membahas *Jâmi' al-Bayân* atau Tafsir Ath-Thabari, dan pandangan penulisnya terhadap permasalahan perempuan. Tafsir Ath-Thabari sebagai objek sentral dari disertasi ini dikupas beserta riwayat biografis, sosiologis dan intelektual dari Abu Ja'far, Muhammad Ibnu Jarir Ath-Thabari. Latar belakang sosiologis yakni masa dan lingkungan dimana Ibnu Jarir hidup memiliki karakteristik sosial politik tersendiri dalam penilaian sejarah yang akan menjadi salah satu pertimbangan dalam pengambilan sikap oleh Ath-Thabari. Termasuk pula, faktor sosiologis mempengaruhi metode Ibnu Jarir dalam memperbanyak riwayat-riwayat sebagai sumber utama tafsirnya, dimana miliu pengumpulan hadis tinggi dan permasalahan hadis palsu pun marak saat itu. Sedangkan latar belakang intelektualnya tidak hanya mengantarkan tafsir ini pada tempat yang tinggi dalam keilmuan tafsir, tetapi juga menyuguhkan keunikan pemikirannya yang tidak dapat dijustifikasi begitu saja dengan hanya membaca sekilas tafsirnya.

Adapun tafsir *Jâmi' al-Bayân* atau Tafsir Ath-Thabari ini sendiri dalam metodenya bersumber historis yang dikenal sebagai tafsir *bi al-ma'tsur*, dengan jalan pendekatan analitis atau *tahlîli*, menggunakan gaya *bayâni* atau deskriptif dalam penjelasan ayat, dan mendetail atau *ithnâbi* dalam pemaparannya. Belakangan, para peneliti berkeberatan akan penyandangan tafsir *bi al-ma'tsur* yang dominan pada Tafsir Ath-Thabari karena cenderung menutupi sisi *dirâyah* darinya yang merupakan nyawa intelektual dari tafsir ini.

Bab Keempat merupakan interpretasi Ath-Thabari tentang permasalahan perempuan dalam tafsirnya. Demi mempermudah pembahasan

maka dalam bab ini dilakukan pengelompokan ayat berdasarkan tema-tema perempuan yang dirincikan melalui sub-sub bab. Yaitu seputar drama kosmis yang melibatkan kedua orang tua manusia, Adam dan Hawa dalam cerita surga sehingga harus turun ke dunia. Tema selanjutnya adalah seputar asal dan proses kejadian bagaimana perempuan diciptakan. Kemudian tentang cara perempuan beriman berpakaian, perempuan dalam kehidupan keluarga, jatidiri perempuan dan posisinya di ruang publik yang disediakan bagi perempuan. Kelima tema ini dapat dikatakan sebagai sentral bahasan isu perempuan yang digulirkan. Penyajian riwayat-riwayat yang berkenaan dengan topik semua topik tersebut akan berupa ringkasan melalui pemilahan untuk menghindari keberulangan sanad maupun matan. Maka akan dicukupkan dengan sanad yang paling kuat dari satu matan yang sama, dan yang penulis anggap sebagai riwayat yang mewakili untuk diketengahkan dalam menjelaskan penafsiran yang dilakukan Ath-Thabari. Dan tentunya tanpa meninggalkan komentar-komentar dari Ath-Thabari sendiri mengenai riwayat-riwayat tersebut dan pendapat mana yang ia pilih sebagai pendapat yang kuat, serta alasan-alasan dan sisi-sisi konteks yang menjadi pertimbangannya. Sepanjang bab ini, beberapa komentar dan kritik mungkin penulis sampaikan seperti mengenai arti larangan menikahi pezina yang oleh Ath-Thabari tidak diartikan sebagai larangan melakukan akad nikah. Akan tetapi, analisis mengenai pandangan gender dari Ath-Thabari dilakukan pada selanjutnya.

Bab Kelima, adalah bentuk-bentuk analisis interpretasi permasalahan perempuan dalam Tafsir Ath-Thabari. Analisis akan dilakukan terhadap topik-topik interpretasi dari Tafsir Ath-Thabari yang telah dibahas pada Bab Keempat, dan terbagi atas analisis metode penafsiran yang dilakukan Ath-Thabari di dalamnya, dan analisis kadar bias dan progresifitas mufasir dalam menyikapi ayat-ayat mengenai permasalahan perempuan.

Analisis terhadap kedua hal tersebut dilakukan dengan mencermati riwayat-riwayat berkenaan, dan memahami perkataan Ath-Thabari sehingga dapat menangkap maksud yang sebenarnya. Mencari potensi jawaban yang memungkinkan juga dilakukan dalam beberapa tempat, dimana Ath-Thabari tidak memberikan komentar apapun. Begitupula komparasi, juga akan dilakukan antara pendapat Ath-Thabari atau yang dipilih Ath-Thabari, dengan riwayat-riwayat yang tersisa untuk kemudian dilakukan analisis demi memastikan tidak ada hal yang terlihat luput dari perhatian Ath-Thabari, dan menjelaskannya jika ada. Tidak lupa, analisis pada bab ini dengan mempertimbangkan pula kondisi sosial politik di masa hidup Ath-Thabari dan juga tentunya kondisi pribadi Ath-Thabari sendiri.

Bab Keenam adalah penutup. Berisi jawaban atas rumusan masalah penelitian ini, mengenai bagaimana analisis interpretasi terhadap ayat-ayat permasalahan perempuan dalam *Jâmi' al-Bayân Fî Ta'wîli Ây al-Qur`ân*,

temuan-temuan yang didapatkan, implikasi-implikasi yang diharapkan. Dan yang terakhir rekomendasi-rekomendasi yang bersifat teoritis untuk studi pendalaman terhadap tafsir Ath-Thabari, dan yang bersifat praktis bagi masyarakat umum untuk berbangga pada khazanah keilmuan klasik, memahaminya dengan ilmu, dan menyelesaikan persoalan dengan ilmu.

BAB II

DISKURSUS INTERPRETASI DAN PERMASALAHAN PEREMPUAN DALAM TAFSIR

A. Interpretasi, Reinterpretasi dan Tafsir

1. Pemaknaan Interpretasi

Amin Abdullah menyebut terma *tafsîr* dalam studi teks Al-Qur`an biasanya diterjemahkan menjadi penjelasan atau komentar (*exegesis* atau *commentary*), sedangkan *ta`wîl* diterjemahkan sebagai interpretasi.¹ Abdullah mengutip apa yang dikatakan oleh Abu Zayd, bahwa dalam takwil (interpretasi), interpreter tidak hanya sekedar menerapkan dua bidang ilmu linguistik dan riwayat, yang dipergunakan dalam tafsir. Takwil dalam pengertian yang baru menggunakan perangkat keilmuan lain dalam ilmu-ilmu

¹Amin Abdullah, "Arah Baru Metode Penelitian Tafsir di Indonesia", dalam Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKIS, 2013, viii–ix. Sebagian kelompok intelektual Muslim tidak membedakan antar keduanya. Di antara mereka adalah Abu Ubaidah yang menegaskan bahwa tafsir dan takwil adalah satu makna dan pengertian. Adapun sebagian besar yang lain seperti Ibnu Al-Atsir, Ar-Raghib Al-Asfahani, Al-Maturidi, Al-Alusy, Abu Thalib ats-Tsa'labi menjelaskan perbedaan keduanya. Muhammad Ibnu Mukrim Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâru Shâdir, 1414 H, jilid 11, hal. 33-34. Definisi tafsir dari kelompok kedua adalah sebagai penjelasan yang bertujuan untuk memberikan pemahaman tentang Al-Qur'an, yakni makna-maknanya, juga mengambil aturan-aturan hukumnya dan memahami alasan-alasan yang mendasarinya. Dengan begitu, seperti dikatakan Amin Abdullah, tafsir menjelaskan sisi zahir dari Al-Qur'an, sedangkan takwil merujuk pada penjelasan makna-dalam dan tersembunyi dari Al-Qur'an. Amin Abdullah, "Arah Baru Metode Penelitian Tafsir Di Indonesia", dalam Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia..*, hal. viii-ix.

kemanusiaan dan sosial untuk menguak makna teks yang lebih dalam. Dengan demikian, takwil lebih mendalam dalam penguakan makna yang tidak dapat dilakukan oleh tafsir. Selain itu, dalam takwil peran subjek (pembaca) dalam penguakan makna teks lebih signifikan daripada tafsir²

Sebagai perbandingan, Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) menjelaskan interpretasi sebagai pemberian kesan, pendapat, atau pandangan teoretis terhadap sesuatu. Dan juga diartikan sebagai tafsiran, sehingga kegiatan menafsirkan disebut pula dengan menginterpretasikan³

Sementara reinterpretasi, dalam KBBI diartikan sebagai menafsirkan kembali. Dimaknai sebagai proses, cara dan perbuatan menafsirkan ulang kembali terhadap interpretasi yang sudah ada.⁴

Sedangkan tafsir lebih dilekatkan kepada Al-Qur`an. Pemaknaan yang meliputi yang tersurat maupun yang tersirat. Bahwa tafsir adalah keterangan atau penjelasan tentang ayat-ayat Al-Qur`an agar maksudnya lebih mudah dipahami. Sedangkan tafsiran adalah penjelasan atau pendapat tentang suatu kata, kalimat, cerita, dan sebagainya. Adapun interpretasi diistilahkan sebagai hasil dari kegiatan menafsirkan⁵

Kegiatan menafsirkan sendiri dijelaskan sebagai menerangkan maksud ayat-ayat Al-Qur`an atau kitab suci lain. Disamping juga menangkap maksud perkataan dengan secara tidak hanya sebagai apa adanya saja, melainkan diterapkan juga apa yang tersirat, dengan mengutarakan pendapatnya sendiri⁶

Dengan arti yang diberikan oleh KBBI, maka tafsir adalah interpretasi dan interpretasi adalah tafsir, serta hasil penafsiran. Mencakup segala segi dari pemahaman teks Al-Qur`an, baik dari zahir lafal dan makna darinya maupun sisi dalamnya, dari aspek keilmuan linguistik dan riwayat maupun disiplin ilmu lainnya (pandangan teoretis). Sementara takwil diartikan sebagai keterangan dan penjelasan, dan penafsiran makna Al-Qur`an yang lebih implisit, dan justru tidak dipersinggungkan sama sekali dengan istilah interpretasi.

Takwil diartikan sebagai keterangan dan penjelasan, serta penafsiran makna ayat Al-Qur`an, dengan mengandung pengertian yang tersirat

² Amin Abdullah, "Arah Baru Metode Penelitian Tafsir di Indonesia", dalam *Islah Gusman, Khazanah Tafsir Indonesia...*, hal. viii–ix.

³KBBI Daring, dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/interpretasi>. Diakses pada 1 Januari 2023.

⁴KBBI Daring, dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/interpretasi>. Diakses 1 Januari 2023

⁵Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), dalam <https://kbbi.web.id/tafsir>. Diakses pada 30 November 2024, pukul 17:54 WIB.

⁶Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), dalam <https://kbbi.web.id/tafsir>. Diakses pada 30 November 2024, pukul 17:54 WIB.

(implisit). Kegiatan menakwilkan diartikan sebagai menerangkan maksud dan arti.⁷

Memperkuat simpulan tentang makna interpretasi versi KBBI ini, adalah apa yang dijabarkan oleh Kaelan tentang multifungsi metode interpretasi. Menurutnya, interpretasi sebagai metode memberikan tiga fungsi operasional, yakni mengungkapkan, menerangkan, dan menerjemahkan.⁸ Ketiga fungsi ini akomodatif bagi makna tafsir dan takwil dalam istilah interpretasi.

Ar-Raghib Al-Ashfahani menyebut bahwa tafsir bersifat lebih umum daripada takwil dari segi sasaran penggunaannya. Istilah tafsir lebih banyak digunakan untuk menjelaskan lafal-lafal yang terdapat dalam kitab-kitab ketuhanan dan selain ketuhanan, sedangkan takwil menjelaskan makna-makna dalam kitab-kitab ketuhanan.⁹ Adapun secara terminologi, Ibnu Al-Jauzy menyebut pendapat kelompok yang berkecenderungan fiqih, bahwa tafsir sebagai mengeluarkan sesuatu dari tempat tersembunyinya kepada tempat kejelasannya. Sedangkan takwil, adalah menukil atau memindahkan pembicaraan dari penggunaan makna aslinya kepada suatu makna lain yang bersifat batin dengan dukungan sebuah dalil. Jika tidak, maka makna zahir tidak dapat ditinggalkan ataupun dipindahkan.¹⁰ Dengan demikian takwil merupakan kelanjutan dari tafsir yang menemukan makna kalimat asli yang zahir, baku tidak dapat ditinggalkan ketika upaya takwil gagal menemukan dalil.

Takwil yang didefinisikan oleh Abu Zayd dan Amin Abdullah tidak bertentangan dengan yang diberikan Ibnu Al-Jauzy. Namun penerjemahan kontemporer takwil sebagai interpretasi adalah persoalan kebahasaan kamus, yang dalam hal ini tidak mendukung penerjemahan tersebut. Sebaliknya, KBBI sebagai kamus rujukan Bahasa Indonesia sejalan dengan wawasan ilmu tafsir dalam mengartikan kata tafsir dan takwil, mengadopsi kata interpretasi dalam makna tafsir, dan bukan dalam makna takwil.

Sepanjang perjalanan studi tafsir Al-Qur`an, ketidakpuasan terhadap sebuah produk tafsir atau interpretasi, memunculkan upaya reinterpretasi atau menafsirkan kembali. Giat ini terlihat baik dengan skala mikro berupa kritik atas sebuah konsep pemahaman terhadap masalah tertentu seperti yang dilakukan Ath-Thabari dalam mengkritik pemaknaan kata “*wahjurûhunna*”

⁷Kamus Besar Bahasa Indonesia, dalam <https://kbbi.web.id/tafsir>. Diakses pada 30 November 2024.

⁸Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner...*, hal. 170-173.

⁹Ar-Raghib Al-Ashfahani, *Tafsîr Ar-Râghib Al-Ashfahânî*, Tanta: Jâmi'ah Thanthâ, 1999, jilid 1, hal. 11.

¹⁰Sedangkan Mayoritas Ahli Tafsir Terdahulu Melihat Kesamaan Makna antara Tafsir dan Takwil. Ibnu Al-Jauzy, *Zâd al-Mashîr Fî 'ilm at-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Kutub, 1422 H, jilid 1, hal. 12.

sebagai menjauhi istri yang membangkang, maupun dalam skala lebih luas berupa kritik terhadap paradigma tafsir secara mendasar seperti yang dilakukan Muhammad Abduh (w. 1905). Akan tetapi penulis skeptis apakah akan ada reinterpretasi yang benar-benar makro, menggantikan yang telah ada secara menyeluruh. Secara, tafsir *Al-Qur`ân Al-Hakîm* yang dikenal sebagai Tafsir *Al-Mannar* yang ditulis Muhammad Rasyid Ridha (w. 1935) dengan dasar pemikiran Abduh pun tidak dapat meninggalkan interpretasi lama secara sempurna. Bahkan Ridha pun pada akhirnya lebih banyak merujuk kepada tafsir klasik lebih dari yang Abduh lakukan, seperti yang akan dijelaskan dalam pembahasan mendatang.

2. Reinterpretasi Sebagai Tren Perkembangan Tafsir Modern

Khair dan Razali, memberikan perbedaan lain antara interpretasi dan reinterpretasi, bahwa interpretasi membutuhkan pengetahuan yang mendalam dan luas dari berbagai aspek termasuk teologi, linguistik, sejarah, dan banyak lainnya, sementara reinterpretasi dimulai dengan membaca kembali secara kritis, menggantikan interpretasi tradisional, dan datang dengan interpretasi 'baru'.¹¹ Pengertian ini memberikan tiga hal kunci bagi reinterpretasi, yaitu: membaca kembali, kritis, dan mengganti yang lama dengan yang baru. Mengacu pada pengertian tafsir dan takwil sebelumnya, maka sifat membaca dengan kritis ini lainnya juga termasuk dalam setiap bagian produk interpretasi. Sedangkan menggantikan yang lama dan menghadirkan yang baru adalah dalam lingkup makna, baik sebagai hasil tangkapan sinyal-sinyal yang zahir (tafsir) maupun makna yang lebih mendalam (takwil). Dengan demikian, istilah reinterpretasi disini lebih tepat menggantikan kata interpretasi yang digunakan Amin Abdullah untuk menerjemahkan takwil, dan juga tidak berlawanan dengan yang dikatakan dalam KBBI sebagai penafsiran kembali. Sebagaimana pula takwil sebagai penafsiran kembali atas makna asli zahir kalimat, sebagai hasil kerja tafsir seperti yang disebut Ibnu Al- Jauzy.

Penjelasan tentang beda interpretasi dan reinterpretasi dari Khair dan Razali di atas bagaimanapun juga menyiratkan kecenderungan reinterpretasi atau takwil yang lebih umum dalam perkembangan interpretasi atau tafsir masa modern. Meski reinterpretasi juga telah menjadi keniscayaan akademik alami sepanjang sejarah tafsir seperti dalam penjelasan yang akan datang, tetapi menjadi tren tersendiri pasca era tafsir modern, atau seiring dengan

¹¹N. Hamisan Khair, N.S., dan Mohamed Razali, "Womens Role as Mufasssir and Their Contributions to Qur`anic Exegesis", dalam *Jurnal Al-Burhan*, Vol. 5, No. 2, Tahun 2021, hal. 57-58.

mencuatnya semangat pembaharuan yang diinisiasi oleh Muhammad Abduh (w. 1905) dan muridnya Rasyid Ridha.¹²

Kecenderungan umat Islam pada masa itu yang terbuai *khurafât* dan *taqlîd* dinilai Abduh sebagai penyebab kemunduran dan kejumudan laten yang menimpa peradaban umat.¹³ Pada masa bersamaan, dunia barat memperlihatkan kemajuan sedemikian rupa dalam teknologi dan ilmu pengetahuan.¹⁴ Hal ini sudah selayaknya menyadarkan umat akan perubahan masa yang harus dihadapi dan diambil sebagai bagian sistem kehidupan sehingga berkesesuaian dengan alun modernitas. Bukan berarti agar mengambil semua yang datang dari barat karena selain hanya akan menciptakan taklid baru, juga sebab barat memiliki struktur dan keadaan sosial yang berbeda dan tidak tepat dengan asas Islam. Sebaliknya, Islam harus dapat meluruskan kepincangan-kepincangan barat dan membersihkannya dari nilai-nilai negatif. Sehingga tercipta peradaban ideal bagi umat dan menjadi penguat ajaran Islam.¹⁵

Demi mencapai kemajuan tersebut Abduh menilai akan pentingnya untuk kembali pada kemurnian agama,¹⁶ di antaranya dengan cara melakukan

¹²Pemikiran Abduh banyak dipengaruhi oleh Jamaluddin Al-Afghani, yang mengajaknya beralih dari tasawuf mikro yang masih berkisar atribut kepada tasawuf makro. Yaitu dengan wujud berjuang membela ajaran Islam, melalui pemahaman terhadap ajaran-ajaran lawan dan membantahnya, sembari mempelajari pula faktor-faktor kemajuan Barat selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Untuk itu, Tafsir *Al-Mannâr* disebut sebagai karya tiga orang: Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha. Secara berurutan, nama pertama sebagai penggagas pembaharuan masyarakat, sedangkan yang kedua pengolah dan pelaksana. Serta ketiga adalah penulis. Ahmad Tholabi Kharlie, "Metode Tafsir Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha dalam *Tafsîr Al-Mannâr*," dalam *Jurnal Tajdid*, Vol. 24, No. 2 Tahun 2018, hal. 121, 125.

¹³Akan tetapi Abduh menilai *taqlîd* tetap harus dilakukan oleh mereka yang tidak memenuhi syarat ijtihad kepada mujtahid yang memenuhi syarat dan ia setuju pahamnya Makrum, "Teologi Rasional: Telaah Atas Pemikiran Kalam Syeh Muhammad Abduh," dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol. 13 No. 2 Tahun 2009, hal. 291.

¹⁴Ekspansi Napoleon Bonaparte dari Perancis pada tahun 1798 telah menyadarkan Mesir akan ketertinggalannya dari Barat. Tidak hanya misi militer, Napoleon juga membawa misi ilmiah dan kebudayaan dengan menyertakan 167 ahli ilmu pengetahuan di antara 500 laki-laki dan 500 wanita sipil dalam ekspansinya ke negeri itu. Lembaga ilmiah dan laboratorium yang dibangun Perancis membuat kaum terpelajar Mesir terkagum dan sadar bahwa keadaan telah berbalik dari zaman klasik, saat orang-orang barat terheran-heran dengan kemajuan peradaban Islam. Rif'at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Masalah Akidah Dan Ibadat*, Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 19-20.

¹⁵Ilyas Daud, "Pemikiran Muhammad Abduh Tentang Al-Qur'an Tafsir", dalam *Jurnal Farabi*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2013, hal. 17.

¹⁶Namun Abduh menilai tidak cukup kembali pada ajaran-ajaran yang asli, karena zaman yang telah berubah menuntut jawaban dan sikap yang lebih sesuai untuk permasalahan serta kondisi yang telah berbeda. Abduh meyakini hal ini dapat dilakukan dengan merujuk klasifikasi ajaran Islam ala Ibnu Taimiyah, yakni ibadah dan muamalah (sistem kehidupan sosial). Yang pertama terlihat jelas, tegas dan terperinci, dan yang kedua

pembaharuan dan melakukan reinterpretasi terhadap Al-Qur'an. Karena menurutnya kembali kepada Al-Qur'an adalah penting, akan tetapi penafsiran berulang dan berbelit menurutnya dapat mengurangi fungsionalitas Al-Qur'an sebagai kumpiun kemajuan dan pembangunan.¹⁷

Tidak serta merta menyerukan reinterpretasi mutlak demi pembaharuan, Abduh memberikan penekanan pada standar kualifikasi bagi seorang mufasir Al-Qur'an disamping yang telah ditetapkan ulama selama ini^{18 19}, yaitu:

- a. Memahami kosakata Al-Qur'an kemudian menafsirkannya dengan pemahaman masyarakat di saat wahyu diturunkan. Ia mengkritik para mufasir klasik menafsirkan kosakata berdasarkan pemakaian bahasa pada masa mereka yakni tiga abad pertama Islam, sehingga tidak relevan dengan kehidupan modern.²⁰
- b. Menguasai Bahasa Arab demi menjamin otentitas tafsirnya, yaitu dengan kembali kepada karya para pakar dimana Bahasa Arab berada pada titik puncak peradaban seni dan pengetahuan, dan bukan sekedar standar buku yang digunakan Universitas Al-Azhar.
- c. Mengetahui secara baik kondisi manusia. Watak manusia dan *sunnatullah* (hukum alam yang ditetapkan Allah) yang lazim berlaku kepada mereka dijelaskan panjang dalam Al-Qur'an, yang karenanya seorang mufasir harus memahami dengan baik ajaran Al-Qur'an tentang perkembangan bangsa dan maju mundurnya peradaban.
- d. Ahli dalam konteks periode kenabian agar dapat memahami makna celan Al-Qur'an terhadap kehidupan masyarakat saat itu dan praktek-praktek mereka yang tidak dapat diterima.
- e. Mengetahui kehidupan Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam*.

Pemikiran pembaharuan Abduh dalam tafsir Al-Manar yang ditulis oleh muridnya Muhammad Rasyid Ridha (w. 1935) mendominasi warna pemikiran dunia Islam di kemudian hari. Semangat "kembali kepada Al-

berupa dasar dan prinsip umum yang dapat disesuaikan dengan kondisi zaman. Makrum, *Teologi Rasional...*, hal. 290.

¹⁷Ilyas Daud, "Pemikiran Muhammad Abduh...", hal. 18.

¹⁸ Syarat-syarat mufasir lengkap dan mendetail, mencakup kompetensi metodologis dan wawasan pengetahuan tetapi juga standar kepribadian persona dalam perilakunya terhadap tafsir Al-Qur'an, yang disebut dengan adab. (Manna' Al-Qaththan, *Mabâhith Fî 'Ulûm al-Qur'ân*, t.k: Maktabat al-Ma'ârif, 2000, hal. 340.

¹⁹Ilyas Daud, "Pemikiran Muhammad Abduh...", hal. 20-21.

²⁰Kritik Abduh terhadap bahasa yang digunakan para mufasir klasik ini perlu dikaji ulang. Mengingat adanya perbedaan antara madzhab Basrah yang sangat berhati-hati dalam peletakan kaidah dibandingkan dengan mazhab Kufah. Disamping itu, tata Bahasa Arab era Sibawaih yaitu abad kedua hingga abad ketiga hijriyah disebut sebagai otentik budaya Arab. Adapun pada abad keempat pada masa Ibnu Siraj Bahasa Arab telah terkontaminasi mantik atau logika Aristoteles. Wahidah Mahmal, "An-Nahwu al- 'Araby Baina al-Ibdâ' wa al-ittibâ'," *Tesis*, Umm al-Bawâqy: Universitas Al- 'Araby Ibn Mahîdy-, 2014, hal. 6-7, 61.

Qur'an" yang digaungkannya menumbuhkan suburkan usaha-usaha penafsiran Al-Qur'an yang mengusung pembaharuan. Terlepas masing-masing berbeda pandang dalam memaknai pembaharuan dan cara kembali pada Al-Qur'an seperti antara Sayyid Quthb²¹ dan Thanthawi Jauwhary,²² tetapi semua sama menyadari fakta perubahan zaman yang menuntut pemikiran progresif.

Sejarah menyaksikan masyarakat Islam era transisi Abad 19 ke Abad 20 dengan energi pembaharuan pada masa tersebut bertemu dengan Barat di simpang jalan feminisme. Gerakan lanjutan dari *womanism* atau *the woman movement* sebagai reaksi luka bawaan dunia Barat²³ ini mau tidak mau

²¹Konteks sosial politik Mesir pada masanya ditengarai telah mempengaruhi perubahan dan perkembangan tesis Quthb terhadap Al-Qur'an dari pendekatan sastra murni kepada pendekatan dakwah dan meletakkannya sebagai *manhaj al-hayâh* (kitab jalan hidup). Karya besarnya *Fî Dzilâl al-Qur'ân* yang berarti dalam naungan Al-Qur'an adalah manifestasi pemikiran ruang batinnya yang melihat sisi kejahiliyahan masyarakatnya sehingga menawarkan gagasan kehidupan dengan sistem Allah atau yang disebut dengan *Al-Ihtikâm ilâ manhaj Allâh*. Yusuf Rahman, "Akidah Sayyid Quthb (1906-1966) Dan Penafsiran Sastrawi Terhadap Al-Qur'an," dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2011, hal. 80-81.

²²Mengeksplorasi ayat-ayat tentang sains, Thanthawi Jauwhari menyebut ada lebih dari tujuh ratus lima puluh ayat berkaitan dengan ilmu pengetahuan alam semesta, dibandingkan dengan yang terkait ilmu fiqh yang tidak lebih dari seratus lima puluh ayat jumlahnya. Ia menyeru agar umat merenungkan Al-Qur'an untuk mendapatkan petunjuk akan pengetahuan tentang alam, yang tidak pernah dilakukan oleh sarjana Al-Qur'an era sebelumnya. Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1431 H, Jilid 2, hal. 371.

²³Para tokoh perempuan seperti Susan B. Anthony dan Elizabeth Cady Stanton menuliskan pemikiran-pemikiran mereka dalam sebuah majalah tersendiri: *The Revolution*, dan mempersoalkan masalah perceraian, prostitusi, dan subordinasi perempuan yang didukung oleh gereja. Salah satunya seperti yang dikatakan Aquinas dalam mendefinisikan perempuan sebagai laki-laki yang cacat, diharamkan, tercipta dari laki-laki dan bukan dari binatang. Adapun istilah feminist digunakan pertama kali pada awal Abad 19 oleh sosialis Prancis, Charles Fourier, yang mengusung ide transformasi perempuan oleh masyarakat berdasarkan saling ketergantungan dan kerjasama bukan pada kompetisi dan mencari keuntungan. Pemikirannya ini mempengaruhi banyak perempuan dan memadukan antara emansipasi pribadi dan emansipasi sosial. Dinar Dewi Kania, *et.al.*, "Isu Gender; Sejarah Dan Perkembangannya", dalam *Delusi Kesetaraan Gender; Tinjauan Kritis Konsep Gender*, Jakarta: Yayasan Aila, 2018, hal. 4-6.

Secara umum, terdapat tiga gelombang gerakan feminis: Gelombang pertama, terjadi antara tahun 1880-1920 dimana perempuan meraih kebebasan publik dan hak-hak yang lebih luas dalam ruang politik, pendidikan dan pekerjaan, yang biasa disebut sebagai Gerakan Hak Pilih. Perjuangan feminisme awal ini dengan tiga cara: 1) merevisi subordinasi perempuan dalam ajaran gereja. 2) menentang buku panduan yang cenderung mengekang perempuan zaman itu. 3) membangun solidaritas di kalangan penulis perempuan untuk membangun kepercayaan dan dukungan finansial di kalangan penulis perempuan. Feminisme gelombang kedua, dimulai pada tahun 1960an dan dinilai sebagai feminisme yang paling kompak dalam paham dan pergerakan mereka. Gelombang ketiga adalah postfeminisme. Dalam artikel pada 1920 istilah ini digunakan untuk menyatakan sikap "pro perempuan namun tidak anti-laki-laki," dan merayakan keberhasilan feminisme gelombang pertama dalam meraih hak pilih.

memberi efek penambahan diskursus tema pembaharuan yang lebih spesifik yakni tentang keperempuanan khususnya dalam dunia eksegesis atau tafsir Al-Qur'an. Bahkan feminisme sejak awal kemunculannya hingga berubah istilah dengan kesetaraan gender pada tahun 1977 sampai saat ini selalu menjadi isu favorit, mengingat kerapnya masalah perempuan diangkat dan menghasilkan debat yang lebih hangat.²⁴

Efek global dari feminisme tidak dapat dihindari termasuk oleh dunia Islam. Akan tetapi resistensi yang lebih pada masyarakat muslim terhadap feminisme sebagai produk asing menjadi sesuatu yang menarik. Sistem patriarki yang tidak dapat dipisahkan dari ajaran dan budaya kemasyarakatan muslim membuat Islam dan feminisme tidak dapat disandingkan begitu saja. Sehingga istilah seperti feminis muslim dirasa oleh sebagian kalangan terkesan lebih sebagai sebuah paradoks.²⁵

Mohamad Kaosar Ahmed menyebut adanya usaha yang mencoba menarik minat umat Islam dalam gagasan atau reformasi yang bertentangan dengan tradisi-tradisi yang menjadi bagian penting warisan budaya dan agama. Banyak pertentangan terhadap perubahan apapun dalam hukum status pribadi muslim karena hukum-hukum tersebut mewujudkan dan memperkuat tradisi yang telah ada. Hal ini ditegaskan Ahmed dalam konteks alasan mengapa feminisme tidak mudah menembus minat masyarakat muslim, yang telah jauh terlebih dahulu diberi payung hukum oleh Islam sehingga lama sudah terlepas dari permasalahan yang menjadi sebab lahirnya feminisme barat itu sendiri sehingga terdengar usang oleh masyarakat muslim.²⁶ Masyarakat Islam telah terbiasa dengan kehidupan yang teratur oleh agama melalui sumber-sumber otoritatif. Hukum-hukum agama yang dihasilkan telah melalui proses intelektual yang tidak sederhana, sistematis dan terukur. Perdebatan para intelektual dalam ilmu kalam dan ilmu fiqih menjadi konsumsi terbuka bagi masyarakat, yang kemudian melahirkan karya-karya besar. Tidak hanya laki-laki yang terlibat dalam perdebatan intelektual ini, tetapi seperti Aisyah Ummul Mukminin *radhiyallâhu 'anhâ* pun terekam mendebat para sahabat laki-laki yang dihimpun oleh Az-Zarkasyi (w. 794 H) dalam bukunya *Al-Ijâbah*.²⁷ Dengan ini maka tidak sekedar faktor dogma-

Pada 1980-an istilah post-feminisme kembali muncul dengan makna yang sangat beragam. Ni Komang Arie Suwastini, "Perkembangan Feminisme Barat Dari Abad Kedelapan Belas Hingga Postfeminisme: Sebuah Tinjauan Teoretis," dalam *Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2013, hal. 199, 201, 203

²⁴Ni Komang Arie Suwastini, "Perkembangan Feminisme Barat"..., hal. 198.

²⁵Mohammad Kaosar Ahmed, "Islamic Feminism, Is That an Oxymoron?", *Darul Ihsan University Studies*, Vol. 3 Tahun 2009, hal. 53-67.

²⁶Mohammad Kaosar Ahmed, "Islamic Feminism, Is That an Oxymoron?"..., hal. 53-67.

²⁷Muhammad Ibnu Abdillah Az-Zarkasyi, *Al-Ijâbah Li Îrâdi Mâ Istadrakathu 'Âisyah 'alâ ash-Shahâbah*, Beirut: Al-Maktabah Al-Islâmy, 1970.

dogma agama yang mengatur kehidupan keluarga masyarakat Islam yang menjadikan Islam lebih resisten terhadap feminisme dibandingkan komunitas lain. Akan tetapi kultur intelektual dalam masyarakat Islam turut pula menuntut feminisme untuk lebih memenuhi rasionalitas mereka sebagai komunitas yang telah memiliki identitas keilmuan tersendiri. Oleh karena itu tidak mudah bagi feminisme untuk begitu saja memasuki dunia Islam dengan pola pikir barat sebagai atribut aslinya tanpa dapat memasuki pola intelektual mereka yang terbiasa terbangun secara logis berlandaskan keilmuan dan dasar-dasar keagamaan.

Feminisme, bagaimanapun juga memiliki nilai-nilai kebenaran universal yang beririsan dengan agama dan kemanusiaan. Agama Islam sendiri, meskipun memiliki keaslian ajaran-ajaran yang mudah untuk dipilah, tidak terlepas dari problematika gesekan-gesekan sosial yang mengakibatkan beberapa anomali hingga penambahan-penambahan tidak valid terhadap ajaran-ajaran asal. Secara tradisional Islam mempunyai cara ilmiah tersendiri dalam mengukur akurasi sebuah informasi, sehingga argumen yang salah dapat terpatahkan secara mudah. Namun tidak semua yang salah dan menyebar dapat begitu saja dihentikan. Sebagian dari permasalahan feminisme telah juga dipermasalahkan oleh Islam, dan apa yang diperjuangkan oleh feminisme tentang kesetaraan dan keadilan juga telah menjadi bagian dari misi Islam sedari awal. Maka tidak dapat dikatakan bahwa Islam peduli kesetaraan dan keadilan bagi perempuan karena tergugah oleh gerakan feminisme barat. Karena pada kenyataannya perempuan Islam telah mempunyai hak pilih sejak Abad ketujuh atau bersamaan dengan kemunculan Islam sendiri. Sementara di Barat pada Abad 19 masih marak terjadi tradisi penjualan istri.²⁸ Meski demikian masih banyak bermunculan masalah sosial seiring berjalannya waktu sebagai problematika zaman yang harus diselesaikan.

Al-Qur'an sebagai sumber hukum utama Islam menjadi target utama kajian reinterpretasi, baik oleh mereka yang menganggap bahwa penafsiran-penafsiran sebelumnya terhadapnya dianggap tidak menghasilkan sensitivitas terhadap posisi kaum Hawa, maupun yang melihat perlunya penyempurnaan dan klarifikasi sehingga dapat lebih tepat menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer maupun tuduhan serta kesalahpahaman. Gagasan-gagasan bermunculan baik sebagai tawaran baru ataupun sebagai respon, berbentuk dukungan, improvisasi maupun *encounter* terhadap

²⁸Muncul sebagai tradisi pada akhir abad 17 dan marak pada Abad 18-19, sebagai bentuk perceraian yang disepakati. Dengan dikenakannya tali kekang pada istri di pasar dan tempat ramai publik, menandai hubungan pernikahan telah berakhir selamanya. Lazim dilakukan oleh kalangan miskin sebagai cara mengakhiri sebuah hubungan pernikahan dengan kesepakatan. Rachel Anne Vaessen, "Humour, Halters and Humiliation; Wife Sale as Theatre and Self Divorce," *Tesis*, Burnaby, BC: Simon Fraser University, 2006, hal. 6-11.

wacana yang bergulir, seiring dengan maraknya penulisan tafsir yang terjadi. Secara garis besar gerakan reinterpretasi Al-Qur`an dapat dikelompokkan menjadi dua jenis:

- a. Wacana teoretis yang menawarkan metode-metode baru interpretasi untuk menghasilkan penafsiran berkebaruan.
- b. Reinterpretasi praktikal terhadap ayat-ayat Al-Qur`an mengenai sebuah tema tertentu, baik sebagai pengguliran isu ataupun respon balik terhadap interpretasi tertentu.

Menurut Islah Gusmian, pada kenyataannya umat Islam lebih tertarik pada usaha-usaha penulisan tafsir (*exegesis*), daripada membangun metodologinya,²⁹ maka begitupula jumlah gerakan reinterpretasi dalam bentuk pertama memang tidak sebanyak yang kedua.

Merunut dari awal, kelompok pertama diwakili oleh Abduh sendiri dengan memberikan teori kesatuan makna ayat-ayat dalam satu surat, disamping untuk hanya merujuk bahasa pada saat Al-Qur`an diturunkan sebagai alat reinterpretasi, dan mempertimbangkan realita sosial di masa kini.³⁰ Pemikiran Abduh ini kemudian dikembangkan oleh tokoh-tokoh postmodernisme pasca Perang Dunia II seperti Fazlur Rahman³¹ dari Pakistan, menjadi metode tafsir yang lebih spesifik dan melahirkan teori *double movement* yang mendalami konteks lengkap masa lalu dimana Al-Qur`an turun, lalu membawanya sebagai nilai yang lebih umum kepada konteks masa kini.³² Tokoh feminis Islam seperti Amina Wadud, seorang mualaf Amerika datang di kemudian hari menggunakan teori *double movement* Rahman³³ sekaligus mengembangkan pemikiran Abduh tentang kesatuan makna seluruh ayat suatu surah, menjadi kesatuan makna dari keseluruhan ayat-ayat Al-Qur`an, yang ia istilahkan sebagai hermeneutika tauhid Al-Qur`an.³⁴

Perumusan gagasan lama menjadi teori dengan nama yang baru masih berlanjut hingga sekarang, seperti teori *Qirâ`ah Mubâdalah* yang dilakukan

²⁹Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, hal. 2-3.

³⁰Ilyas Daud, "Pemikiran Muhammad Abduh"..., dalam *Jurnal Farabi*, hal. 20-21.

³¹Rahman mengapresiasi Muhammad Abduh sebagai pembaharu yang sadar akan pentingnya perubahan, dan juga Hasan Al-Banna dan Al-Mawdudi yang melawan eksekutif negatif modernisme dan sekularisme. Namun Rahman menilai solusi yang mereka tawarkan hanya sebatas *ad hoc*. Karenanya diperlukan sebuah metode studi Islam yang baru, solutif dan komprehensif. Abid Rohmanu, *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*, Yogyakarta: Ircisod, 2019, hal 148.

³²N. Nafisatur Rofiah, "Poligami Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman," dalam *Jurnal Mukadimah*, Vol. 4 No 1 Tahun 2020, hal. 4.

³³Amina Wadud Muhsin, *Wanita Di Dalam Al-Qur`an*, diterjemahkan oleh Yaziar Radianti dari judul *Qur`an And Woman*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994, hal. 5.

³⁴Abdullah Saeed, *Reading the Qur`an In the Twenty-First Century; A Contextualist Approach*, New York: Routledge, 2014, hal. 47.

oleh Faqihuddin Abdul Kodir yang merupakan rumusan pemikiran Abdul Halim Abu Syuqqah dalam bukunya *Tahrîr al-Mar`ah Fî 'Ahd ar-Risâlah* yang tercetak dalam 12 jilid. Penamaan *Qirâ`ah Mubâdalah* sendiri nampak mirip dengan salah satu sub judul bab buku Abu Syuqqah tersebut, yaitu: *Syiddat al-Fitnah al-Mutabâdilah Bayna ar-Rajul wa al-Mar`ah*, yang menjelaskan prinsip kesalingan dalam menimbulkan fitnah bagi satu dengan yang lain dalam pola relasi sosial kaum lelaki dan perempuan.³⁵ Prinsip ini menjadi parameter untuk mengukur beban yang disandangkan kepada masing-masing jenis terhadap yang lain.³⁶

Karya sebelumnya yang mengambil jalan serupa adalah metode Tafsir *Maqâshidî* yang meski muncul di masa akhir namun berakar sejak masa sahabat dan tabi'in atau fase pertama dari era penafsiran Al-Qur`an. Seperti yang disebutkan oleh Washfi 'Asyur Abu Zayd, tafsir *maqâshidî* merupakan pengembangan dari teori *Maqâshid as-Syarî'ah* dalam literatur fiqih. Meski demikian *tafsîr maqâshidî* yang disebut lebih luas dari *maqâshid as-syarî'ah* ini tidak dapat dikatakan mengadopsi *maqâshid as-syarî'ah* karena tidak menjadikan indikator-indikator *maqâshid* yang dikenal dalam fiqih sebagai patokan penafsiran.³⁷

Adapun reinterpretasi praktikal secara tematik spesifik terhadap ayat-ayat Al-Qur`an sering menggunakan teori-teori tafsir yang ada, seperti *double movement* dari Fazlur Rahman, Tafsir *Maqâshidi*, hingga hermeneutika barat. Penggunaan teori-teori ini lazim digunakan khususnya dalam penelitian akademik, disamping reinterpretasi-reinterpretasi yang tanpa menggunakan teori tertentu dan lebih sebagai opini-opini yang dimuat sebagai artikel-artikel. Menariknya, semua teori-teori metodis produk postmodernisme di atas belum ada yang terbukti menghasilkan satu pun karya tafsir yang lengkap seluruh Al-Qur`an.

Tren reinterpretasi Al-Qur`an marak sejak dasawarsa 1990-an hingga sekarang setidaknya karena dua faktor, yaitu pergeseran realitas sosial dan tuntutan dunia penelitian akademik.³⁸ Beragam kritik pun muncul karena reinterpretasi-reinterpretasi tersebut dinilai cenderung mengarah kepada liberalisme dengan pemikiran relativisme pada penafsiran Al-Qur`an.

³⁵Abdul Halim Abu Syuqqah, *Tahrîr al-Mar`ah Fî 'Ashr ar-Risâlah*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1995, jilid 1, hal. 92.

³⁶Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ`ah Mubâdalah*, Yogyakarta: Ircisod, 2019, hal. 168-175

³⁷Washfi 'Asyur Abu Zayd, *Metode Tafsir Maqashidi; Memahami Pendekatan Baru Penafsiran Al-Qur`an*, diterjemahkan oleh Ulya Fikriyati, dari judul *Nahwa at-Tafsîr al-Maqâshidî li al-Qur`ân al-Karîm; Ru'yah Ta`sisiyyah li Manhajin Jadîdin Fî Tafsîr al-Qurân*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2020, hal.16; M. Ainur Rifqi dan M. Halil Thahir, "Tafsir Maqâshidi; Building Interpretation Paradigm Based on Maslahah," dalam *Jurnal Millah*, Vol. 18 No. 2 Tahun 2019, hal. 335-356.

³⁸Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, hal. 316-317.

Syamsuddin Arif dalam kritiknya membandingkan dengan sikap para ulama *salaf* (terdahulu) yang dengan kompetensinya sangat tekun, teliti dan teguh dalam pendirian dan argumentasi selalu mengakhiri fatwa dan karya dengan kalimat *wallâhu a'lam bi as-shawâb* (dan hanya Allah Yang Mengetahui yang benar) sebagai bentuk adab kepada Allah *subhânahu wa ta'âla*. Karena tentu saja dalam menafsirkan tidak boleh ada klaim mengetahui maksud Tuhan yang sebenar-benarnya. Hal ini jauh dari indikasi bahwa ulama tersebut skeptis ataupun menganut relativisme. Ia mengkritik di dalam relativisme tafsir ada kenaifan berupa *self defeating* atau menggugurkan pendapat sendiri. Disamping itu juga tidak realistis karena tidak semua penafsiran bisa diterima, dan tidak semua penafsiran harus ditolak. Penafsiran yang dipandu ideologi tertentu atau dipaksakan menjustifikasi sebuah kepentingan tentu sulit untuk diterima.³⁹

Mengutip dari al-Ghazali, Arif menyebutkan tiga macam penafsiran atas Al-Qur`an yang dilarang:

- a. Hanya menggunakan pendekatan linguistik dan sebagainya tanpa menghiraukan keterangan hadis dan riwayat yang shahih.
- b. Menafikan tafsir literal dan melompat pada tafsir alegoris.
- c. Mendahulukan gagasan, pemikiran, ideologi, keyakinan dan tujuan tertentu sehingga menafsirkan Al-Qur`an dengan mengikuti apa yang telah ada di dalam kepala.

Cara-cara menafsirkan al-Qur`an semacam ini termasuk tafsir *bi ar-ra`yi* (opini) yang haram dan diancam dengan neraka, terlepas niat baiknya, disadari atau tidak, dan sengaja maupun tidak. Pendapat Al-Ghazali ini kemudian dikuatkan dengan hadis riwayat Abu Dawud yang mencela mereka yang mengatakan sesuatu tentang Al-Qur`an berdasarkan opininya sendiri, dimana ia tetap dinilai salah meskipun jika ternyata memang benar.⁴⁰ Dan juga dengan hadis Bukhari Muslim tentang pahala ijtihad seorang hakim dalam memutuskan hukum, yakni mendapatkan pahala satu jika ijtihadnya salah dan mendapatkan dua jika ijtihadnya benar.⁴¹ Dengan ini menurut Arif, menunjukkan betapa logisnya Nabi *shallâllu 'alaihi wa sallam* dengan tidak hanya berfokus pada hasil.⁴²

Ketiga poin yang disebutkan al-Ghazali menggambarkan situasi ilmiah zamannya yang berkemajuan literasi ideologi filsafat Abad Kelima. Para filosof pada masa itu giat berlomba mengukuhkan gagasan dan ideologi

³⁹Syamsuddin Arif, *Kritik Reinterpretasi dan Liberalisasi Penafsiran*, t.k, t.p, 2004, hal. 4.

⁴⁰Sulaiman Ibnu Al-Asy'ats Abu Dawud As-Sijistani, *Sunanu Abî Dâwûd*, t.k: Dâr ar-Risâlah al- 'Âlamiyyah, 2009, jilid 5, hal. 493.

⁴¹Muhammad Ibnu Ismail Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhârî*, t.k: Dâr Thûq an-Najâh, 1422 H, jilid 9, hal. 108.

⁴²Syamsuddin Arif, *Kritik Reinterpretasi...*, hal. 3.

masing-masing menggunakan ayat Al-Qur'an. Ia memperingatkan mereka yang berpotensi melanggar batas, terjebak debat kalam filsafat dan fanatisme mazhab ideologis sehingga mengesampingkan makna literal yang tegas, dan riwayat yang sahih. Disamping itu, maraknya studi ilmu kalam saat itu, tepatnya mulai abad keempat pada masa Ibnu Siraj, juga telah mempengaruhi orisinalitas Bahasa Arab yang telah terkontaminasi *mantiq* atau filsafat Aristoteles.⁴³

Trend reinterpretasi telah membawa bahkan mereka yang tidak memiliki kompetensi bahasa Arab melakukan penafsiran terhadap Al-Qur'an. Alih-alih dapat menjelaskan makna Al-Qur'an, untuk merujuk kepada karya tafsir dengan berbahasa aslinya (Arab) pun masih harus mengandalkan naskah-naskah terjemah. Islah Gusmian menyebut nama M. Dawam Rahardjo, seorang ekonom yang menulis Ensiklopedi Al-Qur'an secara berseri dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*. Dengan mengambil kata kunci tertentu ia menyajikan penafsiran dalam bentuk tematik. Dawam menjelaskan bahwa persoalan tafsir tidak hanya sekedar persoalan metodologi, penguasaan disiplin keilmuan yang berkaitan dengan mekanisme penafsiran, tetapi juga "sikap hati" dalam usaha memahami Al-Qur'an. Karena menurutnya hal ini menjadi pembeda antara penafsiran yang dilakukan oleh orang beriman dan para orientalis, yang meski menguasai metodologi dengan baik tetapi hatinya mengingkari Al-Qur'an sedari awal sehingga penafsiran mereka sering meleset. Klaim ini dikritik oleh Gusmian, bahwa wilayah keilmuan adalah wilayah kognitif murni, sehingga baik muslim maupun non muslim dapat bertemu dalam masalah tertentu berdasarkan ukuran intelektualitas dan keilmuan. Berbeda dengan domain hati yang tidak dapat diukur dan mempunyai standar ilmiah. Karenanya, Gusmian menyebutkan beberapa tokoh seperti Toshihiko Izutsu, Kenneth Cragg, dan W.C Smith yang memberikan pemahaman simpatik terhadap Al-Qur'an meski tidak berganti keimanan. Bagaimanapun juga semua hal termasuk pemahaman Al-Qur'an haruslah ditempuh dengan caranya sehingga mendapatkan hasil yang benar.⁴⁴

Penguasaan bahasa Arab dan metodologi seseorang dalam melakukan reinterpretasi, pada prakteknya juga tidak menjamin penafsiran yang representatif untuk sebuah pembaharuan sosial modern. Seperti dalam artikel berjudul: *Benarkah Islam Mengajarkan Penolakan Pada LGBTQ?* yang merupakan hasil pemikiran Mun'im As-Sirry dalam diskusi yang diadakan Komnas Perempuan pada 20 Juni 2016 di Jakarta. Ia menyebut bahwa ayat-ayat Al-Qur'an terkait kisah Nabi Luth dan kaumnya tidak dapat dijadikan landasan normatif untuk mendiskriminasi kaum LGBT, termasuk melarang mereka melakukan pernikahan sejenis. Mengutip Ibnu Hazm dalam *Al-*

⁴³Wahidah Mahmal, "An-Nahwu al- 'Araby"..., hal. 6-7, 61.

⁴⁴Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, hal. 313-315

Muhalla bahwa azab kaum Luth diturunkan bukan karena perbuatan seks sejenis, melainkan karena penolakan terhadap ajakan Nabi Luth untuk bertobat. Bahwa mereka dibinasakan karena mereka sudah punya istri dan mereka hendak melakukan kekerasan kepada tamu (malaikat) dengan pemerkosaan.⁴⁵

Mun'im selanjutnya menjelaskan dasar pengharaman perbuatan sodomi selama ini oleh ulama mazhab melalui metode analogi kepada zina yang bentuk hukumannya dijelaskan dalam Al-Qur'an. Ia lalu mengatakan bahwa tidak ada dalil yang secara eksplisit melarang pernikahan sejenis demikian juga yang membolehkan. Menurutnya, perkawinan sejenis dapat dibenarkan dengan konsep kemaslahatan yang bermuara pada kesetaraan, keadilan, dan kehormatan manusia. Pasangan sesama jenis, juga dapat mendapatkan keistimewaan yang didapatkan suami-istri lainnya. Konsep ini menurutnya merepresentasikan spirit agama yang mampu menyerap perkembangan zaman.⁴⁶

Arah gerak yang terlihat di dalam sebuah karya tafsir tidak lepas dari ruang sosial penafsir yang mempresentasikan kepentingan dan ideologi yang ada. Ideologi ini dipakai untuk merujuk pada adanya bias, kepentingan, orientasi dan tujuan-tujuan politis pragmatis. Abu Zayd, yang dikutip Islah Gusmian sangat mengkritik tafsir ideologis semacam ini. Melihat latar

⁴⁵Ursula Florene, "Benarkah Islam mengajarkan Penolakan Pada LGBTQ?", dalam <https://www.rappler.com/world/indonesia/137204-pandangan-islam-mengenai-lgbt/>. Diakses pada tanggal 26 Oktober 2024.

⁴⁶Ursula Florene, "Benarkah Islam mengajarkan Penolakan Pada LGBTQ?", dalam <https://www.rappler.com/world/indonesia/137204-pandangan-islam-mengenai-lgbt/>. Diakses pada tanggal 26 Oktober 2024.

Pada kenyataannya yang dilakukan oleh Mun'im as Sirry merupakan mutilasi terhadap pernyataan Ibnu Hazm yang menegaskan sendiri keharaman hubungan sejenis, dalam referensi yang sama yakni *Al-Muḥallâ*. (Ali Ibnu Ahmad Ibnu Hazm, *Al-Muḥallâ bi al-Âtsâri*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, jilid 12, hal. 388). Konteks yang Ibnu Hazm gunakan di dalam argumen tersebut adalah terkait dengan perdebatan hukuman bagi perilaku *liwath* (sodomi). Ibnu Hazm menyangkal rajam bagi pelaku, baik yang telah menikah maupun belum menikah dari mereka. Ia membantah argumentasi pendukung pendapat ini yang menggunakan kisah kaum Luth dalam surah Hûd/11; 82-83 sebagai dalil wajibnya hukuman rajam atas pelaku setiap *liwath*, karena menurutnya adzab yang diturunkan saat itu bukan hanya atas perilaku keji mereka yang berupa *liwath* saja, tetapi juga atas kekufuran atau penolakan mereka atas apa yang dibawa oleh Nabi Luth '*alaihi as-salâm*. Maka dalam pendapatnya tidak terdapat indikasi bahwa Ibnu Hazm menafikan keharaman perilaku *liwath*, atau mengingkari sifatnya yang keji. Sebaliknya, ia memasukkan perbuatan *liwath* sebagai salah satu penyebab turunnya adzab kepada kaum Luth disamping kekufuran yang mereka tampakkan. Akan tetapi hal ini baginya tidak menjadi dalil wajibnya rajam bagi pelaku *liwath* jika tidak disertai kekufuran, sebagaimana istri Nabi Luth '*alaihi as-salâm* yang kufur dan termasuk yang ditimpakan adzab meski tanpa terlibat dalam praktek *liwath*. Ali Ibnu Ahmad Ibnu Hazm, *Al-Muḥallâ bi al-Âtsâri*, jilid 12, hal. 294

belakang akademik Mun'im As-Sirry, tidak ada yang menunjukkan kelemahan kompetensinya dalam memahami metodologi penafsiran dan pengambilan hukum yang benar sehingga harus menghasilkan kesimpulan yang bertentangan dengan akal sehat. Maka dalam masalah ini yang tersisa hanyalah faktor kepentingan, dimana yang menjadi forum adalah Komnas Perempuan yang ingin melegalkan perkawinan sejenis yang marak di Barat,⁴⁷ dari sudut pandang Islam. Sesuai apa yang dikatakan Abu Zayd hal ini sebagai contoh sebab seorang mufasir tidak mengkonfrontasikan objektivitas dengan subjektivitas sebagaimana lumrahnya, tetapi mengkonfrontasikan objektivitas dengan kecenderungan ideologis.⁴⁸ Atau hemat penulis, pendapatnya ini lebih kepada relativisme kebenaran yang dapat dirubah sesuai perubahan kesadarannya di masa akan datang.⁴⁹ Penafsiran ulang atau reinterpretasi seperti ini bahkan tidak memenuhi kriteria pembaharuan yang sesuai dengan pemikiran Abduh yang memandang watak manusia dan peradabannya sebagai *sunnatullâh* yang menjadi bagian dari alat timbangan penafsiran, dan bukan relativisme yang tidak berkesudahan.

Reinterpretasi pada dasarnya merupakan keniscayaan akademik sebagai konsekuensi dari dinamika sosial dalam skala ruang dan waktu. Telah menjadi kebutuhan lumrah untuk melakukan apropriasi dan penafsiran ulang terhadap literatur tafsir dan produk hukum sebagai bagian dari tradisi yang telah lebih dulu ada. Hal yang selalu terjadi sejak masa awal, bagaimana ruang berbagai pendapat berbeda selalu terbuka, meski tidak semua dapat diterima.⁵⁰ Bahkan meskipun datang dari seorang tokoh kredibel dan diakui seperti Ath-Thabari, yang reinterpretasinya terhadap an-Nisâ`/4:34 mendapat kritikan keras dari banyak ulama klasik sendiri. Seringkali reinterpretasi ayat dan apropriasi produk tafsir pendapat biasa dilakukan para ulama sejak awal menggunakan metode yang sama, dengan bukti ataupun argumen yang baru, untuk menunjukkan hasil berbeda.⁵¹

⁴⁷Komnas Perempuan meski menyatakan keberatan atas tuduhan Menteri Agama saat itu Suryadharma Ali bahwa mereka ingin melegalkan pernikahan sejenis dengan mengajukan merevisi UU Perkawinan, namun mereka tidak tegas menolak. Justru menyatakannya sebagai pilihan pribadi yang belum memungkinkan di Indonesia. "Komnas Perempuan; Soal Pasangan Hidup Itu Pilihan." [Berita]. *Merdeka.com*, dalam <https://www.merdeka.com/peristiwa/komnas-perempuan-soal-pasangan-hidup-itu-pilihan.html> , diakses pada tanggal 26 Agustus 2024.

⁴⁸Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, hal. 319-320

⁴⁹Relativisme ini juga menjadi pandangan Abu Zayd, bahwa ideologi dalam tafsir yang lebih diletakkan sebagai masalah epistemologis yang terkait dengan level kebenaran yang meyakinkan pada suatu masa di dalam kebudayaan tertentu. Menurutnya, kebenaran ini secara absolut bersifat relatif dan bisa berubah disebabkan oleh perubahan yang terjadi dalam kesadaran manusia. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia ...*, hal. 320.

⁵⁰Karen Bauer, *Gender Hierarchy in The Qur'an; Medieval Interpretations, Modern Responses*, New York: Cambridge University Press, 2015, hal. 5-6.

⁵¹Karen Bauer, *Gender Hierarchy in The Qur'an...*, hal. 4.

Karya tafsir sebagai kumpulan dari reinterpretasi dan apropriasi produk tafsir juga menjadi objek reinterpretasi, termasuk pendapat-pendapat penulisnya. Kesalahan pun rentan terjadi dalam memahami karya tafsir yang dapat disebabkan oleh kelayakan fisik manuskrip yang ada, dan atau juga gaya dan metode penulisnya sendiri yang kurang dipahami oleh pembacanya. Faktor lain dapat berasal dari sisi pembacanya dalam memahami, baik karena kepentingan ideologis, kelemahan pemahaman atau keterbatasan keadaan untuk melakukan pembacaan utuh.

Kesalahan dalam pembacaan ini banyak terjadi pada tafsir Ath-Thabari. Kitab tafsir yang ditulis dengan paduan gaya ala hadis, ala tarikh dan ensiklopedi ini bervolume sangat besar, membuat keberulangan pola yang menjadikan penulisnya dapat merasa cukup untuk memberikan pendapat tentang jenis riwayat tertentu di bagian-bagian awal kitabnya. Dengan anggapan pembacanya telah mengenal pola pemikirannya. Hal ini meninggalkan celah penelitian terhadap tafsir Ath-Thabari dalam bentuk interpretasi terhadap teks-teks di dalamnya.

B. Perempuan dalam Tafsir Al-Qur'an; Interpretasi Klasik dan Modern

Pergeseran paradigma besar mempengaruhi perkembangan ilmu pengetahuan. Menurut Thomas S. Kuhn, dalam revolusi pengetahuan ditemukan anomali yang mengarah kepada paradigma baru, sehingga muncul pertanyaan baru, merubah aturan main dan mengubah arah penelitian baru.⁵² Ilmu tafsir melalui paradigma-paradigmanya yang berkembang di era modern hingga kontemporer dengan asumsi-asumsi dan corak-corak yang berbeda dari tafsir pada era sebelumnya, yakni periode klasik.⁵³ Bersamaan dengan ini isu keperempuanan dalam tafsir mengalami perkembangan dari sebagai bagian dari konten di masa awal hingga menjadi corak tersendiri di masa postmodern.

Perubahan paradigma dikatakan oleh Kuhn meski tidak merubah fenomena tetapi merubah cara pandang seorang ilmuwan dalam melihat dunia.⁵⁴ Dalam perkembangan paradigma tafsir mempengaruhi hasil produk tafsir oleh para pengkaji yang berimbas pada pandangan dan produk hukum

⁵²Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970, hal. 165-166.

⁵³Mazhar ul-Haq Khan, "Wanita Islam Korban Patologi Sosial", diterjemahkan oleh Luqman Hakim dari judul *Social Pathology of The Muslim Society*, Bandung: Pustaka, 1994, hal. 33-45; Nurmahni dan Irsyadunnas, "Rekonstruksi Al-Qur'an Kontemporer; Studi Analisis Sumber Dan Metode Tafsir," dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2020, hal. 31; Willy Dozan, "Epistemologi Tafsir Klasik; Studi Analisis Pemikiran Ibnu Katsir", dalam *Jurnal Falasifa*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2019, hal 149; Kamal, M. A. M., "Pembacaan Epistemologi Ilmu Tafsir Klasik," dalam *Jurnal MAGHZA*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2016, hal. 67-84.

⁵⁴Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions...*, hal. 111.

agama bagi perempuan, meski realita di masyarakat tidak selalu sesuai dengan yang dipersepsikan. Sebagai contoh kesetaraan penuh laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga yang digaungkan tidak sepenuhnya realistis, karena wanita di masa modern pun tetap lebih berharap kepada sosok suami yang dapat memimpin dan dijadikan sandaran.

Pada sub bab ini akan dibahas perkembangan paradigma tafsir dalam setiap periodenya yaitu klasik, modern dan postmodern serta pengaruh perkembangan tersebut dalam menghasilkan produk tafsir perempuan di setiap masanya. Pada periode klasik akan dibahas bagaimana paradigma pemikiran tafsir saat itu masih pada fase klasifikasi sumber-sumber tafsir antara yang valid dan tidak valid. Paradigma ini mempengaruhi metode khas tafsir klasik yang berbasis tafsir *bi al ma`tsûr* dan tampilan redaksional yang penuh dengan riwayat dan sanad. Terkait hal ini masih diperlukan evaluasi kembali pengertian dari *bi al ma`tsûr* sebagai lawan dari tafsir *bi ar-ra`yi* - yang terbuka bagi ijtihad- karena berpengaruh kepada produk penafsiran apakah masih dapat diperdebatkan atau tidak. Adapun pada masa tafsir modern, paradigma pembaharuan pada hal-hal lama yang dipandang mengurangi efisiensi penafsiran menghasilkan metode redaksional yang lebih ringkas dan kesimpulan yang lebih mempertimbangkan dinamika sosial. Selanjutnya, pada masa post-modernisme paradigma tafsir telah berkuat pada usaha-usaha dalam menghasilkan metodologi terbaik untuk produk tafsir yang ideal.

1. Tafsir Klasik; Metode *Atsary* dan Tekstualisme.

Era klasik bagi tafsir dipetakan mulai dari masa kenabian hingga sebelum masa modern, yaitu periode pembaharuan yang ditandai dengan jejak pemikiran Muhammad Abduh (w. 1905) yang dituangkan ke dalam tafsir oleh muridnya Muhammad Rasyid Ridha.⁵⁵

Beberapa hal selalu dilekatkan pada bahasan tafsir di era klasik terkait dengan hal-hal metodis, seperti penggunaan tafsir *bi al-ma`tsûr* atau *atsary* sebagai sumber penafsiran di dalamnya melebihi penggunaan tafsir *bi ar-ra`yi* atau *ra`yi*, atau *'aqly*, bertebarannya *Isrâ`îliyyât*, pemaparan gaya *ithnâby* serta alur pendekatan *tahlîly* yang parsial.⁵⁶ Tiga terakhir mungkin telah jauh dari ciri metode tafsir modern. Sedangkan yang pertama akan terus menjadi bagian yang tidak bisa terlepas selamanya dari studi tafsir, meskipun bersama dengan klaim sebagai tafsir *ra`yi*.

⁵⁵A. Fahrur Rozi dan Niswatur Rohmah, "Tafsir Klasik: Analisis Terhadap Kitab Tafsir Era Klasik", dalam *Jurnal KACA*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2019, hal. 151.

⁵⁶Lukmanul Hakim, *et.al.*, "Qur'anic Interpretation Method and Its Impact on Contemporary Interpretation," dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 26 No. 2 Tahun 2018, hal. 152.

Tafsir riwayat atau *atsary* sendiri memiliki beberapa definisi di kalangan sarjana Islam sendiri. *Pertama*, adalah pendapat Manna' al-Qaththan, bahwa tafsir *bi al ma'tsûr* ialah tafsir yang berpegang kepada riwayat yang *shahîh*, yaitu menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, atau Al-Qur'an dengan sunnah sebagai penjelasan Kitabullah, atau dengan perkataan para sahabat karena merekalah yang paling mengetahui Kitabullah atau dengan apa yang dikatakan oleh tokoh-tokoh besar tabi'in karena pada umumnya mereka menerima dari para sahabat.⁵⁷

Pengertian ini serupa dengan yang disebut oleh Fadhl Hasan Abbas (2015) sebagai pendapat *jumhûr* (mayoritas ulama). Bahwa tafsir *bi al-ma'tsûr* adalah: yang disandarkan kepada Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam* dan yang disandarkan kepada para sahabat *radhiallâhu 'anhum*, -termasuk *asbâb an-nuzûl*- dan yang datang dari para tabi'in, dan juga termasuk disini *Isrâ'îliyyât* yang diperoleh dari ahli kitab.

Kedua, adalah pendapat Ibnu Aqil dari ulama mazhab Hanbali dan juga Abu Hayyan, bahwa perkataan tabi'in tidak termasuk dalam jenis tafsir ini. Dan *ketiga*, adalah yang didukung Fadhl Hasan 'Abbas, yaitu: yang disandarkan secara *shahîh* kepada Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, atau perkataan sahabat yang mempunyai hukum *marfû'* dan *shahîh*. Dengan demikian, maka tafsir *bi al ma'tsûr* ini hanyalah khusus dari Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Dan apabila tafsir ini dibatasi dengan yang *shahîh* saja dari Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam* maka tidak terbuka bagi ruang ijtihad, sehingga dengan demikian dapat dipahami dengan benar bahwa tafsir *bi al-ma'tsûr* adalah oposisi biner bagi tafsir *ra'yi* yang dimaklumi sebagai hasil olah pendapat.⁵⁸

Adapun tafsir yang bersumber dari tabi'in dan ahli kitab, maka lebih tidak relevan lagi untuk dikategorikan sebagai *atsary* anti *ra'yi* karena jelas termasuk ranah ijtihad. Kenyataan ini tidak mempengaruhi derajat sebagai generasi terbaik yang disematkan kepada mereka oleh Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, karena tidak berhubungan dengan permasalahan ilmiah mengenai Al-Qur'an.⁵⁹

⁵⁷Manna' Al-Qaththan, *Mabâhits fi 'Ulûm al-Qur`ân...*, hal. 358.

⁵⁸Fadhl Hasan Abbas, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, Jordan: Dar an-Nafâ'is, 2015 jilid 1, hal. 183-184.

⁵⁹Bagaimanapun juga, kedua istilah ini belum dikenal di masa awal hingga masa penulisan awal ilmu-ilmu Qur'an. Maka sangat terbuka untuk dikaji ulang. Terlebih, pendapat pertama dari mayoritas juga tidak didukung oleh dalil yang pasti. Berkenaan dengan hal ini, patut untuk diingat perkataan Abu Hanifah *rahimahullâh*: "Apa yang datang dari Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam* maka kami menerima sepenuhnya, dan apa yang datang dari sahabat kami memilih di antaranya, dan apa yang datang dari tabi'in maka bagi kami mereka adalah orang-orang -yang mempunyai pendapat pula- seperti kami." Fadhl Hasan 'Abbas, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn...*, jilid 1, hal. 184-185.

Hasan ‘Abbas memberi perhatian besar terhadap masalah pandangan tafsir *atsary* sebagai non ijtihad ini. Ia kemudian memilih *tafsîr bi an-naqli* dan *tafsîr bi ar-ra`yi* sebagai istilah baru untuk klasifikasi sumber tafsir, atau disebut pula dengan *at-tafsîr al-manqûl* atau *naqly*, dan *tafsîr al-ma`qûl*, atau *‘aqly*. Adapun tafsir *naqly* meliputi:

- a. Yang datang secara *shahîh* dari Nabi. Secara jumlah sumber tafsir jenis ini sedikit.
- b. Hasil perbedaan *qirâ`ât* Al-Qur`an yang *shahîh*, dimana banyak penulis yang tidak membedakannya dari yang tidak *shahîh*.
- c. Penafsiran bahasa tentang lafal-lafal *musytarak*, baik dari jenis *al-adhdâd* maupun yang lainnya.⁶⁰

Dengan demikian, dapat disimpulkan pula bahwa:

- a. Tafsir *naqly* atau *at-tafsîr al-manqûl* tidak bersifat ijtihad karena sebagai lawan dari tafsîr *ra`yi* atau *tafsîr al-ma`qûl* yang merupakan produk ijtihad.
- b. Tafsir *naqly* atau *at-tafsîr al-manqûl* tidak termasuk di dalamnya perkataan sahabat yang tidak mempunyai hukum *marfu`*, perkataan tabi`in, dan apalagi perkataan ahli kitab.
- c. Mengingat jumlah riwayat tafsir yang *shahîh* dari Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* sangat sedikit jumlahnya dibandingkan dengan yang dari selainnya, maka tidak tepat dan tidak benar mengatakan tafsir-tafsir klasik yang didominasi sumber riwayat sebagai tafsir *atsary* dan bukan merupakan tafsir *ra`yi*. Akan tetapi yang lebih benar untuk dikatakan dalam hal ini adalah, bahwa tafsir-tafsir klasik tersebut berbasis riwayat sekaligus akal. Karena faktanya lebih banyak di antara riwayat-riwayat tersebut bersumber dari bukan Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* dan jelas merupakan produk ijtihad dari ulama, baik dari kalangan sahabat maupun lainnya.

Klasifikasi *naqly* dan *‘aqly* ini memberi pengertian bahwa tafsir *atsary* jelas bukanlah lawan dari tafsir *ra`yi* karena kedua unsur *‘aqly* dan *naqly* tersebut dapat berada di dalamnya. Sehingga tafsir *bi al-ma`tsûr* bukan sebagai lawan dari tafsir *bi ar-ra`yi*.

Dengan ini pula, tafsir *atsary* klasik seperti tafsir Ath-Thabari pada dasarnya bukanlah tafsir sebagai lawan dari tafsir *ra`yi*. Bahkan dapat dikatakan sebagai tafsir *ra`yi* karena menggunakan pendapat-pendapat sahabat dan ulama, disamping juga pendapat mufasirnya sendiri. Mayoritas dari hadis yang dicantumkan di dalamnya pun bukanlah riwayat yang *shahîh* dari Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*. Sehingga tidak termasuk dalam kategori *naqly* yang bersifat non ijtihad.

⁶⁰Fadhl Hasan ‘Abbas, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn...*, jilid 1, hal. 188-189

Menjadi pertanyaan kemudian, apa yang menjadi muasal anggapan tafsir *atsary* ini sebagai produk non ijtihad? Penjelasan Ignaz Goldziher mengenai tafsir *bi al ma'tsûr*, memberikan benang merah mengenai permasalahan ini. Goldziher menggunakan hadis At-Tirmidzi yang menyifati sebagai kafir siapapun yang menafsirkan Al-Qur'an dengan rasio ataupun dengan hawa nafsu tanpa ilmu pengetahuan yang memadai, sebagai doktrin masa awal yang mengharamkan tafsir Al-Qur'an dengan rasio atau pemikiran murni dan hawa nafsu spekulatif.⁶¹ Yang dimaksud dengan ilmu pengetahuan atau *al-'ilm* disini tambahannya, adalah sumber-sumber ilmu yang diperhitungkan keberadaannya, yaitu yang disandarkan pada riwayat yang bersambung kepada Rasulullah *shallâhu 'alaihi wa sallam* sendiri atau kepada sahabatnya. Barang siapa yang menyandarkan pendapatnya pada sumber-sumber ini maka dia-lah yang mempunyai *al-'ilm*, dan segala sesuatu selain itu adalah *ra'yun* atau rasio, atau hawa nafsu, perkiraan atau terkaan yang tidak dapat disebut sebagai ilmu.⁶²

Sampai disini permasalahan terlihat, ketika jabaran mengenai *al-'ilm* dipahami hanya sebagai lawan dari rasio atau logika memberi implikasi tidak adanya celah ijtihad. Terlebih, Goldziher tidak membedakan antara riwayat *shahîh marfû'* dan selainnya. Sehingga hadis *mauqûf* dengan demikian juga dianggap sebagai non ijtihad, hanya karena bersumber secara *bi al-ma'tsûr*.

Hasan Abbas juga mengkritik penggunaan hadis tersebut untuk mendefinisikan tafsir *atsary* sebagai produk non ijtihad. Ia mengingatkan bahwa At-Tirmidzi sendiri mengatakan statusnya *gharîb*, maka bagaimana dijadikan dalil?⁶³ Ia kembali menekankan bahwa perkataan yang *shahîh* dari sahabat yang tidak ber hukum *marfû'* bukanlah lawan dari rasio. Karena selain *asbâb an-nuzûl* perkataan sahabat tetaplah sebagai pendapat, yang *mawqûf* kepada mereka dan terbuka bagi ijtihad. Hasan Abbas mendukung pendapat bahwa menjadikan setiap perkataan sahabat sebagai tafsir riwayat dari Nabi atau dari ahli kitab berarti mendiskreditkan mereka dalam kemampuan berpendapat dan memahami Al-Qur'an. Sebaliknya, kapasitas mereka memahami Al-Qur'an mencakup kemampuan mereka berijtihad dan mengerti dimana dapat berijtihad. Seperti yang dikatakan Ali *radhiallâhu 'anhu* ketika ditanya: apakah ada hal lain yang ditinggalkan oleh Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam* selain Al-Qur'an?", "Tidak, melainkan

⁶¹ Penulis tidak menemukan redaksi dengan mengkafirkan seperti disebut Goldziher dalam hadis At-Tirmidzi, tetapi dengan kata: *فَقَدْ أَخْطَأَ* (telah salah). Muhammad Ibnu 'Isa At-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, Halb: Maktabatu Mushthafâ al-Bâby, jilid 5, hal. 200, hadis no. 2952.

⁶² Ignaz Goldziher, "Mazhab Tafsir; Dari Klasik Hingga Modern," diterjemahkan oleh M. Alaika Salamullah, Saifuddin Zuhri Qudsy, Badrus Syamsul Fata, dari *Judul Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmîy*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2006, hal. 85

⁶³ Muhammad Ibnu 'Isa At-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, jilid 5, hal. 200, hadis no. 2952.

pemahaman yang diberikan Allah kepada seseorang tentang Al-Qur'an".⁶⁴ Maka tidak asing lagi bagaimana Ibnu 'Abbas *radhiyallâhu 'anhumâ* berbeda pendapat dengan Sayyidah 'Aisyah *radhiyallâhu 'anhâ* tentang tafsir ayat surah Al-Anbiyâ' ayat 30 mengenai kejadian alam semesta, dimana tidak diragukan bahwa perbedaan tersebut adalah perbedaan ijtihad dalam berpendapat.⁶⁵

At-Tirmidzi memang mengatakan hadis tersebut berstatus *gharîb* sebagaimana dikatakan Hasan 'Abbas. Akan tetapi di tempat yang sama ia juga mengisyaratkan adanya riwayat-riwayat yang tidak sedikit bahwa para sahabat bersikap keras kepada penafsiran Al-Qur'an yang dianggap tidak menggunakan ilmu. Dan pada saat yang sama pula, ia pun menyinggung bahwa apa yang dikatakan semisal Mujahid dan Qatadah dan selain keduanya dari kalangan tabi'in bukan termasuk kategori tafsir tanpa ilmu ini,⁶⁶ isyarat kepada pengakuan Qatadah sendiri bahwa ia menolak menafsirkan Al-Qur'an dengan pendapatnya, dan tidak pernah melakukannya sejak 40 tahun, pada 50 tahun usianya.⁶⁷ Akan tetapi bagaimanapun juga, menurut penulis apa yang dikatakan Qatadah tidak dapat dijadikan alasan bahwa perkataan sahabat yang diambil oleh Qatadah dari mereka bukanlah produk ijtihad. Sebagaimana yang dikatakan Hasan 'Abbas mengenai doa Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallam* untuk Ibnu 'Abbas *radhiyallâhu 'anhumâ* agar diberikan kepadanya kefahaman dalam masalah agama dan ilmu mengenai takwil, menunjukkan bahwa ilmu takwil Ibnu 'Abbas adalah ijtihad yang datang dari dirinya berdasarkan kemampuan berpengetahuan khususnya. Jika takwil yang dimaksud didapatkan hanya secara *masmû'* (didengar) sebagaimana Al-Qur'an, maka menurutnya tidak ada faedah pengkhususannya dalam doa untuknya tersebut.⁶⁸

Pengakuan Qatadah di atas, juga tidak menjadi dalil bahwa ulama tabi'in tidak pernah berijtihad, karena telah mutawâtir kabar bahwa sejak masa para sahabat *radhiyallâhu 'anhum*, mereka menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, atau dengan sunnah, dan jika tidak menemukan dalam keduanya mereka melakukan ijtihad,⁶⁹ yang tentu saja diikuti oleh ulama tabi'in selaku murid mereka.

Di samping sebab pendalilan hadis di atas, beberapa praktek penafsiran juga nampaknya turut memunculkan pandangan bahwa tafsir *atsary* bersifat non ijtihad. As-Suyuthi (w. 911 H), dalam mukadimah tafsirnya yakni *Ad-*

⁶⁴ Fadhl Hasan 'Abbas, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn*..., jilid 1, hal. 186.

⁶⁵ Fadhl Hasan 'Abbas, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn*..., jilid 1, hal. 185.

⁶⁶ Muhammad Ibnu 'Isa At-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, jilid 5, hal. 200, hadis no. 2952.

⁶⁷ Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ'*, jilid 5, hal. 273

⁶⁸ Fadhl Hasan 'Abbas, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn*..., jilid 1, hal. 197-198.

⁶⁹ Fadhl Hasan 'Abbas, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn*..., jilid 1, hal. 205.

Durr al-Mantsûr Fi at-Tafsîr bi al-Ma`tsûr*- yang merupakan ringkasan dari tafsirnya terdahulu; *Tarjumân al-Qur`ân-, menjelaskan apa yang ia maksud dengan tafsir *atsary* di dalamnya, yakni sebagai kumpulan penafsiran atau tafsir ayat itu sendiri yang dilakukan oleh Nabi *shallallâhu `alaihi wa sallam*.⁷⁰ Pengertian As-Suyuthi ini mengindikasikan tidak adanya ruang ijtihad di dalamnya.

Pengertian ini berbeda dengan makna dari definisi oleh Manna' Al-Qaththan dan jumhur seperti yang dijelaskan sebelumnya, yang memberi arti bahwa penggunaan ayat dan riwayat tersebut adalah sebagai “pendalilan” yang digunakan mufasir dalam mendukung pendapatnya.

Definisi jumhur mengindikasikan basis *ra`yun* atau pendapat dalam diri mufasir ketika menginterpretasikan ayat menggunakan riwayat. Pada saat yang sama ia tidak bisa lepas dari yang bukan ijtihad (Al-Qur`an, hadis Nabi dan perkataan sahih sahabat yang ber hukum *marfû`*) dalam pendalilannya. Dengannya, mufasir dapat menguatkan pendapatnya, atau sekedar menunjukkan tafsiran-tafsiran yang ada dari berbagai sumber. Atas dasar ini maka tafsir Ath-Thabari, tafsir Ar-Razi, serta tafsir Ibnu Katsir termasuk dalam pengertian kedua (versi jumhur) tersebut, karena cenderung menggunakan riwayat sebagai alat pendalilan atas penafsiran mereka. Adapun sebagai representasi pengertian yang kedua tafsir *atsary* sebagai tafsir, adalah semisal tafsir *Ad-Durr al-Mantsûr* karya As-Suyuthi yang ia sebut sendiri, termasuk dalam definisi pertama.⁷¹

Memperbandingkan antara dua pengertian tafsir *atsary* yang diberikan oleh As-Suyuthi dan yang dibicarakan oleh Hasan Abbas, menunjukkan bahwa keduanya berbicara tentang dua sisi yang berbeda dari tafsir *atsary*. As-Suyuthi membicarakan metode penafsiran dengan menggunakan riwayat-riwayat *marfû`*. Sedangkan Hasan Abbas, berangkat dari pengkontradiksian umum yang tidak tepat antara *atsary* dan *aqly*, berbicara tentang hakikat riwayat itu sendiri sebagai sumber tafsir, yang tidak dapat dilepaskan begitu saja dari sifat *aqly*, baik metode apapun yang digunakan di dalamnya.

Meski dengan ketidaktepatan sebagaimana telah dijelaskan di atas, secara umum, metode *atsary* terlanjur lebih dilekatkan kepada tafsir klasik dan biasa diidentikkan dengan penafsiran tekstual.⁷² Sedangkan metode *ra`yi*

⁷⁰Jalaluddin As-Suyuthi, *Ad-Durr al-Mantsûr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, Jilid 1, hal. 9.

⁷¹Hal ini terlepas apakah riwayat sebagai tafsir yang dimaksud tersandarkan secara valid kepada Nabi *shallallâhu `alaihi wasallam* ataukah tidak, karena dalam *Ad-Durr al-Mantsûr* sendiri seperti dikatakan Adz-Dzahabi, As-Suyuthi tidak konsisten hanya dengan yang shahih, akan tetapi mencampur antara yang shahih dan yang cacat. Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr a al-Mufasirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th, jilid 1, hal. 181.

⁷²Pendekatan *atsary* atau *bi al-ma`tsûr* ini didefinisikan oleh sejumlah sarjana sebagai mazhab atau gerakan sarjana muslim tradisional yang menentang kaum teolog atau *mutakallimîn* dengan cara menjunjung tekstualisme dalam menafsirkan Al-Qur`an dan hadis.

pun diidentikkan dengan tafsir kontekstual.⁷³ Sedangkan, tekstualisme secara umum sering didefinisikan sebagai suatu cara pandang dengan mengandalkan arti literal suatu teks. Lebih jauh lagi, tekstualisme dianggap selalu meniscayakan fundamentalisme, radikalisme, sektarianisme dan totalitarianisme. Sedangkan kontekstualisme identik dengan liberalisme dan pragmatisme. Meski kedua makna tersebut masih ambigu karena masih memerlukan penjelasan, anggapan global terlanjur lebih sering berpihak pada kaum kontekstualis yang secara umum dianggap lebih tepat, aplikatif, dan relevan dengan perkembangan zaman. Karenanya, kontekstualisme sering dipandang sebagai paradigma yang lebih tepat, moderat dan progresif. Sebaliknya kelompok tekstualis cenderung dianggap tidak progresif.⁷⁴

Penafsiran tekstual sering dipandang oleh sarjana kontemporer sebagai biang permasalahan yang ada di masyarakat,⁷⁵ sehingga cenderung ditolak oleh para modernis, karena dianggap mengarah pada pemahaman yang sempit dan kaku serta sulit diterima oleh dunia kontemporer.⁷⁶

Abed Al-Jabiri menyebut sebagian besar tafsir klasik yang ditulis berorientasi pada otoritas teks. Bersifat tekstual Al-Qur`an *an sich* tanpa pertimbangan konteks masa lalu dan kini dapat menyebabkan munculnya pemahaman Al-Qur`an yang ahistoris dan asosial.⁷⁷ Muhammad Arkoun, menjadikan tafsir Ath-Thabari sebagai contoh mufasir klasik yang tidak sadar akan bahasa tekstual modern dan teori tafsir yang mengasumsikan korespondensi antara Al-Qur`an dan tafsir.⁷⁸ Pendapat Arkoun ini dirujuk oleh Asma Barlas untuk menunjukkan bagaimana kitab-kitab tafsir (klasik)

Ahmad ‘Ubaidy Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis; Akar Formula Kultur Moderat Berbasis Tekstualisme*, Tangerang Selatan: Maktabah Darus-Sunnah, 2018, hal. 65.

⁷³Jeffrey R. Halverson, *Theology and Creed in Sunni Islam: The Muslim Brotherhood, Ash’arism and Political Sunnism*, New York: Palgrave Macmillan, 2010, hal. 5. Terlepas dari perdebatan mengenai tafsir ra’yi, para teolog masih berdebat tentang potensi yang dimiliki akal dan keterbatasannya pada empat hal, yaitu: 1) mengetahui adanya Tuhan, 2) mengetahui baik dan buruk, 3) menentukan kewajiban beramal baik dan menjauhi perbuatan buruk, dan 4). kewajiban bersyukur. Nur Arfiyah Febriani, “Ra’yu Sebagai Sumber Hukum Islam,” dalam *Jurnal Al-‘Adalah*, Vol. X, No. 4, Juli 2012, hal. 385.

⁷⁴Ahmad ‘Ubaidy Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis...*, hal. 17, 65.

⁷⁵Nurmahni dan Irsyadunnas, “Rekonstruksi Tafsir Al-Qur`an Kontemporer,” dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 22, No. 1, April 2020, hal. 22.

⁷⁶Hukmiah dan Masri Saad, “Al-Qur`an antara Teks dan Konteks,” dalam *Jurnal Dirasat Islamiyah*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2020, hal. 3-4

⁷⁷Nurmahni dan Irsyadunnas, “Rekonstruksi Tafsir Al-Qur`an Kontemporer”..., hal. 22.

⁷⁸Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam; Common Questions, Uncommon Answers*, diterjemahkan oleh Robert D. Lee dari judul asli *Ouvertures sur l’Islam*, Colorado: Weisview Press, 1994 hal. 41

selama ini adalah ironi yang dianggap sebagai kebenaran Al-Qur`an, dan bukan sebagai upaya penjelasan manusiawi terhadap Al-Qur`an itu sendiri.⁷⁹

Spesifik kepada isu keperempuanan, Khaled Abou El Fadhl seperti dikutip Eni Zulaiha menyebut tekstualitas pemahaman menyebabkan umat Islam terjebak dalam budaya patriarkal dan diskriminatif terhadap perempuan. Sehingga kalangan tafsir feminis menyatakan para mufasir klasik telah menggunakan paradigma yang menghasilkan penafsiran yang tidak adil dan bias terhadap golongan perempuan, dan oleh karenanya perlu dibangun paradigma baru yang dapat menghasilkan produk tafsir yang berpihak kepada kaum Hawa.⁸⁰

Riffat Hasan mencontohkan apa yang disebut olehnya sebagai *three foundational theological assumptions* (tiga asumsi dasar teologis) yang telah menegaskan superioritas laki-laki atas perempuan. Tiga asumsi yang dikatakan Hasan dimiliki bersama oleh agama-agama samawi ini adalah:

- a. Ciptaan Tuhan yang utama adalah laki-laki, bukan perempuan, sebab perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, karenanya dia bersifat turunan dan keberadaannya di posisi kedua,
- b. Perempuan dan bukan laki-laki menjadi penyebab utama turunya manusia dari surga, karenanya putri-putri Hawa selanjutnya dibenci, dicurigai dan dihina,
- c. Perempuan tidak hanya diciptakan dari laki-laki tetapi juga untuk laki-laki, maka kehadirannya sebatas arti iringan saja dan bukan fundamental. Hasan menilai isu ini paling mendasar dan penting secara filosofis maupun teologis, daripada isu persamaan gender yang lain.⁸¹

Akumulasi bias budaya-budaya non-Islam yang mengakar di Arab yaitu Yahudi, Kristen, Helenisme, Badui dan sebagainya pada masa-masa awal Islam menurut Hasan telah meracuni dan merasuki tradisi Islam melalui riwayat hadis.⁸² Dengan ini ia mengisyaratkan hadis-hadis Bukhari Muslim tentang penciptaan perempuan dari rusuk bengkok dari laki-laki, dan juga riwayat-riwayat *Isrâ'iliyyât* yang tercantum dalam banyak literatur tafsir klasik yang sumbang terhadap posisi perempuan.⁸³

⁷⁹Asma Barlas, *Cara Al-Qur`an Membebaskan Perempuan*, diterjemahkan oleh R. Cecep dan Lukman Yasin dari judul asli *Believing Women in Islam*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005, hal. 12-13.

⁸⁰Eni Zulaiha, "Tafsir Feminis; Sejarah, Paradigma, dan Standar Validitas Tafsir Feminis," dalam *Jurnal Al-Bayan* Vol. 1 No. 1 Tahun 2016, hal. 18; Nurmahni dan Irsyadunnas, "Rekonstruksi Al-Qur`an Kontemporer"..., hal. 31

⁸¹Riffat Hasan, "Challenging the Stereotypes of Fundamentalism, An Islamic Feminist Perspective", dalam *Jurnal the Muslim World*, vol. 91, 2001, hal. 60.

⁸²Riffat Hasan, "Challenging the Stereotypes of Fundamentalism...", hal. 63.

⁸³Hasan menegaskan posisi Al-Qur`an adalah melawan ketidakadilan bagi perempuan dan memperjuangkan pembebasan dan persamaan mereka dengan laki-laki. Riffat Hasan, "Challenging the Stereotypes of Fundamentalism...", hal. 61.

Sikap Hasan dan lainnya terhadap riwayat-riwayat dengan redaksi semacam ini mewakili pandangan kelompok feminis yang menganggap setiap yang secara zahir teks bertentangan dengan pandangan mereka harus ditolak. Mereka menganggap penafsiran Al-qur`an menggunakan riwayat-riwayat adalah produk nalar tekstual, terlepas derajat validitas dari riwayat tersebut. Hal ini tentu saja berbeda dengan tradisionalis yang menjadikan validitas riwayat sebagai tolok ukur utama dan menyelesaikan teks yang bermasalah menggunakan di antaranya kaidah-kaidah *mukhtalaf al-hadîts*, atau kaidah-kaidah fiqh dan *ushul*. Khususnya mengenai masalah-masalah hukum praktis yang langsung dirasakan seperti hal pernikahan.

Permasalahan poligami misalnya, tidak diragukan keabsahannya karena memiliki dasar kuat pada zahir ayat dari an-Nisâ`/4:3. Redaksi tafsir-tafsir klasik meskipun berbeda-beda gaya tetapi secara umum sama-sama mengandalkan teks riwayat hadis dan pendapat dari ulama sahabat serta lainnya. Dan tentunya tidak keluar dari zahir Al-Qur`an yaitu memperbolehkannya praktek poligami.

Beberapa perbedaan pendapat seputar masalah poligami dalam tafsir klasik berkisar pada sebab turunnya ayat dan pemaknaannya, yang tidak merubah makna pembolehan poligami dengan maksimal empat. Yang menjadi catatan, tidak ada riwayat valid dalam tafsir klasik yang mengatakan wajibnya berpoligami. Tetapi hukumnya sama dengan hukum menikah itu sendiri yang pada asalnya adalah mubah, dan dapat berubah sesuai kondisi. Rekam jejak riwayat yang mewajibkannya bahkan dengan jumlah sembilan melebihi yang dikatakan Al-Qur`an justru terdapat dalam tafsir *Mafâtiḥ al-Ghayb* atau tafsir Ar-Râzy yang luas dikenal sebagai *ra`yi*. Meski kemudian tidak mendukungnya, tetapi Ar-Razy sebagai mufasir mengupasnya secara detail, tanpa menjelaskan sumber yang mengatakannya seakan hanya sebagai bahan penjelas permasalahan.⁸⁴

Kondisi sosial yang umum hingga masa itu, yang tidak hanya terjadi pada masyarakat Arab saja tetapi pada semua bangsa global yang melazimkan laki-laki memiliki lebih dari satu perempuan, seakan membuat para mufasir tidak terlintas dalam benak mereka tentang hukum mengenai poligami selain yang dikatakan Al-Qur`an yaitu boleh. Diskusi mengenai ayat ini lebih kepada tata cara poligami yang diperbolehkan, masalah keadilan, adab berumah tangga dan penyelesaian sengketa keluarga. Gambaran ini menjelaskan bagaimana redaksi tekstual tafsir klasik berada di antara konteks peradaban global pada masanya.

‘Ubaidy Hasbillah menilai pandangan umum tentang tekstualisme dan kontekstualisme lebih memberi makna peyoratif, karena seharusnya

⁸⁴Muhammad Ibnu Umar Fakhruddin Ar-Razy, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Beirut: Dâr Iḥyâ` at-Turâts al-‘Araby, 1420 H, jilid 9, hal. 487-488.

keduanya bersifat netral, bebas nilai sebagai sebuah paradigma. Terlebih lagi keduanya merupakan produk *genuine* tradisi keislaman. Disamping itu, pandangan umum ini juga tidak terbukti dapat diperlawankan secara biner.⁸⁵

Pengoposisian kedua istilah tersebut dalam tradisi Islam berawal dari tekstualisme sebagai bagian dari upaya pengungkapan makna suatu teks riwayat atau hadis. Sebagaimana pemaknaan bahasa secara umum, pemaknaan teks riwayat atau hadis juga tidak lepas dari model makna denotatif (hakikat) dan konotatif (majaz). Dimana makna hakiki riwayat atau hadis diperoleh secara *samâ'i* sedangkan makna majaz diperoleh dengan pendasaran pada berbagai *qarînah* (indikasi) yang menyertai (*cotext* dan *context*). Pemaknaan hakiki biasa disebut sebagai model pemaknaan tekstual, literal, harfiah dan lahiriah. Sedangkan majaz adalah pengalihan makna dari hakiki kepada makna lain sesuai dengan konteks kalimat. Karenanya, pemaknaan majaz -yang lebih populer sebagai *ta'wîl*-, sering disebut dengan model kontekstual.⁸⁶

Penggunaan model pemaknaan tekstual selanjutnya lazim digunakan kelompok tradisional untuk menentang kaum teologis (*mutakallimîn*) dengan menjunjung tinggi tekstualisme dalam penafsiran Al-Qur'an dan hadis, sebagaimana pula digunakan Imam Ahmad Ibnu Hanbal untuk melawan rasionalisme Muktaẓilah, maka kontra tekstual dan kontekstual adalah kontra ahli hadis (tradisionalis) dengan rasionalis, kontra pendekatan *atsary* dengan pendekatan *ra'yi* (logika)⁸⁷

Amr Osman membantah pandangan umum tentang tekstualisme dan kontekstualisme. Dalam risetnya mengenai tekstualisme mazhab Zhahiriyyah, ia menyebut bahwa tekstualisme bukanlah pemahaman berdasarkan pemaknaan literal atau leksikal, tetapi justru lebih dekat dengan rasionalis dan kontekstualis daripada dengan makna tekstualisme dan literalisme yang dipersepsikan selama ini. Osman membuktikan bagaimana mazhab Zhahiriyyah yang dianggap paling tekstual literalis (sebab penolakannya terhadap *qiyâs*) -sekalipun bukanlah mazhab fundamentalis dan tidak progresif-, adalah sangat rasional, cenderung kontekstualis, dan lebih dekat dengan tradisi *ahl ar-ra'yi*. Baginya, walaupun benar Zhahiriyyah mengusung tekstualisme, namun bukan literalisme.⁸⁸

Osman membedakan antara tekstualisme dan literalisme sebagai dua hal yang berbeda. Literalisme adalah pemahaman sangat leksikal yang sama sekali mengabaikan konteks. Sedangkan tekstualisme masih mengandalkan

⁸⁵ Ahmad 'Ubaidy Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis...*, hal. 17.

⁸⁶ Ahmad 'Ubaidy Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis...*, hal. 64-65.

⁸⁷ Ahmad 'Ubaidy Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis...*, hal. 65, 69.

⁸⁸ Amr Osman, *The Zâhirî Madhhab (3rd/9th-10th/16th Century); A Textualist Theory of Islamic Law*, Leiden: Brill, 2014, hal. 221-224.

konteks historis dan konteks struktural teks.⁸⁹ Dengan demikian, tekstualisme lebih layak dipertentangkan dengan literalisme daripada dengan kontekstualisme.

Pada dasarnya, tekstualisme adalah keniscayaan bagi pemegang setiap teks, baik dalam kitab suci sebuah agama maupun buku undang-undang hukum negara dan sebagainya. Karena semakin dekat dengan teks semakin dekat dengan otentitas, demikian pula sebaliknya. Membandingkan antara Ibnu Hazm dan hakim agung Scalia, Osman menyebut kesamaan keduanya dalam meyakini bahwa setiap kata merujuk pada hal tertentu, dan bahwa pemahaman yang benar adalah mungkin. Scalia mengkritik filosofi “konstitusi hidup” dalam konstitusi Amerika yang berarti bahwa hukum konstitusi harus selalu ditafsirkan ulang agar selaras dengan keadaan yang selalu berubah. Bagi Scalia, seluruh tujuan konstitusi adalah untuk mencegah perubahan. Dengan ini bukan berarti ia anti terhadap perubahan, akan tetapi menurutnya harus dilakukan sesuai dengan prosedur tertentu. Karena tegasnya, selama sebuah hukum diberlakukan maka harus diikuti sebagaimana adanya tanpa membuatnya sesuai dengan realitas tertentu atau pandangan subyektif penafsir hukum.⁹⁰

Makna paling netral bagi tekstualisme bukanlah pada paradigma pemahaman teks secara literal, harfiah dan lahiriah, melainkan makna ketundukan pada teks. Selama sebuah pemikiran tidak berlepas sama sekali dari teks maka ia masih sangat tekstual.⁹¹ Dengan demikian, maka hampir tidak ada pemikiran, keagamaan khususnya, yang tidak tekstual. Karena konsekwensi dari pembahasan agama adalah merujuk teks kitab suci, yang menjadi manifestasi ketundukan dengan kadar yang berbeda dari masing-masing individu.

Rivalitas klasik dalam tradisi Islam antara *ahl al-hadits* dengan *ahl ar-ra'yi* yang disebut sebagai rivalitas tekstualis dengan rasionalis, juga menjadi contoh akan tekstualisme yang tidak hanya dimiliki mereka yang umum dipersepsikan sebagai kelompok tekstualis. Meski kubu rasionalis Muktazilah tidak mengakui hadis ahad sebagai hujah pun tetap mengakui kehujahan sunnah mutawatir. Begitupula Khawarij yang disebut mengusung tunggal hukum Al-Qur'an pada dasarnya juga banyak memiliki dan mengamalkan hadis.⁹² Termasuk yang datang dari para liberalis modern sekalipun pada kenyataannya masih tekstual bahkan sangat literal dalam beberapa hal. Sebagai contoh, pandangan mereka dalam mengkritik hadis sahih riwayat Bukhari Muslim tentang perempuan yang diciptakan dari tulang bengkok. Disini mereka sangat tekstualis dengan memahami secara literal makna

⁸⁹Amr Osman, *The Zâhirî Madhhab...*, hal. 278.

⁹⁰Amr Osman, *The Zâhirî Madhhab...*, hal. 174-175

⁹¹Ahmad 'Ubaidy Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis...*, hal. 22

⁹²Ahmad 'Ubaidy Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis...*, hal. 23-24

penciptaan dari tulang bengkok. Berbeda dengan mereka yang menerima keabsahan hadis sahih justru melihat celah takwil dan membawanya kepada makna majaz, yakni kelembutan dan sensitivitas jiwa perempuan yang membutuhkan penyikapan istimewa.⁹³ Dengan pemaknaan seperti ini, kelompok tradisional justru sangat kontekstualis meski tanpa melepaskan diri dari teks karena menempatkan pemaknaan dengan mempertimbangkan konteks rasionalitas makna dan realitas keadaan psikologis umum kaum wanita. Sebab, apapun model pembacaan terhadap teks selama dengan maksud untuk menghidupkan teks tersebut pasti mengandung semangat kontekstualisasi. Penafsiran seorang tekstualis sekalipun selama pemilihannya terhadap teks tepat sasaran sesuai dengan konteks kekinian maka penafsirannya adalah kontekstual. Karenanya, tekstualisme sebagaimana paradigma penafsiran lainnya memiliki makna sangat luas. Ia lebih tepat disebut sebagai upaya otentifikasi dan kontekstualisasi, daripada sebagai lawan dari kontekstualisme dan rasionalisme.⁹⁴

Tafsir *atsary* atau *bi al-m'tsûr* adalah produk tradisi *ahl al-ḥadîts*. Berangkat dari adagium kebutuhan Al-Qur'an akan sunnah melebihi kebutuhan sunnah akan Al-Qur'an. Karena sunnah lebih banyak menjelaskan makna Al-Qur'an daripada penjelasan Al-Qur'an terhadap sunnah.⁹⁵ Tekstualisme tafsir *atsary* kemudian dibenturkan dengan rasionalisasi akibat rivalitas akademik masa klasik, dan dengan kontekstualisme akibat perubahan zaman di masa modern. Seperti dijelaskan sebelumnya, kedua pembenturan ini ambigu, terbukti dengan masih adanya penggunaan teks oleh kaum rasionalis, dan kontekstualitas yang diwujudkan dengan dasar teks oleh pengguna tafsir *atsary*.

Pencirian pendekatan tekstual dalam studi tafsir hari ini yang dijelaskan sebagai berikut:

- a. Lebih berorientasi pada teks. Kontekstualitas di dalamnya dipandang sebagai wacana internal bersifat intra-teks.
- b. Cenderung menggunakan analisis yang bergerak dari refleksi (teks) ke praksis (konteks), atau fokus kepada gramatikal tekstual.
- c. Praksis yang menjadi muara cenderung bersifat kearaban, sehingga penafsir dan audiens tidak punya peran dengan pengalaman dan sejarah budayanya.⁹⁶

⁹³Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 300

⁹⁴Ahmad 'Ubaidy Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis...*, hal. 82.

⁹⁵Perkataan Makhul yang dinukil oleh As-Suyuthi dari Said ibnu Mansur. Jalaluddin As-Suyuthi, *Miftâh al-Jannah fî al-Ihtijâji bi as-Sunnah*, Madinah: Al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah, 1989, hal. 43.

⁹⁶M. Solahudin, "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Al-Qur'an," dalam *Jurnal Al-Bayan*, Vol 1 No. 2 Tahun 2016, hal 2-3; Ahmad 'Ubaidy Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis...*, hal. XIII, XX.

Mengacu pada jabaran sebelumnya, pencirian sebagaimana diatas layaknya memerlukan koreksi. *Pertama*, tekstualisme merupakan keniscayaan daripada otoritas teks yang dipegang pemeluk agama yang memiliki kitab suci, maka orientasi tepada teks tidak bisa dihindari. Kedekatan pemikiran pada teks menentukan tingkat otentitasnya. Dan otentitas teks meniscayakan otoritasnya. Sedangkan kontekstualitas yang dihasilkan dari intra-teks masih memerlukan penjelasan. Karena interpretasi basis teks seperti tafsir *atsary* lazim mengumpulkan semua teks-teks yang ada berkenaan dengan topik. Kemudian untuk dikaji secara menyeluruh inter-teks hingga mencapai kesimpulan awal dari kesemua relasi makna teks, sebelum kemudian dikorelasikan dengan konteks-konteks di luar teks, lebih dari sekedar arti penerapan teks kepada permasalahan di luar teks.

Kedua, tekstualisme merupakan bentuk keniscayaan otoritas teks pula, karena tidak mungkin mengkaji teks tanpa memulainya dari teks itu sendiri. Termasuk juga gramatika bahasa yang menjadi bagian inti dari teks. Sama halnya ketika permasalahan baru berawal dari konteks dan dikaji sesuai teks terkait. Mendekatkan hasil interpretasi kepada otoritas meniscayakan kajian menyeluruh terhadap teks, dan bukan sekedar mencari membenaran atas permasalahan luar dengan teks secara parsial yang menjauhkan otentitas pemikiran dari otoritas teks.

Ketiga, muara praksis kearaban tidak terbukti mencegah mufasir untuk mempunyai peran dalam pengalaman dan sejarah budayanya. Bagaimanapun juga nuansa tradisi lokal di Indonesia misalnya justru lebih kental dan dominan, meskipun para ulama Indonesia memegang model penafsiran *atsary* dan diakui oleh hampir semua ormas Islam di Indonesia, termasuk di antaranya Nahdhatul Ulama.⁹⁷

Sebagai konklusi, penafsiran-penafsiran bias yang menyangkut permasalahan perempuan dalam tafsir klasik bukan terjadi karena penggunaan tafsir *atsary* atau tafsir *bi al-ma'tsûr* yang -secara salah-diidentikkan dengan nalar tekstual, dan tidak digunakannya tafsir *bi ar-ra'yi* atau tafsir *bi al-ma'qul* yang diidentikkan dengan nalar kontekstual. Karena pada kenyataannya para mufasir klasik lebih banyak menggunakan pendapat-pendapat dari produk akal para sahabat, tabiin dan informasi tambahan dari ahli kitab yang semuanya sangat terbuka untuk dikritisi, sebagai produk ijtihad.

Apa yang dilakukan Ath-Thabari misalnya adalah bentuk kritis terhadap riwayat-riwayat yang berkenaan dengan tafsir ayat-ayat yang disebutkan olehnya sendiri yang sangat terbuka untuk diperdebatkan dan ia telah melakukannya. Adapun apabila terdapat di beberapa tempat yang

⁹⁷Hasyim Asy'ari, *Ziyadat at-Ta'liqât 'Alâ Mandzûmât as-Syaikh 'Abdillâh Ibn Yâsîn al-Fâsuruwânî*, Jombang: Maktabah at-Turâts al-Islâmî, t.th, hal. 96-99.

terlihat tanpa komentar dari mufasir maka ada beberapa kemungkinan sebab yang akan didiskusikan dalam bab lain dalam penelitian ini dan tidak mengurangi sisi *'aqly* atau yang dalam istilah lain, sisi *dirâyah* dari tafsir ini. Dalam penamaan tafsirnya dengan *ta`wîl* dan bukan *tafsîr Ây al-Qurân*, Ath-Thabari mengisyaratkan apa yang dilakukannya dalam tafsirnya yang tidak hanya sekedar mengumpulkan riwayat sebanyak-banyaknya tetapi juga menjelaskan hakikat dari semua informasi di dalamnya secara akal dan pola pikir keislaman. Meskipun menurut metodologi penelitian modern tidak sempurna dalam menyajikan hasil. Penting pula untuk digarisbawahi, tafsir-tafsir klasik yang disebut *'aqli* seperti tafsir Ar-Râzi dan *Al-Kassyâf* sekalipun tidak memberikan produk yang lebih progresif apapun dalam menafsirkan ayat-ayat tentang perempuan dibandingkan dengan tafsir Ath-Thabari, khususnya dalam permasalahan perempuan. Hal ini menunjukkan bahwa permasalahan bukan terletak pada model *atsary* maupun *'aqly*, tetapi lebih kepada kadar sensitivitas yang dimiliki di tengah dominasi budaya. Baik dengan berangkat dari pengetahuan dan logika murni seperti Ath-Thabari, ataupun dengan bertolak dari empati sosial seperti yang dilakukan tafsir modern.

Permasalahan tekstual dan kontekstual pun bukan dikotomi cara pandang yang berbeda. Tekstualisme adalah tentang otentitas dan kontekstualisasi, yang diperoleh dengan cara menghidupkan teks sesuai konteks. Sedangkan kontekstualisme tetap tidak dapat berlepas diri dari teks sebagai keniscayaan dari otorisasi kitab suci yang dipegang.

2. Bangunan Kebaruan Tafsir Modern.

Bangunan kebaruan tafsir modern muncul dengan bentuk semangat reformasi korektif terhadap praktek-praktek tradisi sosial dan mencari jalan kembali kepada kemurnian ajaran Islam. Pemikiran-pemikiran bernuansa pembaharuan bertahan sebagai kritik konteks sosial hingga paruh pertama Abad 20, sebelum dikonsepkan menjadi metode-metode baru penafsiran Al-Qur`an oleh generasi kemudian, yakni postmodernis.

Al-Muhtasibi (w. 2012 M) mengklasifikasikan orientasi tafsir modern menjadi tiga. *Pertama*, tafsir *Ittijah as-Salafi* yang merekonstruksi penafsiran klasik. Di antaranya adalah *Tafsir Mahâsin at-Ta'wîl* karya Jamaludin Al-Qasimi (w. 1914 M). *Kedua*, tafsir *Ittijah `Aqli Tawfîqî*, yang menggabungkan dan lebih condong menyesuaikan pemikiran Islam dengan peradaban barat. Tafsir jenis ini diusung di antaranya oleh Muhammad Abduh (w. 1905), Rasyid Ridha, dan Al-Maraghi. *Ketiga* tafsir saintifik atau *Ittijâh al-`Ilmi* yaitu tafsir menghubungkan antara Al-Qur`an dengan temuan

ilmiah, seperti tafsir *Al-Jawâhir Fî Tafsîr Al-Qur`ân* karya Thanthawi Al-Jauhari (w. 1940 M).⁹⁸

Shalah Abdul Fattah Al- Khalidi (w. 2022) lebih banyak lagi membagi orientasi tafsir modern menjadi enam. *Pertama*, tafsir *bi al-ma`tsûr* atau tafsir *atsary*, dengan tafsir *Al- Mannâr* karya Muhammad Abduh (w. 1905) dan Muhammad Rasyid Ridha (w. 1935) sebagai contoh. *Kedua*, tafsir rasional seperti tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*. *Ketiga*, tafsir saintifik seperti tafsir *Al-Jawâhir*. *Keempat*, tafsir reformasi sosial kemasyarakatan, seperti tafsir *Al-Marâghî* dan tafsir *Al-Munîr*. *Kelima*, tafsir bahasa sastra seperti kitab *I`râbu al-Qur`ân wa Bayânuhu*. *Keenam*, tafsir dakwah pergerakan, seperti tafsir *Fî Zhilâl al-Qur`ân*.⁹⁹

Terlepas dari perbedaan klasifikasi tafsir modern ini, tidak dapat disangkal bahwa tafsir *Al-Mannâr* menjadi pionir. Fadhl Hasan Abbas menyebut Abduh sebagai pembuka era baru penafsiran Al-Qur`an.¹⁰⁰ Model penafsiran Abduh seperti yang dikatakan Adz-Dzahabi adalah *tajdîd* (pembaharuan), bebas *taqlîd* (mengikuti satu dogma secara buta), memberikan ruang pikiran untuk bebas berfikir, serta menjauhi kejumudan dan pendapat-pendapat ulama terdahulu.¹⁰¹ Di dalam mukadimah tafsir *Al-*

⁹⁸ Abdul Majid Abdussalam Al-Muhtasibi, *Ittijâhât at-Tafsîr fî al- 'Ashr ar-Râhin*, Aman: *Maktabat an-Nahdlah al-Islâmî*, 1982, hal. 39

⁹⁹ Perbedaan antara klasifikasi yang dilakukan oleh Al-Muhtasibi dan Al-Khalidi mengindikasikan beda pandangan keduanya akan kemunculan tafsir-tafsir di era modern. Al-Muhtasibi berangkat dari kritiknya atas pergerakan penetratif oleh barat terhadap umat Islam dan respon para tokoh reformis terhadap situasi yang ia nilai lebih sebagai ketundukan terhadap barat dan mengorbankan kemapanan-kemapanan budaya dan keilmuan yang ada. Maka ia lebih menyebut tafsir *Al-Mannâr* sebagai tafsir yang adaptif terhadap nilai-nilai modern (kebaratan) daripada sebagai tafsir sosial kritis. Hal ini terlihat dalam ketidaksimpatian dan kritiknya terhadap Al-Afghani, Abduh dan Al-Mannâr. Salah satunya dengan membuktikan keterlibatan keduanya dalam *freemasonry*. Meski sudah diklarifikasi oleh muridnya Rasyid Ridha, dan Abduh mengakuinya dan menyatakan telah lama keluar dari keanggotaannya, dan bahwa sebab masuknya ia sebagai anggota sebelumnya hanyalah untuk tujuan taktis politik. (Abdul Majid Abdussalam Al-Muhtasibi, *Ittijâhât at-Tafsîr fî al- 'Ashr ar-Râhin*, hal. 109-121). Sementara Shalah Al-Khalidi memberikan klasifikasi tanpa menyorot tendensi dan pemikiran penyusunnya. Pembahasannya tentang Abduh tidak lebih dari menukil perbedaan pandangan para sarjana terhadapnya yang terbagi dua; murid-murid dan pengikutnya yang menjunjung, dan pengkritiknya yang mengecam karena dinilai berlebihan menggunakan pendekatan logika dalam memahami maksud Al-Qur`an, dan rekonsiliasi antara budaya Islam dan barat. Sementara itu, ia menyebut dan mengapresiasi Rasyid Ridha sebagai tokoh utama tafsir *Al-Mannâr*, serta Abduh yang berposisi peran tidak lebih sebagai guru dan inspirator Ridha dalam di dalamnya. Shalah Abdul Fattah Al-Khalidi, *Ta`rif ad-Dârisîn bi Mandhij al-Mufasirîn*, Damaskus, Dâr al-Qalam, 2008, hal. 563-579.

¹⁰⁰ Fadhl Hasan Abbas, *At-Tafsîr Wa al-Mufasirûn...*, jilid 1, hal. 462.

¹⁰¹ Dalam kritiknya terhadap Abduh, Al-Muhtasibi menegaskan bahwa para ulama mazhab empat terdahulu sangat jelas mengingkari *taqlîd* yang menyeret pada stagnansi berpikir dan fanatisme mazhab. Selama dalam ranah ijtihad, maka sangat terbuka ranah

Mannâr ia pun menegaskan tidak membaca kitab-kitab tafsir klasik saat membacakan Al-Qur`an, namun ketika menemukan hal-hal asing dalam *i'râb* ia membuka kitab tafsir para ulama. Abduh menghindari keterkaitan dengan mufasir terdahulu, dan lebih banyak mengkombinasikan antara riwayat shahih dan juga nalar akal rasional yang diharapkan bisa menjelaskan hikmah syariat serta eksistensi Al-Quran sebagai kitab petunjuk bagi manusia.¹⁰²

Semangat utama Abduh adalah reformasi, bebas berpikir dan perbaikan masyarakat. Dengan meletakkan nilai *hidâ'iy* (petunjuk) sebagai maksud utama Al-Qur`an, Abduh mengorientasikan tafsirnya kepada pembenahan sosial sehingga dikenal bercorak *ijtimâ'i*.¹⁰³

Dalam kebahasaan, Abduh juga mempengaruhi adanya tren grafis dan kebangkitan gaya retorik yang baru. Dimana di antara tujuan utama Abduh adalah melakukan reformasi linguistik baik di perkantoran pemerintah maupun media publik. Dan juga seperti diserukan Muhammad Rasyid Ridha (w. 1935) -dari gurunya, Abduh- akan pentingnya simplifikasi studi retorika dengan merujuk hanya pada sumber-sumber awal sehingga jauh dari kerumitan dan perdebatan yang tidak produktif.¹⁰⁴

Karakter reformis dari tafsir Abduh ini berpengaruh besar terhadap orientasi dan perkembangan studi tafsir setelahnya¹⁰⁵ dan menjadi ciri umum dari tafsir modern itu sendiri. Sebagaimana dikatakan Shalah Al-Khalidi, tafsir modern memiliki visi besar, dimana para mufasir berusaha memperbaiki kondisi sosial masyarakat, sekaligus melawan serangan pemikiran dan doktrin jahiliyah dengan menggunakan hujah Al-Qur`an.¹⁰⁶ Meski demikian tidak semua tafsir modern menggunakan jalan yang sama dengan Abduh dalam sistem penulisan maupun penggunaan sumber penafsiran. Karenanya, Al-Khalidi menyebut tiga macam tafsir modern, dari yang mengulang yang telah ada sebelumnya, membuat karya tersendiri, hingga yang menambahkan hal yang baru sama sekali dalam dunia tafsir.¹⁰⁷

ikhtilâf bagi para mujtahid. Karena berbeda dalam ranah ijtihad menjadi bagian dari fitrah intelektual manusia. Abdul Majid Abdussalam Al-Muhtasibi, *Ittijâhât at-Tafsîr* ..., hal. 146.

¹⁰²Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th, jilid 2, hal. 407-409.

¹⁰³Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn*..., jilid 2, hal. 407; Fadhl Hasan Abbas, *At-Tafsîr Wa al-Mufasirûn*..., hal. 462.

¹⁰⁴Fadhl Hasan Abbas, *At-Tafsîr Wa al-Mufasirûn*..., hal. 462.

¹⁰⁵Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn*..., jilid 2, hal. 406.

¹⁰⁶Shalah Abdul Fattah Al-Khalidi, *Ta'rîf ad-Dârisîn*..., hal. 565.

¹⁰⁷Shalah Abdul Fattah Al-Khalidi, *Ta'rîf ad-Dârisîn*..., hal. 565. Salah satu contoh dari ragam terakhir dapat terlihat dalam tafsir *Al-Jawâhir* karya Syaikh Thanthawi yang memfokuskan tafsir pada eksplorasi pengetahuan alam. Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn*..., jilid 2, hal 370; Khairuddin Az-Zarkali, *Al-A'lâm*, t.k: D al-'Ilm li al-Malâ'în, 2002, jilid 3, hal. 230.

Maka dapat dilihat, beberapa tafsir modern meski memiliki semangat yang sama dalam reformasi (atau setidaknya peka terhadap realita) sosial seperti Abduh, namun seperti tafsir Al-Marâghî, *Fî Zhilâl Al-Qur`ân*, tafsir Al-Munîr hingga tafsir Al-Mishbâh memiliki pola penulisan dan metode pengambilan sumber tafsir masing-masing yang berbeda dari Abduh.¹⁰⁸ Meskipun secara rerata sama-sama memiliki unsur *riwâyah* dan *dirâyah*.¹⁰⁹

Sebagaimana tafsir Al-Mannâr, tafsir modern juga menggunakan metode analisis komprehensif, yang menafsirkan Al-Qur`an dari berbagai aspek seperti penjelasan mengenai kandungan ayat, munasabah ayat, *asbâb an nuzûl*, pendapat mufasir terdahulu¹¹⁰ serta penyusunan yang sesuai dengan urutan mushaf Utsmani. Selain itu, tafsir modern juga menggunakan metode *ijmâli* atau global, atau penafsiran terhadap Al-Qur`an yang dilakukan secara ringkas dan jelas dengan bahasa yang sederhana sehingga lebih mudah.<sup>111</sup> Selanjutnya, dalam tafsir modern dikembangkan metode *maudhû'i* yang digunakan dalam menggali makna Al-Qur`an, yakni dengan cara mengelompokkan ayat-ayat yang menguraikan tema yang sama. Lalu, dilakukan analisis dan dijelaskan oleh mufasir. Metode ini dipelopori dipelopori oleh Al-Kumy, yang merupakan seorang guru besar bidang tafsir di Universitas Al-Azhar Mesir.¹¹²

¹⁰⁸Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn...*, jilid 2, hal 436; Abdul Mun'im An-Namr, *Ilm at-Tafsîr Kayfa Nasya`a wa Tathawwara Hattâ Intahâ Ilâ 'Ashrinâ al-Hâdlîr*, Kairo Dâr al-Kutub al-Ismâmiyyah, 1991, hal. 142; Abdul Karim Al-Khadlîr, Syarh Sunan At-Tirmîdî, Al-Maktabah as-Syâmilah, 1432 H, jilid 4, hal. 1.

¹⁰⁹Seperti yang dikatakan Ridha tentang tafsir Al-Mannâr, yang merupakan paduan antara kesahihan riwayat dan kelugasan logika. Shalah Abdul Fattah Al-Khalidi, *Ta`rîf ad-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasirîn...*, hal. 579.

¹¹⁰Khususnya bagian kedua dan ketiga, atau sebelas juz terakhir dari tafsir Al-Mannâr. Seperti dijelaskan oleh Shalah Al-Khalidi, bahwa Tafsir Al-Mannâr terdiri dari 12 juz yang terbagi menjadi tiga bagian. *Bagian pertama*, adalah juz pertama tafsir yang berisi penafsiran Abduh sepenuhnya, baik secara pemikiran maupun teks yang pada saat akan dicetak diperlihatkan dahulu kepadanya oleh Ridha untuk disetujui. Mulai surah Al-Fâtîhah hingga An-Nisâ` ayat 125. *Bagian kedua* adalah empat juz berikutnya yang merupakan teks penafsiran Ridha yang sesuai dengan gagasan pemikiran Abduh, dengan perluasan tafsir *riwâyah* dan *dirâyah* dari Ridha. Sedangkan *bagian ketiga* adalah tujuh juz yang tersisa, merupakan tafsir dan pemikiran Ridha sepenuhnya, mulai akhir surah An-Nisâ` hingga akhir surah Yûsuf. Sosok Ridha dalam bagian akhir ini lebih jelas terlihat secara pemikiran, jiwa dan metode. Ia melakukan pendekatan komprehensif, memperbanyak tafsir riwayat, linguistik dan narasi, serta lebih matang, sistematis, ilmiah, lebih bernuansa *salaf* dan objektif. Shalah Abdul Fattah Al-Khalidi, *Ta`rîf ad-Dârisîn...*, hal. 578-579.

¹¹¹Thameem Usama, "Metodologi Tafsir Al-Qur`an", diterjemahkan oleh Hasan Basri dan Amroeni dari *Methodologies of The Qur`anic Exegesis*, Jakarta: Riora Cipta, 2000, hal. 79-82.

¹¹²Fadhl Hasan 'Abbas, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, jilid 1, hal. 645, 654; jilid 2, hal. 489.

Improvisasi juga dilakukan oleh Muhammad Ridha terhadap tafsir *Al-Mannâr* sendiri meski dengan menyelsihi metode yang dipegang sebelumnya oleh Abduh, seperti dengan lebih banyak menukil pendapat para ulama terdahulu. Beberapa pembenahan dan penambahan yang dilakukan oleh Ridha terkesan membawa mundur kembali *Al-Mannâr* dari gaya ringkas dan prinsip efisiensi modern Abduh dengan memperluas kembali pembahasan riwayat dan linguistik serta rujukan kepada pendapat ulama klasik. Namun Adz-Dzahabi menjelaskan perbedaan-perbedaan Ridha dari gurunya Abduh menunjukkan kepribadian ilmiahnya serta pengaruh yang ditinggalkan oleh ulama-ulama terdahulu terhadapnya. *Pertama*, keluasan pembahasan di bidang hadis dan *al-jarh wa at-ta'dîl*. *Kedua*, memperluas penafsiran ayat, pembahasan hukum, perbedaan pendapat ulama, dan memperbanyak jumlah tafsir ayat dalam berbagai surah yang berbeda-beda. Hal ini lain dengan cara Abduh yang hanya sesekali merujuk kepada *Tafsir Al-Jalâlain* yang ringkas, jika diperlukan. *Ketiga*, penyisipan pembahasan yang luas tentang berbagai masalah, yang menurut Adz-Dzahabi, menjadi gambaran dari profesi Ridha sebagai wartawan yang mempunyai hubungan dengan seluruh lapisan masyarakat dan dengan aneka ragam aliran dan tingkat kepercayaan. *Keempat*, pembahasan secara luas arti kosa kata, susunan redaksi ayat, serta pendapat-pendapat ulama, yang merupakan perbedaan antara Rasyid Ridha dan Abduh.¹¹³

Progresifitas dari tafsir modern yang secara umum sadar sosial juga tidak selalu menghasilkan bentuk yang lebih atau semakin “longgar”. Dan dalam permasalahan perempuan setiap pendapat dari mufasir menggunakan pandangan dan alat penafsiran sendiri yang tidak lepas dari tanggapan dan kritik. Permasalahan poligami menjadi perdebatan antara mereka yang menganggap bahwa fenomena poligami yang bermasalah memerlukan kajian ulang hukum dan reinterpretasi ayat yang didalilkan, dengan mereka yang mewaspadai bentuk lain ketundukan kepada Barat yang memiliki agenda tersendiri dengan dalih perbaikan sosial. Meski demikian, masing-masing dari kedua kelompok juga bervariasi tingkat orientasi pembaharuan maupun kepuritanannya.

Muhammad Abduh yang oleh sebagian dipuji sebagai pembaharu progresif dan oleh sebagian dicurigai sebagai kepanjangan tangan dari Barat,¹¹⁴ mengulas pandangannya terhadap praktek-praktek poligami yang bermasalah di Mesir saat itu yang meninggalkan beban sosial yang serius. Ia kemudian menekankan syarat poligami yang ketat. Poligami tegasnya,

¹¹³Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufasîrûn...*, jilid 1, hal. 138; jilid 2, hal. 409, 425; Shalah Abdul Fattah Al-Khalidi, *Ta'rif ad-Dârisîn...*, hal. 573-574.

¹¹⁴Shalah Abdul Fattah Al-Khalidi, *Ta'rif ad-Dârisîn ...*, hal. 563-579; Abdul Majid Abdul Majid Abdussalam Al-Muhtasibi, *Ittijâhât at-Tafsîr fî al- 'Ashr ar-Râhin*, hal. 109-121.

merupakan hal darurat yang hanya diperbolehkan bagi yang membutuhkan, dengan syarat adanya keyakinan akan kemampuan melaksanakan keadilan dan terhindar dari perbuatan zalim. Apabila pembatasan-pembatasan ini durenungkan jelasnya, maka segala bentuk kekacauan yang ditimbulkan praktek-praktek poligami pada masanya tidak akan terjadi. Menurutny, sebuah masyarakat dengan praktek poligami yang marak dipastikan tidak akan ada nilai hidayah di dalamnya. Karena di dalam sebuah rumahtangga dengan dua orang istri dari seorang suami tidak akan pernah mendapati kestabilan ataupun tegak di dalamnya sebuah aturan. Suami dengan para istrinya hanya akan saling membantu untuk menghancurkan rumahtangga mereka dengan masing-masing menjadi musuh bagi yang lain. Anak-anak mereka pun saling bermusuhan. Pada akhirnya, kerusakan akibat praktek poligami berpindah dari individu kepada rumahtangga, dan dari rumahtangga kepada umat.¹¹⁵

Meski memberikan adanya keyakinan adil sebagai syarat poligami, Abduh seperti yang dikatakan Ridha tidak menjadikannya sebagai syarat sah pernikahan. Keharaman di dalamnya sebagai hal yang menyertai, dan tidak membatalkan sebuah akad pernikahan.¹¹⁶

Beberapa pendapat lain mengenai permasalahan ini selanjutnya disebutkan oleh Hasan Abbas dari pihak-pihak berikut:

Bahiy Al-Khuly yang datang di kemudian hari melangkah lebih jauh daripada Abduh. Tidak hanya sebatas menekankan pembatasan ketat, akan tetapi mengharamkannya dalam keadaan kemungkinan terjadinya ketidakadilan. Seakan kebolehan poligami tergantung pada ada atau tidaknya sesuatu yang haram atau semi-haram.

Lebih jauh lagi, Abdul Muta'al As-Sha'idy dalam majalah *Ar-Risâlah* mengharamkan praktek poligami secara mutlak, dan apabila seorang wali menyuruh melakukannya, keharamannya setara dengan keharaman menanam kapas di sepertiga bumi.¹¹⁷

Abdul Aziz Fahmy, seorang pejabat kehakiman dan perundangan mencoba memberi penjelasan ilmiah dari Al-Qur'an sendiri untuk mengharamkan sama sekali poligami. Bahwa surah an-Nisâ' ayat 34 tidak bermaksud membolehkan seorang laki-laki beristri lebih dari satu. Menurutny, ayat tersebut justru mengharamkannya sama sekali. Karena cara

¹¹⁵Al-Muhtasibi mengkritik keras pendapat Abduh ini dan meyakini jika saja bangsa Amerika dan Eropa memperbolehkan poligami maka Abduh tidak akan berpendapat seperti itu. Dan menurutny tidak layak bagi Abduh menyalahkan hukum poligami dengan sebab kesalahan orang-orang Mesir dalam praktek poligami yang salah. Abdul Majid Abdussalam Al-Muhtasibi, *Ittijâhât at-Tafsîr*..., hal. 187.

¹¹⁶Muhammad Rashid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm (Tafsîr al-Mannâr)*, t.k; Al-Hay'ah al-Mishriyyah al- 'âmmah li al-Kitâb, 1990, jilid 4, hal. 287.

¹¹⁷Fadhl Hasan 'Abbas, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn*..., jilid 1, hal. 516.

Al-Qur`an mengharamkan biasa menggunakan bentuk *istidrâj* (penyesatan perlahan) dan *talthîf* (gaya lemah lembut). Maka bagi yang merasakan, ayat tersebut lebih sebagai ejekan bagi mereka yang ingin melakukan praktek poligami. Karena Allah Ta'âlâ menafikan hal tersebut dengan Firman-Nya:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ
فَتَذَرُوهُمَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

Kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri(-mu) walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Oleh karena itu, janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai) sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Jika kamu mengadakan islah (perbaikan) dan memelihara diri (dari kecurangan), sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (an-Nisâ`/4: 129)

Kata لَنْ jelasnya, sebagaimana dikatakan ulama nahwu adalah alat penafian yang paling sempurna untuk hal yang akan datang secara ia menafikannya secara sama sekali. Maka dengan ini, dapat dilihat bagaimana Al-Qur`an telah mencatat dengan ungkapan yang sangat jelas bahwa kemampuan berbuat adil dalam poligami adalah mustahil, yakni bahwa 'illat yang diduga menjadikan berpoligami diperbolehkan, tidak akan pernah terjadi.

Ia kemudian melanjutkan argumennya berkenaan ayat ini yang disebut Hassan Abbas dalam majalah *Ats-Tsaqâfah*, bahwa kata *mâ* dalam lafal ayat merupakan yang paling kuat dalam memberi sebuah makna umum. Lafal yang didahului kata *mâ* menjadi indefinitif dan berarti yang mana saja. Spesifik ayat ini, maka maknanya adalah seorang atau kelompok wanita mana saja, yang disifati dengan kata *thâba* dan bukan *halla*. Maka penggunaan kata *thâba* tidak cukup menunjukkan bahwa ayat ini memperbolehkan poligami menurutnya, karena sesuatu yang baik dan disenangi tidak selalu halal, tetapi juga banyak yang haram. Fahmy kemudian mengkritik mereka yang menyimpulkan ayat ini sebagai hukum batasan jumlah poligami dengan empat. Menurutnya, kata *matsnâ*, *tsulâtstsa*, dan *rubâ'* berarti dua-dua, tiga-tiga, empat-empat. Yakni, si lelaki datang kepada dua wanita kemudian menikahi keduanya. Kemudian pergi kepada tiga wanita. Maka para ahli hukum dicurigai telah membawa fenomena poligami yang marak di masa awal yang diberlakukan demi kepentingan para tentara dalam peperangan, sehingga perlu menemukan sandaran hukumnya dari Al-Qur`an.

Hassan ‘Abbas mengecam pendapat Fahmy ini dan menyebutnya sebagai kebatilan yang sangat jelas.¹¹⁸ Ia lantas menyebutkan pendapat yang lebih ia pilih dan yang ia sebut sebagai pendapat yang moderat yang tidak menakwilkan nash jauh dari maknanya, yaitu pendapat Sayyid Quthub (w. 1385 H) dan Muhammad Abu Zahrah (w. 1394 H).

Muhammad Abu Zahrah menjelaskan perkara poligami secara normatif dengan menekankannya sebagai hukum Allah dengan adanya hikmah yang pasti di dalamnya. Hikmah berupa maslahat yang bisa jadi terdapat pada suami, atau pada istri, ataupun pada komunitas masyarakat. Bahkan terkadang menjadi darurat dalam beberapa kondisi. Abu Zahrah menegaskan pandangan ini sebagai batas dalam melihat hukum poligami dan tidak layak bagi siapapun berbicara lebih dari itu.

Senada dengan Abu Zahrah, Sayyid Quthub menjelaskan lebih detail tentang hakikat dan hikmah diperbolehkannya praktek poligami, bahwa Al-Qur`an tidak mencetuskannya tetapi membatasinya. Tidak memerintahkannya namun memberi keringanan dengannya dan mengikatnya (dengan ketentuan-ketentuan) untuk menghadapi realitas kehidupan dan kebutuhan kodrat manusia. Sayyid Quthub menekankan sisi hikmah dan kemaslahatan hukum poligami sekaligus mengecam keras mereka yang ia sebut telah melanggar hukum Allah dengan melangkah lebih jauh melebihi kewenangan yang seharusnya sebagai manusia.¹¹⁹

Terlepas setuju atau tidak atas masing-masing pendapat tersebut di atas, dapat dilihat bahwa tafsir khususnya tentang isu perempuan era modern dengan apapun perdebatan para tokohnya, telah mempertimbangkan atau paling tidak secara implisit menyentuh aspek realita sosial di dalamnya. Seperti Abu Zahrah dan Sayyid Quthub yang menekankan hakikat dan hikmah poligami serta memperingatkan batas penakwilan ayat, menunjukkan perhatian terhadap suatu fenomena tertentu yang telah terjadi. Bahkan seperti yang dikatakan Shalah Al-Khalidi, perhatian besar terhadap studi tafsir didorong oleh kepedulian penuh para intelektual untuk memperbaiki keadaan sosial masyarakat, serta melawan serangan pemikiran dan aliran jahiliyah.¹²⁰

Mazhab kontekstualisme pun kemudian dikenal sebagai ciri khas tafsir era modern. Dan tekstualisme di dalamnya telah menemukan jalan berbeda dari tafsir klasik, dengan lebih selektif dalam pemilihan riwayat dan lebih mementingkan pemberian pemahaman yang langsung. Maka tidak ditemukan dalam tafsir modern meskipun yang berbasis atsar dan bermetode tahlili menggunakan gaya umum tafsir klasik yang menyajikan riwayat per riwayat

¹¹⁸Fadhl Hasan ‘Abbas, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn...*, jilid 1, hal. 517.

¹¹⁹Fadhl Hasan ‘Abbas, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn...*, jilid 1, hal. 518-519.

¹²⁰Shalah Abdul Fattah Al-Khalidi, *Ta’rîf ad-Dârisîn ...*, hal. 565.

dan semua yang bersinggungan dengan ayat sebelum kemudian atau terlebih dahulu menyimpulkan hukum ayat.¹²¹

Perdebatan tentang isu keperempunan di atas kemudian berlanjut selama paruh pertama abad kedua puluh yang selanjutnya berkembang lebih luas sebagai perdebatan emansipasi.¹²² Qasim Amin (w. 1908) adalah seorang kelas atas masyarakat Mesir yang tinggal di Perancis. Ia melangkah melebihi Abduh dengan menyuarakan kebebasan perempuan dan menyarankan mereka membuka wajah. Bagaimanapun juga, Amin mendapat kritik sebagai hanya mewakili kaum elitis dan justru mempertebal resistensi masyarakat menengah kebawah yang merasa tidak terwakili.¹²³ Juan Ricardo Cole juga mensinyalir bahwa masalah penutup wajah dan telapak tangan bukanlah hal krusial sesungguhnya bagi wanita Mesir yang lebih membutuhkan solusi untuk seperti masalah perjodohan paksa dan kehidupan poligami yang bermasalah.¹²⁴ Sedangkan Sherine Hafez mengkritik Amin yang walaupun dalam bukunya *"The Liberation of Women and The New Woman"* menyuarakan segala kepentingan wanita dalam masalah pendidikan, pekerjaan dan rumah tangga, tetapi dia tidak sama sekali menyinggung hak politik mereka. Sebaliknya, Amin tidak lupa untuk memuji dan menyebut Barat khususnya Inggris.¹²⁵

Pada tahapan berikutnya, beberapa wanita Mesir pun mulai menyuarakan pendapat mereka dan melanjutkan perdebatan seputar persoalan keperempuanan. Beberapa nama seperti Huda Sha'rawi (w. 1947), Nabawiyya Musa (w. 1951), dan Malak Hifni Nasif (w. 1918) dikenal sebagai pegiat emansipasi wanita muslim era modern awal pasca Abduh, menyeru kepada para wanita muslim untuk menegaskan diri untuk bebas dari belenggu dan tradisi masa lalu yang tidak dapat dibenarkan. Agar mereka berperan penting dalam masyarakat sebagaimana kaum pria yang memiliki tingkat kebebasan bergerak, memperoleh pendidikan dan pekerjaan.¹²⁶

Dalam menyuarakan pendapat mereka, para feminis muslim awal ini mengajak kembali kepada Al-Qur'an dan sunnah secara selektif, tanpa metodologi interpretasi tertentu yang rumit. Mereka berusaha membuktikan bahwa apa yang telah terjadi sebagai tradisi yang dalam masyarakat muslim

¹²¹Shalah Abdul Fattah Al-Khalidi, *Ta'rif ad-Dârisîn ...*, hal. 566.

¹²²Al-Muhtasibi menyebut Abduh bertanggungjawab atas munculnya figur-figur seperti Qasim Amin di kemudian hari yang terinspirasi oleh pemikirannya dan mengatakan bahwa kewajiban berhijab hanyalah berlaku atas para istri Nabi. Abdul Majid Abdussalam Al-Muhtasibi, *Ittijâhât at-Tafsîr...*, hal. 191.

¹²³Sherine Hafez, *The Terms of Empowerment: Islamic Women Activists in Egypt*, Kairo: American University in Cairo Press, 2001, hal. 23

¹²⁴Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an In the Twenty-First Century*, New York: Routledge, 2014, hal. 39

¹²⁵Sherine Hafez, *The Terms of Empowerment...*, hal. 23-24.

¹²⁶Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an In the Twenty-First Century...*, hal. 39.

merupakan produk yang salah dari masyarakat itu sendiri yang dibenarkan dengan paksa melalui Al-Qur`an dan sunnah. Sedangkan Al-Qur`an dan Nabi *shallâhu ‘alaihi wa sallam* sendiri sejatinya tidak bertanggungjawab terhadap hal tersebut. Merekapun menyeleksi banyak teks-teks yang relevan dengan pendapat mereka tentang emansipasi dari Al-Qur`an dan Sunnah.¹²⁷

Berawal dari kondisi ruang sosial di Mesir dan beberapa tempat di Timur Tengah dan Asia Selatan, perdebatan merambah banyak konteks lain dan menyebar di seluruh dunia. Mereka menyoroiti permasalahan-permasalahan yang muncul dalam masyarakat muslim sebagai akibat tidak diikutsertakannya masyarakat perempuan dalam peran publik secara aktif. Tahir al-Haddad (w. 1935) dari Tunisia, dalam bukunya *Our Woman in the Shari'a and in Society* menyebut para laki-laki telah menelan hak-hak perempuan. Bahwa semangat pesan Al-Qur`an telah dikhianati oleh keegoisan umat Islam khususnya ulama tradisional. Perspektif emansipatoris Al-Qur`an dan Nabi terletak pada pengurangan praktik tidak adil terhadap perempuan yang lazim pada pra-Islam, dengan memberikan aturan, peraturan, nilai, dan norma baru. Sebagaimana dapat dilihat reformasi yang dilakukan oleh Nabi dan Al-Qur`an: dalam membatasi jumlah wanita yang dapat dinikahi seorang pria, ketentuan tentang pembagian warisan bagi wanita -khususnya anak perempuan- yang bertentangan dengan praktek sebelumnya. Di dalam masyarakat tersebut, hak atas warisan pada dasarnya terbatas pada laki-laki, atas dasar bahwa laki-laki menghasilkan kekayaan melalui keterlibatan dalam perang, penyerbuan, dan bisnis.¹²⁸

Pemikiran tafsir perempuan era modern awal bertahan dengan prinsip relevansi Abduh dan bersifat reformatif sosial. Tanpa menggunakan metode-metode tafsir spesifik ala filsafat, para feminis awal mengajak kembali kepada Al-Qur`an dan Sunnah dengan cara yang benar, asli dan selektif. Cara berpikir seperti ini masih ditetapi hingga paruh akhir abad kedua puluh, pasca perang dunia kedua. Pada saat pemikiran-pemikiran filsafat barat mulai merambahi metodologi tafsir yang dikenal dengan masa postmodernisme, yang disebut juga sebagai modernisme tahap lanjutan.

3. Postmodernisme; Lanjutan Metodologis.

Pada akhir abad 20, pasca Perang Dunia I dan II pola hubungan Islam dan Barat pun melahirkan nuansa-nuansa baru, dimana postmodernisme masuk. Dan bagi mayoritas pemikir muslim, ia tetap merupakan bagian tak terpisahkan dari paradigma westernisme-modernisme yang bersifat destruktif, terutama Amerikanisasi, nihilisme, anarki dan penghancuran.¹²⁹

¹²⁷ Abdullah Saeed, *Reading the Qur`an In the Twenty-First Century...*, hal. 39

¹²⁸ Abdullah Saeed, *Reading the Qur`an In the Twenty-First Century...*, hal. 39.

¹²⁹ Sutikno, "Islam di antara Modernisme dan Postmodernisme," dalam *jurnal Religio*, No 1 Volume 3, hal. 118-119

Ketika postmodernisme Barat ditandai oleh renaissance romantik yang mengkritisi rasionalisme dan dehumanisasi era industri Abad 18¹³⁰, maka dunia pemikiran Islam khususnya studi tafsir Al-Qur`an disebut memasuki masa postmodernisme di paruh kedua abad kedua puluh (pasca era Abduh yang lebih dikenal sebagai mazhab kontekstualis dan berantitesa dengan mazhab tekstualis yang umum diidentikkan dengan tafsir klasik). Dan ketika era romantik renaissance barat membawa realisme ala positivisme kepada filsafat relativitas kebenaran,¹³¹ maka postmodern pemikiran Islam membawa tekstualisme tafsir klasik dan selanjutnya kontekstualisme tafsir modern, kepada pluralisme kebenaran melalui metodologi eksegesis kompleks yang sering bermuara pada relativitas kebenaran.¹³² Hanya saja, ketika era romantik membawa kembali sisi humanis, syair bahkan mitos ala pra-industri, postmodernisme pemikiran Islam tidak mengembalikan apapun dari masa tafsir klasik yang ditinggalkan oleh tafsir modern. Terlepas dari kesamaan dan perbedaan antara dua lingkup postmodernisme tersebut, inti dari postmodernisme dalam pemikiran Islam adalah upaya konsepsi metode tafsir Al-Qur`an, termasuk di antaranya melalui filsafat Barat.

Beberapa pendekatan terhadap tafsir pun bermunculan di masa ini, sebagaimana bermunculannya warna-warna tafsir di masa klasik. Hanya saja para pemikir bidang tafsir pada masa ini mengemukakan ide-ide metodologis dan pendekatan baru terhadap penafsiran. Secara produk penafsiran umumnya tidak jauh atau bahkan mengulang yang dihasilkan kaum modernis. Hanya saja post modernis mengemasnya secara konseptual. Akan tetapi sering kali juga menyimpang signifikan dari metode tradisional. Tidak ketinggalan, isu keperempuanan menjadi salah satu di antara warna pendekatan-pendekatan baru tersebut, yang dikenal dengan pendekatan feminis, dan dimulai pada dekade 1970-an.¹³³

Fazlur Rahman (w. 1980) dari Pakistan menjadi kiblat pemikiran para feminis di kemudian hari. Ia menggariskan bahwa *ratio legis*, atau penjelasan mengapa sebuah hukum ditetapkan, sebagai hal sentral pada setiap pernyataan yang legal atau quasi legal. *Ratio legis* akan sempurna didapat melalui *asbâb an-nuzûl* yang disebutkan para mufasir, yang menjadi aspek sosio historis ayat. Dalam masalah poligami, *ratio legis* di dalamnya bagi Rahman adalah sebagaimana dikatakan para mufasir bahwa surah An-Nisâ`

¹³⁰F. Budi Hardiman, *Seni Memahami; Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: PT. Kanisius, 2015, hal. 28.

¹³¹Sebagaimana Schleiermacher melihat setiap tulisannya sendiri sebagai tidak lagi mencerminkan maksudnya sendiri sebagai penulis. Baginya, menulis adalah tugas yang tidak berkesudahan. F. Budi Hardiman, *Seni Memahami...*, hal. 30.

¹³²Imam Hanafi, "Mengenal Neo-Modernisme Islam; Sebuah Essay Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Pendidikan Islam" dalam *Jurnal Madania*, No. 5 Vol. 5 Tahun 2015, hal. 13.

¹³³Abdullah Saeed, *Reading the Qur`an In the Twenty-First Century...*, hal. 42.

ayat 3 tersebut turun berkenaan dengan nasib para yatim perempuan yang hartanya ada bersama walinya dan berada dalam situasi dinikahi oleh walinya sebab hartanya. Maka ayat ini turun dan mengizinkan para wali tersebut untuk menikahi wanita-wanita lain hingga empat, demi menghindarkan para yatim perempuan tersebut dari keburukan walinya, sekaligus menghindarkan wali itu sendiri dari berbuat aniaya. Lebih dari itu, syarat berat berbuat adil dan penegasian keadilan itu sendiri dalam surah an-Nisâ` ayat 129 adalah *ideal moral* yang harus diperjuangkan masyarakat. Mengingat praktek poligami tidak dapat dihapuskan begitu saja. Dengan mengutip pemikiran para modernis, Rahman menunjukkan bahwa yang ia lakukan adalah mengkonsepkan pemikiran-pemikiran mereka menjadi sebuah rumusan teori.¹³⁴

Pemikiran Rahman selanjutnya mendorong lahirnya tafsir-tafsir feminis di kemudian hari. Terbukti, ide teoritisnya dijadikan dasar pemikiran semisal Amina Wadud dan Asma Barlas seperti dalam bahasan mendatang. Tafsir feminis merupakan sebuah genre tersendiri dengan pengaruh isu gender yang telah menjadi isu global. Terlebih, feminisme postmodern saat itu telah menjadi teori yang mengacu pada sebuah usaha untuk menghindari setiap tindakan yang akan mengembalikan pemikiran yang mengacu pada gaya maupun selera laki-laki. Feminisme postmodern juga menjadi kritik terhadap cara berpikir laki-laki yang diproduksi melalui bahasa laki-laki.¹³⁵ Dengan demikian, maka fungsi metode-metode yang diproduksi oleh para pemikir tafsir feminis postmodern adalah untuk tujuan pematenan standar kesetaraan perempuan dan mencegah pola pikir patriarki dalam tafsir.

Paradigma tafsir feminis dimulai dari asumsi, bahwa prinsip dasar Al-Qur`an dalam relasi laki-laki dan perempuan adalah *al-`adâlah* (keadilan), *al-musâwâh* (kesetaraan), *al-ma`rûf* (kepantasan), dan *asy-syûrâ* (kemusyawaratan). Apabila terdapat produk-produk penafsiran klasik yang bertentangan dengan prinsip-prinsip tersebut akan dinilai tidak tepat, terutama ketika diterapkan dalam konteks kontemporer, dengan sebab kondisi yang berbeda antar zaman. Paradigma tafsir feminis berbasis gender, yang secara tegas membedakan antara kodrat sebagai sesuatu yang tidak bisa berubah, dengan gender sebagai konstruksi sosial yang bisa berubah.¹³⁶

¹³⁴Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok Al-Qur`an*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dari judul *Major Themes of The Qur`an*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1996, hal. 68-70.

¹³⁵Zulyadain, et.al., *Membangun Paradigma Baru Metodologi Hermeneutika Feminis; Kajian Ayat-ayat Gender dalam Al-Qur`an: antara Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadhl*, Yogyakarta: Pustaka Egaliter, 2022, hal. 32.

¹³⁶Eni Zulaiha, *Tafsir Feminis; Sejarah, Paradigma dan Standar Validitas Tafsir Feminis*, dalam *Jurnal Al-Bayan*, No 1 Volume 1 Tahun 2016, hal. 17-26.

Tafsir feminis meyakini bahwa pesan-pesan tersebut akan dipahami hanya jika Al-Qur'an dipahami secara holistik atau menyeluruh. Menurut mereka, agar memperoleh pemahaman yang lebih baik, diperlukan pengakuan yang tepat terhadap konteks di mana Al-Qur'an diwahyukan pada awal abad ketujuh masehi. Yang sering disoroti adalah fakta bahwa Al-Qur'an diwahyukan dalam konteks sosio-historis tertentu. Dan tanpa pengakuan yang tepat ini, Al-Qur'an dapat dibaca di luar konteks, yang memiliki implikasi penting bagi penafsirannya.

Sebagai implikasi dari pandangan tersebut, beberapa penafsiran pra-modern yang telah digunakan oleh umat Islam selama milenium terakhir pada umumnya tidak lagi dianggap normatif dalam hal memahami isu-isu yang berkaitan dengan perempuan, mengingat perubahan radikal yang telah terjadi dalam kontekstual, yaitu antara konteks di mana penafsiran tersebut dihasilkan dan konteks kontemporer modernitas akhir. Dengan kata lain, penafsiran Al-Qur'an yang berlaku secara historis tidak menghabiskan semua kemungkinan penafsiran. Penafsiran lain tetap mungkin, baik karena sebab perubahan dalam model penafsiran yang diadopsi dan atau karena latar belakang sosial-budaya dan intelektual yang sangat berbeda dari para penafsir modern akhir (postmodernisme). Abdullah Saeed mendukung gagasan ini sebagaimana tafsir kontekstual pada umumnya, yang ia tegaskan sebagai sangat berakar pada Islam. Sifat polisemi atau multi makna lafal-lafal Al-Qur'an yang juga diketahui dengan baik dan digunakan oleh para ahli fiqih maupun tafsir klasik untuk mengukur banyak konteks permasalahan meski tanpa metode seperti sistematika tafsir modern.¹³⁷ Meski demikian tafsir klasik masih terhitung gagal dalam mengukur konteks keperempuanan khususnya dalam konteks dunia modern, dan Saeed pun mendukung bahwa penyebabnya adalah gender para penulis tafsir klasik tersebut, yang kesemuanya merupakan laki-laki. Kelompok feminis menyebut hal ini sebagai kekerasan yang dilakukan terhadap pesan asli teks Al-Qur'an sebagaimana dipahami oleh penerima pertama, yakni generasi sahabat, sepanjang sejarah Islam.¹³⁸

Saeed mengistilahkan para tokoh tafsir modern dari kalangan pria dan mendukung pembebasan perempuan sebagai pemikir laki-laki pro feminis, dan mengistilahkan kalangan wanitanya sebagai feminis muslim.¹³⁹ Dalam

¹³⁷ Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an In the Twenty-First Century...*, hal. 4

¹³⁸ Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an In the Twenty-First Century...*, hal. 38

¹³⁹ Beberapa di antara para wanita tersebut enggan melabeli diri mereka sendiri dengan sebutan feminis. Hal ini untuk menghindari konotasi negatif karena identik dengan feminisme Barat yang bertentangan dengan persepsi masyarakat muslim. Seperti Amina Wadud yang memilih menyebut dirinya sebagai seorang pro-iman, pro-feminis yang berbeda dengan feminisme ala Barat. Seperti juga Asma Barlas yang menyebut dirinya hanya sebagai seorang yang beriman. Sedangkan Fatima Mernissi menyebut proyeknya sebagai nisa'I yang ia definisikan sebagai segala upaya yang mendukung keterpenuhan hak Perempuan untuk

teori pembacaan, beberapa feminis muslim mempromosikan pembacaan Al-Qur'an yang netral gender. Mereka mengandalkan berbagai teori dari sejumlah cendekiawan muslim seperti Muhammad Abduh dan Fazlur Rahman sebagai alat untuk berpikir tentang penafsiran Al-Qur'an saat ini. Dengan menggunakan teori-teori tersebut, mereka menyumbangkan ide-ide mereka sendiri dan berkontribusi dalam tafsir pendekatan feminis.

Amina Wadud, seorang muallaf Amerika, melandaskan idenya pada gagasan Fazlur Rahman bahwa semua ayat yang diturunkan pada titik waktu tertentu dan dalam suasana tertentu diungkap menurut waktu dan suasana penurunannya, demi mendapatkan makna yang sebenarnya yang harus dipahami seorang pembaca, untuk kemudian dapat mengambil pesan yang terkandung dalam ayat tersebut yang tidak terbatas pada waktu dan suasana historis yang ada. Wadud pun mendefinisikan teks masa lampau tersebut sebagai "konteks budaya tempat teks dibaca".¹⁴⁰ Ini menunjukkan bahwa konten maupun gaya ekspresi Al-Qur'an sebagian ditentukan oleh konteks historisnya, dan ini tercermin dalam teks. Dia mengungkap bagaimana Al-Qur'an menolak banyak ketidakadilan yang dilakukan terhadap perempuan dalam masyarakat itu, seperti eksploitasi seksual terhadap budak perempuan, kekerasan dalam rumah tangga, dan pembunuhan bayi perempuan. Dan Al-Qur'an sering memberikan solusi dan mengambil langkah-langkah signifikan menuju perubahan dan reformasi. Meski demikian, menurutnya Al-Qur'an dibatasi oleh pertimbangan praktis dalam hal seberapa jauh ia dapat menghilangkan praktik diskriminatif dan sikap tidak adil.¹⁴¹

Pengakuan konteks ini penting menurut Wadud untuk pembacaan kontemporer teks-teks dalam Al-Qur'an yang tampaknya tidak adil atau diskriminatif terhadap perempuan. Baginya, sebagian besar teks Al-Qur'an tidak ada hubungannya dengan praktik yang tidak adil atau diskriminatif. Sebaliknya, dalam banyak hal dan dalam banyak konteks yang berbeda, Al-Qur'an menekankan nilai-nilai keadilan, kewajiban, dan *musâwâ* (kesetaraan) antara laki-laki dan perempuan dalam semua aspek kehidupan. Kesetaraan penuh merupakan bagian dari maksud Al-Qur'an. Kesetaraan baginya menjadi elemen pokok dari kepribadian yang penuh dan mapan, yang dengannya manusia dapat memenuhi kewajibannya di hadapan Tuhan.

dapat berpartisipasi, berkontribusi, melakukan transformasi masyarakat dan juga merealisasikan bakat diri, kebutuhan, cita-cita dan keyakinannya. Namun demikian, di antara mereka ada pula yang lugas menyebut diri mereka sebagai feminis seperti Ziba Mir Hosseini dan Sa'diyya Shaikh. Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an In the Twenty-First Century...*, hal. 42-43.

¹⁴⁰Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan; Membaca Kembali Kitab Suci Dengan Semangat Keadilan*, diterjemahkan oleh Abdullah Ali dari judul: *Qur'an and Woman; Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, (2006) hal. 19-20.

¹⁴¹Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan...*, hal. 184.

Menurut Wadud, menyangkal kepribadian penuh bagi perempuan berarti menyangkal kapasitas penuh mereka sebagai *khalifah* dan menggagalkan kemungkinan mereka memenuhi tanggung jawab dasar yang ditetapkan oleh Tuhan bagi seluruh umat manusia.

Wadud selanjutnya menawarkan ide tentang hermeneutika tauhid, yang nampak terpengaruh pemikiran Abduh tentang pemahaman Al-Qur'an sebagai satu kesatuan. Dengan hermeneutika tauhid ini, ia menyarankan cara baca Al-Qur'an secara holistik dan intra-tekstual, tidak melibatkan pembacaan ayat demi ayat, melainkan membandingkan ayat-ayat satu sama lain dalam makna tekstual keseluruhan yang luas, dengan menggunakan sebuah kerangka yang mencakup pemikiran sistematis untuk menarik berbagai korelasi dan menunjukkan pengaruh utuh dari koherensi Al-Qur'an.¹⁴²

Bagi Wadud, pada saat wahyu diturunkan menggunakan Bahasa Arab adalah dengan tujuan agar wahyu dapat dipahami, dan bukan agar Bahasa Arab menjadi suci.¹⁴³ Ia pun menawarkan gagasan baru mengenai Bahasa Al-Qur'an berkenaan gender, dimana tidak ada Bahasa Arab yang bersifat netral gender. Ia berusaha membuktikan bahwa meskipun setiap kata dalam bahasa Arab disifati sebagai feminin atau maskulin, tidak berarti oknum laki-laki dan perempuan selalu merujuk jenis kelamin yang dimaksudkan dengan menggunakan perspektif petunjuk Al-Qur'an yang bersifat universal. Menurutnya, pembedaan gender merupakan cacat inheren yang dianggap penting dalam komunikasi Bahasa Arab, yang diatasi oleh teks Al-Qur'an dalam rangka memenuhi tujuannya sebagai petunjuk Al-Qur'an.

Sebagaimana Abduh yang mengambil pemikiran Ibnu Taimiyah, Wadud juga memisahkan antara permasalahan *'ibâdât* dan *mu'âmalât*. Dalam pandangan Wadud, *'ibâdât* merupakan masalah ritual formal yang bersifat tidak bisa berubah sehingga dikecualikan dari upaya pembatasan dan pengembangan konteks dalam pembacaan tiap ayat seperti yang dianjurkan dalam *mu'âmalât*. Karena bidang sosial, politik dan moral menuntut adanya hubungan timbal balik praktik historis atau kultural tertentu pada masa turunnya wahyu sebagai refleksi dari prinsip dasar pada satu sisi, dan pada

¹⁴²Skeptis dengan gagasan ini, Abdul Mustaqim seperti dikutip Zulyadain, *et.al.*, melihat tafsir holistik Wadud yang ia fahami sebagai pengintegrasian seluruh metode penafsiran dan mengaitkannya dengan semua permasalahan sosial, moral, ekonomi politik hingga isu perempuan era modern. Pendapatnya ini mengisyaratkan bahwa Wadud melampaui maksud Fazlur Rahman sebagai penggagas awal. Meski menyetujui pendapat Mustaqim ini, dengan menyebut langkah kinerja hermeneutika yang diperlukan gagasan Wadud cukup luas dan membutuhkan analisis yang mendalam, namun Zulyadain dkk melihatnya sebagai pemikiran efektif bagi pengembangan wawasan bidang interpretasi. Zulyadain, *et.al*, *Membangun Paradigma Baru Metodologi Hermeneutika...*, hal. 113.

¹⁴³Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan...*, hal. 181-182

sisi lain terdapat refleksi prinsip dasar tersebut ke dalam konteks sejarah dan budaya yang berbeda.¹⁴⁴

Wadud menilai relativisme harus dihindari, dengan berpegang pada kekekalan dan kesinambungan teks Al-Qur'an itu sendiri. Hal ini sebagaimana terlihat dalam titik temu kesimpulan dari berbagai ragam penafsiran. Maka yang berubah bukanlah teks ataupun prinsip yang terkandung dalam Al-Qur'an, akan tetapi kapasitas pemahaman dan refleksi terhadap prinsip teks tersebut dalam masyarakat. Dan agar Al-Qur'an berfungsi sesuai dengan tujuannya yaitu sebagai teks untuk mengubah masyarakat, maka setiap konteks sosial harus memahami prinsip-prinsip fundamental Al-Qur'an, dan bahwa prinsip-prinsip ini tidak boleh berubah.¹⁴⁵

Asma Barlas dari Pakistan, dalam menggunakan teori dari Rahman menegaskan bahwa peran sejarah sangat penting dalam menentukan bagaimana cara membaca Al-Qur'an dengan membacanya di balik teks, serta membacanya di depan teks. Mengutip dari Gerald West, Barlas menjelaskan maksud dari membaca di balik teks sebagai merekonstruksi konteks historis dari mana teks muncul. Sedangkan membaca di depan teks ia sebut sebagai merekontekstualisasi teks berdasarkan kebutuhan saat ini, yang akan membutuhkan aplikasi teori *double movement* Rahman dengan beranjak dari masa sekarang ke masa lampau, dan kembali ke konteks masa kini.¹⁴⁶

Pembacaan non-patriarki terhadap Al-Qur'an disarankan kemudian oleh Barlas. Seperti halnya Wadud, ia berusaha membuktikan bahwa kata-kata dalam Al-Qur'an yang menunjukkan kepada makna pihak laki-laki, baik individu maupun kelompok, sejatinya merujuk kepada laki-laki dan perempuan, atau kedua pihak moyang para laki-laki tersebut. Dengan ini, patriarki yang dikenali oleh Al-Qur'an sebagai sistem sosial yang berpusat kepada kekuasaan laki-laki telah dibantah oleh Al-Qur'an sendiri, yang sekaligus membuktikan secara historis bahwa patriarki berlawanan dengan semangat Al-Qur'an. Ia juga memberikan asumsi kemungkinan bukti lain bahwa Tuhan tidak menghendaki patriarki, yakni dengan kemutlakan tidak adanya eksepsi terhadap siapapun termasuk Nabi, yang tidak terjamin benar dengan bukti adanya teguran dari Tuhan di saat salah. Maka menurutnya hal ini menjadi sisi lain yang mendukung bahwa Al-Qur'an anti patriarki.¹⁴⁷

Dengan penekanan pada pembacaan yang non-patriarki, Barlas menekankan bahwa gambaran Al-Qur'an tentang Tuhan juga bukanlah patriarki. Dengan ini, ia berpendapat bahwa keesaan, keadilan, dan ketidakterbandingan Tuhan memberikan titik awal yang tepat untuk

¹⁴⁴ Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan...*, hal. 24-25 dan 183.

¹⁴⁵ Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan...*, hal. 22

¹⁴⁶ Asma Barlas, *Believing Women in Islam; Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Karachi: Sama Editorial and Publishing Services, 2004, hal. 22-23.

¹⁴⁷ Asma Barlas, *Believing Women in Islam...*, hal. 127-128.

membaca Al-Qur'an dan memahami sifat non-patriarkinya. Maka jika Tuhan bukan laki-laki, tidak ada alasan untuk berasumsi bahwa hanya laki-laki yang diciptakan menurut gambar Tuhan, atau dengan cara apa pun, secara ontologis diistimewakan atas wanita.¹⁴⁸ Disini, istilah konsep tauhid Barlas berbeda maksud dengan hermeneutika tauhid Wadud yang lebih kepada konsep metodologi kesatuan pemahaman atas elemen konteks yang beragam dan kompleks. Sedangkan tauhid Barlas merupakan sebuah teori untuk mewujudkan kesetaraan moral kedua jenis manusia.¹⁴⁹ Hal ini juga sejalan seiring kesetujuan Barlas akan model hermeneutika tauhid Wadud yang menjaminakan pemahaman anti parsial.

Berbeda dengan Wadud yang mengawali ide hermeneutika tauhid dengan menekankan perlunya menghimpun segala sisi dan aspek sebagai kebutuhan mutlak untuk menjelaskan makna Al-Qur'an secara ideal, Barlas membuka jalan bagi metode hermeneutika untuk Al-Qur'an dengan bertolak dari penilaiannya terhadap sifat teks Al-Qur'an yang polisemi. Oleh karena itu, Al-Qur'an menurutnya dapat dibaca dalam sejumlah cara yang sah secara kontekstual, termasuk dengan menggunakan apa yang dapat ia sebut sebagai prinsip hermeneutika intra Al-Qur'an, tentang "membaca untuk makna terbaik", bersama dengan teori tanggung jawab tekstual, untuk menyatakan bahwa Al-Qur'an mengantisipasi kesalahan pembacaan patriarki, dan merumuskan hermeneutika untuk pembacaannya sendiri yang tepat.¹⁵⁰ Disamping itu, Barlas tentu saja juga berusaha untuk "memperlakukan teks sebagai satu kesatuan" dan membacanya "secara holistik, dan karenanya juga secara intratekstual".¹⁵¹ Barlas mensinyalir hasil pembacaan Al-Qur'an yang patriarkal sering kali merupakan hasil dari pembacaan yang sepotong-sepotong dan tidak kontekstual, dengan mengutamakan satu kata, atau frasa, atau baris, atau ayat, di atas ajarannya secara keseluruhan.¹⁵²

Cara baca secara holistik dan intra-tekstual yang diusulkan para feminis ini didukung oleh Aisha Hidayatullah. Menurutnya, manuver interpretasi para feminis ini penting menghasilkan sebuah bangunan substantif bagi pendalilan yang mendukung posisi keseluruhan Al-Qur'an tentang kesetaraan moral dan spiritual laki-laki dan perempuan. Dimana dengan menggunakan interpretasi cara ini, para feminis telah melandaskan dua pokok utama yakni kesetaraan dan kesejajaran moral dari kedua jenis manusia berdasarkan penafsiran arti kata nafs dalam surah an-Nisa`/4:1, dan kemitraan antara keduanya dengan kemampuan spiritualitas sepadan sesuai yang mereka simpulkan dari surah

¹⁴⁸ Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an In the Twenty-First Century...*, hal. 45.

¹⁴⁹ Asma Barlas, *Believing Women in Islam...*, hal. 13-14.

¹⁵⁰ Asma Barlas, "The Qur'an and Hermeneutics; Reading the Qur'an's Oppsition to Patriarchy", dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2001, hal. 15.

¹⁵¹ Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an In the Twenty-First Century...*, hal. 46

¹⁵² Asma Barlas, *Believing Women in Islam...*, hal. 8-9

at-Taubah/9:71. Dua hal ini menjadi standar yang menjadikan sebuah penafsiran dianggap tidak memiliki validitas kecuali jika tidak bertentangan dengan kedua nilai tersebut.¹⁵³

Dugaan Barlas mengenai pemahaman ayat Al-Qur`an per potong yang melepaskan makna dari konteksnya sehingga menghasilkan penafsiran patriarki, diamini pula oleh Azizah al-Hibri. Ia mencatat pemisahan ayat tunggal dari konteksnya membuka potensi bias gender karena sebuah penafsiran dapat terisolasi di dalam sebuah makna ayat tunggal. Sedangkan di luar makna tunggal tersebut ada pandangan dunia terpadu yang meresapi Al-Qur`an, dan yang menjadikannya jaringan ide yang mulus, sehingga setiap ayat tidak dapat dipahami dengan benar tanpa merujuk pada ayat lainnya. Bahkan pada dasarnya ini bukan argumen baru, secara para ahli hukum klasik telah menyatakan bahwa bagian-bagian dalam Al-Qur`an dapat saling menjelaskan.¹⁵⁴

Perkembangan studi tafsir Al-Qur`an khususnya yang berkenaan dengan masalah keperempuanan mengalami dinamika yang tidak sederhana, mulai dari masa klasik atau pra-modern yang memperkaya diri dengan riwayat dalam menafsirkan ayat per ayat, lalu era modern yang lebih berwarna sosial dan melakukan pilah riwayat, dengan semangat kembali kepada ajaran asli Al-Qur`an dan Sunnah. Hingga kemudian dilanjutkan oleh masa postmodern yang berupaya mengemas ide-ide besar tafsir modern dalam metode-metode sistemik. Hanya saja, semangat mengulik dan mencipta konsep alat tafsir oleh cendekiawan postmodernis ini nampak lebih banyak meramalkan perdebatan dunia akademik. Sedangkan dampak sosial yang dihasilkan secara spesifik dengan teori-teori feminis tersebut belum terlihat.¹⁵⁵ Sebagaimana pula teori-teori tersebut belum mampu menghasilkan sebuah karya tafsir Al-Qur`an secara lengkap dan utuh.

¹⁵³Aysha Hidayatullah, "Muslim Feminist Theology in the United States," dalam Ednan Aslan, *et.al.*, (ed), *Muslima Theology; The Voices of Muslim Women Theologians*, Peter Lang AG, hal. 93, diunduh dari <https://www.jstor.org/stable/j.ctv2t4f10.8>.

¹⁵⁴Abdullah Saeed, *Reading the Qur`an In the Twenty-First Century...*, hal. 47.

¹⁵⁵Menjadi catatan menarik, bahwa para wanita pemikir tafsir postmodern semua berasal dari luar Mesir. Sedangkan para wanita Mesir sendiri yang negerinya menjadi tempat kelahiran tafsir modern, tidak muncul dan turut serta dalam tren pemikiran tafsir postmodern. Sherine Hafez melakukan penelitian terhadap pergerakan para aktivis perempuan Islam di Mesir dan menemukan bahwa para perempuan tersebut lebih mengarahkan "perlawanan terhadap dominasi laki-laki" dengan cara mereka sendiri. Mereka justru membuktikan mampu memberdayakan diri sendiri dengan tumbuh di dalam sistem patriarki yang selalu dituduhkan sebagai biang kemunduran dan kelemahan kaum hawa. Dengan menyebutkan Zainab Al-Ghazali sebagai salah satu tokohnya, gerakan pemberdayaan perempuan tersebut tidak berdasarkan pada keinginan umum untuk melawan patriarki, tetapi sebagai kesadaran iman mereka untuk berkewajiban membangun hubungan yang baik dengan Tuhan melalui ibadah dan memberi manfaat kepada sesama melalui muamalah. Melalui aktivitas formal dan informal, mereka memobilisasi aktivitas yang menguntungkan kaum perempuan melalui

Teks, bagaimanapun juga menjadi satu hal baku dan tidak akan dapat lepas sepanjang perjalanan perkembangan tafsir, mengingat tekstualisme merupakan konsekwensi mutlak bagi otentitas keberagamaan. Apa yang telah dilakukan oleh Muhammad Rasyid Ridha (w. 1935) dengan banyak menambahkan riwayat-riwayat dan pendapat-pendapat para tokoh tafsir klasik ke dalam tafsir *Al-Mannâr* karya Abduh gurunya -sesuatu yang jelas tidak ingin dilakukan oleh gurunya-, menunjukkan bahwa kebutuhan terhadap teks-teks dalam tafsir klasik tetap ada di era apapun.

Bercermin kepada yang dilakukan generasi lama yang melakukan interpretasi dan reinterpretasi terhadap teks-teks keagamaan secara sirkular dan terbuka, maka menjadi bagian tanggung jawab tiap generasi untuk tidak menghilangkan literatur-literatur lama demi kebutuhan reinterpretasi selanjutnya. Meskipun tentunya tidak semua teks berfungsi sama, tetapi dapat digunakan sebagai bahan cerminan dan perbandingan bagi selainnya seperti yang dilakukan oleh Ath-Thabari. Serta memungkinkan pula dilakukan terhadap pendapat-pendapat interpretasi tersebut sebuah reinterpretasi yang lebih memadai.

dakwah, pendidikan dan filantropi. Semangat mencapai tingkat religiusitas tinggi dan pengembangan diri menjadi ciri para aktivis perempuan Mesir kontemporer, dengan komitmen mereka untuk menangani masalah dan isu sosial yang lebih luas terlihat nyata di seluruh negeri, menunjukkan kemampuan dan keterampilan dalam berorganisasi. Hafez mengistilahkan semangat penyempurnaan diri para perempuan ini dengan apa yang disebut oleh Foucault dengan *self technology* (teknologi diri) yang didefinisikan sebagai “disiplin ilmu untuk manusia mengubah diri mereka mencapai keadaan lebih baik.” Sherine Hafez, *The Terms of Empowerment: Islamic Women Activists in Egypt*, Kairo: American University in Cairo Press, 2001, hal. 3-5.

BAB III

MUHAMMAD IBNU JARIR ATH-THABARI DAN *JÂMI' AL-BAYÂN FÎ TA'WÎL ÂY AL-QUR'ÂN*

A. Muhammad Ibnu Jarir Ath-Thabari.

1. Riwayat Hidup.

Syamsuddin Adz-Dzahabi (w. 748 H) menyebut lebih ringkas nama lengkap Ath-Thabari sebagai Muhammad Ibnu Jarir Ibnu Yazid Ibnu Katsir Ath-Thabari.¹ Versi ini lebih pendek dari yang dipilih oleh Al-Khathib Al-Baghdadi (w. 463)² sekaligus menghindari perdebatan nama ayah dari kakeknya, yaitu Yazid, yang disebutkan oleh Syamsuddin Ibnu Khalkan (w 681).³ Ketiganya cenderung sepakat mengenai tahun kelahirannya yaitu 224 H di Amul Thabaristan, meski Al-Baghdadi juga menyebut kemungkinan awal tahun 225 H.⁴ Memiliki *kunyah* (gelar) Abu Ja'far, dan panggilan Ibnu

¹Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu Utsman, Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ'*, t.k: *Mu'assasat ar-Risâlah*, 1985, jilid 14, hal. 243.

²Al-Baghdadi menyebutnya dengan Muhammad Ibnu Jarir Ibnu Yazid Ibnu Katsir Ibnu Ghalib, Abu Ja'far Ath-Thabari. Ahmad Ibnu Ali Al-Khathib Al-Baghdadi, *Târikh Baghdâd*, Beirut: *Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah*, 1417 H, jilid 2, hal. 159.

³Yang menyebutkan juga versi lain dengan; Muhammad Ibnu Jarir Ibnu Yazid Ibnu Katsir Ibnu Ghalib. Syamsuddin Ahmad Ibnu Khalkan, *Wafayât al-A'yân wa Anbâ'i Abna' az-Zaman*, Beirut: *Dâr Shâdir*, 1971, jilid 4, hal. 191.

⁴Perbedaan ini berdasarkan pernyataan Ath-Thabari sendiri, yakni kebiasaan masyarakat daerahnya yang menandai kejadian dengan hal lain yang terjadi bersamaan atau dalam waktu tertentu. Sehingga saat ia bertanya tentang angka tahun kelahirannya muncul dua perbedaan, antara tahun 224 H dan awal tahun 225 H. Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi,

Jarir sebagai nisbah kepada ayahnya, juga Ath-Thabari dengan nisbah kepada negerinya, yakni Thabaristan,⁵ serta *Âmûli* kepada kampung halamannya, Amul.⁶

Ath-Thabari lahir dan tumbuh dalam keluarga yang tinggi kepeduliannya pada ilmu di tengah pesatnya kemajuan pengetahuan dan hidup di antara pergolakan politik pemerintahan Abbasiyyah.⁷ Ia menceritakan mimpi ayahnya yang melihat dirinya berada bersama Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* dengan keranjang yang penuh dengan batu. Ia kemudian melempar batu-batu tersebut. Mimpi yang kemudian menjadikan ayahnya bertekad mencetaknya sebagai ulama itu diartikan oleh rekan ayahnya sebagai peran besar Ath-Thabari di masa depan dalam membela syariat Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*. Ath-Thabari yang memang telah terlihat tinggi kecerdasannya pun secara serius dikirim belajar pada ulama daerahnya sehingga berhasil menghafal seluruh Al-Qur`an pada usia tujuh tahun dan memimpin atau menjadi imam salat di usia delapan tahun, kemudian mulai menulis hadis di usia sembilan tahun.⁸

Sejarawan merekam sifat fisik dan kepribadian Ath-Thabari sebagai seorang berperawakan kurus tinggi, tegap, berbadan kokoh, berkulit cokelat dan rapi. Kepedulian pada kesehatan dan kerapian terlihat dari kebiasaannya memilih makanan dan proses memasaknya. Dimana ia hanya memakan daging tanpa tulang dan lemak yang dimasak dengan *zabîb* (kismis). Ath-Thabari juga menjauhi memakan kurma yang menurutnya dapat merusak gigi. Ia meminum susu kambing ternak yang disaring terlebih dahulu, lalu direbus hingga sebagian menyusut dan dibiarkan sampai dingin. Sebelum meminumnya ditambahkan terlebih dahulu kedalamnya biji jintan hitam, dan minyak. Sesudah makan, ia tidur dengan mengenakan pakaian lengan pendek berbahan halus yang dicelup air mawar dan kayu gaharu.

Mu'jam al-Adibbâ`; *Irsyâd al-Arib Ilâ Ma'rifat al-Adîb*, Beirut: *Dâr al-Gharb al-Islâmi*, 1993, jilid 6, hal. 2445

⁵Negeri kuno di Selatan laut Kaspia, berada di daerah Mazandâran (wilayah negara Iran sekarang). Merupakan daerah gunung dan pepohonan lebat. Masyarakat datarannya hidup dengan pertanian dan peternakan. Al-Himawi menyebutnya sebagai daerah rentan friksi dan konflik. Yaqut Ibnu ‘Abdillâh Al-Himawi, *Mu'jam al-Buldân*, Beirut; *Dâr Shâdir*, 1995, jilid 4, hal. 13; Syauqi Abu Khalil, *Athlas al-Hadîts an-Nabawi*, Beirut; *Dâr al-Fikr al-Mu'âshir*, 2005, hal. 245.

⁶Kota utama Thabaristan dan daerah dataran terbesarnya. Yaqut Ibnu ‘Abdillâh Al-Himawi, *Mu'jam al-Buldân*, jilid 3, hal. 104.

⁷Ath-Thabari mengalami pemerintahan tiga belas penguasa Daulah Abbasiyyah. Lahir pada masa pemerintahan Al-Mu'tashim Billah pendukung penuh mazhab Mu'tazilah dengan doktrin kemakhlukan Al-Qur`an, hingga wafat pada masa Al-Muqtadir, khalifah muda usia tiga belas tahun yang diangkat, diturunkan dan diangkat kembali pada waktu yang singkat. Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Târikh Ar-Rusul Wa Al-Mulûk*, Beirut: *Dâr at-Turâts*, 1387 H, jilid 8, hal 667; jilid 10, hal. 139,142.

⁸Yaqut Ibnu ‘Abdillâh Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ`...`, jilid 6, hal. 2446.*

Kemudian bangun dan salat dhuhur di rumahnya, lalu melanjutkan menulis hingga waktu ashar. Lalu keluar salat ashar bersama orang-orang, kemudian membacakan dan mendengarkan bacaan orang-orang hingga waktu maghrib. Kemudian melanjutkan mengajar fiqih dan sebagainya hingga larut malam, sebelum kemudian masuk ke dalam rumah. Ia membagi siang malamnya menjadi tiga; untuk dirinya sendiri, agamanya dan orang lain. Selama mengajar Ath-Thabari tidak pernah mengeluarkan suara batuk, tidak berdehem atau meludah.⁹ Ath-Thabari tidak hanya memperhatikan keindahan dan keserasian dalam berpakaian., tetapi juga dalam tindak tanduk dan perilaku walaupun dalam hal yang dianggap wajar secara umum

Konflik politik Daulah Abbasiyyah yang dominan terjadi pada masa Ath-Thabari¹⁰ membawa sosial ekonomi masyarakat dalam keadaan tidak menentu. Meski demikian kondisi tersebut tidak berpengaruh pada kehidupan Ath-Thabari yang selalu cukup dengan materi sederhana walaupun sangat

⁹Yaqut Ibnu ‘Abdillah Al-Himawi, *Mu’jam al-Buldân...*, jilid 6, hal. 2467.

¹⁰Di paruh kedua abad ketiga dan awal abad keempat, Daulah Abbasiyyah mengalami transformasi dari negara dengan sistem pemerintahan terpusat menjadi negara persemakmuran. Hal ini berdampak pada pendapatan pajak yang diperoleh pemerintah pusat, karena setiap wilayah menemukan sistem pajaknya sendiri. Ulrika Martensson dari Universitas Norwegia mengklaim masalah pajak ini menjadi urusan pemerintah yang beririsan dengan kepentingan ekonomi para ulama, dan merekalah yang dilibatkan untuk mencari cara tepat dalam masalah penarikan pajak sesuai dengan hukum Islam, termasuk di antaranya juga Ath-Thabari. Lebih dalam, Martensson juga mengasumsikan orang tua Ath-Thabari sedari awal adalah orang pemerintahan Abbasiyyah, dan Ath-Thabari memang dekat dengan para menteri dengan mengajar keluarganya, sehingga dalam memberikan fatwa sangatlah berpihak pada penguasa. Bahkan ia memastikan tanah peninggalan ayahnya yang diberikan untuk bekal hidupnya adalah berupa pajak tanah yang diberikan padanya. (Ulrika Martensson, *Ath-Thabari’s Concept of The Qur’an; A Systemic Analysis*, t.k: Edinburgh University Press, *Journal of Qur’anic Studies* (2016), hal 13-14, 19-20.) Namun penjelasan-penjelasan dalam referensi-referensi utama menunjukkan sebaliknya. Ath-Thabari tidak hanya sekali menolak imbalan atas berbagai jasanya. Selain dalam penulisan kitab *Al-Khafif*, As-Suyuthi juga menyebut Ath-Thabari menolak pemberian Al-Muktafi setelah ia menulis kitab *Al-Waqf* atas permintaannya yang mana hanya Ath-Thabari saat itu yang dapat melakukannya dan membacakannya kepada kalangan ulama. As-Suyuthi juga menunjukkan bagaimana Ath-Thabari ditawarkan padanya posisi hakim berdasarkan kapasitas ilmunya. Namun jabatan tersebut ditolakinya meski secara materi sangat menjanjikan. (Jalaluddin As-Suyuthi, *Thabaqât al-Mufasirîn al- ‘Isyrîn*, Kairo: *Maktabah Wahbah*, 1396 H, hal. 96; Jalaluddin As-Suyuthi, *Thabaqât al-Huffâdz*, Beirut: *Dâr al-Kutub al- ‘Ilmiyyah*, 1403 H, hal. 311.) Adapun tentang penghasilan Dari sedikit tanah peninggalan ayahnya menjadi tidak masuk akal jika dikatakan sebagai pajak, melainkan lebih lebih tepat dipahami sebagai hasil sewa. Hemat penulis, kesimpulan Martensson bahwa Ath-Thabari membujuk administrasi negara dan ulama akan pentingnya membuat produk undang-undang doktrinal yang legal dengan ia bekerja untuk itu menggunakan dasar keilmuan dan teks-teks skriptural (Ulrika Martensson, *Ath-Thabari’s Concept of The Qur’an...*, hal. 9), dapat dibenarkan sebagai upaya meluruskan dan menjaga tatanan bernegara dalam koridor ahlu sunnah, setelah sekian lama dalam pengaruh Mu’tazilah. Akan tetapi terlalu jauh untuk diartikan sebagai bentuk tendensi keuntungan pribadi.

mungkin baginya untuk hidup berlebih. Setidaknya para penulis sejarah memberi kesan tersebut, mengingat level kesarjanaannya yang diakui dan mendapat tempat di hati penguasa. Alih-alih menerima hadiah materi dari Khalifah Al-Muktafi (w. 295 H)¹¹ atas jasa intelektualnya, Ath-Thabari hanya ingin Khalifah tidak menarik pajak dari masyarakat di hari jum'at sebagai imbalannya. Begitupula ia menolak imbalan seribu dinar atas jasanya menuliskan kitab fiqih *Al-Khaff* yang diminta oleh seorang menteri pemerintahan. Ath-Thabari tetap menolak saat dianjurkan untuk menyedekahkannya saja setelah menerimanya, dengan alasan mereka lebih berhak atas harta mereka sendiri dan lebih tahu kepada siapa harus memberikannya.¹² Ath-Thabari tetap zuhud terhadap dunia dan memilih hidup dari sokongan ayahnya yang memang membiayainya sedari awal, hingga ayahnya wafat. Adz-Dzahabi (w. 748 H) dan yang lainnya mengisahkan bagaimana Ath-Thabari datang ke Baghdad dengan membawa barang dagangan dari ayahnya untuk bekal hidupnya di tempat baru. Malangnya, barang dagangan tersebut dicuri pencuri sehingga ia harus menjual bajunya agar bertahan hidup. Sampai kemudian seorang kawan mengajaknya datang pada seorang menteri bernama Abu al-Hasan Ubaidullah Ibnu Yahya Ibnu Khaqan (w. 263 H),¹³ yang sedang mencari seorang pengajar untuk anaknya. Dengan memakai baju pinjaman ia mendatangi menteri tersebut dan menyanggupi untuk membimbing anaknya dengan meminta waktu untuk salat, mengajar dan istirahat. Karena benar-benar tidak memiliki uang, iapun mengajukan permintaan untuk dibayarkan gajinya di awal. Setelah anaknya dibimbing dan berhasil lulus, Ubaidullah Ibnu Yahya pun ingin memberikan kepada Ath-Thabari hadiah berupa dinar dan dirham yang banyak. Tetapi ia menolak pemberian itu karena tidak ingin mengambil lebih banyak di luar gaji yang disepakati. Menteri Ubaidullah Yahya pun takjub dengan sikap *'iffah* dari Ath-Thabari. Sehingga saat

¹¹Ali Ibnu Al-Mu'tadhid Billah, menggantikan ayahnya sebagai khalifah pada tahun 289 H. Memegang pemerintahan selama enam tahun, dan menjadi pemimpin yang dicintai rakyatnya. Mengembalikan taman dan pertokoan yang diambil untuk dijadikan istana oleh ayahnya kepada para pemiliknya, dan merubah fondasi-fondasi yang dibangun dan menjadikannya masjid. Abdurrahman Ibnu Abi Bakr Jalaluddin As-Suyuthi, *Târikh Al-Khulafâ*, t.k: Maktabah Nizâr Musthafâ Al-Bâz, 2004, hal. 273.

¹²Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ`...`, jilid 14, hal. 270*

¹³Menjabat sebagai menteri mulai tahun 256 H di masa pemerintahan Al-Mutawakkil hingga Al-Mu'tadhid. Dikenal sebagai pribadi lembut dan pemurah, meninggalkan harta hanya 600.000 dinar pada hari wafatnya. Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ`...`, jilid 13, hal. 9-10.*

Khalifah memberinya mandat, ia meminta Ath-Thabari untuk menjadi hakim. Namun tawaran itupun ditolak juga oleh Ath-Thabari.¹⁴

Pola pikir mulia tidak hanya ditunjukkan Ath-Thabari pada sebatas materi, tetapi juga perkataan dan sikap. Di antaranya seperti yang diceritakan oleh Ibnu Kamil (w. 350 H),¹⁵ bagaimana ia tidak mendapatkan tanggapan dari Ath-Thabari ketika menanyakan tentang perdebatannya dengan Al-Muzani (w. 240 H)¹⁶ yang dikabarkan Ibnu Mujahid bahwa Ath-Thabari telah tajam mengalahkannya. Ibnu Kamil menyebut bahwa akhlak Ath-Thabari terlalu tinggi untuk meninggikan diri sendiri atas lawannya. Sebaliknya Ath-Thabari justru menjawab dengan pujian pada Al-Muzani akan ketinggian akhlaknya. Yaqut Al-Himawi (w. 626 H) menyebut Ath-Thabari sebagai pribadi yang penuh sifat zuhud, *wara'*, khusyuk, amanah, bersih dalam berbuat, lurus niat, dan kerja nyata.¹⁷

Ath-Thabari termasuk dalam beberapa nama ulama yang tidak pernah menikah sepanjang hidupnya. Pertanyaan sekaligus dugaan muncul mengenai sebab pilihan kurang lazim ini, mengingat sebagai ulama besar Ath-Thabari tidaklah mungkin tidak mengetahui nilai sunnah dari pernikahan. Akan tetapi beberapa riwayat cukup menjelaskan alasan sebenarnya sekaligus menepis prasangka akan adanya kekurangan fisik dan psikis. Al-Himawi menyebut pengakuan Ath-Thabari mengenai pilihannya untuk tidak menikah, saat ditawarkan kepadanya beberapa keperluan rumah tangga;

“aku tidak punya anak, dan aku sama sekali tidak melepas pakaianku untuk yang haram maupun yang halal”.¹⁸

Maslamah Ibnu Qasim (w. 350 H)¹⁹ juga menceritakan, Ath-Thabari tidak mempunyai syahwat kepada wanita dan tidak mengenal perempuan,

¹⁴Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ`...`,* jilid 14, hal. 271. Kisah ini membantah anggapan dari Martensson tentang sebab kedekatan Ath-Thabari dengan pejabat pemerintahan karena keluarganya juga termasuk bagian dari tangan pemerintah. Sebagaimana kesederhanaan dan jerih payah hidup Ath-Thabari menolak anggapannya sebagai orang yang oportunis terhadap penguasa. Ulrika Martensson, *Ath-Thabari's Concept of The Qur'an...*, hal. 9.

¹⁵Abu Bakr, Ahmad Ibnu Kamil, hakim Kota Kufah, murid Ibnu Jarir Ath-Thabari. Adz-Dzahabi menyebutnya sebagai sosok yang independen tidak mengikuti orang lain dalam berpendapat. Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ`...`,* jilid 15, hal. 544.

¹⁶Isma'il Ibnu Yahya, penulis *Kitab Al-Mukhtashar*, murid Imam Syafi'i. Dikenal dengan kecerdasan dan kesalehannya, hingga Syafi'i berkata: andai dia berdebat dengan setan, dia akan mengalahkannya. Taj ad-Din As-Subki, *Thabaqât As- Syâfi'yyah al-Kubrâ*, t.k; *Hajar*, 1413 H, jilid 2, hal. 93-94

¹⁷Yaqut Ibnu 'Abdillâh Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ`...`,* jilid 6, hal. 2451

¹⁸Yaqut Ibnu 'Abdillâh Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ`...`,* jilid 6, hal. 2449.

¹⁹Atau Ibnu Al-Qasim, Al-Qurthubi. Ibnu Hajar menyebutnya personal yang baik dalam keilmuan. Hanya mereka yang memusuhi yang menuduhnya berakidah *tasybih*. Baik Ibnu Hajar maupun Adz-Dzahabi menyebutnya tidak *tsiqqah*. Wafat pada usia 60 tahun.

sibuk dengan ilmu sejak usia dua belas tahun dan tidak berhenti sehingga wafatnya.²⁰

Penjelasan Maslamah bahwa Ath-Thabari tidak ada syahwat terhadap wanita ini bukan dengan indikasi ketidaknormalan, tetapi seperti yang disebutkan kemudian adalah dengan sebab tidak mengenal perempuan. Hal ini wajar disebabkan karena ia telah terlebih dahulu jatuh cinta mendalam kepada ilmu pengetahuan sehingga alpa memikirkan keduniawian. Disebutkan bahwa kesehariannya Ath-Thabari dalam salah satu dari dua keadaan; berada di antara murid-muridnya, atau di antara buku-bukunya. Bahkan apabila dihitung, selama empat puluh tahun masa aktifnya, ia telah menulis lima puluh lembar setiap harinya.²¹ Sedangkan pengakuan Ath-Thabari sendiri yang disebutkan sebelumnya, menegaskan bahwa dia bukan hanya tidak berniat menikah saja tetapi memang menjauhi hubungan badaniah baik yang haram maupun yang halal. Sehingga dengan ini tidak ada anggapan bahwa meskipun tidak menikah bisa jadi memenuhi kebutuhan biologisnya dengan budak yang pada masa itu masih legal. Asumsi inipun layaknya jauh, mengingat ia hidup dari sedikit harta warisan tanah ayahnya yang hanya cukup untuk hidup keseharian dan untuk biaya belajarnya.²² Ia juga tidak diketahui menerima upah maupun gaji dari manapun, sehingga tidak mungkin mampu untuk membeli budak ataupun menghidupinya.

Ath-Thabari juga tidak mungkin menyembunyikan masalah pribadinya dari masyarakat sehingga ahli sejarah tidak merekamnya. Karena ia tidak memiliki kemewahan untuk bebas dari kecaman apapun dan dari manapun. Hal ini terbukti dari fitnah-fitnah terhadap dirinya serta intimidasi sampai pada hari wafatnya sehingga orang-orang memakamkannya diam-diam di rumahnya agar terhindar dari para pembencinya.²³ Semua ini membawa pada kesimpulan bahwa kemungkinan terbesar akan sebab tidak menikahnya Ath-Thabari selama hidupnya semata-mata karena kecintaan dan pengabdianya kepada ilmu pengetahuan, yang ia yakini sebagai wujud realisasi mimpi ayahnya yang selalu memberinya motivasi untuk selalu membela dan menegakkan syariat Nabi *shallâhu ‘alaihi wa sallam*.

Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ`*, jilid 16, hal. 110; Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-‘Asqallani, *Lisân al-Mîzân*, Beirut; *Muassasat al-A'lâmi li al-Mathbu'ât*, 1971, jilid 6, hal. 35

²⁰Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-‘Asqallani, *Lisân al-Mîzân*..., jilid 5, hal. 102

²¹Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ`*..., jilid 14, hal. 271

²²Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ`*..., jilid 14, hal. 274. Disebutkan dalam riwayat Yaqut, Ath-Thabari menolak membeli dua keledai yang ditawarkan padanya karena ia hidup dari pemberian ayahnya yang hanya cukup untuk hidup dan belajarnya. Yaqut Ibnu ‘Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ`*, jilid 6, hal. 2449.

²³Yaqut Ibnu ‘Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ`*..., jilid 6, hal. 2441.

Pilihan untuk melajang selama hidupnya ini memang tidak menjadi persoalan sehingga mempengaruhi kredibilitas dan kebesarannya sebagai imam dan ilmuwan agama. Meski begitu, penulis berpendapat kecintaan Ath-Thabari yang sangat dalam pada ilmu yang karenanya memilih mengesampingkan diri dari pernikahan dan tidak mengenal perempuan, bagaimanapun juga sedikit banyak mempengaruhi cara berpikirnya saat mengkaji masalah-masalah yang berkenaan dengan kaum hawa khususnya dalam rumah tangga, seperti yang akan diulas lebih spesifik dalam bab keempat dari disertasi ini.

Al-Baghdadi merinci wafat Ath-Thabari, yakni saat maghrib pada hari Ahad, di hari kedua terakhir bulan Syawal tahun 310 H/923 M, dan dimakamkan hari senin di waktu dhuha keesokan harinya di rumahnya, di Rahbah Ya'qub,²⁴ Baghdad.²⁵ Ibnu Khalkan (w. 681 H) menegaskan, bahwa yang ia temui di Mesir bukanlah makam makam Ibnu Jarir Ath-Thabari, meski diklaim para peziarah dan masyarakat setempat sebagai makam penulis *kitab at-Târikh*. Ia menguatkan pendapatnya ini dengan menukil perkataan Ibnu Yunus dalam *Târikh Mishr al-Mukhtâsh bi al-Ghurbâ`*, bahwa Ibnu Jarir Ath-Thabari meninggal di kota Baghdad.²⁶ Diriwayatkan oleh selain Al-Baghdadi, bahwa pemakamannya dilakukan di malam hari di rumahnya, khawatir akan gangguan massa karena adanya intimidasi dari para pengikut mazhab Hanbali saat itu terhadapnya dengan tuduhan sebagai syiah dan sebagainya. Situasi pemakaman Ath-Thabari digambarkan oleh Al-Baghdadi dengan banyaknya masyarakat yang menghadiri dan tidak terhitung jumlahnya, dan salat di makamnya siang malam selama beberapa bulan lamanya.²⁷

Ibnu Shalah (w. 643 H) menyebut Ath-Thabari di antara para ulama mazhab Syafi'i berdasarkan pendapat Al-'Abbadi (w. 458 H).²⁸ Meskipun ia berpendapat ucapan Al-'Abbadi itu sendiri tidak menunjuk spesifik. Mengingat, diketahui bahwa Ath-Thabari mempunyai mazhab sendiri yang juga diikuti dan diambil oleh masyarakat. Karena kepakaran dan keutamaannya dalam segala macam ilmu, tidak tertandingi oleh siapapun

²⁴ Al-Khatib Al-Baghdadi, *Târikh Baghdad...*, jilid 2, hal. 159.

²⁵ Ibnu Khalkan menyebutnya di tanggal dua puluh enam Syawal, hari Sabtu sore dan dimakamkan pada hari Ahad di rumahnya. Ibnu Khalkan, *Wafayât al-A'yân...*, jilid 4, hal. 191.

²⁶ Ibnu Khalkan, *Wafayât al-A'yân...*, jilid 4, hal. 191.

²⁷ Al-Khatib Al-Baghdadi, *Târikh Baghdad*, jilid 2, hal. 548; Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ`* jilid 6, hal. 2441

²⁸ Abu 'Ashim, Muhammad Ibnu Ahmad, tokoh mazhab Syâfi'iyyah. Penulis *kitab Al-Hadi, Al-Mabsuth, Adab al-Qadli, Thabaqât al-Fuqaha`*. Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ`...*, jilid 18, hal. 180-181.

pada masanya, seperti yang disebutkan oleh Al-Baghdadi.²⁹ Namun pendapat Al-‘Abbadî dikuatkan oleh As-Subki (w. 771 H).³⁰ Ia mengutip pernyataan Ath-Thabari sendiri yang mengaku bermazhab Syafi’i dan berfatwa dengannya selama sepuluh tahun di Baghdad, sebelum sampai kepada derajat mujtahid.³¹ Yaqut Al-Himawi menyebut di antara pengikut mazhab Ibnu Jarir ini adalah Ibnu Kamil.³² Diketahui mazhab yang disebut Al-Jariri ini tidak ada lagi pada masa selanjutnya.³³ Kemungkinan karena secara fiqih memang mazhab Al-Jariri tidak jauh berbeda dengan Syafi’i membuat masyarakat mudah meninggalkannya dan mengikuti mazhab Syafi’i setelah Ath-Thabari wafat. Dalam riwayat yang diceritakan tentang akhir hidup Ath-Thabari pasca pengurungan terhadap dirinya oleh pengikut mazhab Hanbali, disebut bahwa ia menggunakannya untuk menulis, menjelaskan pemikiran-pemikirannya, dan juga pendapatnya yang sesungguhnya tentang Imam Ahmad yang telah disalahpahami oleh para pengikutnya.³⁴ Menunjukkan level Ath-Thabari sebagai seorang mujtahid independen hingga akhir hayatnya.

Pada hari wafatnya pada tahun 310 H, orang-orang memintanya berpesan wasiat untuk keselamatan akhirat mereka. Ia menjawab agar mengikuti apa yang menjadi jalannya berinteraksi dengan Allah dalam hidupnya, dan apa yang ia telah katakan dalam tulisan-tulisannya. Dengan memperbanyak mengucapkan syahadat dan dzikir, Ath-Thabari mengusap wajah, menutup kedua mata dengan telapak tangannya, lalu melepaskannya kemudian wafat.³⁵

²⁹Al-Khatib Al-Baghdadi, *Târikh Baghdad*, jilid 2, hal. 548; Abdurrahman Ibnu Shalah, *Thabaqât al-Fuqahâ` As-Syâfi`iyyah*, Beirut; *Dâr al-Basyair al-Islamiyyah*, 1992, jilid 1, hal. 107

³⁰Tajuddin, Abdul Wahab, Ibnu Taqiyyuddin As-Subki Al-Qadli. Penulis *Thabaqât As-Syâfi`iyyah al-Kubrâ, Al-Asybah Wa an-Nadhâ`ir Fî Mazhab As-Syafi`i, Syarh al-Minhâj Fî Ushûl al-Fiqhi Li Al-Baidlâwi*. Shalahuddin As-Shadafi, *Al-Wâfi Fi al-Wafayât*, Beirut: *Dâr Ihya` at-Turats*, 2000, jilid 19, hal. 210.

³¹Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr Wa al-Mufasirûn*, Kairo: *Maktabah Wahbah*, 1431H, jilid 1, hal. 148.

³²Ia mengaku bermazhab Jariri ini kepada Ibnu Mujahid di hadapan para pengikut mazhab Syafi’i, dan Ibnu Mujahid pun memuji Imam Ath-Thabari. *Mu`jam al-Adibbâ`...*, 6/2448.

³³Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr Wa al-Mufasirûn...*, jilid 1, hal. 148.

³⁴Yaqut Ibnu ‘Abdillâh Al-Himawi, *Mu`jam al-Adibbâ`...*, jilid 6, hal. 2450-2451.

³⁵Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A`lâm an-Nubalâ`...*, jilid 14, hal. 276. Ibnu Khalkan menegaskan bahwa makam yang banyak diziarahi di sebuah daerah di Mesir yang diklaim orang-orang sebagai makam Ath-Thabari penulis kitab *Târikh* adalah salah, dan yang benar adalah yang di Baghdad. Ibnu Khalkan, *Wafayât al-A`yân...*, jilid 4, hal. 192.

2. Perjalanan Ilmiah dan Karya

Faktor dukungan ayah dan keluarganya tidak tunggal membentuk kecintaan terhadap ilmu bagi Ath-Thabari. Kondisi lingkungan dan zaman pada masa ia hidup telah merupakan sebuah iklim pengetahuan yang terbentuk dengan masyarakat yang haus ilmu disamping pula akrab dengan guncangan politik wilayah. Lahir pada masa pemerintahan Al-Mu'tashim (w. 227 H)³⁶ yang berakidah Mu'tazilah, dan mengalami masa dua belas khalifah selanjutnya hingga masa Al-Muqtadir (w. 319 H).³⁷ Meskipun secara politik negara Abbasiyyah pada masa itu dalam keadaan lebih mundur daripada sebelumnya,³⁸ tetapi tidak berpengaruh pada intensitas perkembangan ilmu pengetahuan. Fluktuasi tinggi peralihan kekuasaan beriring dengan maraknya perdebatan ilmiah. Dan Ath-Thabari berperan aktif melawan pemikiran-pemikiran sesat³⁹ dengan pandangan Ahlusunah. Begitupula suhu politik yang selalu hangat tidak berpengaruh terhadap seorang intelektual seperti Ath-Thabari yang tetap konsisten dan fokus kepada ilmu pengetahuan tanpa terlibat dalam kekuasaan di luar kapasitasnya. Sebaliknya, kapasitasnya sebagai ilmuwan telah memberikan sumbangsih pada negara tentang teori dasar-dasar pengambilan hukum.

³⁶Muhammad, putra Harun Ar-Rasyid dari seorang budak bernama Maridah. Lahir pada tahun 180 H, dan diangkat Khalifah menggantikan saudaranya Al-Makmun di tahun 218 H. Digambarkan sebagai pribadi kuat dan pemberani, namun lemah pengetahuan. Menguji pendapat ulama tentang kemakhlukan Al-Qur'an, dan menyiksa Imam Ahmad Ibnu Hanbal karenanya pada tahun 220 H, dan kemudian dilepaskan setelah ia tidak dapat mengingat dan menjawab akibat kerasnya siksaan. Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ*, jilid 10, hal. 291-292.

³⁷Al-Muqtadir Billah, Abu Fadhl. Bernama Ja'far Ibnu Al-Mu'tadlid Billah. Diba'iat menggantikan saudaranya, Al-Muktafi di usia tiga belas, pada tahun 295 H. Dikudeta di awal pemerintahan, dan diba'iatlah Ibnu Mu'taz namun ia terbunuh. Al-Muqtadir kembali dikudeta pada tahun 317 H dan saudaranya Al-Qahir diba'iat menggantikannya. Untuk ketiga kalinya Al-Muqtadir kembali ke tahta, sebelum akhirnya terbunuh di usia tiga puluh delapan tahun. Memiliki kecerdasan yang baik tetapi memperturutkan hawa nafsu dan tidak mempedulikan standar moral. Al-Khathib Al-Baghdadi, *Târikh Baghdad*, jilid 8, hal. 126; Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ*..., jilid 15, hal. 43.

³⁸Beberapa gejolak dan pemberontakan kepada pemerintahan Abbasiyyah terjadi semasa hidup Ath-Thabari, seperti pemberontakan di Mesir dan Syam oleh Ibnu Tulun, revolusi Zanj dan Gerakan Ya'qub As-Shaffar di wilayah timur. Hasan Ahmad Mahmud dan Ahmad Ibrahim As-Syarif, *Al- 'Âlam al-Islâmi Fî al- 'Ashr al - 'Abbâsy*, t. k; Dâr al-Fikr al- 'Araby, t.th, hal. 317-347.

³⁹Pada masa hidup Ath-Thabari (224-310 H) sekte Mu'tazilah masih resmi sebagai mazhab negara yang dimulai oleh Khalifah Al-Ma'mun, dan berlanjut pada masa Al-Mu'tashim dan anaknya Al-Watsiq, sebelum diakhiri oleh Al-Mutawakkil (w. 247 H) yang mengembalikan kepada akidah Ahlusunah. Demikian juga ia melawan faham-faham Jahmiyyah, Qadariyyah dan Karamiyyah. Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Târikh Ar-Rusul Wa Al-Mulûk*, jilid 8, hal. 619, jilid 9, hal. 136, jilid 9, hal. 190; Yaquut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ*, jilid 6, hal. 2462-2463; Husain Ibnu Ali, *Manhaj Al-Imâm Ath-Thabari Fî at-Tarjîh*..., hal. 40.

Ath-Thabari sebagaimana anak-anak keluarga muslim saat itu menghafalkan Al-Qur`an sedari dini. Seperti disebutkan sebelumnya, dengan kecerdasan yang lebih ia berhasil menyelesaikan hafalan seluruh Al-Qur`an pada usia tujuh tahun sehingga pada usia delapan tahun orang-orang salat di belakangnya dan bermakmum padanya. Di usia sembilan tahun ia mulai menulis hadis dari para ulama di daerahnya sendiri.

Ath-Thabari memulai pencarian ilmunya ke luar Amul pada usia 12 tahun pada tahun 236 H dengan memulai perjalanan ke Ray dan sekitarnya. Ibnu Kamil bercerita, Ath-Thabari banyak memiliki guru sehingga banyak menyerap ilmu di Ray. Ia banyak belajar dari Muhammad Ibnu Humaid ar-Razi (w. 248 H), dan dari Al-Mutsanna Ibnu Ibrahim Al-Ubuli.⁴⁰ Dikatakan ia meriwayatkan lebih dari 100.000 hadis dari Ibnu Humaid. Ia juga belajar kepada Ahmad Ibnu Hammad⁴¹ yang darinya ia menulis kitab *Al-Mubtadi` wa al-Maghâzi* karya Muhammad Ibnu Ishaq (w. 151 H) yang diriwayatkannya dari Salamah Ibnu Al-Mufaddhal (w. +190 H) yang menjadi cikal bakal kitab *Târikh*-nya yang fenomenal di kemudian hari.⁴² Yang karenanya Ibnu Al-Atsir (w. 630 H) memuji Ath-Thabari sebagai imam, termasuk dalam penulisan sejarah.⁴³

Memiliki banyak guru dan riwayat di Ray, tidak membuat Ath-Thabari merasa cukup untuk mencari pengetahuan yang lebih luas lagi di tempat lain. Maka pada tahun 241 H ia berangkat ke Baghdad, yang kala itu bernama resmi *Madînat as-Salâm*, untuk mengambil riwayat khususnya dari Imam Ahmad Ibnu Hanbal (w. 241 H). Akan tetapi Imam Ahmad telah wafat beberapa waktu sebelum kedatangannya sehingga belum sempat menemuinya. Ibnu Kamil (w. 350 H) menambahkan, Imam Ahmad dalam beberapa tahun itu telah berhenti meriwayatkan hadis. Ath-Thabari pun kemudian tinggal di Baghdad dan banyak berguru dan menimba ilmu.⁴⁴

Ath-Thabari melanjutkan perjalanan ke Bashrah pada 242 H. Ia bertemu dengan Muhammad Ibnu Abd al-A'la As-Shan'ani (245 H),⁴⁵

⁴⁰Tidak diketahui informasi mengenainya, kecuali Ibnu Katsir menyebutnya *tsiqqah*. Akram Ibnu Muhammad Al-Atsari, *Mu'jamu Syuyûkh ath-Thabary*, Kairo; Dâru Ibni 'Affân, 2005, hal. 420.

⁴¹Mahmud dan Ahmad Syakir menyatakannya *tsiqqah*. Tahun wafat tidak diketahui. Akram Ibnu Muhammad Al-Atsari, *Mu'jamu Syuyûkh ath-Thabary*, hal. 81.

⁴²Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ`...`, jilid 6 hal. 2446*

⁴³Izzuddin Ali Ibnu Abdil Karam Ibnu Al-Atsir, *Al-Lubâb Fi Tahdzîb al-Ansâb*, Beirut; Dâr Shâdir, 1431H, jilid 2, hal. 274.

⁴⁴Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ`...`, jilid 6 hal. 2447*

⁴⁵Al-Qaiysi, Abu 'Abdillah Al-Bashri, dinyatakan *tsiqqah* oleh Abu Hatim dan Abu Zur'ah. Jamaluddin Al-Mizzi, *Tahdzîb al-Kamâl Fî Asmâ` ar-Rijâl*, Beirut; Muassasat ar-Risâlah, 1980, jilid 25, hal. 283.

Muhammad Ibnu Musa Al-Harasyi (w. 248 H)⁴⁶, Al-Hasan Ibnu Muhammad Az-Za'farani (w. 259 H)⁴⁷ yang darinya ia mempelajari ilmu fiqh Syafi'i⁴⁸, serta Bisyr Ibnu Mu'adz al-'Aqdi (w. 245 H)⁴⁹ yang dari keduanya ia memperdalam tafsir. Dalam perjalanannya ia juga singgah di Wasith dan berguru dari para ulamanya, sebelum kemudian melanjutkan perjalanan ke Kufah dan mengambil ilmu dari Muhammad Ibnu Al-'Alla' (w. 248 H)⁵⁰ yang dikabarkan juga lebih dari 100.000 hadits. Setelah itu ia kembali dan tinggal beberapa lama di Baghdad, mempelajari fiqh dan ilmu-ilmu Al-Qur'an.⁵¹

Ath-Thabari kembali melakukan pencarian ilmu ke arah barat pada tahun 253 H, menuju Mesir. Dalam perjalanannya ia memperbanyak menulis dari para ulama Ajnad Syam,⁵² daerah pesisir pantai, dan perbatasan. Hingga ia sampai di Fustat⁵³ pada tahun 253 H, ia mendapati banyak lagi ulama yang ia kemudian mengambil dari mereka ilmu-ilmu Malik (w. 179 H), Asy-Syafi'i (w. 204 H) serta Ibnu Wahab (w. 197 H), kemudian ia kembali lagi ke Syam.⁵⁴

Ath-Thabari kembali lagi ke Mesir tahun 256 H dan tinggal di Fustat lagi lebih lama. Di Mesir ia bertemu dengan Al-Muzani (w. 240 H) dan berdiskusi bersama tentang banyak hal termasuk masalah ijma'. Disebutkan pula Abu Al-Hasan Ali Ibnu Siraj (w. 308 H) mengagumi Ath-Thabari yang bahkan hafal syair *Thirimmâh* yang telah hilang. Dan pada kenyataannya,

⁴⁶Abu Abdillah, Al-Bashri. *Shaduq* menurut An-Nasa'i. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, India; Mathba'ât Dâirat al-Ma'ârif an-Nidhâmiyyah, t.th, jilid 9, hal. 482.

⁴⁷Abu Ali Al-Baghdadi, periwayat kredibel kitab-kitab Syafi'i. Jamaluddin Al-Mizzi, *Tahdzîb al-Kamâl...*, jilid 6, hal. 310.

⁴⁸Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ'*, jilid 6 hal. 2448

⁴⁹Al-Bashri, Abu Sahal. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, jilid 1, hal. 458.

⁵⁰Abu Kuraib, Al-Kufi, tsiqqah. Paling banyak memiliki hafalan hadits di antara ulama Irak, dikatakan mencapai 300.000 hadits. Jamaluddin Al-Mizzi, *Tahdzîb al-Kamâl...*, jilid 26, hal. 243-248.

⁵¹Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ'...*, jilid 6 hal. 2447

⁵²Yakni lima wilayah di Syam, meliputi: wilayah Palestina, Jordania, Damaskus, Homs, dan Qinnasrin. Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Buldân...*, jilid 1, hal. 103.

⁵³Berlokasi di Kairo Mesir sekarang. Fustat berarti tenda besar, yakni tenda 'Amr Ibnu Al-'Ash yang didirikan dekat benteng Babilonia. Saat penaklukan Babilonia pada tahun 20 H dan pasukan menuju Alexandria, Ibnu Al-'Ash memerintahkan agar tenda dibiarkan karena seekor merpati bertelur di atasnya hingga anak-anaknya mampu terbang. Kemudian mereka kembali ke tenda dan mendirikan kota disana. Karenanya, kota yang dibangun oleh 'Amr Ibnu Al-'Ash di Mesir disebut Fustat. Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Buldân*, jilid 4, hal. 265; Syauqi Abu Khalil, *Athlas al-Hadîts An-Nabawi...*, hal. 296

⁵⁴Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ'...*, jilid 6 hal. 2448

selama ia di Mesir tidak ada seorang pun dari para ulama Mesir saat itu yang tidak menemui untuk mengujinya. Bahkan Ath-Thabari menunjukkan kejeniusannya saat seorang datang padanya bertanya tentang ilmu *'arûdh* yang belum pernah diketahuinya. Ia kemudian meminta buku *Al- 'Arûdh* karya Al-Khalil Ibnu Ahmad (w. 170 H)⁵⁵ pada temannya dan ia pun menguasainya dalam semalam saja, sehingga esok harinya ia menjadi seorang ahli ilmu *'arûdh*.⁵⁶

Ath-Thabari meninggalkan Mesir dan kembali ke Baghdad lalu ke negeri asalnya Thabaristan untuk pertama kali. Adapun kali keduanya pada tahun 290 H. Di negeri asalnya ia tidak tinggal dalam waktu yang lama sebelum akhirnya kembali lagi ke Baghdad. Ath-Thabari menjadi terkenal dengan pengetahuan, kefahaman dan kemajuannya begitu ia datang di *Qantharah Baradân*,⁵⁷ Baghdad, yang masyhur dengan kehadiran ulama besar. Dan sejak saat itu Ath-Thabari tinggal di Baghdad hingga akhir hayat.

Al-Himawi (w. 626 H) mengungkapkan ketinggian Ath-Thabari dalam pengetahuan dan keahlian dalam setiap masing-masing disiplin ilmu. Ia seperti seorang *Qâri`* yang tidak mengerti apapun selain Al-Qur`an, seorang ahli hadis yang tidak mengerti apapun selain hadis, seorang ahli fiqih yang tidak mengerti apapun selain fiqih, seorang ahli nahwu yang tidak mengerti apapun selain ilmu nahwu, dan seorang ahli ilmu *hisâb* yang tidak mengerti apapun selain ilmu *hisâb*. Ath-Thabari disebut sebagai gambaran sempurna dari seorang ahli ibadah dan ahli ilmu, yang apabila karya-karyanya dibandingkan dengan karya orang lain akan secara pasti terlihat unggul.⁵⁸

Syamsuddin Adz-Dzahabi (w. 748 H) menyebut ada beberapa dari karya Ath-Thabari yang belum terselesaikan disamping yang telah sempurna penulisannya. Sebagaimana tidak semua dari karya-karyanya telah sampai kepada masyarakat di zaman setelahnya. Adapun yang telah ditulis secara lengkap adalah:

- a. *Tafsir Jâmi' al-Bayân fi Ta`wîl Ây Al-Qur`an*
- b. *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk* yang dikenal dengan *Târîkh Ath-Thabari*
- c. *Târîkh ar-Rijâl* (Biografi ulama dari masa sahabat, tabi'in hingga guru-guru Ath-Thabari sendiri yang pernah ditemuinya)
- d. *Lathîf al-Qaul Fî Ahkâm Syarâ'i' al-Islâm* (terdiri dari 83 jilid dan menjadi pegangan, berbicara tentang mazhabnya sendiri, pandangan-pandangan yang ia pilih)

⁵⁵Al-Farahidi, pakar kebahasaan Arab, guru Syibawaih dalam ilmu nahwu. Penemu ilmu *'Arudl* yang ia ambil dari nada musik yang ia kuasai, menciptakan syair-syair yang tidak dalam *wazan* Bahasa Arab. Khairuddin Ibnu Mahmud Az-Zarkali, *Al-A`lâm*, t.k: Dâr al- 'Ilmi Li al-Mâlayîn, jilid 2, hal 314.

⁵⁶Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ`...`,* jilid 6 hal. 2448-2449.

⁵⁷Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ`...`,* jilid 6 hal. 2449-2450

⁵⁸Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ`...`,* jilid 6 hal. 2449-2452.

- e. *Al-Qirâ`at wa at-Tanzîl wa al- 'Adâd*
- f. *Ikhtilâfu 'Ulama` al-Amshâr*
- g. *Al-Khafîf Fî Ahkâm Syarâ`i` al-Islâm* (dalam bentuk singkat padat)
- h. *At-Tabshîr* (merupakan risalah yang ditujukan pada warga Thabaristan tentang penjelasan dasar-dasar agama yang diikutinya.)
- i. *Al-Muḥâdhir wa as-Sijillât*
- j. *Al-Manâsik*
- k. *Syarḥ as-Sunnah* (menjelaskan mazhab dan keyakinannya)

Sementara itu, di antara karya-karya Ath-Thabari yang diketahui belum selesai penyusunannya adalah:

- a. *Tahdzîb al-Âtsâr* (dimulai dari musnad shahih Abu Bakr As-Shiddiq hingga genap riwayat 10 sahabat yang dijanjikan surga, para ahli bait serta para sahaya, dan sebagian dari musnad Ibnu 'Abbas, lalu wafat sebelum menyelesaikannya. Karya Ath-Thabari yang diperkirakan Adz-Dzahabi dapat mencapai 100 jilid jika selesai ini memang luar biasa, karena dalam setiap hadis dibahas permasalahannya, mulai dari *'illat* (kecacatan) dan jalur-jalurnya, hukum-hukum fiqihnya dan perbedaan pendapat para ulama di dalamnya, makna-makna asing dari lafad, serta argumen-argumen terhadap para penyeleweng agama.)
- b. *Al-Basîth* (dimulai dengan kitab At-Thaharah dalam 1500 lembar, membahas perbedaan pendapat para sahabat dan tabi'in di setiap bab beserta argumen-argumennya. Kemudian juga kitab *Ash-Shalâh* dan *Adab al-Hukkâm*)
- c. *Al-Musnad* (kumpulan hadis sahabat, baik yang shahih dan yang lemah)
- d. *Tartîb al- 'Ulamâ`* (dimulai dari bab *Âdab an-Nufûs* lalu perkataan para sufi)
- e. *Al-Fadhâil* (dimulai dari keutamaan sahabat Abu Bakr, lalu Umar, dan membahas hadis *Ghadîr Khum* yang dipermasalahkan)⁵⁹

Selain itu, ada pula beberapa kitab lain dari Ath-Thabari yang disebutkan, yaitu:

- a. *Âdâb al-Manâsik*
- b. *Al-Adar fî al-Ushûl*
- c. *Al-Khafiy*
- d. *Al-Mujâz*
- e. *Raddun 'Alâ Ibni 'Abd al- Hakam 'Alâ Mâlik*
- f. *Fashl al-Bayân fî al-Qirâ`ât* (diduga berbeda dari kitab *Al-Qirâ`ât*)
- g. *'Ibârat ar-Ru`yâ* (belum selesai)
- h. *Al-Musnad al-Mujarrad*
- i. *Ad-Dilâlah*

⁵⁹Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ`*, jilid 14, hal. 273-274; Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr Wa al-Mufasirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1431H, jilid 1, hal. 148.

- j. *Fadhâ'il 'Ali Ibni Abî Thâlib*
- k. *Raddun 'Alâ Dzi al-Ashfâr* (sebelum 270 H, berupa risalah dan belum selesai ditulis)
- l. *Ar-Raddu 'Alâ al-Harqûsiyyah*
- m. *At-Tabshîr* atau *Al-Bashîr Fî Ma'âlim ad-Dîn* (sekitar 290 H)
- n. *Âdâb an_nufûs al-Jayyidah wa al-Akhlâq an-Nafisah*
- o. *Âdâb at-Tanzîl*
- p. *Dzayl al-Mudzayyal* (setelah 300 H)⁶⁰

3. Tuduhan-tuduhan dan Konflik

Ibnu Jarir Ath-Thabari adalah gambaran sejarah figur yang kuat. Bersamaan dengan intelektualitasnya yang tinggi, dia juga mempunyai kepribadian yang menonjol dalam menghadapi segala konsekwensi sosial dari prinsip-prinsip keilmuan yang baginya merupakan amanah yang tidak mungkin ditutupi ataupun dikaburkan. Ia selalu mengatakan kebenaran apapun yang menjadi konsekwensinya. Intensitas cobaan yang diterimanya seakan sebanding dengan nikmat ketinggian derajat yang dimilikinya. Adz-Dzahabi (w. 748 H) menyebut Ath-Thabari termasuk orang yang, demi karena Allah tidak pernah goyah dengan celaan siapapun. Betapapun besar siksaan dan keburukan yang didapatkannya dari orang-orang jahil, pendengki, dan orang-orang yang menyimpang. Adapun orang-orang yang saleh dan berilmu, mereka mengakui kapasitas keilmuannya, kezuhudannya pada dunia. Termasuk penolakannya pada kehidupan materialis, serta ketercukupannya ia dengan peninggalan tanah warisan yang sedikit dari ayahnya.⁶¹

a. Tuduhan *Tasyayyu'* (Pro Syiah)

Ibnu Hajar Al- 'Asqallani (w. 852 H) dalam kitab *Lisân al-Mîzân* mengutip perkataan Ahmad Ibnu Ali as-Sulaimani (w. 404 H) dalam menuturkan biografi Ath-Thabari dan menyebutnya telah memalsukan hadis demi Syi'ah Râfidhiyyah. Ibnu Hajar menyangkalnya dan menyebutnya sebagai dugaan palsu, mengingat sosok Ath-Thabari sebagai ilmuwan dengan kredibilitas tinggi, meskipun tidak ma'shum. Tidak selayaknya seorang ulama sepertinya menerima celaan batil. Ia lalu menjelaskan bahwa yang dimaksudkan oleh As-Sulaimani adalah Muhammad Ibnu Jarir Ibnu Rustum, yang memang jelas dari golongan Rafidhi.⁶²

⁶⁰Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ'...*, jilid 6, hal. 2454.

⁶¹Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ'...*, jilid 14, hal. 274

⁶²Al-Kattani menegaskan sebagai Syi'ah Rafidhah. Menulis banyak kitab, di antaranya: *Ar-Ruwah 'an Ahl al-Bait*, dan *Al Mustarsyid fi al-Imamah*. Termasuk tokoh penting ilmu kalam dengan aliran Mu'tazilah. Tidak diketahui tahun wafatnya, dan Ibnu Hajar meyakini dialah yang mengatakan berwudhu cukup dengan mengusap dua kaki saja sebagaimana dalam madzhabnya, yang kemudian menjadi fitnah karena dinisbatkan kepada

Ibnu Hajar berusaha membeberkan lebih efek negatif dari perkataan As-Sulaimani, bahwa karenanya Abu Hayyan (w. 745 H) telah tertipu dan salah menisbatkan sebuah riwayat tentang qiraat kalimat *shirath* dengan huruf *shad* sebagai Bahasa Quraisy kepada Abu Ja'far Ath-Thabari dan menyebutnya sebagai Imam dari sekte Syi'ah Imamiyyah.⁶³ Namun jika yang dimaksud Ibnu Hajar adalah perkataan Abu Hayyan dalam tafsirnya, maka penulis menemukan adanya kesalahan dalam keterangan tersebut. Karena dalam tafsir *Al-Bahr al-Muhîth* dan dalam tafsir ayat yang dimaksud, Abu Hayyan tidak menyebut Abu Ja'far Ath-Thabari, melainkan Abu Ja'far At-Thusi, seorang pembesar Syi'ah yang lain lagi. Fakta ini menambah panjang deretan sosok Syi'ah yang dirancukan dengan Imam Ath-Thabari. Dengan karya tafsir yang hampir sama dengan *Jâmi' al-Bayân* atau tafsir Ath-Thabari, yakni *Majma' al-Bayan*.⁶⁴

Terlepas dari persoalan persamaan nama, nisbat dan gelar, tuduhan *tasyayyu'* terhadap Ath-Thabari memang nyata terjadi. Insiden salah identifikasi nama persona ini melengkapi kesalahpahaman terhadap sikap Ath-Thabari. Meski tidak dapat dipastikan secara runut kronologinya, namun dalam catatan-catatan biografi didapatkan beberapa laporan terpisah-pisah tentang kejadian-kejadian yang memerlukan penyusunan ala puzzle.

Syamsuddin Adz-Dzahabi (w. 748 H) mencatat adanya persaingan antara Abu Bakr Abdullah Ibnu Sulaiman Ibnu al-Harts Ibnu Abi Dawud As-Sijistani (w. 316 H). Putra Abu Dawud penulis kitab *As-Sunan* ini dikenal oleh semisal Ad-Daruquthni (w. 385 H) sebagai orang yang dapat dipercaya tetapi banyak melakukan kesalahan dalam penilaian terhadap hadis.⁶⁵ Sekembalinya dari pengasingannya di Wasith karena tuduhan *nashab* atau

Ath-Thabari penulis tafsir. Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ'*, jilid 14, hal. 282; Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Mizan al-I'tidal*, Beirut; *Dâr al-Ma'rifah*, 1963, jilid 3, hal. 49; Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Lisân al-Mîzân*, jilid 5, hal. 103

⁶³Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Lisân al-Mîzân*, Beirut; Muassasat al-A'lami, 1971, jilid 5, hal. 100.

⁶⁴Abu Hayyan al-Andalusi, *Al-Bahr al-Muhîth Fî at-Tafsîr*; Beirut, *Dâr al-Fikr*, 1420 H, jilid 1, hal. 45. Abu Ja'far At-Thusi (385-413 H) sendiri adalah pembesar Syi'ah, Dari kota Thus, Khurasan. Syamsuddin Adz-Dzahabi mencantumkan di antara daftar nama-nama orang yang ia sebut pandai dalam sejarah, meski bukan bersih untuk layak diteladani. Bermazhab fiqih Syafi'i pada mulanya, kemudian mempelajari ilmu kalam dari tokoh Syiah Imamiyyah yang disebut Al-Mufid dan mengikutinya. Ia pun menulis tafsir dengan dua nama: *Majma' al-Bayân Li 'Ulûm Al-Qur`ân*, dan *At-Thibyân Fî Tafsîr Al-Qur`ân*. Ia juga meriwayatkan hadis-hadis yang asing dalam dua jilid, yang sebagian besar diriwayatkannya dari Syaikh Al-Mufid. Para penghafal hadis menjauhinya karena bid'ah-bid'ah yang ia bawa sehingga beberapa bukunya dibakar. Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ'...*, jilid 18, hal. 335

⁶⁵Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ'...*, jilid 13, hal 231; jilid 14, hal. 277-282

sikap anti terhadap Ali *radhiallâhu ‘anhu*, ia kembali ke Baghdad dan membacakan keutamaan-keutamaan Ali, dan meriyatkan hadis. Ia pun mengambil mazhab fiqih Hanbali dan menjadi Syaikh di kalangan mereka dan diterima oleh para ahli hadits.

Persaingan antara Abu Bakr dan Ath-Thabari terlihat pada saat salah satu menulis tentang sebuah topik yang lain juga akan menuliskan topik yang sama. Namun tidak diketahui secara pasti siapa di antara keduanya yang terlebih dahulu menuliskan kitab tentang keutamaan Ali Ibnu Abi Thalib *radhiallâhu ‘anhu*. Adz-Dzahabi hanya menyebut, pada saat diberitakan kepada Ath-Thabari bahwa Abu Bakr menulis (dan membacakan kepada murid-muridnya) keutamaan Ali *radhiallâhu ‘anhu*, Ath-Thabari menilainya ada tendensi. Adz-Dzahabi selanjutnya tidak mengomentari lebih perkataan Ath-Thabari ini kecuali menyebut adanya indikasi persaingan, dan orang-orang Hanbali Baghdad berada di kubu Abu Bakr. Seakan menyambung dengan cerita lain, Adz-Dzahabi menyebut Ath-Thabari mendapat tuduhan *tasyayyu’* ringan dan disebut berpendapat cukup mengusap kaki saat wudhu.⁶⁶ Namun disini juga tidak pasti mengenai siapakah pihak penuduh, apakah orang-orang Hanbali, ataukah spesifik menunjuk kepada Abu Bakr. Kepada keduanya tidak terdapat indikasi tersebut. Dan yang jelas menjadi persoalan bagi orang-orang Hanbali adalah pendapat Ath-Thabari bahwa Imam Ahmad bukan termasuk ulama fiqih mujtahid, seperti yang akan datang pada pembahasan selanjutnya dalam bab ini.

Simpati yang besar yang ditunjukkan Ath-Thabari kepada Ali *radhiallâhu ‘anhu* pada dasarnya tidaklah melebihi batas kecintaan terhadap ahli bait yang lazim dalam standar seorang yang beriman. Hadis *Ghadir Khum* yang ia jelaskan posisi sesungguhnya dalam tulisan buku, dimana hadis tersebut ia nyatakan shahih,⁶⁷ tidak lebih dari sebagai amanah ilmiah. Namun hal ini justru dituduhkan padanya sebagai penyelewengan akidah dari keyakinan Ahlusunah dan berpihak pada golongan Syi’ah dengan menganggap hadis andalan mereka tersebut sebagai dalil yang shahih.

Sebuah dalil yang shahih pada kenyataannya bukanlah selalu menjadi legitimasi keyakinan. Begitupula dalam menilai pemikiran seseorang yang hanya sekedar mengungkapkan fakta ilmiah dapat diterimanya hadis *Ghadir Khum* tidak dapat dijadikan sebagai justifikasi terhadapnya telah menjadi bagian dari golongan Syi’ah, sekalipun benar Ath-Thabari menuliskan secara tersendiri dalam buku tentang keutamaan Ali secara tersendiri, namun dalam

⁶⁶Dan ini dibantah oleh Adz-Dzahabi sendiri dan mengatakan tidak ada bukti seperti itu dalam kitab-kitab Ath-Thabari sendiri. Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A’lâm an-Nubalâ’*, jilid 13, hal. 228-230; Jilid 14, hal. 277.

⁶⁷Adz-Dzahabi menyebut, Ath-Thabari mengumpulkan semua jalur riwayat hadis ini dalam empat bagian buku. Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A’lâm an-Nubalâ’*..., jilid 14, hal. 277

kitab *Fadhâil* ia memulai dengan keutamaan Abu Bakr dan Umar *radhiyallâhu ‘anhuma* sebelum para sahabat lainnya kemudian mengupas hadis *Ghadîr Khum* ini.⁶⁸

Tidak ada alasan ilmiah lain yang layak untuk mempertimbangkan tuduhan tasyayyu’ kepada Ath-Thabari selain validasinya terhadap hadis *Ghadîr Khum* ini, meski pula telah gagal sebagai bukti. Hanya saja ada beberapa faktor pula yang menyebabkan kesimpangsiuran semakin masif terhadap Ath-Thabari. Salah satunya adalah kesamaan namanya dan nama ayahnya, gelarnya dan penisbatan daerahnya dengan Muhammad Ibnu Jarir Ibnu Rustum Abu Ja’far Ath-Thabari, seorang tokoh Syiah terkemuka yang juga hidup dan produktif menulis pada masa yang sama. Ibnu Hajar Al-‘Asqallani memastikan, pendapat cukup mengusap telapak kaki dalam berwudhu yang dituduhkan kepada Ath-Thabari berasal secara asli dari Ibnu Rustum ini,⁶⁹ dan pendapat ini juga tidak diketemukan dalam kitab-kitabnya.

Masalah persaingan Ath-Thabari dengan Abu Bakr Ibnu Abi Dawud As-Sijistani juga tidak spesifik sebagai indikasi dalam hal ini. Dengan arti tidak ada bukti jelas bahwa Abu Bakr ikut menuduhkan tasyayyu’ kepada Ath-Thabari. Yang paling dekat dijadikan sebagai asumsi adalah yang disebutkan Adz-Dzahabi (w. 748 H) di atas, saat dikabarkan kepada Ath-Thabari bahwa Abu Bakr membacakan kitabnya kepada orang-orang tentang keutamaan Ali RA, yang dikomentari oleh Ath-Thabari sebagai adzannya seorang penggembala.⁷⁰ Ungkapan yang tidak lain merupakan metafora dari sebuah sikap tendensius seseorang yang melakukan atau berkata satu hal dengan maksud ganda. Namun arti kejadian ini masih ambigu karena tidak adanya runutan pasti setiap peristiwa. Bisa jadi, pada saat itu Ath-Thabari telah diterpa isu *tasyayyu’* karena catatannya terhadap hadis Ghadir Khum, sehingga menganggap Abu Bakr sedang menyinggungnya dengan menyampaikan perspektifnya yang berbeda dalam bahasan yang sama sehingga mendapatkan simpati khalayak. Tetapi kemungkinan juga pada saat itu Ath-Thabari belum terbelit masalah tasyayyu’, dan ia punya alasan lain sehingga berpendapat seperti itu. Hemat penulis indikasi yang ada lebih menunjukkan kepada saat Abu Bakr pulang dari Wasith dan membacakan

⁶⁸Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A’lâm an-Nubalâ’...*, jilid 14, hal. 274

⁶⁹Abdul Karim Al-Khadlir saat menjelaskan hadis membasuh kedua kaki dalam berwudhu, menolak tuduhan yang di beberapa buku yang beredar bahwa Ath-Thabari sepakat dengan pendapat Syi’ah yang mencukupkan mengusap kaki saja. Seperti Ibnu Hajar, ia pun menegaskan sebagai kesalahan penisbatan kepada Ibnu Jarir Ibnu Rustum Ath-Thabari yang merupakan tokoh Syi’ah Rafidhah. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-‘Asqallani, *Lisân al-Mîzân*, jilid 5, hal. 103; Abdul Karim Al-Khadlir, *Syarh al-Muwattha’*, t.k; t.p, *Al-Maktabah as-Syâmilah*, 1432 H, Juz 7, hal. 3

⁷⁰Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A’lâm an-Nubalâ’*, jilid 13, hal. 230; Jilid 14, hal. 277

keutamaan-keutamaan Ali kepada penduduk Baghdad, yang ditangkap Ath-Thabari sebagai maksud untuk membersihkan dari tuduhan nashab terhadap dirinya.

Luas juga beredar, tuduhan *tasyayyu'* terhadap Ath-Thabari ini datang dari Abu Bakr Muhammad Ibnu Dawud Ibnu Ali Azh-Zhahiri (w. 297 H).⁷¹ Berawal dari silang pendapat antara Ath-Thabari dengan Dawud Azh-Zhahiri (w. 270 H),⁷² ayah dari Muhammad, yang saat itu sebagai gurunya. Perdebatan memuncak ketika Dawud tidak dapat lagi memberikan argumen. Lalu seorang pengikutnya berkata keras kepada Ath-Thabari yang membuatnya kemudian meninggalkan majlis dan menulis kitab *Ar-Raddu 'Alâ Dzi al-Asfâri*. Secara bertahap ia mengeluarkan kepada publik bagian-bagian dari kitab itu, sehingga mencapai sekitar seratus lembar. Dan Ath-Thabari pun berhenti melakukannya saat Dawud Azh-Zhahiri wafat, tanpa ada yang memegang skrip kitab tersebut kecuali beberapa sahabatnya dan tidak beredar. Sepeninggal Dawud, Muhammad anaknya menulis kitab khusus untuk menjawab Ath-Thabari atas masalah-masalah yang telah diperdebatkannya dengan ayahnya. Ibnu Dawud dalam kitab yang ditulisnya tersebut menunjukan kata-kata kasar kepada Ath-Thabari. Akan tetapi tidak ada spesifik tuduhan *tasyayyu'* yang ia berikan.⁷³ Dan sejauh ini kitab Ibnu Dawud tersebut juga tidak diketahui secara pasti keberadaannya.

Kesimpulan dari masalah tuduhan *tasyayyu'* kepada Ath-Thabari ini lebih besar kemungkinan disebabkan kesamaan dan kemiripan identitas nama, gelar, nisbah dan nama kitab dengan tokoh-tokoh Syi'ah, yakni Ibnu Rustum dan Abu Ja'far At-Thusi. Adapun dari siapa tuduhan tersebut pertama berasal tidak dapat dipastikan karena sumber dan rujukan utama tidak dapat menjelaskannya secara pasti.

b. Permasalahan dengan Pengikut Mazhab Hanbali

Peran kompetitor Ath-Thabari, yakni Abu Bakr Ibnu Abi Dawud lebih terbaca jelas dalam permasalahannya dengan para pengikut Imam Ahmad Ibnu Hanbal (w. 241 H). Abu Bakr kembali dari pengasingannya di Wasith karena tuduhan *nashab*, atau sikap anti terhadap Ali *radhiallâhu 'anhu*, kembali ke Baghdad dan membacakan keutamaan-keutamaan Ali, dan

⁷¹Muhammad Ibnu Dawud Ibnu Ali Ibnu Khalaf, Abu Bakr Al-Ashbahani. Seorang ilmuwan, sastrawan, dan penyair ulung, putra Dawud Ibnu Ali Azh-Zhahiri. Terkenal sebagai penulis kitab *Az-Zahrah* yang berisi riwayat-riwayat Dari Muhammad Ibnu Abbas Ad-Dury dan generasinya. Al-Khathib Al-Baghdadi, *Târikh al-Baghdad*, jilid 3, hal. 158; Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ'*, jilid 6, hal. 2527; Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ'*, jilid 13, hal. 109.

⁷²Dawud Ibnu Ali Ibnu Khalaf, Abu Sulaiman Al-Asybahani, pendiri mazhab *Azh-Zhâhiriyyah*. Al-Khathib Al-Baghdadi, *Târikh al-Baghdâd*, jilid 9, hal. 342; Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ'*..., jilid 13, hal. 97.

⁷³Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ'*..., jilid 6, hal. 2461.

meriyatkan hadis. Ia pun mengambil mazhab fiqih Hanbali dan menjadi Syaikh di kalangan mereka dan diterima oleh para ahli hadits.⁷⁴ Maka tentu saja, para pengikut mazhab Hanbali Baghdad ini pada masa tersebut berada pada pihak Abu Bakr saat terjadi indikasi persaingan dan ataupun friksi antara ia dan Ath-Thabari. Thariq Abu Sa'ad menyebut Abu Bakr As-Sijistani memang secara sengaja mengerahkan dan menggerakkan orang-orang Hanbali menyerang Ath-Thabari, menurut apa yang diceritakan oleh Al-Himawi dalam *Al-Mu'jam*.⁷⁵ Akan tetapi penulis tidak menemukan hal tersebut secara terang dari kitab Al-Himawi. Karena keterangan dalam *Al-Mu'jam* seperti juga dalam kitab biografi lain, bahwa Abu Bakr sebagai Syaikh di kalangan pengikut Hanbali, serta bahwa terjadi persaingan antara dia dan Ath-Thabari dan orang-orang Hanbali berada di kubu Abu Bakr tidaklah cukup untuk mengatakan secara pasti bahwa Abu Bakr telah menggerakkan mereka menyerang Ath-Thabari. Sebab seorang syaikh belum tentu pemimpin kelompoknya dan dapat mengendalikan mereka. Begitupula, meskipun dikatakan orang-orang Hanbali berada pada kubu Abu Bakr, tidak berarti mereka selalu bersamanya dan ia selalu bersama mereka diluar masalah persaingan yang terjadi antar keduanya. Dan Al-Himawi maupun yang lain seperti Al-Khathib Al-Baghdadi dan Adz-Dzahabi tidak ada yang menceritakan peran Abu Bakr As-Sijistani saat penyerangan kelompok Hanbali terhadap Ath-Thabari.

Ketegangan antara pengikut mazhab Hanbali dengan Imam Ath-Thabari sendiri juga terjadi akibat rasa tidak terima atas kitab *Ikhtilaf al-Fuqaha`* yang ditulis oleh Ath-Thabari. Ia tidak menyertakan Imam Ahmad Ibnu Hanbal di antara nama para ulama fiqih yang dibahas perbedaan pendapat antar mereka dalam kitab tersebut mengenai berbagai masalah hukum. Ath-Thabari berpendapat, Imam Ahmad lebih sebagai ulama hadis ketimbang ulama fiqih sehingga tidak dapat untuk dijadikan salah satu barometer penentuan hukum yang melalui langkah-langkah ijtihad. Menurutnya, yang disebutkan oleh beberapa ulama tentang pendapat Ibnu Hanbal bukanlah pendapat yang terbukti diriwayatkan darinya.⁷⁶

Orang-orang Hanbali menganggap alasan Ath-Thabari tersebut sebagai penghinaan atas Imam Ahmad. Kemarahan mereka tidak terelakkan dan berakibat pada aksi blokade terhadap Ath-Thabari. Ia harus tinggal menetap di rumahnya dengan pintunya yang penuh lemparan batu. Ia tidak diperbolehkan untuk keluar dan mengajar, serta orang-orang dilarang

⁷⁴Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ`*..., jilid 13, hal. 228.

⁷⁵Thariq Abu Sa'ad, "Mâ dzâ ta'rifu 'an Miḥnati Ath-Thabari Ma'a al-Hanâbilah", dalam Hafryat, *Hafryat.com/ar/blog*, edisi 01/11/2023. Diakses pada tanggal 10 Maret 2024.

⁷⁶Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ`*..., jilid 6, hal. 2450.

mengunjunginya dan belajar darinya.⁷⁷ Selama itu, Ath-Thabari tetap menulis beberapa buku, tentang penjelasannya akan pendapat-pendapatnya untuk membuka mata mereka yang telah salah memahami. Ia juga menulis tentang Imam Ahmad Ibnu Hanbal yang ia katakan sebagai orang yang lurus akidahnya. Beberapa kali ia membacakan tulisan-tulisannya itu kepada orang-orang tersebut.

Syamsuddin Adz-Dzahabi mengisyaratkan blokade diberlakukan hingga akhir hidupnya. Dan kitab *ikhtilâf al-Fuqahâ`* tidak pernah ia keluarkan untuk umum, tetapi diketemukan tertutup tanah di dalam rumah setelah ia wafat. Namun ada sumber lain yang mengatakan bahwa pengikut Hanbali akhirnya membuka blokade setelah mendengarkan penjelasan pandangan dan pujian Ath-Thabari terhadap Imam Ahmad.⁷⁸ Pendapat terakhir ini mungkin benar, melihat riwayat-riwayat yang menceritakan hari wafatnya seperti dalam bahasan awal bab ini. Bahwa beberapa sahabat dan rekan dekat mendampingi di akhir hidupnya. Namun gambaran kekhawatiran mereka di hari tersebut akan serangan orang-orang Hanbali sehingga mereka memakamkannya di dalam rumah, juga menjadi indikasi bahwa blokade tidak diakhiri total seperti semula. Bisa jadi blokade dibuka terbatas bagi orang-orang tertentu dapat mengunjunginya. Sehingga beberapa orang dekatnya mengurus jenazah secara diam-diam.

Peristiwa-peristiwa yang diriwayatkan mengenai permasalahan ini dan sebelumnya tidak memiliki keruntutan cerita yang jelas, membuat generasi berikutnya tidak dapat memastikan cerita dan kejadian sebenarnya. Bagaimanapun juga, riwayat tentang kejadian-kejadian tersebut berkaitan dengan beberapa nilai yang tidak dapat diabaikan. Karena sebagai sebuah jalan cerita, selain rumit bak serakan puzzle juga berkenaan dengan tokoh-tokoh besar sejarah serta kelompok spesifik yang menjadi bagian dari umat Islam yang *genuine* sebagai ahli sunnah hingga kini. Justifikasi final tidak dapat dilakukan karena memang kronologi tidak secara utuh didapatkan. Sebaliknya hal ini menjadikan etika moral untuk menjaga nama-nama para ulama sebagai tanggungjawab, karena posisi keilmuan yang telah diakui dan disampaikan oleh para ahli sejarah dan biografi. Yang paling jauh untuk dilakukan adalah mengambil semua riwayat-riwayat valid yang ada, memahami gambaran situasi serta mencerna penjelasan dan alasan yang mungkin lebih dapat mendudukan persoalan.

Dua hal yang penting dalam masalah ini, *pertama* adalah kaedah bahwa pendapat negatif berindikasi persaingan sejawat tidak dapat diterima. Karenanya, pendapat kedua tokoh yakni Ath-Thabari dengan Abu Bakr Ibnu Abi Dawud As-Sijistani maupun dengan Abu Bakr Ibnu Dawud Al-

⁷⁷Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lam an-Nubalâ`*..., jilid 14, hal. 273

⁷⁸Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ`*..., jilid 6, hal. 2451.

Asybahani terhadap satu dan lainnya dianggap tidak berpengaruh terhadap kredibilitas masing-masing personanya. Terlebih bagi Ath-Thabari yang telah disepakati kredibilitas akhlak dan ilmunya. Berkenaan dengan ini, adalah apa yang dikatakan oleh As-Subki, bahwa seseorang yang terbukti keimaman dan diakui sifat adil (kredibilitas)-nya. Akan banyak yang memuji dan sedikit yang mengkritik. Dan apabila terdapat indikasi fanatisme kelompok aliran dan semacamnya sebagai sebab kritikan, maka kritikan tersebut tidak dianggap, dan yang dianggap hanyalah pengakuan atas sifat adilnya.⁷⁹

Kedua, adalah yang berkaitan dengan pengikut mazhab Hanbali yang tampak bersikap di luar batas tidaklah menjadi representasi sikap seluruh pengikut mazhab ini, baik di masa tersebut maupun di masa berikutnya sehingga sekarang. Karena meski pengikut mazhab Hanbali saat itu paling banyak di wilayah Iraq,⁸⁰ tetapi tidak dapat dipastikan kelompok sama di luar Iraq di berbagai tempat dan masa selanjutnya juga berpendapat demikian. Ibnu Taimiyah tokoh populer mazhab ini di kemudian hari sangat mengagumi Ath-Thabari dan memberikan pujian cukup deskriptif terhadap tafsirnya seperti dalam bahasan sebelumnya.

4. Jejak Pandangan Terhadap Posisi Perempuan.

Melihat jejak pandangan Ath-Thabari terhadap permasalahan perempuan secara sepintas menimbulkan kesan anomali. Penggunaan riwayat-riwayat *Isrâ'iliyyât* mengenai keperempuanan di antara sumber-sumber tafsirnya dianggap menjadi preseden buruk bagi dunia tafsir sesudahnya, karena cenderung bermuatan sentimen yang negatif terhadap kaum hawa. Dan yang kemudian disepadankan dengan kisah-kisah misoginis dalam Al-Kitab.⁸¹ Seakan berseberangan dengan ini, ditemukan pula pendapat-pendapat Ath-Thabari dalam beberapa referensi rujukan populer fiqih yang cenderung menempatkan perempuan dalam posisi kontroversial, berlawanan dengan mainstream pemikiran pada masa itu, dengan

⁷⁹Abdul Wahab Tajuddin As-Subki, *Qâ'idah fi al-Jarh wa at-Ta'dîl*, Beirut; Dâr al-Basyâ'ir, 1990, hal. 19.

⁸⁰Thariq Abu Sa'ad bahkan menyebut mazhab Hanbali populer hanya terbatas di wilayah Iraq saja, dan menjadi salah satu alasan bagi Ath-Thabari tidak menyebutkannya dalam daftar ulama mujtahidin. Thariq Abu Sa'ad, *Mâ dzâ ta'rifu 'an miḥnati Ath-Thabari ma'a al-Hanâbilah*, dalam *Hafryat.com/ar/blog*, edisi 01/11/2023. Diakses pada tanggal 10 Maret 2024.

⁸¹Riffat Hasan menyebut Ath-Thabari telah menganggap perempuan bertanggung jawab atas turunnya laki-laki dan melabelinya dengan pintu gerbang setan dengan merujuk sebuah riwayat dalam tafsirnya. Ia menyanggah riwayat ini relevan dengan ajaran Al-Qur'an yang tidak memberikan dasar apapun yang menyiratkan atau menunjukkan bahwa Hawa telah menggoda Adam setelah ia sendiri digoda oleh setan. Sebaliknya istilah ini lekat tradisi Kristen terkait dengan doktrin kejatuhan. Riffat Hassan, "Muslim Womens Empowerment; Challenge of the Present, Hope of the Future", dalam *Journal of the European Society of Women in Theological Research*, hal. 49, Vol. 7, Tahun 1999.

diperbolehkannya menurutnya seorang perempuan memegang *qadha`* (peradilan) dan bahkan menjadi imam salat bagi laki-laki.

Anomali di atas menggugah tanya akan akar pemikiran Ath-Thabari yang sebenarnya. Pandangannya terhadap isu keperempuanan yang menyempit pada satu masalah dan terlihat longgar pada masalah yang lain menarik untuk dicermati, baik dengan menakar masing-masing dalam porsinya, maupun mendudukkan dan membandingkannya secara bersamaan.

Tafsir *Jâmi' al-Bayân* bagaimanapun juga tidak menyebutkan semua pendapat hukum populer Ath-Thabari. Sebab meskipun di dalamnya terdapat ayat-ayat berkenaan dengan hukum, kitab ini tidak dimaksudkan untuk menjadi ensiklopedi hukum. Posisi Ath-Thabari di hadapan ayat-ayat hukum tafsir ini adalah menyajikan kompilasi riwayat yang menjadi bahan baku tafsir ini dari berbagai arah pandangan yang kemudian ia ramu dengan alat-alat tafsir lain seperti ilmu kebahasaan dan retorika untuk lalu mencapai sebuah titik kesimpulan akhir dari permasalahan dengan cara dan gaya kepakarannya yang khas. Dan ia mengecam penafsiran yang hanya berdasarkan pendapat murni.⁸² Dengan demikian, tidak selalu setiap hukum yang pernah ia bicarakan, ia bahas pula dalam *Jami' al-Bayan*.⁸³

Adapun pendapat-pendapatnya yang kontroversial tentang imam salat wanita bagi laki-laki dan diperbolehkannya mereka menjadi hakim meski tidak didapati dalam kitab-kitab fiqih Ath-Thabari yang ada tetapi masyhur disebutkan darinya dari ulama populer seperti An-Nawawi (w. 676 H) dan Wahbah Az-Zuhayli (w. 1436 H). An-Nawawi dalam kitabnya *Al-Majmû'* pada bab salat, tentang sifat imam salat, menyebut pendapat Ath-Thabari tentang diperbolehkannya wanita menjadi imam salat bagi laki-laki. Pada tempat ini, ia tidak hanya menyebutnya sebagai pendapat Ath-Thabari, tetapi juga pendapat Abu Tsaur (w. 240 H) dan Al-Muzani (w. 264 H), yang ia

⁸²Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr Wa al-Mufasirûn...*, jilid 1, hal. 151.

⁸³Melihat polanya, Ath-Thabari membahas hukum dalam tafsirnya tergantung pada riwayat-riwayat berkenaan yang ia miliki. Jika di antara riwayat-riwayat tersebut ada yang membahas hukum yang relevan dengan kandungan ayat maka ia akan mengupasnya, membandingkan dan memilih yang dapat ia benarkan di antara semuanya. Apabila tidak mempunyai riwayat hukum maka ia tidak menyodorkan permasalahan hukum karena tafsir ini sekali lagi, bukanlah kitab fiqih yang bermuatan utama bahasan hukum. Sebagaimana meskipun banyak membahas permasalahan akidah dan membantah sekte-sekte yang salah (Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr Wa al-Mufasirûn*, jilid 1, hal. 159), tetapi ia tetap bukan kitab Akidah. Sehingga ia tidak membahas pula isu penciptaan Al-Qur`an dalam tafsirnya yang sangat penting dimana ia secara jelas berpihak pada kubu Ahlusunah dan keras mengkritik Mu'tazilah dalam hal ini. Besar kemungkinan karena tidak adanya data riwayat hadis yang membicarakannya disamping juga tidak dalam kandungan hukum ayat. Hal ini berbeda dengan masalah melihat Allah dengan pandangan manusia, yang dibahasannya dalam tafsir surah al-An`âm/6:103, dengan bahan dan dukungan riwayat hadis yang kuat disamping argumentasi-argumentasi logika yang ada. Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, jilid 12, hal. 22

kutip sebagai informasi dari Abu Ath-Thayyib (w. 450 H) dan Al-‘Abdari (w. 493 H). An-Nawawi membahas pendapat ini bukan dalam konteks membenarkan, tetapi untuk menjelaskan posisi lemah pendapat ini sebagai antitesa dari mazhab Syafi’i yang tidak membolehkan wanita menjadi imam salat bagi laki-laki baik dalam salat fardhu maupun sunnah. An-Nawawi menegaskan bahwa pendapat ini adalah yang dipegang oleh mayoritas ulama baik klasik maupun pada masanya. Ia juga menyebut perkataan Abu Hamid (w. 406 H) bahwa seluruh ulama fiqih menyatakan ketidaksahan salat laki-laki yang bermakmum di belakang perempuan, kecuali Abu Tsaur,⁸⁴ tanpa nama Ath-Thabari dan Al-Muzani disebut.

As-Shan’ani (w. 1184 H) secara berbeda mengutip hadis Ummu Waraqah⁸⁵ dan menyatakannya sebagai dalil atas sahnya seorang perempuan menjadi imam salat keluarganya walaupun ada laki-laki di antara mereka. Ia menyebut pendapat ini sebagai yang diambil oleh Ath-Thabari, Al-Muzani dan Abu Tsaur, yang ditentang oleh mayoritas ulama.⁸⁶ Tidak nampak disini apakah Ath-Thabari dan yang lain menggunakan hadis Ummu Waraqah tersebut sebagai pijakan pendapat mereka. Pun As-Shan’ani tidak tegas menunjukkan pendapat yang benar tentang ini, kecuali menyebut bahwa mayoritas ulama menentangnya seperti di atas, tanpa menjelaskannya secara lebih rinci. Bahkan tidak tegas terbaca apakah As-Shan’ani sendiri setuju ataukah tidak kepada pendapat tersebut. Namun, sendainya ia setuju nampaknya tidak lebih dari memperbolehkannya dalam cakupan keluarga seperti yang tekstual terbaca di dalam apa yang ia sebutkan sebagai pengambilan dalil hadis. Selain itu, ada sebuah riwayat yang dicatat oleh Ad-Daruquthni (w. 385 H) bahwa Nabi *shallallahu ‘alaihi wa sallam* memerintahkan Ummu Waraqah menjadi imam para wanita dari anggota keluarganya saja.⁸⁷ Hal yang sangat mungkin, karena lelaki muadzin tua yang disebutkan dalam hadis bisa saja untuk tidak ikut salat bersama walaupun telah mengumandangkan adzan untuk para jamaah salat.

Amina Wadud yang tercatat pernah menggemparkan dunia Islam Abad 21 dengan menjadikan dirinya sebagai imam sekaligus khatib salat jum’at bagi laki-laki dan perempuan di sebuah gereja Anglikan Manhattan, New York, Amerika Serikat pada tahun 2005 dan di Oxford, Inggris pada tahun 2008, lebih banyak mendapat kecaman daripada penerimaan dari masyarakat

⁸⁴Muhyiuddin Yahya Ibnu Syaraf An-Nawawi, *Al-Majmû’ Syarh al-Muhadzab*, t.k; Dâr al-Fikr, 1431 H, jilid 4, hal. 255.

⁸⁵Ummu Waraqah bintu Abdillah Ibnu Al-Harits, sahabat, wafat terbunuh oleh pelayannya pada masa pemerintahan Umar, *radhiyallâhu ‘anhumâ*. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-‘Asqallani, *Taqrîb at-Tahdzîb...*, jilid 2, hal. 536.

⁸⁶Muhammad Ibnu Isma’il Ash-Shan’ani, *Subul as-Salâm*, t. k; Dâr al-Hadîts, t.th, jilid 1, hal. 381-382

⁸⁷Ali Ibnu Umar Abu Al-Hasan Ad-Daruquthni, *Sunan Ad-Dâruquthny*, Beirut: Mu`assasat ar-Risâlah, 2004, jilid 2, hal. 21.

muslim dan para ulamanya. Dan seperti yang dikatakan An-Nawawi dan As-Shan'ani, pengharaman atas hal ini datang sebagai *ijma'* (konsensus) ulama Islam sepanjang sejarah terlihat dari masifnya fatwa haram dari ulama dunia mulai dari Arab Saudi, Mesir hingga Majelis Ulama Indonesia (MUI).⁸⁸ Adapun Wadud sendiri tidak pernah melakukan aksinya itu selain pada dua kali salat tersebut.

Korelasi kontroversi Wadud dengan bahasan ini adalah bagaimana celah perbedaan pendapat walaupun sangat kecil dan tegas dinyatakan lemah dan bertentangan dengan konsensus ulama, tetap menjadi percik api yang kapan saja dapat dikobarkan. Meskipun Wadud dan yang sejalan dengannya tidak pernah berdalih dengan pendapat Ath-Thabari maupun ulama klasik secara keseluruhan, namun masalah ini pada akhirnya ikut mempertanyakan kebenaran apakah Ath-Thabari memang benar-benar berfatwa demikian? Secara pendapat yang disebut darinya ini mau tidak mau ikut muncul dalam perdebatan kasus tersebut.

Memastikan hal ini seharusnya merujuk kepada sumber asli yaitu buku-buku yang ditulis Ath-Thabari sendiri secara langsung dan tidak hanya cukup dari sumber kedua seperti kitab An-Nawawi atau As-Shan'ani. Namun sependek pengetahuan penulis tidak ada hal tersebut dalam kitab-kitab Ath-Thabari yang ada saat ini, menyisakan kemungkinan terdapat dalam karya-karyanya yang hilang hingga saat ini.

Untuk membuktikan kredibilitas klaim bahwa pendapat tersebut benar datang dari Ath-Thabari, dimulai dengan menyisir nama-nama yang disebut An-Nawawi dan As-Shan'ani. Al-'Abdari⁸⁹ (w. 493 H) yang dimaksud adalah penulis *Kitab al-Kifayah fi Masail al-Khilaf*. Apabila dilihat dari tahun wafatnya yang berjarak satu abad dari tahun wafat Ath-Thabari, maka tidak ada kemungkinan ia pernah bertemu dengannya. Kitab *al-Kifâyah* yang disebutkan juga belum diinformasikan telah tercetak dalam bentuk buku maupun ditemukan berupa manuskrip di masa sekarang.⁹⁰ Ada kemungkinan dia menyampaikan hal ini dari gurunya yakni Abu Ath-Thayyib (w. 450 H)⁹¹

⁸⁸<https://nasional.sindonews.com/berita/1286249/18/logika-absurd-ala-amina-wadud>, diakses pada tanggal 16 Maret, 2024, pukul 14:43.

⁸⁹ Bernama lengkap Ali Ibnu Sa'id Ibnu Abdurrahman, Abu al-Hasan, dikenal dengan julukan Al- 'Abdari, seorang mufti dan pakar dalam hal perbedaan pendapat para ulama, penulis kitab *Mukhtashar al-Kifâyah Fî Khilâfiyât Al-'Ulama'*. Wafat tahun 493 H di Baghdad. As-Subki menyebut pernah menemukan kitab ini dengan tulisan asli penulisnya. Tajuddin As-Subki, *Thabaqât Syâfi'iyyah al-Kubrâ*, jilid 5, hal. 257-258.

⁹⁰ An-Nawawi menjelaskan di bagian lain dari kitab *Al-Majmû'* bahwa ia menukil perkataan Al- 'Abdari yang ada dalam bukunya *Al-Kifâyah*. Muhyiuddin An-Nawawi, *Al-Majmû'* ..., jilid 1, hal. 256,

⁹¹ As-Subki menyebutnya mengambil hadis dari Abu -at Thayyib al-Qadhi dan Al-Mawardi. (*Thabaqât As-Syâfi'iyyah al-Kubrâ*, jilid 5, hal. 258.) Abu ath-Thayyib bernama Thahir Ibnu 'Abdillah Ibnu Thahir Ibnu 'Umar, Ath-Thabari, *Al-Qâdhi*. Lahir di Amul

yang juga disebut An-Nawawi menyampaikan hal yang sama. Akan tetapi, Abu Ath-Thayyib ini lebih besar diduga sebagai yang menukil pendapat tersebut dari Al-Muzani, mengingat dia lebih akrab dengan kitab *Mukhtashar* karya Al-Muzani dan memberikannya *syarh*. Abu Ath-Thayyib tidak memiliki indikasi hubungan yang lebih relevan kepada Ath-Thabari kecuali kesamaan tempat kelahiran yakni Amul, dan karenanya dinisbatkan juga kepada negeri Thabaristan sehingga dipanggil juga sebagai Ath-Thabari. Pertemuan keduanya juga tidak mungkin terjadi karena sama seperti Al-‘Abdari, ia juga terpaut masa satu abad dengan Ath-Thabari. Sampai disini, ada beberapa kemungkinan yang menjadi kesimpulan mengenai keabsahan pendapat yang diklaim sebagai pendapat Ath-Thabari di atas. *Pertama*, baik Al-‘Abdari maupun Abu Ath-Thayyib tidak pernah mendengarnya secara langsung dari Ath-Thabari, dan tidak ada mata rantai riwayat keduanya kepada Ath-Thabari. Maka ada kemungkinan keduanya menukilnya dari pihak ketiga dan keempat yang tidak mereka sebutkan, atau salah satu maupun keduanya menemukan perkataan tersebut dari buku-buku Ath-Thabari yang telah hilang atau belum ditemukan publik. *Kedua*, menjadi kemungkinan juga bahwa yang dimaksud oleh Al-‘Abdari bukanlah Ath-Thabari penulis tafsir, tetapi Abu at-Thayyib sendiri, yang juga merupakan gurunya dan bergelar Ath-Thabari, karena berasal dari daerah yang sama. Jika ini benar, maka keduanya bermuara kepada Al-Muzani.

Dalam kitab *Al-Mukhtashar*-nya, Al-Muzani juga tidak terdapat memberikan indikasi memperbolehkan perempuan menjadi imam salat laki-laki. Justru yang terjadi ia menguatkan pendapat Syafi’i bahwa tidak sah salat laki-laki yang bermakmum pada wanita dan banci dan harus mengulang salatnya jika terlanjur. Al-Muzani pun melanjutkannya dengan penjelasan lebih detail bahwa apabila seseorang tidak tahu telah bermakmum kepada perempuan atau orang gila maka salatnya sah tidak diulang. Tetapi ketika ia kemudian tahu maka wajib mengulangi salatnya.⁹² Dengan ini, kemungkinan yang *ketiga* bisa terjadi, yaitu kesalahpahaman salah satu pihak, mata rantai pertama ataupun kedua dan seterusnya yang menukil dari Al-Muzani, yaitu bahwa yang dikatakan olehnya tidak wajib bagi makmum laki-laki mengulang jika tidak tampak indikasi perempuan dari imam, dipahami sebagai diperbolehkannya bagi laki-laki bermakmum salat kepada imam wanita. Hal ini diperkuat oleh pernyataan Abu Hamid -yang ia adalah Al-

Thabaristan pada tahun 348 H, dan wafat tahun 450 H dalam usia 102 tahun dengan ingatan prima, memberi fatwa dan mengoreksi kesalahan orang-orang. Tajuddin As-Subki, *Thabaqât As-Syâfi’iyyah al-Kubrâ*..., jilid 5, hal. 12-16.

⁹²Isma’il Ibnu Yahya Al-Muzani, *Mukhtashar al-Muzani*, Beirut; *Dâr al-Ma’rifah*, 1990, jilid 8, hal. 117.

Marwarudzi (w. 362 H)⁹³ Al-Qadhi- yang juga sebagai penulis syarah Mukhtashar al-Muzani, yang disebut An-Nawawi dan As-Shan'ani di atas yang menegaskan bahwa yang pendapat demikian hanyalah dari Abu Tsaur dan tidak dari siapapun yang lain, termasuk Al-Muzani.⁹⁴

Pendapat kontroversial lain yang sering dinisbatkan kepada Ath-Thabari adalah permasalahan diperbolehkannya seorang perempuan memegang *qadha'* atau pengadilan alias menjadi hakim secara mutlak. Wahbah Az-Zuhayli menyebut pendapat ini sebagai riwayat dari Ath-Thabari dalam dua bukunya yaitu tafsir *Al-Munir* dan *Al-Fiqh al-Islâmy*, dengan memberikan sikap yang berbeda dalam keduanya. Dalam tafsirnya, Az-Zuhayli menukil perkataan Ibnu Al-'Arabi yang mengomentari riwayat ini tidak benar dari Ath-Thabari tanpa menjelaskan alasannya. Ibnu al-'Arabi menyebut kemungkinan terjadi kesalahpahaman dalam meriwayatkan, dan bahwa yang sebenarnya dimaksud oleh Ath-Thabari adalah seperti yang dinukil dari Abu Hanifah (w. 80 H), bahwa yang diperbolehkan bagi perempuan untuk mengadili dalam masalah yang ia memang diterima kesaksiannya di dalamnya, dan bukan dalam hal yang ia tidak dapat diterima kesaksiannya di dalamnya.⁹⁵ Dan menurutnya, mengadili yang dimaksud bukanlah dengan diangkat secara resmi sebagai hakim, melainkan dalam satu kasus secara insidental.⁹⁶ Adapun dalam kitab *Al-Fiqh al-Islami*, Az-Zuhayli menyebut pendapat Ath-Thabari bahwa perempuan boleh menjadi hakim secara mutlak ini menggunakan alasan yang cukup kuat, yakni karena perempuan diperbolehkan berfatwa, maka ia juga seharusnya diperbolehkan untuk mengadili secara mutlak dalam kasus apapun.⁹⁷ Lebih awal dari Az-Zuhayli, Al-Asyuthi (w. 880 H) menyebut hal yang sama tentang pendapat

⁹³ Ahmad Ibnu Bisyr Ibnu 'Amir, Al-Marwarrudzi, Abu Hamid, mufti Kota Bashrah. Wafat tahun 362 H, tokoh besar mazhab Syafi'i, banyak menulis karya di antaranya *Syarh Mukhtashar al-Muzani*. Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ'*, jilid 16, hal. 166-167

⁹⁴ Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ'*, jilid 16, hal. 166. Kebenaran klaim pendapat dari Abu Tsaur oleh Abu Hamid Al-Marwarrudzi inipun juga masih memerlukan penelitian mengingat -lagi-lagi- antara keduanya terpaut jarak masa satu abad. Tentunya diperlukan pembuktian ketersambungan keduanya oleh satu atau lebih mata rantai, atau sumber teks langsung dari Abu Tsaur.

⁹⁵ Yakni diperbolehkan menjadi hakim dalam perihal *mu'amalah* karena diterima kesaksian *mu'amalah*-nya, dan tidak dapat menjadi hakim dalam hal *jinâyah*-nya karena tidak diterima kesaksiannya dalam masalah *hudûd* dan *qishâsh*. Wahbah Az-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, Jilid 8, hal. 5937.

⁹⁶ Muhammad Ibnu Abdillah Abu Bakr Ibnu al-'Arabi, *Ahkâm al-Qur'ân*, Beirut; Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003, jilid. 3, hal. 482; Wahbah Az-Zuhayli, *At-Tafsîr al-Munîr; Fî al-Aqîdah wa as-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Damaskus; Dâr al-Fikr al-Mu'ashir, 1418 H, jilid 19, hal. 288.

⁹⁷ Wahbah Az-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu...*, Jilid 8, hal. 5937.

Ath-Thabari namun secara singkat tanpa memberikan alasannya.⁹⁸ Lebih mundur lagi dari masa Az-Zuhayli dan Al-Asyuthi, permasalahan ini dibahas oleh Al-Mawardi (w. 450 H) dan menyebut pendapat Ath-Thabari ini ganjil dan tidak dapat dianggap karena bertentangan dengan konsensus dan juga dengan apa yang disebutkan oleh surah an-Nisa`/4:34.⁹⁹

Di antara semua yang menyebutkan pendapat Ath-Thabari tentang diperbolehkannya perempuan dapat menjadi hakim secara mutlak ini hanyalah Wahbah Az-Zuhayli dalam al-Fiqh al-Islami yang tidak memberikan kritik bahkan justru menyertakan alasan dari Ath-Thabari. Walaupun dalam tafsirnya ia menyebutkan pendapat Ibnu Al-‘Arabi (w. 543 H) yang berkeberatan seperti yang lain yang berpegang pada hadis Abu Bakrah (w. 52 H) riwayat Al-Bukhari dan Muslim, disamping surah an-Nisa`/4:34. Akan tetapi tidak satupun di antara mereka semua yang memberikan sumber yang jelas dari perkataan yang diklaim dari Ath-Thabari ini. Ibnu Al-‘Arabi konsisten menyangkal keotentikan pendapat ini dari Ath-Thabari dengan menyebut sebagai kesalahpahaman sebagaimana disebut di atas. Lebih detail, dalam *Al-Qabas* ia menyebutnya sebagai hasil diskusi antara Abu al-Faraj Ibnu Tharazan,¹⁰⁰ pengikut mazhab Jariri dengan muridnya Abu at-Thayyib al-Qadhi. Dengan ini ia mengisyaratkan dugaan ini valid karena penjelasan datang dari pengikut mazhab Ibnu Jarir sendiri dan termasuk orang yang paling memahami fiqh pada masanya.¹⁰¹

Penjelasan Ibnu Tharazan ini menjawab lebih terang, karena ia dengan kredibilitasnya yang tinggi juga lebih mengenal mazhab Al-Jariri sebagai mazhabnya sendiri. Akan tetapi bagaimanapun juga tetap menjadi pertanyaan mengapa pendapat ini begitu marak beredar di kalangan ulama populer meski tidak semua menyetujuinya? Bahkan Az-Zuhayli pun menambahkan alasan yang disebut dari Ath-Thabari yang juga realistis. Sementara yang disampaikan oleh Ibnu Tharazan juga masih berbentuk dugaan dengan mempertimbangkan dalil-dalil yang digunakan mayoritas ulama. Hal terpenting adalah belum ada kepastian mengenai ada atau tidak adanya pendapat ini sebagai benar-benar dari Ath-Thabari. Karena walaupun

⁹⁸Muhammad Ibnu Ahmad Syihabuddin Al-Asyuthi, *Jawâhir al-‘Uqûd wa Mu‘în al-Qadhât wa al-Muqi‘în wa as-Syuhûd*, Beirut; *Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah*, 1996, jilid 2, hal. 290.

⁹⁹Ali Ibnu Muhammad Al-Mawardi, *Al-Ahkâm as-Sulthâniyyah*, Kairo; *Dâr al-Hadîts*, t.th, hal. 110.

¹⁰⁰Adz-Dzahabi menyebutnya Ibnu Thararan. Bernama Al-Mu’afa Ibnu Zakariya Ibnu Yahya Ibnu Humaid An-Nahruwani, bergelar Al-Jariri karena mazhab Ath-Thabari yang diikutinya. Wafat tahun 390 H, atau 80 tahun setelah wafat Ath-Thabari. Di antara muridnya adalah Abu at-Thayyib al-Qadhi ahli fiqh mazhab Syafi’i. Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A’lâm an-Nubalâ*, jilid. 16, hal. 544-546.

¹⁰¹Bakr Ibnu al-‘Arabi, *Al-Qabas Fî Syarh Muwattha’i Mâlik Ibni Anas*, t.k; *Dâr al-Gharb al-Islâmi...*, hal. 879.

memang tidak ada mata rantai yang dapat ditemukan sebagai acuan tetapi penakwilan dari Ibnu Tharazan justru mengindikasikan kemungkinan kebenaran pendapat ini dari Ath-Thabari.

Menemukan genealogi pemikiran Ath-Thabari akan menjadi salah satu di antara beberapa hal yang dapat dihasilkan oleh disertasi ini. Seperti halnya Ibnu Tharazan yang menakwilkan maksud Ath-Thabari berdasarkan pengenalannya terhadap mazhabnya, disertasi ini mencoba mengenal Ath-Thabari dari pendapat-pendapatnya tentang keperempuanan dalam tafsirnya. Sehingga selain menemukan dan menimbang sisi keberpihakan Ath-Thabari terhadap perempuan dalam *Jâmi' al-Bayân*, juga mengukur konsistensi Ath-Thabari dalam hal ini sesuai yang dikesankan dalam pendapat-pendapat masyhurnya. Perbandingan pola pandangnya dalam tafsir akan turut membuktikan apakah pendapat-pendapat tersebut otentik dari dirinya atau tetap akan menjadi sebuah anomali.

B. Tafsir *Jâmi' al-Bayân Fî Ta'wîl Ây al-Qur'ân*

1. Masyhur Sebagai Tafsir *bi al-Ma'tsûr* (Historis)

Keunggulan tafsir *atsary* atau tafsir *bi al-ma'tsûr* ada pada akurasi rujukan data-data dalam proses pengungkapan makna-makna teks Al-Qur'an.¹⁰² Dari sisi ini, tafsir *Jâmi' al-Bayân* atau tafsir Ath-Thabari menjadi representasi sempurna ensiklopedi data dari riwayat tafsir. Hal ini terlihat dari besar fisik tafsir ini yang mencapai tiga puluh jilid.¹⁰³ Sempat dianggap hilang selama berabad sebelum kemudian ditemukan berupa manuskrip lengkap di tangan Emir Najd, Hamud Ibnu Abdurasyid.¹⁰⁴ Mengalami beberapa kali revisi dalam beberapa edisi berbeda di kemudian hari, yaitu;

- a. Edisi Percetakan *Al-Maymanah*, Mesir pada tahun 1321 H/1903 M sebanyak tiga puluh jilid, dan edisi ini telah hilang.
- b. Edisi Perpustakaan *Musthafâ al-Bâbi al-Halabi*, sebanyak sepuluh jilid pada tahun yang sama.
- c. Edisi Percetakan *Bûlaq*, sebanyak tiga puluh jilid, dengan revisi yang dilakukan oleh para ahli pada tahun 1323 H/1905 M.
- d. Edisi Percetakan *Amîrî* sebanyak tiga puluh jilid, di tahun 1333 H/1914 M.
- e. Edisi *Dâr al-Ma'arif* Kairo pada tahun 1374 H/1954 M, yang direvisi oleh Mahmud Syakir, dan disusun hadis-hadisnya oleh saudaranya, Ahmad Syakir. Namun sayangnya pengerjaannya hanya sampai pada ayat 28 dari

¹⁰² Amin Abdullah dalam Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, hal. vii-viii.

¹⁰³ Muqatil Ibnu Sulaiman, *Tafsîr Muqâtil Ibni Sulaymân*, Beirut: Dâr Ihya' at-Turâts, 1423, jilid 5, hal. 15.

Sebelum menyampaikan kepada para muridnya, Ath-Thabari menawarkan tiga puluh ribu lembar. Merekapun keberatan dan akhirnya menjadi tiga ribu lembar. Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, jilid 1, hal. 17.

¹⁰⁴ Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr Wa al-Mufasîrûn...*, Jilid 1, hal. 149.

Surah Ibrahim karena permasalahan dengan penerbit. Sisa dari edisi ini diselesaikan oleh penerbit dalam delapan jilid namun dengan gaya berbeda dan tidak mewakili kedua peneliti sebelumnya. Edisi Mahmud dan Ahmad Syakir ini paling fenomenal dan menjadi pegangan paling berharga bagi para pengkaji tafsir Ath-Thabari.

- f. Edisi *Dâr 'Âlam al-Kutub*, Riyadh, tahun 1434 H/ 2012 M dengan revisi Abdullah Ibnu Abdul Muhsin At-Turki, seorang pakar ilmu tajwid, secara lengkap.¹⁰⁵

Tafsir Ath-Thabari menjadi penyelamat bagi eksistensi substansial dari karya-karya tafsir terdahulu yang hilang, yang dikumpulkan dari riwayat-riwayat tafsir yang bersumber dari Nabi *shallâhu 'alaihi wa sallam*, sahabat dan tabi'in oleh para generasi pengikut tabi'in. Meski bukanlah yang pertama dalam tafsir *atsary* dan bukan pula yang pertama menafsirkan Al-Qur'an secara lengkap,¹⁰⁶ namun seperti yang dikatakan As-Suyuthi (w. 911 H), Ath-Thabari melampaui para pendahulunya dengan mendudukkan riwayat-riwayat, menjelaskan yang lebih kuat di antaranya, menjelaskan *i'râb* dan melakukan hipotesa. Sebutan As-Suyuthi sebagai tafsir terbaik untuk tafsir Ath-Thabari ini pun dikuatkan dengan pandangan An-Nawawi (w. 676 H) bahwa umat telah bersepakat tidak ada karya tafsir sebaik tafsir Ath-Thabari.¹⁰⁷

Ath-Thabari secara sejati merepresentasikan tafsir *atsary*, dan dianggap sebagai referensi utama tafsir aliran ini. Selain karena data riwayatnya yang besar lengkap dengan sanad, juga konsistensinya pada prinsip-prinsip penafsiran. Seperti mengedepankan tafsir *atsary* terhadap ayat dan melakukan preferensi di antara riwayat-riwayat tersebut, utamanya berdasarkan kekuatan sanad. Ia juga keras mengecam orang-orang yang menafsirkan ayat Al-Qur'an tanpa mendasarinya dengan pijakan riwayat dan hanya berpegang pada makna kebahasaan saja. Ia menegaskan, adalah tidak benar berhujah dengan kebahasaan dan logika jika keluar dari perkataan dan pendapat para sahabat, tabi'in dan ulama.¹⁰⁸

Penukilan riwayat dari ulama tafsir dari kalangan sahabat semisal para khalifah empat, Abdullah Ibnu Abbas (w. 68 H), Abdullah Ibnu Mas'ud (w. 32 H), Abdullah Ibnu Umar (w. 74 H), Ubay Ibnu Ka'ab (w. 19 H) banyak dilakukan oleh Ath-Thabari dalam tafsirnya beserta dengan sanad lengkap kepada mereka. Dan khusus untuk tafsir Ibnu Abbas, Ath-Thabari menjadikan shahifah atau catatan Ali Ibnu Abi Thalhaf (w. 143 H) sebagai

¹⁰⁵ Abdul Karim Al-Khadhin, *Jâmi' al-Bayân Fi Tafsir Ay Al-Qur'an*, <https://shkhudheir.com/book-detector/1399442068> . Dikutip pada tanggal 22 Februari 2024.

¹⁰⁶ Muqatil Ibnu Sulaiman (w. 150 H) telah terlebih dahulu melakukannya. Muqatil Ibnu Sulaiman, *Tafsir Muqatil Ibnu Sulaiman*, jilid 5, hal. 62.

¹⁰⁷ Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr Wa al-Mufasirûn...*, Jilid 1, hal. 149.

¹⁰⁸ Jalaluddin As-Suyuthi, *Thabaqât al-Mufasirîn...*, hal.

rujukan utama. Ath-Thabari juga banyak merujuk tafsir tabi'in seperti Mujahid Ibnu Jabr (w. 104 H), Sa'id Ibnu Jubair (w. 95 H), Atha' Ibnu Abi Rabah (w. 115 H), 'Ikrimah (w. 104 H), 'Alqamah Ibnu Qays (w. 61 H), Asy-Sya'bi (w. 103 H), Qatadah Ibnu Di'amah (w. 118 H) dan lain-lain beserta sanadnya, yang juga banyak berisi tafsir dari sahabat, ijtihad mereka, dan yang mereka kabarkan dari para ahli kitab.¹⁰⁹ Kemudian juga Ath-Thabari mengambil tafsir-tafsir dari generasi pengikut tabi'in yang berisi perkataan para sahabat dan tabi'in. Di antaranya seperti:

- a. Tafsir Isma'il Ibnu Abdurrahman As-Suddy (w. 127 H) melalui riwayat Asbath Ibnu Nashr al-Hamdani yang hampir tidak pernah ditinggalkan oleh Ibnu Jarir dalam penafsirannya.
- b. Tafsir Muqatil Ibnu Hayyan al-Balkhi Ibnu Bistham (w. 150 H)
- c. Tafsir Syu'bah Ibnu al-Hajjaj (w. 160 H)
- d. Tafsir Sufyan ats-Tsauri (w. 161 H)
- e. Tafsir Sufyan Ibnu 'Uyainah (w. 168 H)
- f. Tafsir Waki' Ibnu al-Jarrah (w. 196 H)
- g. Tafsir Yazid Ibnu Harun (206 H)
- h. Tafsir Abd ar-Razzaq Ibnu Himam (w. 211 H)¹¹⁰
- i. Tafsir Adam Ibnu Abi Iyyas (w. 220 H)
- j. Tafsir Husain Ibnu Dawud (w. 226 H)
- k. Tafsir Ishaq Ibnu Rahawaih, as-Shan'ani (w. 238 H)
- l. Tafsir Rauh Ibnu 'Ubadah al-Qaisy (w. 205 H)

Seleksi kualitas sanad dilakukan Ath-Thabari dalam menggunakannya sebagai landasan tafsir dengan cara menentukan yang lebih kuat di antara riwayat yang ada. Bukan berarti hanya yang berstatus dapat diterima (shahih atau hasan) saja yang dicantumkan. Beberapa riwayat dengan sanad yang lemah juga terdapat dalam tafsir ini. Akan tetapi karena jumlah riwayat yang demikian secara keseluruhan tidak mendominasi, maka tidak ada yang dianggap bertentangan dengan prinsip ini. Salah satu yang mengindikasikan adalah pernyataan terkenal dari Ibnu Taimiyah. Bahwa tafsir Muhammad Ibnu Jarir Ath-Thabari adalah yang paling sahih di antara karya-karya tafsir yang beredar di masyarakat. Karena tafsir ini menyebutkan perkataan-perkataan ulama terdahulu dengan sanad yang kuat, tidak ada unsur bid'ah, dan tidak memuat riwayat-riwayat dari mereka yang dituduh berdusta, seperti Muqatil Ibnu Basyir dan Al-Kalbi.¹¹¹

¹⁰⁹Husain Al-Harbi, *Manhaj al-Imâm Ath-Thabari Fî at-Tarjîh Baina al-Aqwâl...*, jilid 1, hal. 21.

¹¹⁰Tafsir Abd ar-Razzaq As-Shan'ani dalam bentuk manuskrip tersimpan di *Dâr al-Kutub al-Mishriyyah*, Mesir, dan tafsir Sufyan Ats-Tsauri telah dicetak di India. Muqatil Ibnu Sulaiman, *Tafsir Muqâtil Ibnu Sulaiman...*, jilid 5, hal 14.

¹¹¹Muhammad Ibnu Taimiyyah, *Fatâwâ al-Kubrâ Li Ibni Taimiyyah*, t.k: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1987, jilid 5, hal. 84.

Kenyataannya, riwayat dari Al-Kalbi (w. 146 H) bukan tidak ada sama sekali disebutkan oleh Ath-Thabari. Di beberapa tempat ia menyebutkan riwayat darinya yang relevan dengan topik ayat. Atas dasar ini perkataan Ibnu Taimiyah di atas dipahami sebagai konteks keadaan umum yang dominan ada di antara riwayat-riwayat tafsir Ath-Thabari. Terlebih, dalam mukadimah Ath-Thabari menegaskan tidak diperbolehkannya menjadikan riwayat dari semisal Al-Kalbi sebagai pegangan.¹¹² Maka dapat disimpulkan bahwa penyertaan riwayat semacam ini dimaksudkan sebagai tambahan informasi, seperti yang akan dibahas dalam Bab Kelima dari disertasi ini berkenaan dengan analisis metode.

Era modern bagaimanapun juga telah secara kurang lebih menggeser pandangan tafsir *atsary* sebagai sebuah keistimewaan. Berpadu dengan gaya bahasan *tahlili* atau atomistik per ayat dan kajian kebahasaan yang mendetail menghambat efisiensi menuju tujuan tafsir itu sendiri yaitu untuk mengambil petunjuk dari Al-Qur'an. Keadaan yang dicirikhaskan kepada tafsir-tafsir klasik ini dianggap bertele-tele sehingga justru menjadi kekurangan yang semestinya dihindari.¹¹³ Banyak riwayat sendiri tidak lagi dipandang sebagai wujud kelengkapan data, tetapi lebih sebagai pengganggu akurasi pemahaman yang signifikan. Selain itu, tafsir berbasis riwayat juga dianggap tidak peka terhadap konteks situasi nyata luar riwayat yang tidak dapat atau sulit diselesaikan dengan yang dibacakan dari nash ataupun riwayat sebagai teks. Namun demikian, tafsir klasik basis *atsar* ini juga dianggap banyak dipengaruhi pemikiran subyektif penulis tafsir. Hal terakhir ini menjadi lebih sebagai anomali, apalagi jika diperbandingkan dengan tafsir kontekstual modern. Bagaimanapun juga, semakin seseorang kuat berpegang pada teks, semakin berkurang kebebasan dia untuk berpikir di luar teks. Dan semakin seseorang tidak bertumpu pada teks, semakin dia bebas dengan pemikiran dia sendiri, baik dengan dengan dikaitkan dengan konteks ataupun tidak.

Apabila secara adil dirunut, kejenuhan terhadap tafsir klasik bukanlah utama disebabkan pijakan *atsary* dengan banyaknya teks riwayat. Bagaimana juga ia menjadi representasi kelengkapan data yang bermanfaat pun bagi keilmuan masa modern. Akan tetapi, tafsir-tafsir *atsary* pasca Ath-Thabari pada akhirnya terseret pada kompetisi corak keilmuan yang bermacam dalam tafsir sesuai dengan keahlian khusus masing-masing penulis tafsir, seperti corak filsafat, corak fiqih, corak sastra dan bahasa, dan corak tasawuf. Bahkan beberapa karya tafsir juga bermuatan masing-masing mazhab fiqih. Sebagai konsekwensi dari geliat keilmuan masyarakat, pada dasarnya perkembangan tafsir dalam berbagai corak ini sebagai hal wajar. Masing-masing mazhab tentu saja tidak salah menunjukkan bagaimana cara mereka

¹¹²Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 1, hal. 66.

¹¹³Asep Abdurrohman, "Metodologi Ath-Thabari dalam Tafsir Jâmi' al-Bayân Fi Ta'wil Al-Qur'ân", dalam *Jurnal Koordinat*, Vol. XVII, No. 1, April 2018, hal. 84

mengambil hukum dari Al-Qur`an secara benar, sebagaimana pula tidak salah untuk disebut sebagai pembenaran. Namun dari sisi lain dapat mengesankan subyektifitas penulis tafsir oleh para pengkritiknya hari ini.

Berkembangnya aneka corak tafsir membawa lebih jauh kepada perdebatan antar ilmuwan dan antar golongan. Intensitas tinggi perdebatan akademik ini terlihat menjadi persaingan kurang sehat sehingga melupakan realitas dinamika masyarakat yang membutuhkan solusi tepat dan faktual. Keadaan akademik yang seperti ini dianggap sebagai biang kemunduran masyarakat Islam yang dilenakan oleh bahasan keilmuan yang berputar-putar dari perkembangan dunia luar yang dinamis. Secara terlambat merekapun terkaget menyadari kemajuan bangsa lain yang begitu pesat jauh meninggalkan. Kenyataan ini membuat masyarakat modern merasa perlu merombak pola pikir lama yang tidak peka terhadap perkembangan. Termasuk usaha menemukan metode tafsir Al-Qur`an sebagai cara mencari hidayah Al-Qur`an secara lebih efisien mengejar kebutuhan kontemporer yang memerlukan solusi yang segera. Di antaranya dengan memangkas riwayat-riwayat dalam tafsir yang dirasa tidak diperlukan, dengan indikasi palsu, atau bagian dari *Isrâ'iliyyât*.

Merujuk fakta, *Isrâ'iliyyât* dan tafsir klasik memang tidak dapat dipisahkan. Hanya saja masing-masing mufasir memberikan bentuk tanggungjawabnya sendiri mengenai data riwayat yang disampaikan. Seperti Ibnu Katsir (w. 774 H)¹¹⁴ yang menyebutkan sisi lemah dan munkar dari riwayat-riwayat semacam itu baik secara umum maupun dengan penjelasan mendetail.¹¹⁵ Adapun Ath-Thabari ia memberikan tanggungjawabnya dengan mencantumkan sanad lengkap dari setiap riwayat. Sehingga seperti yang dikatakan oleh Husain Adz-Dzahabi (1431 H), tugas pembaca untuk menilai sendiri kualitas sumber informasi dan mencari tahu tentang data tersebut.¹¹⁶

Menyelami tafsir Ath-Thabari secara mendalam, mengenali riwayat-riwayat, mencermati konteks-konteks informasi dan komentar yang diberikan oleh mufasir mengajak pembaca menilai bahwa riwayat-riwayat di dalamnya merupakan sebuah keutuhan informasi yang secara keseluruhannya diperlukan untuk menimbang nilai dari pendapat satu dengan pendapat yang lain, dan juga pendapat dari penafsir. Olah data yang dilakukan di dalamnya

¹¹⁴Ismail Ibnu 'Amr, Imaduddin, Ibnu Katsir Abu al-fida', ulama fiqih mazhab Syafi'i sekaligus murid setia Ibnu Taimiyah, dan dimakamkan di dekat makamnya. Di antara karyanya adalah *Al-Bidâyah Wa An-Nihâyah, dan Tafsîr Al-Qur`ân Al-'Adhîm, Thabaqât As-Syâfi'iyyah, Manâaqib Al-Imâm As-Syâfi'i*. (Muhammad Ibnu Ali Syamsuddin Ad-Dawudi, *Thabaqât Al-Mufasirîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t. th, jilid 1, hal. 111-113)

¹¹⁵Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr Wa al-Mufasirûn...*, jilid 1, hal. 175.

¹¹⁶Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr Wa al-Mufasirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1431 H, jilid 1, hal. 155.

menjadikan tafsir ini lebih dari sekedar ensiklopedia ataupun etalase bisu riwayat *atsary*, tetapi kerap disebut sebagai cikal bakal dari tafsir *ra`yi*.

2. Sisi *Dirâyah* (Logika) yang Terlupakan

Kehebatan Tafsir Ath-Thabari bagi As-Suyuthi (w. 911 H) di antara semua tafsir *atsary* dan *ra`yi* yang pernah ada, terletak pada apa yang ia lakukan dengan mengomentari dan menjelaskan perkataan-perkataan yang ada, menganalisa yang lebih kuat di antaranya, menentukan *i`râb* dan mengambil kesimpulan. Kelebihan ini melampaui karya tafsir para pendahulu.¹¹⁷

Para sarjana kontemporer pun lebih menekankan bahwa tafsir Ath-Thabari bukan sekedar tafsir riwayat, atau *atsary*. Meski nyaris disepakati sebagai terdepan dalam jenis tafsir ini,¹¹⁸ namun ia juga disebut sebagai pembuka bagi tafsir-tafsir *dirâyah* yang datang setelahnya. Muhammad Al-Fadhil Ibnu ‘Asyur (w. 1970) lebih spesifik menyebut karya-karya tafsir klasik dan kontemporer pasca Ath-Thabari, apabila saling diperbandingkan satu sama lainnya maka akan terlihat perbedaan antar keduanya dalam metode, bahasa dan sastranya. Akan tetapi apabila dibandingkan tiap karya dari semua karya tafsir tersebut dengan tafsir Ath-Thabari maka akan nampak kemiripan dan kedekatan antar keduanya.¹¹⁹

Dengan menyoroti gaya penafsiran Ath-Thabari, Ibnu ‘Asyur membuktikan bahwa *Jâmi’ al-Bayân* bahkan cenderung bukan tafsir *atsary*. Melihat bagaimana ia memulai tafsir ayat, menjelaskan keterangannya atas makna yang dimaksud dengan mengedepankan hubungan konteks ayat, dan mengembalikan permasalahan yang ada di tempat lain dalam Al-Qur`an. Ia juga menyandarkan makna pada kosakata yang biasa digunakan dalam makna-makna tersebut dengan menjelaskannya dalam makna asli sebagai bentuk tunggal, dan makna yang berpindah padanya serta menjelaskan korelasi dari perpindahan makna tersebut. Ia juga menggunakan syair-syair arab untuk menguatkan penggunaan kata terhadap makna yang ia bawa kepadanya, dengan penuh yakin dan otentik. Kemudian ia menguatkan pendapatnya dengan menukil dari para sarjana tafsir sebelumnya. Lalu ia menyertakan mata rantai riwayat yang bersambung melalui guru-gurunya

¹¹⁷Muqatil Ibnu Sulaiman, *Tafsîr Muqâtil Ibni Sulaimân...*, jilid 5, hal. 15.

¹¹⁸Ibnu ‘Asyur menyebut kalangan ulama dan orientalis menilai tafsir Ath-Thabari sama dengan tafsir pendahulunya yang hanya memuat riwayat saja, yakni Yahya Ibnu Salam, yang berbicara tentang aspek-aspek qiraat, memilih yang lebih kuat di antaranya, dan memberikan pendapatnya sendiri. Ibnu ‘Asyur juga mengisyaratkan bahwa bahkan sebelum Ibnu Salam, Abdul Malik Ibnu Juraij pun juga telah menulis tafsir *atsary* pada abad kedua hijriyah. Meski demikian, menurutnya tetap saja tafsir Ath-Thabari tidak ada bandingnya. Muhammad Al-Fadhil Ibnu ‘Asyur, *At-Tafsîr Wa Rijâluhu*, Kairo: Majma’ al-Buhûts al-Islâmiyyah, 1997, hal. 29.

¹¹⁹Muhammad Al-Fadhil Ibnu ‘Asyur, *At-Tafsîr Wa Rijâluhu...*, hal.32.

seperti Ibnu al-Mutsanna (w. 252 H)¹²⁰ dan Abu Kuraib (w. 247 H) sehingga sampai kepada para wewenang tafsir *atsary* seperti sahabat Abdullah Ibnu Abbas (w. 68 H) atau tabi'i terpercaya seperti Mujahid (w. 104 H) dan Hasan al-Basri (w. 110 H). Atau kepada yang dibawah mereka seperti As-Suddi (w. 127 H) dan Wahab Ibnu Munabbih (w. 110 H). Pada kondisi adanya kesepakatan atas makna yang dia sampaikan maka ia cukup menyebutkan satu riwayat saja. Dan terkadang sebelum menyebutkan sanad riwayat ia mengatakan; "...dan ahli takwil juga mengatakan demikian". Sedangkan dalam kondisi belum disepakati, ia mengatakan; "...dan sesuai pendapat kami diatas, berkata sekelompok ahli takwil...", kemudian menyebutkan sanad-sanad dari mereka. Adapun dalam kondisi adanya perbedaan pemahaman yang pada dasarnya tidak berpengaruh pada makna yang dituju, maka ia akan membahas perbedaan tersebut di akhir, setelah menegaskan makna yang dituju, yang tidak menjadi berbeda dengan asumsi perbedaan dua makna yang berbeda. Iapun menjelaskan tiap-tiap pendapat beserta sanad-sanad, dan menutupnya dengan penjelasan bahwa memahami makna tersebut adalah penting, dan perbedaan di dalamnya tidaklah memberi pengaruh.¹²¹

Sikap kritis Ath-Thabari juga sering ditujukan kepada riwayat yang bertentangan dengan hukum fiqih dan pendapat para sarjana hukum. Sebagaimana pula ia berpegang kuat pada pendapat para ahli gramatika dalam menentukan struktur bahasa, dan juga kepakaran mereka dalam memahami bukti-bukti pendukung. Seringkali hasil dari kajian bahasa ini

¹²⁰Al-'Anazy, dikenal dengan nama dan *kunyah*-nya: Abu Musa, Al-Bashry, Al-Hafiz. Ibnu Hajar menyatakannya *tsiqqah*, wafat pada 252 H. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Taqrîb at-Tahdzîb...*, jilid 2, hal. 213.

¹²¹Muhammad Al-Fadhil Ibnu 'Asyur, *At-Tafsîr Wa Rijâluhu...*, hal. 33-34.

Seperti dalam penafsiran terhadap al-Baqarah/2:232, Ath-Thabari mengawali dengan menjelaskan ayat disebut turun kepada seseorang yang memiliki saudari, yang setelah menikah dengan sepupunya kemudian bercerai hingga selesai masa '*iddah*-nya. Lalu sepupu tersebut meminangnya kembali pada saudara laki-laknya tersebut, ingin menikahinya kembali dengan akad baru, dan ia menolaknya. Sedangkan saudaranya tersebut juga menginginkan kembali lagi menikah dengan sepupunya itu.

Kemudian Ath-Thabari menyebut ada perbedaan tentang nama orang tersebut. Pertama mereka yang mengatakan ia adalah Ma'qal Ibnu Yasar Al-Muzani. Lalu disebutkan secara berturut dua belas hadis yang mendukung. Kedua, Jabir Ibnu Abdillah Al-Anshari dan disertakan satu hadis. Dan ketiga pendapat bahwa ayat ini turun sebagai dalil dilarangnya seseorang merugikan wanita dibawah *wilayah* (tanggungjawab)-nya dengan mencegahnya menikah kembali dengan mantan suaminya. Lalu disebutkan enam hadis mengenai ini. Di akhir, Ath-Thabari menutup dengan berkata; dan yang benar dalam ayat ini bahwa Allah menurunkan ayat ini untuk menjelaskan haramnya bagi para wali perempuan untuk merugikan wanita yang dibawah tanggungjawabnya, yang bisa saja disini mengenai Ma'qal Ibnu Yasar ataupun Jabir Ibnu Abdillah. Siapapun itu, maksud ayat ini adalah sebagaimana saya sebutkan. Muhammad Al-Fadhil Ibnu 'Asyur, *At-Tafsîr Wa Rijâluhu...*, hal. 34-35; Muhammad Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, jilid 5, hal. 17.

digunakannya untuk menjelaskan aspek-aspek qira`at, dan menggunakan hasil kajian qira`at ini untuk menentukan makna atau hukum dari ayat.¹²²

Kesimpulan yang dihasilkan oleh Ibnu Asyur bahwa tafsir dari Ath-Thabari ini merupakan sebuah tafsir ilmiah, dengan aspek analitis yang secara gamblang lebih mendominasi daripada aspek riwayatnya. Seandainya dipangkas dari tafsir ini sanad-sanad yang berulang dan menyisakan informasi dan pendapat yang saling bertentangan dari setiap narasumbernya, maka telah cukup untuk mencapai maksud untuk mengungkap secara detail makna Al-Qur`an, menghasilkan kesimpulan hukum yang ada sesuai dengan bermacam aliran dan pendapat yang berbeda, dan juga dalam menghasilkan apa-apa yang berkenaan dengan penggunaan linguistik dan permasalahan-permasalahan bahasa Arab, maka dapat dipastikan banyak kesamaannya dengan tafsir-tafsir `ilmi setelahnya secara kuat dan jelas. Ath-Thabari telah melakukan transformasi dalam metode tafsir dan mengaitkannya dengan ilmu hadis dalam menjaga ketat detail masalah dan referensi. Bahkan ia membuat unsur hadis seperti *Asbab an-Nuzul* dan tafsir ayat *mubhamat* (tidak jelas) yang banyak dipakai dalam tafsir, justru menjadi kurang penting dalam tafsirnya, dan membuat unsur penjelasan hukum yang selalu dibutuhkan dalam tafsir, menjadi secara naqly ala hadis dengan bersandar kepada pendapat para sarjana fiqih dan ketentuan-ketentuan konsensus yang ada.¹²³

Pendapat bahwa tafsir Ath-Thabari adalah tafsir atau berjenis *atsary*, menurut Ibnu `Asyur hanya berdasarkan kuantitas zahir dari banyaknya riwayat dan sanad, tanpa melihat metode dan tujuan yang dijelaskannya dengan menyajikan rangkaian riwayat yang diklasifikasi, disusun dan diperiksa sedemikian rupa. Ibnu `Asyur pun mengkritik Ibnu Khaldun (w. 809 H) yang menyamakan tafsir Ath-Thabari dengan tafsir *atsary* semacam tafsir Ats-Tsa`alabi (w. 427 H) dan Al-Waqidi (w. 207 H). Menurutnya, kemungkinan ini disebabkan tidak adanya pengetahuan saat itu tentang tafsir ini karena lamanya dinyatakan hilang, sehingga penyusun Kasyf ad-Dzunun¹²⁴ pun tidak menemukannya.¹²⁵

Benang merah dari permasalahan tafsir Ath-Thabari dalam justifikasi antara *atsary* dan *aqly* ini menjadi pertanyaan. Meski diketahui misalnya, As-Suyuthi menjadi representasi ulama klasik yang memandangnya sebagai tafsir *dirâyah* disamping keadaannya sebagai tafsir *riwâyah*, namun tidak diketahui siapa saja yang sependapat dengannya pada masa itu dan

¹²²Muhammad Al-Fadhil Ibnu `Asyur, *At-Tafsîr Wa Rijâluhu...*, hal. 35-36.

¹²³Muhammad Al-Fadhil Ibnu `Asyur, *At-Tafsîr Wa Rijâluhu...*, hal. 36.

¹²⁴Yakni Mushthafa Ibnu Abdillâh, Masyhur dengan Sebutan Katib Jalabi dan Juga Haji Khalifah (w. 1067 H), selain *Kasyf adz-Dzunûn 'An Asâmi al-Kutub Wa al-Funûn*, ia juga menyusun *Sullam al-Wushûl Ilâ Thabaqât al-Fuhûl*. Bakr Ibnu Abdillâh, *Thabaqât an-Nasâbîn*, Riyadh: Dâr ar-Rusyd, 1987, hal. 167.

¹²⁵Muhammad Al-Fadhil Ibnu `Asyur, *At-Tafsîr Wa Rijâluhu...*, hal. 37.

sebelumnya. Begitupula, tidak dapat dipastikan siapa sajakah yang bersama Ibnu Khaldun dengan pendapatnya. Mahmud Syakir, sebagai nama sentral dalam kajian tafsir Ath-Thabari pun dalam hal ini juga tidak lebih tegas dari sekedar memberi isyarat adanya mereka yang memandang tafsir ini sebagai hanya tafsir *riwâyah* tanpa penyebutan spesifik nama.¹²⁶

Ada semacam titik peralihan yang tidak diketahui, secara begitu jelas dipahami sisi *dirâyah* tafsir ini tetapi dalam waktu bersamaan lebih populer sebagai hanya tafsir *riwâyah*. Dengan kata lain, apa yang telah membuat sisi *dirâyah* tafsir Ath-Thabari seakan terkubur begitu saja?

Mustafa Shah dalam artikelnya; *Ath-Thabari and The Dynamic of Tafsir; Theological Dimensions of Legacy*, menggambarkan bagaimana kemunculan teologi filosofis oleh Abu Al-Hasan Al-Asy'ari (w. 324 H) telah mencabut kajian teologis dari ranah selain ilmu kalam. Ia menyimpulkan bahwa Ath-Ath-Thabari telah mengadopsi pendekatan yang komprehensif terhadap topik dan tema bahasan dalam tafsirnya, yang oleh beberapa penulis kemudian hari, kehalusan renungan doktrinalnya kadang-kadang dikaburkan secara tidak langsung. Karena selama beberapa periode berturut-turut, tampilan wacana teologis berubah secara mendasar dengan munculnya teologi filosofis yang dimunculkan oleh Al-Asy'ari. Persepsi yang berlaku kemudian mengenai tafsir Ath-Thabari sebagai simbol pendekatan tradisional yang lugas yang diinformasikan oleh parameter buram tafsir *atsary*.¹²⁷

Parameter yang dimaksudkan Shah adalah yang dikenal pada tafsir *atsary* secara umum yang berpijak pada definisi sebagai tafsir yang sepi dari analisa dan hanya bersandar pada Al-Qur'an, hadis, riwayat sahabat dan tabi'i, sebagai lawan dari tafsir '*aqly* atau *ra'yi*. Hal yang menurutnya tidak selaras dengan apa yang ia temukan dan dikatakannya sebagai kecanggihan dalam membawa isu-isu teologis dalam tafsir dan mendefinisikan ketelitiannya tentang hal tersebut kepada tradisi pembelajaran yang ia ikuti. Juga bagaimana dalam menjelaskan empat mazhab teologis ia siap dengan dukungan argumen gramatikal dan konstruksi filologis. Ia juga menyebut, riwayat-riwayat *atsary* di dalamnya adalah kelengkapan dan keluasan konteks yang melampaui karya-karya di lapangan yang pernah ada.¹²⁸

Kemunculan Fakhruddin Ar-Razi (w. 604 H) dengan *Mafâtiḥ al-Ghayb* atau *Tafsîr Al-Kabîr*-nya, mempertegas hipotesis dari Shah tentang letak titik pergeseran persepsi tentang tafsir Ath-Thabari di atas. Dimana Ar-Razi yang datang setelah kemapanan ilmu kalam dan mazhab teologis¹²⁹ mewarnai

¹²⁶ Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 1, hal. 17.

¹²⁷ Mustafa Shah, *Ath-Thabari and The Dynamic of Tafsir...*, hal. 82.

¹²⁸ Mustafa Shah, *Ath-Thabari and The Dynamic of Tafsir...*, hal. 82.

¹²⁹ Sebagaimana disebut bahwa kemunculan tafsir bi ar-ra'yi sebagai konsekuensi Dari perkembangan pengetahuan variatif berbagai bidang, Abd Hadi, *Metodologi Tafsir; Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, Salatiga: Griya Media, 2021, hal. 43. dan

tafsirnya dengan corak filsafat dan teologi yang dominan, sehingga menjadi representasi utama dari tafsir filsafat dan sebagai tafsir *ra`yi*. Produk tafsir pasca kemapanan ilmu kalam ini mengambil posisinya yang khusus sebagai tafsir *'aqli* karena kental dengan teori-teori kalamnya meski juga tidak kosong sama sekali dari aspek riwayat, sebagaimana pula ia tidak lepas sepenuhnya dari cerita-cerita yang mengundang pertanyaan akan validitasnya. Bagaimanapun juga tafsir Ar-Razi telah menggariskan distingsi antara tafsir *dirâyah* dan tafsir *riwâyah*, atau antara tafsir *'aqli* dan tafsir *atsary*, yang berarti persepsi antara dirinya dan tafsir Ath-Thabari.

Seperti yang telah disinggung oleh Al-Fadhil Ibnu 'Asyur (w. 1970) sebelumnya, apabila didasarkan pada kuantitas, perbandingan kedua tafsir dalam muatan aspek akal filsafat dan riwayat bersanad, maka benar jika menghasilkan kesimpulan seperti diatas. Namun apabila ditinjau secara kualitas maka perlu dan menarik untuk menjadi sebuah penelitian tersendiri, yang menguji apakah yang disebut oleh Mustafa Shah sebagai kecanggihan dari tafsir Ath-Thabari memang tidak sebanding dengan cara kerja logika *'aqli* tafsir Ar-Razi? Atau justru sebaliknya, dengan bahan data lebih kompleks yang digunakan semakin menunjukkan kelihaian penulisnya dalam menghasilkan sebuah hipotesa? Jawabannya akan mungkin membuat paradigma yang baru atau menguatkan paradigma lama akan sebuah persepsi tentang tafsir *ra`yi*.

C. Justifikasi Terhadap Tafsir Ath-Thabari

Pada saat Muhammad Abduh (w. 1905) mengkritik tafsir klasik sebagai yang kurang efektif menghasilkan solusi yang dibutuhkan dunia modern, bukanlah menafikan keilmiahan tafsir-tafsir tersebut. Tetapi lebih dipahami sebagai kritik yang ditujukan kepada masyarakat modern untuk menggali lebih cermat, lebih selektif, lebih benar serta lebih efektif muatan-muatan ilmiah di dalamnya, salah satunya dengan membuat inovasi karya tafsir seperti yang Abduh sendiri lakukan. Namun, kritik dari Abduh ini khususnya oleh beberapa kalangan akademik masa sekarang cenderung untuk memperlakukan tafsir klasik seperti tafsir Ath-Thabari sebagai bukan bagian dari dunia modern sehingga lebih layak untuk ditinggalkan. Di sisi yang lain, studi besar Mahmud dan Ahmad Syakir terhadap tafsir ini mengindikasikan adanya hal-hal yang belum sepenuhnya tergali dengan benar dan menjadi sumbangsih literasi ilmiah yang bermanfaat bagi dunia modern.

pada abad keempat matangnya mazhab Asy'ariyyah. Muhammad Ibnu Abdil Karim Asy-Syahrustani, *Al-Milal Wa an-Nihal*, t. k: *Muassasat al-Halbi*, t.th, jilid 1, hal. 94. Bersamaan dengan awal munculnya tafsir-tafsir ekstrimis Mu'tazilah seperti Al-Jubba'i, Abu Muslim Al-Ashfahani, hingga Syarif al-Murtadha di abad kelima. Muhammad Aal-Fadhil Ibnu 'Asyur, *At-Tafsîr Wa Rijâluhu...*, hal. 44.

Mahmud Syakir dalam pengantarnya menyebut keinginannya untuk menjelaskan pendapat-pendapat Ath-Thabari yang berbeda di antara pendapat-pendapat tafsir ayat yang ia sebutkan sendiri dalam tafsirnya, serta apa saja dari pendapat Ath-Thabari tersebut yang luput dari perhatian para mufasir lainnya. Menurutnya hal ini sangat penting diungkap demi menunjukkan yang sebenarnya dari tafsir ini. Dari sisi pribadi mufasirnya maupun metode yang ia gunakan, serta mengapa para ulama tafsir berselisih tentangnya namun tidak memperhatikan usahanya untuk menjelaskan. Namun Syakir menyayangkan tidak dapat melakukannya karena khawatir studinya terhadap tafsir Ath-Thabari membuat volumenya yang besar menjadi semakin membengkak.¹³⁰

Sebab kesalahan selanjutnya yang dilakukan banyak pembaca dalam memahami maksud Ath-Thabari menurut Syakir, adalah panjangnya pembahasan ayat dan argumentasi seputarnya, melalui data riwayat dan lainnya, sehingga bagi pembaca yang hanya mengambil kesimpulan berdasarkan temuannya di satu tempat tanpa mengamati secara keseluruhan tema akan beresiko gagal memahami yang sebenarnya dari maksud Ath-Thabari, bahkan menisbatkan kepada Ath-Thabari secara salah sesuatu yang tidak pernah ia katakan. Besarnya volume kitab juga yang membuat Ath-Thabari meninggalkan beberapa hal yang dirasa tidak perlu untuk disebutkan ulang, dengan dugaan bahwa ia telah menjelaskan hal terkait sebelumnya. Masalah ini membuat Syakir merasa perlu adanya sebuah ringkasan di setiap akhir tema penafsiran ayat yang rata-rata mencapai sepuluh halaman.¹³¹

1. Sumber Riwayat Lemah dan Palsu.

Hal lain yang menjadi catatan Syakir, adalah banyaknya anggapan miring terhadap tafsir ini dikarenakan banyaknya kisah-kisah terdahulu, dan mempertanyakan kelayakan penjelasan makna ayat dengan sumber dari para ahli kitab, dan banyak yang mereka ceritakan dari Taurat dan Injil. Syakir mengisyaratkan kritikan tersebut juga berangkat dari ketidakutuhan bacaan dan pemahaman terhadap maksud Ath-Thabari. Padahal menurutnya, ia ingin menunjukkan bagaimana Ath-Thabari memiliki caranya sendiri dalam menggunakan riwayat-riwayat tersebut sebagai dalil, yang banyak tidak disalahpahami dan berujung pada kekeliruan persepsi. Dan yang paling penting, Ath-Thabari sama sekali tidak bermaksud menjadikan riwayat-riwayat tersebut sebagai pelindung bagi Al-Qur`an yang tidak dikawal oleh hal batil apapun. Karena pertama, Ath-Thabari telah menyertakan pengantar tentang mata rantai sanad yang digunakan, yang ia sebut bukan merupakan sandaran *hujah* (argumentasi) yang kuat baik bagi agama maupun tafsir Al-Qur`an. Kedua, Ath-Thabari menggunakan riwayat tersebut sebatas

¹³⁰Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 1, hal 16

¹³¹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 1, hal. 16

sebagaimana penggunaan syair-syair klasik yang ia juga lakukan untuk memahami penggunaan kalimat dan konteks frasa bahasa.¹³²

Nama seperti Ka'ab Al-Ahbar¹³³ (w. +110 H) dan *Isrâ'iliyyât* memang menjadi salah satu kata kunci bagi para pengkritik Ath-Thabari hingga hari ini.¹³⁴ Ka'ab Al-Ahbar adalah eks ahlulkitab yang populer menjadi referensi kisah-kisah masa lalu yang tentu kerap bersesuaian dengan isi dari Taurat dan Injil. Sahabat Abdullah Ibnu Abbas sering menjadikannya referensi dalam hal ini untuk menambahkan pengetahuan yang terkait dengan sebuah ayat dari sisi lain, bukan untuk dijadikan sebagai landasan. Dan penyebutan nama jelas dari sumber utama menjadi paling penting dalam periwayatan informasi. Secara, seperti yang dikatakan Syakir mengomentari riwayat dengan nama Ka'ab Al-Ahbar oleh Ath-Thabari, bahwa *isnâd* (penyandaran) secara kuat atau lemah terhadap sebuah riwayat tetap tidak berpengaruh karena berujung pada Ka'ab Al-Ahbar. Perkataan Ka'ab sama sekali bukanlah pijakan, baik dalam tafsir (Al-Qur'an) ataupun selainnya.¹³⁵

Ath-Thabari, pada saat menulis tafsirnya juga telah sedang menuliskan karya *Târîkh* (sejarah)-nya yang fenomenal. sehingga tidak mengherankan apabila gaya dan pengetahuannya sebagai *mu'arrikh* (ahli sejarah)-nya berpengaruh dan terbawa ketika ia berposisi sebagai mufasir. Adz-Dzahabi memberi catatan, meski di banyak tempat dalam tafsirnya Ath-Thabari telah memberikan kritik juga terhadap riwayat *Isrâ'iliyyât* semacam ini, namun masih banyak riwayat serupa yang membutuhkan penelitian mendalam dengan mencari perbandingan dari sumber-sumber tafsir yang lain. Menurut Adz-Dzahabi, hal ini merupakan kelanjutan tugas bagi pembaca tafsir Ath-Thabari, setelah sang mufasir selesai melakukan tugasnya menyertakan mata rantai sanad lengkap setiap riwayat.¹³⁶

Tuntutan dunia modern akan sebuah efisiensi selayaknya tidak membuat karya klasik ditinggalkan begitu saja tanpa studi yang benar dan mendalam. Jika Nasr Hamid Abu Zayd berpendapat bahwa meninggalkan muatan tafsir-tafsir klasik yang sarat mitos dan legenda merupakan bagian dari menjaga karya tafsir itu sendiri, maka terlebih dahulu harus dikedepankan pula keadilan ilmiah dengan memahami yang sebenarnya dari maksud penulis karya tafsir tersebut, dan menggali apa saja yang dapat bermanfaat darinya bagi dunia akademik serta non-akademik modern.

¹³² Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, hal. 16-17

¹³³ Wahab Ibnu Munabbih Ibnu Kamil Al-Yamani, *tsiqqah*. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Taqrîb at-Tahdzîb*, jilid 2, hal. 345.

¹³⁴ Asep Abdurrohman, *Metodologi Ath-Thabari dalam Tafsir Jâmi' al-Bayân...*, hal. 83.

¹³⁵ Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 1, hal. 137

¹³⁶ Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr Wa al-Mufasîrûn...*, jilid 1, hal. 154.

Sisi ensiklopedi dari tafsir ini bagaimanapun juga menjadi khazanah dalam cermatan. Begitupula jalan pemikiran dari penulisnya melalui gaya penyajian materi dan pendapat merupakan pelajaran berharga bagi dunia ilmiah modern. Dan bagaimana cara Ath-Thabari dalam membahas masalah teologis dengan menggabungkan semua argumen logika, gramatikal dan konstruksi filologis,¹³⁷ merupakan salah satu contoh untuk itu. Akan tetapi, menuntut tafsir Ath-Thabari untuk berbicara konteks sosial ataupun isu-isu modern tidaklah adil. Asbabunnuzul dalam riwayat-riwayatnya telah memenuhi porsi kebutuhan masyarakat abad keempat. Dan menjadi tugas setiap generasi untuk mengetahui permasalahan zamannya dan mencari jalan keluar yang baik dan dapat dipertanggungjawabkan.

2. Penafsiran Patriarkis dan Misoginis.

Karen Bauer (2015), dalam penelitiannya terhadap evolusi penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an tentang kesaksian hukum, pernikahan dan penciptaan manusia, menggambarkan bagaimana karakteristik tafsir abad pertengahan yang mengembangkan hukum dan interpretasi yang semakin kompleks dengan menjunjung tinggi dominasi laki-laki dalam hirarki gender, dimana aspek penafsiran ini mempengaruhi penegakan norma agama dan hukum negara di mayoritas negara muslim. Semua mufasir era tersebut mengafirmasi hirarki gender, dimana bagi mereka hirarki dalam masyarakat dan rumah tangga merupakan hal lumrah dan adil.¹³⁸ Menariknya, di antara para mufasir klasik ini Ath-Thabari berada di posisi teratas yang mempertegas bias gender terhadap perempuan dalam penafsiran dan penggalan hukum dari Al-Qur`an.

Apa yang dilakukan Ath-Thabari melebihi para pendahulunya dalam menafsirkan surah an-Nisâ`/4:34. Mengenai tiga langkah sikap yang dikatakan dalam Al-Qur`an untuk menghadapi pembangkangan istri, yaitu menasihatinya, menjauhinya di tempat tidur dan memukulnya. Setiap langkah didasarkan pada ketidaktaatan istri yang terus menerus. Namun hal yang mengusik Ath-Thabari adalah langkah kedua jika ditafsirkan sebagai menjauhi dan tidak berkomunikasi dengannya. Sebab secara logika, seorang wanita yang menolak ajakan suaminya justru akan merasa senang apabila dijauhi oleh suaminya. Maka menjauhinya di tempat tidur bukanlah sebuah hukuman baginya. Maka Ath-Thabari pun memilih untuk menafsirkannya dengan makna yang tidak pernah terpikirkan oleh para mufasir sebelumnya, yaitu mengikat atau mengekang. Diambil dari penggunaannya dalam bahasa Arab Badui, kata *hajr* berarti mengikat (unta), dimana pemilik unta mengikat atau mengekangnya dengan menggunakan *hijâr* atau *ḥabl*, yaitu tali pada

¹³⁷Mustafa Shah, *Ath-Thabari and The Dynamic of Tafsir...*, hal. 83.

¹³⁸Karen Bauer, *Gender Hierarchy in The Qur`an; Medieval Interpretations, Modern Responses*, New York: Cambridge University Press, 2015, hal.

bagian pinggang dan pergelangan kakinya. Atas makna ini, maka Ath-Thabari menyarankan, apabila istri yang membangkang enggan menginsafi, maka suami agar menahannya, mengikatnya pada tempat tidur dalam kamar atau ruangan, yang ia tidur bersama suaminya. Bauer, dengan bahasa menyindir, menyebut Ath-Thabari tidak terima dan memandang Al-Qur`an melawan hak laki-laki dalam tata pernikahan. Bahkan para tokoh tafsir masa klasikipun ramai-ramai mengecam pendapat ini tanpa menafikan keilmuan dan ketokohan Ath-Thabari yang sangat dihormati.

Al-Mawardi (w. 450 H) menyebut Ath-Thabari dalam pendapat ini lebih tidak memiliki bukti daripada yang lain. Ibnu Al-‘Arabi (w. 543 H) mengaku sangat heran bagaimana kesalahan seperti ini datang dari seorang seperti Ath-Thabari yang sangat berpengetahuan akan Al-Qur`an dan sunnah Nabi *shallâhu ‘alaihi wa sallam*. Bauer menegaskan, para ilmuwan pengkritik Ath-Thabari ini tidak mempermasalahkan metode yang dipakai. Bahkan Ibnu Al- ‘Arabi sendiri melakukan hal sama dengan mengutip dan memilih hadis, melakukan analisa linguistik, menolak pendapat-pendapat awal untuk menguatkan yang lain. Untuk menemukan interpretasi yang benar dalam masalah inipun ia menafsirkan ulang riwayat-riwayat dan pendapat dari otoritas awal, mengaburkan perbedaan-perbedaan di dalamnya untuk menemukan hasil penafsiran yang benar, dan terheran bagaimana sarjana sekaliber Ath-Thabari dengan pengetahuan Al-Qur`an sekaligus bahasa Arab yang mendalam dapat tersesat sedemikian rupa dan bagaimana ia menyimpang dari penafsiran yang benar. Maka jelas bagi Bauer, dengan tanpa berkeberatan dengan metode yang diambil oleh Ath-Thabari, menguatkan kritik Ibnu Al-‘Arabi sebagai murni ketidaksetujuannya terhadap substansi.¹³⁹

Sa’diyya Shaikh, feminis muslim modernis sangat berang pada interpretasi ini yang ia anggap sebagai lambang sebuah hubungan gender yang menindas sekaligus melecehkan, yang bertentangan dengan apa yang dia perjuangkan sebagai wanita muslim abad modern. Dengan mendaftar semua pendapat tentang interpretasi lafad *wahjurûhunna* ini, ia mengungkapkan keheranannya bagaimana sebuah anjuran sederhana untuk meninggalkannya ditafsirkan sedemikian banyak rupa dengan lensa patriarkis menjadi pemaksaan hubungan badan yang kontra dengan keinginan istri.¹⁴⁰

Hampir semua riwayat bias perempuan yang beredar dalam referensi-referensi tafsir didapati pula dalam tafsir Ath-Thabari sehingga sering menjadi rujukan, karena sebagai referensi terlengkap, disamping juga terawal. Namun, spesifik pendapat Ath-Thabari dalam permasalahan ini

¹³⁹Karen Bauer, *Gender Hierarchy in The Qur`an; Medieval Interpretations...*, hal. 2-3.

¹⁴⁰Sa’diyya Shaikh, “Exegetical Violence; Nuzhûz in Qur`anic Gender Ideology”, dalam *Journal for Islamic Studies*, No. 17 Tahun 1997, hal. 65.

dapat menjadi satu poin sebab mengapa tafsir Ath-Thabari begitu lekat dengan predikat penafsiran bias gender. Yakni, selain karena sebagai tafsir ensiklopedi riwayat terlengkap dan pertama, pendapat Ath-Thabari yang unik tersendiri inilah yang menjadi stereotype negatif terhadapnya.

Terlepas dari setuju atau tidak setuju terhadap pendapat Ath-Thabari ini, selayaknya untuk ditelusuri sebab dan alasan sehingga terbersit padanya penafsiran seperti ini. Melihat kepribadiannya, semestinya alasan sebenarnya bukanlah seperti yang dikatakan oleh Bauer di atas, bahwa karena Ath-Thabari mendeteksi adanya hak laki-laki laki-laki yang diabaikan oleh Al-Qur`an disini.

Ibnu Al-‘Arabi mensinyalir adanya keterkaitan interpretasi Ath-Thabari tersebut dengan hadis *gharîb* tentang Asma` bintu Abu Bakr (w. 73 H) yang diikat oleh suaminya Zubair ibn ‘Awwam (w. 36 H), *radhiallâhu ‘anhum*, dengan sebab keluarnya Asma` tanpa izin. Saat diadakan kepada Abu Bakr iapun dinasihati untuk bersabar dan meyakinkan bahwa Zubair adalah orang yang shalih.¹⁴¹ Dalam penyampiannya Ibnu Al-‘Arabi terkesan tidak mendukung baik keabsahan riwayat tersebut, alih-alih pendalilan interpretasi Ath-Thabari dengan menggunakannya.

Untuk memahami genealogi khas pendapat Ath-Thabari ini, hal yang tersisa adalah menelusuri faktor sosiologis biografis mufasir. Kata sindiran Bauer terhadap Ath-Thabari yang “tidak pernah menikah”, menjadi kata kunci yang dapat menemukan pengaruh kehidupan pribadinya terhadap gaya intelektualnya dalam pembahasan interpretasi ayat ini di Bab V dari disertasi ini.

¹⁴¹Abu Bakr Ibnu Al- ‘Arabi, *Aḥkâm Al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al- ‘Ilmiyyah, 2003, jilid 1, hal. 533.

BAB IV

INTERPRETASI PERMASALAHAN PEREMPUAN DALAM *JÂMI' AL-BAYÂN FÎ TA'WÎLI ÂY AL-QUR'ÂN*

Permasalahan perempuan merupakan bagian kecil dari tafsir *Jâmi' al-Bayân* atau tafsir Ath-Thabari. Meski demikian, kuantitas dominan berupa riwayat-riwayat bersanad dalam tafsir ini menjadikan penyajian interpretasi Ath-Thabari seputar topik ini tidak mungkin dilakukan secara lengkap dan utuh. Oleh karena itu, pengetengahan secara ikhtisar menjadi niscaya sebagai bentuk pereduksian data.

Sebagaimana dikutip sebelumnya dari Muhammad Al-Fadhil Ibnu 'Asyur (w. 1970), dengan memangkas sanad-sanad yang berulang dari tafsir Ath-Thabari dan menyisakan pendapat-pendapat saling bertentangan dari setiap sumbernya, maka akan didapatkan penjelasan detail makna Al-Qur'an yang ditujukan.¹ Tujuan Bab IV ini lebih spesifik kepada memaparkan interpretasi Ath-Thabari terhadap ayat-ayat mengenai permasalahan perempuan, dan mengkaji sikap Ath-Thabari di dalamnya. Meskipun tidak semua ayat yang menyangkut permasalahan kaum hawa diketengahkan disini, karena beberapa keterbatasan penulis.

Dalam pembahasan awal disimpulkan bahwa tafsir basis riwayat seperti tafsir Ath-Thabari lebih sebagai tafsir '*aqly* atau *ra'yi*. Sebab tafsir dari sahabat secara umum tidaklah ber hukum *marfû'*.

Khusus mengenai riwayat-riwayat *mubhamât* dan *ghaybiyyât* (berhubungan dengan hal-hal gaib) seperti kejadian-kejadian di surga, sikap Ath-Thabari dalam hal ini telah jelas hanya berdasarkan dalil *naqly marfû'*

¹Fadhil Ibnu 'Asyur, *at-Tafsîr wa Rijâluhu*, Kairo: Majma' al-Buhûts al-Islâmiyyah, 1997, hal. 36.

yang sahih. Sedangkan riwayat-riwayat yang lemah di dalamnya, adalah sebagaimana dikatakan oleh Husain Al-Harby (2015), bahwa Ath-Thabari sekedar menunjukkan keberadaannya berkenaan dengan topik, tanpa bermaksud menjadikannya hujah.² Oleh karena itu, dalam berinteraksi dengan riwayat-riwayat tafsir Ath-Thabari yang penulis sebutkan dalam permasalahan *ghaybiyyât* tidaklah sama. Riwayat yang berhukum *marfû'* memerlukan pembuktian validitas sanad karena menentukan apakah ia sebagai hujah yang tidak dapat ditinggalkan ataukah sebagai kesalahan dalam penyandarannya kepada Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam*. Termasuk juga perlu dijelaskan apabila terdapat indikasi palsu. Adapun yang tidak berhukum *marfû'*, yakni riwayat dari selain Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallam*, maka tidak membutuhkan pembuktian validitas sanad. Karena siapapun yang mengatakannya, riwayat yang demikian tetaplah menjadi sebuah pendapat yang masih terbuka untuk diperdebatkan. Seperti halnya yang tampak dilakukan oleh Ath-Thabari sendiri dengan mencantumkan tidak hanya yang bersanad kuat saja, karena ia tidak pernah menjadikannya hujah.

Mencari dan menjelaskan sanad riwayat mengenai masalah *ghaybiyyât* juga diperlukan untuk mengetahui apakah riwayat yang ada benar sebagai *Isrâ'îliyyât* atau tidak, yakni berasal dari ahli kitab atau tidak. Ataukah hanya kesalahan atau bahkan karangan bohong, sehingga bahkan tidak untuk sekedar didiamkan sebagai kemungkinan layaknya menyikapi *Isrâ'îliyyât*.

Demi memudahkan pembahasan, permasalahan perempuan dalam tafsir Ath-Thabari yang menjadi objek disertasi ini akan diklasifikasikan dalam lima tema, yaitu: Drama Kosmik, Penciptaan Perempuan, Perempuan Dalam Pernikahan, Pakaian Perempuan, serta Jatidiri Perempuan.

A. Drama Kosmik (al-Baqarah/2:35-36)

Drama kosmik diistilahkan untuk menyebut peristiwa kejatuhan kedua moyang umat manusia, Adam dan Hawa *'alaihimâ as-salâm*, dari surga ke bumi yang kemudian menjadi tempat tinggal manusia selanjutnya.³

Kisah yang melibatkan Adam Hawa, para malaikat dan Iblis ini mulai diceritakan oleh Al-Qur'an dalam surah al-Baqarah/2:30, yakni dengan diumumkannya penciptaan manusia Adam *'alaihi as-salâm* kepada para malaikat, tanggapan dari malaikat, pertunjukan kemampuan Adam menyebutkan nama-nama makhluk dengan kehendak Allah yang tidak dapat

²Husain Al-Harby, *Manhaj al-Imam Ath-Thabari fî at-Tarjih Baina al-Aqwâl at-Tafsîriyyah; Dirâsah Nadzhariyyah Tathbîqiyyah*. Riyadh: Markaz Tafsir li ad-Dirasat al-Islamiyyah, 2015, hal. 145

³Nasaruddin Umar, *Drama Kosmik Menurut Al-Kasyani (1)*, dalam <https://khazanah.republika.co.id/berita/m6b2bz/drama-kosmik-menurut-alkasyani-1>, diakses pada tanggal 14 Januari 2025.

dilakukan oleh malaikat, perintah Allah kepada para malaikat untuk bersujud hormat kepada Adam *'alaihi as-salâm* hingga pembangkangan Iblis. Namun, pelibatan manusia perempuan dalam cerita baru dimulai dalam ayat ke-35 sebagai istri Adam *'alaihi as-salâm*. Disamping itu, kisah ini juga termuat dalam Surah al-A'râf dan Thâhâ.

Masalah ini penulis ketengahkan di awal bahasan karena meskipun teks-teks riwayat yang disebutkan melibatkan manusia laki-laki bahkan makhluk lain selain manusia perempuan, akan tetapi perempuan di sini menjadi objek sentral kesalahan yang menyebabkan mereka semua harus keluar dari surga. Bahkan semua pihak sehingga tanapun mendapatkan laknat kecuali Adam. Dan Allah pun di sini disebutkan membela Adam dengan menyalahkannya Hawa yang disebut telah menggodanya.

Ath-Thabari mengawali penafsirannya dan memberi judul bahasan baru dengan menyertakan penggalan ayat terkait, dan berkata: "*Pendapat mengenai takwil firman Allah Ta'âlâ: الْجَنَّةُ أَنْتَ وَزَوْجُكَ*". Redaksi pengantar yang selalu digunakan Ath-Thabari dalam tafsirnya ini dikatakan oleh Shalah Al-Khalidi menunjukkan bahwa istilah takwil bagi Ath-Thabari memiliki makna yang sama dengan istilah tafsir.⁴ Lebih lanjut bagi penulis, dengan penyelaman lebih dalam istilah takwil yang digunakan Ath-Thabari sesuai judul tafsirnya disini, mengisyaratkan bahwa apa yang dijelaskannya tidak meninggalkan kedalaman sisi takwil di antara kegiatan tafsirnya. Dan sebaliknya, bahwa takwil didalamnya tidak meninggalkan dasar pengetahuannya akan tafsir.⁵

Sebelum kemudian menyajikan semua riwayat-riwayat terkait, Ath-Thabari memberikan pendahuluan berupa kecenderungannya kepada pendapat tertentu yang akan disebutkan, yaitu bahwa Iblis dikeluarkan dari surga setelah menolak bersujud hormat kepada Adam *'alaihi as-salâm*, sebagaimana yang ia simpulkan dari surah al-Baqarah/2: 35-36:

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ. فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ...

⁴Shalah Al-Khalidi, *Kitâb at-Tafsîr wa at-Ta'wîl Fî al-Qur`âni...*, Amman: Dâr an-Nafâ'is, 1996, hal. 191.

⁵Karena takwil bermakna kembali. Maka ayat yang ditakwilkan dikembalikan kepada dasar pengetahuan ilmu tafsir. Karena apabila hasil takwil bertentangan dengan teks-teks tafsir, maka ia menjadi sebagai takwil yang batil tidak dapat diterima. Shalah Al-Khalidi, *Kitâb at-Tafsîr wa at-Ta'wîl...*, hal. 181

Dan Kami berfirman, “Wahai Adam, tinggallah engkau dan istrimu di surga, dan makanlah dari buah-buahan surga sesuka hatimu. Namun, janganlah mendekati pohon ini, agar kalian tidak termasuk di antara orang-orang yang zalim”. Lalu, setan menggelincirkan keduanya darinya sehingga keduanya dikeluarkan dari segala kenikmatan ketika keduanya ada di sana (surga)... (al-Baqarah/2:35-36)

Ath-Thabari mendukung pendapat yang mengatakan bahwa kedua ayat tersebut jelas menunjukkan bahwa Iblis mulai menggoda dan menjerumuskan Adam dan istrinya kepada maksiat setelah dilaknat karena kesombongannya menolak perintah Allah untuk bersujud kepada Adam sebagaimana dilakukan oleh para malaikat. Karena perintah tersebut terjadi setelah ditiupkannya ruh kepada diri Adam. Maka pada saat Iblis menentangnya, ketika itulah ia mendapatkan laknat.

Riwayat yang dimaksud oleh Ath-Thabari adalah riwayat Ibnu ‘Abbas melalui jalur As-Suddy (w. 127 H), bahwa setelah mendapatkan laknat Allah lalu dikeluarkan dari surga dan sebelum diturunkan ke dunia, Iblis bersumpah akan menyesatkan Adam, beserta keturunan dan istrinya kecuali para saleh di antara mereka. Dan seperti dalam riwayat Ibnu Ishaq, setelah selesai dengan urusan Iblis, Allah *Ta’âlâ* kemudian memerintahkan Adam yang telah diberikan ilmu kepadanya, untuk menunjukkan kepada para malaikat tentang nama-nama benda yang para malaikat tersebut tidak mampu melakukannya.⁶ Dengan demikian, secara kronologis runtutan kejadian ini menurut riwayat-riwayat tersebut adalah; setelah ditiupkan ruh kepada Adam maka Allah memerintahkan malaikat bersujud hormat padanya lalu Iblis menolak melakukannya, dan ia pun mendapatkan laknat dan dikeluarkan dari surga, namun belum turun ke dunia. Lalu ia pun menggoda Adam dan istrinya, hingga kemudian akhirnya ia bersama Adam dan Hawa diturunkan ke dunia.

Kronologi ini bagi penulis menimbulkan pertanyaan, mengenai dimana sebenarnya posisi Iblis setelah dilaknat dan dikeluarkan dari surga, jika belum juga diturunkan ke dunia. Seakan ia berada di sebuah tempat ketiga, dan dari tempat tersebut ia berangkat menyusup ke surga untuk menggoda manusia.

Hal lain yang menjadi catatan berdasarkan apa yang diceritakan oleh Ibnu Ishaq bahwa setelah selesai melaknat dan mengeluarkan Iblis dari surga, barulah Allah memerintahkan Adam untuk unjuk kemampuan di hadapan para malaikat menyebutkan nama-nama benda. Dengan demikian, perintah kepada malaikat sujud hormat kepada Adam tidak berhubungan dengan pengakuan mereka terhadap keunggulan pengetahuan Adam di atas mereka,

⁶Muhammad Ibnu Jarir Ath-Thabari *Tafsîr at-Thabary al-Musammâ bi Jâmi’ al-Bayân Fî Ta’wîli Ây al-Qur’ân*, Mekah: Dâr at-Tarbiyyah wa at - Turâts, t.th., jilid 1, hal. 512-513.

tetapi murni perintah Allah. Dengan ini terdapat pesan lebih mendalam, tentang ketaatan kepada Allah dan kekuasaan-Nya yang absolut, di atas semua kehendak dan kemampuan makhluk.

Akan tetapi runtutan kejadian di atas kontra dengan urutan ayat-ayat terkait. Perintah Allah kepada Adam menunjukkan kemampuannya terdapat pada ayat ke-32, sebelum pembangkangan Iblis untuk bersujud kepada Adam pada ayat ke-33. Dan menjadi pertanyaan kemudian juga, mengapa Ath-Thabari tampak abai terhadap ini semua. Hemat penulis, Ath-Thabari memang hanya berfokus pada inti kedua riwayat bahwa Iblis menggoda dan menyesatkan Adam setelah mendapat laknat Allah sebagai akibat dari menolak hormat padanya. Dengan ini bukan berarti ia menyetujui seluruh isi riwayat yang disebutkannya. Bagi penulis, ini menunjukkan bahwa Ath-Thabari tidak membenarkan riwayat tersebut sebagai validitas, tetapi sebagai pendapat yang dapat dibenarkan sebagian isinya tanpa harus diambil semuanya. Karena pendapat hanyalah pendapat yang bisa saja sejalan dengan hasil penafsiran melalui proses dan sumber yang benar, meskipun pendapat itu sendiri pun salah secara proses dengan validitas sumber yang meragukan. Dan di dalam tafsir ayat ini, Ath-Thabari melandaskan pendapatnya kepada zahir ayat dan bukan pada riwayat yang diceritakan dari Ibnu Abbas dan Ibnu Ishaq tersebut yang tampak sama dengan pendapatnya sehingga turut ia benarkan.

Pada akhirnya, yang tampak disini Ath-Thabari bermaksud memberikan isyarat pesan bahwa tersebut merupakan yang zahir dari rangkaian cerita Al-Qur'an, dan berpikir dengan selainnya tanpa indikasi lain yang kuat menjadi bentuk *takalluf*, atau memberatkan diri dengan yang tidak seharusnya.⁷

1. Larangan Bagi Keduanya Mendekati Pohon Tertentu (al-Baqarah/2:35).

Konflik inti dalam drama kosmik berawal dari pelanggaran terhadap larangan Allah untuk mendekati satu pohon tertentu oleh kedua moyang manusia, Adam *'alaihi as-salâm* dan istrinya, Hawa. Dalam menafsirkan ayat:

...وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ

⁷Sebagaimana yang dikatakan Abduh, bahwa Al-Qur'an bukanlah buku sejarah maupun buku cerita, tetapi merupakan kitab hidayah dan nasihat. Maka ketika Al-Qur'an bercerita bukan dengan maksud menjelaskan sejarah kejadiannya, atau dibongkar dan dicari detail mengenainya. Akan tetapi Al-Qur'an berkisah agar untuk diambil darinya pelajaran dan tuntunan sosial. Abdul Majid Abd as-Salam Al-Muhtasibi, *Ittijâhât at-Tafsîr fî al- 'Ashr ar-Râhin*. Amman: Maktabat an-Nahdlah al-Islâmî, 1982, hal. 131.

... dan janganlah mendekati pohon ini, agar kalian tidak termasuk di antara orang-orang yang zalim”. (al-Baqarah/2:35)

Ath-Thabari menyebut bahwa makna الشَّجَرُ dalam bahasa Arab adalah segala sesuatu yang berdiri pada batang. Demikian pula makna dalam surah ar-Rahmân ayat 6: (وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ), bahwa النَّجْمُ adalah tanaman yang tumbuh dari bumi, sedangkan الشَّجَرُ adalah segala yang berdiri pada batang.⁸

Ath-Thabari kemudian menyebutkan pendapat-pendapat yang ada mengenai nama pohon yang dimaksud. Pendapat-pendapat bersanad tersebut ia sebutkan satu per satu secara lengkap. Mulai yang mengatakan sebagai pohon gandum, barley, tin, zaitun, hingga anggur.

Menyebutkan semua riwayat-riwayat tentang nama-nama pohon ini membuat kesan bertele-tele, dan mungkin dapat menimbulkan persepsi negatif sebagai sebuah karya tafsir. Namun, pembacaan menyeluruh hingga bagian akhir, yaitu kesimpulan terhadap bermacam perbedaan nama pohon ini akan menemukan gaya tersendiri yang menarik dari Ath-Thabari. Ia menegaskan bahwa perbedaan nama-nama pohon ini dan mengetahuinya tidaklah penting. Bisa jadi yang benar adalah salah satunya. Akan tetapi mengetahuinya pun tidak berguna, seperti halnya tidak mengetahuinya pun tidak akan membuat rugi. Karena yang terpenting adalah mengetahui bahwa kedua moyang manusia Adam dan Hawa telah melanggar larangan Allah dengan memakan buah dari sebuah pohon yang dilarang. Dengan menggunakan bahasa logika ia melanjutkan, seandainya Allah rida dengan pengetahuan hamba-Nya tentang nama dan keadaan pohon itu, pastilah Dia tidak akan membiarkan hamba-hamba-Nya untuk tidak tahu. Karena pengetahuan mereka akan membawa ketaatan pada-Nya, sebagaimana yang selalu Dia lakukan dalam segala sesuatu yang Dia ridai. Ath-Thabari berkata:

فَالصَّوَابُ فِي ذَلِكَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ نَهَى آدَمَ وَزَوْجَتَهُ عَنْ أَكْلِ شَجَرَةٍ بَعَيْنِهَا مِنْ أَشْجَارِ الْجَنَّةِ دُونَ سَائِرِ أَشْجَارِهَا، فَخَالَفَا إِلَى مَا نَهَاَهُمَا اللَّهُ عَنْهُ، فَأَكَلَا مِنْهَا كَمَا وَصَفَهُمَا اللَّهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ بِهِ. وَلَا عِلْمَ عِنْدَنَا أَيِّ شَجَرَةٍ كَانَتْ عَلَى التَّعْيِينِ، لِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ لِعِبَادِهِ دَلِيلًا عَلَى ذَلِكَ فِي الْقُرْآنِ، وَلَا فِي السُّنَّةِ الصَّحِيحَةِ. فَأَتَى يَأْتِي ذَلِكَ وَقَدْ قِيلَ: كَانَتْ شَجَرَةُ الْبَرِّ، وَقِيلَ: كَانَتْ شَجَرَةُ

⁸Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 1, hal. 537.

الْعَنْبِ، وَقِيلَ: كَانَتْ شَجَرَةً التَّيْنِ، وَجَائِزٌ أَنْ تَكُونَ وَاحِدَةً مِنْهَا، وَذَلِكَ عِلْمٌ،
إِذَا عُلِمَ لَمْ يَنْفَعِ الْعَالَمُ بِهِ عِلْمُهُ، وَإِنْ جَهَلَهُ جَاهِلٌ لَمْ يَضُرَّهُ جَهْلُهُ بِهِ⁹

Yang benar dalam hal ini adalah dikatakan: Bahwa Allah, Maha Suci Dia, melarang Adam dan istrinya untuk memakan pohon tertentu dari pohon-pohon surga, bukan pohon-pohon lainnya, tetapi mereka melanggar larangan Allah dan memakannya sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Allah, Maha Suci Dia. Kami tidak mengetahui pohon mana yang dimaksud, karena Allah tidak memberikan petunjuk kepada hamba-Nya tentang hal itu dalam Al-Qur'an maupun dalam Sunnah yang sahih. Bagaimana mungkin hal itu terjadi? Ada yang mengatakan: itu adalah pohon bar, ada yang mengatakan: itu adalah pohon anggur, ada yang mengatakan: itu adalah pohon ara, dan mungkin saja salah satu dari pohon-pohon itu, dan itu adalah ilmu, jika diketahui maka tidak ada gunanya bagi orang yang mengetahuinya, dan jika tidak diketahui maka tidak ada ruginya bagi orang yang tidak mengetahuinya.

Berbeda dengan sikapnya terhadap perbedaan nama pohon, Ath-Thabari memberi perhatian serius terhadap perbedaan gramatika mendetail dalam ayat antara mazhab nahwu Kufah dan Bashrah. Dalam pandangan mazhab Kufah, ayat tersebut bermakna: "...dan janganlah kalian berdua mendekati pohon ini, karena jika kalian berdua mendekatinya, niscaya kalian berdua termasuk orang-orang yang zalim." Menurut mazhab ini, bagian kedua dalam bentuk *jawâb al-jazâ'*. Rangkaian *jawâb al-jazâ'* ini terbagi dua bagian, dimana posisi bagian pertama menentukan yang kedua. Demikian halnya frasa "*fatakûnâ min azh-zhâlimîn*" dalam posisi *manshûb* mengikuti bagian pertama yakni "*in qarrabtumâhâ*". Dan menurut mazhab ini, huruf *fâ'* dalam posisi *kay* yang menjadikan *manshûb* kata-kata kerja *mustaqbalah* (masa depan), karena *jazâ'* selalu berkenaan dengan masa depan.

Sedikit berbeda dengan gaya mazhab Kufah, walaupun tidak merubah sama sekali makna inti, mazhab Bashrah menjelaskan dengan: "...dan janganlah sekali-kali ada dari kalian berdua mendekati pohon ini, maka kalian berdua akan menjadi termasuk orang-orang yang zalim." Bagi mazhab ini, kata "*an*" tidak dapat dicantumkan bersama dengan kata "*lâ*". Namun harus tetap ada meskipun dengan kondisi *mudhmar* (tersembunyi). Agar rangkaian posisi '*athaf ma'thûf*' menjadi benar.¹⁰

Ath-Thabari mengatakan pendapat mazhab Bashrah ini menyelisihi pendapat mayoritas. Ia kemudian menjelaskan dua penjelasan gramatika yang

⁹ Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 1, hal. 521.

¹⁰ Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 1, hal. 521-522.

menurutnya lebih tepat. Pertama, “...dan janganlah mendekati pohon ini dan janganlah kalian berdua menjadi orang-orang yang zalim” dengan bentuk ‘*athaf ma’thûf*, dengan mengambil dasar dari syair Imru’ al-Qays.¹¹ Dengan demikian frasa kedua dalam posisi *majzûm* mengikuti frasa pertama. Kedua, “...dan janganlah kalian berdua mendekati pohon ini, sesungguhnya apabila kalian berdua mendekatinya maka kalian berdua termasuk orang-orang yang zalim”. Dengan ini, frasa “*fatakûnâ min adh-dhâlimîn*” menjadi *jawâb an-nahy* dari “*walâ taqrabâ ...*”.¹²

Perbedaan gramatika ini tidak berpengaruh signifikan kepada makna ayat. Namun menurut penulis, dengan memberikan perhatian lebih serius kepada masalah gramatika pada tempat ini setelah sikapnya terhadap perbedaan nama-nama pohon, Ath-Thabari tidak sekedar menunjukkan karyanya sebagai tafsir yang kaya. Tetapi juga memberikan pesan bahwa dia tidak abai terhadap pemaknaan. Dan apapun alasan sebenarnya dari Ath-Thabari, yang pasti dengan semua perbedaan mazhab gramatika Arab yang dijelaskan, makna ayat tidak berubah secara signifikan, dan tetap bermakna bahwa: Adam ‘*alaihi as-salâm* dan istrinya Hawa, secara bersama tanpa berbeda menerima beban larangan dari Allah untuk mendekati pohon tertentu.

2. Dikeluarkannya Adam ‘*alaihi as-salâm* dan Istrinya Hawa dari Surga (al-Baqarah/2: 36).

Yaitu dalam tafsir dari firman Allah *Ta’âlâ*:

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

¹¹Ibnu Hujr ibn al-Harits al-Kindi. Penyair Arab Abad Keenam Masehi, putra Hujr, raja terakhir Kindah. Berasal dari suku Kindah di Yaman yang tinggal di barat Hadramaut sebelum Islam, dan memiliki hubungan dengan suku Himyar. Abu Al-Hajjaj Al-Andalusy menyebutnya sebagai penyair Arab pertama yang menciptakan makna-makna baru dan mengekspresikannya, membuka pintu-pintu baru dalam puisi, menciptakan perumpamaan-perumpamaan, dan mengangkat tema-tema yang belum pernah disentuh sebelumnya. Ia membuka pintu puisi cinta, memperpanjang deskripsinya, mendalaminya, dan mengekspresikan gambaran ini dengan kata-kata yang ringkas dan padat. Gaya bahasanya yang rapi dihiasi dengan perumpamaan yang mengalir dan kebijaksanaan yang mendalam. Puisi-puisinya adalah cerminan hidupnya dan sejarah bangsanya, gambaran hidupnya sebagai seorang pemabuk yang gemar minum, dan kemewahan di awal masa mudanya. Penganut Paganisme yang tidak setia, berjuduk *al-Mâlik adh-Dhalîl* (raja yang sesat). Abu Al-Hajjaj Al-Andalusy, *Asy’âr asy-Syu’arâ` as-Sittah al-Jâhiliyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th, jilid 1, hal. 18, Muhammad Ridha Maruwah, *Imru` al-Qays; Al-Malik adh-Dhalîl*, Beirut: Dâr al-Kutub al- ‘Ilmiyyah, t.th, hal. 17-19.

¹²Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi` al-Bayân...*, jilid 1, hal. 522-523.

Lalu, setan menggelincirkan keduanya darinya sehingga keduanya dikeluarkan dari segala kenikmatan ketika keduanya ada di sana (surga). Kami berfirman, "Turunlah kamu! Sebagian kamu menjadi musuh bagi yang lain serta bagi kamu ada tempat tinggal dan kesenangan di bumi sampai waktu yang ditentukan." (al-Baqarah/2: 36)

Pembahasan dimulai dengan diskusi tentang perbedaan qiraat dalam kata "فَازَ لَهُمَا" antara mereka yang membaca dengan *lâm musyaddadah* sehingga menjadi berarti: "maka Iblis menggelincirkan keduanya dari ketaatan kepada Allah", dan mereka yang membaca "فَازَ لَهُمَا" dengan *zây mamdûdah* sehingga menjadi berarti: "maka Iblis melenyapkan keduanya dari surga".

Ath-Thabari menyebutkan qiraat kelompok pertama yang didukung pendapat Ibnu 'Abbas *radhiyallâhu 'anhumâ*. Yakni: "dari Al-Qasim dari Al Husain dari Hajjaj dari Ibnu Juraij berkata: Ibnu 'Abbas berkata tentang takwil firman Allah Ta'âlâ: "فَازَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ" أَغْوَاهُ (menyesatkan keduanya)." ¹³

Meskipun sanad riwayat ini lemah, ¹⁴ akan tetapi Ath-Thabari mendukung qiraat ini daripada selainnya. Karena kalimat tersebut diikuti kata "فَأَخْرَجَهُمَا" (iblis pun mengeluarkan keduanya). Dengan demikian kejadian keluarnya mereka dari surga ditunjukkan oleh kata "فَأَخْرَجَهُمَا", karena iblis menjadi sebab keluarnya mereka berdua setelah keduanya disesatkan terlebih dahulu olehnya (فَازَ لَهُمَا). Sedangkan apabila menggunakan qiraat versi yang lain maka akan terjadi pengulangan makna, yaitu: menghilangkan keduanya dari surga, lalu mengeluarkan keduanya dari surga tempat tinggal mereka sebelumnya.

Ath-Thabari selanjutnya membahas bagian krusial dari drama kosmis yang kuat menjadi sumber polemik dalam permasalahan perempuan dan kesetaraan gender, yaitu penyebab dan kronologi keduanya dikeluarkan dari surga. Dimana figur perempuan dibiaskan sedemikian rupa dengan perannya yang lebih negatif daripada peran laki-laki. Menariknya, dalam pengantar bahasan Ath-Thabari menggunakan *shîghat at-tamrîdh* (bentuk negatif). Ia berkata: "قِيلَ: قَدْ قَالَتِ الْعُلَمَاءُ فِي ذَلِكَ أَقْوَالًا سَنَذْكُرُ بَعْضَهَا (...dikatakan: Para ulama telah mengatakan berbagai hal tentang hal ini, beberapa di antaranya akan kami sebutkan).

¹³Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 1, hal. 524-525

¹⁴Sanad ini lemah karena adanya Al Husain, yakni Ibnu Dawud Al-Mishshishi, berjudul Sunaid. Ibnu Hajar mengatakannya lemah. Dan sanad ini menjadi lemah lagi karena hadis Hajjaj yang diriwayatkan khusus oleh Sunaid tidak valid. Karena Sunaid telah melakukan talqin hadis kepada Hajjaj pada akhir hidupnya dalam kondisi pikun kemudian meriwayatkannya darinya. Zahratunnisa, "Tuhfat ar-Râwî fî Takhrîj Ahâdîts al-Baydlâwî Li Ibnî Himât Zâdah Ad-Dimasyqy (w. 1175 H); Dirâsat as-Sanad wa at-Tahqîq", Tesis. International Islamic University Islamabad, 2009, hal. 61.

Penulis menemukan semua sanad dari riwayat-riwayat yang disebutkan kemudian bermasalah. Yang paling kuat di antaranya adalah yang pertama disajikan.¹⁵ Sanad riwayat ini memang berstatus *hasan* dan bisa diterima,¹⁶ namun bermuara sumber pada Wahab Ibnu Munabbih (w. 110 H) tanpa ia menisbatkan cerita ini kepada siapapun. Ibnu Munabbih seorang hafiz yang *tsiqqah*, dengan keluasan ilmunya, dia juga dikenal sebagai kolektor *Isrâ'iliyyât* karena banyaknya pengetahuannya tentang riwayat dari para ahli kitab.¹⁷ Dan bisa dipastikan riwayat tersebut merupakan salah satunya.

Redaksi teks riwayat tersebut telah membuat berang kaum feminis. Riwayat khas *Isrâ'iliyyât* yang lebih terkesan sebagai mitos disampaikan oleh Ath-Thabari dengan redaksi yang panjang beserta sanad lengkap dari Wahab Ibnu Munabbih. Pohon terlarang yang dimaksud digambarkan berdahan lebar dengan cabang-cabang yang rapat. Seolah membenarkan perkataan Iblis, sebagaimana disebut dalam surah al-A'râf ayat 20, bahwa buah pohon tersebut disediakan bagi para malaikat untuk keabadian mereka sehingga tidak mati. Dan buah itulah yang dilarang bagi Adam dan istrinya untuk memakannya. Namun bagian yang paling mengherankan dari cerita ini adalah bagaimana cara Iblis menyusup ke surga untuk menemui keduanya. Yaitu dengan menumpang ke dalam mulut ular berkaki empat seperti *bukhtiyyah* (unta betina Persia berpunuk dua).

Apa yang dilakukan Iblis sesampainya di surga adalah bagian krusial untuk memahami maksud sebenarnya Ath-Thabari dengan menyebutkan riwayat ini. Bahwa Iblis memetik buah dari pohon terlarang dan mendatangi Hawa, tanpa Adam. Ia mengiming-imingi Hawa dan merayunya agar memakannya. Hawa pun memakannya, lalu mendatangi Adam dan merayunya dengan kata-kata persis seperti yang digunakan Iblis untuk merayunya. Maka Adam pun memakan buah dari pohon terlarang oleh sebab rayuan Hawa. Baru keduanya kemudian menyadari bahwa yang telah

¹⁵Yang paling sedikit dijumpai informasi mengenainya di antara para perawi dalam sanad ini adalah Umar Ibnu Abdurrahman Ibnu Muhrif yang dikenal sebagai Ibnu Dariyah. (As-Sayyid Abu al-Ma'athi, *et.al.*, *Mawsû'atu Aqwâl al-Imâm Ahmad Ibnî Hanbal fî Rijâl al-Hadîts wa 'Ilâlihi*, t.k: 'Alam al-Kutub, 1997, jilid 3, hal. 77. Ibnu Hibban menyatakannya: "*shâlih*" Muhammad Ibnu Hibban, *Masyâhîr 'Ulama al-Amshâr wa A'lâm Fuqahâ' al-Aqthâr*, Al-Manshûrah: Dâr al-Wafâ', 1991, jilid 1, hal. 305, akan tetapi Ibnu Ma'in yang ketat dalam memberikan testimoni perawi pun menyatakannya *tsiqqah*. (Abdurrahman Ibnu Abi Hatim, *Al-Jarh wa at-Ta'dîl*, Beirut: Dâr Ih'yâ' at-Turâts al- 'Araby, 1952, jilid 6, hal. 121, maka pendapat Ibnu Ma'in inilah yang diambil.

¹⁶Guru Ath-Thabari yaitu Al-Hasan Ibnu Yahya disebut oleh Ibnu Hajar dengan predikat *shadûq*. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Taqrîb at-Tahdzîb*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2001, jilid 1, hal. 173.

¹⁷Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Tadzkirot al-Huffâdz*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, Jilid 1, hal. 77.

dilakukan adalah tragedi pada saat aurat dan seluruh tubuh terbuka, sehingga Adam bersembunyi di balik pohon.

Dialog yang terjadi selanjutnya antara Allah dan para makhluk di surga tersebut dengan redaksi yang seakan menjadi stempel biru bagi perempuan sebagai agen setan seperti yang beredar. Sinisme pun memuncak karena dalam riwayat, dari semua yang ada hanya Adam sendiri yang tidak mendapatkan kutukan Allah. Bahkan dikatakan bahwa Allah tetap menyebutnya secara eksklusif dengan kata “hamba-Ku” pada saat mengutuk Hawa karena telah menjerumuskan Adam. Sehingga akibatnya disebut bahwa Hawa harus menanggung keletihan dalam mengandung serta kesakitan hebat saat melahirkan, dan kemudian menjadi dosa turunan. Demikian pula dalam riwayat ini Allah juga membela Adam dengan redaksi yang sama pada saat mengutuk ular yang telah membawa masuk Iblis ke surga sehingga menjerumuskan Adam. Ular pun dilaknat kehilangan kaki dan harus berjalan dengan perutnya, rizkinya hanyalah debu, dan selamanya bermusuhan dengan manusia. Demikianlah riwayat ini menceritakan bahwa semua mendapatkan laknat Allah kecuali Adam. Bahkan tidak luput dari laknat, tanah yang Adam telah diciptakan darinya sehingga buahnya menjadi duri.¹⁸ Demikianlah redaksi *Isrâ’iliyyât* tentang kejatuhan manusia dari surga yang tidak hanya berbau mitos dan memojokkan perempuan, tetapi juga mengistimewakan laki-laki, seolah melepaskannya dari dosa dan mempersalahkan pihak-pihak selainnya atas kesalahan yang juga dilakukannya.

Beberapa riwayat lain serupa ini juga disebutkan dengan sanad-sanad yang lemah. *Pertama*, riwayat Ibnu Abbas dengan rantai sanad riwayat Ismail As-Suddy yang diragukan sendiri oleh Ath-Thabari seperti yang akan dibahas selanjutnya pada bagian masalah penciptaan perempuan. *Kedua*, hadis Abu al- ‘Aliyah dengan sanad yang lemah. Dalam rangkaianannya terdapat Ibnu Abi Ja’far yang meski secara pribadi dapat dipercaya tetapi melakukan kesalahan dalam meriwayatkan.¹⁹ Demikian pula ayahnya yang ia meriwayatkan darinya hadis ini, lebih lemah darinya sehingga disebut oleh Abu Zur’ah: “*yahim katsîran*” (banyak berfantasi),²⁰ serta Ar-Rabi’ yang selain disinyalir berpandangan Syiah juga disebut meriwayatkan *awhâm* (hal-hal yang tidak jelas kebenarannya).²¹ Sementara itu, Abu al- ‘Aliyah sendiri juga seorang

¹⁸Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân*..., Jilid 1, hal. 526.

¹⁹Bernama Abdullah, Ibnu Abi Ja’far. Abdurrahman Ibnu Abi Hatim, *Al-Jarh wa at-Ta’dil*..., jilid 2, hal. 224

²⁰Isa Ibnu Abi Isa, Abdullah Ibnu Mahan. Ibnu Hajar menyebutnya *shadûq* namun buruk dalam menghafal, khususnya dari Al-Mughirah. Ibnu Al-Madiny mengatakannya sebagai *tsiqqah* yang melakukan kesalahan, Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A’lâm an-Nubalâ*, jilid 7, hal. 347; Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-‘Asqallani, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, t.k: Mathba’ah Dâirat al-Ma’ârif, 1326 H, jilid 8, hal. 228.

²¹Ibnu Anas, Al-Bakry. Abu Hatim Ar-Razy mengatakannya *shadûq*, demikian pula Ibnu Hajar. Diduga cenderung pada ideologi Syi’ah dan meriwayatkan hal-hal yang

tabi'i yang kredibel namun banyak melakukan *irsâl*²² (meriwayatkan hadis tanpa menyebut nama perawi yang menyambungkan antara dirinya dengan Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam*). Nama Abu Al-'Aliyah tidak disebutkan oleh Ar-Rabi' dalam rangkai sanad ini dan menyebutnya hanya secara anonim dengan sebutan *muhaddits*. Tetapi diketahui dari rangkai sanad yang disebutkan selanjutnya dimana nama Abu Al-'Aliyah diterangkan namanya oleh Ar-Rabi'. Disini, Ath-Thabari dengan gaya ahli hadis menjelaskan cara menemukan nama yang hilang dari rantai sanad dengan melakukan komparasi dengan rantai sanad yang lain.²³ *Ketiga* dari hadis Ibnu Ishaq dengan sanad lemah seperti yang akan dijelaskan kemudian. *Keempat*, yang diriwayatkan oleh Abdullah Ibnu Wahab (w. 197 H)²⁴ dari Ibnu Zayd tanpa menyebutkan identitasnya secara jelas.²⁵ Ibnu Wahab mempunyai dua guru berinisial Ibnu Zayd, dan keduanya bernama Usamah, yaitu Allaytsi (w. 153 H) dan Ibnu Aslam (w. +100 H).²⁶ Allaytsi disebut Ibnu Hajar *shadûq* namun berfantasi.²⁷ Sedangkan Ibnu Aslam disebutnya lemah hafalannya. Sedangkan Adz-Dzahabi (w. 748 H) menyebut bahwa Ibnu Ma'in mengatakannya lemah.²⁸ Selanjutnya, riwayat-riwayat serupa juga berkisar pada sanad-sanad lemah.

Sebagai kesimpulan, semua riwayat yang dicantumkan oleh Ath-Thabari tentang kronologi jatuhnya Adam Hawa dalam rayuan Iblis disini bersanad lemah dan tidak satupun yang berhukum *marfû'* sebagai bagian sabda dari Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Sanad paling kuat hanyalah yang pertama, berstatus *hasan* dari Wahab Ibnu Munabbih (w. 110 H).

meragukan. Ibnu Hibban menjelaskan bahwa semua hadis-hadisnya yang *munkar* adalah yang diriwayatkan oleh Abu Ja'far Ar-Razy. Muhammad Ibnu Hibban, *Masyâhir 'Ulamâ' al-Amshâr*, Al-Mansura: Dâr al-Wafâ', 1991, jilid 1, hal. 203; Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahaby, *Siyar A'lâm an-Nubalâ'*, jilid 6, hal. 169-170

²²Rufai' Ibnu Mahran Ar-Riyahi. Seorang tabi'i yang *tsiqqah*, banyak meriwayatkan hadis secara mursal. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Taqrîb at-Tahdzîb*..., jilid 1, hal. 247

²³Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 1, hal 528.

²⁴Al-Mishry, ahli fiqih yang masyhur. Ibnu Hajar menyebut bahwa Muhammad Ibnu Sa'ad menyifatinya sebagai *mudallis*. Tidak diketahui tahun wafatnya. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Ta'rîfu Ahl at-Taqqîs Bi Marâtib al-Mawshûfina Bi at-Tadlîs*, Aman: Maktabat al-Mannâr, 1983, hal. 22.

²⁵Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 1, hal 528.

²⁶Al-'Adawy, Abu Zayd Al-Madany. Ahmad Ibnu Hanbal menyebutnya lemah, *munkar al-hadîts*. Ahmad Ibnu Hanbal, *Mawsû'at Aqwâl al-Imâm Ahmad Ibni Hanbal Fî Rijâl al-Hadîtsi Wa 'Ilâhihi*, t.k: 'Alam al-Kutubi, 1997, jilid 1, hal. 76.

²⁷Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Taqrîb at-Tahdzîb*..., jilid 1, hal. 66.

²⁸Meski demikian, Adz-Dzahabi menyebutnya *shadûq*, kuat dalam hadis. Dan bahwa Muslim banyak meriwayatkan hadis Ibnu Wahab darinya, tetapi sebatas sebagai riwayat pendukung dalam sahihnya. Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Dzikru Asmâ'i Man Tukullima Fîhi Wa Huwa Muwatstsqaq*, Zarqa': Maktabat al-Mannâr, 1986, hal. 41; Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Taqrîb at-Tahdzîb*..., jilid 1, hal. hal. 98.

Dengan demikian dapat dipastikan bahwa riwayat ini merupakan *Isrâ'iliyyât*, karena Wahab Ibnu Munabbih merupakan kolektor *Isrâ'iliyyât*.

Terlepas dari keadaan riwayat tersebut sebagai bagian dari *Isrâ'iliyyât*, hal yang menarik kemudian adalah bagaimana Ath-Thabari pada akhir pembahasan menunjukkan maksud sebenarnya. Yaitu menunjukkan kesalahan di dalam riwayat tersebut yang jelas bertentangan dengan zahir Al-Qur'an.

Dengan pengetahuan yang menyeluruh tentang kualitas sanad-sanad dan riwayat, Ath-Thabari tidak mungkin tidak mengetahui kelemahan riwayat ini baik secara validitas sumber maupun substansi. Maka dengan membandingkannya dengan zahir Al-Qur'an sehingga semakin menguatkan apa yang jelas disebutkan oleh Al-Qur'an. Dalam menutup deretan riwayat tersebut Ath-Thabari menyatakan bahwa riwayat-riwayat mengenai kronologi kejadian di surga yang melibatkan Adam, Hawa serta Iblis yang telah menggoda dan mengeluarkan keduanya dari surga diceritakan dari sumber para sahabat dan tabi'in dan lainnya. Ath-Thabari kemudian menegaskan pendapatnya terhadap masalah ini, yaitu keyakinannya bahwa yang paling benar adalah yang sesuai dengan Kitabullah, Al-Qur'an.

Ath-Thabari kemudian menunjukkan celah lemah riwayat tersebut dengan menggunakan redaksi zahir ayat dalam surah al-A'Râf ayat 20-21. Yakni Firman Allah mengenai Iblis yang menggoda dan berdialog dengan keduanya secara langsung, bahkan bersumpah kepada keduanya secara langsung dan meyakinkan bahwa ia hanya berusaha memberikan nasihat.

Mengupas sanad-sanad yang lemah pada tempat ini bagi Ath-Thabari tidak signifikan dan tidak menarik, sebagaimana ia juga tidak tampak tertarik untuk turut memojokkan posisi Ibu Hawa. Dengan tanpa menyalahkan satu pun riwayat yang semua dikatakan bersumber dari ulama, ia justru membidik hal lain yang secara tepat mematahkan isi cerita tersebut, yang kemudian membuat pembaca memahami alasannya mencantumkannya secara lengkap dalam tafsir ayat ini, yaitu untuk menunjukkan kelemahan substansinya. Karena yang ia sebut sebagai yang paling benar sebagaimana dalam Kitabullah adalah spesifik bagian makna ayat yang sangat bertentangan dengan substansi inti cerita. Yaitu zahir ayat yang menceritakan cara iblis menggoda Adam dan Hawa secara langsung dan bersumpah kepada keduanya. Bukan kepada salah satu melalui salah satunya, atau bersumpah kepada salah satunya. Dengan menggunakan logika yang tepat, Ath-Thabari menjelaskan semuanya serta menegaskan bahwa di dalam bahasa Arab, tidak masuk akal untuk mengatakan fulan bersumpah kepada fulan dalam hal tertentu dengan cara mengadakan sebab yang membuatnya sampai kepada orang yang ia bersumpah kepadanya, tanpa bersumpah kepadanya secara

langsung. Karena sebuah sumpah tidak dapat melalui sebab yang diciptakan.²⁹

Meski argumen ini telak menunjukkan kelemahan substansi riwayat, tetapi Ath-Thabari tidak merasa perlu untuk mengupasnya secara tuntas. Seperti telah penulis singgung di atas, penyematan dosa yang seolah hanya ditimpakan kepada semua pihak selain Adam, yang nampak sebagai pembelaan untuk laki-laki dalam situasi ini, bertentangan juga dengan zahir ayat yang menyebutkannya konsisten sebagai obyek langsung perintah larangan Allah mendekati pohon, obyek godaan Iblis, dan perintah Allah meninggalkan surga bersama-sama dengan Hawa. Hemat penulis, ini merupakan bagian karakter dari Ath-Thabari yang cukup dengan mencapai tujuan utama yang dianggap penting, tanpa merasa perlu memberikan tambahan-tambahan sekunder walaupun mungkin akan lebih menguatkan.

B. Penciptaan Perempuan (an-Nisâ`/4:1)

Masalah penciptaan perempuan termasuk dalam isu utama yang dipersoalkan tentang identitas kaum Hawa. Seperti dikatakan oleh Rifat Hassan menjadi biang utama ketimpangan gender. Ath-Thabari mencantumkan beberapa riwayat terkait hal ini dalam dua ayat dari kedua surah di atas.

Mengawali tafsir ayat pertama dari surah An-Nisâ`/4:1

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

Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kalian dari satu jiwa dan menciptakan dari jiwa itu pasangannya, dan dari keduanya Dia menyebarkan banyak laki-laki dan perempuan. Bertakwalah kepada Allah yang dengan menggunakan Nama-Nya kalian saling meminta. Dan peliharalah hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu mengawasi kalian. (An-Nisâ`/4:1)

Ath-Thabari menjelaskan makna zawj sebagai “ats-tsâny lahâ” (bagian lain dari dirinya). Ia berkata:

يَعْنِي بِقَوْلِهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ: "وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا", وَخَلَقَ مِنَ النَّفْسِ الْوَاحِدَةِ زَوْجَهَا

²⁹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 1, hal. 532.

يَعْنِي بِالزَّوْجِ، الثَّانِي لَهَا. وَهُوَ فِيمَا قَالَ أَهْلُ التَّأْوِيلِ، إِمْرَأَتُهَا حَوَاءٌ.³⁰

Yakni dengan Firman-Nya: “وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا” dan Ia menciptakan dari jiwa yang satu itu pasangannya, berarti “yang kedua” dari dirinya. Dan menurut para ahli tafsir, adalah istrinya Hawa.

Mahmud dan Ahmad Syakir menjelaskan lebih rinci maksud dari Ath-Thabari disini. Yakni, karena *zawj* berarti *al-fard al-ladzy lahû qarîn* (individu yang memiliki individu lain yang menyertai). Maka masing-masing dari dua *qarîn* disebut dengan *zawj*. Kemudian disebutkan untuk istri seseorang istilah *zawj*, dan demikian pula menjadi sebutan untuk suami dari seorang istri.³¹ Adapun dalam tafsir surah Al-Baqarah ayat 36, Ath-Thabari menjelaskan perbedaan pendapat dalam penggunaan kata *zawj* dan *zawjah* untuk menyebut istri dari seorang suami, dimana penggunaan kata *zawjah* dengan huruf *hâ`* lebih umum dipakai oleh orang Arab daripada tanpa huruf *hâ`*. Dan bahwa penggunaan kata *zawj* tanpa *hâ`* untuk menyebut istri berasal dari bahasa dari kabilah *Azd Syanû`ah*.³² Adapun penggunaan kata *zawj* tanpa *hâ`* untuk menyebut suami tidak ada perselisihan di dalamnya.³³

Ath-Thabari selanjutnya menghilangkan keraguan bahwa yang dimaksud dengan *nafsun wâhidah* (diri yang satu) adalah Adam ‘*alaihi as-salâm*, dengan berdalil syair:

أَبُوكَ خَلِيفَةٌ وَلَدَتْهُ أُخْرَى ... وَأَنْتَ خَلِيفَةٌ، ذَاكَ الْكَمَالُ

Ayahmu Adalah seorang Khalifah, dan dia dilahirkan oleh seorang wanita lain... Dan engkau adalah Khalifah, itulah kesempurnaan.

Dengan syair ini Ath-Thabari menjelaskan kedua kata *خَلِيفَةٌ* yang tertulis dalam bentuk feminin dengan akhiran *tâ` marbûthah*, dimaksudkan untuk menerangkan persona maskulin dalam kata *أَبُوكَ* dan kata ganti *أَنْتَ* (kamu laki-laki). Sehingga kata *خَلِيفَةٌ* yang feminin memiliki makna maskulin. Maka demikian pula kata *نَفْسٌ* dalam ayat yang meskipun bersifat feminin dengan akhiran *tâ` marbûthah*, memiliki makna maskulin. Dengan demikian menurutnya, apabila menggunakan kata sifat dalam bentuk maskulin pun, dengan menghilangkan *tâ` marbûthah* dalam kata *وَاحِدَةٍ*, dan menjadi: *مِنْ نَفْسٍ وَاحِدٍ* maka akan tetap sah secara kaedah, karena menjadi sifat dari makna

³⁰Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 7, hal. 515.

³¹Mahmud Syakir dalam Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 7, hal. 515.

³²Sebutan untuk kabilah yang menempati daerah *Syanû`ah*, sebuah wilayah administrasi kuno di Yaman, berjarak empat puluh dua farsakh dari Kota Shan'a. Yaqut Ibnu 'Abdillâh Al-Himawî, *Mu'jam al-Buldân*..., jilid 3, hal. 368.

³³Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 7, hal. 514.

maskulin dalam kata *نَفْسٌ* yang feminin, yakni laki-laki Adam.³⁴ Dengan ini, maka kata *نَفْسٌ* walaupun disifati dengan bentuk kata feminin maupun maskulin, tidak menutup petunjuk bahwa yang dimaksud adalah Adam *'alaihi as-salâm*.

Setelah membuktikan bahwa maksud dari nafs dalam ayat adalah Adam, Ath-Thabari kemudian mengetengahkan beberapa riwayat yang menyebutkan nama istri Adam adalah Hawa, dan bahwa ia diciptakan dari tulang rusuknya. Ath-Thabari tampak mendukung dan tidak menolak pendapat ini meski bersumber dari Qatadah Ibnu Di'amah As-Sadusy yang seorang *tabi'i*.³⁵

Riwayat dari Qatadah mengenai topik ini adalah terkuat dan berstatus *ḥasan*, dengan semua perawi di dalamnya *tsiqqah*, dan hanya Bisyr Ibnu Mu'adz yang dikatakan *shadûq* oleh Ibnu Hajar³⁶.

Selain itu juga riwayat dari Mujahid (w. 104 H) dengan semua perawinya *tsiqqah*, hanya saja Ibnu Abi Najih³⁷ meriwayatkan darinya tidak dengan lafal mendengar secara langsung, dan ia dikenal melakukan *tadlîs* dari Mujahid. Akan tetapi sebagian ulama menerima hadis golongan ini.

Penulis memperkirakan alasan Ath-Thabari tidak memberikan indikasi penolakan terhadap pendapat ini, yang menyebut nama istri Adam adalah Hawa dan diciptakan dari tulang rusuk Adam. Meski berkenaan dengan *ghaybiyyât* yang seharusnya tidak didasarkan kepada hadis *maqthû'* dari beberapa *tabi'in*, bisa jadi karena dasar permasalahan ini adalah apa yang dikatakan oleh Al-Qur'an bahwa Allah telah menciptakan seorang istri untuk Adam di surga, dari dirinya. Maka permasalahan siapa nama istrinya dan dari bagian tubuh Adam bagian mana ia diciptakan meskipun tidak ada dalam Al-Qur'an maupun hadis *marfû'* yang *shahîh*, tetapi tidak bertentangan dengan apa yang dikatakan keduanya, maka bisa saja menjadi sebuah kemungkinan. Kecuali mengenai penciptaan dari tulang rusuk, yang sesuai dengan hadis *shahîh* riwayat Al-Bukhari.

Apakah Ath-Thabari mengetahui hadis Al-Bukhari ini ataukah tidak, dan apa yang mungkin menjadi alasannya tidak menyebutkan hadis tersebut di dalam tafsirnya ini, akan menjadi pertanyaan penting yang akan dibahas pada Bab V mendatang.

³⁴Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 7, hal. 518.

³⁵Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 7, hal. 515.

³⁶Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Taqrîb at-Taḥdzîb*..., Jilid 1, hal. 124.

³⁷Bername Abdullah, *tsiqqah*. Ibnu Hajar memasukkannya ke dalam golongan ketiga dari para pelaku *tadlîs*, yaitu yang banyak melakukan *tadlîs*, dan para ulama tidak menerima hadis-hadis mereka kecuali yang mereka nyatakan bahwa mereka telah mendengarnya, dan sebagian mereka menolak hadis-hadis mereka secara keseluruhan, dan sebagian lagi mutlak menerima hadis-hadis mereka, seperti Abu Az-Zubayr Al-Makky. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Ta'rîf Ahli at-Taqdîs bi marâtib al-Mawshûfîn bi at-Tadlîs*, 'Amman: Maktabat al-Mannâr, 1983, hal. 13, 39.

Berbeda dengan masalah nama istri Adam dan asal penciptaannya yang tampak diterima olehnya, dalam tafsir surah Al-Baqarah ayat 36, Ath-Thabari secara skeptis menyebutkan pendapat-pendapat yang menjelaskan kronologi diciptakannya Hawa dari tulang rusuk Adam. Dari masing-masing dua pendapat berbeda itu disebut Ath-Thabari menunjukkan waktu Hawa diciptakan, yakni setelah Adam ditempatkan di surga, dan atau sebelumnya. Namun semua riwayat dari dua pendapat berbeda tersebut, tidak ada yang didukung oleh sanad yang kuat.

Pertama, rantai sanad As-Suddy yang diragukan sendiri oleh Ath-Thabari. Yakni bahwa setelah Iblis dilaknat dan dikeluarkan dari surga, Adam pun ditempatkan oleh Allah di surga. Ia berjalan sendiri tanpa pasangan menemani. Adam pun tertidur dan saat bangun mendapati seorang perempuan duduk di samping kepalanya, diciptakan Allah dari tulang rusuknya. Lalu terjadilah dialog keduanya, tentang siapa dan mengapa perempuan tersebut diciptakan. Termasuk nama Hawa yang disebut oleh Adam saat menjawab pertanyaan malaikat, dan sebab penamaannya karena diciptakan dari sesuatu yang hidup.³⁸ Ath-Thabari menyimpulkan bahwa riwayat ini menunjukkan bahwa Hawa diciptakan setelah Adam mendiami surga, sehingga ia menjadi tempatnya mendapat ketenangan.

Mahmud dan Ahmad Syakir pada bagian lain dalam tafsir Ath-Thabari menyebut rangkaian sanad ini termasuk di antara yang sering beredar dalam tafsir Ath-Thabari. Menariknya, ia menjumpai dalam versi lain dari tafsir ini terbitan *Bûlaq*, Ath-Thabari menyebut sendiri bahwa riwayat dengan sanad ini ia ragukan kebenarannya. Mahmud dan Ahmad Syakir mengatakan: *“Ia (Ath-Thabari) tidak menjelaskan alasan keraguannya terhadap riwayat tersebut, dan meskipun ia ragu, ia sering meriwayatkannya. Namun ia tidak pernah menjadikannya sebagai argumen”*.³⁹

Indikasi keraguan Ath-Thabari yang disinggung oleh Mahmud dan Ahmad Syakir juga terdapat dalam versi *Muassasat ar-Risâlah* yang digunakan dalam disertasi ini dengan redaksi yang sama, yaitu: “فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ – وَلَسْتُ أَعْلَمُهُ صَحِيحًا، إِذْ كُنْتُ بِإِسْنَادِهِ مُرْتَابًا” (*Jika ini benar - dan saya tidak tahu apakah ini benar-, karena saya skeptis dengan sanad ini*).⁴⁰ Hal ini menguatkan temuan Ahmad Syakir di atas karena dalam konteks ini Ath-Thabari juga mengisyaratkan kepada riwayat yang disandarkan kepada Ibnu Mas’ud dan Ibnu ‘Abbas *radhiyallâhu ‘anhum*.

Memperkirakan alasan Ath-Thabari ragu terhadap sanad tersebut, penulis menemukan rata-rata para perawi di dalamnya berpredikat *shadûq*

³⁸Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân...*, Jilid 1, hal.513

³⁹Ahmad Syakir dalam Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân...*, Jilid 1, hal. 156, hadis No. 168.

⁴⁰Yaitu dalam tafsir al-Baqarah/2: 19. Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân...*, Jilid 1, hal. 354.

secara kepribadiannya, tidak ada ulama hadis yang melabeli mereka sebagai pendusta. Akan tetapi bersama dengan itu masing-masing memiliki sisi lemah. Asbath Ibn An-Nashr disebut Ibnu Hajar Al- 'Asqallany kerap membuat kesalahan riwayat dan menuturkan hal-hal *gharîb* (asing dan tidak ada yang mengatakan selainnya). Sedangkan Ismail As-Suddy disebut Ibnu Hajar meriwayatkan hal-hal berbau *wahm* (bersifat ilusi dan cenderung salah). Adapun 'Amr Ibnu Hammad disebut oleh Abu Dawud beraliran *râfidlah*, sebagaimana As-Suddy yang juga ditengarai beraliran Syi'ah oleh Ibnu Hajar.⁴¹

Kecenderungan perawi terhadap kelompok -teologis- tertentu tidak menjadi dasar penolakan sebuah hadis secara langsung, kecuali jika didapatkan di dalamnya substansi yang terindikasi mendukung pendapat atau kepentingan kelompoknya. Adapun guru Ath-Thabari sendiri yakni Musa Ibnu Harun dikatakan oleh Ad-Daruquthny sebagai orang yang *tsiqqah* ⁴². Dengan ini, maka yang nampak menjadi sebab keraguan dari Ath-Thabari terhadap validitas sanad ini adalah kognisi dari Asbath dan As-Suddy yang terbukti sering salah. Dan ungkapan skeptis Ath-Thabari terhadap sanad yang sama tidak terdapat dalam tafsir surah al-Baqarah/2: 35 ini dan di setiap tempat lainnya ia menyebutkannya terlihat sebagai bentuk menghindari pengulangan yang dapat semakin memperpanjang volume tafsir ini.

Kedua, pendapat bahwa Hawa diciptakan sebelum Adam mendiami surga. Yaitu hadis Ibnu Ishaq (w. 151 H), bahwa setelah Allah selesai dengan urusan Iblis, Ia pun berkata kepada Adam yang telah diberikan padanya pengetahuan tentang semua nama-nama, agar memberitahukan kepada para malaikat tentang nama-nama yang telah diketahuinya. Yang mengherankan, pada tempat ini Ibnu Ishaq mengutip Al-Qur'an secara terbalik, dengan berkata: "...kemudian Allah berfirman: "يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ", hingga Firman-Nya: "إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ". Kesalahan ini, dengan memulai dari surah al-Baqarah ayat 33 dan mengakhirinya dengan ayat 32, bisa terjadi dari Ibnu Ishaq atau perawi yang lain. Tetapi bagaimanapun juga berdampak pada kualitas riwayat.

Bagian selanjutnya dari riwayat ini dikatakan oleh Ibnu Ishaq sebagai cerita dari Ahli Kitab Taurat, serta beberapa ulama, dari Abdullah Ibnu 'Abbas *radhiyallâhu 'anhumâ* dan lainnya, bahwa Allah memberikan rasa kantuk kepada Adam *'alaihi as-salâm* dan mengambil satu tulang rusuk kirinya dan diganti dengan daging. Adam pun tetap tertidur sehingga Allah menciptakan dari tulang rusuk tersebut istrinya, Hawa, sebagai seorang perempuan untuk hidup bersamanya.

⁴¹Zahratunnisa, *Tuhfat ar-Râwi...*, hal. 65, hadis no. 10; hal. 261, hadis no. 125.

⁴²Muhammad Mahdy Al-Muslimy, *et.al., Mawsû'at Aqwâli Abi al-Hasan Ad-Dâruquthny fî Rijâl al-Hadîtsi wa 'Ilalihi*, Beirut: 'Âlam al-Kutub, 2001, Jilid 2, hal. 672, no. 3637.

Redaksi keraguan kemudian digunakan dalam menceritakan bagian akhir kisah, saat Adam ketika terbangun dan mendapati Hawa di sisinya. Berkata Ibnu Ishaq: Maka Adam berkata -seperti yang mereka para Ahli Kitab sangka-: “*dagingku, darahku, istriku*”.⁴³

Riwayat *Isrâ’iliyyât* yang bahkan diragukan oleh Ibnu Ishaq sendiri sebagai perawinya ini juga lemah dari sisi sanad. Salah satu perawinya yaitu Muhammad Ibnu Humaid Ar-Razy (w. 248 H) disebut oleh Adz-Dzahabi (w. 748 H) sebagai “*munkar al-Hadîts, shâhib al-‘ajâ’ib*”.⁴⁴ Sedangkan Ibnu Ishaq sendiri dengan nama besarnya sebagai sejarawan, penulis pertama karya bidang sejarah biografi Nabi *shallâhu ‘alaihi wasallam*, disebut tidak dapat dijadikan hujah oleh Ibnu Ma’in (w. 233 H), meskipun *tsiqqah* secara pribadi. Ibnu Hajar menyebutnya terindikasi ber-*tasyayyu’* (pro Syi’ah) dan cenderung beraliran Qadariyyah, disamping disebut juga melakukan *tadlîs*.⁴⁵

Kesimpulan yang dapat diambil, riwayat dari para sahabat yang dikutip oleh Ath-Thabari di atas terbukti tidak valid secara sanad, dengan keraguan terhadap sanadnya baik oleh Ath-Thabari sendiri pada riwayat pertama, dan bahkan juga oleh Ibnu Ishaq sendiri sebagai perawi riwayat kedua, beserta substansinya.

Hingga bagian ini, tidak ada lagi komentar dari Ath-Thabari yang berkenaan dengan penciptaan manusia perempuan. Meski keterangannya tentang makna *zawj* sebagai *ats-tsâny lahâ* dengan penjelasan dari Mahmud dan Ahmad Syakir di atas tampak menguatkan pendapat yang mengartikan kata *zawj* sebagai *pair* (pasangan) seperti dikatakan oleh sebagian mufasir modern,⁴⁶ akan tetapi tidak ada indikasi Ath-Thabari berbeda pendapat dengan riwayat-riwayat yang ia sebutkan tentang asal-usul perempuan. Ia nampak sepakat bahwa manusia perempuan pertama yang menjadi satu-satunya pasangan Adam sebagai manusia laki-laki di surga disebut bernama Hawa, dan diciptakan dari diri Adam.

Ath-Thabari juga tidak menolak pendapat diciptakannya Hawa dari tulang rusuk Adam, namun meragukan kronologi kejadian penciptaannya dari tulang rusuk, baik secara sanad maupun substansi. Terlepas dari redaksi dan indikasi ragu tersebut, yang pasti tidak ada komentar lanjutan lagi dari Ath-Thabari. Bisa jadi juga, bagi Ath-Thabari cerita kronologis tersebut menjadi kemungkinan yang sah-sah saja dalam batasan tertentu. Yang terlihat, Ath-Thabari juga membatasi diri dalam menyertakan informasi

⁴³Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân...*, Jilid 1, hal. 514.

⁴⁴Zahratunnisa, *Tuhfat ar-Râwy...*, hal. 242-243.

⁴⁵Muhammad Ibnu Ishaq Ibnu Yasar, Al-Madani. Menjadi yang pertama menuliskan *As-Sîrah an-Nabawiyah*, sebelum Imam Malik. Jamaluddin Al-Mizzy, *Tahdzîb al-Kamâl*, Jilid 8, hal. 542.

⁴⁶Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender...*, hal. 156-157.

dengan hanya yang terkait, tanpa menambahkan lagi riwayat-riwayat yang tidak berhubungan dengan kategori yang ia sebutkan.

Kesimpulan dari bagian ini, Ath-Thabari mendukung penciptaan perempuan pertama dari tulang rusuk Adam, dan ia adalah istrinya yang bernama Hawa. Meskipun keterangannya terhadap makna kata *zawj* dapat mendukung pemahaman tafsir modern, akan tetapi tidak terdapat indikasi ia berpendapat sebagaimana tafsir modern tentang asal usul perempuan.

C. Pakaian Perempuan (al-Aḥzâb/33: 53; 59; an-Nûr/24: 31)

1. Memanjangkan *Jilbâb* (al-Aḥzâb/33:59)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ
ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ يُعْرِفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Hai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang beriman hendaklah mereka mengulurkan jilbab mereka ke seluruh tubuh mereka, yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. al-Aḥzâb/33:59).

Ath-Thabari menjelaskan ayat ini sebagai perintah Allah kepada Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallam* untuk menyampaikan kepada para istrinya, anak-anak perempuannya, serta wanita-wanita dari kalangan beriman agar tidak menyerupai budak dalam penampilan saat keluar rumah. Penampilan standar budak perempuan yang harus diselisihi disini menurut Ath-Thabari adalah memperlihatkan rambut dan wajah mereka. Maka secara teknis perintah Allah kemudian adalah agar mereka menyelubungkan *jilbâb* mereka. Yang demikian ini agar mereka selamat dari keburukan orang-orang fasik, yang gemar melecehkan para budak perempuan secara verbal. Maka identitas sebagai perempuan merdeka harus dijaga, dengan melaksanakan perintah Allah mengenakan *jilbâb* setiap saat harus keluar rumah dan kemungkinan melewati orang-orang fasik.

Dalam tafsir ayat ini, tampak Ath-Thabari mengedepankan bahasan sebab turunnya ayat dengan hanya mengetengahkan riwayat-riwayat seputar *asbâb an-nuzûl*. Yang berarti ia menekankan bahwa ‘*illat* perintah dalam ayat agar para wanita beriman mudah dikenali sehingga tidak diganggu orang-orang fasik di jalanan karena disangka budak-budak perempuan. Tidak ada riwayat di luar *asbâb an-nuzûl* yang dapat menjadi indikasi pemahaman Ath-Thabari akan pemberlakuan perintah ini di luar situasi sebagaimana terjadi di jalanan Madinah saat itu.

Dua perbedaan pendapat diketengahkan oleh Ath-Thabari mengenai cara dari mengenakan *jilbâb* tersebut. Perbedaan ini dipahami oleh sebagian kalangan sebagai perbedaan batasan yang harus ditutup, sehingga wajah tidak wajib ditutup. Sebagian lain memahaminya sebagai perbedaan macam cara saja untuk menutup kepala dan wajah.

Dua perbedaan ulama tafsir yang disebutkan Ath-Thabari tersebut adalah: *pertama*: dengan menutup wajah dan kepala dengan hanya satu mata terlihat. Pendapat ini datang dari Ibnu ‘Abbas, dan ‘Ubaidah. Perintah Allah untuk menutupkan *jilbâb* ke seluruh tubuh dalam ayat dideskripsikan secara redaksional sebagai perintah agar para perempuan beriman yang merdeka menutup seluruh tubuhnya tanpa memperlihatkan sesuatu dari anggota badannya kecuali satu matanya saja.

Kedua: dengan mengencangkan *jilbâb* mereka di atas dahi. Pendapat ini juga didukung oleh riwayat yang juga dari Ibnu ‘Abbas, serta Qatadah, dan Mujahid (w. 104 H). Redaksi riwayat sedikit berbeda, menjelaskan bahwa turunya ayat ini disebabkan para perempuan merdeka berbusana tidak berbeda dengan yang dipakai oleh para budak perempuan. Maka sebab itu Allah kemudian memerintahkan perempuan-perempuan beriman agar menutupkan *jilbâb* mereka. Dan menutupkan *jilbâb* adalah dengan cara menjatuhkan kain dan mengencangkannya pada bagian dahi.⁴⁷

Kedua cara yang dikatakan Ath-Thabari ini menjadi perdebatan. Sebagian memahami pendapat kedua bukan berarti dengan menutup wajah. Bagi kelompok ini perbedaan dua pendapat di atas tidak akan disebut sebagai perbedaan jika berarti sama-sama menutup wajah. Menurut mereka, perbedaan disini adalah *ikhthilâf at-tadlâd*, yakni perbedaan yang tidak dapat disatukan, karena bernilai kontradiksi. Dengan demikian, cara kedua di atas adalah dengan menutup kain ke kepala hingga dahi, sehingga tidak menutup wajah.

Turki Balahmar yang mengangkat masalah ini memilih untuk melihat kedua perbedaan cara menutupkan *jilbâb* tersebut sebagai *ikhthilâf al-anwâ’*, atau perbedaan yang bersifat tidak prinsip, karena masih memiliki satu makna yang sama meskipun berbeda macamnya. Maka cara pertama jelasnya, adalah dengan menutup rapat kepala dan wajah dan menyisakan satu matanya untuk melihat jalan. Sedangkan yang kedua adalah dengan mengikatkan kain kerudung ke bagian dahi agar tidak terjatuh sehingga terbuka wajahnya. Dengan demikian kedua pendapat tersebut pada dasarnya bukanlah perbedaan, tetapi dua macam cara dalam mengenakan *jilbâb* yang pada intinya menutup kepala dan wajah.

Balahmar menguatkan pendapatnya salah satunya dengan definisi *taqannu’* melalui beberapa literatur. Salah satunya adalah yang disebutkan

⁴⁷ Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân*..., Jilid 20, hal. 324-325.

oleh Badruddin Al-‘Ainy (w. 855 H) dalam ‘*Umdat al-Qâry*, yang menjelaskan dalam Bab *At-Taqannu*’. Dalam bab tersebut ia mengartikan kata *taqannu*’ sebagai menutup kepala dan sebagian besar wajah dengan selimut atau yang lainnya. Selain itu, ia juga mempersamakan *al-qinâ*’ atau penutup kepala dan wajah yang dikenakan orang yang sedang berperang yang menutup semua kecuali mata saja.

Beberapa hal tersebut dijelaskan oleh Balahmar sebagai penguat saja. Pada prinsipnya, ia melihat perbedaan pendapat ulama tafsir yang disajikan Ath-Thabari dikembalikan pada perkataan Ath-Thabari di awal ayat. Bahwa busana budak perempuan saat itu, yang oleh ayat diperintahkan harus diselsihi oleh perempuan merdeka, adalah dengan terbukanya bagian kepala dan wajah. Sehingga menurutnya, yang sesuai dengan maksud Ath-Thabari adalah membawa makna *at-taqannu*’ sebagai menutup kepala beserta wajah.⁴⁸

Hemat penulis, apabila alasan Balahmar adalah pendapat Ath-Thabari di atas, bahwa standar busana budak perempuan yang biasa dilecehkan oleh orang-orang fasik di jalan adalah dengan termasuk memperlihatkan wajah dan rambut mereka, maka alasan tidak dapat digunakan untuk menafikan arti pendapat kedua sebagai perbedaan hakiki. Karena meskipun Ath-Thabari dengan deskripsinya tentang pakaian budak tersebut dipahami sebagai pendapatnya bahwa, maksud ayat adalah termasuk menutup wajah, tidak menghalanginya untuk menyebutkan adanya pendapat lain yang berbeda dari pendapatnya.

Pertanyaan baru dengan demikian kembali muncul, jika memang kedua perbedaan di atas adalah perbedaan hakiki, mengapa Ath-Thabari tidak memberikan komentar sama sekali? Semestinya, apabila ada pendapat yang menurutnya kurang benar disamping pendapat yang ia lebih pandang benar maka ia akan menjelaskan seperti yang ia lakukan di beberapa tempat.

Beberapa kemungkinan menurut penulis bisa menjadi jawaban. *Pertama*, memang tidak ada perbedaan, sebagaimana dikatakan Balahmar. *Kedua*, terdapat perbedaan hakiki. Dan bisa jadi juga, deskripsi Ath-Thabari tentang pakaian para budak yang terbuka kepala dan wajahnya bukan berarti harus menutup keduanya, karena menutup kepala juga sudah menjadi wujud menyelisihi walaupun tanpa menutup wajah. Karena para budak perempuan tersebut tanpa mengenakan penutup kepala maupun wajah. Jika memang demikian, sikap Ath-Thabari tidak mengomentarnya mungkin karena ia melihat dua pendapat tersebut sah-sah saja, karena walaupun dikatakan tidak wajib, menutup wajah juga baik dan tidak merugikan. Bahkan dalam kondisi khusus seperti itu menjadi lebih baik. *Ketiga*, terdapat perbedaan hakiki dan

⁴⁸Turki Balahmar, *Al-hijâb, Min Tahrîfin wa Tabdîlin wa Tahrîfin...*, t.d, hal. 37, 40 dan 45.

Ath-Thabari berpendapat termasuk wajib menutup wajah dalam ayat ini. Dengan demikian, maka alasan Ath-Thabari tidak berkomentar bisa jadi karena tidak ingin berpolemik yang akan membuat kebingungan pembacanya yang telah membaca tafsir surah an-Nûr ayat 31 sebelumnya tentang batasan aurat perempuan, yang disana Ath-Thabari berkesimpulan bahwa wajah termasuk perhiasan yang boleh tampak dari perempuan.

Penulis cenderung memperkirakan kemungkinan ketiga. Bagi penulis, yang krusial pada bagian tafsir ini untuk mengetahui pendapat Ath-Thabari bukanlah pada arti dari dua perbedaan pendapat ulama yang disebutkannya di atas. Tetapi pada konsistensinya pada penekanan terhadap sebab turunnya ayat sepanjang penafsirannya tanpa membicarakannya di luar konteks *asbâb an-nuzûl*. Seolah sikapnya ini memberi pesan bahwa perintah mengenakan *jilbâb* ini diwajibkan khusus dalam kondisi seperti yang disebutkan, kapanpun dan di manapun. Dan dapat dipahami, keadaan seperti itu dengan posisi perempuan berada di antara para lelaki fasik, yang lebih tepat adalah untuk juga menutup wajah.

Beberapa riwayat yang menggambarkan situasi saat itu dan dikatakan menjadi sebab turunnya ayat, disebutkan oleh Ath-Thabari. Seperti hadis *mursal* yang diriwayatkan oleh Abu Shalih, bahwa ketika Nabi *shallalâahu 'alaihi wa sallam* tiba di Madinah tanpa rumah tinggal, istri-istri beliau dan yang lain biasa keluar untuk keperluan pribadi. Sedangkan di jalanan beberapa lelaki biasa duduk-duduk dan bercanda. Maka turunlah ayat, agar mereka menyelubungkan *jilbâb*, sehingga dibedakan antara perempuan budak dan merdeka. Riwayat serupa disebutkan dari Qatadah dan Mujahid (w. 104 H) tanpa menceritakan spesifik keluarga Nabi *shallalâahu 'alaihi wa sallam*.⁴⁹

Situasi yang sangat buruk seperti digambarkan riwayat di atas bukan kondisi normal masyarakat. Situasi khusus ini bukan dalam konteks umum harian yang sekedar menuntut tata busana standar perempuan beriman di depan laki-laki non-mahram. Karenanya menurut penulis, hal ini kemungkinan menjadi alasan Ath-Thabari disini untuk tidak memberikan komentar. Karena ayat ini mengenai konteks khusus yang praktis memerlukan sikap kehati-hatian ekstra perempuan dalam melindungi dirinya sendiri. Dengan demikian, sikap serupa agar juga diambil jika situasi buruk yang sama kembali terulang.

Ath-Thabari menutup bagian ini dengan akhir menafsirkan ayat (وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا) sebagai penegasan sifat Allah yang Mahapengampun atas yang telah terjadi dari kesalahan para wanita tersebut yang tidak mengenakan *jilbâb* sebagaimana diperintahkan di dalam ayat. Serta sifat Mahapenyayang Allah yang tidak menghukum mereka atas yang telah terjadi sebelumnya.

⁴⁹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 20, hal. 326.

Penafsiran ini menurut penulis menunjukkan akidah Ath-Thabari yang melihat Allah sebagai Dzat Absolut, dengan makna keadilan tanpa batas syarat sesuai Kehendak-Nya. Boleh saja bagi-Nya memberi hukuman atau tidak kepada makhluk-Nya, baik telah atau belum mengetahui perintah seperti dalam konteks ayat ini bagi para wanita beriman. Dan bagi penulis, penafsiran ini tidak mencegah pemaknaan lain sebagai makna kedua, yakni bahwa perintah Allah untuk mereka menjaga kehormatan diri dengan mengenakan standar busana yang ditentukan sehingga terhindar dari penghinaan, juga merupakan wujud sifat Mahapenyayang Allah kepada mereka. Begitupula sifat Mahapengampun Allah tetap dapat dimaknakan disini. Karena ampunan dari Allah sebagai Dzat Absolut tidak mengharuskan adanya kemungkinan untuk tidak mengampuni. Tetapi tetap dapat dirasakan sebagai bagian dari Rahmat-Nya di setiap keadaan manusia.

Adapun aturan baku mengenai batasan aurat perempuan didetailkan pembahasannya oleh Ath-Thabari dalam tafsir surah An-Nûr ayat 31 berikut.

2. Batasan Aurat Perempuan (an-Nûr/24:31)

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْطِفْلَ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بَأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Katakanlah kepada para perempuan yang beriman hendaklah mereka menjaga pandangannya, memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (bagian tubuhnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya. Hendaklah pula mereka tidak menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali kepada suami mereka, ayah mereka, ayah suami mereka, putra-putra mereka, putra-putra suami mereka, saudara-saudara laki-laki mereka, putra-putra saudara laki-laki mereka, putra-putra saudara perempuan mereka, para perempuan (sesama muslim), hamba sahaya yang mereka miliki, para

pelayan laki-laki (tua) yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan), atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat perempuan. Hendaklah pula mereka tidak mengentakkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung. (an-Nûr/ 24:31)

Bahasan tentang batasan aurat perempuan dalam surah an-Nûr ayat 31 serangkai dengan an-Nûr ayat 30 sebelumnya. Surah an-Nûr ayat 30 berbicara tentang perintah yang ditujukan pula kepada laki-laki untuk menjaga pandangan syahwat dari apa saja yang dilarang oleh Allah untuk melihatnya. Disana, Ath-Thabari mendukung pendapat Abu al-‘Aliyah bahwa maksud menjaga kemaluan dalam ayat tersebut adalah menutupinya dari pandangan pihak lain yang tidak halal. Berbeda dari penyebutannya pada tempat-tempat lain dalam Al-Qur`an yang bermakna menjaganya dari perbuatan zina.⁵⁰

Redaksi perintah yang hampir sama berulang dalam an-Nûr ayat 31 bagi para perempuan beriman, dan Ath-Thabari pun mengulang tafsirnya secara singkat. Ia kemudian melanjutkan dengan permasalahan tersisa yaitu maksud dari perhiasan⁵¹ yang zahir terlihat dari perempuan yang boleh terlihat oleh selain mahramnya, serta maksud dari menutupkan kerudung hingga ke *juyûb*.

Ath-Thabari mengawali dengan menjelaskan makna ayat sebagai perintah Allah kepada Nabi *shallalâahu 'alaihi wa sallam* untuk menyampaikan kepada para perempuan beriman agar menjaga pandangan mereka dari apa yang Allah benci untuk mereka lihat dari hal-hal yang telah dilarang bagi mereka. Dan agar mereka menjaga kemaluan mereka dari penglihatan orang yang tidak halal melihatnya, dengan memakai pakaian yang menutupinya dari pandangan luar.⁵²

Penjelasan awal dari Ath-Thabari ini nampak sebagai kesimpulannya terhadap keseluruhan makna inti ayat. Bahwa yang dimaksud menjaga kemaluan adalah menjaganya dari pandangan pihak lain yang tidak halal melihatnya, yaitu dengan cara mengenakan standar pakaian yang menutupi seluruh badan kecuali bagian yang memang terlihat darinya.

Ath-Thabari kemudian menguraikan makna kalimat dari dalam firman Allah (*...وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا...*), dua jenis perhiasan dari perempuan, yaitu *pertama*, yang tidak terlihat; gelang kaki, giwang, ban lengan serta

⁵⁰Mengutip dari Abu al- ‘Aliyah bahwa setiap *farj* yang disebutkan dalam Al-Qur'an sebagai sesuatu yang harus dijaga kesuciannya adalah zina, kecuali surah an-Nûr ayat 31 ini, yang berarti menutupi, Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 19, hal. 154.

⁵¹Yang dimaksud adalah anggota tubuh yang menjadi tempat perhiasan tersebut. Wabih Az-Zuhayly, *Al-Fiqh Al-Islâmy...*, Jilid 1, hal. 744.

⁵²Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 19, hal. 154.

kalung. *Kedua*, perhiasan zahir yang terlihat, yang diperbolehkan oleh Allah untuk diperlihatkan kepada non-mahram.

Terdapat beberapa pendapat yang berbeda dari para ulama. *Pertama* bahwa yang dimaksud perhiasan zahir adalah pakaian. Merupakan pendapat antara lain Abdullah Ibnu Mas'ud (w. 32 H) dan Hasan Al-Bashri (110 H).

Riwayat terkuat dari Ibnu Mas'ud ini adalah yang diceritakan Ath-Thabari dari Yunus (w. 264 H)⁵³, didukung dengan sanad lain yang lebih lemah sehingga memperkuat validitas riwayat Yunus dari Ibnu Mas'ud ini.

Kedua, yang dimaksud perhiasan zahir adalah: wajah, celak mata, dua telapak tangan, dan cincin. Pendapat ini datang dari kelompok Ibnu 'Abbas (w. 68 H), Atha' Ibnu Abi Ribah (114 H), Sa'id Ibnu Jubair (w. 95 H), serta Qatadah Ibnu Di'amah (w. 118 H), bahwa yang dimaksud dengan yang biasa terlihat adalah wajah, celak mata, inai telapak tangan, dan cincin. Semua hal tersebut dapat dilihat oleh siapa saja yang masuk ke dalam rumahnya.

Adapun riwayat Qatadah: dua gelang, cincin dan celak mata. Qatadah menambahkan secara *marfû'* kepada Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallam*:

"لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، أَنْ تُخْرِجَ يَدَهَا إِلَّا إِلَى هَاهُنَا". وَقَبَضَ
نِصْفَ الذَّرَاعِ.⁵⁴

Tidak halal bagi wanita beriman kepada Allah dan hari akhir untuk memperlihatkan tangannya kecuali hingga sebatas ini, (Rasulullah shallallâhu 'alaihi wasallam) sembari memegang setengah lengan.

Hadis riwayat Qatadah ini menjadi dalil sebagian kelompok yang memperbolehkan terlihatnya setengah lengan dari perempuan seperti yang akan dibahas setelah ini.

Ketiga, yang dimaksud sebagai perhiasan zahir adalah wajah dan pakaian. Merupakan pendapat dari Hasan Al-Bashri.⁵⁵

Ath-Thabari kemudian menggunakan pertimbangan analogis kepada batas aurat perempuan yang disepakati dalam shalat untuk memilih yang benar dari perbedaan pendapat dalam masalah ini.

Bagi Ath-Thabari, yang dapat dikatakan paling benar dari semua pendapat di atas mengenai yang dimaksud oleh ayat tentang bagian yang biasa dan diperbolehkan terlihat dari perempuan adalah wajah dan dua

⁵³Yunus Ibnu 'Abdil A'la Ash-Shadafy, dari kelompok tabi'in muda, Ibnu Hajar menyatakannya *tsiqqah*, wafat tahun 264 H. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Taqrîb at-Tahdzîb*, hal. 395.

⁵⁴Ath-Thabari juga menyebutkan hadis serupa secara *maushûl* dari Aisyah dengan riwayat Ibnu Juraij. Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, jilid 17, hal.260.

⁵⁵Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, jilid 19, hal. 157-158.

telapak tangan, termasuk perhiasan yang lazim ada padanya seperti celak mata, cincin, gelang dan inai. Ath-Thabari beralasan karena telah menjadi *ijmâ'* kaum muslimin bahwa orang yang shalat wajib hukumnya untuk menutup auratnya di dalam shalat. Dan bagi perempuan diperbolehkan untuk terbuka darinya wajah dan telapak tangannya, dan wajib menutup selain dua bagian tersebut.

وَأَمَّا قُلْنَا ذَلِكَ أَوْلَى الْأَقْوَالِ فِي ذَلِكَ بِالتَّأْوِيلِ لِاجْتِمَاعِ الْجَمِيعِ عَلَى أَنَّ عَلَى كُلِّ مُصَلٍّ أَنْ يَسْتُرَ عَوْرَتَهُ فِي صَلَاتِهِ، وَأَنَّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَكْشِفَ وَجْهَهَا وَكَفَّيْهَا فِي صَلَاتِهَا، وَأَنَّ عَلَيْهَا أَنْ تَسْتُرَ مَا عَدَا ذَلِكَ مِنْ بَدَنِهَا، إِلَّا مَا رُويَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ أَبَاحَ لَهَا أَنْ تُبْدِيَهُ مِنْ ذِرَاعِهَا إِلَى قَدْرِ النِّصْفِ. فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ مِنْ جَمِيعِهِمْ إِجْمَاعًا، كَانَ مَعْلُومًا بِذَلِكَ أَنَّ لَهَا أَنْ تُبْدِيَ مِنْ بَدَنِهَا مَا لَمْ يَكُنْ عَوْرَةً، كَمَا ذَلِكَ لِلرِّجَالِ لِأَنَّ مَا لَمْ يَكُنْ عَوْرَةً فَغَيْرُ حَرَامٍ إِظْهَارُهُ وَإِذَا كَانَ لَهَا إِظْهَارُ ذَلِكَ، كَانَ مَعْلُومًا أَنَّهُ مِمَّا اسْتَشْنَاهُ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرُهُ، بِقَوْلِهِ: (إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) لِأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ ظَاهِرٌ مِنْهَا.⁵⁶

Dan sesungguhnya kami mengatakan hal itu adalah pendapat yang paling tepat dalam hal ini sebagai pemaknaan ayat; karena kesepakatan semua ulama bahwa setiap orang yang shalat wajib menutup auratnya dalam shalatnya, dan bahwa seorang wanita diperbolehkan untuk membuka wajahnya dan tangannya dalam shalatnya, dan bahwa dia wajib menutupi bagian tubuhnya yang lain, kecuali apa yang diriwayatkan dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bahwa beliau mengizinkan baginya untuk memperlihatkan bagian dari lengannya hingga setengah. Jika hal itu disepakati oleh semua ulama, maka diketahui bahwa ia boleh memperlihatkan bagian tubuhnya yang bukan aurat, sebagaimana hal itu berlaku bagi pria; karena apa yang bukan aurat, maka tidak haram untuk memperlihatkannya; Dan jika dia diperbolehkan menampilkan hal tersebut, maka diketahui bahwa hal itu termasuk dalam pengecualian yang disebutkan oleh Allah Ta'ala dalam firman-Nya: (إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) karena semua itu tampak darinya.

⁵⁶Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 19, hal. 158-159.

Ath-Thabari kemudian juga mengakomodir hadis yang diriwayatkan oleh Qatadah sebagai salah satu landasan yang sah untuk batasan aurat perempuan, sehingga dapat terlihat darinya setengah dari lengannya dalam shalat. Dan apabila hal tersebut telah disepakati bersama sebagai aturan dalam shalat menurutnya, maka tentunya boleh juga bagi mereka untuk memperlihatkan apa yang bukan menjadi aurat mereka. Hal tersebut seperti halnya laki-laki yang diperbolehkan memperlihatkan dari dirinya apa yang bukan menjadi aurat. Karena setiap yang bukan aurat tidaklah haram untuk diperlihatkan. Dan apabila ia boleh memperlihatkan bagian-bagian tersebut, maka menurut Ath-Thabari itulah yang dimaksud oleh ayat sebagai perhiasan yang boleh terlihat.⁵⁷

Dengan argumentasi ini, dipahami bahwa Ath-Thabari menafsirkan firman Allah “إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا...” yakni: sebagaimana dalam shalatnya, maka diperbolehkan baginya menampakkannya di luar shalat kepada selain mahramnya. Ath-Thabari menyimpulkan hal ini dengan tanpa menyalahkan pendapat lain yang tidak ia dukung. Ia bahkan juga tidak ketinggalan menyebut hadis Qatadah mengenai diperbolehkannya perempuan memperlihatkan hingga setengah dari kedua lengannya.⁵⁸

Pendalilan Ath-Thabari ini jelas menunjukkan bahwa wajah bukan termasuk aurat dari perempuan baik dalam shalat maupun diluar shalat, karena alat yang dipakai untuk analogi adalah batas aurat dalam shalat itu sendiri. Begitupula menunjukkan bahwa wajah bukan bagian aurat dari perempuan di hadapan non mahram, karena redaksi dari hadis Qatadah di atas dan riwayat lain serupa, yang ikut disertakan oleh Ath-Thabari dalam menyimpulkan pendapatnya, menafikan kemungkinan ini. Karena konteks hadis, khususnya yang diriwayatkan ‘Aisyah *radlyallâhu ‘anhâ*, jelas bagi perempuan dewasa di hadapan laki-laki bukan mahramnya. Yaitu antara kemenakan perempuan Aisyah dengan Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam* sendiri.⁵⁹

⁵⁷Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân...*, Jilid 19, hal. 158.

⁵⁸Selain riwayat Qatadah di atas, Ath-Thabari juga menyebutkan riwayat Ibnu Juraij dari Aisyah *radliyallâhu ‘anhâ*, bahwa Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* ketika menunjukkan pengecualian bagian yang harus ditutup dari tubuh perempuan, menunjuk wajah dan menggenggam setengah lengan bawahnya. Dalam literatur fiqih Hanafi yang dikenal berpendapat serupa, penulis tidak menemukan hadis ini tertera sebagai landasan, dan hanya mendapatkan perkataan Abu Yusuf bahwa lengan perempuan bukan aurat. Namun ulama Hanafi sendiri seperti Az-Zayla’i menolak pendapat ini dan mengatakan bahwa yang benar lengan perempuan adalah aurat. Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân...*, jilid 19, hal. 157-158; Utsman Ibnu Ali Az-Zayla’i, *Tabyîn al-Haqâiq; Syarhu Kanz ad-Daqâiq Wa Hâsiyat asy-Syilby*, Kairo: Al-Mathba’ah al-Kubra al-Amîriyyah, 1313 H, hal. 96.

⁵⁹Aisyah menceritakan bahwa ia sedang bersama anak perempuan saudara laki-lakinya dengan keadaan berhias. Pada saat Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam* masuk ke dalam dan mendapatinya, Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallam* kemudian langsung berpaling dan mengatakan tidak diperbolehkannya perempuan yang sudah mencapai usia baligh

Menariknya, pendapat yang memperbolehkan perempuan menampakkan wajah dan kedua telapak tangannya dalam tafsir ayat ini juga merupakan pendapat Ibnu ‘Abbas, yang berpendapat bahwa yang dimaksud dengan agar menutupkan kain ke seluruh tubuh bagi perempuan dalam tafsir surah al-Aḥzâb ayat 59 adalah dengan cara tidak menampakkan kecuali salah satu matanya saja. Hal ini menguatkan bahwa surah al-Aḥzâb ayat 59 bukan dalam konteks batasan aurat perempuan beriman dalam kondisi normal, akan tetapi dalam keadaan berbahaya seperti pada uraian sebelumnya.

Demikian pula dalam tafsir an-Nûr ayat 31 ini pendapat Ibnu Mas’ud yang berpendapat bahwa wajah dan telapak tangan bukan termasuk yang boleh ditampakkan dari diri perempuan, yang lainnya dapat pula diterapkan dalam kondisi tertentu dan situasi khusus yang menuntut untuk menutup wajah dan telapak tangan.

Dengan batasan yang dipahami ini, Ath-Thabari kemudian menjelaskan maksud dari firman Allah selanjutnya: "...وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ..." adalah agar menutup rambut, leher dan giwangnya.

Sedangkan yang dilarang untuk diperlihatkan kecuali kepada suami mereka adalah yang tidak biasa terlihat seperti gelang kaki, giwang, kalung, dan semua yang diperintahkan untuk ditutupi dengan kerudung hingga batas dada mereka, dan semua yang di luar bagian-bagian yang boleh diperlihatkan dalam shalat dan di hadapan non-mahram, dan di atas kedua lengan.

Ath-Thabari menguatkan pendapatnya dengan pendapat Ibrahim Ibnu Abi Thalhah (w. 110 H),⁶⁰ bahwa yang dimaksud dalam ayat sebagai perhiasan yang boleh ditampakkan kepada suami, ayah dan para mahram laki-laki adalah bagian atas lengan. Dan juga pendapat Qatadah bahwa dengan pengecualian ini maka perempuan boleh memperlihatkan bagian kepala kepada mereka.⁶¹

Mengenai kebolehan memperlihatkan aurat atau *zînah bâthinah* di kalangan sesama perempuan, Ath-Thabari mendukung pendapat Ibnu Juraij (w. 150 H) yang mengecualikan perempuan musyrik, yang bukan menjadi budaknya.

Dalam riwayatnya mengenai tafsir ayat ini, Ibnu Juraij menyebut bahwa yang dimaksud dengan “kalangan wanitanya”, adalah kalangan wanita muslimah. Bersama dengan ini ia menegaskan bahwa aurat muslimah tidak halal untuk dilihat atau diperlihatkan kepada perempuan musyrik. Kecuali

menampakkan anggota tubuhnya kecuali wajah dan telapak tangan. Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân*..., jilid 19, hal. 157-158.

⁶⁰Abu Ishaq At-Taymi, Ibnu Hajar menyebutnya *tsiqqah*, dan menurut Ibnu Sa’ad ia meriwayatkan sedikit hadis. Wafat pada usia 84 tahun. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-‘Asqallani, *Taqrîb at-Tahdzîb*..., Jilid 1, hal. 56.

⁶¹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân*..., Jilid 19, hal. 159.

yang menjadi budaknya, karena yang demikian adalah sebagai maksud dari ayat: "... atau budak mereka."⁶²

Adapun yang dimaksud dengan laki-laki yang tidak memiliki keinginan kepada perempuan dalam (...أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ...), Ath-Thabari menjelaskan bahwa mereka adalah orang-orang yang mengikuti orang lain hanya demi makanan untuk dimakan sehari-hari. Mereka tidak memiliki hajat maupun ketertarikan kepada perempuan sebagaimana laki-laki pada kondisi hidup normal. Dan ini merupakan pendapat Ibnu ‘Abbas, Mujahid (w. 104 H) dan Qatadah dengan riwayat dari mereka. Menurut Ibnu ‘Abbas, perhiasan yang boleh diperlihatkan kepada orang-orang ini adalah giwang, kalung, dan gelangya. Sedangkan gelang kaki, dan rambutnya hanya boleh diperlihatkan kepada suaminya.

Nampak disini bahwa kelompok orang dengan sifat tersebut bukan sebagai pekerja dan juga bukan peminta-minta, dan bukan pula budak. Meskipun lebih dekat sebagai peminta-minta yang mengharap belas kasihan.

Deskripsi selanjutnya mengenai kalangan dengan sifat *ghairu uli al-irbah* ini terdapat di antaranya dalam hadis *marfu'* yang diriwayatkan Aisyah *radhiyallâhu ‘anhâ*, tentang bagaimana *Nabi shallallâhu ‘alaihi wa sallam* melarang mereka menerima kehadiran seorang banci yang semula diduga termasuk *ghairu uli al-irbah*. Setelah terdengar oleh Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* dirinya sedang menceritakan seorang perempuan kepada para istri beliau, yang membuat beliau kemudian berkesimpulan bahwa banci ini bukanlah orang yang tidak memiliki keinginan terhadap perempuan. Kemudian Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* pun memerintahkan mereka menutup diri darinya.⁶³

Ath-Thabari tidak memberikan komentar apapun terhadap hadis ini, akan tetapi dapat dipahami adanya hadis tersebut dapat menjadi penegasan bahwa poin utama yang membuat kelompok orang seperti ini boleh bagi perempuan untuk tidak berhijab adalah tidak adanya ketertarikan kepada perempuan. Selain itu maka tidak termasuk meskipun secara perangai zahir tidak seperti laki-laki normal.

Dengan demikian kalangan ini tidak termasuk di dalamnya laki-laki normal secara psikis, yang memiliki ketertarikan kepada perempuan secara umum. Bahkan kelainan perangai pun tidak cukup menjadi standar, tetapi benar-benar secara psikologis tidak memiliki ketertarikan terhadap perempuan dan tidak mengerti serta tidak peduli akan daya tarik perempuan. hadis ‘Aisyah menunjukkan bagaimana Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* mendeteksi indikasi kenormalan dari lelaki banci yang disangkakan tidak memiliki ketertarikan terhadap lawan jenis dari ungkapan verbalnya

⁶²Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 19, hal. 160.

⁶³Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 19, hal. 161-163.

mengenai daya tarik seorang perempuan sesuai dengan cara pandang seorang laki-laki normal. Maka Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* menyimpulkannya sebagai laki-laki normal meskipun tidak secara keseluruhan dengan sebab perilakunya yang tidak lazim. Maka bagi Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* ia tetap berbahaya untuk berada di antara para perempuan beriman dengan tanpa batas ruang dan pandangan sebagai non mahram sebagaimana seharusnya.

Kesimpulan dari permasalahan ini adalah bahwa kategori *ghairu uli al-irbah* yang disebutkan oleh ayat ini adalah mereka yang secara psikologis memiliki orientasi syahwat terhadap perempuan. Kategori ini bukan ditentukan oleh kebutuhan seseorang untuk menggantungkan hidupnya kepada orang lain, seperti yang berpotensi difahami dari perkataan dari Ath-Thabari di atas. Tetapi tidak adanya ketertarikan yang bersifat syahwat terhadap perempuan sebagai seorang laki-laki seperti diceritakan dalam hadis ‘Aisyah. Sebab tentu saja kebutuhan akan makanan dari orang lain tidak menjadikan seseorang kehilangan rasa ketertarikan terhadap lawan jenis, seperti halnya kelainan perilaku seorang laki-laki menjadi lebih feminin tidak membuat orientasi syahwatnya terhadap perempuan secara otomatis terkikis.

Dengan demikian, telah terjadi penerjemahan yang tidak benar terhadap ayat ini termasuk versi Kementrian Agama di atas, yang mengartikan *ghairu uli al-irbah* sebagai pelayan laki-laki yang tua yang tidak memiliki keinginan terhadap perempuan.

Kelompok berikutnya yang diperbolehkan bagi perempuan untuk tidak berpakaian penuh di depan mereka adalah anak-anak. Ath-Thabari menjelaskannya sebagai anak-anak yang belum pernah melihat aurat perempuan sebagai hasrat, oleh sebab umurnya yang muda dan belum mencapai usia baligh. Berkenaan ini Ath-Thabari menyertakan riwayat dari Mujahid (w. 104 H), bahwa yang dimaksud sebagai *الطُّفْلُ الذِّي لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ* adalah anak-anak yang belum faham tentang aurat perempuan sebab masih kecil dan belum pernah mengalami mimpi pubertas.⁶⁴

Aturan Allah yang disebutkan selanjutnya di dalam ayat ini adalah agar para perempuan beriman menghentakkan kakinya yang dikenakan perhiasan yang tertutup. Ath-Thabari menjabarkannya sebagai larangan bagi perempuan beriman memakai perhiasan kaki yang apabila ia berjalan atau bergerak menimbulkan bunyi yang membuat orang sekitarnya mengetahui apa yang ia sembunyikan.

Beberapa riwayat pendukung disebutkan, di antaranya adalah hadis Ibnu ‘Abbas bahwa yang dimaksudkan oleh ayat adalah mereka dilarang membunyikan gelang kaki satu dengan lainnya di tengah keberadaan laki-laki. Maka yang demikian ini dilarang oleh Allah karena menjadi bagian dari

⁶⁴Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân*..., Jilid 19, hal. 167-168.

perbuatan setan. Sedangkan Ibnu Zaid (182 H) menyebut, yang dimaksud adalah gelang lonceng yang dikenakan menggantikan gelang hiasan di kaki. Mereka dilarang menghentakkan kakinya dengan tujuan agar terdengar suara lonceng hiasan tersebut. Sementara Abu Malik (w. 100 M)⁶⁵ menceritakan kebiasaan sebagian perempuan saat itu mengenakan manik-manik. Apabila melewati majelis mereka menggerakkan kaki agar orang mengetahui perhiasan yang ia sembunyikan.⁶⁶

Semua penjelasan di atas mendatangkan kesimpulan bahwa yang dilarang bagi wanita beriman adalah menyengaja untuk membuat bunyi-bunyian agar terdengar dan diketahui oleh laki-laki di sekitarnya bahwa ia mengenakan perhiasan pada kakinya yang tidak boleh untuk dilihat laki-laki asing. Meskipun mengenakan gelang kaki sendiri tidaklah haram, selama tidak diperlihatkan, karena kaki termasuk bagian tubuh perempuan yang tidak boleh diperlihatkan selain kepada mahram menurut mayoritas ulama, baik dengan mengenakan hiasan kaki maupun tidak. Dengan ini cukup jelas pula bahwa mengenakan dengan sengaja perhiasan di kaki yang dapat menghasilkan bunyi-bunyian dan berjalan di antara para laki-laki tidak mungkin dapat dikatakan sebagai ketidaksengajaan.

Ayat ini ditutup dengan seruan untuk bertaubat kepada orang-orang beriman, laki-laki dan perempuan, agar mendapatkan keberuntungan. Ath-Thabari mengartikan perintah taubat ini dengan agar orang-orang beriman kembali kepada ketaatan kepada Allah dalam semua perintah dan larangan-Nya. Ia mengaitkan taubat yang diperintahkan dengan semua larangan serta perintah yang disebutkan sepanjang surah an-Nûr. Yaitu menundukkan pandangan, menjaga kemaluan, tidak memasuki yang bukan menjadi rumahnya tanpa meminta izin dan tanpa memberikan salam, dan seterusnya.

Keberuntungan yang disandarkan kepada taubat ini kemudian ditafsirkan oleh Ath-Thabari sebagai beruntung dan mendapatkan dari Allah apa yang diharapkan, dengan cara menaati semua perintah dan larangan-Nya.

3. Makna *Hijâb* (al-Aḥzâb/33:53)

Selain *jilbâb* dan *khimâr*, terma *ḥijab* juga menjadi kosakata pakaian perempuan dalam Islam. Ketiganya lazim digunakan untuk menyebut satu model busana muslimah yang menutup aurat. Sedangkan apabila dirujuk kepada Al-Qurʾan, ketiganya disebutkan dalam tempat berbeda dengan konteks masing-masing. Makna *ḥijab* dalam surah Al-Aḥzâb ayat 53 dalam tafsir Ath-Thabari didapatkan melalui pemahaman terhadap beberapa *asbâbun nuzûl* yang dijelaskan melalui riwayat. Yakni Firman Allah *Ta'âlâ*:

⁶⁵Ghazwan Al-Ghiffari Al-Kufy, dikenal dengan *kunyah*-nya; Abu Malik. Ibnu Ma'in dan Ibnu Hajar menyatakannya *tsiqqah*, dari generasi pertengahan *tabi'in*. (Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Taqrîb at-Tahdzîb*, Jilid 2, hal.

⁶⁶Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 19, hal. 164-165.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ
 نَاطِرِينَ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ
 لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكَ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ
 وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ
 وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ
 كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi, kecuali jika kamu diizinkan untuk makan tanpa menunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika kamu diundang, masuklah dan apabila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mengganggu Nabi sehingga dia malu kepadamu (untuk menyuruhmu keluar). Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), mintalah dari belakang tabir. (Cara) yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. Kamu tidak boleh menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak boleh (pula) menikahi istri-istrinya selama-lamanya setelah Nabi (wafat). Sesungguhnya yang demikian itu sangat besar (dosanya) di sisi Allah. (QS. Al-Ahzâb/33:53)

Ath-Thabari berkata:

يَقُولُ تَعَالَى ذِكْرُهُ لِأَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
 بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ نَبِيِّ اللَّهِ إِلَّا أَنْ تُدْعَوْا إِلَى طَعَامٍ تَطْعُمُونَهُ (غَيْرِ
 نَاطِرِينَ إِنَاءً) يَعْنِي: غَيْرِ مُنْتَظِرِينَ إِدْرَاكَهُ وَبُلُوغَهُ⁶⁷

Allah berfirman kepada para sahabat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam: "Wahai orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, janganlah kalian memasuki rumah Nabi Allah kecuali jika kalian diundang untuk makan (غَيْرِ نَاطِرِينَ إِنَاءً)." Artinya: tanpa menunggu sampai makanan itu siap dan disajikan.

⁶⁷ Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 20, hal. 307.

Ath-Thabari menjelaskan disini bahwa ayat ini adalah larangan bagi para sahabat, sebagai orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya untuk memasuki rumah-rumah Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam*, kecuali jika mereka diundang untuk makan di rumahnya. Dan ketika datang memenuhi undangannya, hendaklah tanpa menunggu makanan tersebut sedang dimasak sehingga matang dan dihidangkan. Penafsiran ini berdasarkan apa yang dikatakan oleh ulama seperti Mujahid (w. 104 H) dan Ibnu 'Abbas, bahwa yang dimaksud dengan (غَيْرَ نَاطِرِينَ إِيَّاهُ) adalah dengan tanpa menunggu makanan dimasak dan matang.

Larangan menunggu makanan dimasak hingga matang ini adalah dengan menunggu di dalam rumah Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam*. Hal ini dipahami dari lanjutan ayat yang berisi perintah apabila Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* mengundang mereka untuk datang untuk makan di rumahnya, maka hendaklah mereka datang ke rumah yang mereka diundang untuk makan disana. Dan selanjutnya, apabila telah menyelesaikan makan hendaklah mereka segera membubarkan diri dan keluar dari rumah Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* tanpa berkumpul dan berbincang lagi satu sama lain setelah selesai.

Adapun sebab turunnya ayat, disertakan beberapa riwayat berbeda mengenainya. *Pertama*, turun pada saat walimah pernikahan Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* dengan Zainab Binti Jahsy, dari hadis riwayat Anas Ibnu Malik.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: بَنَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَرِزْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ، فَبِعِثْتُ دَاعِيًا إِلَى الطَّعَامِ، فَدَعَوْتُ، فَيَجِيءُ الْقَوْمُ يَأْكُلُونَ وَيَخْرُجُونَ، ثُمَّ يَجِيءُ الْقَوْمُ يَأْكُلُونَ وَيَخْرُجُونَ، فَقُلْتُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ قَدْ دَعَوْتُ حَتَّى مَا أَجِدُ أَحَدًا أَدْعُوهُ، قَالَ: اِرْفَعُوا طَعَامَكُمْ، وَإِنَّ زَيْنَبَ لَجَالِسَةٌ فِي نَاحِيَةِ الْبَيْتِ، وَكَانَتْ قَدْ أُعْطِيَتْ جَمَالًا وَبَقِيَ ثَلَاثَةٌ نَفَرٍ يَتَحَدَّثُونَ فِي الْبَيْتِ، وَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُنْطَلِقًا نَحْوَ حُجْرَةِ عَائِشَةَ، فَقَالَ: "السَّلَامُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ" فَقَالُوا: وَعَلَيْكَ السَّلَامُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ وَجَدْتَ أَهْلَكَ قَالَ: فَأَتَى حُجْرَةَ نِسَائِهِ فَقَالُوا مِثْلَ مَا قَالَتْ عَائِشَةُ، فَرَجَعَ الرَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فَإِذَا الثَّلَاثَةُ يَتَحَدَّثُونَ فِي الْبَيْتِ، وَكَانَ الرَّيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَدِيدَ الْحَيَاءِ، فَخَرَجَ الرَّيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُنْطَلِقًا نَحْوَ حُجْرَةِ عَائِشَةَ، فَلَا أَذْرِي أَخْبَرَتْهُ، أَوْ أَخْبَرَ أَنَّ الرَّهْطَ قَدْ خَرَجُوا، فَرَجَعَ حَتَّى وَضَعَ رِجْلَهُ فِي أَسْكِفَةٍ دَاخِلَ الْبَيْتِ، وَالْأُخْرَى خَارِجَهُ، إِذْ أَرَخَى السِّتْرَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ، وَأُنْزِلَتْ آيَةُ الْحِجَابِ.⁶⁸

Anas bin Malik berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam menikah dengan Zainab bint Jahsy, lalu ia mengundang orang-orang untuk makan. Aku pun mengundang mereka, lalu orang-orang datang untuk makan dan pergi. Kemudian orang-orang datang lagi untuk makan dan pergi. Aku berkata: “Wahai Nabi Allah, aku telah mengundang sampai tidak ada lagi yang bisa aku undang.” Beliau berkata: “Angkatlah makanan kalia.” Sementara Zainab duduk di sudut rumah, dan telah diberikan kepadanya paras yang cantik. Dan tinggallah tiga orang yang sedang berbicara di dalam rumah, lalu Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam keluar menuju kamar Aisyah, lalu berkata: “Assalamu 'alaikum wahai penghuni rumah.” Mereka menjawab: “Assalamu 'alaikum wahai Rasulullah, bagaimana keadaan keluargamu?” Dia berkata: Dia mendatangi istri-istrinya dan mereka menjawab seperti yang dikatakan Aisyah, lalu Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam kembali, dan melihat ketiga orang itu sedang berbicara di dalam rumah. Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam sangat pemalu, maka ia keluar lagi menuju kamar Aisyah, saya tidak tahu apakah dia memberitahunya atau diberitahukan padanya bahwa rombongan itu telah kelua. Maka Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam kembali, dan ketika kakinya berada di ambang pintu di dalam rumah, dan yang satunya di luar, tirai di antara saya dan ia diturunkan, maka pada saat itu ayat tentang hijab pun turun.

Diceritakan pula secara *munqathi* oleh Qatadah bahwa ayat ini turun di rumah Ummu Salamah berkenaan dengan hal yang sama mengenai para tetamu sebagaimana yang terjadi di rumah Zainab.

⁶⁸Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 20, hal. 310; Muhammad Ibnu Ismail Al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, t.k: Dâr Thûq an-Najâh, 1422 H, hal. 119, no. hadis 4793, bab {لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَبِرُوا وَلَا مُسْتَأْذِنِينَ لِحَدِيثِ إِنْ ذَلِكَ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِرُوا أَرْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا} [الأحزاب: ٥٣]

Pendapat *kedua* dari sebab turunnya ayat adalah yang disebutkan Ath-Thabari dengan bentuk pasif dengan riwayat dari Mujahid (w. 104 H) secara *munqathi*, berkenaan dengan tangan Aisyah *radhiyallâhu 'anhâ* yang tangannya tersentuh tangan laki-laki saat mereka sedang makan bertiga bersama Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam*.

عَنْ مُجَاهِدٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَطْعُمُ وَمَعَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ، فَأَصَابَتْ يَدُ رَجُلٍ مِنْهُمْ يَدَ عَائِشَةَ، فَكَرَّهَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَنَزَلَتْ آيَةُ الْحِجَابِ.⁶⁹

Dari Mujahid, bahwa Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* sedang makan bersama beberapa sahabatnya, lalu tangan salah seorang dari mereka menyentuh tangan Aisyah. Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* tidak menyukai hal itu, lalu turunlah ayat tentang hijab.

Pendapat *ketiga*, ayat ini turun sebagai respon terhadap permintaan Umar Ibnu al-Khatthab *radhiyallâhu 'anhu* agar Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam* memerintahkan istri-istrinya ber-*hijâb* dari para laki-laki asing, yang juga diriwayatkan oleh Anas dari 'Umar, yang berkata:

يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ نِسَاءَكَ يَدْخُلْنَ عَلَيْهِمُ الْبِرُّ وَالْفَاجِرُ، فَلَوْ أَمَرْتَهُنَّ أَنْ يَحْتَجِبْنَ قَالَ: فَنَزَلَتْ آيَةُ الْحِجَابِ.⁷⁰

Wahai Rasulullah, para istrimu menerima kunjungan dari orang-orang yang saleh dan fasik, maka apakah tidak sebaiknya engkau memerintahkan mereka untuk menutup diri? Beliau menjawab: Maka turunlah ayat tentang *hijâb*.

Terkait Umar ini pula, hadis Aisyah *radhiyallâhu 'anhâ* menceritakan bagaimana ayat ini turun pada saat Saudah Binti Zam'ah *radhiyallâhu 'anhâ* istri Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam* keluar untuk hajat setelah diberlakukannya *hijâb* kepada para istri Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Dari postur tubuhnya yang tinggi melebihi rata-rata para perempuan lainnya, 'Umar mengenalinya dan menegurnya. Saudah pun mendatangi Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam* di rumah 'Aisyah, mengadu pada saat sedang makan malam. Dan Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam* sedang memegang makanan yang sedang dimakan ketika turun padanya wahyu. Lalu Nabi

⁶⁹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 20, hal. 314.

⁷⁰Ahmad Ibnu Hanbal, *Musnad al-Imâm Ahmad Ibni Hanbal*, t.k: Mu'assat ar-Risâlah, 2001, jilid 1, hal. 297, no. hadis 157, bab *Musnad 'Umar Ibn al-Khaththâb radhiyallâhu 'anhu*.

shallallâhu 'alaihi wa sallam mengatakan kepada para istri beliau bahwa mereka diperbolehkan keluar rumah untuk keperluan pribadi mereka.

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: خَرَجْتُ سَوْدَةَ لِحَاجَتِهَا بَعْدَ مَا ضَرَبَ عَلَيْنَا الْحِجَابُ، وَكَأَنَّتِ امْرَأَةً تَفْرَعُ النِّسَاءَ طَوَّلًا فَأَبْصَرَهَا عُمَرُ، فَنَادَاهَا: يَا سَوْدَةُ إِنَّكَ وَاللَّهِ مَا تُخْفِينَ عَلَيْنَا، فَانْظُرِي كَيْفَ تَخْرُجِينَ أَوْ كَيْفَ تَصْنَعِينَ فَاَنْكَفَأَتْ فَرَجَعَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِنَّهُ لَيَتَعَشَّى، فَأَخْبَرْتُهُ بِمَا كَانَ وَمَا قَالَ لَهَا، وَإِنَّ فِي يَدِهِ لَعِرْقًا. فَأَوْحِيَ إِلَيْهِ ثُمَّ رُفِعَ عَنْهُ، وَإِنَّ الْعِرْقَ لَفِي يَدِهِ، فَقَالَ: "لَقَدْ أُذِنَ لَكُنَّ أَنْ تَخْرُجْنَ لِحَاجَتِكُنَّ".⁷¹

Aisyah berkata: "Saudah keluar untuk memenuhi kebutuhannya setelah hijab diberlakukan kepada kami, dan dia adalah wanita yang berbadan tinggi melebihi wanita-wanita lain. Umar melihatnya, lalu memanggilnya: 'Wahai Saudah, demi Allah, kamu tidak bisa menyembunyikan diri dari kami, jadi perhatikanlah cara kamu keluar atau bertindak. Dia pun kembali ke Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam yang sedang makan malam, lalu menceritakan kepadanya apa yang terjadi dan apa yang dikatakan kepadanya, dan ada makanan di tangannya. Kemudian dia menerima wahyu hingga selesai, dan makanan itu masih ada di tangannya, lalu dia berkata: "Sesungguhnya kalian telah diizinkan untuk keluar untuk memenuhi hajat kalian."

Hadis ini bagaimanapun juga hanya mengatakan turunnya wahyu pada saat Nabi shallallâhu 'alaihi wa sallam tengah makan malam, tanpa menyebutkan spesifik ayat. Maka menurut penulis wahyu disini belum tentu dipastikan oleh 'Aisyah sebagai sebab turunnya surah al-Ahzâb ayat 53. Karena sabda Nabi yang mengizinkan istri-istrinya keluar untuk menunaikan hajat pribadinya bukan menjadi bukti spesifik kejadian tersebut menjadi sebab turunnya ayat. Bisa jadi yang dimaksud dengan wahyu yang turun saat itu adalah selain ayat ini, atau bisa juga berupa petunjuk dari Allah yang bukan berupa ayat Al-Qur`an.

⁷¹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 20, hal. 315; Ahmad Ibnu Hanbal, *Musnad al-Imâm Ahmad Ibni Hanbal*, jilid 40, hal. 333, no. hadis 24290, bab *Musnad ash-Shiddiqah 'Aisyah Bint ash-Shiddiq radhiyallâhu 'anhâ*.

Riwayat-riwayat berbeda-beda di atas berkenaan dengan turunnya ayat *hijâb* tersebut. Kesemuanya juga *shahîh marfû*⁷² kecuali hadis Qatadah dan Mujahid. Akan tetapi yang paling terindikasi kuat sebagai turunnya ayat adalah hadis riwayat Anas bahwa sebab ayat ini turun adalah kejadian pada acara walimah pernikahan Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam* dengan Zainab. Karena Anas sebagai perawi ia hadir menyaksikan, dan secara tegas mengatakannya sebagai sebab turunnya ayat. Bahkan ia mengaku sebagai orang yang paling mengetahui tentang sebab turunnya ayat ini.

Riwayat-riwayat lain dengan demikian diposisikan sebagai tafsir. Bahwa hadis riwayat 'Aisyah tentang teguran 'Umar untuk Saudah merupakan kejadian setelah turunnya ayat dan telah diwajibkan kepada para istri Nabi sebagaimana dinyatakan sendiri oleh 'Aisyah pada permulaan hadis. Dengan demikian hadis 'Aisyah disini sebagai penjelasan bahwa para istri Nabi meskipun telah diwajibkan kepada mereka *hijâb*, mereka tetap diperbolehkan keluar untuk keperluan darurat.

Mengenai hadis 'Umar yang juga diriwayatkan Anas tidak tegas menunjukkannya sebagai sebab turunnya ayat, sehingga seperti hadis 'Aisyah sebelumnya, sebagai gambaran kejadian setelah turunnya ayat *hijâb*. Dan menurut penulis, bisa jadi juga sebagai bentuk kesimpulan 'Umar dari hadis 'Aisyah di atas yang melibatkan dirinya.

Riwayat lain yang tersisa adalah hadis Qatadah dan Mujahid yang lemah karena keterputusan sanadnya. Maka tidak dapat diambil sebagai hujah. Terlebih riwayat Qatadah besar kemungkinan sebagai kekeliruan menisbatkan kejadian di rumah Ummu Salamah yang seharusnya pada walimah di rumah Zainab.

Asbâb an-nuzûl yang diketengahkan Ath-Thabari disebut sebagai sebab turunnya surah al-Ahzâb ayat 53 secara keseluruhan. Menurut penulis, penyebutannya setelah bagian ini oleh Ath-Thabari meninggalkan sedikit kekurangan pemahaman akan korelasi ayat ini dengan perintah ber-*hijâb* kepada para istri Nabi. Secara hingga bagian ini Ath-Thabari baru menjelaskan adab bertamu di rumah Nabi dan menafsirkannya dengan sebab turunnya ayat secara keseluruhan. Hal ini membuka celah pemenggalan makna ayat oleh pembaca yang baik sengaja ataupun tidak, memiliki keterbatasan memahaminya secara utuh. Fatima Mernissi adalah salah satu yang melakukan pemenggalan makna ayat ini. Berbekal hadis Anas, ia menyebut bahwa Ath-Thabari sebagaimana pula Al-Bukhari, mendeskripsikan *hijâb* sebagai pembagian ruang menjadi dua wilayah yang memisahkan antara dua laki-laki yaitu: Rasulullah dan Anas. Mernissi selanjutnya mempertanyakan bagaimana bisa tirai fisik *hijâb* ini kemudian

⁷²Muammad Ibnu Isma'il Al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, t. k: Dâr Thûq an-Najâh, 2002, jilid 7, hal. 38, no. hadis 5237, bab *Khurûj an-Nisâ` Li hawâ`ijihinna*.

dibawa kepada pemisahan dan saling mengasingkan di antara dua jenis manusia.⁷³ Tidak menariknya, Mernissi merinci substansi ayat ini yang disebutkan Ath-Thabari adalah etika bertamu, larangan menyakiti hati Nabi, larangan menikahi istri-istrinya setelah beliau wafat. Terlihat di sini indikasi kesengajaan meninggalkan bagian krusial yang tidak dapat dikesampingkan, yaitu perintah kepada orang-orang beriman untuk menemui para istri Nabi dari balik *hijâb*, yang ditafsirkan oleh Ath-Thabari sebagai *sitr* (tirai) pemisah.

Secara gamblang perintah tersebut menjadi bagian dari surah al-Aḥzâb/33: 53. Ath-Thabari menafsirkannya dengan berkata:

(وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ) يَقُولُ: وَإِذَا سَأَلْتُمْ أَزْوَاجَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ اللَّوَاتِي لَسْنَ لَكُمْ بِأَزْوَاجٍ مَتَاعًا (فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ) يَقُولُ: مِنْ وَرَاءِ سِتْرِ بَيْنِكُمْ وَبَيْنَهُنَّ، وَلَا تَدْخُلُوا عَلَيْهِنَّ بِيُوتِهِنَّ (ذَلِكَ أَمْطَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ) يَقُولُ تَعَالَى ذِكْرُهُ: سُوَالُكُمْ إِيَّاهُنَّ الْمَتَاعَ إِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ ذَلِكَ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَمْطَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ مِنْ عَوَارِضِ الْعَيْنِ فِيهَا الَّتِي تُعَرِّضُ فِي صُدُورِ الرِّجَالِ مِنْ أَمْرِ النِّسَاءِ، وَفِي صُدُورِ النِّسَاءِ مِنْ أَمْرِ الرِّجَالِ، وَآخَرَى مِنْ أَنْ لَا يَكُونَ لِلشَّيْطَانِ عَلَيْكُمْ وَعَلَيْهِنَّ سَبِيلٌ.⁷⁴

⁷³Mernissi melihat masalah *hijâb* ini lebih berkenaan dengan kompleksitas masalah politik Nabi saat itu dengan kondisi tidak menentu pasca kekalahan perang dari komunitas Makkah yang menurunkan semangat warga Madinah. Hadis Anas bagi Mernissi menunjukkan bagaimana komunitas tidak sensitif terhadap ruang privasi Nabi. Hal yang seperti ini sudah seharusnya diatur, karena dapat juga dimanfaatkan oleh musuh mengganggu keamanan Rasulullah beserta keluarganya. Meski menyarankan pemahaman sebab-sebab turunnya ayat secara menyeluruh, Mernissi sendiri justru tidak menelusuri semua riwayat mengenai *asbâb an-nuzûl* ayat ini dan hanya berfokus pada hadis Anas dan mengembangkan makna *hijâb* secara linguistik. Hal ini tentu saja sangat tidak adil karena menyarankan penghakiman terhadap makna utuh melalui pemenggalan dan mutilasi alat tafsir dan meninggalkan hasil yang kembali mentah dan parsial. Fatima Mernissi, *Wanita Di Dalam Islam*, diterjemahkan oleh Yaziar Radianti dari judul *Women and Islam; An Historical and Theological Enquiry*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994, hal. 127-128.

⁷⁴Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 20, hal. 313.

(وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ) Ath-Thabari berkata: Allah berfirman: Dan jika kalian meminta sesuatu kepada istri-istri Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam dan wanita-wanita mukminah yang bukan istri kalian, (فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ) artinya: mintalah dari balik tabir yang memisahkan kalian dengan mereka, dan janganlah kalian memasuki rumah mereka (ذَلِكُمْ) (أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ) Allah berfirman: Permintaan kalian kepada mereka akan sesuatu, jika kalian memintanya dari balik tabir, lebih suci bagi hati kalian dan hati mereka dari pandangan mata yang muncul di dada laki-laki tentang urusan perempuan, dan di dada perempuan tentang urusan laki-laki, dan lebih baik jika setan tidak memiliki jalan atas kalian dan mereka.

Dalam penafsiran Ath-Thabari, ayat ini melarang orang-orang beriman untuk berbicara dengan para istri Nabi shallallâhu 'alaihi wa sallam dan juga istri-istri kalangan beriman yang bukan menjadi istri baginya, apabila membutuhkan sesuatu dari mereka kecuali dengan *hijâb* (tirai pemisah) antara mereka. Dengan demikian termasuk pula agar tidak memasuki rumah-rumah mereka. Cara berkomunikasi dari balik tirai semacam ini disebutkan oleh Allah lebih suci dan lebih bersih bagi hati mereka, baik pihak laki-laki dan perempuannya dari resiko pandangan antar jenis yang mengganggu, sehingga pula lebih menjauhkan diri dari setan untuk membuka celah untuk menggoda.

Mengutip Qatadah, Ath-Thabari menyebut sejak turunnya ayat ini, para istri Nabi diperintahkan untuk ber-*hijâb*. Dan sebagaimana terlihat bahwa 'illat dari perintah ini adalah Firman Allah bahwa semua itu untuk menjaga kesucian hati mereka semua, dari kemungkinan tidak baik yang dapat terjadi dengan pandangan mata berkenaan dengan persoalan antar jenis. Ath-Thabari juga menilai perintah ini berlaku pula terhadap istri-istri orang beriman. Dalam hal ini, Ath-Thabari terlihat menyelisihi zahir perintah dalam ayat yang hanya menyebutkan para istri Nabi shallallâhu 'alaihi wa sallam tanpa menyebut istri orang-orang beriman secara umum. Tidak terdapat ada penjelasan khusus mengenai alasan dari pendapat ini oleh Ath-Thabari.

Meski mengatakan perintah ini wajib terhadap semua wanita beriman secara umum, sepanjang penafsiran ayat Ath-Thabari konsisten dengan meriwayatkan hanya yang berkenaan dengan keluarga Nabi shallallâhu 'alaihi wa sallam dari awal hingga akhir tanpa indikasi menunjukan kepada selain mereka.

Ath-Thabari juga tidak memberi komentar yang melebihi zahir makna dan maksud dari ayat ini. Yang jelas ia hanya berbicara tentang adab-adab yang seharusnya dijaga saat berada di dalam rumah Nabi shallallâhu 'alaihi wa sallam dan di tengah keluarganya. Yaitu agar tidak memasuki rumah beliau kecuali diundang, tidak menunggu makanan disajikan, tidak memperpanjang percakapan, dan agar menjaga kesopanan untuk tidak berbicara atau meminta sesuatu dari istri-istri beliau kecuali melalui *hijâb*.

Adab-adab tersebut demi menjaga perasaan Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Dan termasuk dari adab pula untuk tidak menikahi ataupun berkeinginan menikahi istri-istri beliau sepeninggal beliau *shallallâhu 'alaihi wa sallam*.

Mengenai hal ini, dikatakan pula sebagai pendapat keempat dari sebab turunnya ayat, seorang laki-laki yang datang ke rumah Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam* sebelum adanya perintah *hijâb* dan berkata ia akan menikahi seseorang dari istri Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam* setelah beliau wafat nanti. Ath-Thabari berkata:

وَذَكَرَ أَنَّ ذَلِكَ نَزَلَ فِي رَجُلٍ كَانَ يَدْخُلُ قَبْلَ الْحِجَابِ، قَالَ: لَئِنْ مَاتَ مُحَمَّدٌ لَأَتَزَوَّجَنَّ امْرَأَةً مِنْ نِسَائِهِ سَمَّاهَا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي ذَلِكَ (وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا).⁷⁵

Dan disebutkan bahwa hal itu terjadi pada seorang pria yang masuk sebelum turunnya ayat *hijâb*, dia berkata: “Jika Muhammad meninggal, aku akan menikahi salah satu istrinya yang bernama...” Maka Allah Ta’âlâ menurunkan ayat tersebut (وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا).

Ath-Thabari kemudian menceritakan kisah Qaylah Binti Al-Asy’ath⁷⁶, yang telah diperistri Nabi, tetapi kemudian dinikahi oleh ‘Ikrimah Ibnu Abi Jahl setelah beliau *shallallâhu 'alaihi wa sallam* wafat.

عَنْ عَامِرٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَاتَ، وَقَدْ مَلَكَ قَيْلَةَ بِنْتُ الْأَشْعَثِ، فَتَزَوَّجَهَا عِكْرِمَةُ بْنُ أَبِي جَهْلٍ بَعْدَ ذَلِكَ، فَشَقَّ عَلَى أَبِي بَكْرٍ مَشَقَّةً شَدِيدَةً، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: يَا خَلِيفَةَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّهَا لَيْسَتْ مِنْ نِسَائِهِ إِنَّهَا لَمْ يُخَيِّرْهَا رَسُولُ اللَّهِ

⁷⁵Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 20, hal. 316.

⁷⁶Beberapa referensi lain seperti Ath-Thabari dan Abu Nu’aym menyebutnya Qutaylah Binti Qays saudari Al-Asy’ats, -mengoreksi riwayat Ibnu Abi Dawud yang menyebutnya Bintu Al-Asy’ats, yang juga seperti dalam redaksi Ath-Thabari-, dengan *qâf* ber-*dhammah* dan *tâ* ber-*fathah*. Pada tempat lain dalam referensi yang sama, Abu Nu’aym menyebutnya Qaylah Binti Qays, saudari Al-Asy’ats, sebagaimana dalam tafsir Ath-Thabari. Ahmad Ibnu Abdillâh Abu Nu’aym Al-Ashbahani, *Ma’rifat ash-Shahâbah*, jilid 6, hal. 3202, 3245-3246, hadis no. 7364, 7481, 7482.

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يُحْجِبْهَا، وَقَدْ بَرَّأَهَا مِنْهُ بِالرِّدَّةِ الَّتِي ارْتَدَّتْ مَعَ قَوْمِهَا،
فَاطْمَأَنَّ أَبُو بَكْرٍ وَسَكَنَ.⁷⁷

Dari 'Amir, bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam telah wafat, dan ia telah memiliki Qaylah binti al-Asy'ath, lalu 'Ikrimah ibnu Abi Jahl menikahinya setelah itu, sehingga hal itu sangat menyusahkan Abu Bakar. Maka Umar berkata kepadanya: Wahai Khalifah Rasulullah, dia bukan termasuk istri Rasulullah. Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam tidak pernah memberikannya pilihan dan tidak menghibanya, dan dia telah membebaskannya dari ikatan pernikahan karena dia murtad bersama kaumnya. Maka Abu Bakar pun merasa tenang dan tidak risau lagi.

Riwayat 'Amir Asy-Sya'bi (w. 103 H)⁷⁸ ini menceritakan keresahan Abu Bakr setelah wafat Nabi shallallâhu 'alaihi wa sallam, karena Qaylah Binti Al-Asy'ats yang diperistri beliau sebelum wafat, dinikahi oleh 'Ikrimah Ibnu Abi Jahl. 'Umar pun menenangkannya dan mengatakan bahwa Qaylah tidak terhitung sebagai Ummul Mukminin karena Nabi shallallâhu 'alaihi wa sallam tidak pernah tidak pernah memberinya pilihan (untuk memilih antara kehidupan dunia atau Allah dan Rasul-Nya) serta tidak pernah mengenakan padanya *hijâb*. Ia pun telah murtad bersama dengan kaumnya, maka Nabi telah bebas darinya.

Hemat penulis, zahir dari kisah Qaylah ini tidak sejalan dengan pendapat Ath-Thabari di atas bahwa perintah ber-*hijâb* dengan tirai dan semacamnya dari laki-laki merupakan kewajiban wanita beriman secara umum dan bukan hanya bagi para istri Nabi shallallâhu 'alaihi wa sallam secara khusus. Karena alasan tidak dikenakan padanya *hijâb* oleh Nabi semasa hidupnya dan tidak pernah diberikan pilihan untuk memilih antara kehidupan dunia atau Allah dan Rasul-Nya, tidak lain disebabkan karena ia bukan termasuk istri Nabi shallallâhu 'alaihi wa sallam. Begitupula ia juga bukan budak tetapi telah diperistri sebagaimana ditegaskan oleh Abu Nu'aym (w. 430 H) dan Ath-Thahawi (w. 321 H).⁷⁹

⁷⁷ Abu Ja'far Ath-Thahawi meriwayatkan hadis ini secara *marfû'* dari hadis Ibnu Abbas. Ahmad Ibnu Muhammad Ath-Thahawi, *Syarhu Musykil al-Âtsâr*, t.k: Mu'assasat ar-Risâlah, 1994, jilid 2, hal. 119-120, hadis no. 653.

⁷⁸ Amir Ibnu Syarahil Asy-Sya'bi, ahli fiqih, tsiqqah masyhur, juga sorang penyair. Wafat setelah tahun 100 hijriyyah. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Taqrîb at-Tahdzîb*, jilid 1, hal. 369.

⁷⁹ Abu Nu'aym menyebutkannya di antara para istri yang merdeka dan bukan sebagai kepemilikan (budak). 'Abbad Ibnu Al- 'Awwam menyebut, maksud perkataan Umar: tidak menghibanya, adalah bahwa Nabi shallallâhu 'alaihi wa sallam tidak pernah mengenakan padanya *hijâb* sebagaimana istri-istri beliau yang lain. Dengan ini penulis berkesimpulan,

Adapun kisah Saudah menguatkan kesimpulan Ath-Thabari bahwa *hijâb* yang dimaksud adalah batas ruang dengan tirai saat bercakap dengan lelaki asing, dan bukan sekedar berupa pakaian melekat. Karena kisah ini ditegaskan oleh Aisyah terjadi setelah diberlakukan kepada mereka *hijâb*, ketika Umar mengenali Saudah di gelap malam dari posturnya yang tinggi di antara para wanita lainnya. Dan yang terpenting, bahwa Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* menanggapi kejadian ini dengan mengizinkan istri-istrinya pergi keluar untuk hajat tanpa pesan lainnya. Jika yang dimaksudkan oleh 'Umar adalah pakaian, dapat dipastikan Nabi akan memberi pesan khusus saat tetap mengizinkan mereka keluar, disamping sekedar pesan diizinkan keluar jika ada keperluan.

Pertanyaan selanjutnya adalah, apabila memang permasalahan ini seperti dugaan penulis, apa yang menjadi alasan dari Ath-Thabari menyebutkan kewajiban menggunakan *hijâb* pada keterangan awal ayat? Untuk memperkirakan jawaban masalah ini tidak dapat hanya dengan dugaan kosong, tetapi perlu perbandingan dengan sikap serupa Ath-Thabari pada tempat lain dalam tafsirnya, yang akan datang dalam pembahasan Bab V.

Ayat ini kemudian ditutup dengan ancaman dosa besar.

(إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا)

Ath-Thabari berkata:

يَقُولُ: إِنَّ أَذَاكُمْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنِكَاحَكُمْ أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ مِنَ الْإِثْمِ.

Dia berkata: "Jika kalian menyakiti Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam dan menikahi istri-istrinya setelah beliau wafat, maka itu adalah dosa besar di sisi Allah."

Bahwa menyakiti perasaan Nabi dan menikahi istri-istrinya setelah beliau wafat adalah dosa yang besar.

maksud perkataan Ath-Thabari: ...*wa qad malaka* ("...dan beliau tengah memiliki...") bukan sebagai kepemilikan budak, tetapi memiliki sebagai istri walaupun tidak pernah menggaulinya, memberikan pilihan padanya, dan mengenakan padanya hijab serta tidak pernah memberikannya pilihan antara dunia dan akhirat. Ada keengganan Ath-Thabari atau salah satu perawinya untuk mengatakannya sebagai istri, karena Umar tidak mengkategorikannya sebagai Ummul Mukminin karena alasan-alasan tersebut dan karena sebab kemurtadannya. Ahmad Ibnu Abdillah Abu Nu'aym Al-Asybahani, *Ma'rifat ash-Shahâbah*, Riyadh: Dâr al-Wathan, 1998, jilid 6, hal. 3202, 3245-3246, hadis no. 7364, 7481, 7482.

D. Perempuan dalam Pernikahan (ar-Rûm/30: 21, al-Baqarah/2: 187, 221; an-Nisâ`/4: 34; 128; 129)

1. Penciptaan Hawa dari Adam, Bukan Penciptaan Setiap Istri dari Suaminya (ar-Rûm/30:21).

Surah ar-Rûm ayat 21 menjelaskan dasar keberpasangan manusia laki-laki dan perempuan, tujuan dan gambaran ideal hubungan pernikahan yang menghasilkan ketenangan dalam rasa cinta kasih, yang Allah ciptakan di antara keduanya. Ayat ini jelas tidak terdapat di dalamnya indikasi bahwa setiap istri diciptakan dari diri suaminya, seperti yang beredar dalam masyarakat dalam bentuk-bentuk syair.

Di sisi lain, ayat ini juga dijadikan dalil untuk menegasi penciptaan perempuan Hawa secara fisik dari laki-laki Adam, sekaligus membawa hadis diciptakannya perempuan dari tulang bengkok sebatas makna metafor dan tidak lebih dari itu.⁸⁰

Pada bagian ini, penulis membahas pendapat Ath-Thabari mengenai makna surah ar-Rûm ayat 21, dan menemukan bahwa ia memiliki pandangan tersendiri dan berbeda dengan masing-masing pemahaman di atas.

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً
وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah bahwa Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari (jenis) dirimu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya. Dia menjadikan di antaramu rasa cinta dan kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir. (ar-Rûm/30: 21)

Berkontekstkan bukti kebesaran dan kemahakuasaan Allah sebagaimana ayat sebelumnya, maka penciptaan pasangan (istri) bagi sekalian manusia dikaitkan pula dengan penciptaan istri bapak mereka Adam *'alaihi as-salâm* yang seperti dalam surah al-Baqarah dan surah an-Nisâ` yang diciptakan dari diri Adam *'alaihi as-salâm*. Sebagaimana penciptaan manusia dari tanah dalam ayat sebelumnya juga merujuk pada penciptaan awal mereka yaitu penciptaan Adam *'alaihi as-salâm*. Ath-Thabari berkata:

⁸⁰ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, Jakarta: Dian Rakyat, 2010, hal. 220.

يَقُولُ تَعَالَى ذِكْرُهُ: وَمِنْ حُجَجِهِ وَأَدِلَّتِهِ عَلَى ذَلِكَ أَيْضًا خَلْقُهُ لِأَبْنَيْكُمْ آدَمَ مِنْ نَفْسِهِ
زَوْجَةً لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا. وَذَلِكَ أَنَّهُ خَلَقَ حَوَاءَ مِنْ صَلْبِ آدَمَ مِنْ أَضْلَاعِ آدَمَ.

Allah Ta'âlâ berfirman: Dan di antara bukti-bukti dan dalil-dalil-Nya tentang hal itu adalah penciptaan istri bagi ayahmu Adam dari dirinya sendiri agar dia dapat tinggal bersamanya, yaitu dengan menciptakan Hawa dari tulang rusuk Adam.

Meskipun *khithâb* ayat ini kepada sekalian manusia serta penisbatan pasangan kepada mereka dan bukan spesifik kepada satu manusia sebagaimana dalam surah an-Nisâ` ayat pertama, akan tetapi Ath-Thabari tetap mengaitkan ayat ini dengan penciptaan Adam, yang dari tulang rusuknya diciptakanlah istrinya Hawa untuk hidup bersama. Dalam hal ini Ath-Thabari merujuk pendapat Qatadah yang mengatakan hal yang sama.⁸¹

Penafsiran Ath-Thabari tersebut memberikan pemahaman bahwa yang dimaksudkan oleh ayat dengan yang diciptakan dari laki-laki hanyalah Hawa, dan bukan semua perempuan keturunannya. Penafsiran ini disebabkan hubungan ayat tersebut dengan ayat sebelumnya mengenai pembuktian kekuasaan Allah melalui penciptaan-Nya terhadap manusia dari tanah, yaitu dalam ar-Rûm/30: 20. Dengan demikian, ar-Rûm ayat 21 tidak membantah penciptaan Hawa dari diri Adam dalam an-Nisâ` ayat 1.

Penafsiran ini mungkin tidak membuat senang kalangan feminis, karena harus kembali berdebat mengenai penciptaan perempuan, antara berasal dari tulang rusuk ataukah dari tanah. Hemat penulis, terlepas setuju atau tidak dengan Ath-Thabari, menafsirkan ayat ini dengan membawanya kepada penciptaan Hawa dari Adam bagaimanapun juga menutup celah pemahaman yang lebih jauh pada ayat, yaitu penciptaan setiap istri dari suaminya. Namun sebaliknya, dapat pula untuk justru dijadikan legitimasi oleh pihak tertentu untuk mendiskreditkan posisi perempuan sebagai warga kelas dua umat manusia. Meskipun yang seperti ini sama sekali tidak ditemukan indikasinya sebagai maksud dari Ath-Thabari.

Penulis menduga alasan mengapa Ath-Thabari membawa ayat ini kepada konteks Adam Hawa selain karena terkait dengan ayat sebelumnya. Yaitu apabila memaknai ayat ini dalam konteks umat manusia secara keseluruhan dan penciptaan pasangan dimaksudkan dari jenis manusia itu sendiri, lalu bagaimana dengan Hawa yang telah ditegaskan dalam tafsir surah an-Nisâ`/4: 1 diciptakan dari diri Adam? Secara Adam dan Hawa juga termasuk dalam umat manusia. Maka membawa ayat ini kepada konteks

⁸¹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 20, hal. 86.

penciptaan Hawa dari Adam lebih memungkinkan menurut Ath-Thabari, dan bagi para keturunannya dapat dimaknai sebagai konteks asal dari mereka.

Mengenai tujuan dari pernikahan adalah (لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا), yaitu mendapatkan ketenangan batin pada pasangan. Dan tujuan penjelasan ini agar manusia mengambil pelajaran dan memikirkan kebesaran Allah, kekuasaan-Nya yang tidak terkalahkan. Ath-Thabari berkata:

وَقَوْلُهُ: (وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً) يَقُولُ: جَعَلَ بَيْنَكُمْ بِالْمَصَاهِرَةِ وَالْخُتُونَةِ مَوَدَّةً تَتَوَاتُونَ بِهَا، وَتَتَوَاصِلُونَ مِنْ أَجْلِهَا، (وَرَحْمَةً) رَحْمَتُكُمْ بِهَا، فَعَطَفَ بَعْضَكُمْ بِذَلِكَ عَلَى بَعْضٍ (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) يَقُولُ تَعَالَى ذِكْرُهُ: إِنَّ فِي فِعْلِهِ ذَلِكَ لَعِبْرًا وَعِظَاتٌ لِّقَوْمٍ يَتَذَكَّرُونَ فِي حُجَجِ اللَّهِ وَأَدْلَتِهِ، فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْإِلَهُ الَّذِي لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ أَرَادَهُ، وَلَا يَتَعَذَّرُ عَلَيْهِ فِعْلُ شَيْءٍ شَاءَهُ⁸²

Dan firman-Nya: (وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً) Dia berkata: Dia menjadikan bagi kalian melalui ikatan perbesanan dan hubungan khitan, rasa kasih sayang yang dengannya kalian saling mencintai dan berkomunikasi, (وَرَحْمَةً) dan dengan kasih sayang kalian padanya, sehingga kalian saling terpaut satu sama lain (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) Allah berfirman: Sesungguhnya dalam hal yang Ia perbuat itu terdapat pelajaran dan peringatan bagi orang-orang yang mengingat bukti-bukti dan tanda-tanda Allah, sehingga mereka mengetahui bahwa Dia adalah Tuhan yang tidak ada yang mustahil bagi-Nya, dan tidak ada yang sulit bagi-Nya untuk melakukan apa yang Dia kehendaki.

Mawaddah atau rasa cinta kasih, Allah ciptakan bagi manusia dan pasangannya melalui hubungan perbesanan dan biologis. Sehingga dengannya mereka dapat saling berbagi rasa cinta, dan karenanya mereka menjalin hubungan baik, dan dengannya mereka berkasih sayang. Dengan demikian mereka saling disandarkan satu kepada yang lain. Semua yang Allah berikan untuk manusia berupa penciptaan pasangan dan kebaikan-kebaikan di dalamnya menjadi renungan dan nasihat bagi orang-orang yang memikirkan tanda-tanda kekuasaan kebesaran Allah, sehingga mereka mengetahui bahwa Ia adalah Tuhan yang tidak akan lemah untuk menghendaki sesuatu, dan tidak pernah akan tidak mampu untuk melakukan sesuatu apapun.

⁸²Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 20, hal. 87.

Ath-Thabari tidak menjabarkan makna *litaskunû ilaihâ* pada tempat ini oleh sebab pengaitannya dengan penciptaan Hawa dari Adam. Akan tetapi makna ini dapat dipahami pada tempat lain, yaitu melalui penafsirannya terhadap surah al-Baqarah/2:167. Di tempat ini Ath-Thabari menggunakan kata (السُّكُونُ) untuk memaknai kata (لِبَاسٌ) dalam firman Allah Ta'âlâ: *أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ الرَّقْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ* (Dihalalkan bagi kalian pada malam hari puasa untuk menggauli istri-istri kalian, mereka adalah pakaian bagi kalian dan kalian adalah pakaian bagi mereka...)

فَيَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِبَاسًا لِصَاحِبِهِ، بِمَعْنَى سُكُونُهُ إِلَيْهِ. وَبِذَلِكَ كَانَ مُجَاهِدٌ وَغَيْرُهُ يَقُولُونَ فِي ذَلِكَ⁸³

Maka masing-masing dari mereka menjadi “pakaian” bagi pasangannya, dalam arti ia tenang bersamanya. Dengan demikian, Mujahid dan yang lainnya mengatakan hal itu.

Maka masing-masing dari suami dan istri menjadi pakaian bagi yang lain, yaitu dengan mendapatkan ketenangan darinya. Makna *libâs* atau pakaian dalam ayat dimaknai secara majaz, yakni *sukûnuhû ilaihi*, atau ketenangan batin dan psikologis yang didapatkan dari pasangan. Makna majaz dari pakaian ini disebutkan oleh Ath-Thabari disamping makna lain yang hakiki, yaitu tubuh yang melekat dengan tubuh dengan perbandingan makna serupa dalam syair Laila⁸⁴ tentang unta yang sedang dikendarai orang-orang: *رَمَوْهَا بِأَنْوَابٍ خَفَافٍ، فَلَا تَرَى ... لَهَا شَبَهًا إِلَّا التَّعَامَ الْمُتَفَرًّا* (Mereka melemparkan pakaian tipis kepadanya, sehingga kau tidak melihat rupanya, kecuali bagai burung unta liar).

Ath-Thabari menjelaskan bahwa maksud pakaian tipis yang dilempar adalah tubuh-tubuh pengendaranya sendiri dengan mengendarainya. Dengan demikian para pengendara sebagai pakaian dari unta yang dikendarainya.

Menurut penulis, sebagaimana kata *libâs* dapat dimaknai secara majaz dan hakiki, begitupula kata *sukûn* dapat bermakna majaz sebagai ketenangan batin, dan sekaligus makna hakiki yaitu keberadaan pasangan secara bersama dalam menjalani hidup.

⁸³Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 3, hal. 429.

⁸⁴Laila Bintu Abdullah Ibnu Ar-Arahhal, Al-Akhiliyyah, dari Bani 'Amir Ibnu Sha'sha'ah. Penyair yang masyhur dengan kecerdasan dan kefasihannya, disamping juga terkenal dengan cerita “kasih tak sampai”-nya dengan Taubah Ibnu Al-Hamir. Meninggal pada tahun 80 H, pada masa pemerintahan Al-Hajjaj. *Mu'jam asy-Syu'ara' al-'Arab*, (t.d), jilid 1, hal. 1933.

2. Poligami (an-Nisâ`/4:3)

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ
وَرُبْعٍ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا^{٨٥}

Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim. (an-Nisâ`/4:3)

Ada tiga pendapat berbeda yang diketengahkan oleh Ath-Thabari mengenai makna dari ayat ini. *Pertama*, sebagai perintah kepada para wali yatim yang ingin menikahi yatim perempuan asuhannya tetapi khawatir tidak adil dalam memberikan mahar sebagaimana yang ia berikan kepada istri yang lain, agar mengurungkan niat menikahinya. Akan lebih baik baginya untuk menikahi wanita lain, karena Allah pun menghalalkan secara baik bagi mereka menikahi para wanita bahkan meski secara dua-dua, tiga-tiga maupun empat-empat. Namun apabila menikah dengan bilangan-bilangan istri tersebut juga menimbulkan kekhawatiran akan terjadinya ketidakadilan, maka agar menikahi satu saja, atau cukup dengan budak perempuan yang mereka miliki.

Kelompok pendapat ini berpegang pada hadis ‘Aisyah *radhiyallâhu ‘anhâ* dengan riwayat ‘Urwah (w. 94 H).⁸⁶

عَنْ عَائِشَةَ: "وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ
النِّسَاءِ"، فَقَالَتْ: يَا ابْنَ أُخْتِي، هِيَ الْيَتِيمَةُ تَكُونُ فِي حَبْرٍ وَلَيْهَا، فَيَرْغَبُ فِي
مَالِهَا وَجَمَالِهَا، وَيُرِيدُ أَنْ يَنْكِحَهَا بِأَدْنَىٰ مِنْ سُنَّةٍ صَدَقَهَا، فَهِيَ أَنْ يَنْكِحُوهُنَّ

⁸⁵<https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/4?from=1&to=176>, diakses tanggal 24 Juli 2025.

⁸⁶Urwah Ibnu Az-Zubair Ibnu Al-‘Awwam, lahir pada awal pemerintahan ‘Umar Ibnu Al-Khatthab. Ahli fiqih yang tsiqqah, banyak meriwayatkan hadis. Namun Ibnu Abi Hatim dan Ad-Daruquthni bersepakat bahwa riwayatnya dari Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam, mursal*. Karena ia tidak mendengar langsung. ‘Urwah meriwayatkan hadis dari Ayahnya Az-Zubair pada masa kecil, dari ibunya, Asma’, dari bibinya, ‘Aisyah serta dari para sahabat lain. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-‘Asqallani, *Taqrîb at-Tahdzîb*, jilid 2, hal 22.

إِلَّا أَنْ يُقْسِطُوا لَهُنَّ فِي إِكْمَالِ الصَّدَاقِ، وَأَمَرُوا أَنْ يَنْكِحُوا مَا سِوَاهُنَّ مِنَ
النِّسَاءِ^{٨٧}

Dari Aisyah: “وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ” Dia berkata: Wahai putra saudariku, ia adalah anak yatim yang berada dalam pengasuhan wali mereka, yang menginginkan harta dan kecantikannya, dan ingin menikahnya dengan mahar yang lebih rendah dari mahar yang seharusnya. Maka mereka dilarang menikahi mereka kecuali jika mereka adil dalam memberikan mahar yang seharusnya, dan mereka diperintahkan untuk menikahi wanita lain selain mereka.

Dijelaskan oleh ‘Aisyah, keadaan yang dimaksud oleh ayat adalah keadaan seorang anak perempuan yatim di bawah asuhan walinya. Kemudian walinya berkeinginan untuk menikahnya karena tertarik pada harta dan rupanya. Maka ia ingin menikahnya dengan *shadâq* (memberikan harta sebagai harta dan nafkah) minimal. Maka pernikahan seperti ini dilarang kecuali dengan memberikan hak materinya secara penuh. Maka orang-orang seperti ini diperintahkan agar menikahi wanita lainnya saja.

Kedua, masih dari ‘Aisyah *radhiyallâhu ‘anhâ* dan riwayat ‘Urwah dengan gambaran berbeda, yaitu si wali yang menikahi yatim perempuan asuhannya dengan hanya mengincar hartanya.

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: نَزَلَ - تَعْنِي قَوْلَهُ: "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى", الْآيَةِ فِي
الْيَتِيمَةِ تَكُونُ عِنْدَ الرَّجُلِ، وَهِيَ ذَاتُ مَالٍ، فَلَعَلَّهُ يَنْكِحُهَا لِمَالِهَا، وَهِيَ لَا
تُعِجُّهُ، ثُمَّ يَضْرِبُهَا، وَيُسِيءُ صُحْبَتَهَا، فَوَعِظَ فِي ذَلِكَ^{٨٨}

Aisyah berkata: “Turun” - maksudnya adalah firman-Nya: “وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا”⁸⁷, ayat ini - dalam hal anak yatim perempuan yang berada di bawah asuhan laki-laki, dan dia memiliki harta, maka mungkin laki-laki itu menikahnya karena hartanya, padahal dia tidak menyukainya, lalu dia

⁸⁷Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 7, hal. 531; Muammad Ibnu Isma'il Al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, jilid 3, hal. 139, no. hadis 2494, bab *Syirkat al-Yatîm Wa Ahl al-Mîrâts*; Muslim Ibnu Al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Araby, t.th, jilid 4, hal. 2313, no. hadis 3018.

⁸⁸Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 7, hal. 533. Dan di dalam riwayat Muslim, dengan redaksi berbeda, yakni tidak ingin menikahnya dan tidak juga menikahkannya dengan orang lain sebab ia menginginkan hartanya. Muslim Ibnu Al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Araby, t.th, jilid 4, hal. 2313, no. hadis 3018.

memukulnya dan memperlakukannya dengan buruk, maka dia diperingatkan tentang hal itu.

Yakni mengenai anak yatim perempuan yang memiliki harta dan di bawah asuhan walinya. Maka bisa jadi ia menikahinya hanya demi mendapatkan hartanya tanpa menyukainya dan memukulinya, serta memperlakukannya dengan buruk. Maka ayat ini sebagai nasihat baginya.⁸⁹

Pendapat *ketiga* dari tafsir ayat ini, adalah larangan menikah dengan lebih dari empat istri, mewaspadaikan habisnya harta yatim oleh wali mereka untuk keperluan pernikahan dan menafkahi keluarganya. Karena orang-orang Quraisy biasa menikahi hingga lebih dari sepuluh wanita ataupun kurang. Sehingga apabila harta mereka telah habis, mereka akan mengambil harta yatim yang dijaganya untuk dihabiskan untuk nafkah keluarganya atau untuk menikah lagi. Pendapat ini menggunakan antara lain hadis 'Ikrimah dalam ayat:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى

Dan jika kalian takut tidak dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim,

قَالَ: كَانَ الرَّجُلُ مِنْ قُرَيْشٍ يَكُونُ عِنْدَهُ النِّسْوَةُ، وَيَكُونُ عِنْدَهُ الْيَتَامُ، فَيَذْهَبُ مَالَهُ، فَيَمِيلُ عَلَى مَالِ الْيَتَامِ، قَالَ: فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ".⁹⁰

Ikrimah berkata: Ada seorang laki-laki dari suku Quraisy yang memiliki istri-istri dan anak-anak yatim, lalu hartanya habis, sehingga berpaling kepada harta anak-anak yatim itu. Kemudian turunlah ayat ini: "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ"

Bahwa seseorang dari kaum Quraisy memiliki istri-istri sekaligus memiliki anak-anak yatim yang berada di bawah tanggungjawabnya. Ketika kehabisan harta, mereka mengambil harta anak-anak yatim tersebut. Maka turunlah ayat ini untuk melarang perbuatan yang demikian. Sehingga maknanya menjadi: apabila kalian khawatirkan harta anak yatim akan habis karena kalian menggunakannya, maka janganlah kalian tidak adil dalam mengelolanya, demi kebutuhan kalian akan nafkah istri-istri kalian.

⁸⁹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jāmi' al-Bayân*..., jilid 7, hal. 534.

⁹⁰Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jāmi' al-Bayân*..., jilid 7, hal. 535; Abdullah Abu Bakr Ibnu Abi Syaibah, *Mushannafu Ibnu Abi Syaibah*, Riyadh: Maktabat ar-Rusyd, 1407 H, jilid 4, hal 23, no. hadis 17405.

Janganlah kalian menikahi lebih dari empat istri. Apabila dengan itu kalian masih juga khawatir tidak adil dalam mengelola harta yatim, maka batasi diri pada satu istri, atau pada budak perempuan yang kalian miliki.

Pendapat *keempat* adalah, bahwa orang-orang biasa khawatir berbuat tidak adil dalam mengelola harta yatim tetapi tidak peduli apakah adil dalam memperlakukan para istri. Mendukung pendapat ini, antara lain hadis Sa'id Ibnu Jubair.

عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ، كَانَ النَّاسُ عَلَى جَاهِلِيَّتِهِمْ، إِلَّا أَنْ يُؤْمَرُوا بِشَيْءٍ أَوْ يُنْهَوْا عَنْهُ، قَالَ: فَذَكِّرُوا الْيَتَامَى، فَتَزَلَّتْ: "وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ"، قَالَ: فَكَمَا خِفْتُمْ أَنْ لَا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى، فَكَذَلِكَ فَخَافُوا أَنْ لَا تَقْسِطُوا فِي النِّسَاءِ.⁹¹

Sa'id Ibnu Jubair berkata, "Dahulu, orang-orang akan tetap dalam kejahiyahan mereka, kecuali jika diperintahkan atau dilarang melakukan sesuatu. Sa'id berkata: kemudian mereka mengingat hak anak-anak yatim, lalu turunlah ayat: "وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ" (dengan ini) Allah berkatata: "Sebagaimana kamu khawatir tidak dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim, demikian pula kamu khawatir tidak dapat berlaku adil terhadap istri-istri."

Budaya jahiliyyah yang kuat mengakar membuat orang-orang masa Islam pun tidak akan menjadi benar tanpa perintah dan larangan kepada mereka dalam semua hal. Ketika mereka berbicara tentang kepedulian terhadap masalah anak yatim, maka ayat ini turun kepada mereka dengan maksud: sebagaimana kalian takut berlaku tidak adil terhadap harta anak yatim, maka seharusnya demikian pula kalian takut berbuat tidak adil dalam memperlakukan istri. Dan janganlah kalian menikahi kecuali dengan satu hingga maksimal empat orang di antara para wanita tanpa lebih. Dan apabila kalian masih juga takut tidak berbuat adil dengan beristri lebih dari satu orang, maka janganlah kalian menikah kecuali yang kalian tidak khawatir akan berbuat tidak adil, dengan menikahi satu orang wanita saja, atau budak

⁹¹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 7, hal. 536.

perempuan kalian. Senada dengan hadis Ibnu Jubair, hadis lain juga diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbas.

Pendapat terakhir inilah yang dipilih oleh Ath-Thabari, akan tetapi dengan menambahkan penekanan kondisi masih dapat terjadinya ketidakadilan pula walaupun dengan hanya beristri satu. Ath-Thabari menguatkan pilihannya dengan argumen, bahwa ayat sebelumnya dimulai dengan larangan memakan harta anak yatim tanpa hak dan mencampurnya dengan harta lainnya. Maka Allah berfirman:

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ
أَمْوَالِكُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا⁹²

Berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah dewasa) harta mereka. Janganlah kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan janganlah kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya (tindakan menukar dan memakan) itu adalah dosa yang besar. (an-Nisâ`/4:2.)

Kemudian Allah mengajarkan apabila mereka takut kepada Allah maka hendaklah mereka berhati-hati di dalamnya. Maka wajib bagi mereka untuk takut kepada Allah dan berhati-hati dalam persoalan wanita sebagaimana mereka berhati-hati dalam masalah para yatim. Kemudian diajarkan kepada mereka cara menghindari ketidakadilan dalam beristri, sebagaimana diajarkan kepada cara menghindari berbuat tidak adil terhadap harta anak yatim. Maka dikatakan kepada mereka: menikahlah apabila kalian aman dari berbuat tidak adil, wanita-wanita yang telah Allah izinkan dan halalkan baik dua, tiga ataupun empat. Dan apabila kalian masih khawatir akan berbuat tidak adil dengan satu istri maka janganlah menikahinya. Akan tetapi ambillah budak perempuan. Hal itu lebih tidak menimbulkan ketidakadilan, karena budak adalah harta kepemilikan yang tidak wajib diberikan hak sebagaimana hak wanita merdeka. Maka yang sedemikian lebih dekat pada keselamatan dari dosa dan ketidakadilan.

Dijelaskan selanjutnya bahwa dengan pemaknaan ini, rangkaian tersembunyi dalam ayat tersebut adalah: Dan jika kalian takut tidak adil terhadap harta anak yatim, maka berlakulah adil terhadapnya. Demikian pula, jika kalian takut tidak adil dalam hak-hak wanita yang diwajibkan Allah kepada kalian, maka janganlah kalian menikahi mereka kecuali yang kalian yakini tidak akan berbuat tidak adil terhadap mereka, baik dua, tiga, atau

⁹²<https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/4?from=1&to=176>,
tanggal 24 Juli 2025.

empat. Dan jika kalian khawatir di dalamnya, maka nikahilah satu saja, atau ambillah budak perempuan milik kalian.

Dari semua pendapat-pendapat tersebut dapat diambil kesimpulan, bahwa pembahasan poligami dalam ayat merupakan eksekusi dari pembahasan perintah bertakwa dan berbuat adil dalam mengelola harta anak yatim. Sehingga konteks keadilan lebih kuat dalam tema daripada poligami itu sendiri. Selain korelasi yang dijelaskan para mufasir di atas, menurut penulis penggunaan langsung kata *matsnâ* pada awal urutan bilangan istri juga turut menunjukkan inti maksud ayat ini. Karena kerentanan kondisi pernikahan yang tidak adil lebih berpeluang terjadi pada bentuk pernikahan poligami. Dan pengakhiran kata *(fa)-wâhidah* atau jumlah satu dalam beristri juga memberi penekanan lebih kepada kewajiban berbuat adil, sekaligus peringatan untuk berhati-hati agar tidak terjerumus kepada kezaliman walaupun dalam memperlakukan hanya satu istri. Maka dengan ini, penggunaan kata *matsnâ* di awal perintah surah an-Nisâ' ayat 34 bukan dalil dianjurkannya praktek poligami, atau apalagi lebih dianjurkan di atas monogami. Akan tetapi esensi pokok ayat ini menekankan ketakwaan dengan mengedepankan keadilan dalam ber-*mu'âmalah* dalam hal apapun dengan kondisi apapun.

Simpulan selanjutnya yang dapat diambil disini, bahwa pendapat Ath-Thabari lebih kuat menjelaskan, berdasarkan argumen yang dibangun melalui hubungan ayat dengan ayat sebelumnya, mendukung pendapat Ibnu Jubair dan ulama lainnya. Akan tetapi bukan berarti pendapat 'Aisyah *radhiyallâhu 'anhâ* dan 'Ikrimah tidak benar. Karena yang masing-masing dari keduanya sebutkan merupakan kasus yang lebih spesifik dan tidak bertentangan dengan pendapat Ibnu Jubair dan Ath-Thabari dan bahkan menjelaskannya. Dengan kata lain, pendapat ketiga lebih umum daripada pendapat pertama dan kedua, yang kedua-duanya merupakan bagian dari contoh konkret bagi makna penafsiran yang lebih umum tersebut. Baik perilaku tidak adil dalam memberikan mahar anak yatim yang diperistri walinya ataupun menghabiskan harta anak yatim untuk kepentingan pribadi yakni beristri lebih merupakan praktek ketidakadilan yang harus diwaspadai dan haram dilakukan sebagaimana ditunjukkan oleh pendapat Ath-Thabari. Akan tetapi dari sisi keberpihakan kepada kepentingan perempuan pendapat Ath-Thabari dapat dikatakan paling lugas menunjukkan dibandingkan dengan dua pendapat lainnya seperti dalam pembahasan bab mendatang.

Dalam tafsir ayat ini pula, didapatkan penjelasan Ath-Thabari yang menjadi jawaban persoalan dari Abdul Aziz Fahmy seperti yang penulis telah singgung pada Bab II, bahwa frasa *ما طاب* tidak semakna dengan *ما حلَّ* sehingga dapat dipahami sebagai pembolehan praktek poligami, melainkan hanya sekedar ejekan kepada keinginan yang berlebihan terhadap wanita-

wanita yang menarik hati.⁹³ Sebagaimana yang disebutkan oleh Ath-Thabari, bahwa makna *فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ* adalah *فَانكحُوا نِكَاحًا طَيِّبًا* (“...maka menikahlah melalui pernikahan yang baik...”).⁹⁴ Maka kata *مَا طَابَ لَكُمْ* memiliki relasi dengan pernikahan, dan bukan dengan keadaan para wanita yang dinikahi sebagai yang menarik dan disukai bagi yang akan menikahinya, seperti yang terdapat dalam penerjemahan Al-Qur`an ke dalam Bahasa Indonesia, termasuk dalam terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia.⁹⁵ Ath-Thabari juga mengambil pendapat Ibnu Jubair, bahwa makna *مَا طَابَ لَكُمْ* (“...yang baik bagi kalian...”) adalah *مَا حَلَّ لَكُمْ* (“...yang halal bagi kalian...”).⁹⁶

Surah an-Nisâ` ayat 3 ini oleh kalangan tertentu disebut ternegasi oleh ayat lain dari an-Nisâ`, yaitu:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ
فَتَذَرُوهُمَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

Kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri(-mu) walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Oleh karena itu, janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai) sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Jika kamu mengadakan islah (perbaikan) dan memelihara diri (dari kecurangan), sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (an-Nisâ`/4: 129)

Karena ayat ini yang menafikan kemampuan adil terhadap para istri, maka kerap disitir sebagai dalil tidak diperbolehkan bahkan dilarangnya praktek poligami. Ath-Thabari menyebut bahwa maksud ayat adalah ketidakmampuan untuk adil kepada semua istri secara sempurna dari hati. Karena cinta berkenaan dengan rasa yang di luar kemampuan kontrol manusia. Pendapat ini sebagaimana dikatakan oleh ‘Ubaydah (w. 70 H).⁹⁷

⁹³Fadhl Hasan ‘Abbas, *At-Tafsîr wa al-Mufasîrûn...*, jilid 1, hal. 516-517.

⁹⁴Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân...*, jilid 7, hal. 542

⁹⁵<https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/4?from=1&to=176>, diakses tanggal 24 Juli 2025.

⁹⁶Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân...*, jilid 7, hal. 542

⁹⁷‘Ubaydah Ibnu ‘Amr As-Salmâny, sahabat Ali dan Ibnu Mas’ud. Masuk Islam dua tahun sebelum wafat Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallam* dan belum pernah melihat beliau. Dengan ini ia terhitung sebagai tabi’i, dengan hadisnya dari Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallam* berstatus *mursal*. Ibnu Hajar dan Adz-Dzahabi menyebutnya *tsabat* dalam hadis. Shalahuddin Khalil Ibnu Kaikaldi Al- ‘Alla’iy, *Jâmi’ at-Tahshîl Fî Ahkâm al-Marâsîl*, Beirut: ‘Alam al-Kutub, 1986, hal. 234.

عَنْ عُبَيْدَةَ: "وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ"، قَالَ: بِنَفْسِهِ
فِي الْحُبِّ وَالْجَمَاعِ⁹⁸

Dari Ubaydah: "وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ" ia berkata: dengan cinta dan hubungan badan.

‘Ubaydah disini menyebut ketidakmampuan yang dimaksud ayat spesifik dalam hal rasa cinta dan hubungan badan. Demikian halnya dengan perintah agar tidak terlalu condong kepada salah satu dan terlalu meninggalkan yang lain dalam Firman-Nya: ... فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوا كَالْمُطَلَقَةِ (... dan janganlah kalian terlalu condong kepada yang lain sehingga membiarkannya seperti tergantung). ‘Ubaydah menjelaskan larangan terlalu condong ini dalam hal perasaannya. Sedangkan Mujahid (w. 104 H) memaknainya sebagai larangan memperlakukan buruk dengan sengaja. Diriwayatkan pula oleh Qatadah, bahwa ‘Umar Ibnu Al-Khaththab berharap dalam do’a, agar dapat berbuat adil terhadap apa-apa yang ia mampu lakukan. Karena ia tahu hatinya berada di luar kendalinya. Umar berkata:

اللَّهُمَّ أَمَّا قَلْبِي فَلَا أَمْلِكُ! وَأَمَّا سِوَى ذَلِكَ، فَأَرْجُو أَنْ أَعْدِلَ⁹⁹

Ya Allah, aku tidak bisa mengendalikan hatiku. Namun selain itu, aku berharap bisa bersikap adil.

Hemat penulis, penggunaan ayat ini sebagai dalil pelarangan poligami sangat lemah, karena lanjutan ayat yang sama justru menunjukkan sebaliknya. Yaitu dengan memberikan kemudian sebuah solusi atas ketidakmampuan, yaitu agar tidak terlalu condong kepada salah satu dalam sikap dan perilaku meski tidak mungkin sama kepada semua, sehingga menzalimi yang lain. Apabila maksud ayat adalah melarang poligami, maka solusi yang diberikan bukan bersifat negosiatif semacam ini, yaitu agar tidak terlalu condong kepada sebagian istri sehingga meninggalkan yang lain. Tetapi tentunya akan berupa sebuah perintah untuk meninggalkan, atau ancaman maupun kecaman sebagaimana umumnya bentuk larangan-larangan dalam Al-Qur`an.

3. *Qiwamah* (an-Nisâ`/4:34).

Hak *qiwamah* atau sering diterjemahkan sebagai kepemimpinan dan tanggungjawab laki-laki sebagai suami atas perempuan sebagai istri disebutkan dalam an-Nisâ`/4:34;

⁹⁸Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 9, hal. 285.

⁹⁹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 9, hal. 286.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Para pria adalah pemimpin bagi para wanita, karena Allah telah mengutamakan sebagian mereka atas sebagian yang lain dan karena mereka menafkahi dari harta mereka. Maka, wanita-wanita yang saleh adalah yang taat dan menjaga rahasia, sebagaimana Allah telah menjaga mereka. Adapun yang kalian khawatirkan akan memberontak, nasehatilah mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur, dan pukullah mereka. Jika mereka taat kepada kalian, maka janganlah kalian mencari-cari alasan untuk menyakiti mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi, Maha Besar. (an-Nisâ`/4: 34)

Ath-Thabari mendukung pendapat sebab dari berhaknyanya suami atas *qiwamah* sebagaimana zahir ayat sebagai keistimewaan mereka di atas istri, karena kewajiban yang dibebankan terhadap mereka, berupa nafkah harta. Ath-Thabari pun menafsirkan nafkah harta ini sebagai pemberian mahar, nafkah materi harian, serta mencukupi kebutuhan-kebutuhan mereka. Ini semua adalah bentuk *tafdhîl* (pengutamaan) yang diberikan kepada para suami atas istri sehingga mereka pun menjadi *qawwâmûn* bagi istri, yaitu pelaksana aturan dan perintah Allah berkenaan dengan mereka. Ath-Thabari berkata:

يَعْنِي بِقَوْلِهِ جَلَّ شَأُوهُ: "الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ"، الرِّجَالُ أَهْلُ قِيَامٍ عَلَى نِسَائِهِمْ، فِي تَأْدِيبِهِنَّ وَالْأَخْذِ عَلَى أَيْدِيهِنَّ فِيمَا يَجِبُ عَلَيْهِنَّ لِلَّهِ وَلَا أَنْفُسِهِمْ. "بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ"، يَعْنِي: بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ الرِّجَالُ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ: مِنْ سَوْقِهِمْ إِلَيْهِنَّ مُهُورَهُنَّ، وَإِنْفَاقِهِمْ عَلَيْهِنَّ أَمْوَالَهُمْ، وَكِفَايَتِهِمْ إِيَّاهُنَّ مُؤْنَهُنَّ.

وَذَلِكَ تَفْضِيلُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِيَّاهُمْ عَلَيْهِنَّ. وَلِذَلِكَ صَارُوا قَوَّامًا عَلَيْهِنَّ،
نَافِذِي الْأَمْرِ عَلَيْهِنَّ فِيمَا جَعَلَ اللَّهُ إِلَيْهِمْ مِنْ أُمُورِهِنَّ¹⁰⁰

Maksud dari perkataan-Nya yang mulia: “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ” laki-laki adalah penanggung jawab bagi perempuan mereka, dalam mendidik mereka dan membimbing mereka dalam hal-hal yang wajib mereka lakukan bagi Allah dan diri mereka sendiri. “بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ”, maksudnya: dengan apa yang Allah berikan kepada laki-laki atas istri-istri mereka: dengan memberikan mahar kepada mereka, menafkahi mereka, dan mencukupi kebutuhan mereka. Itulah keistimewaan yang Allah berikan kepada mereka atas istri-istri mereka, sehingga mereka menjadi penanggung jawab atas istri-istri mereka, dan pelaksana tugas atas mereka dalam hal-hal yang Allah tetapkan bagi mereka.

Suami memiliki kewenangan mengatur istri, dalam hal mendidiknya, dan untuk menunaikan kewajibannya kepada Allah dan kepada suami. Semua itu sebagai keistimewaan yang diberikan kepada mereka oleh sebab berbagai bentuk materi yang wajib mereka berikan berupa mahar, nafkah serta mencukupi segala kebutuhan istri. Inilah sebab suami menjadi berhak atas *qiwamah*.

Pendapat serupa ia sebutkan pula dari Adh-Dhahhak (w. +100 H).¹⁰¹

عَنِ الضَّحَّاكِ فِي قَوْلِهِ: "الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ", يَقُولُ: الرَّجُلُ قَائِمٌ عَلَى الْمَرْأَةِ، يَأْمُرُهَا بِطَاعَةِ اللَّهِ، فَإِنْ أَبَتْ فَلَهُ أَنْ يَضْرِبَهَا ضَرْبًا غَيْرَ مُبَرِّحٍ، وَلَهُ عَلَيْهَا الْفَضْلُ بِتَفَقُّتِهِ وَسَعْيِهِ¹⁰²

Dari Adh-Dhahhak mengenai Firman-Nya: “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ” ia (Adh-Dhahhak) berkata: Laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan, ia memerintahkannya untuk taat kepada Allah, dan jika ia menolak, maka ia berhak memukulnya dengan pukulan yang tidak menyakitkan, dan ia berhak atas kebajikannya karena nafkah dan usahanya.

¹⁰⁰Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 8, hal. 290.

¹⁰¹Adh-Dhahhak Ibnu Mazahim Al-Hilali. Ibnu Hajar menyebutnya *shadûq* dan banyak meriwayatkan hadis *mursal*. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Taqrîb at-Tahdzîb*, Jilid 1, hal. 355.

¹⁰²Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 8, hal. 290.

Bahwa suami yang mengatur istri, dengan menyuruhnya taat kepada Allah. Jika ia membangkang maka suami dapat memukulnya dengan pukulan yang tidak menyakitkan. Keutamaan atas istri karena sebab nafkah dan usaha yang ia berikan.

Adapun Ats-Tsaury (w. 161 H),¹⁰³ menegaskan pengutamaan ini tanpa menyebutkan sebabnya. Dalam memaknai ayat:

"بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ"

Ats-Tsaury berkata:

قَالَ: بِتَفْضِيلِ اللَّهِ الرِّجَالَ عَلَى النِّسَاءِ.¹⁰⁴

Dia berkata: Dengan keutamaan yang Allah berikan kepada laki-laki lebih dari perempuan.

Dengan menggunakan *shîghah tamrîdh* Ath-Thabari kemudian menyebut bahwa ayat ini disebut turun mengenai seorang yang wanita datang mengadukan suaminya kepada Nabi, karena telah menamparnya. Cerita ini ia sebut berdasarkan hadis *marfû'* yang diriwayatkan secara *mursal* oleh Hasan Al-Bashri (w. 110 H):

أَنَّ رَجُلًا لَطَمَ امْرَأَتَهُ، فَاتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَرَادَ أَنْ يَقْصَهَا مِنْهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: "الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ"، فَدَعَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَلَاهَا عَلَيْهِ، وَقَالَ: أَرَدْتُ أَمْرًا وَأَرَادَ اللَّهُ غَيْرَهُ.¹⁰⁵

Seorang pria menampar istrinya, lalu istrinya datang kepada Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, dan Nabi ingin memberlakukan *qishâsh* terhadap suaminya untuknya. Maka Allah menurunkan ayat: "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم" Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam memanggil pria itu dan membacakan ayat tersebut kepadanya,

¹⁰³Sufyan Ibnu Sa'id Ibnu Masruq Ats-Tsaury, ahli fiqih yang *tsiqqah*, *hâfidz*, kemungkinan pula melakukan *tadlîs*. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Taqrîb at-Tahdzîb*, jilid 1, hal. 302.

¹⁰⁴Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 8, hal. 291.

¹⁰⁵Abdullah Ibnu Abi Syaibah, *Mushannaf Ibni Abi Syaibah*, Riyadh: Maktabat ar-Rusyd, 1409 H, Jilid 5, hal. 411, hadis no. 27493

lalu berkata: “Aku menginginkan sesuatu, tetapi Allah menginginkan yang lain.”

Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* pun dikatakan hendak memberlakukan *qishâsh* terhadap suami tersebut. Akan tetapi ayat ini turun, kemudian Nabi mengatakan pada lelaki tersebut apa yang dikendaki oleh Allah ternyata berbeda dengan yang ia ingin lakukan, yaitu memberlakukan *qishâsh* kepada si suami.

Demikian pula hadis yang sama melalui riwayat Ibnu Juraij (w. 150 H) dan As-Suddy (w. 127 H), kesemuanya *mursal*. Tanpa berkomentar lebih terhadap hadis Al-Hasan, Ath-Thabari menyertakan pendapat terkait ini dari Az-Zuhri (w. 124 H), bahwa seorang suami tidak diberlakukan padanya *qishâsh* apabila menyakiti ataupun melukai fisik istrinya, tetapi diambil darinya ganti rugi atau denda. Kecuali apabila ia sampai membunuhnya maka wajib diberlakukan padanya *qishâsh*. Az-Zuhri berkata:

لَوْ أَنَّ رَجُلًا شَجَّ امْرَأَتَهُ أَوْ جَرَحَهَا، لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ قَوْدٌ، وَكَانَ عَلَيْهِ
الْعَقْلُ، إِلَّا أَنْ يَعْدُوَ عَلَيْهَا فَيَقْتُلَهَا، فَيُقْتَلُ بِهَا.¹⁰⁶

Jika seorang pria memukul atau melukai istrinya, ia tidak akan dihukum, tetapi ia harus membayar ganti rugi, kecuali jika ia menyerang istrinya dan membunuhnya, maka ia akan dihukum mati.

Menurut Az-Zuhri, apabila seorang suami memukul atau melukai istrinya maka tidak berlaku atasnya *qishâsh*, tetapi dikenakan padanya denda. Tetapi apabila sampai menghilangkan nyawanya maka harus diberlakukan padanya hukuman mati sebab telah membunuhnya.

Tidak terlihat jelas apakah disini Ath-Thabari menyetujui atau tidak menyetujui pendapat Az-Zuhri ini. Sebagaimana ia juga tidak memberikan komentar atas hadis Hasan Al-Bashri, yang ia sebutkan secara pasif sebagai indikasi ketidakyakinan terhadap kebenarannya. Yang lebih nampak oleh penulis, Ath-Thabari menyertakan pendapat Az-Zuhri sebagai perbandingan bagi hadis *mursal* Hasan Al-Bashri. Setidaknya ia mengatakan bahwa hadis tersebut terlepas dari validitasnya yang tidak memenuhi standar teori kesahihan riwayat, ada pula di antara ulama yang pendapatnya sejalan dengan isinya, meskipun tanpa secara pasti mengatakan bahwa Az-Zuhri melandaskan pendapatnya dengan hadis ini.

Ath-Thabari tanpa berkomentar kemudian justru kembali menegaskan di akhir bagian, bahwa yang menjadi sebab diberikannya *qiwâmah* kepada suami adalah pemberian materi kepada istri. Seolah ia ingin mengatakan

¹⁰⁶Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 8, hal. 292.

bahwa inti dari ayat ini adalah masalah *qiwamah* dan sebabnya, tanpa ia ingin berpolemik dengan hadis mursal Hasan Al-Basri.

Agar dapat memahami lebih baik pendapat Ath-Thabari mengenai permasalahan ini, akan lebih baik untuk melihat penfsirannya terhadap surah al-Baqarah ayat 228. Secara, makna *qiwamah* dalam al-Baqarah ayat 34 ini sering dikaitkan dengan makna *darajah* dalam surah al-Baqarah ayat 228. Di tempat tersebut, Ath-Thabari menyebutkan pendapat Zaid Ibnu Aslam (w. 136 H)¹⁰⁷ yang berkata:

قَوْلُهُ: "وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ". قَالَ: إِمَارَةٌ

Firman-Nya: "وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ" ia (Zaid ibnu Aslam) berkata: "kekuasaan".

Menurut Zaid Ibnu Aslam makna *darajah* adalah kekuasaan. Hal ini dijelaskan maknanya dalam riwayat yang lain dari anaknya, Abdurrahman Ibnu Zaid (w. 182 H)¹⁰⁸:

قَوْلُهُ: "وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ". قَالَ: طَاعَةٌ. قَالَ: يُطِيعَنَّ الْأَزْوَاجُ الرِّجَالَ،
وَلَيْسَ الرِّجَالُ يُطِيعُونَهُنَّ

Firman-Nya: "وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ" maksudnya: ketaatan. Dia (Ibnu Zaid) berkata: Suami-suami memimpin istri-istri mereka, dan bukan istri-istri yang memimpin suami-suami mereka.

Ibnu Zaid lebih merinci makna ketaatan yang dipahami dalam kata *darajah* di dalam ayat. Menekankan bahwa para istrilah yang menaati suaminya, dan bukan suami yang menaati istrinya.

Selain dua pendapat ini, Ath-Thabari juga menyebutkan beberapa pendapat lain. Yaitu Mujahid (w. 104 H) yang mengartikannya sebagai derajat atas keutamaan laki-laki seperti dalam hal warisan dan jihad. Juga pendapat Asy-Sya'by yang mengatakannya sebab keutamaannya dengan memberi nafkah, serta melaknatnya dalam *qadzif*. Dan sebaliknya, ketika melakukan *qadzif* padanya, istri akan dicambuk dan mengaku bersalah di hadapannya. Disebutkan pula pendapat Humaid, bahwa yang dimaksud *darajah* adalah dengan keutamaan laki-laki memiliki jenggot yang diharamkan bagi perempuan. Seperti dikatakan oleh Humaid:

¹⁰⁷ Zaid Ibnu Aslam Al-'Adawy, "Seorang Ilmuwan *Tsiqqah* dan Melakukan *Irsâl*. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani", *Taqrîb at-Tahdzîb*, jilid 1, hal. 266.

¹⁰⁸ Abdurrahman Ibnu Zaid Ibnu Aslam, Ibnu Hajar dan lainnya menyebutnya lemah. Meriwayatkan dari ayahnya, dan di antara muridnya adalah Abdullah Ibnu Wahab yang disebutkan Ath-Thabari meriwayatkan pendapat ini darinya. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-'Asqallani, *Taqrîb at-Tahdzîb*..., jilid 1, hal. 448.

... وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ " قَالَ: لِحَيْئَةٍ¹⁰⁹

Dia (Humaid) berkata: jenggot.

Diskusi masalah berubah menjadi menarik karena Ath-Thabari kemudian memilih pendapat Ibnu ‘Abbas *radhiyallâhu ‘anhumâ*, yang diriwayatkan oleh ‘Ikrimah. Bahwa yang dimaksud dengan *darajah* adalah kemurahannya atas istri, memberikan hak-haknya, dan memaafkan kekurangannya dalam melaksanakan hak-hak suami terhadapnya, baik secara penuh maupun sebagian.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ، قَالَ: مَا أَحَبُّ أَنْ أَسْتَنْظِفَ جَمِيعَ حَقِّي عَلَيْهَا. لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَكَرَهُ يَقُولُ: " وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ " "

Dari Ibnu Abbas, ia berkata: "Aku tidak suka menuntut semua hakku atasnya, karena Allah Yang Maha Tinggi berfirman: "وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ"

Ibnu ‘Abbas mengatakan bahwa ia tidak suka untuk menghabiskan semua haknya dari istrinya, oleh sebab ayat ini. Bahwa para suami memiliki *darajah* yakni kemurahan terhadap istri. Lebih lanjut, Ath-Thabari menjelaskan maksud dari Ibnu ‘Abbas ini, dan berkata:

وَأَوَّلَى هَذِهِ الْأَقْوَالِ بِتَأْوِيلِ الْآيَةِ مَا قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ ، وَهُوَ أَنَّ "الدَّرَجَةَ" الَّتِي ذَكَرَ اللَّهُ تَعَالَى ذَكَرَهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ ، أَلَصَّفَحُ مِنَ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِهِ عَنْ بَعْضِ الْوَاجِبِ عَلَيْهَا ، وَإِعْصَاؤُهُ لَهَا عَنْهُ ، وَأَدَاءُ كُلِّ الْوَاجِبِ لَهَا عَلَيْهِ. وَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَكَرَهُ قَالَ: " وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ " عَقِيبَ قَوْلِهِ: " وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ " ، فَأَخْبَرَ تَعَالَى ذَكَرَهُ أَنَّ عَلَى الرَّجُلِ مِنْ تَرْكِ ضَرَارِهَا فِي مُرَاجَعَتِهِ إِيَّاهَا فِي أَقْرَائِهَا الثَّلَاثَةِ وَفِي غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أُمُورِهَا وَحُقُوقِهَا ، مِثْلَ الَّذِي لَهُ عَلَيْهَا مِنْ تَرْكِ ضَرَارِهِ فِي كِثْمَانِهَا إِيَّاهُ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ حُقُوقِهِ.

¹⁰⁹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 4, hal. 534-535.

¹¹⁰Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 4, hal. 535; Abdurrahman Ibnu Abi Hatim, *Tafrî al-Qur`ân al- 'Azhîm*, KSA: Maktabatu Nizâr Musthafa al-Bâz, 1429 H, jilid 2, hal. 417, no. hadis 2197.

ثُمَّ نَدَبَ الرِّجَالَ إِلَى الْأَخْذِ عَلَيْهِنَّ بِالْفَضْلِ إِذَا تَرَكَنَّ أَدَاءَ بَعْضِ مَا أَوْجَبَ اللَّهُ لَهُنَّ عَلَيْهِنَّ. فَقَالَ تَعَالَى ذِكْرُهُ: "وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ" بِتَفْضِيلِهِمْ عَلَيْهِنَّ. وَصَفَحِهِمْ لَهُنَّ عَنْ بَعْضِ الْوَاجِبِ لَهُمْ عَلَيْهِنَّ. وَهَذَا هُوَ الْمَعْنَى الَّذِي قَصَدَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ بِقَوْلِهِ: "مَا أَحَبُّ أَنْ أَسْتَنْظِفَ جَمِيعَ حَقِّي عَلَيْهَا، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذِكْرُهُ يَقُولُ: "وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ"

Yang pertama dari pendapat-pendapat ini adalah penafsiran ayat yang dikatakan oleh Ibnu Abbas, yaitu bahwa "derajat" yang disebutkan oleh Allah Ta'âlâ dalam ayat ini adalah pengampunan seorang pria terhadap istrinya atas beberapa kewajiban yang harus dilakukannya, serta kesabarannya terhadapnya, dan pemenuhan semua kewajiban yang harus dilakukannya terhadapnya. Hal ini karena Allah Ta'âlâ berfirman: *وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ* "Maka Allah berfirman bahwa laki-laki yang tidak menyakiti istrinya dalam hal-hal yang berkaitan dengan hak-haknya, seperti haknya untuk tidak menyembunyikan apa yang Allah ciptakan dalam rahim mereka dan hak-hak lainnya, maka laki-laki tersebut memiliki hak yang serupa dengan hak istrinya dalam hal-hal yang berkaitan dengan hak-haknya. Kemudian Allah menyerukan para pria untuk berbuat baik kepada mereka jika mereka meninggalkan sebagian dari apa yang Allah wajibkan kepada mereka, maka Allah bermaksud mengatakan: Dan laki-laki memiliki derajat yang lebih tinggi dari mereka karena kebaikan mereka terhadap mereka dan karena mereka memaafkan sebagian dari kewajiban mereka terhadap mereka. Inilah makna yang dimaksudkan oleh Ibnu Abbas dengan perkataannya: "Aku tidak suka menuntut semua hakku atasnya" karena Allah berfirman: *"وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ"*

Bahwa makna *darajah* dalam ayat ini adalah pemaafan suami atas kekurangan istri dalam memenuhi sebagian dari hak-hak suami padanya, dan tidak mempermasalahkannya, serta dengan melaksanakan semua kewajibannya terhadap istri. Ath-Thabari menguatkan pendapat Ibnu 'Abbas ini dengan argumentasi, bahwa ayat ini berkorelasi dengan ayat sebelumnya, bahwa istri memiliki hak kebaikan dari suami sebagaimana ia wajib memberikan kebaikan suami. Bahwa Allah memberi peringatan agar suami tidak merugikan istri dalam merujuknya selama tiga *qurû`* masa tungguannya, dan juga di dalam hak-haknya yang lain semacam ini. Sebagaimana pula istri tidak merugikan suami dengan menyembunyikan kandungannya, dan lain sebagainya dari hak-hak suami.

Dengan demikian, yang dimaksud dengan *darajah* dalam ayat ini menurut Ath-Thabari, merupakan penghargaan kepada suami atas kemurahan hatinya kepada istri, disamping dengan memberikan hak-haknya atasnya, juga memberi maaf dan pengertian atas kewajiban-kewajiban istri yang tidak dilaksanakan kepada suami baik secara penuh maupun sebagiannya. Dan inilah menurutnya sebagai maksud pengakuan dari Ibnu ‘Abbas bahwa ia tidak suka mengambil penuh semua haknya dari istri, karena Allah berfirman bahwa suami memiliki *darajah*, yaitu sikap kemurahan hati terhadap istri.

Menautkan sikap Ath-Thabari di antara kedua ayat, penulis berpendapat bahwa Ath-Thabari melihat surah an-Nisâ`/4: 34 sebagai keutamaan yang Allah berikan kepada suami untuk memegang tanggungjawab kendali rumahtangga sesuai ketentuan Allah, sedangkan surah al-Baqarah/2:228 sebagai pahala atas kemurahan suami terhadap istri dalam bentuk tanggung jawab serta sikap penuh maaf atas kekurangannya di dalam melaksanakan kewajiban-kewajiban rumahtangga. Dua prinsip yang saling beriringan, sehingga sikap simpatik suami hendaknya maksimal digunakan untuk menunaikan tanggungjawab *qiwamah* terhadap istri agar menjalankan aturan-aturan Allah, sebagaimana tanggungjawab menjalankan *qiwamah* tidak dapat berjalan dengan sikap egosentris.

Bagi penulis, pola pikir Ath-Thabari terhadap permasalahan *darajah* di tempat ini menjelaskan pandangannya terhadap permasalahan *qiwamah* dalam an-Nisâ`/4: 34 di atas. Bahwa sikap diamnya terhadap hadis mursal Hasan Al-Basri (w. 110 H) dan fatwa dari Az-Zuhri bukan indikasi kesetujuannya.

4. *Nusyûz* (an-Nisâ`/4:34; 128).

Istilah *nusyûz* dalam Al-Qur`an digunakan untuk menyebut sikap tidak menyenangkan dari masing-masing suami dan istri, satu kepada yang lain. *Nusyûz* dari suami kepada istri berupa sikap semena-mena kepadanya dan lebih condong kepada istrinya yang lain. Hal ini berdampak kepada istri tersebut baik secara emosi maupun materi, baik dengan sebab kebencian, atau ketidaksukaan terhadap istrinya, baik dengan sebab fisik maupun non-fisik.

Permasalahan *nusyûz* suami kepada istri ini disebutkan dalam surah an-Nisâ`/4:128.

وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

Dan jika seorang wanita takut suaminya akan berbuat zalim atau mengabaikannya, maka tidak ada dosa bagi keduanya jika mereka berdamai di antara mereka. Perdamaian itu lebih baik. Dan jika jiwa-jiwa itu dibawa ke dalam keserakahan, maka berbuat baik dan bertakwa, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kalian lakukan. (an-Nisâ`/4: 128)

Selain menjelaskan bentuk *nusyûz* dan beberapa hal yang bisa menjadi penyebabnya, Ath-Thabari juga menjelaskan bentuk dari *ash-shulh* yang dimaksudkan Al-Qur`an dapat menjadi solusi lebih baik daripada perceraian. Yaitu negosiasi antara suami dan istri, dimana istri bisa merelakan harinya, atau melepaskan sebagian haknya dari suaminya dengan tujuan agar tetap dalam ikatan pernikahan meskipun secara praktek tidak ideal seperti semula. Ath-Thabari berkata:

يَعْنِي بِذَلِكَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ: وَإِنْ خَافَتْ امْرَأَةٌ مِنْ بَعْلِهَا، يَقُولُ: عَلِمْتُ مِنْ زَوْجِهَا "نُشُوزًا"، يَعْنِي: اسْتِعْلَاءَ بِنَفْسِهِ عَنْهَا إِلَى غَيْرِهَا، اسْتِعْلَاءَ بِنَفْسِهِ عَنْهَا إِلَى غَيْرِهَا أَثَرَةً عَلَيْهَا، وَازْتِفَاعًا بِهَا عَنْهَا، إِمَّا لِبُعْضَةٍ، وَإِمَّا لِكِرَاهَةٍ مِنْهُ بَعْضَ أَسْبَابِهَا إِمَّا دِمَامَتَهَا، وَإِمَّا سَنَنَهَا وَكِبَرَهَا، أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ مِنْ أُمُورِهَا "أَوْ إِعْرَاضًا"، يَعْنِي: انْصِرَافًا عَنْهَا بِوَجْهِهِ أَوْ بِبَعْضِ مَنَافِعِهِ الَّتِي كَانَتْ لَهَا مِنْهُ "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا"، يَقُولُ: فَلَا حَرَجَ عَلَيْهِمَا، يَعْنِي: عَلَى الْمَرْأَةِ الْخَافَةِ نُشُوزَ بَعْلِهَا أَوْ إِعْرَاضَهُ عَنْهَا "أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا"، وَهُوَ أَنْ تَتْرَكَ لَهُ يَوْمَهَا، أَوْ تَضَعَ عَنْهُ بَعْضَ الْوَاجِبِ لَهَا مِنْ حَقِّ عَلَيْهِ، تَسْتَغْطِئُهُ بِذَلِكَ وَتَسْتَدِيمُ الْمَقَامَ فِي حَبَالِهِ، وَالتَّمَسُّكَ بِالْعَقْدِ الَّذِي بَيْنَهُمَا وَيَبْنِيهِ مِنَ النِّكَاحِ. يَقُولُ: "وَالصُّلْحُ خَيْرٌ"، يَعْنِي: وَالصُّلْحُ بِتَرْكِ بَعْضِ الْحَقِّ اسْتِدَامَةً لِلْحُرْمَةِ، وَتَمَاسُكًا بِعَقْدِ النِّكَاحِ، خَيْرٌ مِنْ طَلَبِ الْفِرْقَةِ وَالطَّلَاقِ¹¹¹

¹¹¹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 9, hal. 267.

Maksudnya, jika seorang wanita takut kepada suaminya, dia berkata: "ia tahu dari suaminya *"شُورًا"*, artinya: dia lebih memilih wanita lain daripada istrinya, lebih memilih wanita lain daripada istrinya karena dia lebih suka wanita lain, dan meninggalkannya, baik karena dia benci, atau karena dia tidak suka beberapa hal tentang istrinya, baik karena dia jelek, atau karena dia sudah tua, atau hal-hal lain tentang istrinya *"أَوْ إِعْرَاضًا"*, artinya: berpaling darinya dengan wajahnya atau dengan beberapa manfaat yang dimilikinya darinya *"فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا"*, ia berkata: maka tidak ada dosa bagi mereka, artinya: bagi wanita yang takut akan kesombongan suaminya atau pengabaian terhadapnya "merekonsiliasi di antara mereka", yaitu dengan melepaskan harinya, atau melepaskan sebagian haknya atasnya, demi mengambil hatinya dan mempertahankan hubungannya dengannya, serta tetap dalam ikatan pernikahan. Dia berkata: *"وَالصُّلْحُ خَيْرٌ"*, artinya: perdamaian dengan melepaskan sebagian hak untuk mempertahankan kehormatan dan mempertahankan ikatan pernikahan, lebih baik daripada meminta perpisahan dan perceraian.

Bahwa kekhawatiran seorang istri kadang terjadi atas sikap suaminya, yang ia dapati gejala sikap semena-mena terhadapnya dan lebih condong kepada istri yang lain. Sikap yang menyakitkan istri, baik karena sebab benci ataupun ketidaksenangan padanya secara fisik maupun usia atau alasan apapun selainnya. Sedangkan kata *i'râdh* diartikan oleh Ath-Thabari sebagai keberpalingan suami dari istri, baik secara fisik maupun secara menarik manfaat-manfaat yang sebelumnya diberikan oleh suami kepada istrinya. Maka dalam kondisi seperti ini tidak mengapa bagi istri untuk melakukan *shulh* dengan cara memberikan harinya kepadanya, atau merelakan beberapa haknya yang seharusnya dipenuhi oleh suaminya, demi melunakkan hatinya dan agar pernikahan tetap berlangsung dalam ikatan. Tindakan *ash-shulh* seperti ini demi mempertahankan pernikahan disebut lebih baik oleh ayat ini daripada perceraian.

Kejanggalan terjadi dalam penjelasan Ath-Thabari saat menjelaskan Firman Allah *"فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا"*, dengan merujukkan *dhamîr* "هِمَا" yang bermakna pihak ketiga dualis (mereka berdua), hanya kepada istri. Dan penulis lebih cenderung kepada merujukkannya kepada kedua suami istri. Karena bagaimanapun juga negosiasi merupakan keputusan bersama, disamping juga merupakan makna zahir ayat. Akan tetapi, bisa jadi Ath-Thabari mengatakan demikian karena negosiasi seperti di atas lazim dilakukan secara spontan dan sepihak oleh istri tanpa harus mengatakan apapun pada suaminya. Dan suami tidak berdosa untuk tidak memberikan hal-hal tersebut di atas ketika istrinya tidak menuntut maupun mempertanyakannya. Dengan demikian, telah terjadi perujukan *dhamîr* "هُمَا" kepada keduanya meskipun tidak secara langsung.

Poin pembahasan penting selanjutnya adalah sifat *asy-syuhhu* yang dimaknai oleh Ath-Thabari sebagai keinginan berlebih terhadap sesuatu, sebagaimana yang ia kutip dari Ibnu Abbas.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَوْلُهُ: "وَأَحْضَرْتُ الْأَنْفُسَ الشُّحَّ"، وَالشُّحُّ، هَوَاهُ فِي الشَّيْءِ يَحْرُصُ عَلَيْهِ."¹¹²

Dari Ibnu Abbas, *Firman-Nya*: "وَأَحْضَرْتُ الْأَنْفُسَ الشُّحَّ" dan الشُّحُّ adalah kecenderungan seseorang untuk sangat menginginkan sesuatu.

Menurut Ibnu 'Abbas disini, *Asy-Syuhhu* adalah nafsu yang besar terhadap sesuatu.

Ath-Thabari kemudian lebih spesifik menyebut sifat *asy-syuhhu* yang dalam ayat dinisbatkan kepada istri. Yakni berarti: dan jiwa perempuan itu mengikuti hawa nafsunya, dengan secara berlebihan ingin mendapatkan hak-hak dari suami dan kikir dalam hal tersebut terhadap para madunya. Dengan ini Ath-Thabari mendukung pendapat dari Ibnu Abbas, Atha', dan Sa'id Ibnu Jubair. Berlawanan dengan Ibnu Zayd yang berpendapat bahwa *asy-syuhhu* datang dari kedua belah pihak, baik suami maupun istri. Yaitu, suami tidak ingin memberikan harta kepada istri sehingga ia dapat merelakan harinya, dan istri berat memberikan hartanya agar suami mengasihinya. Dengan ini, Ibnu Zayd melihat ketika negosiasi dilakukan melalui imbalan materi.

Ath-Thabari menolak pendapat Ibnu Zayd ini, dengan argumen bahwa menurutnya, sebuah tebusan haruslah terganti dengan materi atau manfaat sebagai imbalan. Dengan tebusan yang diberikan suami kepada istri berupa harta agar ia melepaskan hari bagiannya tidak menjadi imbalan yang seharusnya, karena suami tidak mendapatkan materi maupun manfaat apapun dari istrinya tersebut. Ath-Thabari berkata:

وَإِنَّمَا قُلْنَا هَذَا الْقَوْلُ أَوَّلَىٰ بِالصَّوَابِ، مِنْ قَوْلِ مَنْ قَالَ: "عُنِيَ بِذَلِكَ: وَأَحْضَرْتُ أَنْفُسَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ الشُّحَّ"، عَلَى مَا قَالَهُ ابْنُ زَيْدٍ. لِأَنَّ مَصَالِحَةَ الرَّجُلِ امْرَأَتَهُ بِإِعْطَائِهِ إِيَّاهَا مِنْ مَالِهِ جُعْلًا عَلَى أَنْ تَصْفَحَ لَهُ عَنِ الْقِسْمِ لَهَا. غَيْرُ جَائِزَةٍ. وَذَلِكَ أَنَّهُ غَيْرُ مُعْتَاضٍ عَوَضًا مِنْ جُعْلِهِ الَّذِي بَدَّلَهُ لَهَا. وَالْجُعْلُ لَا يَصَحُّ إِلَّا عَلَى عَوَضٍ:

¹¹²Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 9, hal. 282; Abdurrahman Ibnu Abi Hatim, *Tafrî al-Qur'ân al- 'Azhîm*, KSA: Maktabatu Nizâr Musthafa al-Bâz, 1429 H, jilid 4, hal. 1082, no. hadis 6051.

إِمَّا عَيْنٍ، وَإِمَّا مَنْفَعَةٍ. وَالرَّجُلُ مَتَى جَعَلَ لِلْمَرْأَةِ جُعْلًا عَلَى أَنْ تَصْفَحَ لَهُ عَنْ يَوْمِهَا وَلَيْلَتِهَا، فَلَمْ يَمْلِكْ عَلَيْهَا عَيْنًا وَلَا مَنْفَعَةً. وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، كَانَ ذَلِكَ مِنْ مَعَانِي أَكْلِ الْمَالِ بِالْبَاطِلِ. وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، فَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَا وَجْهَ لِقَوْلِ مَنْ قَالَ: "عُنِيَ بِذَلِكَ الرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ".¹¹³

Dan kami mengatakan bahwa perkataan ini lebih tepat daripada perkataan orang yang mengatakan: Yang dimaksud dengan itu adalah: "Dan jiwa laki-laki dan perempuan sama-sama membawa ketamakan," seperti yang dikatakan oleh Ibn Zayd. Karena perdamaian antara pria dan istrinya dengan memberinya uang sebagai imbalan agar dia memaafkan sumpahnya, tidak diperbolehkan. Hal itu karena dia tidak memberikan ganti rugi atas uang yang dia berikan kepadanya. Dan pemberian uang itu hanya sah jika sebagai ganti rugi: baik berupa barang maupun manfaat. Dan ketika seorang pria memberikan jizyah kepada wanita agar dia memaafkannya atas hari dan malamnya, dia tidak memiliki barang atau manfaat atasnya. Dan karena itu, hal itu termasuk dalam arti memakan harta secara tidak sah. Dan karena itu, jelaslah bahwa tidak ada dasar bagi pendapat yang mengatakan: Yang dimaksud adalah laki-laki dan perempuan."

Dalam memaparkan alasan pendapatnya, bahwa sifat *asy-syuhhu* atau tamak yang disebutkan ayat dinisbatkan kepada istri saja, dan menolak pendapat Ibnu Zayd bahwa penisbatannya adalah kepada kedua suami dan istri. Ath-Thabari beralasan bahwa pemberian kompensasi oleh pihak suami dengan berupa materi kepada istri sebagai ganti telah menyerahkan pembagian hari dan manfaatnya, menurutnya tidak sah. Hal ini disebabkan karena tidak ada imbalan yang diterima oleh suami dengan pemberian kompensasi semacam itu. Sedangkan kompensasi tidak sah tanpa adanya imbalan baik berupa materi ataupun manfaat. Dan suami yang membayar kompensasi kepada istri untuk menyerahkan hak harinya, tidak mendapatkan materi maupun manfaat apapun. Yang sedemikian ini sama saja dengan memakan harta secara batil. Oleh karena itu, tidak benar untuk menisbatkan sifat *asy-syuhhu* kepada kedua belah pihak suami dan juga istri.

Ath-Thabari juga menampik kemungkinan asumsi bahwa karena hal tersebut merupakan hak istri sehingga dapat memintanya, maka suami bisa

¹¹³Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 9, hal. 282.

menebusnya sebagaimana halnya dalam masalah hak *syuf'ah*.¹¹⁴ Karena menurutnya, penyelesaian seperti ini dalam *syuf'ah* pun disepakati tidak sah oleh ulama dengan alasan yang sama, yakni tidak adanya manfaat yang didapatkan. Dengan ini, negosiasi melalui kompensasi yang diberikan suami kepada istri agar melepaskan harinya pun juga tidak sah. Ath-Thabari berkata:

فَإِنْ ظَنَّ ظَانٌّ أَنَّ ذَلِكَ إِذْ كَانَ حَقًّا لِلْمَرْأَةِ، وَلَهَا الْمَطْلَبَةُ بِهِ، فَلِلرَّجُلِ إِفْتِدَاؤُهُ مِنْهَا بِجُعْلٍ، فَإِنَّ شُفْعَةَ الْمُسْتَشْفِعِ فِي حِصَّةٍ مِنْ دَارٍ اشْتَرَاهَا رَجُلٌ مِنْ شَرِيكَ لَهُ فِيهَا حَقٌّ، لَهُ الْمَطْلَبَةُ بِهَا، فَقَدْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِلْمَطْلُوبِ إِفْتِدَاءٌ ذَلِكَ مِنْهُ بِجُعْلٍ. وَفِي إِجْمَاعِ الْجَمِيعِ عَلَى أَنَّ الصَّلَحَ فِي ذَلِكَ عَلَى عَوَضٍ غَيْرِ جَائِزٍ، إِذْ كَانَ غَيْرَ مُعْتَاضٍ مِنْهُ الْمَطْلُوبُ فِي الشُّفْعَةِ عَيْنًا وَلَا نَفْعًا. مَا يَدُلُّ عَلَى بُطُولِ صَلَحِ الرَّجُلِ إِمْرَأَتَهُ عَلَى عَوَضٍ، عَلَى أَنْ تَصَفَحَ عَنْ مُطَالَبَتِهَا إِيَّاهُ بِالْقِسْمَةِ لَهَا.

Jika seseorang berpendapat bahwa hal itu adalah hak wanita dan dia berhak menuntutnya, maka pria tersebut dapat menebusnya dengan uang. Jika hak syuf'ah dimiliki oleh seseorang atas bagian dari rumah yang dibeli oleh pria dari rekannya yang memiliki hak atasnya, maka dia berhak menuntutnya, dan orang yang dituntut harus menebusnya dengan uang. Dan semua orang sepakat bahwa perdamaian dalam hal ini dengan imbalan tidak diperbolehkan, karena tidak ada manfaatnya bagi pihak yang meminta hak syufa baik secara nyata maupun manfaatnya. Hal ini menunjukkan bahwa perdamaian antara pria dan istrinya dengan imbalan, dengan syarat dia membebaskan haknya untuk meminta pembagian, adalah batal.

Keadaan pembagian hari sebagai hak istri, menurut Ath-Thabari juga tidak dapat menjadi alasan untuk mengatakan sifat *asy-syuhhu* datang juga dari laki-laki. Dan tidak pula menjadi celah bahwa untuk tercapainya *ash-Shulh* maka harus dengan adanya imbalan dari suami.

Ath-Thabari disini menyebutkan contoh analogi masalah ini dengan masalah *asy-syuf'ah*, dengan alasan bahwa istri berhak atas haknya yang jika ia harus melepaskannya maka harus ada kompensasi dari suami.

¹¹⁴Merupakan hak kepemilikan atas bidang tanah secara paksa, yang dimiliki seorang pembeli atas dasar kepemilikan bersamanya sebelumnya dengan penjual, atau adanya faktor kebetertanggaan. Ali Al-Jurjani, *Kitâb at-Ta'rifât...*, hal. 107.

Sebagaimana seorang *mustasyfi'* berhak meminta hak *syuf'ah* yang dimilikinya dari orang yang membeli rumah dari pihak yang ia memiliki rumah itu bersamanya. Yang terkadang pemberian hak *syuf'ah* ini dilakukan melalui pemberian kompensasi. Namun Ath-Thabari tetap pada alasan bahwa di dalam *ash-Shulh* tidak ada hal yang disebut sebagai manfaat balik sebagaimana dalam *syuf'ah*. Maka menurutnya analogi ini tidak benar, sebab tidak adanya materi maupun manfaat yang diambil oleh suami dari istri dengan memberikan kompensasi dalam hal ini.

Ia kemudian memperkuat pendapatnya bahwa *asy-syuhhu* yang dimaksud oleh ayat adalah dari istri, dengan mengutip hadis Sa'id Ibnu Al-Musayyib dan Sulaiman Ibnu Yasar tentang kisah Rafi' Ibnu Khadij yang bernegosiasi dengan istrinya dan berakhir gagal karena istrinya tidak bisa menerima rasa cemburu. Ath-Thabari berkata:

نَزَلَتْ فِي أَمْرِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ وَزَوْجَتِهِ، إِذْ تَزَوَّجَ عَلَيْهَا شَابَةً، فَأَثَرَ الشَّابَّةُ عَلَيْهَا، فَأَبَتْ الْكَبِيرَةُ أَنْ تَقَرَّ عَلَى الْأَثَرِ، فِطَلَّتْهَا تَطْلِيْقَةً وَتَرَكَهَا. فَلَمَّا قَارَبَ انْقِصَاءَ عِدَّتِهَا خَيَّرَهَا بَيْنَ الْفِرَاقِ وَالرُّجْعَةِ وَالصَّبْرِ عَلَى الْأَثَرِ. فَاخْتَارَتْ الرُّجْعَةَ وَالصَّبْرَ عَلَى الْأَثَرِ. فَرَاَجَعَهَا وَآثَرَ عَلَيْهَا، فَلَمْ تَصْبِرْ، فَطَلَّتْهَا. فَفِي ذَلِكَ دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى أَنَّ قَوْلَهُ: "وَأَحْضَرْتُ الْأَنْفُسَ الشُّحَّ"، إِنَّمَا عُنِيَ بِهِ: وَأَحْضَرْتُ أَنْفُسَ النِّسَاءِ الشُّحَّ بِحُقُوقِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجِهِنَّ، عَلَى مَا وَصَفْنَا¹¹⁵

Ayat ini turun dalam kasus Rafi bin Khadij dan istrinya, karena dia menikahi seorang gadis muda, lalu dia lebih memilih gadis muda itu daripada istrinya yang lebih tua. Istri yang lebih tua itu nggak mau menerima perlakuan yang nggak adil itu, jadi dia diceraikan dan ditinggalkan. Ketika masa tungguanya hampir berakhir, dia diberi pilihan antara berpisah, kembali, atau bersabar dengan perlakuan yang nggak adil itu. Dia memilih untuk kembali dan bersabar dengan perlakuan yang nggak adil itu. Dia kembali kepadanya dan lebih memilih yang muda, tetapi dia tidak sabar, sehingga dia menceraikannya. Hal ini merupakan bukti yang jelas bahwa perkataannya, "وَأَحْضَرْتُ الْأَنْفُسَ الشُّحَّ", yang dimaksud adalah: jiwa-jiwa para wanita menjadi kikir terhadap hak-hak mereka dari suami-suami mereka, seperti yang telah kami jelaskan.

¹¹⁵Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 9, hal. 283.

Dikisahkan dalam riwayat ini, dan disebut juga sebagai sebab turunnya ayat, bahwa Rafi' bin Khadij dan istrinya, ketika ia menikahi seorang gadis muda. Yang karenanya ia berpaling dari istrinya yang lebih tua. Istrinya menolak untuk menerima perlakuan tersebut, lalu ia menceraikannya dengan satu kali cerai dan meninggalkannya. Ketika masa 'iddah akan berakhir, Rafi' memberi pilihan pada istrinya antara bercerai, atau rujuk dan bersabar dengan perlakuannya. Istrinya pun memilih untuk kembali dan bersabar. Merekapun kemudian rujuk. Tetapi istrinya kembali tidak sabar, sehingga Rafi' pun kembali menceraikannya. Bagi Ath-Thabari, disini jelas terbukti bahwa Firman Allah: وَأَحْضَرْتُ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ ": maksudnya adalah: jiwa-jiwa wanita membawa kekikiran terhadap hak-hak mereka dari suami-suami mereka.

Selanjutnya, Ath-Thabari menjelaskan nasihat Allah kepada para suami dalam lanjutan ayat, yaitu Firman Allah *Ta'âlâ*: "وَأِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا", menurut Ath-Thabari, yang dimaksudkan oleh ayat tersebut adalah agar para suami menjaga perbuatan dan sikapnya kepada istri. Yaitu dengan menjaga hak istri dan kewajibannya sebagai suami serta bersabar atas apa yang tidak ia sukai oleh sebab fisik maupun yang lain, serta takut kepada Allah untuk berbuat aniaya terhadap mereka oleh sebab ketidaksukaan terhadap mereka dengan melalaikan pembagian, nafkah dan pergaulan yang makruf.¹¹⁶

Penafsiran ini menurut penulis, memberi makna yang lebih dalam karena korelasi bagian ini dengan bagian sebelumnya yakni sifat *asy-syuhhu* dari istri, sebagai korelasi sebab akibat. Dimana naluri perempuan yang tidak ingin cinta suaminya terbagi dengan yang lain menjadikan suami untuk memahami dan mempertimbangkan untuk kemudian berbuat baik kepadanya dan takut kepada Allah untuk berbuat zalim dan melampaui batas.

Pesan Al-Qur'an kepada para suami berlanjut dalam ayat selanjutnya, yaitu:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ
فَتَذَرُوهُنَّ كَالْمُعَلَّقَةِ

Dan kalian tidak akan mampu berlaku adil di antara para istri, meskipun kalian berusaha sekuat tenaga. Oleh karena itu, janganlah kalian condong sepenuhnya, sehingga kalian meninggalkannya seperti yang terombang-ambing. (an-Nisâ`/4:129)

Ath-Thabari menjelaskan makna ayat sebagai penekanan tentang sifat manusiawi laki-laki yang tidak akan pernah dapat benar-benar adil rata dalam

¹¹⁶Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 9, hal. 283

membagi cinta dari hati. Karena persoalan hati di luar batas kemampuan bahkan meskipun ia sangat ingin melakukannya. Ath-Thabari berkata:

يَعْنِي جَلَّ شَأْؤُهُ بِقَوْلِهِ: "وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ"، لَنْ تُطِيقُوا، أَيُّهَا الرِّجَالُ، أَنْ تَسُوُوا بَيْنَ نِسَائِكُمْ وَأَزْوَاجِكُمْ فِي حُبِّهِنَّ بِقُلُوبِكُمْ حَتَّى تَعْدِلُوا بَيْنَهُنَّ فِي ذَلِكَ، فَلَا يَكُونُ فِي قُلُوبِكُمْ لِبَعْضِهِنَّ مِنَ الْمَحَبَّةِ إِلَّا مِثْلَ مَا لِصَوَاحِبِهَا، لِأَنَّ ذَلِكَ مِمَّا لَا تَمْلِكُونَهُ، وَلَيْسَ إِلَيْكُمْ. "وَلَوْ حَرَصْتُمْ"، يَقُولُ: وَلَوْ حَرَصْتُمْ فِي تَسْوِيَّتِكُمْ بَيْنَهُنَّ فِي ذَلِكَ.¹¹⁷

Maksud dari Firman Allah Ta'âlâ: "وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ" kalian, para pria, tidak akan mampu menyamakan cinta kalian terhadap istri-istri kalian dan pasangan kalian dalam hati kalian sehingga kalian dapat bersikap adil terhadap mereka dalam hal itu, karena cinta kalian terhadap sebagian dari mereka tidak akan sama dengan cinta kalian terhadap pasangan kalian, karena itu bukanlah sesuatu yang kalian miliki dan bukan hak kalian. "وَلَوْ حَرَصْتُمْ" katanya: Dan jika kalian berusaha untuk bersikap adil di antara mereka dalam hal itu

Ath-Thabari menjelaskan pesan Allah dalam ayat ini adalah agar para pria mengingat, bahwa mereka tidak akan mampu menyamaratakan cinta terhadap istri-istri satu sama lainnya dari hati terdalam, sehingga mereka dapat bersikap adil terhadap mereka dalam masalah hati tersebut. Mereka tidak akan dapat membagi cinta dalam hati secara sama rata untuk masing-masing istri. Karena yang demikian bukanlah sesuatu yang dapat dikuasai. Maka makna Firman Allah: "وَلَوْ حَرَصْتُمْ" bagi Ath-Thabari bermakna: dan meskipun jika kalian berusaha untuk menyeimbangkan di antara mereka dalam hal itu.

Sebab kenyataan ini, maka bagi para suami agar menyadari untuk tidak terlalu condong kepada yang ia cintai sehingga mengesampingkan istrinya yang lain. Ath-Thabari menjabarkannya sebagai meninggalkan hak-hak mereka dalam bentuk pembagian hari, nafkah dan pergaulan yang makruf. Sehingga dengan perlakuan suami yang demikian membuatnya menjadi seperti keadaan seorang yang digantung, yakni bukan sebagai perempuan bersuami dan bukan pula sebagai janda. Mengenai rincian bentuk-bentuk hak ini Ath-Thabari mengutip beberapa pendapat ulama sahabat dan tabi'i

¹¹⁷ Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 9, hal. 284

termasuk hadis Aisyah *radhiyallâhu ‘anhâ* bahwa Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallam* mengucapkan doa setelah membagi dengan adil bagi istri-istrinya, agar tidak dituntut oleh Allah atas apa yang di luar kemampuannya.¹¹⁸

Para suami kemudian disarankan untuk memperbaiki sikap kepada istrinya sesuai perintah Allah di atas, dalam bagian akhir ayat:

وَإِنْ تَصْلَحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

Dan jika kalian berbuat baik dan bertakwa, maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Ath-Thabari menjelaskan makna ampunan dan kasih sayang Allah yang dimaksud ayat, sebagai ampunan bagi mereka atas perbuatan dosa mereka terhadap istri mereka. Termasuk bentuk ampunan pula adalah pemberian *rukhsah* (keringanan) dengan mengizinkan mereka melakukan *shulh* (negosiasi) dengan istri mereka untuk melepaskan bagian mereka dengan tanpa diceraikan. Ath-Thabari berkata:

وَكَانَ رَحِيمًا بِكُمْ، إِذْ تَابَ عَلَيْكُمْ، فَقَبِلَ تَوْبَتَكُمْ مِنَ الَّذِي سَلَفَ مِنْكُمْ مِنْ
جُورِكُمْ فِي ذَلِكَ عَلَيْهِنَ، وَفِي تَرْخِيصِهِ لَكُمْ الصُّلْحَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُنَّ، بِصَفْحِهِنَّ عَنْ
حُقُوقِهِنَّ لَكُمْ مِنَ الْقِسْمِ عَلَى أَنْ لَا يُطْلَقَهُنَّ¹¹⁹

Dia (Allah) berbelas kasih kepada kalian (para suami), karena Dia mengampuni kalian, dan menerima taubat kalian atas kezaliman yang telah kalian lakukan terhadap mereka (para istri). Dia memberikan kalian

¹¹⁸Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, jilid 2, hal. 289. Hadis diriwayatkan dalam empat kitab Sunan. Disahihkan oleh Al-Hakim dan dinyatakan lemah oleh Al-Albany. At-Tirmidzi menjelaskan maksud dari "...dan janganlah Engkau menuntut aku atas apa yang Engkau miliki dan aku tidak memilikinya" yakni: dalam hal cinta dan kasih sayang. Sedangkan Abu Dawud memaknainya dengan kecenderungan hati. Abu Dawud As-Sijistany, *Sunan Abi Dâwud*, Beirut: Al-Maktabah al- 'Ashriyyah, t.th, jilid 2, hal. 242, hadis no. 2134, bab *Fî al-Qismi Baina an-Nisâ'i*; Muhammad Ibnu Isa At-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzy*, Halb: Maktabah Mushthafa al-Bâby, 1975, jilid 3, hal. 438, hadis no. 1140, bab *Mâ Jâ'a Fî at-Taswiyyah Baina adh-Dharâ'ir*; Ahmad Ibnu Syu'aib An-Nasa'i, *Sunan an-Nasâi*, Halb: Maktabat al-Mathbû'ât, al-Islâmiyyah, 1986, jilid 7, hal. 63, hadis no. 3943, bab *Mail ar-Rajuli 'alâ ba'dhi Nisâ'ihî Dûna Ba'dh*; Muhammad Ibnu Yazid Ibnu Majah, *Sunanu Ibni Mâjah*, Halb: Dâr Ih'yâ' al-Kutub al- 'Arabiyyah, t.th, jilid 1, hal. 633, hadis no. 1971, bab *Al-Qismah Baina an-Nisâ'i*; Al-Hakim Muhammad Ibnu Abdillah An-Naisaburi, *Al-Mustadrak 'Alâ ash-Shahîhain*, Beirut: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1990, jilid 2, hal. 204, hadis no. 2161, bab *Hadîtsu Sâlim*.

¹¹⁹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 9, hal. 293.

keringanan berdamai dengan mereka, dengan memaafkan hak-hak mereka atas kalian dalam berbagi, dengan syarat bahwa ia (suami) tidak akan menceraikan mereka (para istri).

Wujud kasih sayang Allah dikaitkan dengan bagaimana Allah mengampuni dan tidak menghukum atau menghitungnya sebagai dosa perbuatan mereka di masa lalu dengan berbuat zalim terhadap istri-istri mereka. Kasih sayang Allah juga terkait dengan pemberian keringanan oleh-Nya kepada mereka untuk mengadakan negosiasi dengan para istri sehingga istri-istri mereka tersebut merelakan hak-hak sebagai istri terhadap mereka demi menghindari terjadinya perceraian.

Ayat selanjutnya menutup permasalahan ini dengan pengandaian gagalnya upaya *ash-shulhu* atau negosiasi dan harus berakhir dengan perceraian. Al-Qur'an menyebut Allah akan memberikan kecukupan dan kelapangan bagi masing-masing dari keduanya. Ath-Thabari menjelaskan konkret wujud kelapangan dari kemurahan Allah bagi istri, yaitu mungkin dengan diberikan seorang suami yang lebih baik baginya daripada yang telah menceraikannya, atau dengan rizki yang lebih luas dan keamanan yang lebih baik. Sedangkan bagi suami, mendapatkan rizki yang luas dan istri yang lebih baik baginya daripada yang telah diceraikannya. Atau juga dalam bentuk *'iffah* (kehormatan diri yang terjaga). Allah Mahaluas dalam memberikan rizki dan Mahabijak dalam menentukan hukum.

يُعْنِ اللَّهُ الزَّوْجَ وَالْمَرْأَةَ الْمُطَلَّقَةَ مِنْ سَعَةِ فَضْلِهِ. أَمَّا هَذِهِ، فَبِزَوْجٍ هُوَ أَصْلَحُ لَهَا مِنَ الْمُطَلَّقِ الْأَوَّلِ، أَوْ بِرِزْقٍ أَوْسَعٍ وَعِصْمَةٍ. وَأَمَّا هَذَا، فَبِرِزْقٍ وَاسِعٍ وَزَوْجَةٍ هِيَ أَصْلَحُ لَهُ مِنَ الْمُطَلَّقَةِ، أَوْ عِفَّةٍ. "وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا"، يَعْنِي: وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا لَهُمَا، فِي رِزْقِهِ إِيَّاهُمَا وَغَيْرِهِمَا مِنْ خَلْقِهِ. "حَكِيمًا"، فِيمَا قَضَى بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا مِنَ الْفِرْقَةِ وَالطَّلَاقِ، وَسَائِرِ الْمَعَانِي الَّتِي عَرَفْنَاهَا مِنَ الْحُكْمِ بَيْنَهُمَا فِي هَذِهِ الْآيَاتِ وَغَيْرِهَا، وَفِي غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَحْكَامِهِ وَتَذْيِيرِهِ وَقَضَايَاهُ فِي خَلْقِهِ.¹²⁰

Allah memberkati suami dan istri yang bercerai dengan karunia-Nya yang luas. Adapun yang ini, suaminya lebih baik baginya daripada mantan suaminya yang pertama, atau dengan rezeki yang lebih luas dan perlindungan. Adapun yang ini, dengan rezeki yang luas dan istri yang lebih

¹²⁰Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 9, hal. 294.

baik baginya daripada yang bercerai, atau kesucian. “وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا”, artinya: Allah Maha Luas bagi mereka berdua, dalam rezeki yang Dia berikan kepada mereka dan makhluk-Nya yang lain. “حَكِيمًا”, dalam keputusan-Nya antara dia dan istrinya tentang perpisahan dan perceraian, dan makna-makna lain yang kita ketahui dari keputusan-Nya di antara mereka dalam ayat-ayat ini dan yang lain, serta dalam keputusan-keputusan, rencana-rencana, dan hukum-hukum-Nya terhadap makhluk-Nya.

Bentuk-bentuk kecukupan yang Allah berikan kepada masing-masing laki-laki dan perempuan dan bercerai, dideskripsikan oleh Ath-Thabari. Bagi pihak perempuan, Allah akan memberinya kemuarhan-Nya berupa suami yang lebih baik baginya daripada yang telah menceraikannya, atau berupa rizki yang lebih luas dan perlindungan. Dan bagi pihak laki-laki dengan rizki yang luas dan istri yang lebih baik baginya daripada yang telah diceraikannya, atau dengan kehormatan diri yang terjaga. Allah Mahaluas kemurahan-Nya untuk memberikan kepada mereka rizki dan kepada seluruh makhluk. Dan Allah Mahabijaksana dalam memberikan hukum serta aturan perpisahan dan perceraian. Demikian pula dalam masalah hukum mengenai suami istri dan semua hal tentang makhluk.

Adapun pembahasan *nusyûz* dari pihak istri dalam surah an-Nisâ`/4:34,

...وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Dan terhadap istri-istri yang kalian khawatirkan akan memberontak, nasihatilah mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur, dan pukullah mereka. Jika mereka taat kepada kalian, maka janganlah kalian mencari-cari alasan untuk menyakiti mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi, Maha Besar. (an-Nisâ`/4:34)

Ath-Thabari memaknainya sebagai perlawanan istri kepada suami, membangkang dengan meninggalkan tempat tidurnya dan menolak apa-apa yang seharusnya mereka taati, oleh sebab rasa benci dan berpaling. Ath-Thabari berkata:

وَأَمَّا قَوْلُهُ: "نُشُوزَهُنَّ", فَإِنَّهُ يَعْنِي: اسْتِعْلَاءَهُنَّ عَلَى أَزْوَاجِهِنَّ، وَازْتِفَاعَهُنَّ عَنْ فُرُشِهِمْ بِالْمَعْصِيَةِ مِنْهُمْ، وَالْخِلَافُ عَلَيْهِمْ فِيمَا لَزِمَهُنَّ طَاعَتُهُمْ فِيهِ، بُغْضًا

مِنْهُمْ وَإِعْرَاضًا عَنْهُمْ^{١٢١}

Adapun Firman-Nya: “تُسَوِّرُهُنَّ”, artinya: mereka bersikap sombong terhadap suami mereka, meninggalkan tempat tidur mereka karena kemaksiatan mereka, dan berselisih dengan mereka dalam hal-hal yang harus mereka patuhi, karena kebencian dan pengabaian terhadap mereka.

Nusyûz istri menurut Ath-Thabari adalah sikap tinggi dan membangkang kepada suami, seperti meninggalkan tempat tidur mereka dengan maksiat. Dan menentang mereka dalam hal-hal yang wajib untuk ditaati, karena sebab rasa benci dan ingin menjauh darinya.

Dikutip dari Muhammad Ibnu Ka’ab¹²², kata *al-khawf* disini sebagai lawan dari dari *ar-rajâ`* (harapan), yakni rasa khawatir akan terjadinya sesuatu yang tidak diharapkan. Maka maksud ayat adalah, apabila suami khawatir akan adanya indikasi bahwa istri telah berpaling darinya. Seperti melihat yang seharusnya tidak untuk dilihat, keluar masuk rumah, sehingga suami merasa janggal dan tidak wajar. Maka hendaklah suami menasihatinya dan melakukan *hijrân* (meninggalkan) mereka saat tidur.

Makna asal *nusyûz* dijelaskan Ath-Thabari dengan arti: meninggikan, sebagaimana dataran yang tinggi disebut dengan *nasyz* dan juga *nasyâz*. Mengutip dari ‘Atha’, *nusyûz* dari istri adalah keinginannya berpisah dari suami, dan demikian pula arti *nusyûz* dari suami. Sedangkan bentuk menasihati istri disini menurut Ath-Thabari adalah dengan mengingatkan mereka agar takut kepada Allah. Kepada ancaman-Nya terhadap perbuatan haram yang mereka lakukan dengan bermaksiat pada suami dan tidak menaatinya. Pendapat ini sebagaimana diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbas dan Mujahid (w. 104 H). Dikutip dari Atha’, Ibnu Juraij (w. 150 H) dan Sa’id Ibnu Jubair, intinya nasihat disini adalah berupa ucapan.¹²³

Adapun firman Allah *Ta’âlâ*: *وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ*, Ath-Thabari menyebutkan beberapa pendapat ulama mengenai maksudnya.

Pertama, agar menjauhi untuk menggaulinya di tempat tidur. Merupakan pendapat Ibnu Abbas dan Sa’id Ibnu Jubair, As-Suddy dan Adh-Dhahhak. *Kedua*, menjauhi percakapan dengannya. Ibnu Jubair dan ‘Ikrimah mengatakan: sehingga mereka kembali ke tempat tidurnya. Sedangkan pendapat dari Ibnu Abbas: dengan tetap menggaulinya. *Ketiga*, menjauhi tempat tidurnya sampai ia sendiri kembali sesuai keinginan suaminya.

¹²¹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân*..., jilid 8, hal. 299.

¹²²Al-Qurzhay, Abu Hamzah. Ibnu Hajar dan Adz-Dzahaby menyatakannya tsiqqah. Termasuk dalam golongan tabi’in pertengahan dalam kategori Ibnu Hajar. Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-‘Asqallani, *Taqrîb at-Tahdzîb*, jilid 1, hal. 504, Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahaby, *Siyar A’lâm an-Nubalâ*, jilid 5, hal. 65-67,

¹²³Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân*..., jilid 8, hal. 299-301.

Merupakan pendapat dari Mujahid, Ibrahim Ibnu ‘Ayyash, Asy-Sya’bi, Ibnu Al-Mubarak, Muhammad Ibnu Ka’ab, Qatadah dan Hasan Al-Bashri. *Keempat*, yang dimaksud adalah ucapan yang keras padanya. Ini disebut juga sebagai riwayat dari Ibnu ‘Abbas, Ikrimah, Abu Adh-Dhuha, Hasan Al-Bashri, dan Sufyan. Al-Hasan membatasi ucapan keras ini hanya boleh dilakukan saat di tempat tidur, bukan selainnya. Adapun Sufyan menegaskan apabila dengan ucapan keras ini kemudian si istri melakukan yang dimau suaminya maka agar istri tidak juga dituntut untuk mencintainya, karena persoalan hati di luar kemampuannya.¹²⁴

Pendapat-pendapat di atas semua sepakat berkisar pada makna menjauhi, baik secara fisik maupun lisan. Yang sedemikian ini diharapkan cukup memberi pelajaran kepada istri untuk kembali menaati suami. Akan tetapi, Ath-Thabari seperti kebiasaannya yang kerap memainkan nalar logika, dalam hal ini ia mengkritisi bahwa pendapat-pendapat yang ada tidak menyelesaikan persoalan karena kontraproduktif dan tidak logis. Secara, istri yang tidak menginginkan suaminya pastilah enggan didekati. Karena itu, menjauhinya secara fisik justru akan membuatnya senang.

Dalam menjelaskan ini, Ath-Thabari sendiri mengupas kata "الْهَجْرُ" dalam lisan orang Arab, yang memiliki hanya tiga makna. *Pertama*, bermakna menolak dan meninggalkan, seperti dalam ucapan: "هَجَرَ فُلَانٌ أَهْلَهُ" "يَهْجُرُهَا هَجْرًا وَهَجْرَانًا". *Kedua*, berbicara banyak dan berulang-ulang sebagaimana ucapan keras dan tajam. Seperti penggunaannya dalam: "هَجَرَ" "هَجَرَ الْبَعِيرَ", bermakna mengikat, seperti: "فُلَانٌ فِي كَلَامِهِ يَهْجُرُ هَجْرًا", ketika unta diikat oleh pemiliknya. Dan tali untuk mengikat unta disebut juga *al-hijâr*.

Bagi Ath-Thabari, memahami dengan arti menolak, meninggalkan dan menjauhi disini, dengan tafsir ayat sebagai: "*dan jauhilah ia di tempat tidur, dan jangan menggaulinya*", tidak dapat diterima karena perintah sebelumnya yaitu menasihati istri yang berperilaku *nusyûz* adalah agar membuatnya kembali kepada perintah Allah dengan menaati suaminya di tempat tidur. Maka semestinya perintah Allah berikutnya kepada suami tidaklah justru dengan menjauhinya di tempat tidur dan tidak menggaulinya. Dan apabila ditarik kepada makna menjauhi percakapan dengannya atau mendiamkannya, maka bertentangan dengan sabda Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallam* yang tidak memperbolehkan orang beriman mendiamkan saudaranya lebih dari tiga hari. Dan jika pun diperbolehkan dalam masalah ini, maka juga tidak dapat dipahami, karena seorang istri yang berpaling dari suaminya dan bersikap *nusyûz*, pastinya akan senang sekali untuk tidak disapa dan tidak saling bersua dengannya. Ath-Thabari berkata:

¹²⁴Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 8, hal. 302-307.

... فَكَيْفَ يُؤْمَرُ الرَّجُلُ - فِي حَالِ بُغْضِ امْرَأَتِهِ إِيَّاهُ، وَانْصِرَافِهَا عَنْهُ - بِتَرْكِ مَا فِي تَرْكِهِ سُورَرَهَا، مِنْ تَرْكِ جَمَاعِهَا وَمُحَادَثَتِهَا وَتَكْلِيمِهَا وَمُؤْمَرٍ بِضَرْبِهَا لِتَرْتَدَعَ عَمَّا هِيَ عَلَيْهِ مِنْ تَرْكِ طَاعَتِهِ، إِذَا دَعَاهَا إِلَى فِرَاشِهِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَلْزِمُهَا طَاعَتُهُ فِيهِ.

... maka bagaimana mungkin seorang pria diperintahkan - jika istrinya membencinya dan meninggalkannya - untuk meninggalkan apa yang membuatnya bahagia, seperti berhubungan intim dengannya, berbicara dengannya, dan bercakap-cakap dengannya? Dia diperintahkan untuk memukulnya agar dia berhenti dari ketidaktaatannya, jika dia memanggilnya ke tempat tidurnya, dan hal-hal lain yang mengharuskannya untuk taat kepadanya.

Logika Ath-Thabari mempertanyakan, bagaimana mungkin seorang suami yang dibenci dan dijauhi oleh istrinya justru diperintahkan untuk meninggalkan istrinya, yang jika ia menjauh maka istrinya akan senang karena terhindar dari harus bergaul dan bercakap dengannya? Sedangkan pada saat yang sama ia juga diperintahkan untuk memukulnya agar kembali taat, seperti untuk melayaninya dan bentuk-bentuk ketaatan lainnya.

Ath-Thabari juga menolak penafsiran ayat dengan makna kedua yaitu menghujani dengan perkataan keras. Karena kata هَجَرَ dengan arti ini tidak bersifat *muta'addi* (membutuhkan objek). Maka dapat digunakan dalam perkataan: "هَجَرَ فلان في كلامه" (*fulan keras dalam ucapannya*), dan tidak dapat digunakan untuk mengatakan: "هجر فلان فلاناً". Sehingga yang tersisa dan dapat diterima menurut Ath-Thabari adalah makna mengikat dengan tali. Seperti perkataan Arab: "هَجَرَهُ فهو يهجره هَجْرًا", (*ia mengikatnya, yakni pemilik unta mengikat untanya dengan ikatan*). Ath-Thabari berkata:

وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ مَعْنَاهُ كَانَ تَأْوِيلَ الْكَلَامِ: وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نَشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ فِي نَشُوزِهِنَّ عَلَيْكُمْ. فَإِنْ اتَّعِظْنَ فَلَا سَبِيلَ لَكُمْ عَلَيْهِنَّ. وَإِنْ أَتَيْنَ الْأَوْبَةَ مِنْ

نُشَوِّرُهُنَّ فَاسْتَوْتِفُوا مِنْهُنَّ رِبَاطًا فِي مَضَاجِعِهِنَّ ، يَعْنِي: فِي مَنَازِلِهِنَّ وَبُيُوتِهِنَّ
الَّتِي يَضْطَجِعْنَ فِيهَا وَيُضَاجِعْنَ فِيهَا أَزْوَاجَهُنَّ^{١٢٥}

Dan jika itu artinya, maka penafsiran kalimat tersebut adalah: Dan bagi mereka yang kamu khawatirkan akan memberontak, maka nasihatilah mereka dalam pemberontakan mereka terhadapmu. Jika mereka menaati, maka tidak ada jalan bagi kalian untuk mengganggu mereka, dan jika mereka menunjukkan tanda-tanda ketaatan, maka jadikanlah mereka sebagai ikatan di tempat tidur mereka, artinya: di rumah-rumah mereka dan tempat-tempat tinggal mereka di mana mereka berbaring dan berhubungan dengan suami-suami mereka.

Berdasarkan makna linguistik yang ia simpulkan di atas, Ath-Thabari membangun penafsirannya terhadap ayat sebagai perintah kepada suami yang melihat gejala nusyûz dari istri untuk mengambil langkah bertingkat. Dimulai dengan nasihat agar menginsafi perbuatannya. Apabila mereka menurut maka agar suami tidak mencari-cari lagi kesalahannya. Namun apabila mereka menolak bertaubat, maka agar suami mengikatnya di tempat tidur yang mereka biasa gunakan di dalam rumah.

Ath-Thabari kemudian mendasari makna ini dengan hadis riwayat Mu'awiyah¹²⁶ yang menceritakan percakapannya dengan Nabi shallallâhu 'alaihi wasallam. Mu'awiyah bertanya:

مَا حَقُّ زَوْجَةٍ أَحَدِنَا عَلَيْهِ قَالَ: يُطْعِمُهَا، وَيَكْسُوَهَا، وَلَا يَضْرِبُ الْوَجْهَ، وَلَا يُقَبِّحُ، وَلَا يَهْجُرُ إِلَّا فِي الْبَيْتِ.^{١٢٧}

Apa hak istri kita terhadap suaminya? Dia berkata: Memberinya makan, memberinya pakaian, tidak memukul wajahnya, tidak menghinanya, dan tidak meninggalkannya kecuali di rumah.

Pertanyaan Mu'awiyah mengenai hak istri atas suaminya, dijawab oleh Nabi shallallâhu 'alaihi wasallam (yang diartikan oleh Ath-Thabari) dengan:

¹²⁵ Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 8, hal. 308-309.

¹²⁶ Ibnu Haydah Al-Qusyairy, sahabat. Berasal dari Bashrah, wafat dalam pertempuran di Khurasan. (Ali Ibnu Abi Al-Karam Ibnu Al-Atsir, *Usud al-Ghâbah Fî Ma'rifat ash-Shahâbah*, t.k: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1994, jilid 5, hal. 200.

¹²⁷ Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 8, hal. 310; Muhammad Yazid Ibnu Majah, *Sunanu Ibni Mâjah*, Halb: Dâr Ihya' al-Kutub al- 'Araby, t.th, jilid 1, hal. 593, no. hadis 1850.

memberinya makan, pakaian, tidak memukul wajah, tidak memburukkannya, dan tidak “mengikat”-nya kecuali di dalam rumah.

Pendalilan Ath-Thabari ini perlu dikaji, karena bentuk larangan: “*walâ tahjur*” dalam hadis tersebut tidak terdapat indikasi spesifik yang menunjukkan maknanya sebagai mengikat seperti dikatakan sebelumnya. Bahkan menurut penulis lebih terbuka lebar kepada makna-makna lain seperti disebutkan sebelumnya.

Alasan lain dikatakan Ath-Thabari, bahwa beberapa penjelasan ulama tampak mengabaikan makna kalimat *wahjurûhunna*. Seakan kalimat tersebut satu rangkaian makna kata *wadhribûhunna*. Seperti dalam riwayat dari Ibnu ‘Abbas:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ: "وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ"، قَالَ: يَفْعَلُ بِهَا ذَٰلِكَ، وَيَضْرِبُهَا حَتَّى تُطِيعَهُ فِي الْمَضَاجِعِ، فَإِذَا أَطَاعَتْهُ فِي الْمَضْجَعِ، فَلَيْسَ لَهُ عَلَيْهَا سَبِيلٌ إِذَا ضَاجَعَتْهُ¹²⁸

Dari Ibnu Abbas dalam perkataannya: “*واهجروهن في المضاجع واضربوهن*” ia (Ibnu Abbas): demikianlah dilakukan kepadanya, dan dia memukulnya sampai dia menurut padanya di tempat tidur. Jika dia telah menurut di tempat tidur, maka dia tidak lagi memiliki celah (untuk menuntutnya).

Kemudian juga hadis mursal riwayat ‘Ikrimah:

فِي قَوْلِهِ: "وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ" ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اضْرِبُوهُنَّ إِذَا عَصَيْنَكُمْ فِي الْمَعْوَفِ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ¹²⁹

Dalam perkataannya: “*واهجروهن في المضاجع واضربوهن*” dengan pukulan yang tidak menyakitkan, beliau bersabda: *Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda: “Pukulilah mereka jika mereka mendurhakai kalian dalam hal yang baik dengan pukulan yang tidak menyakitkan.”

Demikian pula perkataan Hasan Al-Bashri:

¹²⁸Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 8, hal. 311; Ahmad Ibnu Al-Husain Al-Baihaqi, *As-Sunan al-Kubrâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003, jilid 7, hal. 494, no. hadis 14770, Bab Nuayûz al-Mar`ah ‘Alâ az-Zawj.

¹²⁹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 8, hal. 312.

إِذَا نَشَرْتَ الْمَرْأَةَ عَلَى زَوْجِهَا فَلْيَعْظُهَا بِلِسَانِهِ، فَإِنْ قَبِلَتْ فَذَاكَ، وَإِلَّا ضَرَبَهَا ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِجٍ. فَإِنْ رَجَعَتْ، فَذَاكَ، وَإِلَّا فَقَدْ حَلَّ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهَا وَيُخْلِيَهَا.¹³⁰

Jika seorang wanita memberontak terhadap suaminya, maka suaminya harus menasihatinya dengan kata-kata. Jika dia menerima nasihat itu, maka baiklah. Jika tidak, maka suaminya boleh memukulnya dengan pukulan yang tidak menyakitkan. Jika dia kembali, maka baiklah. Jika tidak, maka suaminya boleh mengambil harta miliknya dan menceraikannya.

Ath-Thabari menilai hal ini sebagai dalil bahwa perintah Allah *wahjurûhunna* merupakan bagian dari perintah *wadhribûhunna*. Ia berkata:

فَكُلُّ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ ذَكَرْنَا قَوْلَهُمْ: لَمْ يُوجِبُوا لِلْمَجْرِ مَعْنَى غَيْرِ الضَّرْبِ. وَلَمْ يُوجِبُوا هَجْرًا -إِذَا كَانَ هَيْئَةً مِنَ الْهَيْئَاتِ الَّتِي تَكُونُ بِهَا الْمَضْرُوبَةُ عِنْدَ الضَّرْبِ، مَعَ دَلَالَةِ الْخَبَرِ الَّذِي رَوَاهُ عِكْرِمَةُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ أَمَرَ بِضَرْبِهِمْ إِذَا عَصَيْنَ أَزْوَاجَهُمْ فِي الْمَعْرُوفِ، مِنْ غَيْرِ أَمْرِ مِنْهُ أَزْوَاجَهُمْ بِهَجْرِهِمْ -لِمَا وَصَفْنَا مِنَ الْعِلَّةِ.¹³¹

Semua orang yang kami sebutkan perkataannya: Mereka tidak mewajibkan مَجْرٌ selain pukulan. Mereka tidak mengharuskan pengabaian -jika itu adalah salah satu bentuk pukulan yang dilakukan saat memukul, dengan petunjuk dari yang diriwayatkan oleh 'Ikrimah dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bahwa beliau memerintahkan untuk memukul mereka jika mereka mendurhakai suami mereka dalam hal yang baik, tanpa memerintahkan suami mereka untuk mengabaikan mereka -sebagaimana yang telah kami jelaskan dari alasannya.

Maka membawa kata *wahjurûhunna* kepada makna mengikat baginya tidaklah jauh karena bagian ini sering diabaikan dalam penjelasan proses tindakan *nusyûz* istri seperti yang disampaikan oleh para ulama dan juga hadis. Bersama ini, ia juga menekankan bahwa syarat yang diberikan Nabi

¹³⁰Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 8, hal. 311.

¹³¹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 8, hal. 311-312.

shallallâhu 'alaihi wasallam dalam memperbolehkan memukul istri berupa adanya maksiat darinya, adalah dalil bahwa tindakan tersebut harus didahului upaya menasihatinya dengan baik.

Sifat memukul yang dimaksud oleh ayat pun menjadi bagian dari kajian para ulama tafsir menyepakatinya sebagai *dharban ghairu mubarrih*, sebagaimana disabdakan Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallam* dengan sanad sahih dari riwayat Jabir Ibnu Abdullah. Adapun yang dimaksud dengan *dharban ghairu mubarrih* ini Ath-Thabari menyebutkan beberapa pendapat. *Pertama*, memukul dengan siwak atau sejenisnya, adalah pendapat dari Ibnu 'Abbas dan 'Atha'. *Kedua*, pukulan yang tidak membekas, merupakan pendapat Al-Hasan dan Hajjaj. *Ketiga*, pukulan yang tidak buruk, sebagaimana dikatakan oleh Qatadah.

Perbedaan ini menurut penulis sebagai bentuk tafsir kata yang saling menjelaskan. Secara di dalam ketiganya tidak ada makna saling bertentangan dalam menjelaskan frasa *dharban ghairu mubarrih*. Karena sebuah pukulan yang tidak dilakukan secara buruk atau berdampak buruk adalah yang tidak meninggalkan bekas. Dan pukulan semacam itu seperti dengan menggunakan siwak atau sejenisnya yang sangat ringan.

Sebagai penutup rangkaian tindakan terhadap *nusyûz* istri ini, Allah *Ta'âlâ* berfirman:

فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا

...Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. (an-Nisâ' / 4:34)

Ath-Thabari mengumpulkan pendapat para ulama yang mendukung kesimpulannya. Yaitu pendapat Ibnu 'Abbas agar suami tidak mencari-cari kesalahan istri ketika dia sudah berlaku taat kepadanya, dan perkataan Sufyan Ibnu 'Uyaynah agar tidak menuntut cinta dari hatinya, karena permasalahan hati di luar kemampuannya. Ath-Thabari berkata:

فَإِنْ رَاجَعْتَ طَاعَتَكُمْ عِنْدَ ذَلِكَ وَفِئْنَ إِلَى الْوَاجِبِ عَلَيْهِمْ، فَلَا تَطْلُبُوا طَرِيقًا إِلَى أَذَاهُمْ وَمَكْرُوهِهِمْ، وَلَا تَلْتَمِسُوا سَبِيلًا إِلَى مَا لَا يَحِلُّ لَكُمْ مِنْ أَبْدَانِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ بِالْعِلَلِ. وَذَلِكَ أَنْ يَقُولَ أَحَدُكُمْ لِأَحَدَاهُمْ وَهِيَ لَهُ مُطِيعَةٌ: "إِنَّكَ لَسْتَ تُحِبِّينِي، وَأَنْتِ لِي مُبْغِضَةٌ". فَيَضْرِبُهَا عَلَى ذَلِكَ أَوْ يُؤْذِيهَا. فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى

لِّلرِّجَالِ: " فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ " أَي: عَلَى بُغْضِهِنَّ لَكُمْ فَلَا تَجْنُوا عَلَيْهِنَّ ، وَلَا تُكَلِّمُوهُنَّ
مَحَبَّتَكُمْ ، فَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِأَيْدِيهِنَّ ، فَتَضَرُّوهُنَّ أَوْ تُؤْذُوهُنَّ عَلَيْهِ. ¹³²

Jika mereka kembali taat kepada kalian dan melakukan kewajiban mereka, maka janganlah kalian mencari cara untuk menyakiti dan membenci mereka, dan janganlah kalian mencari jalan untuk melakukan hal-hal yang tidak halal bagi kalian terhadap tubuh dan harta mereka dengan berbagai alasan. Hal itu karena salah seorang dari kalian berkata kepada salah satu dari mereka yang taat kepadanya, "Kamu tidak mencintaiku, dan kamu membenciku," lalu memukul atau menyakitinya. Maka Allah berfirman kepada para pria: " فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ " yaitu: meskipun mereka membenci kalian, janganlah kalian bersikap kasar kepada mereka, dan janganlah memaksakan mereka untuk mencintai kalian, karena hal itu tidak ada dalam kendali mereka, lalu memukul atau menyakiti mereka karena itu.

Pesan ayat ini ditekankan oleh Ath-Thabari. Apabila istri yang berlaku *nusyûz* telah kembali taat, maka masalah dianggap telah selesai. Bukan lagi saatnya bagi suami untuk mencari-cari kesalahan istri dan menuntutnya dengan hal yang di luar kemampuannya sebagai manusia terhadap hatinya sendiri. Perilaku mencari-cari kesalahan seperti ini rentan menjadi kekerasan fisik terhadap istri, pengambilan hartanya dengan tidak benar, dan lain-lain yang tidak seharusnya terjadi. Mencari-cari kesalahan ini digambarkan oleh Ath-Thabari dengan perkataan suami kepada istrinya yang telah kembali taat: "kau tidak mencintaiku, kau membenciku", lalu memukul dan menyakitinya. Oleh karena itu, Allah memberikan pesan kepada para suami agar apabila istri telah taat, mereka tidak menuntutnya untuk mencintainya sehingga memukulinya, karena hal itu di luar kemampuannya.

E. Jatidiri Perempuan (Âli ‘Imrân/3: 35-37; al-Baqarah/2: 282)

Pembiasan kerap terjadi pada jatidiri perempuan. Terlebih jika muncul dalam permasalahan publik. Bias pandangan dan justifikasi negatif terhadap jatidiri seorang perempuan sebagai kurang akal, kurang agama serta nafsu besar menjadi legitimasi pemangkasan baik secara materi maupun nilai terhadap haknya dalam mendapatkan peran maupun perlakuan sosial.

Pada bagian ini penulis akan mengetengahkan apa yang secara zahir ayat membahas peran perempuan di luar rumahnya serta berkenaan dengan kepentingan publik eksternal, dan bagaimana pendapat Ath-Thabari dalam menafsirkannya.

¹³² Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 8, hal. 316.

1. Peran Publik Perempuan (Âli ‘Imrân/3: 35-37.)

Berawal dari *nadzar* dari Hannah,¹³³ istri ‘Imran untuk menyerahkan anak yang sedang dikandungnya kepada Allah untuk beribadah dan mengabdikan penuh untuk Baitul Maqdis.

إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ . فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذَرَيْتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ .

Ketika istri Imran berkata, “Ya Tuhan, sesungguhnya aku telah berjanji kepada-Mu apa yang ada dalam kandunganku sebagai hamba-Mu yang bebas. Terimalah dari aku, sesungguhnya Engkau Maha Mendengar dan Maha Mengetahui.” Ketika ia melahirkannya, ia berkata, “Ya Tuhanku, sesungguhnya aku telah melahirkan seorang anak perempuan, dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya. Dan laki-laki tidak sama dengan perempuan. Dan aku telah menamainya Maryam, dan aku memohon perlindungan-Mu baginya dan keturunannya dari setan yang terkutuk. (Âli ‘Imrân/3: 35-37)

Ath-Thabari berkata:

وأما قوله: "رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا"، فَإِنَّ مَعْنَاهُ: إِنِّي جَعَلْتُ لَكَ يَا رَبِّ نَذْرًا أَنَّ لَكَ الَّذِي فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا لِعِبَادَتِكَ. يَعْنِي بِذَلِكَ: حَبَسْتُهُ عَلَىٰ خِدْمَتِكَ وَخِدْمَةِ قُدْسِكَ فِي الْكَنِيسَةِ، عَتِيقَةً مِنْ خِدْمَةِ كُلِّ شَيْءٍ سِوَاكَ، مُفَرِّغَةً لَكَ خَاصَّةً.^{١٣٤}

Adapun Firman-Nya: “رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا” artinya: Aku bersumpah untuk-Mu, ya Tuhan, bahwa apa yang ada di dalam rahimku adalah milik-Mu untuk menyembah-Mu. Artinya: Aku mengikatnya untuk

¹³³Hannah Bintu Faqud Ibnu Qabil. Saudari Al-Asyba' Bintu Faqud, ibunda Yahya 'alaihi as-salâm. Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Târîkh al-Mulûk Wa ar-Rusul*, Jilid 1, hal. 585

¹³⁴Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 6, hal. 329.

melayani-Mu dan melayani kekudusan-Mu di gereja, jauh dari melayani hal lain selain-Mu, khusus untuk-Mu.

Ath-Thabari menjelaskan bahwa arti janji Maryam menjadikan anak yang di dalam kandungannya sebagai persembahan suci adalah, janjinya untuk menjadikannya sebagai persembahan suci khusus untuk beribadah, melayani Allah dan kesucian-Nya di *kanîsah*, lepas dari pelayanan kepada selain Allah.

Kelahiran Maryam sebagai perempuan kemudian di luar ekspektasi ibunya, sebagaimana dikatakan Qatadah kebiasaan yang ada masa itu hanyalah anak-anak lelaki yang diabdikan untuk berkhidmat di Baitul Maqdis. Karena perempuan tidak mampu melakukannya disebabkan siklus haid yang harus dialami dan rasa sakit yang diderita. Selain itu tidak lazim bagi perempuan berinteraksi dengan laki-laki yang mungkin terjadi saat berkhidmat pada Baitul Maqdis, seperti dikatakan 'Ikrimah. Dan Hannah pun berkata: رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى ("Tuhanku, sesungguhnya aku melahirkannya perempuan").

Ath-Thabari mendukung pendapat-pendapat ini dalam penafsirannya. Ia juga mendukung pendapat bahwa Firman Allah *Ta'âlâ*: وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ merupakan afirmasi dari-Nya, bahwa Ia lebih Mengetahui dari siapapun atas apa yang Hannah lahirkan. Lalu Allah *Ta'âlâ* mengabarkan kembali perkataan Hannah: وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى (dan laki-laki tidaklah seperti perempuan). Ath-Thabari menjelaskan kenyataan fisik yang berbeda dari perempuan, yang tidak sekuat tenaga laki-laki dalam bekerja mengurus Baitul Maqdis, disamping ketidakleluasaannya bergerak disana dalam kondisi nifas dan haid seperti yang dikatakan ulama tafsir. Ath-Thabari menyimpulkan:

فَتَأْوِيلُ الْكَلَامِ إِذَا: وَاللَّهُ أَعْلَمُ مِنْ كُلِّ خَلْقِهِ بِمَا وَضَعْتَ - ثُمَّ رَجَعَ جَلَّ ذِكْرُهُ إِلَى الْخَبَرِ عَنْ قَوْلِهَا، وَأَنَّهَا قَالَتْ - اِعْتِذَارًا إِلَى رَبِّهَا مِمَّا كَانَتْ نَذَرَتْ فِي حَمْلِهَا فَحَرَّرَتْهُ لِحِدْمَةِ رَبِّهَا -: "وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى"، لِأَنَّ الذَّكَرَ أَقْوَى عَلَى الْحِدْمَةِ وَأَقْوَمُ بِهَا، وَأَنَّ الْأُنْثَى لَا تَصْلُحُ فِي بَعْضِ الْأَحْوَالِ لِدُخُولِ الْقُدُسِ وَالْقِيَامِ بِحِدْمَةِ الْكَنِيسَةِ، لِمَا يَعْتَرِيهَا مِنَ الْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ¹³⁵

Maka penafsiran perkataan tersebut adalah: Allah lebih mengetahui dari seluruh makhluk-Nya apa yang telah Dia tetapkan = kemudian Dia kembali

¹³⁵Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 6, hal. 334.

ke berita tentang perkataannya, bahwa dia berkata – sebagai permintaan maaf kepada Tuhannya atas apa yang telah dia nazarkan saat hamil, sehingga dia membebaskannya untuk melayani Tuhannya –: وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى ", karena laki-laki lebih kuat dalam melayani dan lebih mampu melakukannya, sedangkan perempuan dalam beberapa keadaan tidak layak untuk memasuki tempat suci dan melayani gereja, karena mereka mengalami menstruasi dan nifas.

Bahwa Allah lebih mengetahui dari semua makhluk-Nya tentang apa yang dilahirkan oleh Maryam. Kemudian terjadi peralihan dalam ayat menjadi pemberitaan dari Allah tentang perkataan dan do'a Maryam, -yang memohon ampun atas apa yang telah ia ucapkan sebelumnya sebagai *nadzar* untuk dijadikan persembahan suci untuk melayani Tuhannya-: “dan laki-laki tidaklah sama seperti perempuan”. karena laki-laki berbeda dalam kekuatan fisik sehingga lebih mampu dalam pekerjaan tersebut. Di samping pula beberapa keadaan perempuan yang tidak selalu baik untuk memasuki *Bait al-Maqdis* karena sebab haid dan nifas.

Kekurangan Maryam sebagai perempuan yang disadari oleh ibunya digambarkan oleh Ath-Thabari sebagai murni kelemahan fisik yang semua menyepakati. Bukan kelemahan mental maupun akal kognitif. Dan Allah *Ta'âlâ* pun tetap menerima nadzar dari Hannah, yang menyerahkan putrinya untuk mengabdikan di Baitul Maqdis, dengan penerimaan yang baik.

2. Kesaksian Perempuan (al-Baqarah/2: 282)

Pemberian kesaksian oleh perempuan dilegitimasi oleh Al-Qur'an. Namun polemik yang kerap dipermasalahkan adalah ketimpangan jumlah yang disyaratkan untuk diajukan, yakni saksi perempuan yang harus dua dibandingkan dengan jumlah saksi laki-laki yang cukup satu.¹³⁶ Menarik untuk dikaji apa yang dikatakan oleh Ath-Thabari dalam tafsirnya mengenai ayat tentang kesaksian hutang piutang dalam surah al-Baqarah/ 2:282 dengan menengahkan perdebatan seputar sebab saksi perempuan harus dua.

... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...

... Mintalah kesaksian dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, (boleh) seorang laki-laki dan dua orang

¹³⁶ Seperti yang disorot oleh Karen Bauer, bahwa ayat ini mengindikasikan bukan hanya suara perempuan bernilai setengah saja dari suara laki-laki, tetapi juga tidak berharga tanpa adanya suara laki-laki. (Karen Bauer, *Gender Hierarchy in the Qur'an*..., hal. 34.)

perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada) sehingga jika salah seorang (saksi perempuan) lupa, yang lain mengingatkannya... (al-Baqarah/2:282)

Didukung pendapat Mujahid (w. 104 H), Ath-Thabari menjelaskan bahwa eksepsi dari kata *rijâl* (para lelaki) dalam ayat ini adalah hamba sahaya dan kaum kafir. Ath-Thabari berkata:

وَأَمَّا قَوْلُهُ: "مِنْ رِجَالِكُمْ"، فَإِنَّهُ يَعْنِي مِنْ أَحْرَارِكُمُ الْمُسْلِمِينَ، دُونَ عَبِيدِكُمْ،
وَدُونَ أَحْرَارِكُمُ الْكُفَّارِ^{١٣٧}

Dan maksud dari Firman-Nya: "مِنْ رِجَالِكُمْ", adalah dari kalangan muslim yang merdeka di antara kalian, bukan dari kalangan budak kalian, dan bukan dari kalangan kafir yang merdeka di antara kalian.

Bahwa yang dimaksud dengan kata *rijâl* dalam ini menurut Ath-Thabari adalah para lelaki merdeka yang beriman. Dengan demikian yang dimaksud oleh ayat disini adalah para lelaki merdeka yang beriman di antara kalian, bukan kaum budak, dan bukan pula orang-orang merdeka yang kafir.

Ath-Thabari disini tidak menyebut perempuan dalam eksepsi bersama dengan budak dan kaum kafir. Kemungkinan karena sudah dapat difahami dari zahir ayat sendiri yang kemudian menyebut boleh mengambil dua saksi perempuan jika tidak ditemukan dua saksi laki-laki yang sesuai dengan kriteria. Yang dapat dipastikan, Ath-Thabari tidak membahas alasan mengapa posisi perempuan "hanya sebagai cadangan" dalam hal kesaksian ini jika tidak ditemukan laki-laki yang sesuai dengan kriteria, seperti yang dapat ditemukan dalam tafsir lain.¹³⁸ Meskipun pada kesimpulan akhir ayat Ath-Thabari tidak dapat menghindari untuk menyinggung alasan "harus berjumlah dua" karena memang menjadi makna tersirat dari ayat. Akan tetapi ia mendiskusikannya dalam konteks perdebatan qiraat seperti yang akan dibahas selanjutnya.

Kriteria selanjutnya yang lebih spesifik juga dapat dimiliki oleh mereka sebagaimana dapat dimiliki oleh para lelaki beriman, yaitu: sifat adil, seperti yang dikatakan oleh Ar-Rabi'. Berdasarkan pendapat Ar-Rabi' ini lalu Ath-

¹³⁷ Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 6, hal. 61

¹³⁸ Az-Zuhailly menyebut alasan saksi perempuan dalam ayat ini disebut setelah tidak ditemukannya laki-laki. Yaitu karena lemahnya ingatan mereka dan sedikitnya kepercayaan kepada mereka oleh kebanyakan orang. Apa yang dikatakan oleh Az-Zuhailly ini tidak dapat dikatakan salah juga, akan tetapi penulis melihat dari sini terlihat perbedaan pola pikir Ath-Thabari dibandingkan dengan yang lain. Wahbah Az-Zuhailly, *Tafsîr al-Munîr...*, jilid 3, hal. 110.

Thabari menyebut bahwa yang dimaksud oleh ayat adalah orang-orang adil yang disukai dari sisi kualitas agama dan kesalehannya. Ath-Thabari berkata:

وَقَوْلُهُ: "مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ"، يَعْنِي: مِنَ الْعَدُولِ الْمُرْتَضَى دِينُهُمْ
وَصَلَاتُهُمْ^{١٣٩}

Dan maksud dari Firman-Nya: "مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ", yaitu: dari kalangan orang-orang yang adil dan saleh yang agama dan kebaikan mereka telah diterima.

Maka deskripsi dari para saksi yang diridhai yang disebutkan oleh ayat adalah orang-orang yang adil, yaitu yang kualitas agama dan kesalehannya tidak dipermasalahkan. Ath-Thabari menguatkan pendapatnya ini dengan perkataan Ar-Rabi'.

Perdebatan kemudian muncul dalam topik seputar perbedaan qiraat kata فَتَذَكَّرَ dalam ayat:

...أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...

...sehingga jika salah seorang (saksi perempuan) lupa, yang lain mengingatkannya... (al-Baqarah/2:282)

Pertama, adalah qiraat mayoritas ulama Hijaz, Madinah serta sebagian ulama Irak. Mereka membacanya dengan *alif* berharakat, yaitu *fathah* dalam *hamzah*-nya, أَنْ, serta *nashab* dalam kalimat تَضِلَّ, dan juga *tasydîd* dalam kalimat فَتَذَكَّرَ. Bagi mereka, ini merupakan bentuk pengakhiran kata. Karena makna *tadzkr* atau mengingatkan dalam kata فَتَذَكَّرَ hanya ada setelah terjadinya makna keadaan alpa dalam kata تَضِلَّ.

Menyelisih qiraat ini adalah qiraat kedua, dengan mensukunkan *dzâl*, dan menghilangkan *tasydîd* dari huruf *kâf* sehingga menjadi: فَتَذَكَّرَ. Qiraat versi ini dibawa kepada dua makna, salah satunya adalah bahwa dua saksi perempuan ini saling menjadikan kualitas kesaksian dari masing-masing mereka menyamai kualitas kesaksian satu orang saksi laki-laki. Maka dengan ini, arti kalimat tersebut menjadi: sehingga dengan demikian salah satu dari mereka berdua menjadikan yang lain sebagai laki-laki. Pendapat ini dikatakan sebagai pendapat Ibnu 'Uyaynah yang tampak diragukan oleh Ath-Thabari. Adapun pemaknaan yang lain dari qiraat ini adalah sama seperti qiraat pertama, yaitu mengingatkan setelah terjadinya lupa.

¹³⁹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 6, hal. 62.

Qiraat versi ketiga merupakan qiraat yang diambil oleh Al-A'masy (w. 148 H)¹⁴⁰, dengan *kasrah*-nya huruf *hamzah* pada أَنْ, dan *nashab* pada تَضِلَّ, serta *tasydîd* pada kâf dalam فَتَذَكَّرْ dengan makna yang menjadi: maka apabila salah satunya lupa, maka yang lain mengingatkannya.

Ath-Thabari memilih qiraat versi pertama, yaitu *fathah* dalam *hamzah*-nya أَنْ, serta *nashab* dalam kalimat تَضِلَّ, dan juga *tasydîd* dalam kalimat فَتَذَكَّرْ yang kemudian berarti: Maka apabila tidak ada dua orang laki-laki, maka agar memberi kesaksian seorang laki-laki dan dua orang perempuan, agar apabila salah satu dari keduanya lupa maka yang satu lagi mengingatkan yang lain. Ath-Thabari menegaskan alasannya memilih versi ini karena disepakati baik oleh ulama sebelumnya maupun pada masanya. Ia mengkritik qiraat Al-A'masy sebagai qiraat yang menyendiri. Dan menyelisihi qiraat yang telah diambil secara populer masif oleh kaum muslimin, adalah tidak diperbolehkan. Adapun sebab dia memilih فَتَذَكَّرْ yang ber-*tasydîd*, karena ia bermakna mengembalikan ingatan oleh satu kepada yang lain, dan memberitahukan bahwa ia telah lupa sehingga ia mengingat. Maka tegasnya, kâf dengan *tasydîd* lebih utama.¹⁴¹

Kritik Ath-Thabari lebih keras terhadap yang disebut sebagai pendapat Ibnu 'Uyaynah, menegaskannya sebagai kesalahan dan tidak memiliki makna dan menyelisihi pendapat mayoritas. Tidak adanya makna, karena hakikat sesatnya perempuan disini adalah alpanya dia akan hal yang harus diingatnya, sama seperti laki-laki yang sesat agama, menyimpang dari kebenaran. Dengan demikian ia tidak butuh menjadi sebagai laki-laki demi agar tidak menjadi sesat. Ath-Thabari berkata:

إِنَّهُ مَعْلُومٌ أَنَّ ضَلَالَ إِحْدَى الْمَرَاتَيْنِ فِي الشَّهَادَةِ الَّتِي شَهِدَتْ عَلَيْهَا، إِنَّمَا هُوَ ذَهَابُهَا عَنْهَا وَنَسْيَانُهَا إِيَّاهَا، كَضَلَالِ الرَّجُلِ فِي دِينِهِ: إِذَا تَحَيَّرَ فِيهِ فَعَدَلَ عَنِ الْحَقِّ. وَإِذَا صَارَتْ إِحْدَاهُمَا بِهَذِهِ الصِّفَةِ، فَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ تَصِيرَ الْأُخْرَى ذَكْرًا مَعَهَا، مَعَ نَسْيَانِهَا شَهَادَتَهَا وَضَلَالِهَا فِيهَا وَلِلضَّالَّةِ مِنْهُمَا فِي شَهَادَتِهَا حِينِيذٌ لَا شَكَّ أَنَّهَا إِلَى التَّذْكِيرِ أَحْوَجُ مِنْهَا إِلَى الْإِذْكَارِ، إِلَّا إِنْ أَرَادَ أَنَّ الذَّاكِرَةَ

¹⁴⁰Sulaiman Ibnu Mahran, Al-Kufy. Banyak melakukan *tadlîs* tanpa mengetahui kelemahan periwayat yang ia lakukan *tadlîs* atasnya. Di luar persoalan ini, Al-A'masy adalah seorang *adil tsabat*. Riwayatnya lemah dari Anas lemah. Syamsuddin Adz-Dzahaby, *Lisân al-Mîzân Fî Naqd ar-Rijâl*, Beirut: Dâr al-Ma'rîfah, 1963, Jilid 2, hal. 224

¹⁴¹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 6, hal. 62-65.

إِذَا ضَعُفَتْ صَاحِبَتُهَا عَنْ ذِكْرِ شَهَادَتِهَا شَحَذَتْهَا عَلَى ذِكْرِ مَا ضَعُفَتْ عَنْ ذِكْرِهِ
فَنَسِيَتْهُ، فَقَوَّتْهَا بِالذِّكْرِ حَتَّى صَيَّرَتْهَا كَالرَّجُلِ فِي قُوَّتِهَا فِي ذِكْرِ مَا ضَعُفَتْ عَنْ
ذِكْرِهِ مِنْ ذَلِكَ، كَمَا يُقَالُ لِلشَّيْءِ الْقَوِيِّ فِي عَمَلِهِ: "ذَكَرٌ"، وَكَمَا يُقَالُ لِلسَّيْفِ
الْمَاضِي فِي ضَرْبِهِ: "سَيْفٌ ذَكَرٌ"، وَرَجُلٌ ذَكَرٌ "يُرَادُ بِهِ: مَا ضَافَ فِي عَمَلِهِ، قَوِيٌّ
الْبَطْشِ، صَحِيحُ الْعَزْمِ".¹⁴²

Diketahui bahwa kesesatan salah satu dari kedua wanita tersebut dalam kesaksian yang disampaikan adalah karena ia melupakannya, seperti kesesatan seorang pria dalam agamanya: jika ia bingung, maka ia menyimpang dari kebenaran. Jika salah satu dari mereka menjadi seperti itu, bagaimana mungkin yang lain menjadi saksi bersamanya, padahal ia melupakan kesaksiannya dan sesat dalam hal itu? Dan yang sesat di antara keduanya dalam kesaksiannya pada saat itu, tidak diragukan lagi bahwa dia lebih membutuhkan diingatkan daripada mengingat, kecuali jika dia ingin bahwa jika ingatannya melemah, maka dia akan mengingatkan dia untuk mengingat apa yang dia lupakan karena ingatannya melemah, sehingga dia menjadi kuat dalam mengingat seperti pria dalam kekuatannya dalam mengingat apa yang dia lupakan dari hal itu, Seperti yang dikatakan tentang sesuatu yang kuat dalam pekerjaannya: "ذَكَرٌ", dan seperti yang dikatakan tentang pedang yang tajam dalam pukulannya: "سَيْفٌ ذَكَرٌ", dan "رَجُلٌ ذَكَرٌ" yang dimaksud adalah: yang kuat dalam pekerjaannya, kuat dalam pukulannya, dan teguh dalam tekadnya.

Istilah *dhalâl* atau sesat pada saksi perempuan yang digunakan dalam ayat ini jelas mengacu kepada hilangnya ingatan dirinya tentang apa yang ia saksikan dalam kesaksian. Keadaan perempuan ini sama saja dengan keadaan laki-laki yang sesat atau hilang arah dalam persoalan agamanya. Sehingga ia kebingungan dan menyimpang dari ajaran. Dengan dua kondisi yang setara ini, maka tidak mungkin untuk dibenarkan apa yang disebutkan sebagai pendapat dari Ibnu 'Uyaynah di atas, karena: pertama, pendapat ini akan berkonsekwensi anggapan bahwa saksi perempuan yang ingat kejadian akan sama dengan laki-laki. Sedangkan pada dasarnya keadaan laki-laki sebagai jenis tidak menafikan adanya kesesatan pada diri mereka. Jika ini dibenarkan, maka tidak ada perbedaan antara saksi perempuan yang ingat dan saksi perempuan yang lupa, sehingga dua-duanya tidak lepas dari kata sesat.

¹⁴²Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 6, hal. 66.

Kedua, perempuan ketika ia kehilangan memori akan suatu hal tertentu lebih butuh untuk diingatkan dan tidak perlu untuk menjadi laki-laki.

Hal berbeda jika yang dimaksud dengan menjadi laki-laki adalah sifat maskulin dengan istilah *dzakar* (ذَكَرَ), yang lazim digunakan bahasa Arab untuk menyebutkan suatu hal atau benda yang kokoh, semacam: سَيْفٌ ذَكَرٌ (pedang yang tajam dan kuat), atau juga رَجُلٌ ذَكَرٌ (seorang yang tangguh dan teguh). Maka dengan arti seperti ini menurut Ath-Thabari pendapat yang dikatakan dari Ibnu ‘Uyaynah tersebut dapat diterima, sehingga yang dimaksud adalah: saksi perempuan yang ingat, menguatkan saksi perempuan yang lupa untuk mengingat kejadian yang ia lupa. Maka kekuatan ingatannya menjadi seperti kekuatan ingatan laki-laki untuk mengingat kembali apa yang ia telah lupa.

Meski memberikan kemungkinan bentuk makna yang dapat diterima dari pendapat ini, Ath-Thabari tetap tidak menerima sepenuhnya. Karena qiraat dan makna yang demikian itu bukan pilihan satupun mazhab qiraat dari kaum muslimin. Ath-Thabari berkata:

فَإِنْ كَانَ ابْنُ عُيَيْنَةَ هَذَا أَرَادَ، فَهُوَ مَذْهَبٌ مِنْ مَذَاهِبِ تَأْوِيلِ ذَلِكَ إِلَّا أَنَّهُ إِذَا تَوَوَّلَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، صَارَ تَأْوِيلُهُ إِلَى نَحْوِ تَأْوِيلِنَا الَّذِي تَأَوَّلْنَاهُ فِيهِ، وَإِنْ خَالَفَتْ الْقِرَاءَةُ بِذَلِكَ الْمَعْنَى، الْقِرَاءَةُ الَّتِي اخْتَرْنَاهَا. وَمَعْنَى الْقِرَاءَةِ حِينَئِذٍ صَحِيحٌ بِالَّذِي اخْتَارَ قِرَاءَتَهُ مِنْ تَخْفِيفِ الْكَافِ مِنْ قَوْلِهِ: "فَتَذَكَّرَ". وَلَا نَعْلَمُ أَحَدًا تَأَوَّلَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، وَيُسْتَحَبُّ قِرَاءَتُهُ كَذَلِكَ بِذَلِكَ الْمَعْنَى. فَالْصَّوَابُ فِي قِرَاءَتِهِ - إِذْ كَانَ الْأَمْرُ عَامًّا عَلَى مَا وَصَفْنَا - مَا اخْتَرْنَا.¹⁴³

Apabila Ibnu Uyaynah menginginkan hal itu, maka itu adalah salah satu dari berbagai penafsiran terhadap hal tersebut. Namun, jika ia menafsirkannya demikian, maka penafsirannya akan menjadi seperti penafsiran kami, meskipun bacaan tersebut bertentangan dengan makna yang kami pilih. Maka makna bacaan tersebut benar bagi orang yang memilih bacaan tersebut dengan meringankan huruf kaf dari kata "فَتَذَكَّرَ". Kami tidak mengetahui ada orang yang menafsirkan demikian, dan disukai untuk membacanya dengan makna tersebut. Maka yang benar dalam pembacaannya - karena hal ini bersifat umum seperti yang kami jelaskan - adalah yang kami pilih.

¹⁴³ Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 6, hal. 66-67.

Ath-Thabari mengakhiri perdebatan ini dengan menyimpulkan, bahwa apabila yang dimaksud oleh Ibnu ‘Uyaynah benar seperti yang dijelaskan di atas, maka itu adalah madzhab tersendiri mengenai tafsir ayat ini. Akan tetapi apabila demikian, maka penafsirannya menjadi sama seperti penafsiran Ath-Thabari, walaupun terjadi pertentangan antara kedua qiraat. Maka qiraat Ibnu Uyaynah dengan huruf dzâl tanpa tasydîd, menjadi benar. Akan tetapi Ath-Thabari kembali menegaskan bahwa qiraat ini tidak ada yang memaknainya demikian, maka seharusnya qiraat ini agar dimaknai dengan makna yang ia jelaskan ini. Dan sekali lagi, Ath-Thabari menegaskan bahwa qiraat yang benar adalah qiraat yang menjadi pilihannya.

3. Pelabelan yang Adil Bagi Perempuan (an-Nûr/24: 2; 3)

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلِيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

Pezina perempuan dan pezina laki-laki, deralah masing-masing dari keduanya seratus kali dan janganlah rasa belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (melaksanakan) agama (hukum) Allah jika kamu beriman kepada Allah dan hari Akhir. Hendaklah (pelaksanaan) hukuman atas mereka disaksikan oleh sebagian orang-orang mukmin. (an-Nûr/24: 2)

Ath-Thabari satu-satunya mufasir yang memberikan keterangan secara tegas bahwa maksud dari ayat adalah hukuman dera bagi pezina laki-laki dan pezina perempuan. Berkebalikan dengan zahir ayat yang mendahulukan penyebutan pezina perempuan sebelum pezina laki-laki. Poin yang menjadi sorotan penting bagi hampir semua kitab tafsir, yang menjelaskan kemungkinan yang menjadi alasan pendahuluan dan pengakhiran lafal tersebut. Akan tetapi Ath-Thabari terlihat tidak tertarik membahasnya dan justru memberi isyarat di awal penafsiran ayat kepada poin inti yang penting. Ia kemudian memfokuskan bahasan kepada masalah rasa kasihan yang rentan terjadi dalam menegakkan hukum Allah. Ath-Thabari berkata:

يَقُولُ تَعَالَى ذِكْرُهُ: مَنْ زَنَى مِنَ الرِّجَالِ أَوْ زَنَتْ مِنَ النِّسَاءِ، وَهُوَ حُرٌّ بِكُرٍّ غَيْرٍ مُحْصَنٍ بِزَوْجٍ، فَاجْلِدُوهُ ضَرْبًا مِائَةً جَلْدَةً، عُقُوبَةً لِّمَا صَنَعَ وَأَتَى مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ. لَا

تَأْخُذُكُمْ بِالزَّانِي وَالزَّانِيَةِ أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ رَأْفَةً، وَهِيَ رِقَّةٌ الرَّحْمَةِ فِي دِينِ اللَّهِ، يَعْنِي فِي طَاعَةِ اللَّهِ فِيمَا أَمَرَكُمْ بِهِ مِنْ إِقَامَةِ الْحَدِّ عَلَيْهِمَا عَلَى مَا أَلَزَمَكُمْ بِهِ.

Allah berfirman: Barangsiapa di antara orang laki-laki yang berzina atau di antara perempuan yang berzina, dan dia adalah orang merdeka yang belum menikah, maka cambuklah dia dengan seratus cambukan sebagai hukuman atas perbuatannya dan atas kemaksiatannya terhadap Allah. Janganlah kalian merasa kasihan kepada orang yang berzina, wahai orang-orang yang beriman, karena itu adalah kelemahan dalam agama Allah, yaitu dalam ketaatan kepada Allah dalam apa yang Dia perintahkan kepada kalian untuk menghukum mereka sesuai dengan apa yang Dia wajibkan kepada kalian.

Secara mengejutkan, redaksi Ath-Thabari dalam menafsirkan ayat membalik urutan jenis manusia pezina yang disebutkan oleh ayat. Ia menyebut bahwa yang dimaksud oleh ayat adalah orang yang melakukan zina dari kalangan laki-laki atau orang yang melakukan zina dari kalangan perempuan, yang merdeka dan tidak *muhshan* (terjaga) dengan memiliki pasangan. Perintah Al-Qur'an agar memberlakukan kepada mereka ini hukuman seratus kali dera atas perbuatan keji dan kedurhakaan mereka kepada Allah. Kemudian Al-Qur'an seolah memperingatkan agar hukum ini harus benar-benar dilaksanakan. Mengingat akan kewaspadaan akan munculnya rasa belas kasihan yang dapat menghambat pelaksanaan hukuman dera kepada mereka ini. Dan belas kasihan ini tidak dapat dibenarkan karena berarti menghalangi urusan agama untuk ditegakkan.

Beberapa pendapat berbeda dari ulama tafsir ia sebutkan, mengenai maksud dari belas kasihan yang dilarang dalam ayat ini. *Pertama*, adalah pendapat Abdullah Ibnu 'Umar, bahwa yang dimaksud adalah belas kasihan untuk melaksanakan hukum dera kepada para pelaku perzinahan.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ: جَلَدَ ابْنُ عُمَرَ جَارِيَةً لَهُ أَحْدَثَتْ، فَجَلَدَ رَجُلَيْهَا، قَالَ نَافِعٌ: وَحَسِبْتُ أَنَّهُ قَالَ: وَظَهَرَهَا، فَقُلْتُ: (وَلَا تَأْخُذُكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ) فَقَالَ: وَأَخَذْتَنِي بِهَا رَأْفَةً إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَأْمُرْنِي أَنْ أَقْتُلَهَا.¹⁴⁴

¹⁴⁴Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 19, hal. 90-91: Muhammad Ibnu Ali Asy-Syaukani, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dâr Ibni Katsîr, 1414 H, Jilid 4, hal. 8.

Dari Ubaidullah bin Abdullah bin Umar, dia berkata: Ibn Umar mencambuk budak perempuannya yang telah melakukan perbuatan terlarang, lalu dia mencambuk kedua kakinya. Nafi' berkata: "Aku mengira dia berkata: 'dan punggungnya', lalu aku berkata: 'وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ'. Lalu dia berkata: 'Dan apakah aku (dengan ini berarti) merasa kasihan kepadanya? Sesungguhnya Allah tidak memerintahkanmu untuk membunuhnya.

Ketika Ibnu 'Umar melaksanakan hukum dera kepada budak perempuannya, putranya Ubaidullah melihat ada rasa kasihan dari caranya memilih bagian yang dicambuk, agar berkurang rasa sakit. 'Umar menolak hal itu sebagai rasa kasihan yang dilarang dalam ayat, karena yang terpenting tidak menghalanginya untuk melaksanakan ketentuan Allah. Dan bukan berarti harus memaksimalkan siksaan, dan juga bukan meringankan seringan mungkin sehingga menghilangkan makna hukuman itu sendiri.

Tampak disini, bahwa Ibnu 'Umar melihat intensitas dan sifat cambukan yang dilakukan ketika menghukum dilakukan sewajarnya. Perintah untuk tidak mengasihani demi melaksanakan hukum Allah bukan berarti dengan melebihi-lebihkan sehingga membunuhnya, karena yang demikian juga tidak diperintahkan. Pendapat Ibnu 'Umar ini diperjelas oleh perkataan Mujahid (w. 104 H) bahwa maksud dari larangan berbelas kasihan dalam ayat adalah: untuk menegakkan hukum Allah.

Pendapat *kedua* disebutkan Ath-Thabari dari Sa'id Ibnu al-Musayyib (w. 94 H), bahwa maksud ayat adalah dilarang mengasihani pelaku dengan meringankan pukulan.

عَنِ الْحَسَنِ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ: (وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ) قَالَ: الْجِلْدُ الشَّدِيدُ^{١٤٥}

Dari Al-Hasan dan Sa'id bin Al-Musayyib: (وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ) Dia berkata: "Pukulan yang keras."

Disini Ibnu Al-Musayyib memahami larangan berbelas kasihan dalam ayat sebagai perintah untuk memaksimalkan rasa sakit dengan cambukan yang keras.

Ath-Thabari kemudian lebih memilih pendapat pertama yang ia anggap lebih relevan dengan konteks ayat, yang ia jelaskan alasannya secara rinci. Berangkat dari bahwa dalam frasa: "... فِي دِينِ اللَّهِ ..." ("...di dalam agama Allah...") terdapat maksud dalam ketaatan kepada Allah untuk melaksanakan perintah-Nya. Dalam kasus perzinahan disini, perintah Allah yang harus

¹⁴⁵Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jāmi' al-Bayān...*, jilid 19, hal. 92; Abdurrahman Ibnu Abi Hatim, *Tafsir al-Qur'ān al-'Azhim*, jilid 8, hal. 2519, no. hadis 14099.

dilaksanakan adalah menerapkan hukuman dera terhadap masing-masing pelaku laki-laki dan perempuan seratus kali dera. Adapun intensitas dera dalam eksekusi tidak terbatas secara maksimal. Dan setiap dera yang menyakitkan sudah pasti bersifat keras tanpa dapat ditentukan sehingga dapat dijadikan ukuran jelas untuk diperintahkan. Dengan demikian, ukuran yang tidak diketahui ini tidak mungkin menjadi objek perintah Allah. Dan tidak boleh menyebut bahwa Allah memerintahkan sesuatu hal yang tidak dapat dimengerti dan luar jangkauan pengetahuan hamba-Nya. Maka dalam hal ini, yang dapat dipahami dengan jelas sebagai perintah adalah jumlah dera. Dan itulah yang dimaksud dengan menegakkan perintah Allah yang diperingatkan untuk tidak terhalangi pelaksanaannya oleh sebab rasa belas kasihan kepada pelaku perzinahan.

Tafsir ayat selanjutnya yaitu ayat ketiga dari an-Nûr/24:3:

الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمَ
ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

Pezina laki-laki tidak pantas menikah, kecuali dengan pezina perempuan atau dengan perempuan musyrik dan pezina perempuan tidak pantas menikah, kecuali dengan pezina laki-laki atau dengan laki-laki musyrik. Yang demikian itu diharamkan bagi orang-orang mukmin.” (an-Nûr/24:3)

Ath-Thabari menyebutkan beberapa pendapat seputar sebab turunnya ayat. *Pertama*, pendapat Abdullah Ibnu ‘Amr, bahwa ayat ini berkenaan dengan orang yang meminta izin kepada Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* untuk menikahi wanita-wanita yang dikenal sebagai pelacur dari kalangan orang-orang musyrik, yang memasang tanda untuk menjual diri mereka sendiri. Ath-Thabari menyebutkan riwayat Ibnu ‘Amr:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو: أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ اسْتَأْذَنَ نَبِيَّ اللَّهِ فِي امْرَأَةٍ يُقَالُ لَهَا أُمُّ مَهْزُولٍ، كَانَتْ تُسَافِحُ الرَّجُلَ وَتُشْتَرِطُ لَهُ أَنْ تُنْفِقَ عَلَيْهِ، وَأَنَّهُ اسْتَأْذَنَ فِيهَا نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذَكَرَ لَهُ أَمْرَهَا، قَالَ: فَقَرَأَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ) أَوْ قَالَ: فَأَنْزِلَتْ

(الزَّانِيَةُ)^{١٤٦}

Dari Abdullah bin Amr: Seorang lelaki muslim meminta izin kepada Nabi Allah untuk menikahi seorang wanita bernama Ummu Mahzul, yang biasa menggoda pria. Dengan syarat ia memberikan nafkah pada laki-laki yang akan menikahnya tersebut. Laki-laki itu bermaksud meminta izin dan menceritakan permasalahan ini kepada Nabi Allah shallallahu 'alaihi wa sallam. Ibnu 'Amr berkata: Maka Nabi Allah shallallahu 'alaihi wa sallam pun membaca: (وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ) atau dia berkata: Maka diturunkanlah ayat (الزَّانِيَةُ)

Dalam riwayat Ibnu 'Amr ini, jawaban Nabi adalah dengan diturunkannya ayat ini. Bahwa Allah mengharamkan mereka bagi orang-orang beriman, dengan menegaskan bahwa seorang pezina dari kalangan beriman tidak dapat menikah kecuali dengan pezina atau perempuan musyrik, sebagaimana keadaan perempuan-perempuan tersebut, yakni musyrik pezina. Dan sebaliknya, seorang perempuan pezina tidak dapat dinikahi kecuali oleh seorang pezina dari kalangan beriman atau kalangan musyrikin, atau oleh seorang musyrik sepertinya. Karena memang perempuan-perempuan tersebut juga dari kalangan musyrikin. Maka Allah pun mengharamkan pernikahan dengan mereka.

Riwayat serupa juga disebutkan dari Al-Qasim ibnu Abi Bazzah,¹⁴⁷ bahwa pada masa jahiliyyah seorang lelaki menikahi perempuan yang diketahui sebagai pezina untuk mendapatkan makan. Maka beberapa orang dari kalangan muslimin ingin pula menikahi mereka untuk tujuan yang sama, dan mereka pun dilarang melakukannya.

Pendapat kedua, yang dimaksud dengan *an-nikâh* di dalam ayat adalah makna khususnya yaitu *al-jimâ'*.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، فِي قَوْلِ اللَّهِ: (الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً) قَالَ: لَا يَزْنِي إِلَّا بِزَانِيَةٍ أَوْ مُشْرِكَةٍ^{١٤٨}

¹⁴⁶Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 19, hal. 96; Ahmad Ibnu Hanbal, *Musnad al-Imâm Ahmad Ibnî Hanbal*, jilid 11, hal. 16, no. hadis 6480.

¹⁴⁷Al-Makky, sahaya Bani Makhzum. Syu'aib al-Arnauth menyebutnya sebagai seorang *Qâri'* yang *tsiqqah*. (Syu'aib al-Arnauth dalam Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ'*, jilid 2, hal. 267).

¹⁴⁸Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 19, hal. 99; Abdurrahman Ibnu Abi Hatim, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, jilid 8, hal. 2522, no. hadis 14123.

Dari Ibn Abbas, tentang firman Allah: (الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً), ia berkata: lelaki pezina tidak berzina kecuali dengan perempuan pezina atau perempuan musyrik.

Disini Ibnu ‘Abbas disini berpendapat bahwa ayat tersebut ditafsirkan bahwa seseorang yang berzina tidak akan berzina kecuali dengan perempuan pezina atau musyrik. Pendapat Ibnu ‘Abbas ini menurut penulis lebih kepada menceritakan fakta yang terjadi dalam perzinahan. Bahwa yang terjadi, seorang laki-laki yang berzina hanya melakukan perzinahan dengan perempuan pezina apapun agamanya, atau perempuan musyrik.

Pendapat *ketiga*, hukum ini berlaku terhadap para pezina laki-laki dan perempuan secara umum. Pendapat ini deceritakan dari Ibnu al-Musayyib.

عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، فِي قَوْلِهِ: (الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ) قَالَ: يَرَوْنَ آيَةَ الَّتِي بَعْدَهَا نَسَخَتْهَا: (وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ) قَالَ: فَهَنْ مِنْ أَيَّامِ الْمُسْلِمِينَ¹⁴⁹

Dari Sa'id Ibnu al-Musayyib, dalam perkataannya: (الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ). Dia berkata: Mereka melihat ayat yang mengikutinya telah menggantikannya: (وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ) Dia berkata: Maka mereka adalah janda-janda kaum muslimin.

Ibnu al-Musayyib menyebut bahwa para ulama dari kalangan sahabat berpendapat bahwa ayat yang berikutnya mengenai diperbolehkannya menikahi para janda kaum muslimin telah menghapus hukum ayat di atas. Dengan demikian, maka diperbolehkanlah pernikahan setiap muslim laki-laki dan perempuan, baik yang telah berzina maupun tidak.

Menutup riwayat-riwayat yang berbeda pendapat tentang tafsir ayat, Ath-Thabari lalu memberikan pandangannya sendiri, yaitu menempatkan setiap riwayat pendapat pada tempatnya sendiri-sendiri. Yakni menurutnya, makna *nikâh* dalam ayat tersebut adalah *jimâ'*. Sedangkan turunnya ayat berkenaan dengan para pelacur kalangan musyrikin yang memasang tanda untuk menjajakan diri. Sebab telah jelas bahwa perempuan muslimah yang berzina haram untuk dinikahi oleh setiap musyrik, dan lelaki muslim yang berzina haram menikahi setiap perempuan musyrik penyembah berhala.

Dengan demikian menurutnya, jelaslah bahwa ayat tersebut tidak dapat dijadikan dalil bahwa seorang lelaki beriman tidak dapat melakukan akad nikah dengan seorang wanita muslimah yang baik. Dan makna ayat tersebut

¹⁴⁹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, jilid 19, hal. 101; Muhammad Ibnu Idris Asy-Syafi'iy, *Tafsîr al-Imâm asy-Syâfi'iy*, KSA; Dâr at-Tadmiriyyah, 2006, jilid 2, hal. 551.

adalah: lelaki pezina tidak akan berzina kecuali dengan perempuan pezina yang melakukannya dengan tidak halal, atau dengan perempuan pezina musyrik yang menghalalkan perzinaan. Adapun yang dimaksud oleh ayat (وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ) adalah perbuatan zina atau *nikâh* sebagai hubungan seksual terlarang dalam ayat (الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً).

Argumentasi yang dibangun Ath-Thabari di atas logis dan mendetail. Namun penulis melihat adanya beberapa hal yang luput dari perhatian dan karenanya tidak sependapat dengan kesimpulan Ath-Thabari disini. Penulis lebih cenderung kepada pendapat pertama, bahwa yang dimaksud dengan *nikâh* adalah akad, dengan alasan sebagai berikut:

Pertama, bahwa zahir ayat maupun zahir riwayat-riwayat di atas tidak satupun yang mengindikasikan penafian adanya laki-laki maupun perempuan yang terlibat perzinaan dari kalangan musyrikin ahli kitab bahkan dari golongan beriman sama sekali, meskipun tidak dengan menjual diri. Sehingga, para pezina yang dimaksudkan bersifat umum, dengan penerapan aturan pernikahan antar kelompok tersebut dengan melihat aspek keumuman dan kekhususan. Dengan demikian, bisa saja larangan bagi lelaki pezina muslim untuk tidak melakukan akad kecuali dengan perempuan muslim yang juga pezina seperti, atau dengan perempuan musyrik ahli kitab, dan haram menikahi perempuan musyrik di luar ahli kitab sekalipun bukan pezina. Dan bagi lelaki pezina musyrik tidak boleh menikah kecuali dengan perempuan musyrik pezina seperti dirinya ataupun bukan pezina. Sedangkan pezina perempuan dari kalangan beriman tidak boleh menikah kecuali dengan lelaki pezina dari kalangan beriman seperti. Dan perempuan pezina dari kalangan musyrikin tidak boleh menikah kecuali dengan lelaki musyrik seperti, baik pezina maupun bukan.

Dengan pemaknaan seperti ini maka makna *nikâh* sebagai akad di sini tidak menyalahi apa yang telah diketahui dan disepakatkan bahwa laki-laki beriman tidak boleh menikah dengan perempuan musyrik di luar ahli kitab, dan perempuan beriman tidak boleh menikah dengan laki-laki musyrik secara mutlak. Pemaknaan ini mengakomodir pula pendapat kedua, karena akad nikah secara umum melazimkan adanya *jimâ'*.

Kedua, pendapat ketiga yang tidak dimasukkan oleh Ath-Thabari dalam kesimpulannya, dapat turut menjelaskan sisi keadaan lain ketika para pezina muslim -khususnya para perempuannya-, tersebut bertaubat. Maka menikahi mereka para pezina yang telah bertaubat oleh sesama muslim baik-baik, menjadi bagian dari petunjuk ayat untuk dapat menikahi para janda kaum muslimin.

Ketiga, pendapat dengan pemaknaan sebagaimana penulis kemukakan dapat menjawab keadaan sosial masyarakat yang rusak dengan perzinaan merajalela dan dianggap biasa. Sehingga bukan hanya tatanan hidup yang rusak melainkan juga penyakit membunuh yang bertebaran. Maka tidak

masuk akal sama sekali membiarkan pernikahan perempuan beriman dan bermoral baik dengan lelaki pezina yang tidak diketahui serius bertaubat apalagi yang diketahui tidak bertaubat, dan demikian pula sebaliknya.

Menutup pembahasan ini, penulis menambahkan bahwa masalah pelarangan pernikahan yang disebutkan oleh ayat masih memerlukan pembahasan lebih mendalam menggunakan prinsip dan kaedah fiqih untuk implementasi hukumnya, apakah sebagai keharaman, makruh, atau selainnya dalam setiap kondisi persoalan untuk dipertimbangkan. Karena meskipun masalah akidah menjadi acuan sahnya pernikahan, faktor sosial dan keberlangsungan rumahtangga di dalamnya secara sehat bahagia semestinya juga untuk diprioritaskan.

BAB V

BENTUK-BENTUK ANALISIS INTERPRETASI PERMASALAHAN PEREMPUAN DALAM TAFSIR *JÂMI' AL-BÂYÂN*

A. Analisis Interpretasi Metode

1. Pengutipan Riwayat Lemah.

Mahmud Muhammad Syakir mengulas bagaimana Ath-Thabari konstan meriwayatkan dalam tafsirnya apa yang tidak ada bersanad sahih, karena ia mengetahui bahwa para ahli ilmu pada masa itu sangat memperhatikan masalah sanad dan pemahamannya, dan tidak menerima sesuatu sebelum meneliti sanadnya. Syakir menyebut, pada saat Ath- Thabari menukil riwayat yang diragukan keabsahannya bukan dengan maksud untuk mendebat apa yang ada di dalamnya, melainkan untuk mempertimbangkan satu makna. Seperti bahwa Allah menebalkan tujuh langit dari asap, kemudian mengolah bumi dan menghamparkannya dengan gunung-gunung, lalu naik ke langit dalam keadaan masih berupa asap, lalu membolak-balikkannya sebanyak tujuh kali, lalu menurunkan perintah-Nya pada setiap langit. Menurut Syakir, tidak ada salahnya untuk mempertimbangkan riwayat tersebut, karena makna yang dimaksud adalah makna yang jelas dan eksplisit dari Al-Qur'an. Meskipun berita itu sendiri berasal dari apa yang diterima oleh sebagian sahabat *radhiyallâhu 'anhum* dari Bani Israil, dan bukan dari Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. karena pada dasarnya, tidak ada otoritas kecuali dalam apa yang Allah turunkan dalam Kitab-Nya, atau dalam apa

yang Dia turunkan kepada Nabi-Nya, yang secara otentik dinisbatkan kepadanya *shallallâhu 'alaihi wa sallam*.¹

Muhammad Al-Maliky menjelaskan lebih rinci langkah-langkah Ath-Thabari dalam mengolah riwayat-riwayat lemah ini, yang ia jadikan titik awal ilmiah untuk melakukan perbandingan dan preferensi, diikuti selanjutnya dengan deduksi dan inferensi. Konkretnya, Ath-Thabari memulai dengan mengutip riwayat-riwayat dari yang ia sebut sebagai ahli ilmu atau ahli tafsir. Menjelaskan yang konvergen dan divergen tentang makna ayat tersebut. Kemudian memilih dari riwayat-riwayat tersebut apa yang paling mirip dengan makna ayat yang ditafsirkan, tanpa menerima riwayat ini sebagai hal prinsip, dan hanya menyajikannya sebagai petunjuk dan menjelaskan makna ayat, memperluas maknanya, memperkaya penjelasan. Hal ini sebagaimana ia mengambil petunjuk makna dari sastra syair.²

Dengan demikian maka riwayat-riwayat tafsir tersebut bagi Ath-Thabari sebagai alat untuk menafsirkan, dan bukan sebagai tafsir itu sendiri. Berbeda dengan yang diambil oleh semisal As-Suyuthi (w. 911 H) dalam tafsirnya, *Ad-Durr al-Mantsûr*, yang mengetengahkan riwayat tafsir sebagai kumpulan penafsiran itu sendiri.³

2. Tidak Mengulangi Keterangan Kelemahan Sanad Pada Setiap Tempat

Al-Maliky menyebut metode ahli hadis menjadi dasar Ath-Thabari bahkan dalam semua karyanya baik dalam *Târikh*-nya, tafsirnya disamping kitab hadisnya yaitu *Tahdzîb al-atsar*.⁴ Iapun membawa tafsirnya kepada gaya studi hadis dengan riwayat lengkap bersanad. Meski demikian, Ath-Thabari terlihat jarang menggunakan studi sanad dalam pengoperasian analisisnya dalam tafsir ini, walaupun pada tempat tertentu ia menunjukkan kelemahan beberapa sanad dengan sebab permasalahan beberapa perawinya, namun tidak mengulangi penjelasannya lagi di tempat lain ketika menggunakannya kembali. Keengganan yang nampak dari Ath-Thabari

¹Mahmud Ahmad Syakir dalam Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Tafsîr at-Thabarî al-Musammâ Jâmi' al-Bayân Fî Ta'wîli Ây al-Qur'ân*, Mekah: Dâr at-Tarbiyyah wa at-turâts, t.th, jilid 1, hal. 436.

Sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Rajab bahwa dalam periwayatan hadis, riwayat seorang *tsiqqah* (kredibel) dari orang lain tidak selalu berarti *ta'dîl* (pengakuan kredibilitas) darinya. (Suhail Hasan Abdul Ghaffar, *Dirâsat Fî Qawâ'id al-Jarh wa at-Ta'dîl wa ar-Rijâl*, Islamabad: Dâr as-Shidq, 2002, hal.62-63). Maka hal ini berlaku kepada Ath-Thabari dengan meriwayatkan dari yang tidak semuanya kredibel tanpa maksud mendukung riwayatnya sebagai dalil valid.

²Muhammad Al-Maliky, *Dirâsat ath-Thabari Li al-Ma'nâ Min Khilâli Tafsîrihi Jâmi' al-Bayân 'An Ta'wîl Ây al-Qur'ân*, t.k: Wizârat al-awqâf wa as-Syu'ûn al-Islâmiyyah, al-Mamlakah al-Maghribiyyah, 1996, hal. 85

³Jalaluddin As-Suyuthi, *Ad-Durr al-Mantsûr...*, jilid 1, hal. 9.

⁴Muhammad Al-Maliky, *Dirâsat ath-Thabari Li al-Ma'nâ ...*, hal. 85.

dalam hal ini menurut penulis bisa jadi disebabkan karena: *Pertama*, menghindari pengulangan. Ath-Thabari seperti yang penulis sebutkan sebelumnya menyinggung permasalahan sanad di beberapa tempat, tanpa mengulangnya pada saat menyebutkan sanad yang sama. Terkadang ia juga mengisyaratkan kembali pada saat diperlukan. Seperti ketika riwayat bersanad lemah tersebut dalam posisi sebagai argumentasi perdebatan. Seperti dalam tafsir surah al-Fâtiḥah/1:4⁵ ia mengkritik sanad dari As-Suddy dari Ibnu Abbas. Namun ia tidak mengulangi atau mengisyaratkan kritik tersebut kembali pada setiap terjadi adanya pengulangan sanad. Bisa jadi disamping menghindari semakin besarnya volume kitab, ia juga menganggap keterangannya di awal telah cukup dimengerti oleh murid-murid dan pembacanya yang telah akrab dengan studi sanad. Dan juga, seperti dijelaskan oleh Husain Al-Harby, dengan diketahui bahwa prinsip Ath-Thabari mengenai standar dalil yang digunakannya dalam masalah *mubḥamât* dan *ghaybiyyât*, maka riwayat dengan sanad yang sebelumnya telah dikatakan lemah oleh dirinya sendiri dimaksudkan untuk memperlihatkan adanya contoh jenis riwayat yang ia jelaskan.⁶

Kedua, Ath-Thabari menyadari bagaimanapun juga ia sedang menuliskan sebuah karya tafsir yang tidak layak dipenuhi dengan studi sanad. Sedangkan ia sendiri dalam karyanya ini berposisi sebagai mufasir yang bertugas mengoperasikan riwayat-riwayat tersebut menuju analisa-analisa dan simpulan.⁷ Maka ia lebih berfokus mengajak murid dan pembaca tafsirnya untuk memahami hal-hal dari sisi-sisi lain yang lebih argumentatif, di luar masalah sanad yang dapat mereka mengerti sendiri.

Ketiga, sebagaimana dikatakan oleh Mahmud Syakir, bagi Ath-Thabari riwayat-riwayat lemah hanya menjadi pendukung sebagaimana syair Arab maupun perangkat kebahasaan yang digunakan sebagai alat timbang dan bukan sebagai pegangan utama untuk menetapkan hukum ataupun menyimpulkan makna.⁸ *Keempat*, menggariskan gaya tersendiri dalam menunjukkan kesalahan dan kebenaran suatu pendapat, yaitu dengan tanpa menyalahkan pendapat lainnya.

3. Mengesampingkan Yang Tidak Substantif.

Pernyataan Ath-Thabari dalam mengetengahkan berbagai pendapat tentang bermacam nama berbeda dari pohon yang diharamkan bagi Adam dan Hawa untuk mendekatinya sebagaimana disebutkan dalam bab lalu, penting ditandai sebagai dasar pemikirannya. Muhammad Rasyid Ridha (w.

⁵Ahmad Syakir dalam Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, jilid 1, hal. 156.

⁶Husain Al-Harby, *Manhaj al-Imâm Ibn Jarir Ath-Thabari...*, hal. 145

⁷Herbert Berg, "Exegesis", dalam Daniel W. Brown (ed), *The Wiley Blackwell Concise Companion to The Hadith*, West Sussex: John Wiley & Sons, 2020, hal. 223.

⁸Mahmud Syakir dalam Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, jilid 1, hal. 436.

1935) dalam bahasan tafsir ayat ini menyebut Ath-Thabari banyak menggunakan argumentasi ini dalam tafsirnya, dan ia memujinya sebagai hujah yang benar.⁹

Nama-nama pohon dalam bahasan tersebut termasuk dalam masalah *mubhamât* yang tidak layak ditentukan kecuali dengan dalil Al-Qur'an dan sunnah yang sahih sebagaimana telah dikatakan sendiri oleh Ath-Thabari.¹⁰ Seperti telah disebutkan dari penjelasan Al-Harby, secara prinsip Ath-Thabari akan masalah *mubhamât* telah jelas -yaitu hanya dapat dilandaskan kepada sumber naqly yang sahih dan tidak membuka ruang ijtihad-, maka apabila dalam hal ini ia meriwayatkan sumber *Isrâ'iliyyât* yang berkenaan, dapat dipahami maksudnya adalah menunjukkannya sebagai sumber yang meragukan. Meskipun tanpa redaksi menolak ataupun mengkritik, dan juga tanpa membenarkannya, redaksi beserta sanad yang utuh yang disajikan cukup menjelaskan keraguan Ath-Thabari atasnya.¹¹

Konsistensi Ath-Thabari terhadap prinsip tersebut pada kenyataannya menghasilkan produk tafsiran yang fokus pada substansi masalah, tidak menaruh perhatian kepada permasalahan kecil meskipun ia menyebutkan semuanya secara lengkap dengan sanad dan terkesan bertele-tele.

Pada satu sisi yang lain, ia telah menunjukkan pengetahuannya tentang hal-hal tersebut yang ia sebutkan sendiri sebagai yang tidak substantif dan penting.¹² Dan di sisi yang lain lagi, ia berhasil menarik perhatian murid dan pembacanya yang sebagian memiliki ketertarikan akan cerita-cerita yang mendetail.¹³ Selain itu juga, keberadaan riwayat-riwayat semacam ini telah turut membuat tafsir ini lebih kaya. Dan di atas semuanya, poin yang sangat menarik adalah bagaimana Ath-Thabari menutup rincian tersebut dengan ulasan yang tepat di akhir. Yaitu dengan mengemas prinsip berpegang pada yang sahih dengan sertaan argumentasi logis yang memuaskan keingintahuan, sebagai caranya mengedukasi murid dan pembacanya dalam menyikapi hal-hal yang tidak substantif semacam itu.

⁹ Husain Al-Harby, *Manhaj al-Imâm Ibni Jarir ath-Thabari...*, hal. 144.

¹⁰ Ath-Thabari mengkategorikan tafsir yang haram dilakukan tanpa ilmu, khusus dalam apa yang Allah khususnya pengetahuannya untuk Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam* sehingga harus dengan melalui kabar valid darinya *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Dan orang yang menafsirkan bagian tafsir seperti ini tanpa ilmu berarti ia mengatakan apa yang tidak diketahuinya. Bahkan meskipun apa yang ia katakan dalam menafsirkannya sesuai dengan apa yang dimaksudkan oleh Allah. Karena orang yang mengatakannya tanpa ilmu, berarti dia mengatakan apa yang tidak diketahuinya. *Jâmi' al-Bayân...*, jilid 1, hal. 79

¹¹ Husain Al-Harby, *Manhaj al-Imâm Ibni Jarir ath-Thabari...*, hal. 145.

¹² Pribadi ilmiah Ath-Thabari identik dengan pengetahuan yang ensiklopedik, diakui oleh ulama terdahulu maupun kemudian dalam berbagai bidang ilmu. Termasuk dalam karya tafsirnya ini, yang disebut sebagai ensiklopedi pengetahuan tiga abad pertama. Muhammad Al-Maliqy, *Dirâsat ath-Thabari Li al-Ma'nâ ...*, hal. 84.

¹³ Manna' Al-Qaththan, *Mabâhith Fî 'Ulûm al-Qur'ân...*, hal. 365.

4. Berbasis Akal Logis dan Tidak Memaksa

Bagaimana Ath-Thabari membangun basis *ra'yun* dengan seluruh perangkat riwayat dalam tafsirnya, adalah pertanyaan yang menarik. Jawaban atas pertanyaan ini terdapat dalam bagaimana ia mendatangkan kesimpulan yang bertanggungjawab, yaitu runtutan pekerjaan ilmiah, dengan mendasarkan kepada yang *marfû'* dan sah dari Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallam*, mengenakan dukungan perangkat sastra syair, logika dan bahasa masyarakat arab serta tanpa keluar pendapat para sahabat dan ulama tabi'in setelahnya.¹⁴

Musa'id Ath-Thayyar menyebut Ath-Thabari sebagai representasi mufasir neo-klasik yang mengambil jalan tafsir *ra'yun mahmûd* atau basis logis terpuji bertanggungjawab, dengan cara menentukan pilihan atas pendapat-pendapat yang berbeda pada saat diperlukan, sebagai orang berilmu yang mengerti hakikat dari perbedaan yang ada, apakah sebagai perbedaan ungkapan saja atau memang perbedaan makna variatif. Ijtihadnya dalam menentukan pilihan berdasarkan ilmu tanpa tendensi kecenderungan tertentu.¹⁵

Pendapat sahabat dan perkataan ulama merupakan sumber pengetahuan. Bahkan menjadi bagian paling penting karena sebagaimana dikatakan oleh Ath-Thabari sendiri, hasil penafsiran yang baik adalah yang tidak keluar dari pendapat mereka. Sebagaimana dijelaskan di awal, perkataan sahabat adalah pendapat yang bercelah ijtihad. Dan berdasarkan pembacaan atas sikap-sikap Ath-Thabari dalam menafsirkan, penulis menyimpulkan maksud perkataannya dengan “tidak keluar” dari perkataan sahabat, ulama dan tabi'in adalah: tidak meninggalkan pendapat mereka sebagai pijakan dasar untuk melakukan pertimbangan dan kesimpulan, dengan hasil yang tidak lepas dari ijtihad terhadap apa yang mereka katakan, dengan menguatkan dan memilih sebagian, atau dengan membangun argumentasi berdasarkan yang mereka katakan atau tunjukkan dalam sikap. Sebagai contoh, bagaimana ia menafsirkan *wahjurûhunna* sebagai perintah

¹⁴ Ath-Thabari merinci tafsir al-Qur'an secara keseluruhan dalam tiga aspek: Pertama adalah yang ghaib, menjadi rahasia Allah dan disembunyikan-Nya dari seluruh makhluk, yaitu waktu-waktu terjadinya sesuatu yang telah Allah beritahukan di dalam Kitab-Nya bahwa hal itu akan terjadi. Seperti waktu terjadinya hari kiamat, waktu turunnya Isa bin Maryam, waktu terbitnya matahari dari terbenamnya, peniupan sangkakala, dan semisalnya.

Kedua, yang Allah telah khususkan ilmu tafsirnya kepada Nabi-Nya *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, dan bukan kepada umatnya. Maka mereka tidak dapat mengetahui penafsirannya kecuali dengan cara Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam* menjelaskannya kepada mereka. Ketiga, apa yang diketahui oleh para penutur bahasa yang digunakan untuk menurunkan Al-Qur'an, yaitu pengetahuan tentang tafsir bahasa Arab dan lafalnya, yang hanya bisa didapatkan dari mereka. Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, jilid 1, hal. 79

¹⁵ Musa'id Ath-Thayyar, *Mafhûm at-Tafsîr wa at-Ta'wîl wa al-Istinbâth wa at-Tadabbur wa al-Mufasir*, t.k: Dâr Ibn al-Jawzî, 1427 H, hal. 30-31

mengikat istri. Ia melandaskan pendapatnya ini kepada bagaimana dalam beberapa riwayat sahabat dan ulama yang terkesan abai terhadap makna lafal tersebut dan lebih memperhatikan lafal selanjutnya yakni *wadhribûhunna*, sebagaimana akan dibahas pada bagian selanjutnya. Berkenaan dengan hal ini, Musa'id Ath-Thayyar memberikan kategori kedua dari tafsir *ra'yi mahmûd*. Yaitu memberikan makna yang baru. Dengan syarat, makna tersebut harus benar secara bahasa, tidak boleh bertentangan dan membatalkan perkataan ulama terdahulu, dan penafsir tidak boleh meyakini bahwa perkataan mereka tidak valid dan hanya perkataannya sendiri yang valid.¹⁶

Sebagaimana pula piranti kebahasaan, riwayat lemah juga termasuk menjadi alat timbang. Bukan dengan dasar validasinya tetapi karena sebuah substansi bagaimanapun juga merupakan pendapat yang dapat ditarik darinya kesimpulan makna dari berbagai sisi. Dan penting untuk dicatat, bahwa dalam memilih dan menguatkan sebagian pendapat di atas pendapat lainnya, Ath-Thabari tidak mendasarinya dengan kefanatikan. Hal ini terlihat dalam bagaimana ia selalu menyertakan alasan logis setiap kali memilih atau tidak memilih menguatkan pendapat ulama yang ia sampaikan. Dengan ini pula terlihat letak kenetralan Ath-Thabari. Karena bagi penulis, kenetralan bukan selalu berarti tidak berpihak sama sekali. Akan tetapi lebih kepada alasan dan sebab dari keberpihakan yang berbasis kebenaran ilmiah, dan bukan *'ashabiyyah* (fanatisme). Bahkan sering pula ia tak segan datang dengan pendapatnya sendiri yang independen, yang ia simpulkan dari alat tafsir yang sah sebagaimana contoh di atas.

Herbert Berg menyebut reputasi Ath-Thabari terletak pada penyusunannya akan riwayat dan kejeniusannya “mendamaikan” pendapat-pendapat berbeda.¹⁷ Terlepas dari bentuk mendamaikan yang dimaksud oleh Berg, menurut penulis, sikap damai Ath-Thabari dalam mengurai dan menganalisa berbagai pendapat berbeda juga dalam skala yang tidak sama. Bagi yang tidak memahami prinsip Ath-Thabari berpegang hanya pada *naqly* dalam permasalahan *ghaybiyyât* dan maksudnya dengan menyajikan *isrâiliyyât* seperti dalam ulasan sebelumnya, akan melihat bagaimana Ath-Thabari seolah hanya mempersilakan untuk memilih tanpa ia berkomentar apapun,¹⁸ kecuali pada beberapa tempat dengan menegaskan bahwa yang benar adalah yang sesuai dengan zahir Al-Qur'an seperti dalam detail kronologi turunnya Adam dan Hawa dari surga, atau dengan menekankan pada substansi seperti dalam menyikapi perbedaan nama pohon. Dengan

¹⁶Musa'id Ath-Thayyar, *Mafhûm at-Tafsîr*..., hal. 31.

¹⁷Herbert Berg, “Exegesis”..., hal. 223.

¹⁸Dan permasalahan ini pada prinsipnya sekali lagi adalah seperti dikatakan oleh Husain Al-Harby yang telah disinggung dalam bab ini. Husain Al-Harby, *Manhaj al-Imâm Ibnî Jarîr Ath-Thabari*..., hal. 145.

cerdas ia berargumen, apabila mengetahui nama pohon tersebut adalah penting, maka Allah tidak akan membiarkan hamba-Nya tidak mengetahuinya. Ketika Allah telah jelas menyebutkannya tanpa nama, berarti yang terpenting adalah pelajaran yang dipetik dari yang diceritakan. Nampaknya, keunikan-keunikan operasional semacam inilah yang membuat Berg menyebut tafsir ini sebagai kejeniusan Ath-Thabari.

Berbeda lagi dalam penafsiran ayat berkenaan dengan permasalahan yang bersifat *ijtihâdi*, sikap Ath-Thabari lebih terlihat kuat mengkritisi, menganalisa pendapat-pendapat yang ada, kemudian menghasilkan kesimpulannya baik dengan memilih di antaranya atau mendatangkan pendapat baru berdasarkan dalil yang ia miliki. Seperti dalam masalah kesaksian perempuan dan menjauhi istri yang membangkang. Dan secara umum, Ath-Thabari sering mengindikasikan sikap toleran, tidak menyalahkan, dan sekedar menunjukkan sebab dan alasan mengapa ia tidak memilihnya dan atau mengapa memilih yang lainnya. Secara tidak langsung, ia mempersilakan murid dan pembaca tafsirnya berkesimpulan tanpa memaksa mengikuti pendapat yang diambilnya. Namun menurut penulis, yang paling menarik adalah bagaimana ia menunjukkan kekayaan analisis yang dimiliki, dengan tidak hanya mengatakan hal yang sama pada saat menemui permasalahan serupa. Seperti, ia tidak selalu mengatakan riwayat ini meragukan karena sanadnya lemah. Tetapi memberikan kritik analitis terhadap substansi, seperti dalam masalah bentuk godaan iblis secara langsung atau tidak langsung. Dan apabila tidak menemukan hal substansial yang layak diulas, ia memilih mendingkan riwayat tersebut tanpa berkomentar. Dan dengan sikap diamnya ini ia menunjukkan hakikatnya yang tidak layak sebagai dalil oleh sebab keadaan sumbernya yang tidak valid.

5. Menolak yang Tidak Masuk Akal

Salah satu yang dapat dibuktikan dengan tafsir Ath-Thabari kepada dunia modern adalah bahwa tafsir *'aqli* tidak selamanya menguntungkan ataupun merugikan kepentingan perempuan.¹⁹

Ath-Thabari dengan metodenya tidak seratus persen sukses menghasilkan tafsir yang representatif apabila dilihat dari kritik yang juga diterimanya dari para ulama tafsir. Meskipun yang seperti ini sangat sedikit sekali darinya dibandingkan dengan yang populer dan dapat diterima secara ilmiah serta moral. Beberapa hal yang menjadi kelemahannya dalam konteks dunia kontemporer khususnya, dapat disinkronkan dengan kondisi-kondisi

¹⁹Pemahaman umum yang berkebalikan dari ini adalah seperti dikatakan Adis Duderija bahwa pendekatan non-rasionalis dan sangat tekstualis oleh neoklasik terhadap penafsiran hadis berkaitan dengan gender menghasilkan penafsiran Islam yang patriarkal. Adis Duderija, "Gender", dalam Daniel W. Brown (ed), *The Wiley Blackwell Concise Companion to The Hadith*, West Sussex: John Wiley & Sons, 2020, hal. 336.

riil yang ada, untuk kemudian dipertimbangkan secara objektif berbasis pengetahuan dan akal logis seperti yang dilakukan Ath-Thabari. Karena semestinya, ilmu dan akal yang digunakan secara objektif dan bertanggungjawab tidak akan kontra kemaslahatan yang dibutuhkan oleh ranah praktis.

Penolakannya terhadap yang tidak masuk di akal membuat Ath-Thabari memilih mengembalikan hal-hal kepada zahir ayat, daripada kepada riwayat atau pendapat yang bersifat tambahan, kontraproduktif dan berpolemik, seperti kronologi drama kosmis dan penciptaan perempuan. Dan penolakan ini pula yang membuatnya mengkritik pendapat lain yang menurutnya tidak masuk akal, sedangkan dia memiliki pendapat sendiri yang dapat ia buktikan, terlepas dari kritik yang ia dapatkan kemudian seperti tentang mengikat istri yang membangkang.

Di atas itu semua, hemat penulis, metode tafsir berbasis paduan pengetahuan dan akal murni *ala* Ath-Thabari sebagai yang paling netral dan kuat dalam mendasarkan sebuah studi penelitian. Secara, ia terbebas dari tujuan-tujuan yang mendahului, seperti penentuan jenis tafsir saintifik ataupun tafsir arus utama gender. Karena terlepas dari kebenaran penafsiran yang mungkin banyak pula dihasilkan, penentuan tujuan awal seperti ini rentan menghasilkan argumentasi dan pembuktian yang memaksa dalam skala tertentu dan akhirnya justru menjadi titik yang melemahkan.

6. Pengaruh Latar Biografis

Latar belakang biografis Ath-Thabari yang menurut penulis lebih dominan berpengaruh terhadap penafsirannya akan ayat-ayat yang berbicara tentang perempuan dalam disertasi ini. Latar biografis ini meliputi milieu intelektualitas masyarakat yang tinggi, dan keadaan pribadinya yang tidak pernah menikah.

Milieu intelektualitas masyarakat di masa Ath-Thabari tidak hanya tercermin pada tingginya intensitas *rihlah* (perjalanan) ilmiah, suburnya majelis-majelis ilmu, dan kemunculan karya-karya besar. Disamping itu berdampak pula terhadap munculnya persaingan yang tidak dapat dihindari.²⁰ Penulis tidak dapat memastikan dimana posisi Ath-Thabari dalam persaingan saat itu. Tetapi berdasarkan beberapa cerita yang diulas pada bab yang lalu, Ath-Thabari kerap mendapatkan tekanan atas sikap kritisnya. Dan semakin besar tekanan, semakin dituntut untuk menjawab secara ilmiah dan logis, dalam bentuk karya-karya untuk menjawab.

Di lain sisi bagi Ath-Thabari pribadi milieu intelektualitas ini juga berpengaruh terhadap keputusannya untuk tidak pernah menikah. Kecintaan dan energi berlebihnya terhadap ilmu tidak memberinya porsi waktu dan juga materi untuk berkeluarga. Khusus terhadap permasalahan perempuan, latar

²⁰Mustafa Shah, *Ath-Thabari and The Dynamics of Tafsîr...*, hal. 105-107

hidup membujangnya Ath-Thabari ini nampaknya kuat menjadi pembentuk pola pikirnya yang murni logika dalam melihat berbagai masalah. Karena gambaran tentang kehidupan pernikahan dari seorang yang tidak pernah memasukinya tidaklah pernah utuh. Tidak pula bagi orang yang hanya pernah memiliki budak, -terlebih lagi Ath-Thabari juga tidak pernah memiliki budak, sebagaimana pengakuannya tidak pernah berhubungan biologis dengan wanita dalam ulasan Bab Ketiga, dan kecil kemungkinannya mengingat keterbatasan materi yang dimiliki- sebab kehidupan berkeluarga melibatkan rasa, keadaan yang dapat dipahami secara baik hanya oleh mereka yang pernah menikah. Dan tentu saja sikap dan rasa terhadap istri sebagai manusia merdeka tidak dapat disamakan dengan wanita budak yang berstatus harta kepemilikan. Selain itu kehidupan pernikahan yang kompleks keadaan dan situasi tidak akan terlihat jelas oleh mereka yang belum pernah memasukinya. Seorang bujang ataupun gadis akan berpikir logis dalam menimbang persoalan yang mungkin datang di kemudian hari, dengan solusi yang menurutnya masuk di akal. Namun kenyataan yang ditemui sering menjadi lain karena berbagai keadaan yang harus dijadikan pertimbangan.

Logika bujang Ath-Thabari inilah yang terlihat berperan dalam menafsirkan surah an-Nisâ`/4: 34, yang dianggap sebagai paling kontroversial dan sepertinya membuat persepsi tentang Ath-Thabari sebagai tokoh mufasir yang tidak ramah terhadap isu yang menyangkut kepentingan perempuan. Sehingga tafsir *bi al ma`tsûr* yang dikenal menjadi metode tafsirnya terimbas dengan stigma kaku dan intoleran. Masalah pun bertambah runyam dengan persepsi umum tentang definisi tafsir *bi al-ma`tsûr* seperti yang telah dibahas di depan. Padahal bagi yang membaca tafsir ini akan menemukan pendapat Ath-Thabari yang kontroversial justru murni pendapatnya sendiri yang berbeda dengan riwayat-riwayat populer yang dikutipnya sendiri. Secara, pemaknaan kata yang oleh yang lain sebagai perintah menjauhi, oleh Ath-Thabari sendiri dimaknai sebagai perintah mengikat istri di kamarnya. Alasannya logis saja, karena wanita yang tidak mau didekati suaminya pasti justru akan semakin senang apabila dijauhi. Padahal tujuan perintah tersebut adalah memberi pelajaran agar si istri mau kembali.

Alur pikir seperti ini memang sangat masuk di akal. Pun Ath-Thabari juga memiliki argumentasi kebahasaan yang juga berakar. Akan tetapi penafsirannya ini sulit pada ranah implementasinya dan tidak dapat diterima, sehingga ulama pun ramai-ramai mengkritiknya. Karena mengikat istri walaupun senalar dengan tujuan perintah dan bukti akar kata bahasa, tidak sejalan dengan ikatan pernikahan yang berasaskan kasih sayang dan

penghormatan, sebagaimana yang dapat dipahami dari pesan-pesan Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallam* dalam bersikap kepada istri.²¹

7. Berpegang pada *Ijmâ’* (Konsensus) Ulama.

Beberapa pendapat yang disematkan kepada Ath-Thabari seperti memperbolehkan perempuan menjadi imam shalat bagi laki-laki menimbulkan persepsi bahwa Ath-Thabari kontra konsensus ulama. Sebagaimana penulis bahas pada Bab Ketiga melalui upaya penelusuran terhadap kemungkinan adanya penukil utama darinya, tidak didapatkan bukti bahwa pendapat tersebut benar-benar datang dari Ath-Thabari. Pembuktian lain juga dapat dilakukan melalui perbandingan dengan pendapatnya yang lain mengenai permasalahan pakaian wajib bagi perempuan dalam bahasan bab ini. Meskipun wajib atau tidaknya perempuan menutup wajah masih masalah *khilâfiyyah*, tetapi setidaknya cara Ath-Thabari berposisi di antara pendapat-pendapat lain, dapat digunakan untuk memperkirakan kemungkinannya menyelsihi *ijmâ’*, terlebih lagi mengenai persoalan agama yang diketahui oleh semua seperti masalah imam shalat perempuan bagi laki-laki.

Az-Zuhayli berpendapat ayat *jilbâb* dalam al-Aḥzâb/33: 59 menunjukkan kewajiban menutup wajah wanita. Dengan alasan bahwa para ulama tafsir termasuk Ath-Thabari menafsirkan mengulurkan *jilbâb* adalah dengan menutup wajah, badan, rambut di hadapan laki-laki asing atau ketika keluar untuk keperluan. Az-Zuhayli berkata:

هَذَا وَقَدْ اسْتَدَلَّ بِالْآيَةِ عَلَى لُزُومِ تَغْطِيَةِ وَجْهِ الْمَرْأَةِ لِأَنَّ الْعُلَمَاءَ وَالْمُفَسِّرِينَ
كَابْنِ الْجَوْزِيِّ وَالطَّبْرِيِّ وَابْنِ كَثِيرٍ وَأَبِي حَيَّانٍ وَأَبِي السُّعُودِ وَالْجَصَّاصِ الرَّازِي
فَسَرُّوا إِذْنَاءَ الْجِلْبَابِ بِتَغْطِيَةِ الْوُجُوهِ وَالْأَبْدَانِ وَالشُّعُورِ عَنِ الْأَجَانِبِ، أَوْ عِنْدَ
الْخُرُوجِ لِلْحَاجَةِ²²

Hal ini didasarkan pada ayat yang mengharuskan wanita menutupi wajahnya, karena para ulama dan mufasssir seperti Ibnu Al-Jawzi, Ath-Thabari, Ibnu Kathir, Abu Hayyan, Abu As-Sa'ud, serta Al-Jashshas Ar-Razi

²¹Di antaranya hadis Aisyah *radliyallâhu ‘anhâ*, bahwa sebaik-baik individu adalah yang paling baik kepada keluarganya. Abu Isa At-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, t.k: Syirkah Maktabah wa mathba'ah Mushthafa al-Bâby al-Halaby, 1975, jilid 5, hal. 709, hadis No. 3895.

²²Wahbah Az-Zuhayly, *Tafsîr al -Munîr...*, Damaskus: Dâr al-Fikr al-Islâmy, 1418 H, jilid 22, hal. 110

menafsirkan “idna al-jilbab” sebagai menutupi wajah, tubuh, dan rambut dari orang asing, atau saat keluar untuk keperluan tertentu.

Di tempat ini Az-Zuhayli berpendapat bahwa ayat ini dijadikan dalil untuk keharusan menutup wajah wanita. Dan menyebut bahwa nama-nama para ulama dan mufasir seperti Ibnu Al-Jawzi, Ath-Thabari, Ibnu Katsir, Abu Hayyan, Abu As-Su'ud, dan Al-Jashshash Ar-Razi semua sepakat menafsirkan “*idnâ` al-jilbâb*” sebagai kain yang menutup wajah, tubuh, dan rambut dari orang asing, atau saat keluar untuk keperluan tertentu.

Jilbâb dalam ayat, yang didefinisikan sebagai kain lebar di atas baju dikatakan oleh Az-Zuhayly diperintahkan setelah mapannya syariat, sebagai perintah tambahan menutup fisik bagi perempuan di atas yang wajib dalam menutup aurat.²³ Sebagaimana yang ia jelaskan dalam *kitâb al-Fiqh al-Islâmy*, bahwa yang telah disepakati ulama mengenai aurat perempuan dalam salat adalah semua anggota badan kecuali wajah dan telapak tangan. Sedangkan di luar shalat adalah semua anggota badannya.²⁴ Akan tetapi kesimpulannya yang mewajibkan menutup wajah bagi perempuan berdasarkan tafsir Ath-Thabari atas ayat ini perlu ditilik kembali agar terhindar dari kesalahpahaman.

Ath-Thabari dalam menafsirkan surah Al-Aḥzâb/33:59 memang menyebutkan bahwa maksud dari ayat ini adalah agar para wanita merdeka yang beriman tidak menyerupai budak pada saat keluar rumah untuk keperluan, dengan memperlihatkan rambut dan wajah mereka. Tetapi hendaklah mereka menjulurkan *jilbâb* ke seluruh tubuhnya.

Maka dapat dipahami, menurut Ath-Thabari menutupkan *jilbâb* adalah dengan menutup juga wajah. Pendapatnya ini berdasarkan penjelasan riwayat-riwayat pendapat ulama yang ia sebutkan kemudian. Hanya saja, selain menyebutkan pendapat yang menjelaskan cara mengenakan *jilbâb* yang dimaksud, ia tidak membicarakan hal lain selain situasi buruk kota Madinah saat itu yang menjadi sebab turunnya ayat. Ia tidak membahas ayat ini sebagai adab dasar muslimah berpakaian secara mutlak di depan laki-laki asing dalam semua situasi. Penulis menguatkan hal ini pula dengan melihat bagaimana cara Ath-Thabari dalam tafsir surah an-Nûr/24:31, menyanggah mereka yang berpendapat bahwa wajah perempuan bukanlah termasuk perhiasan yang boleh diperlihatkan, baik di dalam maupun di luar salat. Ia membangun argumen dengan menggunakan kesepakatan ulama bahwa wajah wanita bukan aurat dalam salat. Maka menurutnya, sebagaimana laki-laki dapat memperlihatkan yang bukan menjadi auratnya dalam salat, di luar salat, maka demikian pula perempuan tidak harus menutup yang bukan auratnya di

²³Wahbah Az-Zuhayly, *Tafsîr al -Munîr*..., Jilid 22, hal. 106-108.

²⁴Wahbah Az-Zuhayly, *Al-Fiqh al-Islâmy*..., Jilid 1, hal. 755.

dalam salat, di luar salat.²⁵ Argumentasi lugas ini lebih jelas menunjukkan pendapatnya daripada penjelasan akan makna zahir ayat dan menyertakan riwayat mengenai sebab turunnya ayat, sebagaimana dalam tafsir surah al-Aḥzâb.

Az-Zuhayly dalam tafsir surah An-Nûr/24:31 juga membenarkan wajah perempuan bukan aurat dan mengulas berbagai perdebatan, sebagaimana ia menegaskan kewajiban menutup wajah berdasarkan kesepakatan ulama tafsir dalam tafsir surah al-Aḥzâb/33:59, dan mengaitkannya dengan batasan aurat dasar bagi perempuan. Ia menjelaskan, bahwa *jilbâb* yang dimaksud oleh ayat adalah adab tambahan bagi muslimah dalam berpakaian, tanpa mengaitkannya dengan sebab turunnya ayat yang ia juga telah sebutkan, sehingga dipahami sebagai kewajiban mutlak pada setiap kondisi di hadapan laki-laki asing.²⁶ Dan dalam tafsir surah An-Nûr/ 24:31 selain menyebutkan pendapat yang paling benar dan disepakati, yakni bahwa wajah bukan aurat, Az-Zuhayly juga menjelaskan kondisi tertentu yang menjadikan menutup wajah sebagai lebih baik, yakni dalam keadaan darurat fitnah.²⁷ Dengan ini maka tampak bahwa sebenarnya kedua mufasir dalam hal ini menuju muara yang sama.

Perbedaan yang terlihat dari kedua mufasir, bahwa Az-Zuhayly mengupas tuntas setiap permasalahan fiqih pada setiap ayat terkait yang dijumpai. Sedangkan Ath-Thabari tidak selalu dalam posisi memberikan fatwa pada tiap ayat dalam tafsirnya. Meskipun ia sendiri menamai tafsirnya sebagai *Jâmi'*²⁸ yang mencakup semua hal di dalamnya, termasuk masalah fiqih. Namun ini bukan berarti ia membicarakan segala hal di dalamnya secara tuntas, dan tidak tampak menjadi tujuan dari tafsir ini. Ath-Thabari lebih terlihat mengupas hukum ayat per konteks, tanpa mengkorelasikan dengan masalah serupa dalam ayat lain yang berbeda seperti yang dilakukan oleh Az-Zuhayly.

Hemat penulis, perbedaan keduanya ini dipengaruhi dengan kepakaran lain yang menonjol dari masing-masing selain sebagai mufasir. Gaya tafsir Az-Zuhayly mirip seperti gaya pembahasan hukum fiqih sebagaimana dalam karya besarnya yang lain, yakni *Kitâb al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*,

²⁵Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 19, hal. 158-159.

²⁶Wahbah Az-Zuhayly, *Tafsîr al-Munîr*..., Jilid 22, hal. 110.

Seperti yang ia katakan juga dalam *kitâb al-Fiqh al-Islâmî*, bahwa ulama menyepakati aurat perempuan dalam salat adalah semua anggota badan kecuali wajah dan telapak tangan. Sedangkan di luar shalat adalah semua anggota badannya. Wahbah Az-Zuhayly, *Al-Fiqh al-Islâmî*..., jilid 1, hal. 755.

²⁷Wahbah Az-Zuhayly, *Tafsîr al-Munîr*..., Jilid 18, hal. 217.

²⁸Kitab jenis *jâmi'* diasosiasikan terhadap karya-karya yang oleh penulisnya dimaksudkan untuk mencakup segala macam bidang bahasan, seperti akidah, fiqih, sejarah, hingga kabar dan kejadian yang bersifat *sam'iyât*. Mahmud Ath-Thahhan, *Taysîr Mushthalah al-ḥadîts*, t.k: Maktabat al-Ma'ârif, 2004, hal. 208

dimana permasalahan fiqih dikupas tuntas dalam setiap topik bahasan. Sedangkan gaya tafsir Ath-Thabari lebih dekat dengan gaya cerita *târikh* (sejarah) sebagaimana dalam karya besarnya yang dikenal dengan *Târikh ath-Thabari*, dengan ulasan kronologis, runut, dan fokus pada konteks.²⁹

Terlepas dari gaya tafsir yang mana yang dirasa lebih tepat, dalam permasalahan *jilbâb* ini penafsiran Az-Zuhayly terhadap surah al-Aḥzâb/33: 59 memberikan makna kewajiban menutup wajah mutlak bagi perempuan. Penjelasannya bahwa *jilbâb* adalah sebagai adab tambahan atas yang dasar, tidak merubah pemahaman ini bahkan justru menguatkannya. Pandangan ini terdengar kontradiktif dengan penafsiran sebelumnya atas surah An-Nûr/24:31 dimana ia menegaskan yang benar adalah pendapat bahwa wajah bukan aurat. Dan selanjutnya diikuti pengecualian-kecualian kondisi yang menjadikan wajah lebih baik ataupun wajib ditutup. Sayangnya, dalam tafsir surah al-Aḥzâb yang jelas memiliki sebab turunnya ayat yang kondisional ia tidak menyinggung dengan mempertimbangkannya sebagai dasar pengambilan hukum, padahal sebelumnya dalam surah an-Nûr tidak mengkategorikannya sebagai aurat. Seandainya ini dilakukan maka menurut penulis akan lebih membantu pemahaman perintah masing-masing ayat.

Adapun penafsiran Ath-Thabari dengan per konteks khusus dalam permasalahan ini menurut penulis lebih tegas dalam memberikan pemahaman perintah ayat. Kesetujuannya pada pendapat bahwa “makna perintah ayat” dalam surah al-Aḥzâb/33: 59 adalah termasuk menutup wajah dengan disertai gambaran kondisi buruk yang menjadi sebab turunnya ayat, tanpa melakukan *istinbâth* hukum, adalah penafsiran apa adanya terhadap ayat tersebut. Sehingga hal ini tidak terlihat kontradiktif dengan apa yang telah ia tegaskan sebelumnya dalam surah an-Nûr bahwa wajah perempuan tidak wajib untuk ditutup di luar salat. Dan dengan memahami pula makna perintah ayat beserta

²⁹ Meskipun menurut Franz Rosenthal yang dikutip oleh Marianna Klar, Ath-Thabari telah lebih dulu menuliskan tafsirnya sebelum kitab *târikh*-nya. Pendapat Rosenthal ini apabila berdasarkan yang tercatat dalam referensi klasik kemungkinan dari yang dikatakan oleh Al-Himawiy, bahwa murid Ath-Thabari, Ibnu Balawaih mendengar dan mencatat tafsir darinya dalam rentang tahun 283-290 H. Sedangkan *kitâb at- Târikh* diselesaikan pada tahun 303 H. (Yaqut Ibnu ‘Abdillah Al-Himawiy, *Mu’jam al-Adibbâ’*..., Jilid 6, hal. 2443-2444) Hal ini karena *Târikh Ath-Thabari* memuat sejarah dari awal penciptaan hingga masanya, yakni Abad Keempat Hijriyyah. (Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Târikh ar-Rusul wa al-Mulûk*, jilid 10, hal 149). Dan bukan seperti yang dikatakan Klar dan Rosenthal, yakni dari awal penciptaan hingga masa kenabian. (Marianna Klar, “Between History and Tafsir: Notes on al-Tabarî’s Methodological Strategies”, dalam *Journal of Qur’anic Studies*, Edinburgh University Press, Tahun 2016, hal. 89). Penulis menyimpulkan berdasarkan tahun penyelesaian kedua kitab yang disebutkan Al-Himawiy di atas, yang tanpa kepastian tahun mulai keduanya dituliskan, dan berdasarkan pula rekam kebiasaan ilmiah Ath-Thabari yang menghabiskan hari-hari hidupnya untuk menulis, kedua karya besar tersebut ditulisnya secara bersamaan. Dengan ini, perkiraan penulis akan keterpengaruhannya gaya tafsir dengan gaya sejarahnya secara naratif tidaklah jauh.

kondisi khusus dalam sebab turunnya ayat dari surah al-Ahzâb, pembaca dapat menyimpulkan sendiri bahwa kondisi tertentu dapat membuat hukum menutup wajah perempuan adalah wajib meskipun bukan aurat.

Penafsiran hukum ayat per konteks tanpa membicarakan hukum di dalamnya secara tuntas sebagaimana ahli fiqih, selain menghindarkan dari panjangnya volume kitab tafsir dengan pengulangan, juga menunjukkan konsistensi sebagai kitab tafsir yang *jâmi'*. Sehingga ia lebih terlihat sebagai mufasir daripada sebagai *faqih*. Dan pembacaan parsial terhadap tafsir Ath-Thabari seperti dalam permasalahan cara berpakaian bagi perempuan merdeka di atas, menjadi salah satu sebab terjadinya kesalahpahaman.

Pembahasan ini juga membantu mengukur seberapa mungkin Ath-Thabari menyelisihi konsensus ulama. Hemat penulis, meskipun mungkin saja Ath-Thabari memilih jalur pikir tersendiri seperti dalam permasalahan mengikat istri yang kontroversial, tetapi bukan dalam hal yang dimaklumi secara mendasar dan luas. Di samping itu, keharusannya menyandarkan pendapat melalui dalil *naqly* dari para ulama tafsir dan dukungan akal logika dalam hampir semua hal lainnya, terbukti lebih sering menyatukan pendapatnya dengan pendapat mayoritas. Seperti logikanya tentang tidak adanya larangan memperlihatkan yang bukan aurat, menguatkan pendapatnya yang mendukung pendapat Ibnu 'Abbas bahwa di antara yang dimaksud dengan perhiasan perempuan yang boleh diperlihatkan adalah wajahnya. Dan spesifik terhadap kemungkinan adanya pendapat darinya tentang diperbolehkannya perempuan menjadi imam salat bagi makmum laki-laki, menurut penulis masih jauh. Meski seandainya berbekal dalil sahih seperti hadis Ummu Waraqah,³⁰ Ath-Thabari tidak akan menjadikannya alasan tunggal untuk dapat menyelisihi pendapat mayoritas ulama, tanpa menguatkannya dengan logika apapun. Terlebih dalam masalah agama yang lazim diketahui dan tidak ada kesulitan sama sekali mengetahuinya. Yaitu yang biasa disebut sebagai *al-ma'lûm min ad-Dîn bi adh-Dharûrah*.

Apabila harus mengandaikan kemungkinan, maka mungkin bisa dengan pengecualian. Yaitu apabila membawanya kepada makna khusus, seperti pemberlakuan khusus hanya bagi Ummu Waraqah, atau umum kepada semua perempuan dengan keadaan dan situasi khusus, dan atau pula bagi

³⁰Dinyatakan *hasan* oleh Al-Albani, dan merupakan hadis Abdurrahman ibnu Khallad, dari Ummu Waraqah binti al-Harits sebagaimana berikut:

...وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَزُورُهَا فِي بَيْتِهَا وَجَعَلَ لَهَا مُؤَدَّنًا يُؤَدِّنُ لَهَا، وَأَمَرَهَا أَنْ تَوُجَّهَ أَهْلَ دَارِهَا، قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: فَأَنَا رَأَيْتُ مُؤَدَّنَهَا شَيْخًا كَبِيرًا

(...dan Rasulullah shallallâhu 'alaihi wa sallam sering mengunjunginya di rumahnya, dan beliau menunjuk seorang muadzin untuknya yang mengumandangkan azan baginya, serta memerintahkannya untuk memimpin shalat bagi penghuni rumahnya. Abdurrahman berkata: Maka aku melihat muadzinnya seorang tua yang sudah lanjut usia.) Abu Dawud As-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, Beirut: Al-Maktabah al-'Ashriyyah, t.th, jilid 1, hal. 161, hadis no. 592.

makmum laki-laki dengan keadaan tertentu. Akan tetapi semua tetap tidak dapat digunakan sebagai dugaan valid tanpa adanya teks yang berkenaan, yang bersambung secara langsung dari Ath-Thabari. Namun yang menjadi kemungkinan paling besar menurut penulis, berdasarkan pola kebiasaannya menyajikan permasalahan, bisa jadi ia dengan sifat keterbukaannya, menyebutkan pendapat atau dalil lain yang berlawanan dengan mainstream, tanpa bermaksud mendukungnya. Namun, yang menjadi kemungkinan terbesar menurut penulis di luar semua itu adalah kesalahan penisbatan yang disebabkan oleh identitas yang sama dengan beberapa individu lainnya.

B. Analisis Interpretasi Substansi Progresif Terhadap Permasalahan Perempuan

Pada bagian ini penulis mengelompokkan hasil analisis menjadi tiga (3) bagian, yaitu: analisis interpretasi relasi biologis perempuan, analisis interpretasi relasi sosial perempuan, dan analisis interpretasi relasi gender perempuan.

Mengidentifikasi progresifitas pandangan tafsir Ath-Thabari mengenai perempuan tidak dapat dilakukan hanya dengan membaca sekilas saja. Pembaca akan terjebak dalam deretan kisah-kisah bias, yang bahkan mencengangkan logika. Akan tetapi, apabila disadari bahwa kunci tafsir adalah apa yang dikatakan penulisnya, yakni Ath-Thabari, maka kisah-kisah dalam riwayat tersebut dipahami sebagai bagian dari piranti tafsir ini, yang membantu menuju sebuah simpulan dari penulisnya secara lebih kaya.

Menjadi bagian dari parameter progresif yang dimaksud dalam penelitian ini, adalah perbandingan pendapat yang didukung di antara yang tidak, yang disebutkan oleh Ath-Thabari sendiri. Selain itu, juga melalui perbandingan dengan pendapat-pendapat ulama lain dalam sumber yang lain mengenai ayat dan permasalahan yang sama. Dengan demikian, tolok ukur progresifitas disini mungkin tidak selalu seperti yang dikehendaki modernis, akan tetapi penulis mengajak untuk melihat sisi-sisi responsif Ath-Thabari - walaupun sekedar dalam bentuk indikasi tersirat- terhadap kepentingan perempuan sebagai kepribadiannya yang *genuine* tanpa rekayasa.

1. Analisis Interpretasi Relasi Biologis Perempuan.

Ath-Thabari terlihat meragukan kronologi penciptaan Hawa, namun mendukung pendapat bahwa Hawa diciptakan dari Adam *'alaihi as-salâm*.

Kedua hal di atas adalah permasalahan berbeda dan berdiri sendiri-sendiri, meskipun secara fisik terdapat dalam satu narasi yang sama. Akan tetapi secara mendasar, alih-alih mendukung cerita di dalamnya, Ath-Thabari justru meragukannya dengan sanad yang disebutkan. Ini berarti bahwa ia tidak menjadikannya landasan dalil. Tetapi sekedar bermaksud mengetengahkannya sebagai informasi akan keberadaannya.

Berkenaan masalah penciptaan perempuan, terdapat substansi spesifik di dalam riwayat tersebut yang juga tidak bertentangan dengan zahir Al-Qur'an, bahwa istri Adam diciptakan dari diri Adam.

Dengan ini tidak dapat dikatakan bahwa Ath-Thabari mendalilkan *isrâ'iliyyât* untuk mengatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, yang ia sendiri meragukan keabsahan sanadnya. Tetapi yang benar, ia mendukung pendapat bahwa Hawa (sebagai nama istri Adam yang tidak ia sanggah) diciptakan dari diri Adam berdasarkan zahir Al-Qur'an. Adapun secara kronologis, ia tampak ragu dengan runutan kejadian yang digambarkan oleh riwayat tersebut.

Di luar itu semua, bagaimanapun juga kekuasaan Allah tidak hanya terbatas akal manusia. Mengenai dari bagian diri Adam yang manapun Hawa diciptakan dan dengan cara apapun, semua tidak keluar dari kuasa-Nya. Penciptaan istimewa tersebut tidak lebih rumit dicerna dari penciptaan istimewa Adam dari tanah yang tidak pernah dipermasalahkan. Apabila penciptaan Adam dari bahan baku tanah ini bermasalah, tentunya tidak akan ada pihak yang meyakini bahwa Hawa diciptakan pula dari tanah. Akan tetapi ilmu pengetahuan manusia hari ini justru telah sampai pada teknologi kloning, yang meskipun tidak dapat dihalalkan namun dapat menjelaskan secara benderang bahwa penciptaan manusia dari manusia lainnya di luar proses kelahiran tersebut adalah mungkin.

Memahami masalah penciptaan perempuan ini sekali lagi harus dengan meletakkan kembali permasalahan secara sendiri-sendiri. Menjelaskan kepada pihak yang keberatan terhadap makna zahir Al-Qur'an karena perlakuan bias gender yang berdalilkannya, adalah dengan cara yang sama untuk menjelaskannya kepada pihak yang menyalahgunakannya. Bahwa penciptaan perempuan dari diri laki-laki bukan untuk menjadikannya makhluk kelas dua, apalagi untuk tidak adil memperlakukannya. Disamping itu pula, kezaliman manusia kepada sesamanya akibat tidak berpengetahuannya, tidak perlu menjadikan kebenaran dasar yang telah diselewengkan turut dipermasalahkan.

Penjelasan di atas bertaut dengan pemaknaan Ath-Thabari terhadap kata *zawj* (pasangan) yang ia jelaskan sebagai *ats-tsâny lahâ*. Penulis melihat ini memberikan makna yang berbeda, secara relasi antara keduanya dengan proses penciptaan tersebut bukan relasi *tawâlud* (kelahiran) sebagaimana antara ayah dan ibu dengan anaknya yang lebih memberi makna hirarkis. Makna ini yang secara mendasar memberi nilai lebih orang tua di atas anak, yang tidak terdapat dalam relasi penciptaan perempuan dari fisik laki-laki. Selain itu, relasi antara orangtua dan anak merupakan relasi yang beregenerasi, berulang dan menerus. Hal ini berbeda dengan penciptaan perempuan (Hawa) dari diri laki-laki (Adam) secara asal dan tidak berkelanjutan, terjadi sebagai proses relasi yang sama pada keturunan

mereka. Dengan demikian, maka penciptaan Hawa dari Adam tidak menjadi sebab superioritas nilai laki-laki di atas perempuan. Tetapi ia lebih kepada makna penggandaan yang sama dalam keadaan. Meski sama-sama memiliki arti hubungan asal-cabang dengan relasi *tawâlud*, makna keterkaitan relasi antara *zawj* atau pasangan dengan pasangannya lebih sebagai relasi keberiringan, sederajat, saling terkait dan tidak berlepas.

Relasi keterkaitan antar pasangan ini juga dapat dipahami sebagai bentuk relasi *ba'dhiyyah* (antar bagian), yang secara umum juga meliputi hubungan hirarkis orang tua dan anak, dan non hirarkis seperti antar manusia yang memiliki kedekatan emosional. Arti *ba'dhiyyah* ini sebagaimana sabda Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallam* kepada sahabat Julaybib *radhiyallâhu 'anhu* saat mendapati jasadnya di sisa medan pertempuran: "...*hâdzâ minnî wa ana minhu...*" (dia bagian dariku, dan aku bagian darinya)³¹, dan kepada Ali *radhiyallâhu 'anhu*: "...*anta minnî wa ana minka...*" (dia bagian dariku, dan aku bagian darinya)³², dan juga perkataan beliau *shallallâhu 'alaihi wasallam* mengenai putrinya: "*Fatimah budh'atun minnî wa ana budh'un minhâ, faman aghdhabahâ faqad aghdhabanî...*" ("Fatimah adalah bagian dariku dan aku bagian darinya, siapa saja yang membuatnya marah maka ia telah membuatku marah..").³³

Pemahaman seperti ini juga justru memperkuat terjemahan tafsir modern terhadap kata *zawj* sebagai *pair* (pasangan) dari *nafs wâhidah* yang disebutkan oleh ayat. Dengan demikian, maka makna kesetaraan dalam ayat didapati tanpa perlu dengan harus membawanya kepada makna lain selain yang zahir, bahwa Allah telah menciptakan bagi *nafs wâhidah* (jiwa yang satu) dari manusia laki-laki Adam, dari dirinya sendiri *zawj* (pasangan)-nya, berupa jiwa manusia perempuan Hawa.

Kendati tidak didapati pendapat yang dapat dikatakan progresif dari Ath-Thabari tentang masalah penciptaan perempuan ini, tidak pula dapat dikatakan pendapat Ath-Thabari yang mendukung penciptaan Hawa dari diri Adam sebagai bentuk pandangan bias terhadap perempuan. Karena standar bias bukanlah karena adanya pendapat lain yang lebih jauh tetapi adanya pendiskreditan terhadap perempuan. Sebagaimana dikatakan oleh Nasaruddin Umar, bahwa Al-Qur'an tidak untuk membenarkan teori tertentu, akan tetapi lebih kepada mengukur kesesuaian pola pikir dan perilaku manusia dengan prinsip-prinsip universal Islam.³⁴

³¹Hadis panjang tentang kisah sahabat Julaybib *radhiyallâhu 'anhu*, yang jasadnya ditemukan Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallam* di antara tujuh mayat kafir yang telah ia bunuh terlebih dahulu sebelum ia sendiri kemudian terbunuh. Muslim Ibnu Al-Hajjaj, *al-Musnad ash-Shahîh*..., jilid 4, hal. 1918, hadis no. 2472)

³²Imam Bukhari, *al-Jâmi' al-Musnad ash-Shahîh*..., Jilid 3, hal. 184, hadis no. 2699.

³³Imam Bukhari, *al-Jâmi' al-Musnad ash-Shahîh*..., Jilid 5, hal. 21, hadis no. 3714.

³⁴Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*..., hal. 282-283.

Sebagai perbandingan, Abu Hayyan Al-Andalusi (w. 745 H) dalam tafsirnya menjelaskan dengan detail pendapat-pendapat yang tidak tunggal mengenai penciptaan perempuan ini. Dimana ia menegaskan sebagai Hawa, istri Adam *'alaihi as-salâm*. Sebagaimana Ath-Thabari, ia juga mengutip makna zahir ayat sebagai pendapat Ibnu 'Abbas (w. 68 H), Mujahid (w. 104 H), As-Suddy (w. 127 H) dan Qatadah (w. 118 H). Dan bahwa Ibnu 'Athiyyah (w. 518 H) menguatkan pendapat ini dengan hadis *shahîh* dari Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallam*, bahwa wanita diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok. Mengomentari ini, Abu Hayyan menyebut hadis tersebut kemungkinan sebagai hal kiasan akan sifat perempuan yang tidak stabil. Ia beralasan, yang disebut dalam hadis adalah *mar'ah* (perempuan) secara umum, dan bukan Hawa secara spesifik.³⁵

Abu Hayyan juga menyebutkan pendapat kedua yang ia kutip dari Ibnu Bahr dan Abu Muslim (w. 322 H)³⁶, bahwa ada yang *mudhmar* (tersembunyi) dalam kata *minhâ*, yaitu kata *jins* (jenis). Maka yang dimaksud adalah bahwa Hawa diciptakan dari jenis Adam sebagai manusia. Pendapat ini dikritik oleh

Penciptaan perempuan dari bagian fisik laki-laki tidak memberikan makna diskriminatif apapun bagi perempuan maupun makna superior apapun bagi laki-laki. Sebagaimana manusia secara umum tidak terdiskriminasi dengan sebab Adam diciptakan dari tanah dan tidak membuat tanah memiliki nilai lebih tinggi dari manusia. Bagaimanapun juga pemahaman ini tidak bertentangan dengan zahir Al-Qur'an.

Praktek-praktek bias berupa diskriminasi gender berdalih zahir ayat ini, termasuk juga stigma-stigma negatif perempuan dalam sumber Ahli Kitab, tidak seharusnya memaksa penaklukan yang rapuh dan tidak dibutuhkan. Kebenaran apapun dengan segala bentuknya dapat saja diselewengkan secara praktek, tetapi tidak dapat membuat yang benar menjadi salah. Kezaliman seorang ayah kepada anak misalnya, tentu saja tidak dapat membuat hukum baku mengenai kewajiban berbakti kepada orang tua dan kenyataannya sebagai asal-usul anak menjadi absurd sehingga perlu dilakukan pemugaran ilmiah terhadapnya. Logisnya, pendeteksian masalah dilakukan secara menyeluruh kepada implementasi hukum-hukum seputarnya yang tidak tunggal. Karena disamping adanya kewajiban bakti anak kepada orang tua, ada pula kewajiban orang tua berbuat baik kepada anaknya. Sebagaimana berbakti kepada orang tua ada batas-batas dan caranya, demikian pula perlakuan baik kepada anak memiliki hukum dan konsekwensinya. Analogi ini berkesesuaian dengan masalah penyimpangan pemaknaan akan terciptanya fisik perempuan dari diri laki-laki, dari murni maklumat akan kebesaran kekuasaan Al-Khalik, menjadi kekerdilan ego makhluk yang memandang sebelah mata pada sesamanya. Penyelewengan ayat sebagai alat tindas perempuan terlalu jauh untuk menjadi alasan merobohkan zahir makna, alih-alih mencari apa yang salah dalam tataran implementasi.

³⁵ Abu Hayyan Al-Andalusi, *Al-Bahr al-Muḥîth*..., Jilid 3, hal. 494.

³⁶ Abu Muslim Muhammad Ibnu Bahr Al-Ashfahany, ulama tafsir beraliran Muktazilah, sekretaris Al-Muqtadir. Penulis tidak menemukan secara lengkap kecuali nama tersebut, sehingga masih tidak jelas siapakah nama lain di antara kedua nama Abu Muslim dan Ibnu Bahr disini, secara yang penulis temukan kedua nama tersebut milik satu orang. Tidak ada keterangan dari Abu Hayyan sendiri dalam mukadimah maupun sepanjang tafsirnya mengenai identitas yang lebih jelas dari keduanya. Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Adibbâ*, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmi, 1993, Jilid 6, hal. 2437.

Al-Qadhi Abu Ali Al-Husain Al-Qurasyi:³⁷ jika Hawa diciptakan sebagaimana Adam, maka seharusnya disebutkan dalam ayat: dari jiwa yang dua, dan bukan jiwa yang satu. Abu Hayyan pun mengatakan hal ini bisa dijawab dengan memahami kata *min* sebagai *ibtidâ' al-ghâyah*.³⁸ Maka, dengan Adam diciptakan terlebih dahulu sebelum Hawa, maka sah-sah saja penisbatan penciptaan kepada satu jiwa yang pertama, yakni Adam '*alaihi as-salâm*, walaupun kemudian Hawa juga diciptakan dengan cara yang sama sepertinya. Abu Hayyan menambahkan, sebagaimana Allah berkuasa menciptakan Adam dari tanah, maka Ia juga berkuasa menciptakan Hawa juga dari tanah.³⁹

Tampak bagi penulis, Abu Hayyan dalam menafsirkan ayat ini dengan kedua pendapat di atas dan menjelaskan detail ilmiah seputarnya secara proporsional, tanpa menawarkan kecenderungan pribadinya. Ia mengetengahkan kemungkinan-kemungkinan ilmiah lalu menyerahkan kepada pembaca untuk memahami dan menimbang sendiri, termasuk dengan kemungkinan jawaban atas kritik Al-Qadhi. Berbeda dengan ketika ia mengkritik pendapat selanjutnya dari Az-Zamakhshari dan pendapat lain yang tidak populer tentang makna *zawj* sebagai raga manusia, dan *nafs* sebagai jiwa, yang tegas ia sebut sebagai pendapat aneh.⁴⁰ Selain itu, Abu Hayyan juga menyebutkan pendapat lain tanpa menyebutkan sumbernya, bahwa *dhamîr hâ* dalam kata *minhâ* bukan kembali pada *nafs* tetapi kembali kepada *thînâh* (tanah), tanpa ia memberi komentar apapun.⁴¹

Yang ingin penulis sampaikan dengan membandingkan pendapat Ath-Thabari dengan apa yang dijelaskan Abu Hayyan adalah; *pertama*, pendapat Ath-Thabari dengan mengambil makna zahir ayat tidak disangkal oleh Abu Hayyan, yang menjabarkan secara lebih luas dan mengetengahkan pendapat-pendapat lain secara lengkap dan jelas. Dan jika pun komentarnya tentang hadis *shahîh* yang digunakan Ibnu 'Athiyyah sebagai pendukung dianggap sebagai sanggahan, maka penulis pun melihatnya lemah, karena makna kiasan (dalam hadis ini tidak menafikan makna hakikinya, sebagaimana makna kiasan dari '*ajal* (tergesa-gesa) juga tidak menafikan makna

³⁷ Abu Hayyan menyebut dalam khutbah kitab tafsirnya bahwa tafsir Ibnu 'Athiyya ia ambil dari Al-Qadhi Al-Husain ini, tetapi penulis belum mendapatkan keterangan mengenai masa hidupnya. Abu Hayyan Al-Andalusi, *Al-Bahr al-Muḥîth*..., jilid 1, hal. 22.

³⁸ Kata *min* (dari) sebagai *ibtidâ' al-ghâyah* sebagaimana kata *ilâ* (sampai) sebagai *intihâ'* (akhir). Sibawaih menyebut penggunaan *ibtidâ' al-ghâyah* ini tidak berlaku untuk *zamân* (masa), tetapi hanya untuk *makân* (tempat). Badruddin az-Zarkasyi, *Al-Baḥr al-Muḥîth Fî Ushûl al-Fiqh*, t.k: Dâr al-Kutuby, 1994, jilid 3, hal. 189.

³⁹ Abu Hayyan Al-Andalusi, *Al-Bahr al-Muḥîth*..., Jilid 3, hal. 492

⁴⁰ Abu Hayyan Al-Andalusi, *Al-Bahr al-Muḥîth*..., Jilid 3, hal. 495

⁴¹ Abu Hayyan Al-Andalusi, *Al-Bahr al-Muḥîth*..., Jilid 3, hal. 492

hakikinya, karena *'ajal* dalam bahasa Himyar⁴² juga bermakna *thîn* (tanah). Seperti yang disebutkan sendiri pula oleh Abu Hayyan dalam tafsir surah Al-Anbiyâ' dan menguatkannya dengan syair dari Abu 'Ubaidah (w. 210 H).⁴³ Maka, makna kiasan dan makna hakiki dapat pula beriringan tanpa harus berseberangan. Dan makna kiasan ini juga dapat meliputi perempuan secara umum, termasuk Hawa. Secara kata *mar'ah* atau perempuan adalah *ism al-jinsi* (nama salah satu persona dari jenis) manusia perempuan.⁴⁴ Maka penyebutan mereka diciptakan dari tulang rusuk ini menempati makna kiasannya tanpa meninggalkan makna hakiki bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk.

Kedua, di dalam kedua pendapat yang berbeda sama-sama tidak terdapat indikasi bias pandangan terhadap perempuan. Khususnya dalam tafsir Ath-Thabari yang sama sekali tidak terdapat pernyataan yang memojokkan perempuan sebagai sekses dari penafsiran. Sedangkan dalam tafsir Abu Hayyan, hadis sahih tentang tulang bengkok dijelaskan sebagai kiasan sifat perempuan yang menjadi alasan, justru menyeret keterangan yang mendiskreditkan. Lebih lanjut, menurut penulis bunyi zahir hadis sahih tersebut juga akan lebih baik dipahami dengan maknanya yang hakiki. Yaitu dengan sebab ibu mereka diciptakan dari tulang bengkok, mereka memiliki sifat bawaan yang unik yang seharusnya diperhitungkan oleh suami mereka. Maka kecerdasan suami memang diperlukan untuk dapat mengemas gagasannya agar sesuai keadaan alami istri sehingga dapat dengan baik diterima olehnya. Dengan demikian, sifat unik perempuan tidak berkonotasi negatif. Meskipun pada tataran pribadi terdapat sifat-sifat negatif pada individu-individu perempuan sebagaimana terdapat pula sifat-sifat negatif pada individu-individu laki-laki.

Secara keseluruhan, penafsiran Ath-Thabari mengenai ayat-ayat tentang drama kosmis dan penciptaan manusia perempuan tidak terdapat di dalamnya nilai bias terhadap identitas kemakhlukan Ibu Hawa dan para perempuan keturunannya. Karena penciptaannya dari Adam dikatakan Ath-Thabari sebagai *ats-tsâny lahâ*, atau *pair*, dan atau pasangan, bukan makhluk turunan dengan rasa kelas dua. Begitupula mengatakan perempuan diciptakan dari tanah pun tidak membuat dia lebih tinggi nilainya, karena tidak ada dalil

⁴²Suku di Yaman, terletak di sebuah tempat yang disebut *Hamîr Gharbiy Shan'â*. Merupakan penduduk Ghatmah yang berbicara dengan aksen Hamîry. Orang-orang Shan'â pun menyebut orang Ghatmy dari Bâdiya Shan'â dengan sebutan Hamîry, yakni keturunan Hamir ibnu al-Ghouts atau Hamîr al-Adnâ (dan bukan Hamir al-Akbar atau Hamir bin Saba al-Asghar). Mereka terkenal dengan kefasihan bahasa dan sastra. Dan bahasa Hamîry identik dengan Hamir ibnu al-Ghouts. Yaqut Ibnu 'Abdillah Al-Himawi, *Mu'jam al-Buldân...*, jilid 2, hal. 306-307.

⁴³Abu Hayyan Al-Andalusi, *al-Bahr al-Muḥîth...*, Jilid 7, hal. 431.

⁴⁴Ali Al-Jurjany, *Kitâb at-Ta'rifât...*, hal. 69.

apapun yang menunjukkan bahwa tanah basah maupun kering lebih utama dan mulia lebih dari tulang rusuk manusia, meskipun ia berasal darinya.

2. Analisis Interpretasi Relasi Sosial Perempuan.

a. Menjaga Diri dalam Situasi Khusus

Bias pembacaan terhadap tafsir Ath-Thabari menghasilkan bias pemahaman atas maksud dari penulisnya. Ath-Thabari memang benar mengatakan bahwa maksud dari surah al-Aḥzâb 33/59 adalah agar perempuan beriman yang merdeka tidak menyerupai budak dengan menampilkan secara terbuka rambut dan wajahnya saat mereka keluar rumah untuk keperluan. Perintah ayat ini bertujuan menghindarkan mereka dari fitnah dari orang-orang munafik di jalanan Madinah saat itu. Karenanya mereka diperintahkan untuk menyelubungkan *jilbâb* ke seluruh tubuh termasuk wajah. Dan menutup wajah ini ia simpulkan dari perkataan para ulama di antaranya Ibnu Abbas. Beberapa teknik menutup wajah dalam beberapa riwayat ini ia ketengahkan semuanya, mulai dari yang menutup semua wajah dengan menyisakan satu mata kanannya, hingga yang menarik kain hingga batas alis. Semua informasi berbeda tersebut pada intinya adalah menutup wajah.

Pemahaman Ath-Thabari terhadap makna ayat ini bukanlah pendapatnya tentang batasan aurat perempuan seperti yang ia tegaskan dalam tafsir surah an-Nûr/21:31, dan tidak pula mewajibkannya sebagai pakaian keseharian di luar rumah. Penulis memahami ini dari bagaimana Ath-Thabari menekankan pemahaman akan sebab turunnya ayat. Bahwa pada saat tersebut situasi jalanan Madinah tidak ramah perempuan dengan para lelaki fasik mengganggu para wanita yang lewat terutama para budak perempuan, ia membiarkan pembaca memahami sendiri bahwa ada situasi khusus dan penting, yang dapat saja berulang di masa kapanpun, yang memerlukan sikap yang lebih menjaga dan memuliakan diri. Yaitu dengan menutup seluruh badan termasuk yang bukan aurat secara prinsip dari pandangan berbahaya dan merusak. Dan yang membuat Ath-Thabari tidak menolak pendapat para ulama tersebut dalam memahami makna surah al-Aḥzâb/31:59 ini karena memang tidak bertentangan dengan makna ayat dan tidak berseberangan dengan kebaikan yang logis.⁴⁵

b. Perempuan Seperti Halnya Laki-laki Boleh Menampakkan Yang Bukan Aurat dalam Situasi Aman.

Ath-Thabari bahkan lebih progresif dalam pendapatnya mengenai batasan baku aurat perempuan dalam tafsir surah An-Nûr/24:31. Tanpa

⁴⁵Sejalan dengan ini, Az-Zuhayli menyebut bahwa maksud dari perintah menyelubungkan jilbab ke seluruh badan termasuk wajah dalam ayat ini adalah bentuk pakaian tambahan di luar ketentuan menutup aurat yang wajib, demi menghindarkan diri dari keburukan orang-orang fasik. Wahbah Az-Zuhayli, *At-Tafsir al-Munîr*, Jilid 22, hal. 108.

menyalahkan yang lain, ia memilih pendapat Ibnu ‘Abbas, bahwa wajah dan dua telapak tangan tidak termasuk sebagai aurat perempuan. Ia berpedoman pada kesepakatan aurat wanita dalam shalat adalah selain wajah dan dua telapak tangan, sehingga pengecualian perhiasan perempuan yang lazim tampak dalam ayat ditafsirkan Ath-Thabari sebagai yang diperbolehkan tampak darinya dalam shalat.

Kesan adil gender pun ditampakkan Ath-Thabari dalam menganalogikannya dengan aurat laki-laki yang juga memiliki batas. Sehingga menurutnya, sebagaimana laki-laki boleh menampilkan yang bukan merupakan aurat darinya, begitupula perempuan berhak untuk tidak menutup yang bukan aurat darinya. Sedangkan Ath-Thabari hanya menggunakan logika dengan menganalisa kesepakatan batasan aurat dalam salat dan konsekwensinya, untuk kemudian memilih pendapat Ibnu ‘Abbas bahwa wajah termasuk perhiasan yang boleh diperlihatkan dalam tafsir surah an-Nûr/24:31. Alih-alih mengakomodir pendapat yang berlawanan, Ath-Thabari justru menyinggung pendapat yang lebih ringan lagi yaitu yang ia katakan sebagai hadis *marfû`* bahwa setengah dari lengan perempuan juga bukan termasuk aurat. Isyarat kepada hadis Aisyah yang diriwayatkan secara mursal oleh Ibnu Juraij (w. 150 H) darinya.⁴⁶ Adapun dalam tafsir surah al-Aḥzâb/33:59, Ath-Thabari menjelaskan makna ayat adalah perintah agar para perempuan merdeka beriman tidak menyerupai budak dalam berpakaian dengan memperlihatkan rambut dan wajah mereka pada saat keluar rumah untuk keperluan. Dengan ini ia menyetujui bahwa bentuk *jilbâb* adalah menutup seluruh badan termasuk menutup wajah. Pendapatnya ini berdasarkan beberapa perkataan ulama yang ia ketengahkan kemudian dan diikuti sebab turunnya ayat.⁴⁷

Ath-Thabari tidak melakukan *istinbâth* hukum dari ayat ini. Isyarat bahwa ayat tersebut tidak berkenaan dengan adab wajib perempuan berpakaian, dan tidak kontradiktif dengan sikapnya yang telah ia tegaskan sebelumnya dalam surah an-Nûr seperti dijabarkan di atas. Menurut penulis menunjukkan bahwa Ath-Thabari tidak hanya dalam masalah *mubhamât* dan *ghaybiyyât* saja tidak mengulangi penjelasan kelemahan sanad yang diketengahkannya, tetapi juga dalam penjelasan hukum yang bersifat *ijtihâdi* ia tidak lagi mengulangi penjelasan yang telah ia lakukan sebelumnya pada ayat lain selanjutnya, yang berbicara tentang topik serupa. Adapun

⁴⁶Ibnu Hajar memasukkannya dalam daftar nama-nama yang melakukan *tadlîs*. Mengutip perkataan Ibnu Hibban yang menyebutnya tidak pernah bertemu sahabat, dan hadisnya dari Aisyah dipastikan *mudallas*. Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân...*, jilid 19, hal. 157-158; Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar Al-‘Asqallani, *Thabaqât al-Mudallisin*, ‘Amman: Maktabat al-Mannâr, 1983, hal. 63.

⁴⁷Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân...*, Jilid 19, hal. 158-159.

penekanannya pada sebab turunnya ayat dalam surah al-Aḥzâb menjadi isyarat keadaan khusus yang mengharuskan perempuan menutup wajahnya.

c. *Hijâb*; Tirai Pembatas Wajib Bagi Istri Nabi *Shallallâhu ‘alaihi wasallam*.

Definisi *hijâb* bagi Ath-Thabari adalah penutup berupa tirai dan sejenisnya, yang memisahkan antara laki-laki dan perempuan secara batas ruang. *Hijâb* di luar permasalahan pakaian wajib yang menutup aurat meskipun banyak disalahfahami secara tumpang tindih antara keduanya. Esensi perintah ayat *hijâb* berdasarkan riwayat-riwayat tentang para *Ummahât al-Mu‘minin* adalah memisahkan kehadiran dengan laki-laki, sehingga terhindar dari gangguan penyakit hati.⁴⁸ Baik Zainab, ‘Aisyah maupun Saudah *radhiyallâhu ‘anhunna* dalam riwayat-riwayat yang ada menghadapi masalah bukan karena mereka tidak menutup aurat dengan sempurna, tetapi karena berada di tempat yang sama dengan non mahram - meski tidak hanya berdua- tanpa batas yang menutup pandangan. Karena inilah, maka Umar *radhiyallâhu ‘anhu* mengenali Saudah *radhiyallâhu ‘anhâ* hanya dari posturnya yang lebih tinggi dari para wanita lain dan bukan dari wajahnya, saat ia menegurnya agar tidak keluar rumah.

Meskipun Ath-Thabari berpendapat bahwa *hijâb* ini berlaku pula untuk semua wanita beriman secara umum, tetapi riwayat yang ia sebutkan tentang Qaylah, wanita yang diperistri Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallam* dan tidak dikategorikan sebagai istri, serta tidak pernah diberlakukan padanya *hijâb* oleh Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallam*, menunjukkan bahwa kewajiban *hijâb* ini hanya berlaku untuk *Ummahât al-Mu‘minin radhiyallâhu ‘anhunna* sesuai zahir perintah ayat, dan bukan untuk wanita selain mereka.⁴⁹ Demikian pula apabila *hijâb* yang dimaksud ayat juga berlaku bagi muslimah secara umum, maka Umar tidak akan hanya menegur Saudah *radhiyallâhu ‘anhâ*, tetapi juga semua wanita yang ada bersamanya di luar rumah saat itu. Dan sepanjang tafsiran ayat ini, Ath-Thabari tidak mengisyaratkan kewajiban *hijâb* ini kepada selain istri Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallam*. Pandangan penulis ini sekedar pengungkapan hasil temuan, terlepas dari setuju atau tidak setuju dengan yang tertulis dalam pendapat Ath-Thabari di atas, dan tanpa menyalahkannya.

Pemahaman akan makna *hijâb*, *jilbâb* dan pakaian wajib penutup aurat, yang seharusnya berdiri secara sendiri-sendiri ini seringkali mengalami tumpang tindih sehingga menjadikan isu pakaian perempuan semakin rancu. Fatima Mernissi memahami dengan benar makna *hijâb* dari Ath-Thabari ini berikut dengan kompleksitas sosial yang tertera dalam riwayat-riwayat pendukung. Masalahnya, ia membawa makna *hijâb* ini terlalu jauh sekaligus

⁴⁸Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân...*, Jilid 20, hal. 313-314.

⁴⁹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân...*, Jilid 20, hal. 316.

terlalu sempit. Terlalu jauh karena ia membawa makna linguistik *hijâb* kepada tiga dimensi maknanya yaitu visual, ruang dan etika, dan membawa semuanya kepada makna hakikat dan alegorisnya. Pada saat yang sama ia memaknai *hijâb* secara hakikat dengan menyempit kepada pakaian *jilbâb* seperti yang dijelaskan Ath-Thabari. Dengan semua kerancuan ini, Mernissi mengaduk permasalahan *hijâb* untuk menghasilkan alasan menggugat muslimah mengenakan *jilbâb*. Dapat dimaklumi apabila reaksi Mernissi ini juga sedikit banyak disebabkan penyebutan *jilbâb* dengan *hijâb* oleh sebagian kalangan seperti yang dipahami dalam uraiannya.⁵⁰

Penulis melihat, pemahaman definisi kedua terma di atas yang berdiri sendiri-sendiri berdasarkan konteks yang dipaparkan Ath-Thabari dan didukung tiga dimensi makna *hijâb* yang diuraikan Mernissi dapat menjernihkan permasalahan dan mendudukan masing-masing pada tempatnya. Bahwa, yang dimaksud dengan *hijâb* di dalam surah al-Aḥzâb/ 33:53 adalah tabir. Penafsiran Ath-Thabari secara utuh dari awal hingga akhir atas ayat ini mendefinisikannya dalam ketiga dimensi maknanya sekaligus, yaitu ruang, visual dan etika. Karena pembatasan ruang seperti yang dibutuhkan Aisyah membatasi etika orang asing dengan dirinya. Begitupula pembatasan visual yang diperlukan Zainab beserta Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallam* dengan tirai membatasi ruang dan etika Anas dengan keduanya. Begitupula, pembatasan ruang yang dituntut oleh Umar dari Saudah *radhiyallâhu ‘anhuma* diharapkan membatasi etika para lelaki di jalan kepadanya, dan tidak cukup menurut Umar walaupun visual Saudah secara fakta telah tertutup. Tidak ketinggalan pula zahir perintah ayat yang ditujukan kepada semua laki-laki beriman ketika menemui istri Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallam* secara khusus membatasi visual, ruang dan etika mereka terhadap Ummahât al-Mu’minîn *radhiyallâhu ‘anhunna*, yang diperjelas dengan sebab demi kesucian hati mereka.

Berbeda dengan *jilbâb*, yang berhakikat pakaian menyelubungi seluruh tubuh termasuk wajah, diwajibkan kepada muslimah merdeka secara umum termasuk istri Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallam*, dalam keadaan tertentu yang menuntut keamanan lebih sebagaimana yang disebutkan sebagai sebab turunnya surah Al-Aḥzâb/ 33: 59. Oleh karena *jilbâb* memiliki makna *hijâb* secara dimensi visual sekaligus etika, maka tidak salah pula lisan masyarakat menyebut *hijâb* dengan maksud *jilbâb*.

Makna *hijâb* dimensi visual terdapat pada pakaian yang diwajibkan kepada semua muslimah dewasa secara keseluruhan dan mendasar, dengan menutup bagian tubuh mereka yang termasuk aurat dan tidak boleh ditampakkan kepada setiap laki-laki asing, sesuai ketentuan aurat perempuan

⁵⁰Fatima Mernissi, *Wanita di Dalam Islam*, diterjemahkan oleh Yaziar Radianti dari judul *Women and Islam; An Historical and Theological Enquiry*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994, hal. 107-128.

dalam salat. Dimana standar minimal pakaian muslimah adalah yang wajib menutup semua anggota badan dengan pengecualian wajah dan telapak tangan menurut mayoritas ulama, dan lengan bawah sebelum siku menurut mazhab Hanafi.⁵¹ Hanya saja, istilah *khimâr* yaitu kerudung, yang dijulurkan hingga bagian saku ditekankan secara khusus dalam konteks aurat di luar salat.

Sebagai individu muslimah para istri Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallam* diwajibkan menutup aurat dari setiap laki-laki asing, seperti halnya yang lain. Ia juga wajib menyelubungkan *jilbâb* ke seluruh tubuh termasuk wajah sebagaimana setiap muslimah merdeka dalam kondisi tertentu mereka, yang membahayakan kehormatan. Dan di atas semuanya, sebagai istri Nabi mereka diwajibkan pula menggunakan *hijâb* setiap saat berinteraksi dengan laki-laki asing dengan membatasi ruang dan visual guna membatasi etika kepada mereka.

Bentuk-bentuk pengkhususan ini, baik secara objek perintah maupun kondisinya, tidak bersifat mutlak eksklusif. Yang tidak boleh ditinggalkan oleh setiap individu adalah kadar wajib bagi masing-masing. Namun tidak ada larangan bagi seorang budak perempuan menutup aurat layaknya perempuan merdeka, sebagaimana muslimah juga tidak dilarang bahkan dianggap baik menyelubungkan *jilbâb* setiap saat di luar kondisi khusus, serta tidak dilarang dan dianggap baik membuat *hijâb* ruang dan visual antara dirinya dengan laki-laki asing, dan meneladani Ummahât al-Mu`minîn *radhiyallâhu ‘anhunna*.

Dalam permasalahan pakaian, dapat disimpulkan pandangan Ath-Thabari cukup progresif dan tanpa bias, meskipun ia berpendapat bahwa *hijâb* juga diwajibkan kepada semua perempuan beriman secara umum. Karena perintah dalam ayat tersebut secara jelas ditujukan kepada para laki-laki agar menemui wanita bukan mahramnya hanya dari balik tirai penghalang antara mereka. Tanpa adanya tirai tersebut tidak diperbolehkan bagi laki-laki menemui dan berbicara dengan mereka. Maka beban *taklîf* sebenarnya bukan hanya kepada perempuan saja, tetapi juga bagi laki-laki untuk mencari atau menunggu adanya *hijâb*, atau penutup ruang dan visual untuk dapat bertemu. Pengertian kata *hijâb* dari Al-Jurjani mendukung esensi perintah ini bagi laki-laki, yaitu: “*Kullu mâ yasturu mathlûbak*” (“*apapun yang menutupi hal yang kau inginkan*”).⁵² Penyebutan ‘*illat* perintah ayat sebagai langkah menjaga kesucian hati kedua pihak, dan bukan salah satunya juga turut mendukung pemahaman ini. Dengan demikian hal ini sesuai dengan prinsip kesetaraan gender perspektif Al-Qur`an, yaitu bahwa laki-laki

⁵¹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân...*, Jilid 19, hal. 158-159.

⁵²Ali Al-Jurjani, *Kitâb at-Ta`rîfât...*, hal. 71.

dan perempuan memiliki derajat dan kehormatan yang sama, dengan beban perintah yang sama.⁵³

Terlepas dari kesimpulan di atas, yang tidak dapat pula untuk diabaikan adalah pertanyaan mengapa Ath-Thabari dalam pengantar tafsir ayat secara jelas menyebutkan perempuan beriman secara umum dalam kewajiban bertabir *hijâb*? Menurut penulis beberapa kemungkinan bisa menjadi jawaban. *Pertama*, pendapat tersebut memang otentik dan konsisten sebagai pendapat Ath-Thabari dan penulis telah menyampaikan beberapa kritik di atas. *Kedua*, meskipun tidak ada informasi bahwa Ath-Thabari menuliskan naskah tafsirnya menggunakan salinan kedua yang terevisi, tetapi tidak menutup kemungkinan hal ini yang terjadi. Karena menuliskan naskah dengan cara tersebut lazim dilakukan ulama terdahulu sebagaimana yang dikabarkan dilakukan oleh Al-Bukhari⁵⁴ dan Al-Hakim⁵⁵. Hal ini juga masih membutuhkan pembuktian lanjut seperti melakukan perbandingan naskah-naskah asli yang ada dalam tafsir ini apakah terdapat perbedaan atau tidak.

Perbandingan bagian penafsiran ini oleh Ath-Thabari menurut penulis juga dapat dilakukan dengan penafsirannya terhadap surah an-Nûr/24: 2, yaitu mendahulukan urutan pelaku zina laki-laki sebelum pelaku zina perempuan secara tidak sesuai dengan zahir ayat. Terdapat kesamaan dari sikap Ath-Thabari pada kedua tempat ini, yaitu sama-sama memberikan pendahuluan tafsir ayat yang tidak ia dukung kemudian dengan dalil mengenainya hingga akhir. Akan tetapi terdapat pula perbedaan yang menurut penulis penting dalam hal ini. Yaitu, pada surah al-Aḥzâb/33: 53 pernyataan dari Ath-Thabari mengenai perempuan beriman secara umum termasuk dalam maksud perintah ayat, terkesan sangat singkat dan sama sekali tidak ada indikasi tambahan lain. Sedangkan pada surah an-Nûr/24: 2 indikasi maksud Ath-Thabari terkesan lebih kuat. Karena tindakan membalik urutan kalimat lebih kuat dari tindakan menambahkannya di sela kalimat lain. Indikasi lainnya, dalam penafsiran surah an-Nûr Ath-Thabari tidak hanya berhenti dengan membalik urutan kalimat tetapi juga konsisten menggunakan kata ganti ketiga laki-laki sebagai objek perintah ayat dengan hukuman dera.

⁵³Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an...*, hal.

⁵⁴ Menjadi kebiasaan Al-Bukhari shalat dua raka'at di antara makam Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallam* dan mimbar Masjid Nabawi setiap kali ingin melakukan *tanqîh* (revisi) terhadap naskah muswaddah (sementara atau coretan) ke dalam bentuk *mubayyadh* (naskah final). Muhammad Abdul Qadir 'Atha', "Muqaddimah", dalam Muhammad Ibnu Isma'il Al-Bukhari, *Al-Adab al-Mufrad*, Beirut: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah, t.th, hal. 9.

⁵⁵ Merupakan penjelasan Ibnu Hajar Al-'Asqallani terhadap alasan mengapa hadis-hadis lemah ada dalam Mustadrak karya Al-Hakim, yaitu karena ia masih dalam bentuk naskah sementara yang belum sempat direvisi. Sehingga hadis-hadis tersebut menurut Ibnu Hajar tidak dapat terhitung sebagai produk hadis sahih yang dimaksudkan oleh penulisnya. Sa'ad Ibnu 'Abdillah Ali Humaid, *Manâhij al-Muhadditsîn*, Riyadh: Dâr 'Ulûm as-Sunnah, 1999, hal. 190.

Kedua indikasi ini menguatkan penafsiran dalam surah an-Nûr secara sah oleh Ath-Thabari. Dengan demikian, penafsirannya dalam surah al-Aḥzâb di atas menunjukkan keadaan sebaliknya, yaitu masih mungkin sebagai ketidaksengajaan darinya.

d. Poligami Sebagai Alarm Keadilan, Bukan Keleluasaan.

Di antara ketiga pendapat mengenai makna an-Nisâ`/4: 3, pendapat Ath-Thabari yang mendukung hadis Ibnu Jubair lebih lugas terlihat dalam keberpihakan terhadap kepentingan perempuan. Dalam pendapat pertama dari ‘Aisyah *radhiyallâhu ‘anhâ*, ayat tersebut dinyatakan berkenaan dengan adanya kekhawatiran wali anak yatim untuk tidak adil dalam membayar maharnya jika menikahnya. Maka terlihat disini penafsiran ketidakadilan yang dilarang pada bagian pertama ayat, lebih khusus terkait dengan istri yatim yang hartanya dikelola walinya yang menikahnya, bukan wanita secara umum. Meskipun pada penafsiran bagian kedua ayat juga berbicara tentang perintah kewajiban berlaku adil terhadap istri sebagaimana zahir ayat. Dengan demikian, penafsiran ini tidak langsung kepada kepentingan perempuan secara umum sebagai istri.

Adapun dalam pendapat kedua yaitu pendapat ‘Ikrimah, ketidakadilan yang dilarang lebih terkait dengan kepentingan anak yatim daripada kepada kepentingan perempuan sebagai istri. Karena sekedar pembatasan jumlah istri tidak menutup tindak ketidakadilan terhadap perempuan yang menikah.

Sedangkan pendapat Ath-Thabari, penulis dapat mengatakannya sebagai lebih lugas menunjukkan porsi keberpihakan kepada kepentingan perempuan yang menikah. Dengan menyejajarkan masalah keadilan terhadap mereka sebagai sama pentingnya dengan keadilan terhadap harta anak yatim yang besar peringatannya oleh Al-Qur`an dan mendapatkan perhatian besar dari masyarakat. Dengan demikian, dapat dikatakan perbedaan pendapat ketiga menampilkan prinsip keadilan terhadap istri sebagai konsep asal seperti halnya keadilan terhadap anak yatim dan hartanya.

Selain menekankan prinsip keadilan, poligami yang dapat dipahami dari penafsiran Ath-Thabari juga menepis makna keleluasaan. Terlihat dalam menjelaskan makna ayat فانكحوا ما طاب لكم من النساء, Ath-Thabari berpendapat bahwa kata *thayyib* merujuk kepada *an-nikâh*. Dalam menafsirkannya Ath-Thabari berkata: فانكحوا نكاحاً طيباً (“...maka nikahilah melalui pernikahan yang baik...”).⁵⁶ Maka kata ما طاب لكم memiliki relasi dengan pernikahan, dan bukan dengan keadaan para wanita yang dinikahi sebagai yang menarik dan disukai bagi yang akan menikahnya. Karena kata ما sebagai isim *mawshûl* digunakan untuk merujuk yang tidak berakal. Sedangkan manusia perempuan tentu saja dalam kategori makhluk berakal. Di samping itu, Ath-Thabari juga

⁵⁶Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân*..., Jilid 7, hal. 542

mendukung pendapat Ibnu Jubair, bahwa makna ما طاب لكم (“...yang baik bagi kalian...”) adalah ما حلَّ لكم (“...yang halal bagi kalian...”).⁵⁷

Penafsiran ini berbeda dengan yang terdapat dalam penerjemahan-penerjemahan Al-Qur'an ke dalam Bahasa Indonesia, termasuk dalam terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia,⁵⁸ yang terkesan memberi pemahaman bahwa dalam diperbolehkannya praktek poligami dalam Islam terdapat kesan makna keleluasaan bahkan prioritas utama (meski tanpa meninggalkan poin adil) dalam menyalurkan hawa nafsu. Sedangkan penafsiran Ath-Thabari menekankan pelaksanaan pernikahan yang baik dan juga halal yang mengesankan prioritas tanggungjawab yang banyak dilalaikan oleh para pelaku poligami yang hanya memperturutkan nafsu.

Pemaknaan *nikāh* di sini menurut penulis juga dapat dibawa tidak hanya kepada arti akad tetapi praktek kehidupan rumahtangga secara keseluruhannya. Karena pemaknaan yang diberikan Ath-Thabari tetap meniscayakan prinsip adil yang diperintahkan dalam ayat yang sama, untuk ditegakkan sepanjang perjalanan berumahtangga.

e. Qiwamah Berbasis Ketinggian Darajah.

Menegaskan *qiwamah* laki-laki dalam rumah tangga, Ath-Thabari menyebutkan alasannya yakni dengan sebab materi yang diberikannya kepada istri. Meski tidak tampak berbeda dari yang lain, patut diperhatikan bahwa Ath-Thabari disini tidak menambahkan pendapat apapun di luar substansi. Berbeda dengan tafsir lain, yang bahkan termasuk tafsir basis *'aqli* seperti Az-Zamakhshary dan Ar-Razy tidak luput memberikan alasan-alasan yang memojokkan perempuan, seperti kurang akal dan seterusnya.⁵⁹ Ketika hal tersebut sah-sah saja dan dapat dibawa kepada penafsiran yang proporsional, justru menambah poin bagi Ath-Thabari karena memilih untuk tidak mengangkatnya dan menganggapnya sebagai hal yang tidak relevan. Sebagaimana pula ia tidak membawa masalah *qiwamah* dalam ayat ini kepada konteks di luar rumah tangga.

Ath-Thabari kemudian mengetengahkan hadis riwayat Hasan Al-Bashri tentang tidak diberlakukannya hukum *qishāsh* kepada suami yang menampar istri, yang masyhur dikutip baik sebagai landasan legalisasi kekerasan

⁵⁷Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jāmi' al-Bayân*..., Jilid 7, hal. 542

⁵⁸<https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/4?from=1&to=176>, diakses tanggal 24 Juli 2025.

⁵⁹Terkait ayat ini Az-Zamakhshary menyebutkan sederet keutamaan laki-laki lainnya di atas perempuan, selain pemberian nafkah. Termasuk di antaranya kelebihan akal, tekad, kemampuan menulis, hingga berjenggot dan bersorban Jarullah Az-Zamakhshary, *Al-Kasysyâf 'An Haqâiqi Ghawâmidh at-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kitâb al- 'Araby, 1407 H, jilid 1, hal. 505, yang dilanjutkan berupa kutipan detail oleh Ar-Razy dengan lebih filosofis yakni membagi semua keutamaan tersebut menjadi dua jenis, yaitu sifat hakiki dan hukum syar'i. Muhammad Ibnu Umar Fakhruddin Ar-Razy, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâts al- 'Araby, 1420 H, Jilid 10, hal. 70.

domestik maupun tuding tafsir patriarki. Sanad hadis ini semuanya *mursal* baik dari jalur Al-Hasan, Ibnu Juraij (w. 150 H) maupun As-Suddy (w. 127 H). Dan Ath-Thabari menyebutkannya dengan *shîghat at-tamrîdh* atau bentuk pasif yang lazim mengindikasikan ketidakyakinan dan ketidaksetujuan.⁶⁰ Berkenaan dengan ini, ia pun kemudian menyebut bahwa Az-Zuhri (w. 124 H) berpendapat -tanpa menyebutnya berdalil dengan hadis ini- apabila seorang suami yang melakukan kekerasan kepada istri, diambil darinya denda. Dan apabila sampai membunuhnya maka wajib diberlakukan padanya *qishâsh*.

Ath-Thabari menegaskan kembali pada bagian akhir bahwa yang menjadi sebab diberikannya *qiwâmah* kepada suami adalah pemberian materi kepada istri. Menurut penulis ia dengan ini menegaskan keengganannya untuk mengatakan hal yang lebih dari itu. Isyarat bahwa ia tidak mendukung ataupun menyalahkan pendapat Az-Zuhri, apalagi mendukung hadis riwayat Hasan Al-Bashri. Ia pun memilih untuk memastikan hal pokok dari maksud ayat.⁶¹

Meskipun riwayat ini sangat populer, namun berstatus *mursal*.⁶² mengembangkannya menjadi diskusi yang panjang tidak menjawab pertanyaan akan makna *qiwâmah* dalam ayat. Tetapi justru berpolemik dengan hal baru yakni apakah pemukulan suami kepada istri bisa berujung *qishâsh* ataukah tidak.⁶³ Dan Ath-Thabari mengajak kembali pada inti pokok dari pesan ayat.

Berkaitan pula dengan masalah *qiwâmah* adalah pemaknaan kata *darajah* dalam al-Baqarah/2: 288. Ath-Thabari menunjukkan pandangan progresifnya dengan memilih mendukung pendapat Ibnu ‘Abbas yang menafsirkan kata *darajah* sebagai kemurahan hati suami dan sikapnya yang pemaaf terhadap kekurangan-kekurangan istri dalam memberikan hak-

⁶⁰Sebagaimana cara yang masyhur di kalangan ahli hadis, penggunaan kata kerja pasif untuk menunjukkan kelemahan riwayat dan tidak adanya dukungan dari penuturnya. Berbeda dengan *shîghat al-jazmi* (kata kerja aktif) yang digunakan sebagai bentuk keyakinan dari penutur. (Jalaluddin as-Suyûthi, *Tadrîb ar-Râwy Fî Syarh Taqrîb an-Nawawy*, Beirut: Dâr al-Fikr al- ‘Araby, 1999, jilid 1, hal. 90-93). Ketiga jalur inipun semuanya *mursal* dan tidak ada indikasi ketersambungan dari jalur lain. Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân...*, Jilid 8, hal. 292.

⁶¹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân...*, Jilid 8, hal. 292.

⁶²Selain dari jalur Al-Hasan, Ibnu Juraij maupun As-Suddy, ada jalur Muqatil yang disebutkan Rasyid Ridha dalam tafsirnya, yang menyebut hadis ini berkenaan dengan Sa’ad Ibnu Ar-Rabi’ Ibnu ‘Amr dengan istrinya Habibah Binti Zaid Ibnu Abi Az-Zubair. Dengan demikian hadis ini *mursal* dengan kesemua jalurnya dan tidak ada satupun yang menunjukkan ketersambungan dari seorang sahabat. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Mannâr*, Jilid 5, hal. 61.

⁶³Terlepas dapat diterima sebagai *hasan li ghairihi* atau tidak, zahir riwayat *mursal* di atas bertentangan dengan hadis lain yang sahih, yang melarang memukul wajah. Abu Dawud As-Sijistani, *Sunan Abu Dawud*, jilid 2, hal. 244, hadis no. 2142.

haknya sebagai suami. Ath-Thabari mendukung pendapat Ibnu ‘Abbas ini dan tidak tampak tertarik dengan pendapat-pendapat lain yang disebutkannya, yaitu pemaknaan *darajah* sebagai keutamaan suami di atas istrinya sebab derajat lebihnya seperti dalam masalah waris dan jihad, dan atau sebab suami melaknat istri dalam *qadzif* dan istri akan dicambuk mengakui kesalahan di hadapannya apabila bersalah. Dan bahkan juga sebab karena jenggot yang hanya dapat dimiliki suami.

Berdasarkan pemaknaan *qiwamah* dan *darajah*, yang diberikan Ath-Thabari, penulis menyimpulkan bahwa *qiwamah* berelasi dengan pekerjaan serta tanggungjawab, sedangkan *darajah* berelasi dengan sisi kualifikasi kepribadian menjadi seorang suami untuk dapat bersikap simpatik, proporsional dan sensitif dalam melaksanakan tanggungjawab *qiwamah*. Lebih dari itu, mengingat bahwa *qiwamah* adalah tugas pekerjaan, maka tidak dapat dibebankan tentunya kepada laki-laki yang malas berpikir tentang cara yang lebih baik untuk melaksanakan *qiwamah* yang memenuhi standar ketinggian *darajah*. Salah satu contohnya adalah bagaimana cara mengkomunikasikan berbagai hal agar masuk ke dalam pemahaman dan penerimaan istri dengan baik sehingga tanpa rasa tertekan.

Dengan demikian, di dalam pelaksanaan tanggungjawab *qiwamah* terdapat esensi pengayoman dalam bentuk sebuah *darajah* atas dasar kasih sayang dan pengertian. *Qiwamah* adalah tugas wajib suami yang tidak bisa berhasil tanpa dukungan istri, yaitu dengan menaatinya dengan kesadaran, bukan dengan keterpaksaan, apalagi oleh sebab kekerasan.

Melalui pemahaman terhadap pandangan Ath-Thabari mengenai *darajah* ini, maka dapat diperkirakan seberapa besar kemungkinan Ath-Thabari akan menyetujui penafsiran Hasan Al-Basri (w. 110 H) atau fatwa Az-Zuhri di atas yang tidak ia berikan komentar di dalamnya sama sekali.

f. Asy-Syuhhu dan Naluri Istri untuk Diindahkan.

Dalam permasalahan *nusyûz* dari suami, yaitu keberpalingannya dari istri, penyelesaian yang diberikan Al-Qur'an adalah negosiasi. Yaitu istri boleh merelakan harinya atau sebagian haknya untuk tidak lagi diterimanya dari suami, sehingga dengan demikian perceraian dapat dihindari.⁶⁴ Hal ini mungkin tidak dapat diterima begitu saja oleh kalangan feminis sebagaimana mereka menolak poligami dengan alasan apapun sebagai sebuah solusi.

Al-Qur'an realistis tentang keadaan alami kedua jenis manusia. Baik naluri istri yang tidak ingin berbagi, dan tabiat suami yang tidak dapat membagi hati dengan adil. Sehubungan dengan ini, Ath-Thabari memahami bahwa *asy-syuhhu* atau sifat tidak ingin berbagi hanya berasal dari istri, dan tidak mendukung pendapat yang mengatakannya dari suami dan istri.⁶⁵

⁶⁴ Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 9, hal. 268.

⁶⁵ Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 9, hal 282.

Pemaknaan Ath-Thabari ini memiliki rasa memahami derita perempuan, yang oleh laki-laki tentu tidak langsung dengan mudah dirasakan. Dengan ini ia memberi isyarat agar para suami mengimbangi dengan sikap yang sebaik-baiknya sebagaimana ia jelaskan kemudian sesuai yang disebutkan oleh Al-Qur'an.

g. Negosiasi dan Perceraian; Hikmah Solusi Bagi Kedua Belah Pihak

Al-Qur'an juga jeli melihat permasalahan rumah tangga ini dari segala sisi. Tidak selamanya perpisahan diinginkan setiap orang yang merasa sakit hati (dalam hal ini pihak istri) dengan beragam alasan, sehingga perceraian pun terkadang tidak praktis menjadi solusi yang tepat. Bahkan adakalanya sebuah kondisi khusus perempuan justru membutuhkan solusi negosiasi semacam ini. Dan yang paling penting, Al-Qur'an juga mewajibkan suami berbuat adil dan menjaga perasaan masing-masing istrinya serta melarangnya berbuat zalim.

Perceraian memang pada akhirnya sering sebagai solusi yang dipilih tidak hanya di masa modern tetapi juga di masa turunya Al-Qur'an.⁶⁶ Adapun Al-Qur'an masih berusaha memberikan pilihan jalan. Dan apabila tidak ada yang dianggap lebih baik maka solusi terakhir adalah perceraian. Seperti halnya negosiasi, perceraian juga menjadi keringanan untuk dapat diambil, untuk harapan hidup yang lebih baik dan lebih menenangkan jiwa. Dalam tafsir ayat:

وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا

Jika keduanya bercerai, Allah akan memberi kecukupan kepada masing-masing dari keluasan (karunia)-Nya. Allah Maha Luas (karunia-Nya) lagi Maha Bijaksana. (an-Nisâ'/4: 130)

Ath-Thabari menjelaskan ayat ini dengan bahwa Allah akan memberi kecukupan terhadap suami dan istri yang bercerai dengan karunia-Nya yang luas. Bagi istri yang dicerai, ia akan mendapat suami yang lebih baik baginya daripada suami yang menceraikannya. Atau bisa juga dengan rezeki yang lebih luas dan perlindungan yang ia perlukan. Adapun suami yang menceraikan, dicukupkan dengan rezeki yang luas dan istri yang lebih baik baginya daripada yang telah dicerai.⁶⁷

⁶⁶Sebagaimana disebutkan, turunya ayat ini berkenaan dengan Khadij Ibnu Rabi' yang istrinya cemburu karena ia menikahi wanita lain dan memilih bercerai. Khadij pun menawarkan padanya rujuk dan memintanya bersabar. Istrinya pun menerima. Namun ia kembali tidak dapat menahan cemburu dan kembali bercerai. Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., jilid 9, hal. 275.

⁶⁷Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 9, hal. 294.

Sepanjang penafsirannya mengenai permasalahan ini, Ath-Thabari setia pada zahir ayat, dan membawakannya secara objektif, proporsional tanpa unsur diskriminasi terhadap perempuan.

h. Sebagaimana Cinta Suami, Cinta Istri Wajib dalam Batas Kemampuan Zahir

Meskipun Ath-Thabari melakukan penafsiran kontroversial mengenai makna kata *wahjurûhunna* dalam masalah *nusyûz* dari istri, namun selebihnya tidak bermasalah, bahkan ada satu hal yang membela kepentingan perempuan. Yaitu penafsirannya atas ayat:

... فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا...

...Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka... (an-Nisâ`/4: 34)

Ath-Thabari merujuk perkataan Ibnu ‘Uyaynah yang menafsirkan ayat ini sebagai larangan bagi suami mencari-cari kesalahan istri setelah istri kembali menaatinya untuk kemudian lagi memukulinya. Bahkan ditegaskannya agar tidak memaksa istri mencintainya, karena persoalan hati tidak dapat dipaksakan dan di luar kuasa manusia. Menurut penulis, hal ini menjadi poin sepadan. Sebagaimana seorang suami tidak mungkin mampu membagi cinta hati kepada semua istri secara rata dan hanya berkewajiban atas yang zahir saja, begitupula seorang istri yang tidak mungkin mampu memasukkan ke dalam hati cinta yang tidak ia miliki dan berkewajiban hanya pada hal zahir yang ia mampu menguasainya. Dan bagi masing-masing dari keduanya, apabila hal tersebut tetap membuat tidak mampu juga untuk bertahan maka sebagai jalan keluar dapat melalui perceraian yang ihsan.

3. Analisis Interpretasi Relasi Gender Perempuan.

Pelabelan negatif terhadap perempuan nyata tidak didapatkan dalam pandangan Ath-Thabari. Tanpa menyandangkan sifat bawaan negatif umum terhadap perempuan di berbagai tempat dalam Al-Qur`an, analisis Ath-Thabari lebih fokus terhadap substansi ayat yang didukung dengan riwayat dan pendapat relevan tanpa tambahan yang tidak diperlukan.

a. Perempuan Bukan Pembawa Dosa Turunan.

Dalam membahas permasalahan seputar drama kosmik, Ath-Thabari tidak hanya menunjukkan pengetahuannya tentang berbagai riwayat cerita dan pendapat-pendapat seputarnya, tetapi ia juga menunjukkan pengetahuannya yang baik tentang semua riwayat tersebut, sanad-sanadnya serta keadaannya. Kendati demikian, alih-alih menggunakan kelemahan

sanad untuk menyanggah,⁶⁸ ia justru menukik pada substansi riwayat yang tidak sejalan dan menyelisihi zahir ayat. Dimana dengan jelas Al-Qur'an menegaskan bahwa iblis menggoda Adam dan Hawa secara bersama-sama, bersumpah kepada keduanya bukan kepada salah satunya. Sumpah kepada keduanya ini menunjukkan adanya dialog langsung dengan keduanya tanpa perantara orang ketiga, ataupun salah satu di antara mereka berdua. Karena sebuah sumpah tidak dapat dikatakan sumpah kepada seseorang jika tidak langsung dikatakan kepadanya. Bantahan substansial ini signifikan menggugurkan validitas riwayat secara keseluruhannya, termasuk segala asumsi yang menyudutkan perempuan sebagai penggoda, agen setan, yang tidak satupun disebutkan sama sekali oleh Al-Qur'an dalam ayat terkait.

b. Kekurangan Sebatas Fitrah.

Dalam menyangkakan sebab Firman Allah *Ta'âlâ* tentang perkataan Hannah istri Imran, ibu dari Maryam, saat bayi yang dilahirkan untuk dinazarkan adalah perempuan; "...dan tidaklah laki-laki sama seperti perempuan...", Ath-Thabari tidak melampaui alasan fisik alami perempuan, yaitu kekuatan badan, serta rutinitas haid dan nifas.⁶⁹ Ia juga meriwayatkan beberapa pendapat tentang sebab lain tanpa memberikan komentar. Secara umum, para mufasir juga tidak memberikan komentar yang mendiskreditkan perempuan dalam ayat ini. Alasan pengutamaan laki-laki atas perempuan yang dipahami dari ayat ini oleh para mufasir wajar tanpa kesan negatif, seperti karena perempuan rentan terhadap tuduhan dalam pergaulan dengan lawan jenis.⁷⁰ Kecuali yang dikatakan oleh Az-Zuhayly bahwa laki-laki tidak seperti perempuan dalam kekuatan dan keteguhan dalam ibadah dan berkhidmat di Masjid al-Aqsha.⁷¹ Hal yang tidak dikatakan oleh Ath-Thabari sebagaimana ia pun tidak mengatakan perempuan adalah aurat seperti beberapa mufasir lain.⁷²

Pelabelan apapun terhadap perempuan dalam surah Maryam tersebut memang tidak berpengaruh karena semua tafsir yang ada sepakat sesuai zahir Al-Qur'an bahwa Allah *Ta'âlâ* menerima Maryam yang telah dinazarkan ibunya mengabdikan di Baitul Maqdis tanpa syarat. Akan tetapi justru disini

⁶⁸Karena ia hanya bermaksud menunjukkan produk-produk lemah tersebut, tanpa mendalilkannya (Husain Al-Harby, *Manhaj al-Imâm Ibnî Jarir Ath-Thabari...*, hal. 145.), maka yang tersisa untuk menunjukkan kelemahan substansinya hanyalah melalui akal logis.

⁶⁹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 6, hal. 334.

⁷⁰Penulis mengatakan ini wajar karena berkonteks masa itu yang dengan adat mereka hanya laki-laki yang dikhususkan berkhidmah di tempat ibadah. Muhammad Ibnu Umar Fakhruddin Ar-Razy, *Mafâtiḥ al-Ghayb...*, Jilid 8, hal. 204.

⁷¹Akan tetapi anak perempuan ini -yakni Maryam- lebih utama daripada anak laki-laki yang dimohonkan oleh Hannah. Wahbah Az-Zuhayly, *At-Tafsîr al-Munîr...*, Jilid 3, hal. 213

⁷²Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Al-Qurthubi, *Al-Jâmi' Li Ahkâm al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1964, jilid 6, hal. 48; Wahbah Az-Zuhayly, *At-Tafsîr al-Munîr...*, Jilid 3, hal. 213.

dapat terlihat perbedaan tafsir Ath-Thabari dengan yang lain dalam pandangan otentik mereka terhadap perempuan.

c. Perempuan Tidak Perlu Menjadi Laki-laki Demi Pengakuan.

Pandangan progresif Ath-Thabari juga terlihat ketika mencermati berbagai pendapat mengenai kesaksian perempuan. Beberapa alasan berbeda dikatakan dari para ahli ilmu tentang sebab diwajibkannya jumlah dua orang dalam kesaksian saksi perempuan. Dalam hal ini, kritiknya terhadap versi qiraat yang disebut didukung oleh Sufyan Ibnu Uyaynah, sangat menggugah. Seperti biasa, Ath-Thabari tidak menggunakan kritik sanad walaupun ia tahu pendapat tersebut meragukan sebagai benar datang dari Ibnu 'Uyaynah. Dengan hanya memberi sinyal ragu, Ath-Thabari dengan tepat mematahkan celah dari pendapat ini. Bagi Ath-Thabari, bukan hanya karena qiraat ini menyelisihi versi jumhur saja yang menyebabkannya terlalu lemah. Tetapi cara pendalilannya terhadap pemaknaan ayat dinilai tidak substantif dan tanpa esensi. Secara, perihal kesesatan yang dikhawatirkan atas perempuan dimaklumi sebagai keadaan lupa akan kejadian yang disaksikannya. Dan sejatinya, kesesatan ingatan saksi perempuan ini sama dengan kesesatan laki-laki dalam agamanya. Maka bagaimana mungkin seorang wanita apabila akan diangkat sebagai saksi harus berdua hanya agar masing-masing dari keduanya menjadi laki-laki? Ath-Thabari pun menyimpulkan bahwa perempuan dalam posisinya sebagai saksi lebih perlu untuk diingatkan bukan untuk dijadikan laki-laki. Argumen Ath-Thabari ini menyentak, secara bagaimana ia menunjukkan kesesatan laki-laki dalam hal agama, yang tentu saja lebih buruk daripada sekedar sesat ingatan.

Penafsiran Ath-Thabari bagaimanapun juga adalah analisa yang objektif. Ia tidak meninggalkan celah untuk ditinggalkan begitu saja tanpa dikritisi atau mempertimbangkannya sebagai probabilitas. Dalam masalah ini ia tidak menutup kemungkinan makna lain yang dapat dibenarkan. Yaitu dengan membawanya kepada makna, bahwa ingatan saksi perempuan yang ingat akan apa yang disaksikannya menjadi kuat seperti ingatan saksi laki-laki. Sebab ia dapat membuat rekannya yakni saksi perempuan yang lupa, dapat mengingat kembali apa yang telah ia lupa dari kesaksiannya. Makna ini sebagaimana penggunaan makna metaforis untuk mengungkapkan sesuatu yang berfungsi kuat, seperti *saifun dzakar* (pedang yang tajam dan kuat), dan *rajulun dzakar* (laki-laki yang cakap, tangguh dan teguh). Meski dengan makna ini ia dapat membenarkannya, namun Ath-Thabari tetap tidak memilihnya karena qiraat tersebut menyelisihi qiraat mayoritas ulama.⁷³

Akhir perdebatan ini mungkin tidak memuaskan kelompok feminis. Secara, semua tetap berujung pada ketimpangan gender dengan pemahaman linguistik yang patriarkis. Akan tetapi, bias gender yang menjadi bawaan

⁷³Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 6, hal. 66.

bahasa sekedar menjadi alat tafsir yang apa adanya. Dalam hal ini Ath-Thabari pun hanya dalam posisi berusaha membawa makna qiraat yang baginya tidak benar menuju makna yang bisa menjadikannya lebih benar, dan bukan untuk kemudian mendukung qiraat tersebut. Karena pada akhirnya, yang esensial dari zahir perintah ayat ini bagi Ath-Thabari adalah untuk mengantisipasi terjadinya alpa dan lupa dari saksi perempuan atas permasalahan yang ia saksikan.

d. Perempuan Bukan Pelaku Utama Maksiat Perzinahan

Pelabelan negatif terhadap perempuan yang beredar, sebagai biang perzinahan dengan nafsu biologis lebih besar daripada laki-laki didasarkan kepada pengurutan literal pelaku perzinahan sebagaimana dalam surah an-Nûr/ 24; 2, dengan mendahulukan perempuan sebelum laki-laki. Seperti penulis sampaikan pada bab lalu, Ath-Thabari menjadi satu-satunya mufasir yang langsung menegaskan dari awal bahwa maksud dari ayat adalah para pezina laki-laki dan pezina perempuan, yang berkebalikan dengan zahir urutan lafal dalam ayat. Ia bahkan sama sekali tidak tampak tertarik seperti mufasir lainnya untuk membahas kemungkinan sebab mengapa penyebutan pezina perempuan didahulukan sebelum penyebutan pezina laki-laki, sebagai yang tidak lazim dari kebiasaan Al-Qur'an maupun bahasa Arab.

Berbeda dengan Ath-Thabari, hampir semua mufasir menyinggung masalah pendahuluan jenis perempuan dalam ayat ini. Beberapa alasan mengenai hal ini terdapat dalam beberapa tafsir, terlepas dari persetujuan mufasirnya ataupun tidak, dan terlepas kadar kebenaran yang dapat disetujui ataupun tidak. Namun alasan yang paling negatif adalah bahwa nafsu perempuan lebih tinggi dari nafsu laki-laki,⁷⁴ yang kemudian menuai bermacam kritik. Alasan lainnya termasuk karena secara umum perzinahan terjadi karena godaan dari pihak perempuan,⁷⁵ dan kerusakan yang ditimbulkan dari perzinahan lebih berbekas pada perempuan.⁷⁶ Ada pula alasan historis, yakni karena pada masa turunnya ayat, pelacuran marak terjadi secara terang-terangan⁷⁷ sebagaimana dibahas sebelumnya tentang perilaku perempuan-perempuan musyrikin.

⁷⁴Al-Qurthuby menyebutkan pendapat ini dengan bentuk pasif dan tanpa menyebut sumber yang mengatakannya, isyarat dari ketidaksetujuan ataupun keraguan darinya. Menurut penulis, jika alasan ini benar maka bisa jadi As-Syafi'i seperti dikutip pula oleh Al-Qurthuby, tidak akan berpendapat bahwa istri yang berhubungan badan dengan suami di siang hari bulan Ramadhan tidak dikenakan padanya *kifârah*. Alasan As-Syafi'i dapat diperkirakan karena istri umumnya lemah di hadapan suami. Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Al-Qurthubi, *Al-Jâmi' Li Ahkâm al-Qur'ân*..., Jilid 12, hal. 160.

⁷⁵Abdullah Ibnu Umar Nasiruddin Al-Baidlawi, *Ma'âlim at-Tanzîl wa asrâr at-Ta'wîl*, Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâts. al- 'Araby, 1418 H, Jilid 4, hal. 98.

⁷⁶Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr*..., Jilid 18, hal. 124.

⁷⁷Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin Al-Qurthubi, *Al-Jâmi' Li Ahkâm al-Qur'ân*..., Jilid 12, hal. 160.

Ath-Thabari tampak tidak menganggap semua itu perlu untuk dibahas. Akan tetapi justru langsung kepada pemahaman yang seharusnya, dan berfokus membahas masalah lain yang menurutnya lebih penting, yaitu makna berbelas kasih yang dilarang kepada para pelaku zina. Menurut penulis, sikap Ath-Thabari yang sedemikian, dengan langsung menunjukkan makna yang dimaksud yang bertolak belakang dengan zahir ayat, dan beralih kepada permasalahan lain, adalah cara paling tajam dalam mengisyaratkan sikap. Dalam hal ini adalah pendapatnya bahwa urutan literal dalam ayat tidak memberi makna khusus dan tertentu, tetapi menunjukkan hal biasa saja, bahwa dalam masalah ini baik laki-laki maupun perempuan sama saja sesuai akhlak yang bergantung pada kadar keimanan masing-masing individu. Sikapnya yang tidak banyak berkomentar memberi pesan bahwa hal tersebut tidak penting untuk diperdebatkan dan tidak krusial berpengaruh terhadap penafsiran ayat.

C. Analisis Interpretasi Penafsiran Bias Perempuan

Bagaimana Ath-Thabari mengolah penafsirannya secara logis kritis dalam rel keilmuan *ahl as-sunnah* menjadi kelebihan yang diakui baik oleh sarjana klasik seperti As-Suyuti, maupun kontemporer seperti Al-Fadhil Ibnu 'Asyur (w. 1970) serta para akademisi seperti Herbert Berg dan Mustafa Shah dari tafsir ini. Hal ini pula yang menjadikan tafsirnya menjadi titik kritis antara tafsir-tafsir lama yang bergaya pemaparan riwayat mentah dengan tafsir era kemudian yang beragam corak warna akal.⁷⁸

Kendati konsistensi logika menjadi kelebihan, namun harus diakui hal ini pula yang membuat Ath-Thabari jatuh pada kekurangan. Penafsirannya terhadap kata *wahjurûhunna* sebagai perintah untuk mengikat istri yang membangkang dan tidak mempan dinasihati menuai kritik keras.⁷⁹

Pada satu sisi, hal ini membuktikan independensi Ath-Thabari dalam berpendapat meski berlawanan dengan penafsiran mayoritas ulama yang memaknainya sebagai perintah menjauhi istri yang membangkang. Dan di sisi lain, menjadi sangat mengherankan bagaimana pemahaman seperti ini datang dari sarjana berkapasitas seperti Ath-Thabari. Para pengkritik tidak mempermasalahkan posisinya -yang dalam hal ini- tidak sejalan mayoritas, karena tentu saja permasalahan ini masih dalam ranah perbedaan yang diperbolehkan. Akan tetapi seperti yang dikatakan Ibnu Al- 'Araby (w. 543 H), pendapat ini dianggap terlalu jauh dan melenceng.⁸⁰ Namun, bagaimanapun juga Ath-Thabari tidak sekedar mengedepankan logika dalam

⁷⁸ Muhammad Al-Maliky, *Dirâsat ath-Thabari Li al-Ma'nâ....*, hal. 84.

⁷⁹ Mahmud Syakir dalam Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân....*, Jilid 8, hal. 312.

⁸⁰ Abu Bakr Ibnu Al- 'Araby, *Aḥkâm al-Qur`ân....*, Jilid 1, hal. 533.

pendapatnya ini, tetapi mendukungnya dengan alat-alat tafsir yang selalu ia gunakan.

Merunut kronologi masalah ini dalam tafsir Ath-Thabari, tidak hanya membuat pembaca menyisiri dan akhirnya memahami argumentasi penulisnya, mendeteksi celah kesalahannya. Tetapi juga memperkirakan faktor-faktor yang turut melatarinya dan menyimpulkan akar pemikirannya. *Pertama*, Ath-Thabari membangun logika, bahwa istri yang membenci suami pasti justru akan senang jika dijauhi, karena memang tidak menyukainya. Sedangkan tindakan-tindakan yang direkomendasikan oleh ayat dimaksudkan untuk menjadikan istri kembali taat pada suami. Baginya ini sangat tidak realistis sebagai proses tindakan yang bertentangan dengan hasil yang ditujukan.

Kedua, perangkat bahasa ia gunakan untuk menelusuri makna-makna kata yang dipermasalahkan yaitu *wahjurûhunna*, dimana ia memilih arti “ikatlah mereka” di antara semua makna, termasuk atas arti “menjauhi” yang dipilih oleh mayoritas ulama. Dalil basis hadis juga ia gunakan untuk mendukung pemaknaan ini, yaitu hadis: “*walâ tahjur illâ fî al-baît*” (“*dan janganlah “mengikat” -istri- kecuali di dalam rumah*”).⁸¹

Ketiga, pendapat-pendapat ulama yang berbicara tentang hal ini pun menurutnya tampak tidak menaruh perhatian ataupun memberi penekanan kepada poin *wahjurûhunna* ini. Bahkan seolah *wahjurûhunna* ini tidak dianggap sebagai sebuah tahapan tersendiri, akan tetapi kedua perintah *wahjurûhunna* dan *wadhribûhunna* merupakan satu tahapan yang sama ketika tahapan nasihat telah gagal. Maka menurutnya, perintah mengikat acap tidak disebut secara tersendiri oleh ulama karena menjadi bagian keadaan saat dipukul.

Argumentasi Ath-Thabari ini dalam pandangan penulis terasa rancu apabila dilakukan penyisiran kembali terhadap riwayat-riwayat yang ia sebutkan. Karena ulama yang ia sebut mengabaikan klausul *wahjurûhunna* adalah mereka yang menafsirkannya sebagai perintah menjauhi istri, yakni Ibnu ‘Abbas, ‘Ikrimah dan Hasan Al-Bashri. Maka jelas mereka menganggap tahap ini sebagai tahapan tersendiri sebelum diperbolehkan memukul. Dan dengan ini dapat diterima apabila tahapan yang lebih awal menjadi lebih ringan dengan menjauhi, daripada selanjutnya yaitu memukul dengan siwak.⁸²

Pendapat-pendapat ulama yang terlihat saling bertentangan seperti yang disebutkan Ath-Thabari tempat berbeda di atas, menurut penulis saling menerangkan. Dimana jabaran mereka tentang makna *wahjurûhunna* sebagai perintah menjauhi sebagai penjelasan akan tahapan yang dilalui, yang sangat

⁸¹Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân*..., Jilid 8, hal. 309.

⁸²Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân*..., Jilid 8, hal. 312, 315.

berbeda esensi dengan perintah selanjutnya yakni memukul. Sedangkan dalam riwayat lain dimana mereka terkesan abai terhadap tahap menjauhi ini, mereka sedang menjelaskan tahap selanjutnya yakni memukul. Bisa jadi mereka fokus pada yang kedua karena yang pertama sudah dapat dimengerti oleh lawan bicara. Dan yang pasti, di atas itu semua, tidak ada satupun di antara mereka yang pernah mengatakan *wahjurûhunna* sebagai perintah mengikat istri. Maka makna ini sangat jauh untuk diperkirakan sebagai pendapat ataupun tidak bertentangan dengan pendapat mereka.

Mengenai hadis "*walâ tahjur illâ fî al-baît*" yang Ath-Thabari gunakan mendukung pendapatnya masih terlalu jauh. Secara, makna kata "*walâ tahjur*" yang tidak tunggal sebagaimana ulasan Ath-Thabari sendiri sebelumnya. Justru menurut penulis makna kata ini disini lebih dekat dengan menjauhi. Karena konteksnya adalah rincian perlakuan kepada istri secara beradab, dan mengkhususkan satu hal hanya untuk dilakukan di rumah. Dengan membawanya kepada makna menjauhi, tentu sangat tepat jika dilarang menjauhi istri kecuali di dalam rumah. Karena apabila menjauhinya di luar rumah akan membahayakan keselamatannya dan menjadi bentuk tindakan yang tidak bertanggungjawab dari suami. Selain itu, tidak ada indikator khusus yang menunjukkan makna mengikat dalam hadis ini. Lebih lanjut menurut penulis, mengikat istri di luar rumah pun tidak dapat dibayangkan oleh pemikiran yang sehat. Lalu bagaimana bisa disangkakan datang sebagai bersitan pemikiran dari Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallam* sehingga mengizinkannya dengan pengecualian untuk dilakukan di dalam rumah?

Dengan demikian, maka penulis berkesimpulan bahwa tidak ada satupun hal dari manapun yang menunjukkan arti mengikat dalam ayat ini kecuali Ath-Thabari sendiri.

Memahami perintah *wahjurûhunna* sebagai makna menjauhi dalam ayat ini secara sepiantas mungkin akan membawa kepada penafsiran anomali seperti dikatakan oleh Ath-Thabari, bahwa jika tujuannya adalah agar istri kembali kepada suami maka semestinya tidak justru ditinggalkan karena memang demikian yang diinginkan. Mahmud dan Ahmad Syakir dalam kritik terhadap pendapat Ath-Thabari ini mengatakan, bahwa alasan Ath-Thabari dalam permasalahan di atas sangat bagus apabila bentuk dan keadaan pembangkangan itu homogen seperti digambarkan oleh Ath-Thabari. Syakir berkata:

هَذِهِ الْحُجَّةُ جَيِّدَةٌ جَدًّا، إِذَا اقْتَصَرَ الْمَرْءُ عَلَى صُورَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ صُورِ النَّشْوَرِ، وَعِلَّةٌ وَاحِدَةٌ هِيَ الَّتِي ذَكَرَهَا أَبُو جَعْفَرٍ. وَلَكِنَّ لِلنَّشْوَرِ صُورَ عَدِيدَةً، وَعِلَلُهُ

مُخْتَلَفَاتٍ، وَهَذِهِ الْآيَةُ أَدَبٌ عَامٌّ يَعْمَلُ بِهِ الْمَرْءُ الْمُسْلِمُ عِنْدَ حَاجَتِهِ إِلَيْهِ عِنْدَ
مَخَافَةِ الدُّشُوزِ أَوْ مَعْرِفَتِهِ وَمَعْرِفَةِ أَسْبَابِهِ. وَسَتَرَى أَنَّ أَبَا جَعْفَرٍ قَدْ أَسْقَطَ جَمِيعَ
الْأَقْوَالِ، لِيَفْضِيَ إِلَى تَأْوِيلِهِ الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ⁸³

Argumen ini sangat bagus, jika seseorang membatasi diri pada satu gambaran dari gambaran-gambaran ketidakpatuhan, dan satu alasan yang disebutkan oleh Abu Ja'far. Namun, ada banyak bentuk ketidakpatuhan dan berbagai alasan di baliknya, dan ayat ini adalah aturan umum yang harus diterapkan oleh seorang Muslim ketika ia membutuhkannya karena takut akan ketidakpatuhan atau mengetahui ketidakpatuhan tersebut dan alasannya. Anda akan melihat bahwa Abu Ja'far telah mengabaikan semua pendapat untuk sampai pada penafsirannya sendiri.

Menurut Syakir, apabila bentuk ketidakpatuhan dan alasannya hanyalah satu seperti yang disebutkan Ath-Thabari maka penafsiran ini sangat ideal. Faktanya menurut Syakir, kasus *nusyûz* adalah bermacam dengan sebab yang berbeda-beda. Ayat ini merupakan pedoman adab umum yang dapat diterapkan oleh seorang muslim ketika ia membutuhkannya, baik ketika ia khawatir akan ketidakpatuhan, atau ketika ia mengetahui ketidakpatuhan tersebut beserta penyebabnya. Syakir lalu menyebut, Ath-Thabari menepis semua hal ini demi untuk menguatkan pendapatnya.

Mencermati sikap umum Ath-Thabari terhadap penafsiran ayat-ayat tentang perempuan, penulis mengambil kesimpulan berbeda dari yang dikatakan Syakir. Memaksakan sebuah pendapat tampak bukan sebagai karakteristik Ath-Thabari dan tidak terlihat pada tempat lain yang penulis temukan. Secara tidak terdapat adanya semacam indikasi tertentu yang berbau tendensi, seperti merendahkan status perempuan, dalam tiap penafsirannya. Yang sering terlihat adalah bagaimana ia seperti dikatakan Mustafa Shah sebelumnya, “mendamaikan” pendapat-pendapat yang berbeda. Dan khusus dalam ayat terkait perempuan, hasil kerja mendamaikan tersebut penulis temukan selalu berkeadilan tanpa merendahkan. Berdasarkan semua ini, penulis berhipotesis bahwa disamping sebab terusik logika seperti kebiasaannya, faktor hidup melajangnya ikut memperkuat alur pikirnya yang semacam ini.

Terdapat banyak hal yang tidak dapat dengan mudah dimengerti oleh nalar bujang seperti Ath-Thabari. Pada kenyataannya realita kehidupan rumah tangga tidak dapat dilogikakan sedemikian sederhana. Bahkan

⁸³Mahmud Syakir dalam Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*..., Jilid 8, hal. 308

sendainya pun ia pernah mengerti tentang bagaimana relasi antara tuan dan budak perempuannya -akan tetapi berdasarkan pengakuan Ath-Thabari sebagaimana dalam bab lalu sepertinya tidak-, maka relasi suami istri sama sekali berbeda. Karena di dalam rumah tangga bukan hanya tentang cinta, tetapi juga tentang rasa hormat, kasih sayang, harga diri dan juga tujuan bersama. Paket yang begitu kompleks ini membutuhkan pendekatan yang bersifat menyeluruh, yaitu kemaslahatan.⁸⁴ Sebab penyelesaian yang bersifat parsial dapat meruntuhkan semuanya.

Meski dalam permasalahan ini mengikat istri terlihat logis, akan tetapi tidak lebih baik dan efektif daripada meninggalkannya. Karena kekerasan dengan bentuk apapun, fisik maupun verbal, tidak akan membawa kembali rasa cinta, tetapi justru hanya akan menambah kebencian. Semakin tinggi intensitas dan dampak kekerasan semakin bertumpuk pula rasa benci, sehingga dapat mencapai titik kulminasi, dengan rasa cinta yang tidak akan pernah kembali. Sebaliknya, dengan meninggalkan istri, memberi ruang kesempatan baginya untuk berpikir dan merenung kembali. Sikap yang baik dan memaafkan mungkin justru akan memberikan efek simpati, sehingga akhirnya ada rindu untuk kembali.⁸⁵ Penulis melihat, tahap-tahap perceraian yang direkomendasikan oleh syariat pun memiliki konsep serupa.

Dengan pemahaman tersebut, maka apabila pendapat Ath-Thabari bahwa kata *wahjurûhunna* tampak tidak sebagai satu tahapan tersendiri dapat dibenarkan, maka penulis berpendapat kata ini lebih layak dan lebih tepat untuk digabungkan dengan kata sebelumnya yaitu *fa'idzûhunna* (maka nasihatilah mereka), daripada kata setelahnya yaitu *wadhribûhunna*, karena menjauhi istri dalam hal ini lebih mirip dan dekat sebagai bagian dari nasihat daripada tindakan eksekusi fisik. Mungkin saja seseorang menjauhi istrinya saat menasihati untuk menunjukkan dengan lebih jelas rasa kecewanya. Namun bagaimanapun juga, memaknainya sebagai tahapan tersendiri lebih baik, sebagaimana pemahaman mayoritas.

⁸⁴Dalam kenyataannya, kehidupan rumah tangga tidak selalu berjalan secara hitam putih sesuai hak dan kewajiban. Seperti kisah Ibnu Mas'ud dan istrinya Zainab *radliyallâhu 'anhumâ*, dimana istri memberikan zakat kepada suaminya karena keadaan ekonomi yang tidak baik. HAMKA, *Buya Hamka Berbicara Tentang Perempuan*, Depok: Gema Insani, 2014, hal. 88-92.

⁸⁵Berkenaan dengan hal ini, terdapat teori Ibnu Sina mengenai *insâniyyah* (jiwa manusia) yang tidak hanya memiliki potensi '*amali* (kemampuan praktis bertindak pikir dan sikap untuk diri sendiri yang membedakan dari binatang) tetapi juga potensi '*alami* (kemampuan teoretis) untuk mengkonsepsi hal abstrak yang ditimbulkan materi. Salah satunya adalah dengan *al - 'aql bi a-Qawwâb*, yaitu konsepsi yang diperoleh dari pengalaman dan interaksi dengan lingkungan sehari-hari. Made Saihu, *et.al.*, "Study of Ibn Sina's Educational Thought and Its Contextualization in the Contemporary Era", dalam *Pegem Journal of Education and Instruction*, Vol. 14, No. 3, 2024, hal. 398.

Sebagaimana Al-Qur'an tahu tentang bagaimana cara mengembalikan cinta serta keadaan istri secara umum, demikian pula tidak menafikan adanya sebagian pribadi khusus yang tidak ada lebih menyentuh hatinya kecuali bahasa fisik. Hal ini selaras dengan penjelasan Syakir di atas bahwa *nusyûz* tidaklah tunggal dalam bentuk dan sebab, begitupula menurut penulis, termasuk di dalamnya ketidaksamaan karakter pribadi pelakunya.⁸⁶ Maka diizinkanlah tindakan memukul yang sekedarnya, dan lebih sebagai terapi kejut. Penulis katakan ini karena tidak ada pukulan yang lebih ringan daripada dengan menggunakan siwak sebagaimana dikatakan dari Ibnu 'Abbas yang disebutkan oleh Ath-Thabari.⁸⁷ Yang mungkin tidak dipahami oleh Ath-Thabari dan orang-orang lajang, bagi seorang istri pukulan sering apa pun dari suami merupakan hal menyakitkan hati meskipun tidak menyakiti secara fisik. Apabila usaha mengingatkan secara fisik ini pun gagal, maka tidak ada lagi yang dianjurkan kecuali menjatuhkan talak.⁸⁸ Secara besar kemungkinan bukan karena hati tidak tersentuh tetapi karena memang sudah tidak lagi ada keinginan bertahan. Apabila kondisi sudah tidak dapat dipaksakan maka solusi terakhir adalah perpisahan.

Ibnu Al- 'Araby memperkirakan sebab lain dari pendapat Ath-Thabari yang kontroversial ini. Bahwa sebenarnya ia ingin menguatkan hadis *gharîb* riwayat Ibnu Wahab dari Malik, tentang bagaimana Zubair Ibnu 'Awwam mengikat Asma Binti Abu Bakar, *radhiyallâhu 'anhum*. Ibnu Al-'Araby berkata:

يَا لَهَا هَفْوَةٌ مِنْ عَالِمِ الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ، وَإِنِّي لَأَعْجَبُكُمْ مِنْ ذَلِكَ إِنَّ الَّذِي أَجْرَاهُ عَلَى هَذَا التَّأْوِيلِ، وَلَمْ يُرِدْ أَنْ يُصْرَحَ بِأَنَّهُ أَخَذَهُ مِنْهُ، هُوَ حَدِيثُ غَرِيبٍ رَوَاهُ ابْنُ وَهْبٍ عَنْ مَالِكٍ أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ امْرَأَةَ الزُّبَيْرِ بْنِ الْعَوَّامِ كَانَتْ تَخْرُجُ حَتَّى عُوتَبَ فِي ذَلِكَ. قَالَ: وَعَتَبَ عَلَيْهَا وَعَلَى صَرَّتِهَا، فَعَقَدَ شَعْرَ وَاحِدَةٍ

⁸⁶Muhammad Abduh menegaskan bahwa diperbolehkannya suami memukul istri bukanlah hal yang tidak sesuai dengan akal maupun fitrah manusia yang perlu ditakwilkan panjang lebar. Memukul diperlukan dalam lingkungan buruk dan akhlak yang rusak. Dalam keadaan tersebut suami diperbolehkan memukul apabila dirasa dapat mengembalikan istri dari kepongahan. Namun dalam lingkungan yang sehat, istri yang dapat diingatkan hanya dengan dijaui, maka tidak diperlukan lagi memukul. Yang wajib dilakukan suami adalah memegang istri dengan baik, atau menceraikan dengan baik-baik pula. (Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Mannâr*, jilid 5, hal. 62)

⁸⁷Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 8, hal. 315.

⁸⁸Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, Jilid 8, hal. 311.

بِالْأُخْرَى، وَضَرَبَهُمَا ضَرْبًا شَدِيدًا، وَكَانَتْ الضَّرَّةُ أَحْسَنُ اتِّقَاءٍ، وَكَانَتْ أَسْمَاءُ لَا تَتَّقِي فَكَانَ الضَّرْبُ بِهَا أَكْثَرَ وَآثَرَ فَشَكَتْهُ إِلَى أَبِيهَا أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ لَهَا: أَيُّ بُنَيَّةٍ أَصْبِرِي فَإِنَّ الزُّبَيْرَ رَجُلٌ صَالِحٌ، وَلَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ زَوْجَكَ فِي الْجَنَّةِ⁸⁹

Alangkah keterlaluannya seorang ulama yang mengerti Al-Qur'an dan Sunnah. Dan sungguh, saya heran dengan hal itu. Sesungguhnya yang memberanikan dirinya untuk menafsirkan hal ini, tidak ingin secara terang-terangan menyatakan bahwa ia mengambilnya dari sana, adalah hadits yang aneh yang diriwayatkan oleh Ibnu Wahb dari Malik, bahwa Asma binti Abu Bakr al-Siddiq, istri Zubair bin al-Awwam, sering keluar rumah hingga ia ditegur karena hal itu. Dia berkata: Dia menegurnya dan istrinya yang lain, lalu dia mengikat rambut salah satunya dengan yang lain, dan memukul keduanya dengan keras. Istrinya yang lain lebih berhati-hati, sedangkan Asma' tidak berhati-hati; Maka pukulan itu lebih banyak dan lebih keras padanya; ia mengadukannya kepada ayahnya, Abu Bakr; ia berkata kepadanya: "Wahai anakku, bersabarlah; sesungguhnya Zubair adalah pria yang saleh, dan mungkin ia akan menjadi suamimu di surga."

Dalam riwayat yang dimaksud oleh Ibnu Al- 'Araby ini, diceritakan Asma mengadukan perlakuan Zubair kepada ayahnya, Abu Bakr. Zubair mengikat rambutnya dengan rambut madunya lalu memukul mereka. Abu Bakar merespon dengan menenangkan putrinya untuk bersabar, karena Zubair orang yang shalih, dan ia dapat menjadi istrinya di surga. Maka menurut Ibnu Al- 'Araby, dengan riwayat inilah Ath-Thabari menautkan kemungkinan makna mengikat dalam lafal dengan apa yang disebut telah dilakukan oleh Zubair.

Pada bagian selanjutnya, Ibnu Al- 'Araby mengupas makna kata ه ج ر dari *Lisân al- 'Arab*. Yang dengannya ia membuktikan bahwa semua arti yang dimiliki kata tersebut menunjukkan makna menjauhi dan mencegah. Termasuk dalam arti mengikat unta yang didalilkan oleh Ath-Thabari, dengan tali yang mencegahnya untuk lepas akibat gerakan dan perilakunya. Ibnu Al- 'Araby berkata:

فَنَظَرْنَا فِي مَوَارِدِ " ه ج ر " فِي لِسَانِ الْعَرَبِ عَلَى هَذَا النِّظَامِ فَوَجَدْنَاهَا سَبْعَةً: ضِدَّ الْوَصْلِ. مَا لَا يَنْبَغِي مِنَ الْقَوْلِ. مُجَانِبَةً الشَّيْءِ، وَمِنْهُ الْهَجْرَةُ. هَذَا

⁸⁹ Abu Bakr Ibnu Al- 'Araby, *Ahkâm al-Qur`ân*..., Jilid 1, hal. 33.

الْمَرِيضِ. انْتِصَافُ النَّهَارِ. الشَّابُّ الْحَسَنُ. الْحَبْلُ الَّذِي يُشَدُّ فِي حِفْوِ الْبَعِيرِ ثُمَّ يُشَدُّ فِي أَحَدِ رُسْغَيْهِ. وَنَظَرْنَا فِي هَذِهِ الْمَوَارِدِ فَالْفَيْنَاهَا تَدْوِرُ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ وَهُوَ الْبُعْدُ عَنِ الشَّيْءِ فَالْهَجْرُ قَدْ بُعِدَ عَنِ الْوَصْلِ الَّذِي يَنْبَغِي مِنَ الْأَلْفَةِ وَجَمِيلِ الصُّحْبَةِ. وَمَا لَا يَنْبَغِي مِنَ الْقَوْلِ قَدْ بُعِدَ عَنِ الصَّوَابِ، وَمُجَانَبَةُ الشَّيْءِ بُعْدٌ مِنْهُ وَأَخْذٌ فِي جَانِبٍ آخَرَ عَنْهُ. وَهَذَيَانُ الْمَرِيضِ قَدْ بُعِدَ عَنِ نِظَامِ الْكَلَامِ، وَانْتِصَافُ النَّهَارِ قَدْ بُعِدَ عَنِ طَرَفَيْهِ الْمُحْمُودَيْنِ فِي اعْتِدَالِ الْهَوَاءِ وَإِمْكَانِ التَّصَرُّفِ. وَالشَّابُّ الْحَسَنُ قَدْ بُعِدَ عَنِ الْعَابِ، وَالْحَبْلُ الَّذِي يُشَدُّ بِهِ الْبَعِيرُ قَدْ أَبْعَدَهُ عَنِ اسْتِرْسَالِهِ فِي تَصَرُّفِهِ وَاسْتِرْسَالِ مَا رُبِطَ عَنْ تَقْلُقِهِ وَتَحَرُّكِهِ. وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا، وَكَانَ مَرْجِعُ الْجَمِيعِ إِلَى الْبُعْدِ فَمَعْنَى الْآيَةِ: أَبْعِدُوهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ.⁹⁰

Kami meneliti sumber-sumber “ه ج ر” dalam bahasa Arab berdasarkan sistem ini dan menemukan tujuh hal: Bertentangan dengan sambungan. Apa yang tidak pantas dikatakan. Menghindari sesuatu, dan di antaranya adalah hijrah. Delusi orang sakit. Tengah hari. Pemuda yang tampan. Tali yang diikat di pinggang unta, lalu diikat di salah satu pergelangan tangannya. Dan kami meneliti sumber-sumber ini, dan kami temukan bahwa semuanya berkisar pada satu huruf, yaitu menjauhi sesuatu. Maka “hajr” telah menjauh dari hubungan yang seharusnya dari persahabatan dan kebersamaan, dan apa yang tidak seharusnya dari ucapan telah menjauh dari kebenaran, dan menjauhi sesuatu adalah menjauh darinya dan berpaling ke sisi lain darinya, Dan kegilaan orang sakit telah menjauh dari tata bahasa yang benar, dan tengah hari telah menjauh dari kedua ujungnya yang terpuji dalam keseimbangan udara dan kemudahan bergerak. Pemuda yang tampan telah jauh dari permainan, dan tali yang digunakan untuk mengikat unta telah menjauhkan unta dari kebebasannya dalam bergerak dan kebebasan apa yang diikat dari goyangan dan pergerakannya. Dan jika hal ini telah ditetapkan, dan semua kembali kepada jarak, maka makna ayat tersebut adalah: Jauhkanlah mereka di tempat tidur.

⁹⁰ Abu Bakr Ibnu Al- ‘Araby, *Aḥkâm al-Qur`ân*..., Jilid 1, hal. 534.

Ibnu Al-‘Araby menyebutkan tujuh makna temuannya dari kata dasar **ج** **ج** . *Pertama*, lawan dari makna keterhubungan. *Kedua*, sesuatu yang tidak pantas dikatakan. *Ketiga*, menghindari sesuatu, termasuk di dalamnya hijrah. *Keempat*, delusi pasien. *Kelima*, tengah hari. *Keenam*, pemuda yang tampan. *Ketujuh*, tali yang diikatkan pada pinggang unta lalu diikatkan pada salah satu pergelangan kakinya. Ia menyimpulkan, semua pengertian ini berputar pada satu makna, yaitu: menjauhi sesuatu.

Menjabarkan temuannya ini, Ibnu Al-‘Araby menjelaskan bahwa tindakan menjauh telah menjauhkan hubungan yang seharusnya dalam keakraban, dan kebersamaan persahabatan. Dan apa yang tidak seharusnya dikatakan, telah jauh dari kebenaran. Dan menjauhi sesuatu adalah jauh darinya dan berpaling ke sisi lain darinya. Dan delusi pasien telah jauh dari tata bahasa. Dan tengah hari telah jauh dari kedua ujungnya yang terpuji dalam keseimbangan udara dan kenyamanan aktifitas. Dan pemuda yang tampan telah jauh dari celaan orang. Dan tali yang digunakan untuk mengikat unta telah menjauhkan unta dari kebebasannya dalam bergerak dan kebebasan apa yang diikat sebab kegelisahan dan gerakannya. Dengan demikian menurut Ibnu Al-‘Araby, maka semua kembali kepada jarak. Maka makna ayat tersebut adalah: Jauhilah mereka di tempat tidur.

Dugaan Ibnu Al-‘Araby, bahwa Ath-Thabari bermaksud mengambil hadis *gharib* tersebut sebagai dalil, atau ia ingin menguatkan hadis tersebut, mungkin saja benar. Walaupun pada kenyataannya Ath-Thabari sama sekali tidak menyinggung alih-alih meriwayatkannya dalam tafsir ini. Namun jika memang benar yang dikatakan oleh Ibnu Al-‘Araby, yang menjadi pertanyaan kemudian adalah; mengapa ia tidak menyebutkan riwayat tersebut di tempat ini dan memperkuat pendapatnya dengannya? Kelemahan riwayat tidak mungkin menjadi alasan oleh sebab yang telah dibahas di awal. Ia bisa saja menggunakannya untuk sekedar memperkuat makna sebagaimana biasa, tetapi tidak ia lakukan.

Apabila yang terjadi seperti dikatakan Ibnu Al-‘Araby, maka semakin memperkuat dugaan penulis bahwa bisa saja sebenarnya Ath-Thabari menyebutkan riwayat-riwayat bias perempuan yang berhubungan dengan ayat pada banyak tempat sebagaimana yang dilakukan para mufasir lain. Hanya saja ia sengaja tidak memperkeruh suasana dengan tidak menyebutkan atau menyinggung riwayatnya, apalagi memberikan komentar yang menyudutkan. Bahkan hemat penulis, alasan lain yang mungkin adalah karena Ath-Thabari merasa enggan atas substansi riwayat tersebut dan tidak ingin menguatkan keadaannya yang lemah sanad dengan hipotesa yang dibangunnya berdasarkan logika dan bahasa. Bagaimanapun juga, substansi riwayat Ibnu Wahab tersebut tidak harus untuk dibela karena memang tidak memiliki validasi yang cukup. Keengganan atas substansi ini pula

kemungkinan mencegahnya untuk sekedar mendalilkan makna seperti kebiasaannya.

Hal yang sama mungkin juga terjadi pada kemungkinan ia telah mengetahui hadis Bukhari tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk, atau tidak. Meski tidak mustahil Ath-Thabari tidak mengetahui, tetapi tidak menutup kemungkinan pula ia mengetahui⁹¹. Dan apabila mengetahui tetapi tidak menyebutkannya dalam tafsir surah Al-Baqarah maka mungkin sebab tidak ingin berpolemik. Mengingat, dalam tafsirnya tentang detail penciptaan Hawa ia ingin menunjukkan bahwa masalah tersebut tidak substansial dan tidak layak diberikan perhatian sebab kualitas riwayat yang rendah. Kemungkinan juga, Ath-Thabari tidak ingin menimbulkan asumsi bahwa Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallam* mengambil informasi dari *isrâiliyyât* yang berbau takhayul. Meskipun jika benar dipersoalkan, jawabannya akan mudah saja. *Pertama*, adanya riwayat tersebut dalam *isrâiliyyât* tidak menutup kemungkinan adanya informasi *nubuwwat* tersendiri kepada Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam*. *Kedua*, hadis *shahîh* tersebut disamping dapat dimaknai hakiki, dapat juga dimaknai secara metafor seperti yang telah dibahas sebelumnya. Karena redaksi hadis tersebut berbentuk pemberitaan, bukan cerita kronologis dalam *isrâiliyyât* yang tidak mungkin dibawa kepada makna literal.

Kesimpulan akhir penulis pada bagian ini adalah, meskipun analisa akal logis sebagai kehebatan Ath-Thabari, dan juga sebagai alat tafsir yang netral tendensi, di tempat ini tidak disangkal telah justru memerangkapnya dalam pandangan yang tidak tepat. Penafsirannya dalam permasalahan ini disebabkan oleh kebiasaannya selalu mengedepankan nalar logika dan juga latar hidupnya yang tetap melajang menjadi sebab ia tidak benar-benar memahami sisi-sisi kehidupan berumahtangga, yang tidak dapat diperkirakan hanya dari luar menggunakan akal sehat walaupun dengan berbekal teori-teori umum. Dengan membandingkan hasil penafsirannya disini dan di tempat lain dari ayat-ayat yang berbicara tentang perempuan, tampak pula bahwa sebab penafsiran bias tersebut lepas dari tendensi sebagai laki-laki yang tidak adil terhadap perempuan.

⁹¹Meskipun tidak ada catatan sejarah terjadi pertemuan keduanya, namun layak pula diteliti untuk mengetahui besar kecilnya kemungkinan. Mengingat, secara masa Ath-Thabari berusia 32 tahun pada tahun wafatnya Al-Bukhari pada tahun 256 H (namun pada masa ini Ath-Thabari berada di Mesir). Keduanya juga pernah tinggal di Baghdad. Paling tidak, semestinya dapat diteliti siapa saja ulama yang menghubungkan antara keduanya dengan informasi hadis.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan.

Berdasarkan rangkaian analisis interpretasi dalam bab-bab sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa interpretasi yang dilakukan Ath-Thabari dalam ayat-ayat mengenai permasalahan perempuan menghasilkan penafsiran yang berkeadilan meskipun kesetaraan gender bukan sebagai orientasi. “Kegagalan” tafsir Ath-Thabari mengenai hal ini pada satu tempat tidak menghapus nilai tersebut. Karena tetap sejalan dengan genealogi tafsir ini yang bebas dari justifikasi yang merendahkan perempuan, dan lebih dipengaruhi pola pikir logis khas Ath-Thabari yang dipengaruhi oleh latar kehidupannya yang tidak pernah menikah. Dalam waktu yang sama, satu produk penafsiran yang bias ini menguatkan produk penafsirannya yang mayoritas adil tanpa bias, sebagai produk ilmiah murni tanpa tendensi. Sejalan dengan itu, disimpulkan pula bahwa tafsir Ath-Thabari lebih sebagai tafsir *ra`yi* karena pengoperasian sisi *riwâyah* di dalamnya yang melalui basis *dirâyah* disamping pula sedikitnya jumlah perangkat tafsir di dalamnya yang bersifat non ijtihad.

Analisis interpretasi terhadap tafsir Ath-Thabari tersebut terbagi menjadi dua (3) bagian yaitu: analisis interpretasi metode, analisis interpretasi substansi progresif, serta analisis interpretasi penafsiran bias perempuan. Analisis interpretasi metode mencakup tujuh hal, yaitu: (1) pengutipan riwayat lemah tanpa berarti persetujuan atasnya. Karena yang paling utama untuk menjadi pegangan adalah zahir ayat. (2) menunjukkan kelemahan sanad pada suatu tempat tanpa mengulanginya lagi pada tempat

yang lain (3) berfokus pada substansi tafsiran, bukan pada hal bertele-tele dalam riwayat (4) berbasis akal logis, netral dan tidak memaksa (5) menakar dengan akal, menolak yang tidak masuk akal (6) pengaruh latar biografis, dan (7) setia pada konsensus ulama. Sedangkan analisis interpretasi substansi progresif terdiri dikelompokkan menjadi tiga (3) bagian, yaitu: (1) analisis interpretasi relasi biologis perempuan, (2) analisis interpretasi relasi sosial perempuan, dan (3) analisis interpretasi relasi gender perempuan. Sedangkan analisis interpretasi penafsiran bias membahas bagaimana dan mengapa Ath-Thabari melakukannya.

Kesimpulan di atas adalah berlandaskan pada temuan-temuan sebagai berikut:

1. Tafsir *bi al-ma`tsûr* atau tafsir *atsary* yang melekat sebagai metode tafsir Ath-Thabari bukan lawan dari tafsir *bi al-ma`qûl* atau tafsir *'aqly* atau *ra`yi*. Karena perkataan sahabat yang tidak berhukum *marfû'* yang kerap digunakan dalam tafsir ini merupakan produk ijtihad sahabat dengan ruang akal yang terbuka lebar. Tafsir *atsary* bagi Ath-Thabari adalah penggunaan riwayat-riwayat sebagai dalil untuk menghasilkan pendapat, berbeda dengan As-Suyuthi (w. 911 H) yang menjadikannya sebagai kumpulan tafsir berbasis riwayat itu sendiri. Hal ini diperkuat juga dengan kesimpulan bahwa tekstualisme adalah pemikiran berbasis teks, berbeda dengan literalisme yang kosong dari penalaran. Dengan demikian, penggunaan sumber tekstual dalam tafsir termasuk di dalamnya yang berkaitan dengan keperempuanan, pada dasarnya selalu niscaya dalam setiap fase perkembangannya, baik fase klasik, modern maupun post-modern.
2. Latar biografis Ath-Thabari, memberi simpulan gambaran hidup yang membentuk sebuah karakter pribadi yang fokus kepada ilmu, jauh dari materi, serta independen dari kekuasaan. Beberapa konflik dan kejadian menginformasikan adanya kesalahpahaman terhadap beberapa pemikiran Ath-Thabari, dengan beberapa faktor berbeda. Termasuk juga pelabelan non *'aqly* terhadap tafsirnya dengan pemburaman citra tafsir *atsary*. Basis keilmuan hadisnya, penyikapannya terhadap serangan pribadi dan terhadap perbedaan di sekitarnya, serta fakta kehidupan pribadinya yang tidak pernah menikah menjadi di antara faktor-faktor genealogis dari keunikan-keunikan dalam tafsirnya.
3. Interpretasi permasalahan perempuan dalam tafsir Ath-Thabari menunjukkan keunikan karya ini yang memadukan gaya studi hadis ke dalam studi tafsir. Dengan menggunakan riwayat-riwayat bersanad lengkap sebagai bahan pokok penafsirannya, Ath-Thabari mengoperasikannya bersama dengan alat tafsir lainnya menggunakan logika murni. Tidak adanya tendensi dalam pemikiran tafsir Ath-Thabari terlihat dari genealogi penafsirannya yang mengabaikan unsur-unsur non

substantif, termasuk di antaranya pendiskreditan terhadap eksistensi perempuan. Kenetralan ini pula yang menyebabkan produk penafsirannya tidak homogen sehingga selalu berkeadilan gender dan tanpa bias sama sekali. Meskipun hanya dalam satu permasalahan, tetapi lebih menguatkan bahwa nilai progresif dalam beberapa permasalahan perempuan dihasilkan murni sebagai produk akal logis, bukan orientasi yang telah ditetapkan di awal yang justru dapat menyeret pada penafsiran yang terkesan memaksakan.

4. Secara metode, analisis interpretasi terhadap tafsir ayat-ayat mengenai permasalahan perempuan oleh Ath-Thabari ini meski terlihat menggunakan riwayat-riwayat lemah namun terbukti bukan sebagai kesetujuannya. Ath-Thabari juga tidak selalu mengulang kritiknya terhadap beberapa sanad setiap kali menyebutkannya kembali pada tempat berbeda. Pola pemikirannya lebih berfokus pada substansial permasalahan serta mengesampingkan yang tidak krusial untuk dibahas, termasuk di antaranya yang memojokkan perempuan. Pertimbangannya terhadap pendapat-pendapat yang ada logis, netral dan tidak memaksa, untuk kemudian untuk mendukung, mendiamkan ataupun menolaknya. Karenanya, semua pendapat dan bukti ditakar secara akal dan menolak yang tidak masuk akal. Ath-Thabari tidak lepas dari latar biografis dan telah membentuk karakternya serta mempengaruhi hasil penafsirannya. Keunikan jalan pemikiran Ath-Thabari mengindikasikan kemungkinan untuk berseberangan dengan jumhur, namun tidak menyelisihi *ijmâ'*. Adapun dari segi substansi, penafsiran Ath-Thabari terhadap ayat-ayat permasalahan perempuan tidak ditemukan di dalamnya unsur pendiskreditan ataupun celaan. Bahkan terdapat beberapa penafsirannya yang dapat dikatakan progresif apabila ditimbang dengan pendapat pihak lainnya. Meski terdapat pula satu pendapatnya yang kontroversial dan bias dalam masalah *nuzûz*, tetapi bukan disebabkan oleh pemikiran anti perempuan, melainkan faktor latar hidup yang dihabiskan untuk pengetahuan dengan pola pikir sangat logis ilmiah.

B. Saran.

Beberapa hal bersifat teoretis dapat dilakukan oleh para peneliti lain terhadap tafsir Ath-Thabari demi menjadikan penelitian ini menjadi lebih baik. Selain itu, beberapa hal praktis juga dapat disarankan kepada masyarakat Islam secara umum maupun para tokohnya. Beberapa saran tersebut penulis sampaikan sebagai berikut:

1. Kepada para peneliti selanjutnya:
 - a. Dapat menggali lebih banyak tema dan permasalahan yang bisa didapatkan melalui pembacaan yang benar terhadap tafsir Ath-Thabari. Beberapa permasalahan perempuan yang menarik masih tersisa dan

belum penulis bahas dalam disertasi ini karena beberapa keterbatasan. Selain itu, dapat juga untuk dirumuskan gaya penafsiran Ath-Thabari menjadi sebuah teori baru yang lebih rapi, sehingga berguna untuk menjadi acuan penafsiran Al-Qur'an selanjutnya.

- b. Melakukan komparasi antara sisi *dirâyah* tafsir Ath-Thabari dan tafsir *Mafâtiḥ al-Ghayb* Fakhruddin Ar-Razi.
- c. Kepada otoritas penerjemahan Al-Qur'an untuk menjadikan penafsiran Ath-Thabari sebagai salah satu sumber pertimbangan untuk menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam Bahasa Indonesia, khususnya dalam permasalahan perempuan sehingga dapat menjadi lebih proporsional.
- d. Kepada para tokoh agama untuk menyampaikan pemahaman agama dari tafsir Ath-Thabari secara utuh dan benar, menghindari penukilan parsial yang dapat mengakibatkan kesalahpahaman. Dan hal ini tidak mungkin dilakukan tanpa pembacaan dan pemahaman yang benar oleh para tokoh sendiri terhadap tafsir Ath-Thabari.
- e. Kepada masyarakat muslim secara umum, agar meningkatkan kecintaan kepada literatur klasik seperti tafsir Ath-Thabari. Sebab mungkin sekali hal yang baru justru ditemukan dalam sesuatu yang lama. Selain itu, segala hal yang berkenaan dengan agama, secara benar dan salahnya, baik dan tidaknya merupakan khazanah yang lebih baik dirawat keberadaannya. Karena menjadi bagian dari cara memahami yang benar dalam agama adalah juga dengan memahami yang salah di dalamnya. Dan tafsir Ath-Thabari yang cerdas ensiklopedik, telah mengajarkan hal ini kepada para pembacanya.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abbas, Fadhl Hasan, *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn*. Jordan: Dâr an-Nafâ`is, 2015
- Abidin, Munirul, *Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia*. Malang: UIN Maliki Press, 2011.
- Agustini, et.al., *Metode Penelitian Kualitatif*. Deli Serdang: Mifandi Mandiri Digital, 2023
- Al-A`lam, Yusuf Ibnu Sulaiman, *Asy`âr asy-Syu`arâ` as-Sittah al-Jâhiliyyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al- ‘Ilmiyyah, t.th.
- Al- ‘Alla`iy, Shalahuddin Khalil Ibnu Kaikaldi, *Jâmi` at-Taḥshîl Fî Ahkâm al-Marâsîl*. Beirut: ‘Alam al-Kutub, 1986
- Ahmad, Jumal “Desain Penelitian Analisis Isi (Content Analysis)”, dalam *Jurnal Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah*, Tahun 2018.
- Ahmad, Mohammad Kaosar, “Islamic Feminism, Is That an Oxymoron?”, dalam *Jurnal Darul Ihsan University Studies*, Vol. 3, Tahun 2009.
- Ali, Rijal et al, *Tafsir Al-Qur`an Dengan Pendekatan Interdisipliner dan Multidisipliner*. Yogyakarta: Zahir Publishing, 2021
- Al- ‘Asqallani, Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar, *Lisân al-Mîzân*. Beirut: Muassasat al-A`lâmi li al-Mathbu`ât, 1971
- , *Tahdzîb at-Taḥdzîb*. India: *Mathba`ât Dâirat al-Ma`ârif an-Nidhâmiyyah*, t.th, jilid 9.
- , *Taqrîb at-Taḥdzîb*. Beirut: Dâr al-Ma`rifah, 2001
- , *Ta`rîf Ahli at-Taqdîs bi marâtib al-Mawshûfîn bi at-Tadlîs*. ‘Amman: Maktabat al-Mannâr, 1983
- , *Thabaqât al-Mudallisîn*. ‘Amman: Maktabat al-Mannâr, 1983
- Abdillah, Bakr Ibnu, *Thabaqât an-Nasâbîn*. Riyadh: Dâr ar-Rusyd, 1987.

- Abdullah, Amin, "Pengantar", dalam Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKIS, 2013.
- Abdurrohman, Asep, "Metodologi Ath-Thabari Dalam Tafsir Jâmi' al-Bayân Fi Takwil Al-Qur`ân", dalam *Jurnal Koordinat*, Vol. XVII, No. 1, April 2018
- Al- 'Arabi, Muhammad Ibnu Abdillâh Abu Bakr Ibnu, *Ahkâm al-Qur`ân*, Beirut; Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah. 2003
- , *Al-Qabas Fî Syarh Muwaththa`i Mâlik Ibni Anas*. t.k; *Dâr al-Gharb al-Islâmi*, 1992
- Arif, Syamsuddin, *Kritik Reinterpretasi dan Liberalisasi Penafsiran*. t.k, t.p, 2004.
- Arkoun, Mohammed, "Rethinking Islam; Common Questions, Uncommon Answers," diterjemahkan oleh Robert D. Lee dari judul asli *Ouvertures sur l'Islam*. Colorado: Weisview Press, 1994.
- 'Asyur, Muhammad Al-Fadhil Ibnu, *At-Tafsîr Wa Rijâluhu*. Kairo: Majma' al-Buḥûts al-Islâmiyyah, 1997.
- As-Asyuthi, Muhammad Ibnu Ahmad Syihabuddin, *Jawâhir al-'Uqûd wa Mu'in al-Qadhât wa al-Muqî'in wa as-Syuhûd*. Beirut; Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996
- Al-Atsari, Akram Ibnu Muhammad, *Mu'jamu Syuyûkh ath-Thabary*. Kairo; Dâru Ibni 'Affân, 2005
- Al-Atsir, Izzuddin Ali Ibnu Abdil Karam Ibnu, *Al-Lubâb Fi Tahdzîb al-Ansâb*, Beirut; Dâr Shâdir, 1431 H.
- , *Usud al-Ghâbah Fî Ma'rifat ash-Shahâbah*. t.k: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Al-Asybahani, Ahmad Ibnu Abdillâh Abu Nu'aym, *Ma'rifat ash-Shahâbah* Riyadh: Dâr al-Wathan, 1998
- Asy'ari, Hasyim, *Ziyadat at-Ta'liqât `Alâ Mandzûmât as-Syaikh `Abdillâh Ibn Yâsîn al-Fâsuruwânî*. Jombang: Maktabah at-Turâts al-Islâmî, t.th.
- 'Atha', Muhammad Abdul Qadir, "Muqaddimah", dalam Muhammad Ibnu Isma'il Al-Bukhari, *Al-Adab al-Mufrad*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Al-Baghdadi, Ahmad Ibnu Ali Al-Khathib, *Târikh Baghdâd*. Beirut: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1417 H.
- Al-Baidlawi, Abdullah Ibnu Umar Nasiruddin Al-Baidlawi, *Ma'âlim at-Tanzîl wa asrâr at-Ta`wîl*. Beirut: Dâr Ihya` at-Turâts al- 'Araby, 1418 H.
- Balahmar, Turki, *Al-hijâb, Min Tahrifin wa Tabdîlin wa Tahrifin*. (t.d).

- Barlas, Asma, "The Qur'an and Hermeneutics; Reading the Qur'an's Opposition to Patriarchy", dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2001.
- , *Believing Women in Islam; Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Karachi: Sama Editorial and Publishing Services, 2004.
- , "Cara Al-Qur'an Membebaskan Perempuan," diterjemahkan oleh R. Cecep dan Lukman Yasin dari judul asli *Believing Women in Islam*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Battacharya, Himika, "Interpretive Research" dalam Lisa M. Given (ed), *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. California: Sage Publications, 2008.
- Bauer, Karen, *Gender Hierarchy in the Qur'an; Medieval Interpretations, Modern Responses*. New York: Cambridge University Press, 2015
- Al-Bukhari, Muhammad Ibn Ismail, *Shahih al-Bukhârî*. Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 2002.
- Ad-Daruquthni, Ali Ibnu Umar Abu Al-Hasan, *Sunan Ad-Dâruquthny*, Beirut: Mu`assasat ar-Risâlah, 2004.
- Daud, Ilyas, "Pemikiran Muhammad Abduh (w. 1905) Tentang Al-Qur'an Tafsir", dalam *Jurnal Farabi*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2013.
- Davary, Bahar, "The Image of Woman in Islamic Tradition; A Study of It's Formation and in Language and Tradition." *Disertasi*. Washington DC: The Catholic University of America, 2001.
- Ad-Dawudi, Muhammad Ibnu Ali Syamsuddin, *Thabaqât Al-Mufasirîn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t. th.
- Denzin, Norman K.: Lincoln, Yvonna S. (ed), "Disiplin Dan Praktek Penelitian Kualitatif", dalam *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Terjemah Dariyatno dari judul *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Dozan, Willy, "Epistemologi Tafsir Klasik; Studi Analisis Pemikiran Ibnu Katsir", dalam *Jurnal Falasifa*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2019.
- Adz-Dzahabi, Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin, *Siyar A'lâm an-Nubalâ`*. t.k: Mu`assasat ar-Risâlah, 1985.
- , *Mizan al-I'tidal*. Beirut; Dâr al-Ma'rifah, 1963.
- , *Tadzkiat al-Huffâdz*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.
- , *Dzikru Asmâ'i Man Tukullima Fîhi Wa Huwa Muwatstsaq*. Zarqa': Maktabat al-Mannâr, 1986.
- Adz-Dzahabi, Muhammad Husain, *At-Tafsîr Wa al-Mufasirûn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1431 H.
- Duderija, Adis, "Gender", dalam Daniel W. Brown (ed), *The Wiley Blackwell Concise Companion to The Hadith*. West Sussex: John Wiley & Sons, 2020.

- Fakih, Mansour, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Febriani, Nur Arfiyah, "Ra'yu Sebagai Sumber Hukum Islam," dalam *Jurnal Al-'Adalah*, Vol. X, No. 4, Juli 2012.
- Florene, Ursula, "Benarkah Islam mengajarkan Penolakan Pada LGBTQ?," dalam <https://www.rappler.com/world/indonesia/137204-pandangan-islam-mengenai-lgbt/>. Diakses pada tanggal 26 Oktober 2024.
- Ghaffar, Suhail Hasan Abdul, *Dirâsât Fî Qawâ'id al-Jarh wa at-Ta'dîl wa ar-Rijâl*. Islamabad: Dâr as-Shidq, 2002.
- Given, Lisa M. (ed), *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. California: Sage Publications, 2008.
- Goldziher, Ignaz, "Mazhab Tafsir; Dari Klasik Hingga Modern," diterjemahkan oleh M. Alaika Salamullah, Saifuddin Zuhri Qudsy, Badrus Syamsul Fata, dari judul *Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmîy*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2006.
- Gulle, Sitke, "An Evaluation of Thabari's Tafsir from The Aspect Riwa'iyah and Dira'iyah Methods," dalam *Journal of Islam in Asia*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2009.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKIS, 2013.
- Hadi, Abd, *Metodologi Tafsir; Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*. Salatiga: Griya Media, 2021.
- Hafez, Sherine, *The Terms of Empowerment: Islamic Women Activists in Egypt*. Kairo: American University in Cairo Press, 2001.
- Hakim, Lukmanul et al., "Qur'anic Interpretation Method and Its Impact on Contemporary Interpretation," dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 26 No. 2 Tahun 2018.
- Halverson, Jeffry R., *Theology and Creed in Sunni Islam: The Muslim Brotherhood, Ash'arism and Political Sunnism*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- HAMKA, Buya Hamka *Berbicara Tentang Perempuan*. Depok: Gema Insani, 2014.
- Hanafî, Imam, "Mengenal Neo-Modernisme Islam; Sebuah Essay Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Pendidikan Islam" dalam *Jurnal Madania*, No. 5 Vol. 5 Tahun 2015.
- Hanbal, Ahmad Ibnu, *Musnad al-Imâm Aḥmad Ibnī Hanbal*. t.k: Mu'assat ar-Risâlah, 2001.
- Handayani, T., Sugiarti, *Konsep dan Teknik Penelitian Gender*. Malang: Universitas Muhammadiyah Malang, 2006.

- Al-Harby, Husain Ibnu Ali, *Manhaj al-Imam Ath-Thabari fî at-Tarjih Baina al-Aqwâl at-Tafsîriyyah; Dirâsah Nadzhariyyah Tathbîqiyyah*. Riyadh: Markaz Tafsir li ad-Dirasat al-Islamiyyah, 2015.
- Hardiman, F. Budi, *Seni Memahami; Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: PT. Kanisius, 2015.
- Hasbillah, Ahmad 'Ubaidy, *Nalar Tekstual Ahli Hadis; Akar Formula Kultur Moderat Berbasis Tekstualisme*. Tangerang Selatan: Maktabah Darus-Sunnah, 2018.
- Hassan, Riffat, "Challenging the Stereotypes of Fundamentalism, An Islamic feminist Perspective," dalam *Jurnal The Muslim World*, Vol. 91, Tahun 2001.
- , "Muslim Womens Empowerment; Challenge of the Present, Hope of the Future", dalam *Journal of the European Society of Women in Theological Research*, Vol. 7, Tahun 1999.
- Hatim, Abdurrahman Ibnu Abi, *Al-Jarh wa at-Ta'dîl*. Beirut: Dâr Ihya' at-Turâts al- 'Araby, 1952
- Hayyan, Muhammad Ibnu Yusuf Abu, *Al-Bahr al-Muhîth Fî at-Tafsîr*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1420
- Hazm, Ali Ibnu Ahmad Ibnu, *Al-Muḥallâ bi al-Âtsâri*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th
- Hibban, Muhammad Ibnu, *Masyâhir 'Ulamâ' al-Amshâr*. Al-Manshura: Dâr al-Wafâ', 1991.
- Hidayatullah, Aysha, "Muslim Feminist Theology in the United States," dalam Ednan Aslan, *et. al.* (ed), *Muslima Theology; The Voices of Muslim Women Theologians*. Peter Lang AG, dalam <https://www.jstor.org/stable/j.ctv2t4f10.8>
- Al-Himawi, Yaqut Ibnu Abdillah, *Mu'jam al-Buldân*. Beirut: Dâr Shâdir, 1995.
- , *Mu'jam al-Adibbâ'; Irsyâd al-Arib Ilâ Ma'rifat al-Adîb*. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmi, 1993.
- Hudaya, Hairul, "Hadis-hadis Penafsiran Ayat Tentang Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Tafsir Ath-Thabari; Studi Kualitas Dan Relevansi Kandungannya." *Disertasi*. Makassar: UIN Alauddin, 2013.
- Hukmiah; Saad, Masri, "Al-Qur'an antara Teks dan Konteks," dalam *Jurnal Dirasat Islamiah*, Vol. 1, No. 1. Tahun 2020.
- Humaid, Sa'ad Ibnu 'Abdillah Ali, *Manâhij al-Muhadditsîn*. Riyadh: Dâr 'Ulûm as-Sunnah, 1999.
- Taimiyyah, Muhammad Ibnu, *Fatâwâ al-Kubrâ Li Ibni Taimiyyah*. t.k: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1987.
- Ilyas, Hamka, "Al- *Isra'iliyya* ĩ Dalam Tafsir *Jâmi'* al-Bayân fî Ta'wîli Ây Al-Qur'ân; Kajian Terhadap Kisah Para Nabi Dan Rasul." *Disertasi*. Makassar: Pascasarjana UIN Alauddin, 2015.

- Ismail, Faisal, "Logika Absurd ala Amina Wadud." *Koran Sindo*, 02 Maret 2018, dalam <https://nasional.sindonews.com/berita/1286249/18/logika-absurd-ala-amina-wadud>. Diakses pada tanggal 16 Maret, 2024
- Jamarudin, Ade, *et.al.*, "Characteristics Interpretation of Law Verses Perspective Jarir Ath-Thabari," dalam *Journal of International Conference on Religion*, Tahun 2020.
- Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma, 2010.
- Kamal, M. A. M., "Pembacaan Epistemologi Ilmu Tafsir Klasik," dalam *Jurnal Maghza*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2016.
- Kania, Dinar Dewi, *et al.*, "Isu Gender; Sejarah Dan Perkembangannya", dalam *Delusi Kesetaraan Gender; Tinjauan Kritis Konsep Gender*. Jakarta: Yayasan Aila, 2018.
- KBBI Daring, dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/interpretasi>. Diakses 1 Januari 2023
- Al-Khadlir, Abdul Karim, *Syarḥ Sunan at-Tirmîdzi*. Al-Maktabah as-Syâmilah, 1432 H.
- , *Syarḥ al-Muwattha`*. t.k: t.p, Al-Maktabah as-Syâmilah, 1432 H.
- Al-Khalidi, Shalah Abdul Fattah, *Ta`rîf ad-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasirîn*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 2008.
- , *Kitâb at-Tafsîr wa at-Ta`wîl Fî al-Qur`âni*. Amman: Dâr an-Nafâ`is, 1996.
- Khalil, Syauqi Abu, *Athlas al-Hadîts an-Nabawi*. Beirut; Dâr al-Fikr al-Mu`âshir, 2005.
- Khan, Mazhar ul-Haq, *Wanita Islam Korban Patologi Sosial*, diterjemahkan oleh Luqman Hakim dari *Social Pathology of The Islamic Society*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1994.
- Khalkan, Ahmad Ibnu, *Wafayât al-A`yân wa Anbâ`i Abna` az-Zaman*. Beirut: Dâr Shâdir, 1971.
- Kharlie, Ahmad Tholabi, "Metode Tafsir Muhammad Abduh dan Muhammad Muhammad Rasyid Ridha dalam *Tafsîr Al-Mannâr*," dalam *Jurnal TAJDID*, Vol. 24, No. 2 Tahun 2018.
- Klar, Marianna, "Between History and Tafsîr: Notes on al-Ṭabarî's Methodological Strategies". *Journal of Qur'anic Studies*, Edinburgh University Press, Tahun 2016.
- Kodir, Faqihuddin Abdul, *Qirâ'ah Mubâdalah*. Yogyakarta: Ircisod, 2019.
- Al-Khadhin, Abdul Karim, *Jâmi' al-Bayân Fi Tafsîr Ây al-Qur`an*, dalam <https://shkhudheir.com/book-detector/1399442068>. Dikutip pada tanggal 22 Februari 2024, pukul 16:16 WIB.
- "Komnas Perempuan; Soal Pasangan Hidup Itu Pilihan." [Berita]. *Merdeka.com*, dalam <https://www.merdeka.com/peristiwa/komnas->

- perempuan-soal-pasangan-hidup-itu-pilihan.html* . Diakses pada tanggal 26 Agustus 2024
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Al-Ma'athi, As-Sayyid Abu, *et al.*, *Mawsû'atu Aqwâl al-Imâm Aḥmad Ibni Hanbal fî Rijâl al-Hadîts wa 'Ilalihi*, t.k: 'Alam al-Kutub, 1997
- Mahmal, Wahidah, "An-Nahwu al-'Araby Baina al-Ibdâ' wa al-ittibâ'". *Thesis*. Umm al-Bawâqy: Universitas Al-'Araby Ibn Mahîdy, 2014
- Mahmud, Hasan Ahmad; As-Syarif, Ahmad Ibrahim, *Al-'âlam al-Islâmi Fî al- 'Ashr Al- 'Abbâsy*. t.k; Dâr al-Fikr al-'Araby, t.th
- Majah, Muhammad Ibnu Yazid Ibnu, *Sunanu Ibni Mâjah*. Halb: Dâr Ihya' al-Kutub al- 'Arabiyyah, t.th.
- Makrum, "Teologi Rasional: Telaah Atas Pemikiran Kalam Syeh Muhammad Abduh (w. 1905)," dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol. 13 No. 2 Tahun 2009.
- Al-Maliki, Muhammad, *Dirâsat ath-Thabari Li al-Ma'nâ Min Khilâli Tafsîrihi Jâmi' al-Bayân 'An Ta'wîl Ây al-Qur`ân*. t.k: Wizârat al-awqâf wa as-Syu`ûn al-Islâmiyyah, al-Mamlakah al-Maghribiyyah, 1996.
- Manâhij Jâmi' al-Madinat al- 'Âlamiyyah, *Ad-Dakhîl fî at-Tafsir*. Madinah: Jâmi at al-Madinah: 1433 H.
- Manzhur, Muhammad Ibnu Mukrim Ibnu, *Lisân al-'Arab*. Beirut: Dâru Shâdir, 1414 H.
- Martensson, Ulrika, "Ath-Thabari's Concept of The Qur'an; A Systemic Analysis", dalam *Journal of Qur`anic Studies*. t.k: Edinburgh University Press, 2016.
- Maruwah, Muhammad Ridha, *Imru' al-Qays; Al-Malik adl-Dlalîl*. Beirut: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah, t.th.
- Al-Mawardi, Ali Ibnu Muhammad, *Al-Adab as-Sulthâniyyah*. Kairo: Dâr al-Hadîts, t.th.
- Mernissi, Fatima, *Wanita di Dalam Islam*, diterjemahkan oleh Yaziar Radianti dari judul *Women and Islam; An Historical and Theological Enquiry*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1994.
- Mills, Sara, *Discourse*. London: Routledge, 1997.
- , "Knowing Your Place; A Marxist Feminist Stylistic Analysis", dalam Michael Toolan (ed), *Language, Text and Context; Essays in Stylistics*. London and New York, Routledge, 1992.
- Al-Mizzi, Yusuf Ibnu Abdirrahman, *Tahdzîb al-Kamâl Fî Asmâ' ar-Rijâl*. Beirut; *Muassasat ar-Risâlah*, 1980.
- Muhsin, Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Yaziar Radianti dari judul *Qur'an and Woman*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1994.

- Al-Muhtasibi, Abdul Majid Abdussalam, *Ittijâhât at-Tafsîr fî al- 'Ashr ar-Râhin*. Aman: Maktabat an-Nahdlah al-Islâmî, 1982.
- Mukhtazar, *Prosedur Penelitian Pendidikan*. Yogyakarta: Absolute Media, 2020.
- Al-Muslimy, Muhammad Mahdy, *et.al.*, *Mawsû'at Aqwâli Abi al-Hasan Ad-Dâruquthny fî Rijâl al-Hadîtsi wa 'Ilalihi*. Beirut: 'Âlam al-Kutub, 2001.
- Al-Muzani, Isma'il Ibnu Yahya *Mukhtashar al-Muzani*. Beirut; *Dâr al-Ma'rifah*, 1990
- An-Namr, Abdul Mun'im, *'Ilm at-Tafsîr Kayfa Nasya'a wa Tathawwara Hattâ Intahâ Ilâ 'Ashrinâ al-Hâdlir*. Kairo Dâr al-Kutub al-Ismâmiyyah, 1991.
- An-Nasa'i, Ahmad Ibnu Syu'aib, *Sunan an-Nasâi*. Halb: Maktabat al-Mathbû'ât, al-Islâmiyyah, 1986.
- N.S., N. Hamisan Khair; Razali, Mohamed, "Womens Role as Mufasir and Their Contributions to Qur'anic Exegesis," dalam *Jurnal Al-Burhan*, Vol. 5, No. 2, Tahun 2021.
- Nasrulloh, *Hadis-Hadis anti Perempuan; Kajian Living Sunnah Perspektif Muhammadiyah, NU, Dan HTI*. Malang: UIN Maliki Press, 2015.
- An-Nawawi, Yahya Ibnu Syaraf Muhyiuddin, *Al-Majmû' Syarh al-Muhadzab*. t.k; *Dâr al-Fikr*, 1431 H.
- Nawawi, Rif'at Syaumi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh (w. 1905): Kajian Masalah Akidah Dan Ibadat*. Jakarta: Paramadina, 2002
- An-Naisaburi, Al-Hakim Muhammad Ibnu Abdillah, *Al-Mustadrak 'Alâ ash-Shahîhain*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- Norhidayat, "Isrâiliyyât Dan Bias Gender Dalam Penafsiran Al-Qur'an", dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2012.
- Nurahmani; Irsyadunnas, "Rekonstruksi Al-Qur'an Kontemporer; Studi Analisis Sumber dan Metode Tafsir," dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2020.
- Osman, Amr, *The Zâhirî Madhhab (3rd/9th-10th/16th Century); A Textualist Theory of Islamic Law*. Leiden: Brill, 2014.
- Al-Qaththan, Manna', *Mabâhits Fî 'Ulûm al-Qur'ân*. t.k: Maktabat al-Ma'ârif, 2000.
- Al-Qurthubi, Muhammad Ibnu Ahmad Syamsuddin, *Al-Jâmi' Li Ahkâm al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.
- Rahman, Fazlur, *Tema-tema Pokok Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dari judul *Major Themes of The Qur'an*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1996.
- Rahman, Yusuf, "Akidah Sayyid Quthb (1906-1966) Dan Penafsiran Sastrawi Terhadap Al-Qur'an," dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2011.

- Raihan, *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Universitas Islam Jakarta, t.th.
- Ar-Razy, Muhammad Ibnu Umar Fakhrudin, *Mafâtiḥ al-Ghayb*. Beirut: Dâr Ihyâ` at-Turâts al- ‘Araby, 1420 H.
- Ridha, Muhammad Rashid, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm (Tafsîr al-Mannâr)*. t.k; Al-Hay`ah al-Mishriyyah al-‘âmmah Li al-Kitâb, 1990.
- Rifqi, M. Ainur; Thahir, M. Halil, “Tafsir Maqâshidi; Building Interpretation Paradigm Based on Maslahah,” dalam *Jurnal Millah*, Vol. 18 No. 2 Tahun 2019.
- Rofiah, N. Nafisatur, “Poligami Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman,” dalam *Jurnal Mukadimah*, Vol. 4 No 1 Tahun 2020.
- Rohmansyah, “Critical Analysis on The Thoughts of Ibnu Jarir Ath-Thabari About Jilbab in The Qur’an Surah Al-Ahzab Verse 59,” dalam *Jurnal Millati*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2019.
- Rohmanu, Abid, *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*. Yogyakarta: Ircisod, 2019.
- Rozi, A. Fahrur; Rohmah, Niswatur, “Tafsir Klasik: Analisis Terhadap Kitab Tafsir Era Klasik”, dalam *Jurnal KACA*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2019.
- Rumata, Vience, “Analisis Isi Kualitataif Twitter “#Taxamnesti” dan “#Amnestipajak,” dalam *Jurnal PIKOM (Penelitian Komunikasi dan Pembangunan)*, Vol. 18 No. 1, Tahun 2017.
- Sa’ad, Thariq Abu, *Mâ dzâ ta’rifu ‘an miḥnati Ath-Thabari ma’a al-Hanâbilah*, Hafryat. *Hafryat.com/ar/blog*, edisi 01/11/2023, diakses pada tanggal 10 Maret 2024, pukul 13:49 WIB.
- Saeed, Abdullah, *Reading the Qur`an In the Twenty-First Century; A Contextualist Approach*. New York: Routledge, 2014
- Saihu, Made, *et. al*, “Study of Ibn Sina’s Educational Thought and Its Contextualization in the Contemporary Era”, dalam *Pegem Journal of Education and Instruction*, Vol. 14, No. 3, 2024
- Ash-Shadafi, Shalahuddin, *Al-Wâfi Fi al-Wafayât*. Beirut: Dâr Ihyâ` at-Turats, 2000.
- Shah, Musthafa, “Ath-Thabari and The Dynamics of Tafsir: Theological Dimensions of a Legacy,” dalam *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2013.
- Shaikh, Sa’diyya, “Exegetical Violence; Nuzhûz in Qur`anic Gender Ideology”. *Journal for Islamic Studies*, Vol. 17. Tahun 1997.
- Shalah, Abdurrahman Ibnu, *Thabaqât al-Fuqahâ` As-Syâfi’iyyah*. Beirut; Dâr al-Basyâ`ir al-Islâmiyyah, 1992.
- As-Shan’ani, Muhammad Ibnu Isma’il, *Subul as-Salâm*. t. k: Dâr al-Hadîts, t.th
- Shihab, Quraish, *Wawasan Al-Qur`an*. Bandung: Mizan, 1999
- As-Sijistani, Sulaiman Ibnu Al-Asy’ats Abu Dawud, *Sunanu Abî Dâwûd*. t.k: Dâr ar-Risâlah al- ‘Âlamiyyah, 2009

- Smith, John K., "Interpretative Inquiry", dalam Lisa M. (ed), *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. California: Sage Publications, 2008.
- Solahudin, M., "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Al-Qur'an," dalam *Jurnal Al-Bayan*, Vol 1 No. 2 Tahun 2016
- Subhan, Zaitunah, *Rekonstruksi Pemahaman Jender dalam Islam Agenda Sosio - Kultural dan Politik Peran Perempuan*. Ciputat: el-Kahfi, 2002.
- As-Subki, Abdul Wahab Tajuddin, *Qâ'idah fî al-Jarh wa at-Ta'dîl*. Beirut; Dâr al-Basyâ'ir, 1990
- , *Thabaqât As- Syâfi'iyyah al-Kubrâ*. t.k; Hajar, 1413 H
- Sukardi, *Metodologi Penelitian Pendidikan*. Jakarta: PT Bumi Aksara, 2003.
- Sulaiman, Muqatil Ibnu, *Tafsîr Muqâtil Ibni Sulaymân*, Beirut: Dâr Ih'yâ' at-Turâts, 1423
- Sutikno, S., Hadisaputra, P., *Penelitian Kualitatif*. Lombok: Holistica, 2020.
- Sutikno, "Islam di antara Modernisme dan Postmodernisme," dalam jurnal *Religio*, No 1 Volume 3
- Suwastini, Ni Komang Arie, "Perkembangan Feminisme Barat Dari Abad Kedelapan Belas Hingga Postfeminisme: Sebuah Tinjauan Teoretis," dalam *Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2013
- As-Suyuthi, Abdurrahman Ibnu Abi Bakr Jalaluddin, *Târikh Al-Khulafâ'*. t.k: Maktabah Nizâr Musthafâ Al-Bâz, 2004.
- , *Miftâh al-Jannah fî al-Ihtijâji bi as-Sunnah*. Madinah: Al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah, 1989
- , *Thabaqât al-Huffâdz*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H
- As-Syahrastani, Muhammad Ibnu Abdil Karim, *Al-Milal Wa an-Nihal*. t. k: Mu'assasat al-Halbi, t.th
- Syaibah, Abdullah Ibnu Abi, *Mushannaf Ibni Abî Syaibah*. Riyadh: Maktaba tar-Rusyd, 1409 H.
- Asy-Syaukani, Muhammad Ibnu Ali, *Fath al-Qadîr*. Beirut: Dâr Ibni Katsîr, 1414 H.
- Syuqqah, Abdul Halim Abu, *Tahrir al-Mar'ah Fi 'Ahd ar-Risalah*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1995.
- Taimiyyah, Muhammad Ibnu, *Fatâwâ al-Kubrâ Li Ibni Taimiyyah*. t.k: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1987
- Ath-Thabari, Ibnu Jarir, *Tafsîr at-Thabarîy al-Musammâ Jâmi' al-Bayân Fî Ta'wîli Ây al-Qur'ân*. Mekah: Dâr at-Tarbiyyah wa at - turâts, t.th
- , *Târikh Ar-Rusul Wa Al-Mulûk*. Beirut: Dâr at-Turâts, 1387 H
- Ath-Thahawi, Ahmad Ibnu Muhammad, *Syarh Musykil al-Âtsâr*. t.k: Mu'assasat ar-Risâlah, 1994
- Ath-Thahhan, Mahmud, *Taysîr Mushthalah al-hadîts*. t.k: Maktabat al-Ma'ârif, 2004

- Ath-Thayyar, Musa'id, *Mafhûm at-Tafsîr wa at-Ta'wîl wa al-Istinbâth wa at-Tadabbur wa al-Mufasîr*. t.k: Dâr Ibn al-Jawzy, 1427 H
- At-Tirmidzi, Muhammad Ibnu Isa, *Sunan at-Tirmidzy*. Halb: Maktabah Mushthafa al-Bâby, 1975
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Gender*. Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- Usama, Thameem, "Metodologi Tafsir Al-Qur'an," diterjemahkan oleh Hasan Basri dan Amroeni dari *Methodologies of The Qur'anic Exegesis*. Jakarta: Riora Cipta, 2000
- Vaessen, Rachel Anne, "Humour, Halters and Humilitation; Wife Sale as Theatre and Self Divorce". *Tesis*. Burnaby, BC: Simon Fraser University, 2006
- Zahrattunnisa, *Tuhfat ar-Râwî fî Takhrîj Ahâdîts al-Baydlâwy Li Ibni Himât Zâdah Ad-Dimasyqy (w. 1175 H); Dirâsat at-Takhrîj wa as-Sanad wa at-Tahqîq*. *Tesis*. International Islamic University Islamabad Pakistan, 2009.
- Az-Zamakhshary, Mahmud Ibnu 'Amr Jarullah, *Al-Kasysyâf 'An Haqâiqi Ghawâmidl at-Tanzîl*. Beirut: Dâr al-Kitâb al- 'Arabi, 1407 H
- Az-Zarkaly, Khairuddin Ibnu Mahmud, *Al-A'lâm*. t.k: Dâr al-'Ilmi Li al-Mâlâyîn, 2002.
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Dawâ'ir al-Khaûf, Qirâ'ah fî khithâb al-Mar'ah*. Beirut: Al-Markaz ats-Tsaqafi al- 'Arabi, 2004
- Zayd, Washfî 'Asyur Abu, *Metode Tafsir Maqashidi; Memahami Pendekatan Baru Penafsiran Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Ulya Fikriyati, dari judul *Nahwa at-Tafsîr al-Maqâshidî li al-Qur'ân al-Karîm; Ru'yah Ta'sisiyyah li Manhajin Jadîdin Fî Tafsîr al-Qurân*. Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2020
- Az-Zayla'i, Utsman Ibnu Ali, *Tabyîn al-Haqâiq; Syarhu Kanz ad-Daqâiq Wa Hâsiyyat asy-Syilby*. Kairo: Al-Mathba'ah al-Kubra al-Amîriyyah, 1313 H
- Az-Zuhailly, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1989
- , *At-Tafsîr al-Munîr; Fî al-Aqîdah wa as-Syarî'ah wa al-Manhaj*. Damaskus; *Dâr al-Fikr al-Mu'ashir*, 1418 H.
- Zulaiha, Eni, "Tafsir Feminis; Sejarah, Paradigma, dan Standar Validitas Tafsir Feminis," dalam *Jurnal Al-Bayan* Vol. 1 No. 1 Tahun 2016
- Zulyadain, et al., *Membangun Paradigma Baru Metodologi Hermeneutika Feminis; Kajian Ayat-ayat Gender dalam Al-Qur'an: antara Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadhl*. Yogyakarta: Pustaka Egaliter, 2022
- Az-Zarkasyi, Muhammad Ibnu Abdillah, *Al-Îjâbah Li Îrâdi Mâ Istadrakathu 'Âisyah 'Alâ as-Shahâbah*. Beirut: Al-Maktabah Al-Islâmy, 1970.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Zahratunnisa
Tempat/ Tanggal Lahir : Ponorogo, 14 November 1979
Jenis Kelamin : Perempuan
Kewarganegaraan : Indonesia
Status : Menikah
Alamat : Jl. Robusta Raya No. 31 RT 02 RW. 07, Pondok
Kopi, Duren Sawit, Jakarta Timur
Email : zahratunnisahamdi79@gmail.com
Hp : 081517077177

Pendidikan:

1. SD Negeri Joresan Mlarak Ponorogo, Jawa Timur
2. MTS AL-ISLAM Ponorogo, Jawa Timur (1992-1995)
3. MA AL-ISLAM Ponorogo, Jawa Timur (1995-1998)
4. S1 Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin International Islamic University Islamabad, Pakistan (1998-2002)
5. S2 Hadis dan Ilmu-ilmu Hadis Fakultas Ushuluddin International Islamic University Islamabad, Pakistan (2002-2009)
6. S3 Doktoral Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir, Universitas PTIQ Jakarta (2019- saat ini)

Pengalaman Mengajar:

1. Guru SD IT Al-Halimiyah, Jakarta Timur (2009-2010)
2. Guru SMP/A IT Al-Halimiyah, Jakarta Timur (2011-2016)
3. Dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Indonesia (STAIINDO) Klender, Jakarta Timur (2015-2022)
4. Dosen Sekolah Tinggi Ilmu Ushuluddin (STIU) Darul Hikmah, Jatiasih, Bekasi (2022- saat ini)

Karya Tulis Ilmiah:

1. تحفة الراوي في تخريج احاديث تفسير البيضاوي لابن همام الدمشقي , دراسة التحقيق والتخريج والسند (Tesis)
2. Peran Ulama Dalam Mitigasi Covid 19 (Jurnal Adalah, 2020)
3. Pluralisme Sosial Keagamaan Menuju Karakter Bangsa Yang Shalih (Jurnal Salam, 2020)
4. Konsep Debat (Jadal) Dalam Al-Qur'an, Urgensi Kecerdasan Dan Moralitas (Jurnal Millati, 2021)
5. Dilema Metodologi Pendidikan Agama Islam Di Masa Pandemi (Kocenin Serial Konferensi, 2020)