

# Al-Qur'an dan Hadis

POLA INTERAKSI DENGAN AL-QUR'AN  
DAN SUNNAH

*Muchlis M. Hanafi*

HERMENEUTIKA FEMINIS DALAM  
PENAFSIRAN AL-QUR'AN

*Ahmad Baidowi*

PARADIGMA INTERKONEKSI  
DALAM MEMAHAMI HADIS NABI:  
Pendekatan Historis, Sosiologis dan Antropologis

*Abdul Mustaqim*

KRITIKUS HADIS PEREMPUAN:  
Studi Atas Tujuan dan Metode Kritik 'Aisyah R.A.  
terhadap Hadis-hadis tentang Perempuan

*Qoriatul Hasanah*

Book Review:  
INTELEKTUAL MUSLIM MODERN DAN AL-QUR'AN

*Asghar Ali Engineer*

# POLA INTERAKSI DENGAN AL-QUR'AN DAN SUNNAH

Muchlis M. Hanafi\*

## Abstrak

This paper is talking about an area of Muslims' interaction with the Qur'an and Hadis as it is mainly in interpreting the texts and less in the issue of authenticity. In the history of the Quran and Hadis interpretation, there are four main types of interpretation of both sources. They are *zahiriyyah* that mostly focuses on literal text, *batiniyyah*, contextual that is represented by rationalist, and scientific method. In accordance to prophetic mission, we need an alternative method to fill in the gaps left by the existing methods. This alternative method is trying to combine previously existing methods in order to sustain the Quran and Hadis in keeping with various time and place (*Salih li kull zaman wa makan*)

Kata Kunci: interaksi, *zahiriyyah*, *batiniyyah*, *mu'ammiqin fi al-qiyas*, metode keilmuan dan metode alternagif.

## I. Pendahuluan

Banyak pakar mensinyalir, salah satu penyebab ketertinggalan umat Islam saat ini adalah karena meninggalkan dan menjauh dari ajaran Al-Qur'an dan hadis. Meninggalkan dimaksud berupa ketidaktahuan yang berakibat pada kurangnya penghayatan dan pengamalan terhadap nilai-nilai yang terkandung dalam kedua sumber ajaran Islam. Sikap seperti ini pernah dilakukan oleh umat terdahulu yang kemudian membuahkan kecaman keras. QS. Al-Baqarah [2] : 78 menyebut mereka yang bersikap demikian sebagai "*ummiyyūn*" (buta huruf), yang tidak mengerti kitab suci dan sumber ajaran agama dengan baik. Walaupun mengerti, pemahaman mereka tidak didukung oleh bukti-bukti kuat, tetapi hanya sekadar dugaan, sehingga timbul keengganan. Kebutaaksaraan (*ummiyyah*) seperti ini tidak lagi hanya sebatas tidak bisa membaca dan menulis aksara, tetapi tidak memahami ajaran agama dengan baik dan benar. Rajab al-Banna, kolumnis Mesir terkemuka, menyebutnya dengan istilah *ummiyyah dīniyyah* (buta aksara agama). Menurutnya, wajah kusam Islam saat ini, selain karena propaganda musuh-musuh Islam, juga disebabkan oleh sikap, prilaku dan pemikiran sebagian komunitas Muslim yang tidak memahami ajaran agama secara utuh.

Tak dapat disangkal, dalam kehidupan seorang Muslim, Al-Qur'an dan hadis merupakan dua sumber ajaran yang mengatur banyal hal dan harus dipedomani dalam hidup. Allah berfirman: "*Dan Kami turunkan kepadamu Al*

---

\*Dosen Pascasarjana UIN Jakarta, Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) dan Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta

*Kitab (al-Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri" (QS. Al-Nahl [16] : 44).* Al-Qur'an tidak hanya berisikan persoalan akidah dan ibadah, tetapi mencakup berbagai persoalan etika, moral, hukum dan sistem kehidupan lainnya. Sedemikian lengkapnya ajaran al-Qur'an, *sayyiduna* Abu Bakar RA berujar; "seandainya tambat untaku hilang pasti akan aku temukan dalam al-Qur'an". Ajarannya berlaku sepanjang masa dan bersifat universal untuk semua umat manusia. Ilmu pengetahuan modern membuktikan sekian banyak isyarat ilmiah dalam al-Qur'an, bahkan juga hadis, yang sejalan dengan penemuan ilmiah para ahli.

Meski menyatakan dirinya telah "menjelaskan segala sesuatu", namun tidak berarti Al-Qur'an tidak membutuhkan penjelasan. Jumlah ayatnya yang terbatas (6236 ayat) dan karakteristik bahasanya yang ringkas dan padat serta kandungannya yang bersifat umum menuntut adanya penjelasan atau penafsiran. Otoritas tertinggi untuk itu dimiliki oleh Rasulullah yang diwujudkan dalam bentuk ucapan, perbuatan dan ketetapan. Himpunan ketiganya disebut hadis atau sunnah. Dengan demikian, sebagai sumber ajaran Islam Al-Qur'an dan hadis tidak dapat dipisahkan, karena jika Al-Qur'an dipandang sebagai sebuah konstitusi (*dustūr*) yang mengandung pokok-pokok ajaran ketuhanan yang diperlukan untuk mengarahkan kehidupan manusia, maka hadis merupakan rincian penjelasannya. Al-Qur'an sendiri menyatakan, selain bertugas menyampaikan kitab suci, Rasulullah diberi kewenangan untuk menjelaskan kitab tersebut (QS. Al-Nahl [16]: 44). Penjelasan itu tidak pernah keliru, sebab dalam menjalankan tugas tersebut Rasulullah senantiasa berada dalam bimbingan wahyu (QS. Al-Najm [ 53] : 3).

Dengan kata lain, hadis atau sunnah adalah bentuk lain dari Al-Qur'an yang wujud dan hidup. Jika Anda ingin mengetahui tuntunan akhlaq Al-Qur'an, maka perhatikanlah kehidupan Rasul, demikian makna yang tersirat dari sebuah hadis riwayat Aisyah RA. Tanpa hadis atau sunnah, banyak hal menyangkut ibadah dan muamalat dalam Islam yang tidak akan pernah diketahui. Dalam Al-Qur'an ditemukan perintah salat, tetapi tidak ditemukan penjelasan rinci mengenai bilangan rakaatnya, tata cara dan waktu melaksanakannya, serta jenis salat yang diwajibkan dan dianjurkan. Penjelasan semua itu ada dalam hadis. Ukuran, jenis dan waktu pelaksanaan zakat juga tidak ditemukan dalam Al-Qur'an. Demikian pula tata cara pelaksanaan puasa, haji, transaksi jual beli dan

lainnya yang hanya diterangkan secara global oleh Al-Qur'an. Dari sini banyak ulama memahami keduanya merupakan satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan, sehingga mengamalkan hadis berarti juga mengamalkan Al-Qur'an. Firman Allah: "Barangsiapa yang mentaati Rasul itu, sesungguhnya ia telah mentaati Allah. Dan barangsiapa yang berpaling (dari ketaatan itu), maka Kami tidak mengutusmu untuk menjadi pemelihara bagi mereka" (QS. Al-Nisā [4] : 80).

Suatu ketika seorang perempuan dari Bani Asad mendatangi sahabat Rasul, Abdullah bin Maşud, dan memprotes sikap Ibnu Maşud yang mengecam keras perempuan yang mentato (*al-wāsyimāt*) dan yang minta ditato (*al-mustawsyimāt*). Perempuan itu berdalih, larangan tersebut tidak ditemukan dalam Al-Qur'an. Ibnu Maşud menjawab, "larangan tersebut dapat Anda temukan dalam sebuah ayat, "Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah dia. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah" (QS. Al-Hasyr [59] ; 7). Ayat ini juga dibacakan oleh Abdurrahman bin Yazid, seorang ulama generasi awal, ketika ada seseorang yang memprotes larangan mengenakan baju saat berihram dengan alasan tidak ada ketentuannya dalam Al-Qur'an. Dengan kata lain, ayat tersebut menegaskan kedudukan hadis sebagai referensi hukum saat tidak ditemukan rincian penjelasannya dalam Al-Qur'an. Dari sini, tidaklah tepat pandangan sebagian kalangan yang merasa cukup dengan hanya berpedoman pada Al-Qur'an.

## II. Titik Krusial Persoalan Agama

Satu hal yang patut disadari, persoalan agama bukan hanya pada otentisitas teks-teks keagamaan, tetapi pada pemahaman yang baik dan benar. Keaslian dan kemurnian teks Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber ajaran tidak diragukan lagi. Sejarah telah membuktikannya. Tetapi khazanah intelektual Islam menyodorkan fakta sekian banyak perbedaan menyangkut pemahaman teks-teks tersebut. Sifat Al-Qur'an yang dinyatakan banyak pakar sebagai *hamālatu awjuh* mengandung kemungkinan ragam interpretasi. Semuanya dapat dibenarkan selama berpegang pada prinsip-prinsip kebahasaan dan syariat Islam.

Lebih problematis lagi ketika teks-teks tersebut berupa hadis, sebab dalam memahaminya diperlukan pengetahuan tentang latar belakang historisnya (*asbāb al-wurūd*) dan maksud (*maqāshid*) di balik pesan hadis tersebut. Satu hal yang harus diyakini, kebanyakan sunnah Rasul, baik yang berbentuk ucapan, perbuatan dan ketetapan, mempunyai implikasi hukum yang harus diikuti

(*tasyrîyyah*), sebab dengan mengikutinya kita akan mendapat petunjuk (QS. Al-Ārâf [7] : 158). Tetapi mayoritas ulama, seperti dikutip Yusuf al-Qaradhawi, juga sepakat, ada sekian banyak hadis yang tidak berimplikasi hukum, terutama yang berkaitan dengan beberapa persoalan keduniaan. Di antara ulama yang mengklasifikasikan hadis dalam bentuk di atas Al-Qarafi (w. 684 H), Syah Waliyyullah al-Dahlawi (w. 1176 H), M. Rasyid Ridha, penulis tafsir *al-Manār*, Mahmud Syaltut, Pemimpin Tertinggi Lembaga Al-Azhar, dan Thahir Ibnu Asyur, Mufti Tunis dan pengarang tafsir *Al-Tahrîr wa al-Tanwâr*.

Contoh kasus yang sering dikemukakan adalah ketika Nabi datang ke Madinah dan menemukan masyarakat di situ selalu mengawinkan serbuk jantan dan betina dari pohon korma agar produktifitasnya meningkat. Saat itu Rasulullah menganjurkan agar mereka tidak melakukan hal tersebut. Saat panen tiba, penghasilan kebun mereka berkurang, dan dengan segera mereka melaporkan kejadian tersebut kepada Rasulullah. Menanggapi itu beliau bersabda, "Aku hanyalah manusia biasa, jika aku memerintahkan suatu ajaran agama maka ambillah, dan jika yang aku sampaikan hanyalah sekadar pendapat, maka ketahuilah aku hanya seorang manusia biasa" (HR. Muslim). Dalam hadis lain beliau menanggapi dengan ungkapan, "Kalian lebih tahu dalam soal keduniaan (yang kalian geluti)" (HR. Muslim). Hadis tersebut dengan berbagai versinya menunjukkan bahwa Nabi memberikan pendapat dalam salah satu persoalan keduniaan yang tidak dikuasainya. Beliau adalah salah seorang dari penduduk Makkah yang tidak berprofesi sebagai petani korma, sebab kota Makkah adalah daerah tandus yang tidak cocok untuk pertanian dan perkebunan. Saran beliau saat itu oleh para sahabatnya dipandang sebagai ajaran agama yang harus diikuti, tetapi kemudian ternyata saat panen tiba hasilnya tidak seperti yang diharapkan. Dari sini kemudian Rasul menjelaskan, dalam soal teknis yang tidak terkait dengan persoalan agama, para ahli di bidangnya lebih tahu dari Rasul. Karenanya, pakar hadis terkemuka dan penyusun kitab penjelasan (*syarah*) *Shahîh Muslim*, Imam Nawawi, meletakkan hadis tersebut di bawah judul, "*Bāb wujūb imtitsāli mā qālahu syāran, dūna mā dzakarahu shallallāhu alayhi wasallam min ma'âyisi al-dunyâ, alâ sabîl al-raqyi*" (Bab kewajiban mengikuti sabda Rasul yang berupa syariat agama, bukan persoalan keduniaan yang disampaikan Rasul berdasarkan pendapat).

Pada bidang keduniaan apa saja hadis tidak berimplikasi hukum, tentu bukan di sini tempatnya untuk diurai. Tetapi dari contoh di atas dapat dipahami,

titik krusial dalam tek-teks keagamaan adalah pada penafsirannya, terutama yang terkait dengan pola hubungan antara lafal (teks) dan makna (batin). Tidak jarang kita temukan pemahaman keagamaan yang begitu ketat dan literal, bahkan terkadang terasa menyulitkan, namun tidak sedikit juga kita temukan pemahaman yang begitu longgar bahkan liberal.

### III. Pola Hubungan Antara Lafal dan Makna; Dulu dan Sekarang

Ulama besar, Al-Syathibi, dalam kitab *al-Muwâfaqât* mencatat empat aliran dalam pemahaman Al-Qur'an dan hadis, yaitu *Zhâhiriyyah* (literal), *Bâthiniyyah*, *Al-Mutaqammiqûn fi al-Qiyâs* (rasionalis dan cenderung liberal) dan *al-Râsikhûn fi al-Ilm* (mendalam ilmunya dan moderat)<sup>1</sup>.

#### 1. *Zhâhiriyyah*

Sebuah mazhab fiqih yang berlandaskan pada Al-Qur'an, sunnah dan *ijmâ*, tetapi menolak intervensi akal dalam bentuk *qiyâs*, *ta'lîl*, *istihsân* dan lain sebagainya. Zhahiriyyah, sebutan bagi para penganut mazhab ini, terambil dari nama tokoh panutannya, Daud bin Ali al-Zhahiri. Muncul pertama kali pada paruh pertama abad ketiga hijriah.

Dalam memahami teks keagamaan zhahiriyyah berpegangan kepada tiga prinsip dasar :

- a. Keharusan berpegang teguh pada lahiriah teks, dan tidak melampauinya kecuali dengan teks yang zahir lainnya atau dengan konsensus (*ijmâ*) yang pasti. Penggunaan akal tidak diperkenankan.
- b. Maksud teks yang sebenarnya terletak pada yang zhahir, bukan di balik teks yang perlu dicari dengan penalaran mendalam. Demikian pula masalahat yang dikehendaki syarâ.
- c. Mencari sebab di balik penetapan syariat adalah sebuah kekeliruan. Ibnu Hazm, salah seorang tokohnya berkata : Seseorang tidak boleh mencari sebab dalam agama, dan tidak diperkenankan mengatakan 'ini' adalah sebab ditetapkannya 'itu', kecuali ada nash tentang itu. (*Lâ yuṣalu ammâ yafalu wahum yuṣalûn*).

Banyak hasil ijthad kelompok zhahiriyyah dalam memahami teks yang dinilai keliru oleh para ulama, antara lain karena ;

---

<sup>1</sup>Abu Ishaq Ibrahim bin Musa Al-Syathibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah* jilid II (Mekah ; Tawzi Abbas Ahmad al-Baz, 1975), 394.

- a. Tidak mau menggunakan akal dalam pengambilan hukum dengan memperluas cakupan zhahir, sehingga Al-Qur'an tidak lagi mampu mengantisipasi berbagai kemaslahatan yang timbul kemudian.
- b. Jumud dan tidak mengikuti perkembangan zaman, sehingga bertentangan dengan fungsi Al-Qur'an sebagai kitab abadi di setiap ruang dan waktu. Teks Al-Qur'an terbatas, sementara peristiwa dan kejadian yang dialami manusia selalu berkembang.
- c. Tidak sejalan dengan rasionalitas Al-Qur'an, karena hanya membatasi pemahaman pada logika bahasa.

## 2. *Bâthiniyyah*

Sebuah nomenklatur bagi sekian banyak kelompok yang pernah ada dalam sejarah Islam. Muncul pertama kali pada masa al-Ma'mun (w 218), salah seorang penguasa Abbasiyah, dan berkembang pada masa al-Mu'tashim (w 227). Sebagian ulama mensinyalir, prinsip-prinsip dasar yang digunakan dalam memahami teks-teks keagamaan bersumber dari kalangan Majusi. Dinamakan *Bâthiniyyah* karena mereka meyakini adanya Imam yang gaib. Mereka mengklaim ada dua sisi dalam syariat; zhahir dan batin. Manusia hanya mengetahui yang zhahir, sedang yang batin hanya diketahui oleh Imam<sup>2</sup>.

Pola yang digunakan dalam memahami teks-teks keagamaan ;

- a. Tujuan dan maksud dari sebuah teks (Al-Qur'an dan hadis) bukan pada makna zhahir yang diperoleh melalui kaidah-kaidah kebahasaan dan konteks penyebutan, tetapi terletak pada makna di balik simbol zhahirnya.
- b. Mereka mengkultuskan makna batin sebuah teks dan mengingkari zhahir teks, sehingga banyak hukum-hukum syari yang diabaikan, bahkan tidak ditaati lagi.

Karena itu Imam Ghazali, seperti dikutip al-Syathibi, mendudukan mereka pada tingkatan yang paling rendah dan hina dibanding kelompok sesat lainnya<sup>3</sup>. Kerusakan yang mereka lakukan, kata al-Razi, jauh lebih parah dari tindakan orang kafir, sebab mereka menggerus syariat Islam dengan sebutan Islam itu sendiri<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Muhsin Abdul Hamid, *Haqîqat al-Bâbiyah wa al-Bahâ'iyah*, (Kairo : Dar al-Shahwah, 1985), 22.

<sup>3</sup> Muhsin Abdul Hamid, *Haqîqat al-Bâbiyah wa al-Bahâ'iyah*, 22

<sup>4</sup> Al-Syathibi, *al-I'tishâm*, jilid I (Riyadh : Maktabat al-Riyâdh, t.th.), 331

Mengapa mereka dinilai keliru dan sesat?

- a. Tidak memiliki perangkat pemahaman yang benar. Mereka tidak menggunakan kaidah-kaidah kebahasaan dan pokok-pokok ilmu tafsir sebagai sandaran dalam memahami Al-Qur'an, padahal Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab dan baru dapat dipahami maknanya jika sesuai dengan prinsip-prinsip kebahasaan Arab.
- b. Mengira ada yang kurang dalam syariat, dan baru sempurna jika dipahami secara batin yang hanya bisa dilakukan oleh Imam yang *maṣhum*.
- c. Mengedepankan akal daripada syariat yang dianggapnya kurang memadai dan melepaskannya tanpa kendali untuk menyelami lautan makna batin. Patut disadari, keragaman pandangan yang tidak didasari pada kaidah yang jelas akan menimbulkan kekacauan.

### 3. Rasionalis (*al-Aqlaniyyun*), atau *al-Muṭaḥammiqun fi al-Qiyas*

Sebagian ulama menisbatkan kecenderungan ini kepada Imam Sulaiman al-Thufi (w 716 H) yang dikenal dengan teori *maslahat* yang dipahaminya sebagai “sebab yang dapat mengantarkan kepada tujuan syariat Allah dalam ibadah (*al-ibâdât*) dan *mu'amalah* (*al-muâmalât*)”.

Pendapatnya yang sangat berbeda dengan *jumhur* ulama dan mendapat kritikan tajam: "Jika ada *maslahat* yang bertentangan dengan *nash* yang terkait dengan *mu'amalât (âdât)*, maka *maslahat* harus dikedepankan daripada *nash*".

Menurut al-Thufi, hubungan antara *maslahat* dan *nash* (dalil syar'i) berkisar pada tiga hal ;

- Dalil syar'i sejalan dengan *maslahat*, seperti dalam penetapan *hudûd* terhadap pelaku pembunuhan, pencurian, *qadzaf* dan lainnya
- Jika tidak sejalan tetapi memungkinkan untuk dikompromikan melalui *takhshîsh* atau *taqyîd* maka keduanya dapat digunakan dalam batas-batas tertentu
- Jika terjadi benturan antara *maslahat* dan *nash* dan tidak bisa dikompromikan, maka *maslahat* harus dikedepankan dan *nash* ditinggalkan<sup>5</sup>.

*Maslahat* harus dikedepankan, karena akal dapat menalar dan membedakan *maslahat* manusia tanpa perlu bantuan syar'. *Maslahat* dapat diketahui secara pasti melalui kebiasaan, sedangkan *nash-nash* syar'i tidak dapat menjelaskannya

---

<sup>5</sup> Ahmad Abdurrahim al-Saih, *Risâlah fi Ri`âyat al-Mashlahah li al-Imâm al-Thûfi* (Kairo : Al-Dâr al-Mashriyyah al-Lubnaniyyah, 1993), 39-56.



karena mengandung banyak interpretasi dan kemungkinan. Ukurannya adalah, hukum muamalat sejalan dengan akal dan kebiasaan serta mewujudkan manfaat, baik ketika sejalan dengan nash maupun bertentangan.

Mengapa Mereka Keliru?

- a. Akal memiliki keterbatasan untuk menjangkau semua masalah manusia secara sempurna. Apa yang diduga akal mendatangkan masalah boleh jadi justru sebaliknya. Pengetahuannya sangat terbatas (QS. Al-Isra : 85, QS. Al-Nahl : 8 dan lain-lain). Melepaskan akal untuk menalar tanpa kendali sama tercelanya dengan mengekang akal untuk tidak berpikir.
- b. Akal mengikuti syarā, bukan sebaliknya.

Dalam sejarah pemikiran Islam klasik terjadi perdebatan apakah akal dapat mengetahui kebaikan dan keburukan (*al-Tahsîn wa al-Taqbîh al-aqliyyayn*).

- Asyariyyah : akal tidak dapat membedakan kebaikan dan keburukan tanpa bantuan syarā. Tolok ukur keduanya pada syarā.
- Mütazilah : Akal dapat mengetahui keduanya, sebab setiap perbuatan dan perkataan memiliki manfaat dan mudarat. Agama memerintah dan melarang sesuatu karena manfaat dan mudarat yang ditetapkan akal.
- Maturidiah : Akal dapat mengetahui kebaikan dan keburukan, tetapi hukum agama tidak selalu sejalan dengan pertimbangan akal. Tolok ukurnya adalah perintah dan larangan agama, sebab akal boleh jadi keliru atau berbeda dalam menetapkan keduanya.

Kendati berbeda, mereka sepakat mengatakan, sumber penetapan hukum adalah syariat, baik yang tertuang dalam bentuk teks maupun hasil ijtihad<sup>6</sup>.

- c. Kemaslahatan dalam muamalat duniawi ada yang tidak diketahui akal, dan hanya dapat diketahui melalui wahyu, karena itu perlu berpegang pada ketentuan syariat untuk mencegah kekacauan dan kebimbangan.
- d. Hak-hak *mukallaf* (hamba) tidak lepas dari hak Tuhan. Al-Thufi membedakan antara ibadat yang dianggap hak Tuhan sehingga perlu berpegang pada ketentuan syarā, dan muamalat yang merupakan hak hamba sehingga yang menjadi tolok ukur adalah kemaslahatan hamba walaupun bertentangan dengan nash. Al-Syathibi mengatakan, "Dalam setiap bentuk *taklîf* terdapat hak Allah". Bentuk hukuman hudûd jika

---

<sup>6</sup> Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm `Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait : Dar al-Qalam, 1408 H) h. 98-99

telah sampai ke tangan hakim, selain qishash, qadzaf dan mencuri, tidak dapat digugurkan meski telah dimaafkan oleh pihak terkait.

- e. Di dalam syariat tidak ada yang bertentangan dengan akal. Mengedepankan maslahat dari pada nash mengesankan ada sekian maslahat yang bertentangan syariat. Ini berlawanan dengan kenyataan bahwa agama (syariat) sejalan dengan akal dan fitrah manusia.
- f. Tidak ada pertentangan antara nash dan maslahat. Kemaslahatan yang hakiki terletak pada cakupan *maqâshid* syarjah, sehingga tidak mungkin ada pertentangan antara keduanya<sup>7</sup>.

Bagaimana Al-Qur'an Dipahami Sekarang?

*Zhâhiriyyah*, *Bâthiniyyah* dan *Aqlâniyyah* bukan hanya milik zaman dan waktu tertentu, tetapi selalu ada di setiap zaman dalam bentuk yang berbeda.

#### 1. Neo-Zhahiriyyah

Mereka mewarisi kejumudan zhahiriyyah masa lampau.

Di antara cirinya dalam pemahaman teks :

- a. Memahami teks secara literal (*harfiyyah*) dan kaku, tanpa melihat *illat* atau *maqâshid* di balik teks.
- b. Cenderung keras (*tasyaddud*), mempersulit dan berlebihan (*al-ghuluww*)
- c. Menganggap dirinya yang paling benar, dan lainnya salah
- d. Tidak mentolerir perbedaan pendapat atau pandangan
- e. Berburuk sangka dan bahkan mengkafirkan pandangan yang berbeda

Di antara produk pemikirannya saat ini : uang kertas yang beredar saat ini bukan uang syar'i seperti dalam Al-Qur'an dan sunnah sehingga tidak wajib dizakatkan; Zakat fitrah hanya dapat dilakukan dengan bahan makanan, tidak dapat diganti uang; Televisi dan fotografi haram berdasarkan hadis yang melaknat *mushawwirîn*.

#### 2. Neo-Bathiniyyah

Perasaan *inferiority complex* yang dialami umat Islam melahirkan sikap kagum terhadap *prototype* peradaban Barat yang maju, sehingga menjadi dasar sebagian kalangan untuk menetapkan hukum-hukum agama walaupun harus berbenturan dengan nash-nash yang *tsawâbit*, bahkan meruntuhkan sekalipun. Ketentuan-ketentuan yang ada dianggap tidak lagi dapat memenuhi kemaslahatan manusia yang terus berkembang.

---

<sup>7</sup> Abdul Karim al-Hamidi, *Dhawâbith fî Fahm al-Nash* (Qatar : Kitab al-Ummah, 2005), 62-67.

Keinginan untuk menyelaraskan nash dengan realita dilakukan melalui upaya mencari *maqâshid syarâh* yang diduga berada di balik simbol-simbol teks tanpa ada ketentuan yang mengaturnya, tentunya dengan ukuran akal manusia modern. Siapa saja dapat melakukannya.

Yusuf al-Qaradhawi menamakan kelompok ini dengan "*al-Muaththilah al-Judud*" (Neo-Muaththilah). Kalau *muaththilah* klasik bermain pada tataran akidah, neo-*muaththilah* bermain pada tataran syarjah.

Dengan dalih kemaslahatan (*al-mashlahah*) manusia modern terjadi upaya meruntuhkan syarjah seperti pada hukum keluarga, warisan, *hudûd* dan lain sebagainya. Teks-teks yang ada harus dipahami sebatas ruang dan konteks pewahyuannya, dengan kata lain disesuaikan dengan sebab nuzulnya.

Secara umum kelompok ini bercirikan tidak mendalami sumber, prinsip dan hukum syarjah dengan baik, serta memiliki keberanian mengungkap pendapat meski tidak didukung argumentasi yang kuat.

Pijakan dalam memahami teks :

1. Mengedepankan akal dari pada wahyu. Akal dapat menentukan mana yang lebih maslahat untuk dilakukan sampaipun harus berbenturan dengan *nash syarîy*.
2. Dengan dalih maslahat, Umar bin Khattab telah mengalahkan nash seperti pada kasus *al-myallafah qulûbuhum* yang tidak diberi zakat, menafikan hukum potong tangan saat paceklik terjadi dan lainnya.
3. Ungkapan yang sering disebut berasal dari Ibnul Qayyim, "di mana ada maslahat di situ ada syariat", padahal ungkapan tersebut berlaku pada kasus yang tidak ada nashnya, atau jika ada mengandung berbagai kemungkinan yang dapat ditentukan melalui mana yang lebih maslahat. Ungkapan yang tepat, "di mana ada syariat di situ ada maslahat".
4. Teks-teks yang ada harus dipahami sebatas ruang dan konteks pewahyuannya, dengan kata lain disesuaikan dengan sebab nuzulnya. *Al-Ibratu bikhushûsh al-Sabab, lâ bi Umûm al-Lafzhi*, demikian ungkapan yang sering digunakan<sup>8</sup>.

#### IV. Metode Pembacaan Alternatif

Terlalu berpegang pada lahir teks dan mengesampingkan maslahat atau maksud di balik teks berakibat pada kesan syariat Islam tidak sejalan dengan

---

<sup>8</sup> Yusuf al-Qaradhawi, *Dirâsah fî Fiqhi Maqâshid al-Syarî`ah*, (Kairo : Dar al-Syuruq, 2006), 97-116

perkembangan zaman dan jumud dalam menyikapi persoalan. Sebaliknya terlampau jauh menyelami makna batin akan berakibat pada upaya menggugurkan berbagai ketentuan syariat. Keduanya merupakan penyelewengan yang tidak dapat ditolerir. Diperlukan sebuah metode yang menengahi keduanya; tetap mempertimbangkan perkembangan zaman dan maslahat manusia tanpa menggugurkan makna lahir teks. Al-Syathibi menyebut metode ini sebagai jalan mereka yang mendalam ilmunya (*al-râsikhûn fî al-ilm*)<sup>9</sup>, sedangkan al-Qaradhawi menyebutnya dengan *manhaj wasathiy* (metode tengahan/ moderat)<sup>10</sup>. Sikap 'tengahan' inilah yang diharapkan dapat mengawal pemaknaan al-Qur'an dan hadis. Rasulullah *shallallâhu alayhi wasallam* bersabda :

يَرِثُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ عَدُولُهُ ؛ يَنْفُونَ عَنْهُ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ ، وَأَنْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ ، وَتَحْرِيفَ الْعَالِينَ

"Ilmu (Al-Qur'an) akan selalu dibawa pada setiap generasi oleh orang-orang yang moderat (*udûl*); mereka itu yang memelihara Al-Qur'an dari penawilan mereka yang bodoh, manipulasi mereka yang batil dan penyelewengan mereka yang berlebihan".

Secara umum ajaran Islam bercirikan moderat (*wasath*); dalam akidah, ibadah, akhlak dan muamalah. Ciri ini disebut dalam Al-Qur'an sebagai *al-Shirâth al-Mustaqîm* (jalan lurus/ kebenaran), yang berbeda dengan jalan mereka yang dimurkai (*al-maghdhûb alaihim*) dan yang sesat (*al-dhâllûn*) karena melakukan banyak penyimpangan.

*Wasathiyyah* (moderasi) berarti keseimbangan di antara dua sisi yang sama tercelanya; 'kiri' dan 'kanan', berlebihan (*ghuluww*) dan keacuhan (*taqshîr*), literal dan liberal, seperti halnya sifat dermawan yang berada di antara sifat pelit (*taqtîr/ bakhîl*) dan boros tidak pada tempatnya (*tabdzîr*). Karena itu kata *wasath* biasa diartikan dengan 'tengah'. Dalam sebuah hadis Nabi, *ummatan wasathan* ditafsirkan dengan *ummatan udûlan*.

Ciri sikap moderat dalam memahami teks :

1. Memahami agama secara menyeluruh (komperhensif), seimbang (*tawâzun*) dan mendalam.
2. Memahami realitas kehidupan secara baik
3. Memahami prinsip-prinsip syariat (*maqâshid al-syarî'ah*) dan tidak jumud pada tataran lahir.

<sup>9</sup> *Al-Muwâfaqât*, jilid 2, 391

<sup>10</sup> *Dirâsah fî Fiqh Maqâshid al-Syarî'ah*, 135

4. Terbuka dan memahami etika berbeda pendapat dengan kelompok-kelompok lain yang seagama, bahkan luar agama, dengan senantiasa “mengedepankan kerjasama dalam hal-hal yang disepakati dan bersikap toleran pada hal-hal yang diperselisihkan”.
5. Menggabungkan antara “yang lama” (*al-ashâlah*) dan “yang baru” (*al-muâsharah*)
6. Menjaga keseimbangan antara *tsawâbit* dan *mutaghayyirât*. *Tsawâbit* dalam Islam sangat terbatas seperti, prinsip-prinsip akidah, ibadah (rukun Islam), akhlaq, hal-hal yang diharamkan secara *qathîy* (zina, *qatl*, riba dsb). *Mutaghayyirât* ; hukum-hukum yang ditetapkan dengan nash yang zhanniyy (*tsubut* atau *dilalah*)
7. Cenderung memberikan kemudahan dalam beragama

#### Pijakan Dalam Memahami Teks

1. Memadukan antara yang zhahir dan yang bathin secara seimbang dan tidak memisahkan makna bathin dengan zhahir nash.
2. Memahami nash sesuai dengan bahasa, tradisi kebahasaan dan pemahaman bangsa Arab (*al-Syarîjah Ummiyyah*)
3. Membedakan antara makna syarî dan makna bahasa. Makna syarî dimaksud adalah yang ditetapkan oleh agama, bukan makna yang berkembang kemudian. Kata *al-Sâihûn* pada QS. Al-Taubah : 112 dalam Al-Qur'an bermakna orang yang berpuasa atau berhijrah, bukan mereka yang berwisata.
4. Memperhatikan hubungan (korelasi/*munâsabah*) antara satu ayat dengan lainnya, sehingga tampak sebagai satu kesatuan
5. Membedakan antara makna *haqîqiy* dan *majâziy* melalui proses takwil yang benar. Pada dasarnya teks harus dipahami secara *haqîqiy*. Suatu ungkapan (*kalâm*) dimungkinkan untuk dipahami secara *majâziy* bila memenuhi tiga syarat berikut :
  - a. Ada hubungan yang erat antara makna zhahir sebuah teks dengan makna lain yang dituju
  - b. Ada *qarînah*/ konteks/ dalil (*maqâliyyah* atau *hâliyyah*) yang menunjukkan penggunaan makna *majâziy*
  - c. Ada tujuan/ hikmah di balik penggunaan makna *majâziy* yang ingin dicapai oleh pembicara (*mutakallim*)<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Muhammad Salim Abu Ashi, *Maqâlatâni fî al-Ta`wîl* (Kairo : Dâr al-Bashâ`ir, 2003), 25-27.

6. Memperhatikan hak-hak Al-Qur'an yang harus dipahami oleh setiap yang akan menafsirkannya, yaitu antara lain : pandangan komprehensif terhadap Al-Qur'an, memahami makna ragam *qirâât* yang ada, memahami retorika dan konteks (*siyâq*) Al-Qur'an, memperhatikan sebab nuzul dan tradisi bahasa Al-Qur'an, mengerti ayat-ayat yang musykil atau terkesan kontradiksi.

## V. Simpulan

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa bahwa interaksi umat Islam dengan al-Qur'an dan Hadis berada pada level pemahaman atas nas. Dalam perjalanan sejarah terapat empat tipe pemahaman yaitu zahiriyah yang lebih terfokus pada tektualis, batiniyah, kontekstual diwakili kaum rasionalis dan metode keilmuan. Sesuai misi kerasulan, maka diperlukan metode alternatif dalam menjembatani berbagai kekurangan di antara metode yang ada selama ini. Metode yang dikembangkan adalah memadukan di antara beberapa metode yang ada. Dengan demikian diharapkan akan senantiasa *salih li kulli zaman wa makan*.

## Daftar Pustaka

- Abdul Hamid, Muhsin. *Haqîqat al-Bâbiyah wa al-Bahâiyyah*. Kairo : Dar al-Shahwah, 1985.
- Abu Ashi, Muhammad Salim. *Maqâlatâni fî al-Tawîl*. Kairo : Dâr al-Bashâir, 2003.
- Hamidi, Abdul Karim. *Dhawâbith fî Fahm al-Nash*. Qatar : Kitab al-Ummah, 2005.
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilmî Ushûl al-Fiqh*. Kuwait : Dar al-Qalam, 1408 H.
- Qaradhawi, Yusuf. *Dirâsah fî Fiqhi Maqâshid al-Syarîah*. Kairo : Dar al-Syuruq, 2006
- Saih, Ahmad Abdurrahim. *Risâlah fî Rjâyat al-Mashlahah li al-Imâm al-Thûfi*. Kairo : Al-Dâr al-Mashriyyah al-Lubnaniyyah, 1993.
- Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa. *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarîah*. Mekah ; Tawzi Abbas Ahmad al-Baz, 1975.
- Syathibi, *al-Itishâm*. Riyadh : Maktabat al-Riyâdh, t.th.

## *MUNASABAH*

M. Yusron\*

### **Abstrak**

This article discusses about *munasabah* or interrelation in the Qur'an. The relation between one word and another, even among various words in the Qur'an is an important topics in the study of Qur'anic exegesis as there are still undiscovered relation needs be explained. There are many words, and even verses, in the Qur'an that look independent from others at the first glance. However, such words or verses have a very close relation to the similar words in different places and even to unsimilar ones in various places in the Qur'an. The following five principles are among the principles in understanding the interrelation in the Qur'an: (1) the words in a sequential order either in a verse or more have a specific meaning in their relation; (2) a conjunction letter, such *al-waw* meaning "and", does not only indicate an equal relation between words before and after the letter, but can also show a differentiation based on certain categories; (3) sequential verses indicate a certain thematic relation although in different approach and point of view; (4) it is important to grasp the relation among one words to other words in various places in the Qur'an; (5) the relation can be discovered through hadis, the context of revelation, and books of history of the prophet Muhammad.

**Kata Kunci:** *munasabah, asbab al-nuzul, sejarah Nabi saw.*

### **I. Pendahuluan**

Kata *munāsabah* secara bahasa berarti adanya saling keterkaitan antara satu dengan lainnya. Ini bisa antara dua hal atau bisa antara banyak hal. Dalam bahasa lain, ada hubungan timbal balik (korelasi) antara satu hal dengan hal lain, baik itu hubungan dekat maupun hubungan jauh.<sup>1</sup> Di dalam kaitannya dengan al-Qur'an, *munāsabah* bisa menjadi sesuatu yang sederhana tetapi juga bisa menjadi sesuatu yang rumit, yang berdasarkan kajian yang cukup lama dengan perenungan dan imajinasi (tafakkur).

Tentu saja, secara utuh ayat-ayat al-Qur'an berkaitan satu sama lain. Karena saking banyaknya ayat al-Qur'an maka kejadian kebalikannya juga terjadi. Ada pembagian-pembagian yang dilakukan berdasar bab dengan nama Surat. Di dalam surat juga ada pembagian yang bernama ayat, sedangkan di dalam surat yang

---

\* Dosen Jurusan TH Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

<sup>1</sup> Lihat Akmad ibn Faris, *Mu'jam al-Maqāyīs fī al-Lughah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 1025. Lihat juga, Abū al-Hasan al-Khusaini al-Jurjānī, *Al-Ta'rifāt* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1987), 296.

berisi banyak ayat ada pembagian berdasar topik pembicaraan dalam kelompok ayat yang bernama ruku'. Pembagian al-Qur'an dengan panjang yang sama dibagi ke dalam juz. Ada 30 juz di dalam al-Qur'an.

Artikel berikut akan mencoba mengaitkan satu ayat dengan ayat atau ayat-ayat lain baik karena kedekatan urutan ayat, atau karena ada sebab atau alasan (*'illah*) mengapa ayat-ayat itu berkaitan. Juga, tulisan ini akan mengaitkan ayat atau ayat-ayat al-Qur'an dengan sesuatu yang di luar al-Qur'an seperti Hadis, *asbāb al-nuzūl* atau cerita-cerita yang ada dalam sejarah hidup Nabi (Sirah Nabi).

## II. Huruf-Huruf yang Dibaca Terpisah

Di dalam al-Qur'an dari surat kedua sampai surat keenampuluh enam, terdapat duapuluh sembilan surat yang dimulai dengan huruf-huruf alfabet Bahasa Arab yang dibaca secara terpisah, seperti *Alif- lam- mim*, *Alif- lam- ra*, *Kaf- ha'- ya'- 'ain- šād* dan *Yaa- sin*. Duapuluh tiga dari duapuluh sembilan surat menunjukkan huruf-huruf yang dibaca terpisah itu diikuti dengan kata kitab (20 kali) dan dengan kata al-Qur'an (lima kali). Surat 27 bahkan diikuti oleh keduanya.<sup>2</sup>

Dengan teori munasabah, karena sebagian besar surat yang mengandung huruf yang dibaca secara terpisah itu kemudian diikuti dengan kata kitab dan al-Qur'an, maka patut dikatakan bahwa kitab al-Qur'an itu tersusun dan kemudian ditulis dengan menggunakan huruf-huruf alfabet Bahasa Arab seperti dalam contoh di duapuluh tiga surat seperti disebut di atas. Ringkasnya, kitab al-Qur'an itu tersusun dari huruf alfabet biasa.

### A. Surat al-Baqarah

Surat terpanjang di dalam al-Quran ini selain menunjukkan adanya kaitan antara huruf Alif- lam- mim dengan kata kitab sesudahnya, juga memberi kesan yang sangat kuat adanya saling keterkaitan antara ayat secara berkelompok maupun yang

---

<sup>2</sup>Surat-surat itu adalah surat 2, 3, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 20, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 50, dan 66. Sedangkan surat-surat yang tidak diikuti baik oleh kata kitab maupun al-Quran adalah surat 19, 29, 30, 42 dan 68.



letak ayatnya terpisah agak panjang tetapi berkaitan. Misalnya, ayat pertama sampai duapuluh berbicara mengenai adanya tiga kelompok yang terbagi berdasarkan kepada mau percaya atau tidak terhadap seruan beriman kepada Allah dan percaya kepada kitabNya. Kelompok pertama adalah orang-orang yang disebut muttaqun, yaitu orang-orang yang mantab sekali menerima seruan untuk beriman kepada yang gaib, rajin dan tekun mengerjakan shalat, mendermakan sebagian hartanya, beriman kepada al-Kitab (al-Qur'an) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, dan kepada kitab-kitab yang diturunkan sebelum Muhammad. Mereka itu adalah orang-orang yang hidup berdasar petunjuk dan mereka akan memperoleh keberuntungan. Penjelasan lebih lanjut mengenai orang-orang muttaqun bisa kita lihat di dalam Q.S. al-Baqarah (2): 177 dan juga Ali Imran (3): 133-135. Ayat-ayat itu adalah sebagai berikut:

الم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (4) أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (5) [البقرة/1-5]

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ  
وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ  
وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي  
الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ [البقرة/177]

وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِّلْمُتَّقِينَ (133) الَّذِينَ  
يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (134)  
وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا  
اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ (135) [آل عمران/133-135]

Ayat enam dan tujuh surat al-Baqarah berbicara mengenai sekelompok orang yang secara tegas sekali menolak seruan (*allazīna kafaru*). Kelompok orang ini sama

saja apakah mereka diberi peringatan atau tidak, mereka tetap saja tidak mau beriman. Allah telah mengunci mati hati dan pendengaran mereka dan mata mereka ada penutup. Hati tidak merasa tersentuh, mereka tidak mau mendengar tidak pula mau melihat adanya seruan untuk beriman.

Ayat delapan sampai duapuluh tidak secara jelas menggambarkan kelompok ketiga ini namanya apa. Tetapi kalau melihat Q.S. al-Nisa' (4): 142-143 dan surat al-Munafiqun (63): 1-8 maka akan jelas sekali berdasar ciri-cirinya bahwa ayat al-Baqarah (2): 8-20 ini berbicara mengenai orang-orang munafiq.<sup>3</sup> Karena rumitnya permasalahan kemunafikan ini maka al-Qur'an memerlukan uraian yang panjang dalam menjelaskan apa siapa dan bagaimana perilaku orang-orang munafiq itu. Bahkan meskipun tiga kelompok ayat tentang munafiq ini terkait satu sama lain terutama dalam soal menipu dan juga dusta namun hubungan itu bisa dibatasi dengan cara begini: Q.S. al-Baqarah (2): 8-20 menggambarkan tentang hati orang-orang munafiq yang ada penyakitnya dan itu muncul dalam ucapan-ucapan mereka. Ayat al-Nisa (4): 142-143 menggambarkan perbuatan dan perilaku mereka. Mereka mengerjakan shalat tetapi dengan rasa malas dan berat, ketika mereka beribadah shalat mereka pamer dan pengen dilihat orang dan mereka itu sering lupa bahwa ibadah itu untuk Allah. Hati dan niat mereka terbagi. Sedangkan Surat al-Munafiqun (63): 1-8 menunjukkan puncak kejelekan mereka baik perkataan, kebohongan mereka ketika bersumpah, sombong, pelit, permusuhan mereka terhadap kaum muslimin maupun keinginan mereka agar kaum Muslimin terusir dari Madinah.

## **B. Jalan Menuju Taqwa**

Setelah al-Qur'an menguraikan adanya tiga macam kelompok yang berbeda dalam merespon (menjawab) seruan untuk beriman, maka mulai ayat 2: 21 sampai pertengahan ayat 2: 26 Allah memberitahu umat manusia bagaimana caranya agar

---

<sup>3</sup>Kita nanti akan melihat bahwa dengan memperhatikan kata kunci dan ciri-cirinya, maka kita akan mengetahui bahwa ayat atau sekelompok ayat itu saling ada keterkaitan dengan ayat atau sekelompok ayat yang lain.

bisa menjadi orang yang bertaqwa, yaitu disuruh beribadah menyembah Allah sang maha pencipta dan larangan untuk tidak menyekutukan Allah dengan tidak menyembah patung maupun manusia. Teori munāsabah sangat jelas menggambarkan adanya saling keterkaitan antara kelompok ayat 2: 1-5 dengan kelompok ayat 2: 21-26. Sedangkan mulai pertengahan ayat 2: 26 sampai 2: 29 al-Qur'an menjelaskan lagi tentang ciri-ciri orang kafir.

Jalan menuju taqwa dengan bentuk ungkapan ( لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ) digambarkan sebagian besar di dalam surat al-Baqarah. Ada enam kali ungkapan itu muncul di dalam al-Quran, empat kalinya ada di surat al-Baqarah, satu kali di surat al-An'am, dan satunya lagi di surat al-A'raf dengan kalimat yang sama dengan yang di 2: 63. Kenyataan ini menjadi menarik kalau kita memperhatikan bahwa dua ayat yang menggambarkan ciri-ciri atau sifat-sifat orang muttaqun yang digambarkan secara lumayan terperinci ada di dalam surat al-Baqarah juga. Mari kita lihat ayat-ayat yang menunjukkan kepada jalan taqwa dengan cara itu:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ [البقرة/21]

Hai manusia, sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakanmu dan orang-orang yang sebelummu agar kamu bertaqwa.

خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ [البقرة/63]

"Peganglah teguh-teguh apa yang kami berikan kepadamu dan ingatlah selalu apa yang ada didalamnya, agar kamu bertakwa".

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ [البقرة/179]

Dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, wahai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ [البقرة/183]

Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ  
تَتَّقُونَ [الأنعام/153]

Dan bahwa (yang kami perintahkan) ini adalah jalanKu yang lurus, Maka ikutilah Dia, dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain), Karena jalan-jalan itu menceraikan kamu dari jalannya. yang demikian itu diperintahkan Allah agar kamu bertakwa.

Ayat al-A'raf 7: 171 mengulang ayat al-Baqarah 2: 63.

Dari paparan ayat-ayat di atas bisa kita ambil pelajaran bahwa pelajaran menuju taqwa adalah dengan beribadah kepada Allah dengan berpegang teguh kepada apa yang diberikan Allah (al-Qur'an) seperti taat kepada hukum-hukumNya dan kewajiban-kewajiban yang harus dilakukan oleh orang-orang beriman. Itu semua adalah jalan Allah yang harus diikuti oleh orang-orang beriman, dan tidak mengikuti jalan-jalan selain jalan Allah karena hal itu bisa menjadikan orang cerai berai (amburadul).

### C. Yahudi dan Nasara.

Ayat-ayat tentang Yahudi dan Nasara dengan memakai bentuk kata kerja, pelaku, ataupun keadaan berjumlah lumayan banyak di dalam al-Qur'an. Ayat tentang Yahudi (*hādū, yahūd, hūdan, yahūdiyyan*) berjumlah 22 ayat, sedangkan ayat tentang Nasara atau Nasraaniyyan berjumlah 15 ayat. Tentu saja ayat-ayat tersebut saling berhubungan satu sama lain. Menyebut satu ayat dan mengambil kesimpulan dari ayat tersebut dengan tajam dan general (umum) sangat mungkin akan terjatuh dalam kekeliruan.

Masih di dalam surat al-Baqarah, ayat 62 banyak sekali dikutip orang, baik sarjana maupun orang biasa. Banyak orang langsung mengambil kesimpulan dari ayat itu saja tanpa mengaitkan dengan ayat lain. Begitu pula cara pandang terhadap ayat itu juga akan menimbulkan perbedaan pendapat. Ayat itu berbunyi:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ [البقرة/62]

Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa yang beriman kepada Allah, hari Kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.

Kata beriman (aamana) tidak serta merta berarti percaya saja tetapi juga harus jelas obyek yang dipercaya. Di awal surat al-Baqarah sangat jelas obyek iman adalah beriman kepada yang gaib, rajin dan tekun mengerjakan shalat, mendermakan sebagian hartanya, beriman kepada al-Kitab (al-Qur'an) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, dan kepada kitab-kitab yang diturunkan sebelum Muhammad. Di dalam surat al-Hujuraat (49): 15 obyek iman adalah Allah dan rasulNya (Muhammad). Sedangkan kalau yang dipercaya itu keliru maka sudah masuk kategori *kafara* (ingkar) atau secara ekstrimnya kafir. Surat al-Maidah (5): 72 dan 73 menyatakan:

72. Sesungguhnya Telah kafirlah orang-orang yang berkata: "Sesungguhnya Allah ialah Al-Masih putera Maryam", padahal Al masih (sendiri) berkata: "Hai Bani Israil, sembahlah Allah Tuhanku dan Tuhanmu". Sesungguhnya orang yang mempersekutukan (sesuatu dengan) Allah, Maka pasti Allah mengharamkan kepadanya surga, dan tempatnya ialah neraka, tidaklah ada bagi orang-orang zalim itu seorang penolongpun.

73. Sesungguhnya kafirlah orang-orang yang mengatakan: "Bahwasanya Allah salah seorang dari yang tiga", padahal sekali-kali tidak ada Tuhan selain dari Tuhan yang Esa. jika mereka tidak berhenti dari apa yang mereka katakan itu, pasti orang-orang yang kafir diantara mereka akan ditimpa siksaan yang pedih.

Ayat 5: 72-73 memperjelas bahwa obyek iman yang keliru bisa berakibat orang tersebut menjadi kafir. Oleh karena itu memang perlu sekali melihat apa sebenarnya iman. Dalam studi saya, iman di dalam al-Qur'an kental sekali nuansa iman kepada Allah, Hari Akhir, kepada al-Qur'an dan juga kepada Nabi Muhammad.

Persoalan yang seringkali muncul adalah seandainya orang Yahudi, Nasara, dan Shabiin itu beriman dan beramal shalih maka pahala Allah bagi mereka. Mereka tidak khawatir dan tidak pula takut.<sup>4</sup> Ungkapan itu mengandaikan ada orang Yahudi beriman, ada orang Nasara beriman dan ada orang Shabiin beriman. Dalam analisa saya, dalam hal ini telah terjadi kategori ganda. Ayat 2: 62 menunjukkan adanya empat kategori. Kategori ini ditentukan dari segi kepercayaan. Orang-orang itu mempunyai kepercayaan yang berbeda satu sama lain. Lebih lanjut, perbedaan itu ditambah menjadi enam kategori di dalam surat al-Hajj (22): 17,

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ  
يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ [الحج/17]

17. Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Shaabi-iin, orang-orang Nasrani, orang-orang Majusi dan orang-orang musyrik, Allah akan memberi Keputusan di antara mereka pada hari kiamat. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu.

Ada tambahan dua kategori yaitu al-Majusus dan Alladhina Asyrakuu di dalam ayat di atas. Kalau saja, ayat ini dikaitkan dengan ayat 2: 62 maka apakah ada orang-orang musyrik yang beriman. Tentu saja tidak mungkin. Jika dikaitkan dengan ayat lain, surat al-Maidah (5): 82 menguatkan hal ini.

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا [المائدة/82]

Sesungguhnya kamu dapati orang-orang yang paling keras permusuhan mereka terhadap orang-orang yang beriman ialah orang-orang Yahudi dan orang-orang musyrik

Ayat ini jelas sekali menyatakan bahwa orang-orang Yahudi dan orang-orang musyrik tidak mungkin sekaligus juga beriman karena mereka sangat memusuhi orang-orang yang beriman. Jadi bagaimana mungkin mereka beriman kalau mereka memusuhi orang-orang yang beriman?

<sup>4</sup> Lihat persoalan ini dalam M. Yusron, 'Agama-Agama di dalam al-Qur'an', *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 5, no. 2, 2004, 31-50.

Dari paparan di atas, jelas sekali bahwa orang-orang Yahudi, Nasara, Shabiin, al-Majus, dan alladhina asyrakuu tidak mungkin sekaligus juga beriman karena sama saja orang-orang beriman, atau lebih tegas lagi orang-orang Mu'min, itu juga sekaligus orang-orang Yahudi.

#### D. *Asbāb al-Nuzūl* dan Sirah Nabawiyah: Apakah Ahli Kitab Beriman?

Ada tiga ayat yang menunjukkan seolah-olah kaum Ahlul Kitab itu beriman atau mereka itu juga Mu'min. Ayat-ayat itu semua ada di dalam surat Ali 'Imran, yaitu ayat 110, 113-114, dan 199.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ  
الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ [آل عمران/110]

110. Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah yang munkar, dan beriman kepada Allah. sekiranya ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.

Adapun kaitan ayat ini dengan *asbāb al-nuzūl* adalah sebagai berikut. Berdasarkan penuturan 'Ikrimah dan Muqaatil ayat ini turun ketika ada dua orang Yahudi yaitu Malik bin al-Dhoif dan Wahab bin Yahudza yang keduanya berkata kepada Ibn Mas'ud, Ubay bin Ka'b, Mu'adz bin Jabal dan Salim seorang budak Abi Khudzaifah begini: Agama kami (Yahudi) lebih baik daripada agama (Islam) yang kamu dakwahkan kepada kami. Dan kami lebih baik dan lebih utama (*afdal*) daripada kamu maka, Allah menurunkan ayat ini.<sup>5</sup>

Al-Ṭabari, Ibn Katsir, dan 'Ali Ash-Ṣabūnī menjelaskan bahwa yang dimaksud sebagai umat terbaik adalah umat Muhammad yaitu mereka yang memeluk

<sup>5</sup> Al-Wākhidī, *Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1986), 101.

agama Islam.<sup>6</sup> Tentu saja hal ini hanya berlaku bagi mereka yang memenuhi syarat yaitu menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah yang munkar, dan beriman kepada Allah.

Sedangkan makna sekiranya ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik, *Tafsir al-Ṭabarī* menjelaskan berdasar penuturan Abū Ja'far bahwa andai saja orang-orang Ahli Taurat dan Ahli Injil, yakni orang-orang Yahudi dan Nasrani mau membenarkan Nabi Muhammad dan apa yang dibawanya (al-Qur'an) dari sisi Allah, tentunya hal itu akan lebih baik bagi mereka. Dan memang sebagian kecil di antara mereka ada yang kemudian mau mempercayai Nabi Muhammad dan membenarkannya serta apa yang dibawanya, yakni 'Abdullah bin Salam dan saudaranya, serta Ts'alabah bin Sa'yah dan saudaranya dan beberapa orang lainnya. Tetapi sebagian besar dari mereka tidak adalah orang-orang yang tidak mau beriman kepada Nabi Muhammad dan al-Qur'an dan mereka menjadi orang-orang yang fasik. Fasik adalah keluar dari syari'at dan kata ini lebih umum daripada kafir.<sup>7</sup> Ayat 3: 110 ini diperjelas lagi, atau menjadi semakin jelas ketika dikaitkan dengan ayat 3: 113-114 di bawah ini:

لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ (113) يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (114) [آل عمران/113، 114]

113. Mereka itu tidak sama; di antara ahli Kitab itu ada golongan yang berlaku lurus, mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, sedang mereka juga bersujud (sembahyang). 114. Mereka beriman kepada Allah dan hari penghabisan, mereka menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar dan bersegera kepada (mengerjakan) pelbagai kebajikan; mereka itu termasuk orang-orang yang saleh.

<sup>6</sup> Al-Tabari, *Tafsir al-Ṭabarī* 7: 100-106, Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adhim*, (Beirut: Dar Ibn Khazm, 2000), 388 dan Muhammad 'Ali al-Shābūnī, *Safwat al-Tafāsīr*, (Kairo; Dār ash-Sabūnī,t.th.), 222.

<sup>7</sup> Al-Rāghib al-Ishfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfādz al-Qur'an*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.rh.), 394.



Ayat 3: 110 menyatakan bahwa bahwa sebagian kecil Ahli Kitab itu mau beriman tetapi sebagian besar tetap tidak mau beriman kepada Nabi Muhammad dan al-Qur'an yang dibawanya, dan mereka itu termasuk golongan orang-orang yang fasik. Oleh karenanya, dua golongan itu tidak sama sebagaimana dalam ayat 3: 113-114.<sup>8</sup> Dalam ayat 113-114 ini dijelaskan oleh Ath-Thabarii bahwa asbāb al-nuzūl ayat ini berkenaan dengan masuk Islamnya orang-orang Yahudi yakni 'Abdullah bin Salaam, Tsa'labah bin Sa'yah, Usaid bin Sa'yah, serta dan Asad bin 'Ubayd dan beberapa orang Yahudi lainnya.<sup>9</sup> Juga diceritakan bahwa secara sempit orang-orang Ahli Kitab yang masuk Islam dan yang tetap kafir itu tidak sama, atau secara luas dikatakan bahwa orang-orang Islam, atau kaum mu'min itu tidak sama dengan Ahli Kitab yang kafir.

Satu lagi ayat yang menunjukkan seolah-olah Ahli Kitab itu beriman adalah:

وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتُرُونَ بِآيَاتِ  
اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ [آل عمران/199]

199. Dan sesungguhnya diantara ahli Kitab ada orang yang (kemudian mau) beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kamu dan yang diturunkan kepada mereka sedang mereka berendah hati kepada Allah dan mereka tidak menukarkan ayat-ayat Allah dengan harga yang sedikit. mereka memperoleh pahala di sisi Tuhannya. Sesungguhnya Allah amat cepat perhitungan-Nya.

Mengenai siapa yang dimaksud dengan Ahli Kitab dalam ayat ini ada perbedaan pendapat. Ada yang menyebut yang dimaksud adalah Askhamah Raja Najasyi dan para sahabatnya yang dulunya Nasara kemudian masuk Islam dari Negri Habasyah (Ethiopia sekarang) sedangkan lainnya berpendapat bahwa yang dimaksud

<sup>8</sup> *Tafsir al-Thabari* 7: 118-120.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 120-121. Juga, Al-Wākhidī, 101. Cerita panjang lebar tentang masuk Islamnya 'Abdullah bin Salām nisa dibaca di Ibn Hisyām, 363-364.

adalah orang-orang Yahudi seperti 'Abdullah bin Salam dan sahabat-sahabatnya yang sudah masuk Islam.<sup>10</sup>

Jadi berdasar *asbāb al-nuzūl*, maka ayat 3: 199 itu bisa diterjemahkan menjadi 'dan sesungguhnya di antara Ahli Kitab itu ada yang kemudian beriman (masuk Islam).' Terjemahan seperti ini bisa diketahui setelah mengkaitkan ayat ini dengan *asbāb al-nuzūl*nya.

Ada lagi ayat yang berkaitan dengan Raja Najasyi yang perlu dicermati baik dari sisi *asbāb al-nuzūl* maupun dari kitab *Al-Sīrah al-Nabawīyyah*. Yaitu ayat dari surat al-Maidah 5: 82-84 sebagai berikut:

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا  
الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (82) وَإِذَا سَمِعُوا مَا  
أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ  
الشَّاهِدِينَ (83) وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ  
الصَّالِحِينَ (84) [المائدة/82-84]

82. Sesungguhnya kamu dapati orang-orang yang paling keras permusuhannya terhadap orang-orang yang beriman ialah orang-orang Yahudi dan orang-orang musyrik. dan Sesungguhnya kamu dapati yang paling dekat persahabatannya dengan orang-orang yang beriman ialah orang-orang yang berkata: "Sesungguhnya kami ini orang Nasrani". yang demikian itu disebabkan karena di antara mereka itu (orang-orang Nasrani) terdapat pendeta-pendeta dan rahib-rahib, (juga) karena sesungguhnya mereka tidak menyombongkan diri. 83. Dan apabila mereka mendengarkan apa yang diturunkan kepada Rasul (Muhammad), kamu lihat mata mereka mencucurkan air mata disebabkan kebenaran (Al Quran) yang telah mereka ketahui (dari kitab-kitab mereka sendiri); seraya berkata: "Ya Tuhan kami, kami Telah beriman, maka catatlah kami bersama orang-orang yang menjadi saksi (atas kebenaran Al Quran dan kenabian Muhammad s.a.w.). 84. Mengapa kami tidak akan beriman kepada Allah dan kepada kebenaran yang datang kepada kami, padahal kami sangat ingin agar Tuhan kami memasukkan kami ke dalam golongan orang-orang yang saleh ?".

<sup>10</sup> Al—Tabarī 7: 496-499. Sedangkan al-Wahidi cenderung berpendapat bahwa yang dimaksud adalah Raja Najasyi yang sudah masuk Islam. Dari dua pendapat itu, yang benar kalau diambil dalail secara umum yaitu siapa saja dari Ahli Kitab yang sudah mau menerima dan masuk Islam, baik itu yang dari Yahudi (Abdullah bin Salam dan sahabat-sahabatnya), maupun dari Nasara (Raja Najasyi dan sahabat-sahabatnya).

Al-Wahidi meriwayatkan bahwa ayat ini berkenaan dengan Raja Najasyi yang saat itu masih Nasrani dan kemudian masuk Islam. Berdasar riwayat dari Ibn 'Abbas diceritakan bahwa pada waktu itu Nabi saw masih berada di Makkah dan beliau mengkhawatirkan nasib para sahabatnya dari kekejaman kaum musyrikin. Oleh karena itu, Nabi saw mengutus Ja'far bin Abi Talib, Ibn Mas'ud dan sekelompok sahabat lainnya untuk menemui Raja Najasyi. Beliau bersabda: Dia (Najasyi) adalah raja yang saleh yang tidak mendzalimi dan di sana juga tidak ada seorangpun yang dizaliminya. Para sahabat Nabi saw berangkat menemuinya dan Allah menjadikan hal itu sebagai kegembiraan bagi kaum muslimin. Setelah mereka sampai di tempat Raja Najasyi, dia memulyakan mereka. Dia bertanya kepada para sahabat Nabi saw: Apakah kamu tahu sesuatu yang diturunkan kepadamu? Para sahabat menjawab: Ya. Sang Raja menyuruh mereka untuk membacanya. Sedangkan di sekitarnya terapat para pendeta dan rahib. Maka ketika ayat-ayat al-Qur'an dibaca, bercucuranlah airmata mereka karena mereka mengetahui bahwa hal itu adalah benar. Allah berfirman mengenai hal itu:

ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَّيْنَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ

yang demikian itu disebabkan karena di antara mereka itu (orang-orang Nasrani) terdapat pendeta-pendeta dan rahib-rahib, (juga) karena sesungguhnya mereka tidak menyombongkan diri. Dan apabila mereka mendengarkan apa yang diturunkan kepada Rasul (Muhammad), kamu lihat mata mereka mencucurkan air mata ...dst.

Di dalam riwayat *asbāb al-nuzūl* lainnya atas ayat 5: 82-84, diceritakan bahwa yang membaca ayat-ayat al-Qur'an (Surat Maryam) adalah Ja'far bin Abi Talib. Adalagi dua riwayat *asbāb al-nuzūl* dengan versi cerita yang juga lain menyatakan bahwa Raja Najasyi mengutus orang-orang Habasyah untuk menemui

Rasulullah kemudian di dalam satu kesempatan Rasulullah membaca surat Yaa-siin, mereka menangis dan kemudian beriman (masuk Islam).<sup>11</sup>

Cerita yang lebih lengkap dan sangat terperinci mengenai hijrah pertama ke negeri Habasyah dan juga masuk Islamnya Raja Najasyi ini ada di buku riwayat hidup Nabi sampai memakan 14 halaman.<sup>12</sup>

### E. Kaitan Jelas dan Tersamar: Kasus Khomr di dalam al-Qur'an dan Hadis

Kajian tentang hukum khomr biasanya dimulai dari pemberian penetapan hukum yang kurang tegas yakni adanya manfaat di dalam meminum khomr tetapi dosanya (bisa juga mengandung arti madharatnya) lebih besar dari manfaatnya.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا  
[البقرة/219]

Mereka bertanya kepadamu tentang khomr dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya".

Setelah turunnya ayat ini, maka ceritanya bisa direka begini. Karena ada manfaatnya, orang-orang masih beralasan supaya mereka tetap diizinkan meminum khomr karena mereka ingin mengambil manfaat dari khomr itu. Oleh karena itu, turun lagi ayat yang mulai agak tegas yaitu larangan mengerjakan shalat ketika dalam keadaan mabuk sampai mereka mengerti atau sadar atas apa yang mereka katakan.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ [النساء/43]

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan.

<sup>11</sup> Al-Wākhidī, 165-166. Lihat juga al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, 1, 86.

<sup>12</sup> Ibn Hisyām, *al-Sīrah al-Nabawīyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 237-250.

Ayat yang turun di atas adalah larangan mengerjakan shalat ketika sedang dalam keadaan mabuk, oleh karena itu ada orang-orang yang beralasan bahwa mereka tidak akan minum khomr ketika waktu shalat sudah dekat, Larangan hanya berlaku yaitu tidak boleh mengerjakan shalat ketika dalam keadaan mabuk dan tidak mengerti atas apa yang mereka ucapkan. Kalau sudah tidak mabuk berarti boleh. Untuk menjawab persoalan ini maka turun lagi ayat yang secara sangat tegas melarang minum khomr.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ [المائدة/90]

Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya (meminum) khomr, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.

Adapun penetapan larangan meminum khomr melalui tiga tahapan berdasarkan Hadis riwayat al-Tayalisi. Hadis ini juga dikutip oleh al-Thabari dan juga Ibn Katsir.<sup>13</sup>

مسند الطيالسي - (ج 5 / ص 473)

2057 - حدثنا أبو داود قال : حدثنا محمد بن أبي حميد ، عن أبي توبة المصري ، قال : سمعت ابن عمر يقول : نزلت في الخمر ثلاث آيات ، فأول شيء نزل : ( يسألونك عن الخمر والميسر (1) ) الآية ، فقيل : حرمت الخمر ، فقيل : يا رسول الله ، دعنا ننتفع بها كما قال الله ، عز وجل ، فسكت عنهم ، ثم نزلت هذه الآية : ( لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى (2) ) ، فقيل ، حرمت ، فقالوا : لا يا رسول الله ، إنا لا نشربها قرب الصلاة ، فسكت عنهم ، ثم نزلت : ( يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر (3) ) الآية ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « حرمت الخمر »

<sup>13</sup> *Musnad Al-Ṭayālīsī* 4: 473. *Tafsir al-Ṭabari*, 4: 331 dan dalam versi lain Hadis Mauquf yang shahih juga dikutip Al-Ṭabari, 10: 473, Juga Ibn Katsir, 649.

Dari Abu Dawud, dari Muhammad bin Abi Khumaid, dari Abi Taubah al-Mishri, dia berkata: Aku mendengar Ibn 'Umar berkata: Telah turun tiga ayat mengenai khomr. Adapun ayat pertama yang turun adalah 1). Mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang khomr dan judi ...dst. Maka dikatakan bahwa khomr diharamkan. Ada yang berkata: Wahai Rasulullah, biarlah kami mengambil manfaat dari khomr itu sebagaimana firman Allah 'azza wa jalla. Rasulullah diam atas ucapan mereka. Kemudian turunlah ayat berikut: 2) Kamu jangan mengerjakan shalat ketika kamu dalam keadaan mabuk. Maka dikatakan bahwa khomr diharamkan. Mereka kemudian berkata: Tidak, ya Rasulullah, kami tidak akan meminumnya ketika waktu shalat sudah dekat. Rasulullah diam atas ucapan mereka. Kemudian turunlah ayat, 3) Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khomr, berjudi ...dst. Kemudian Rasulullah berkata: Khomr haram.

Penjelasan adanya urutan soal penetapan hukum khomr di atas adalah karena adanya pengkaitan tiga ayat di atas berdasar apa yang diriwayatkan oleh al-Tayalisi. Jadi tiga ayat tersebut berkaitan dalam soal proses kronologis pelarangan khamr.

Ada kata kunci lain yang secara penafsiran bisa dikaitkan yaitu kata mabuk, yang di dalam ayat al-Qur'an menggunakan kata sukaara (سُكَارَى) dan sakara (سَكْرًا) sebagai berikut:

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ  
[النحل/67]

Dan dari buah korma dan anggur, kamu buat minuman yang memabukkan dan rezki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda bagi orang yang memikirkan.

Ayat di atas menunjukkan sebuah kalimat berita bahwa buah kurma dan anggur bisa dibikin menjadi minuman yang memabukkan tetapi bisa juga dimakan sebagai rizki yang baik. Kalau ayat ini diikutkan dalam kaitan kronologis tentang penetapan pelarangan khomr, maka bisa diduga kuat bahwa ayat ini turun lebih awal dari ketiga ayat di atas. Juga, kalau ayat ini diteliti lebih dalam lagi maka ada isyarat petunjuk bahwa yang memabukkan itu tidak baik. Dalam ayat ini, minuman

memabukkan dikontraskan dengan rizki yang baik. Jadi ayat ini bisa dianggap sebagai pengenalan atau persiapan awal untuk menuju pelarangan khomr.

Ada lagi ayat tentang khomr yang mungkin bisa kita kaitkan baik kronologis maupun alasan mengapa khomr dilarang dalam ayat al-Maidah 5: 91

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ [المائدة/91]

Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khomr dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan shalat; Maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu).

Ayat al-Maidah 5: 91 itu sangat berkaitan dengan ayat sebelumnya, tetapi kalau dipisahkan dari sisi penetapan hukum maka ayat ini tidak berkaitan karena ayat ini tidak berbicara soal hukum. Meskipun demikian, sebagai sebab atau alasan (*Illah*) pelarangan maka ayat ini sangat berkaitan. Jadi, ayat ini turun setelah ayat sebelumnya untuk lebih memberi kejelasan alasan mengapa meminum khomr dilarang.

Pengkaitan yang bernuansa penjelasan tentang apa saja pelarangan soal khomr bisa dilihat dari hadis shahih riwayat Ahmad yang di situ dirinci bahwa yang dilaknat itu tidak hanya minumannya, tetapi, juga peminumnya, penjualnya, pembawanya sampai menikmati hasil dari baik itu membikin atau menjual khomr.<sup>14</sup> Penjelasan lebih rinci lagi pengkaitan Khomr dengan berbagai macam penjelasan yang jelas dan sangat rinci mengenai apa itu khomr, siapa saja yang meminumnya saat itu di negeri Arab zaman Nabi saw, di mana diproduksi, diimpor dari mana, daerah mana yang tumbuh anggur dan kurma ditulis oleh seorang orientalis besar, yaitu A.J. Wensinck.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Musnad Ahmad 11: 170. Hadis ini juga dikutip oleh Al-Ṭabari 4: 331.

<sup>15</sup> A.J. Wensinck, 'Wine in Islam', *The Moslem World*, vol. 18, 1928, 365-373

### E. Teori wawu Sumpah Bint al-Syati'

Banyak awal surat di dalam al-Qur'an dimulai dengan bentuk wawu sumpah yang berarti demi. Bentuknya memang sumpah, tetapi penafsiran bisa berbeda. Bint asy-Syati'<sup>16</sup> berteori bahwa wawu sumpah di dalam al-Qur'an adalah berfungsi sebagai alat retorika, alat daya tarik bagi pendengar atau pembacanya. Obyek sumpah dengan wawu sumpah selalu merupakan gejala-gejala alam yang konkrit ada bendanya, atau peristiwa-peristiwa kongkrit, atau yang bisa dialami dan bisa diketahui dengan jelas. Hal-hal itu digunakan untuk menarik perhatian atas gejala lain yang serupa, tetapi bersifat abstrak dan rohaniyah.

Dengan menggunakan teori Bint asy-Syati' seperti itu marilah kita melihat surat Ath-Thin, surat nomer 95.

وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ (1) وَطُورِ سَيْنِينَ (2) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (3) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ  
 (4) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (5) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (6)  
 فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالذِّينِ (7) أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ (8)

1. Demi (buah) Tin dan (buah) Zaitun 2. Dan demi bukit Sinai, 3. Dan demi kota (Mekah) ini yang aman, 4. Sesungguhnya kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya. 5. Kemudian kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya, 6. Kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh; maka bagi mereka pahala yang tiada putus-putusnya. 7. Maka apakah yang menyebabkan kamu mendustakan (hari) pembalasan sesudah (adanya keterangan-keterangan) itu? 8. Bukankah Allah hakim yang seadil-adilnya?

Secara sepintas, ayat 1-3 tidak berhubungan satu sama lain tetapi kalau diperhatikan dengan seksama akan terlihat bahwa ayat pertama itu menunjukkan sesuatu yang kontras dalam volume. Buah tin itu besar, walaupun tidak besar sekali, sedangkan buah zaitun itu kecil. Kedua buah itu sangat dikenal di daerah Arab sehingga hampir pasti orang-orang Arab tahu buah itu. Kemudian ayat dua dan tiga

<sup>16</sup> 'Aisyah 'Abd al-Rahman, *Al-Tafsir al-Bayani lil-Qur'an al-Karim*, vol. 1 dan 2, (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1962). Lihat juga M. Yusron, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: TH-Press dan Teras, 2006), 44-45.



juga menunjukkan sesuatu yang kontras yaitu bukit Sinai merupakan tempat yang tinggi, walaupun tidak tinggi sekali seperti Gunung Merapi atau Himalaya, sedangkan kota Makkah itu merupakan dataran rendah. Orang Arab mengenal dua tempat itu, bukit Sinai dan Makkah, dengan baik. Jadi, ayat pertama menunjuk besar kecil, ayat dua dan tiga menunjuk tinggi rendah. Lantas ayat empat dan lima menunjuk sesuatu yang bersifat abstrak dan rohaniyah dan juga kontras. Ayat empat menunjuk kepada sifat-sifat manusia yang bisa mencapai derajat yang sangat tinggi tetapi ada juga yang karena berbagai alasan menjadi manusia yang punya derajat sangat rendah. Demikian pula ayat enam dan tujuh menunjukkan sesuatu yang kontras juga yaitu orang yang mencapai derajat tinggi yaitu mereka yang beriman dan mengerjakan amal shalih, sedangkan ayat tujuh menunjukkan bahwa orang-orang yang mempunyai derajat rendah adalah mereka yang mendustakan agama dengan tidak mau beriman dan beramal shalih.

Surat di atas sangat menunjukkan adanya munāsabah yang erat berdasar teori Bint asy-Syati'. Memang ini bisa menjadi rumit terutama bagi yang tidak mengenal bentuk buah tin dan juga buah zaitun, dan belum pernah pergi ke Makkah. Sedangkan bagi yang sudah mengenal pun memerlukan perenungan dan imajinasi atau tafakkur.

Contoh lain bisa dilihat dari surat al-'Ashr, surat nomer 103.

وَالْعَصْرِ (1) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (2) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ  
وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (3)

1. Demi masa.
2. Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam kerugian,
3. Kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh dan nasehat menasehati supaya mentaati kebenaran dan nasehat menasehati supaya menetapi kesabaran.

Ayat pertama "Demi masa" bisa merujuk kepada waktu atau zaman secara umum. Ayat kedua dikaitkan dengan "Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam kerugian, " Dalam hal ini agak terlihat jelas bahwa manusia bisa mengalami kerugian

karena membuang-buang waktu dan tidak memanfaatkannya kepada perbuatan-perbuatan positif yaitu beramal shalih, berbuat yang benar dan bersabar (tekun beribadah, teguh dan tegas, dan tidak mudah putus asa). Pengkaitan yang lebih rumit bisa terjadi manakala kita mengartikan masa itu sebagai waktu 'Ashr, waktu sore hari. Mengapa yang dipilih di dalam surat ini adalah waktu sore hari? Waktu sore hari adalah waktu di dalam sehari di mana matahari sudah hampir tenggelam berubah dari siang menjadi malam. Kondisi siang hari yang terik panas akan segera berubah menjadi malam yang gelap. Waktu sore hari dalam kalender Qamariyah adalah waktu di mana hari sudah hampir berganti, ketika Maghrib tiba maka tanggal sudah berganti. Waktu sore hari kalau dalam usia manusia adalah waktu senja ketika orang menjadi tua dan badan menjadi lemah dan ajal segera tiba. Jadi waktu sore hari atau usia senja adalah waktu yang tinggal sedikit tersisa dan kalau hari-hari yang lewat tidak diisi dengan sesuatu yang bermanfaat maka orang akan menyesal kenapa tidak mengerjakan sesuatu itu tadi atau dulu-dulu. Jadinya, waktu 'Ashr dipilih dalam surat ini untuk mengatakan bahwa manusia bisa menjadi sangat rugi karena hari ini tidak berbuat apa-apa atau waktu usia muda juga banyak membuang-buang waktu saja.

### **III. Simpulan**

Pengkaitan antara satu kata dengan kata lain atau bahkan dengan beberapa kata karena ada hubungan yang kelihatan tersembunyi perlu dikaji dan digali terus. Ada banyak kata di dalam al-Qur'an, juga ayatnya, yang kelihatannya berdiri sendiri ternyata bisa sangat berhubungan dengan kata yang sama di lain tempat atau bahkan dengan kata lain yang ada di lain tempat. Beberapa prinsip dari uraian di atas bisa dikemukakan sebagai berikut:

Pertama, kata yang berurutan biasanya tidak sekedar ada di tempat yang sama tanpa ada arti atau hubungan kedekatan sama sekali. Kedua, kata yang berurutan yang dihububungkan dengan huruf wawu yang berarti 'dan' tidak serta merta mempunyai hubungan yang sejajar, tetapi bisa juga merupakan perbedaan

berdasar kategori tertentu. Ketiga, begitu pula ayat yang berurutan perlu sekali dicari kaitannya dengan ayat sebelumnya atau bahkan dengan beberapa ayat sebelumnya yang sekiranya berbicara mengenai topik yang sama walaupun dari sisi penglihatan atau pendekatan yang berbeda (2: 21-26 dengan 2: 1-5 juga misal surat at-Tiin). Keempat, pencarian keterkaitan baik kata maupun ayat dengan kata atau ayat lainnya paling sederhana dan mudah dapat dilakukan dengan melalui kitab-kitab tafsir yang ada sebagaimana contoh di atas. Kelima, pengkaitan melalui hadis, asbāb al-nuzūl, dan dalam kaitan dengan sejarah Nabi saw, bisa menggunakan kitab sejarah hidup Nabi saw.

#### DAFTAR PUSTAKA

- ibn Faris, Akhmad. *Mu'jam al-Maqaayis fii al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1994
- Ibn Hisyām, *al-Sīrah al-Nabawiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adhim* Beirut: Dār Ibn Khazm, 2000.
- Ishfahānī, Al-Rāghib al-. *Mu'jam Mufradāt Alfādz al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Fikr, t.rh.
- Jurjānī, Abū al-Khasan al-Khusainī al-. *Al-Ta'rifāt*. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1987.
- Musnad Al-Ṭayālisī* 4: 473.
- Rahman, Aisyah 'Abd al-. *Al-Tafsir al-Bayani lil-Qur'an al-Karim*, vol. 1 dan 2, Kairo: Dār al-Ma'arif, 1962.
- Ṣābūnī, Muhammad 'Ali al-. *Safwat al-Tafāsīr*. Kairo; Dār ash-Sabūnī,t.th..
- Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, 1, 86.
- Tabari, *Tafsir al-Tabari* 7: 100-106,
- Wākhidī, *Asbāb al-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1986.
- Wensinck, A.J. 'Wine in Islam', *The Moslem World*, vol. 18, 1928.
- Yusron, M. 'Agama-Agama di dalam al-Qur'an', *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 5, no. 2, 2004.
- Yusron, M. *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: TH-Press dan Teras, 2006.

## HERMENEUTIKA FEMINIS DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

Ahmad Baidowi\*

Abstrak

This article is about a hermeneutical model applied by feminist in interpreting the Qur'an. The need to such kind of interpretation is triggered by an awareness of the Qur'an and women rights as well as the Qur'anic hermeneutics and gender equality. Initiated by Rifa'ah Tahtawi, Muhamad Abduh, and Qasim Amin, in 1930, al-Tahir al-Haddad (1899-1956) said that it was for the first time the discussion of historical relativity of certain issues in the Qur'an, especially the ones related to women rights. The next developments are the emergence of some figures, such as Amina Wadud and Asma Balras, who accentuate feminist hermeneutics to develop their ideas on women liberation from Islamic prespective.

Kata Kunci: hermenutik, feminis, penafsiran al-Qur'an.

### I. Pendahuluan

Semenjak Rasulullah saw wafat, pemahaman kitab suci al-Qur'an menjadi sebuah persoalan yang tidak kecil bagi umat Islam. Ketika beliau masih hidup, segala persoalan yang terkait dengan agama pada umumnya dan pemahaman al-Qur'an khususnya, bisa langsung ditanyakan kepada beliau. Namun wafatnya Rasulullah memaksa umat Islam untuk memahami sendiri kitab sucinya. Atas kepentingan inilah, sejarah Islam mencatat berbagai upaya yang dilakukan oleh para ulama untuk mengembangkan metodologi penafsiran guna memahami kitab

---

\* Dosen Jurusan TH Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

suci al-Qur'an tersebut. Upaya ini dalam sejarah intelektualisme Islam telah melahirkan berbagai metodologi dalam kaitannya dengan pemahaman al-Qur'an, yang kemudian terformat dalam Ilmu Ushul Fiqh dan Ulumul Quran.

Dalam kaitan ini berbagai metodologi pemahaman atas al-Qur'an telah berkembang cukup mapan (*established*) dalam sejarah umat Islam, bahkan hingga sekarang. Beragam teori, metode dan pendekatan bermunculan akibat dari keinginan umat Islam memahami kitab sucinya Dengan ilmu-ilmu tersebut umat Islam melakukan *istinbāḥ* hukum dan penafsiran-penafsiran atas al-Qur'an hingga melahirkan karya-karya intelektual yang kaya dan bervariasi dari masa ke masa. Studi yang dilakukan oleh Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī<sup>1</sup>, Maḥmūd Bāsūnī Faudah,<sup>2</sup> Ignaz Goldziher<sup>3</sup> dan Jane Dammen McAuliffe<sup>4</sup> dalam kaitannya dengan kitab-kitab tafsir al-Qur'an sedikit banyak berupaya untuk memotret beragam variasi dan aliran-aliran yang berkembang dalam dunia penafsiran al-Qur'an di kalangan umat Islam tersebut.

Sejarah penafsiran al-Qur'an memperlihatkan bahwa dinamika perkembangan metodologi dalam rangka memahami kitab suci al-Qur'an ini terus terjadi sampai saat ini. Ketidakpuasan para sarjana modern dengan Ilmu Ushul Fiqh dan Ilmu-ilmu al-Qur'an yang ada karena dianggap tidak memadai lagi untuk memahami kitab suci al-Qur'an telah mendorong mereka memperkenalkan pendekatan hermeneutika<sup>5</sup> yang awalnya berkembang dalam

---

<sup>1</sup> Muḥammad Husain al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1976)

<sup>2</sup> Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir al-Qur'an: Perkenaln dengan Metodologi Tafsir*, terj. Moh. Zoerni (Bandung: Pustaka, 1987)

<sup>3</sup> Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī* (Mesir: Maktabah al-Khārijī, 1955)

<sup>4</sup> Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)

<sup>5</sup> Banyak sekali buku yang telah ditulis mengenai seluk-beluk hermeneutika, di antaranya oleh Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and*

tradisi Kristen sebagai bagian penting untuk memahami al-Qur'an. Hermeneutika menjadi "alat" penafsiran yang bukan saja diharapkan bisa melampaui apa yang disebut Ḥassan Ḥanaḥī dengan fase *syarah*, *tafṣīl* atau *tikrār*<sup>6</sup> dalam penafsiran al-Qur'an, namun lebih dari itu juga pada upaya melakukan kritik sosial dan kemudian memperbaiki kondisi masyarakat, yang oleh Fazlur Rahman dinilai sebagai jihad intelektual sekaligus jihad moral.<sup>7</sup>

Artikel ini difokuskan untuk memotret model hermeneutika yang diterapkan oleh para feminis dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Penerapan hermeneutika feminis dalam memahami al-Qur'an oleh para feminis muslim merupakan perkembangan baru studi al-Qur'an yang sudah barang tentu menarik untuk dicermati.

## II. Gagasan tentang Teologi Feminis

Isu emansipasi perempuan dalam sejarah Islam sudah mulai muncul pada akhir abad ke-19. Isu ini muncul di Mesir yang dimotori oleh Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī, Qāsim Amīn dan Muḥammad 'Abduh yang menyerukan perlunya pemberdayaan kaum perempuan dan memberikan kesempatan kepada mereka untuk mengungkapkan partisipasi sosial mereka sebagai bagian dari perjuangan untuk

---

*Critics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), Richard E Palmer, *Hermeneutics: Interpretations Theory in Schiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University, 1969), John Wild (ed.), *Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy* (Evanston: Northwestern University, 1969), dan lain-lain.

<sup>6</sup>Hassan Hanafi menilai penafsiran atas al-Qur'an seama ini tidak melampaui fase tafsir sebagai *syarah*, (penjelasan secara lebih luas), *tafṣīl* (pemerincian lebih lanjut) atau *tikrār* (pengulangan-pengulangan) terhadap gagasan yang berkembang sebelumnya. Lihat, Hassan Hanafi, *Membumikan Tafsir Revolusioner*, terj. Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, t.th), 2.

<sup>7</sup>Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1982), 9.

memajukan umat Islam. Dengan disemangati oleh kemajuan peradaban Eropa, ketiganya – dan kemudian diikuti yang lain – mendorong dilakukannya hal-hal yang bisa mengantarkan pada kebangkitan kaum perempuan di dunia Islam. Gagasan ini menjadi bagian dari upaya yang dilakukan untuk mengkampanyekan kesesuaian Islam dengan nilai-nilai modern.

Seruan ini kemudian berpengaruh besar pada kemunculan berbagai gerakan perempuan di Mesir. Konsep “feminisme” yang marak di Barat pada abad ke 19 dan 20 menjadi model bagi pembebasan perempuan di Mesir dan kemudian juga di negara-negara Islam yang lain. Istilah “feminisme” sendiri kemungkinan dikenal di dunia Islam sejak awal abad XX, misalnya lewat pemikiran-pemikiran Aisyah Taymuniyah (penulis dan penyair Mesir), Zainab Fawwaz (eseis Libanon), Rokeya Sakhawat Hosein, Nazzar Sajjad Haydar dan Ruete (Zanzibar), Tāj Sulṭānah (Iran), Hudā Sya’rawī, Malak Ḥifnī Nassef dan Nabawiyya Mūsa (Mesir), serta Fatma Aliye (Turki).<sup>8</sup>

Bermula dari para intelektual Mesir yang belajar ke Eropa, wacana feminisme yang marak di Eropa “diadopsi” oleh mereka setelah pulang dari Eropa untuk kemudian dikembangkan dengan apa yang dikenal dengan istilah “Taḥrīr al-Mar'ah” (Pembebasan Perempuan). Isu-isu gerakan "Taḥrīr al-Mar'ah" ini cepat berkembang manakala masyarakat merasakan adanya ketertindasan, terutama yang dialami oleh perempuan, yang diakibatkan oleh kolonialisme dan modernisme.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup>Budhy Munawar-Rachman, “Islam dan Feminisme: Dari Sentralisme kepada Kesetaraan,” dalam Mansour Fakih dkk., *Membincang Feminisme* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 181-206.

<sup>9</sup> Syafiq Hasyim dkk., “Gerakan Perempuan dalam Islam: Perspektif Kesenjarahan Kontemporer,” dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 5 Tahun 1999, 2-11.

Pada tahun 1908, di Mesir lahir organisasi feminis untuk yang pertama kalinya, yaitu The Society of the Advancement of Women, kemudian The Intellectual Association of Egyptian Women (1914), The Society of New Women (1919), The Society of the Renaissance of the Egyptian Women (1921), The Society of Mothers of the Future (1921). Organisasi-organisasi ini berupaya memperjuangkan kesetaraan perempuan dengan laki-laki, di antaranya dengan menyerukan hak perempuan yang setara dengan laki-laki dalam wilayah publik dan gagasan mengkahiri ketidaksetaraan di wilayah keluarga. Para pendukung organisasi-organisasi tersebut menyerukan hal ini ke parlemen dengan meminta pembatasan terhadap beberapa isu seperti poligami, perkawinan dan perceraian, dengan mendasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah. Nama-nama yang kemudian dikenal sebagai feminis seperti Malak Ḥifnī Nassef, Nabawiyya Mūsā, Mai Ziyāda, Hudā Sya'rawī, Naẓīra Zayn al-Dīn merupakan orang-orang yang aktif dalam gerakan-gerakan tersebut.<sup>10</sup>

Berbagai gerakan pembebasan perempuan yang dilakukan umat Islam mendorong munculnya konsep tersendiri mengenai feminisme dalam Islam. Jika Barbara Smith menyatakan bahwa feminisme merupakan perjuangan pembebasan perempuan secara total,<sup>11</sup> maka apa yang kemudian dikenal dengan feminisme-Islam merupakan upaya pembebasan perempuan yang didasarkan atas nilai-nilai

---

<sup>10</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Heaven dan London: Yale University Press, 1992), 169-188.

<sup>11</sup> Dalam kaitan ini Barbara Smith menyatakan:

Feminism is the Political theory and practice that struggles to free *all* women: women of color, working class women, poor women, disabled women, lesbians, old women – as well as white, economically privileged, heterosexual women. Anything less than this vision of total freedom is not feminism.

Lihat Barbara Smith, "Racism and Women's Studies" dalam Gloria T Hull, atricia Bell Scott, Barbara Smith (eds.), *All the Women are White, All Blacks are Men, But Some of Us are Brave: Black Women's Studies* (New York: The Feminist Prss, 1982), 49.



dan tradisi Islam. Feminisme Islam berasumsi bahwa dalam Islam terdapat sesuatu yang sangat berbeda dengan apa yang dikenal dengan kecenderungan patriarki. Berbeda dengan anggapan bahwa Islam mengajarkan konsep patriarki, feminisme-Islam justru menilai bahwa Islam mengajarkan kesetaraan gender.<sup>12</sup>

Sejalan dengan kemunculan gerakan-gerakan feminisme di kalangan umat Islam, muncul juga upaya-upaya untuk membangun teologi feminis yang dianggap sebagai hal yang sangat penting bagi perjuangan kesetaraan perempuan dan laki-laki yang mereka lakukan. Gagasan teologi feminis bertujuan untuk merealisasikan apa yang disebut Riffat Hassan “Islam Qur’ani”. Bagi Riffat Hassan, “Islam Qur’ani” sangat memperhatikan pembebasan manusia dari perbudakan tradisionalisme, otoritarianisme (agama, politik, ekonomi atau yang lainnya), tribalisme, rasisme, seksisme, perbudakan atau lain-lain yang menghalangi manusia mengaktualisasikan visi Qur’ani tentang tujuan hidup manusia yang mewujud dalam pernyataan klasik: *kepada Allah lah mereka akan kembali*. Walaupun demikian, menurut para feminis muslim, teologi feminis ini dikedepankan bukan hanya untuk kepentingan perempuan, melainkan juga laki-laki. Dalam kaitan ini, Riffat Hassan menulis:

In my judgment, the importance of developing what the West calls “feminist theology” in the context of Islamic tradition is paramount today in order to liberate not only muslim women, but also muslim men, from unjust social structures and systems of thought which make a peer relationship between men and women impossible.<sup>13</sup>

Menurut hemat saya, pentingnya mengembangkan apa yang oleh Barat disebut dengan “teologi feminis” dalam konteks tradisi Islam untuk saat

---

<sup>12</sup>Lihat misalnya, Margot Badran, “Understanding Islam, Islamism and Feminism” dalam Haideh Moghissi (ed.), *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology* (New York: Routledge, 2005), 258-263.

<sup>13</sup> Riffat Hassan, “Religious Conservatism: Feminist Theology as a Means of Combating Injustice toward Women in Muslim Communities/culture”, [http://www.webbinternational.org/download/word/articles\\_riffat/RELIGIOUS\\_CONSERVATIS M.doc](http://www.webbinternational.org/download/word/articles_riffat/RELIGIOUS_CONSERVATIS M.doc)

ini adalah niscaya untuk membebaskan bukan hanya perempuan muslim, namun juga laki-laki muslim, dari struktur sosial dan sistem pemikiran yang menciptakan hubungan laki-laki dan perempuan yang sejajar menjadi tidak mungkin.

Dalam kerangka membangun teologi feminis inilah gagasan-gagasan mengenai penafsiran al-Qur'an yang terkait dengan perempuan mulai bermunculan, dengan menegaskan keperpihakannya pada "kesetaraan gender". Tafsir feminis dalam hal ini kemudian menjadi – dalam bahasa Ann Loades -- tugas teologis untuk membangun kesetaraan perempuan dan laki-laki.<sup>14</sup> Dalam kerangka memenuhi apa yang disebut Ann Loades sebagai tugas teologis inilah, berbagai pendekatan yang bercorak feminis pun mulai mendapatkan tempat penting dalam upaya memahami teks-teks al-Qur'an. Para feminis muslim perempuan maupun laki-laki seperti Riffat Hassan, Fatima Mernissi, Asma Barlas, Amina Wadud, Asghar Ali Engineer, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd mengajukan metodologi dan aplikasi penafsiran yang bercorak feminis yang menjadi salah satu aspek dari apa yang oleh Omid Safi disebut dengan "interpretasi progresif".<sup>15</sup>

### C. Hermeneutika Feminis dalam Memahami al-Qur'an

Margot Badran dalam tulisannya yang berjudul "Feminism in the Qur'an"<sup>16</sup> mengemukakan dua macam paradigma feminis terkait dengan kitab

---

<sup>14</sup>Ann Loades, "Feminist Interpretation" dalam John Barton (ed), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 82.

<sup>15</sup>Menurut Omid Safi, "progressive interpretation" bertujuan untuk menggantikan penafsiran yang bercorak eksklusif, bernada kekerasan dan misogynistik (*exclusive, violent, misogynistic*) untuk mengubah masyarakat dan memperjuangkan keadilan sosial bagi semua. Lihat, Omid Safi, "Introduction" dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslim: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003), 6.

<sup>16</sup>Margot Badran, "Feminism and the Qur'an" dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. II (London-Boston: EJ Brill, 2002), 199-203.

suci al-Qur'an: (1) kesadaran al-Qur'an dan hak-hak perempuan (*Qur'an consciousness and women's right*) dan (2) hermeneutika al-Qur'an dan kesetaraan gender (*Qur'anic hermeneutic and gender equality*). Paradigma yang pertama terkait dengan keinginan untuk memperjuangkan hak-hak perempuan dalam kerangka membangun kesejahteraan umat. Meskipun istilah "feminisme" pada akhir abad 19 belum dikenal,<sup>17</sup> namun mereka melakukan gerakan-gerakan yang terkait dengan apa yang disebut pembebasan perempuan. Malak Ḥifnī Nassef misalnya memperjuangkan hak perempuan untuk sembahyang di masjid, juga hak pendidikan dan kesempatan kerja bagi perempuan. Hudā Sya'rāwī dan kawan-kawannya selain mendukung hak pendidikan bagi perempuan juga menuntut dilakukannya reformasi hukum keluarga Islam. Daria Shafik menuntut hak memilih bagi perempuan. Naẓīra Zain al-Dīn di Libanon menulis beberapa buku yang juga berorientasi pada pembebasan perempuan. Upaya mengaitkan "feminisme" dengan al-Qur'an baru dilakukan oleh para anggota Egyptian Feminist Union yang menuntut kesetaraan perempuan dan laki-laki di wilayah publik dan menghilangkan ketaksetaraan di wilayah privat. Iḥsān al-Qūṣī mengutip ayat-ayat al-Qur'an untuk menuntut diakhirinya lembaga *bayt al-tā'ah*.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup>Istilah "feminisme" sendiri kemungkinan dikenal di dunia Islam pada awal abad XX, misalnya lewat pemikiran-pemikiran Aisyah Taymuniyah (penulis dan penyair Mesir), Zainab Fawwaz (cendekiawan Libanon), Rokeya Sakhawat Hoscin, Nazzar Sajjad Haydar dan Ruete (Zanzibar), Taj Sultanah (Iran), Hudā Syarawī, Malak Ḥifnī Nassef dan Nabawiyah Mūsā (Mesir), Fatma Aliye (Turki). Semua mereka ini dikenal sebagai perintis-perintis besar dalam menumbuhkan kesadaran atas persoalan-persoalan sensitif gender, termasuk dalam melawan kebudayaan dan ideologi masyarakat yang memarginalkan perempuan. Lihat Budhy Munawar-Rachman, "Islam dan Feminisme: Dari Sentralisme kepada Kesetaraan," dalam Mansour Fakih dkk., *Membincang Feminisme* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 181-206.

<sup>18</sup>Mengenai gerakan-gerakan yang dilakukan para feminis muslim di beberapa negara di Timur Tengah, lihat Leila Ahmed, "Feminism and Feminist Movements in The Middle East: A Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People's Democratic Republik of Yemen" dalam Azizah al-Hibri (ed.), *Women and Islam* (Offord, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt: Pergamon Press, 1982), 153-168.

Sementara itu paradigma yang kedua (hermeneutika al-Qur'an dan kesetaraan gender) merupakan upaya yang lebih luas para feminis muslim yang bergeser dari fokus yang didasarkan atas hak perempuan dengan lebih berorientasi pada aspek kesetaraan gender dan keadilan sosial yang ditekankan al-Qur'an dan "melawan" pemahaman Islam yang secara eksklusif didefinisikan oleh laki-laki. Margot Badran menyebut paradigma yang terakhir ini dengan istilah "hermeneutika sensitif gender" atau "hermeneutika feminis". Gerakan feminisme Islam yang menggunakan hermeneutika feminis ini muncul dalam konteks kebangkitan Islam politik di Mesir dan mulai meningkatnya pendidikan kaum perempuan. Sejak saat inilah pemikiran mengenai hermeneutika feminis mulai berkembang sejalan dengan keinginan para feminis untuk menekankan isu-isu mengenai kesetaraan gender yang mereka perjuangkan.<sup>19</sup>

Pendekatan hermeneutika menarik minat para feminis muslim untuk melakukan reinterpretasi terhadap al-Qur'an yang dalam pandangan mereka telah ditafsirkan dengan kecenderungan "bias gender". Bagi para feminis muslim, al-Qur'an telah dipahami secara patriarkhis sehingga berakibat pada terjadinya subordinasi perempuan. Sementara laki-laki menjadi sentral, perempuan "diasingkan" dari pemahaman petunjuk-petunjuk al-Qur'an. Adanya bias gender dalam penafsiran inilah yang kemudian diyakini oleh para feminis muslim telah berperan besar dalam menciptakan ketidaksetaraan dan akibatnya ketidakadilan pada perempuan.

Dalam pandangan para feminis, penafsiran patriarkhis cenderung mengedepankan teori "kebapakan" dalam membaca al-Qur'an. Menurut Asma Barlas, ada dua cara yang digunakan umat Islam dalam memasukkan teori keistimewaan bapak/suami dan perbedaan seksual yang melatarbelakangi teologi

---

<sup>19</sup> Margot Badran, "Feminism and the Qur'an", 199-203

patriarkhal ke dalam al-Qur'an. *Pertama*, pembacaan al-Qur'an dengan berdasar teks-teks tertentu dan mengesampingkan teks-teks yang lain. *Kedua*, pembacaan didasarkan atas perlakuan al-Qur'an yang berbeda terhadap laki-laki dan perempuan dalam isu-isu tertentu seperti perkawinan, perceraian, pemberian kesaksian dan lain-lain. Dengan cara demikian, Tuhan dianggap lebih mengunggulkan laki-laki di atas perempuan, menganggap laki-laki secara ontologis superior dibanding perempuan, menjadi pembimbing dan penguasa perempuan dan merasa memiliki hak untuk memukul perempuan.<sup>20</sup>

Menurut Nasaruddin Umar, bias gender dalam penafsiran al-Qur'an sendiri terlihat dalam berbagai aspek, di antaranya adalah pembakuan tanda baca dan *qirā'ah*; pengertian kosa kata (*mufradāt*); penetapan rujukan kata ganti (*ḍamīr*); penetapan batas pengecualian (*istiṣnā'*); penetapan arti huruf 'aṭaf; bias dalam struktur bahasa Arab, bias dalam terjemahan al-Qur'an, bias dalam metode penafsiran, pengaruh riwayat Israiliyat dan bias dalam pembakuan serta pembakuan kitab-kitab fiqh.<sup>21</sup> Sementara itu, para feminis muslim lain menegaskan bahwa bias gender itu terjadi karena penafsiran yang dikemukakan selama ini tidak menerapkan prinsip hermeneutis, melainkan lebih pada pemahaman secara "atomistik", tidak menjadikan ayat-ayat al-Qur'an sebagai satu kesatuan.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup>Asma Barlas, "The Qur'an and Hermeneutics: Reading the Qur'an's Opposition to Patriarchy" dalam Haideh Moghissi (ed.), *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology* (New York: Routledge, 2005), 365.

<sup>21</sup> Nasaruddin Umar, *Quran untuk Perempuan* (Jakarta: JIL, 2004), hlm. 33-98. Lihat juga penulis yang sama, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1999).

<sup>22</sup> Lihat misalnya, Amina Wadud, *Qur'an and Women* (Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti, 1992), 2.

Sebagai sebuah kitab suci, ayat-ayat al-Qur'an sendiri seringkali lebih banyak dipahami secara teologis. Karena dipahami secara teologis, maka penafsiran yang muncul pun cenderung dogmatis, membenarkan gagasan al-Qur'an sesuai dengan bunyi pernyataannya secara tekstual. Dengan begitu, bisa dipahami jika kemudian yang muncul adalah penafsiran-penafsiran yang, dalam kaitan ini, memposisikan perempuan dalam posisi inferior dibandingkan laki-laki. Tentu saja, hasil penafsiran akan menjadi lain ketika ayat-ayat itu lebih dipahami secara historis-sosiologis.

Dalam tradisi Kristen, hermeneutika feminis diparalelkan dengan hermeneutika pembebasan (*liberation hermeneutics*) dan hermeneutika kulit hitam (*black hermeneutics*) karena ketiganya dianggap memiliki ciri-ciri yang sama. Pertama, hermeneutika tersebut membangun kritik terhadap kerangka interpretasi yang berlaku dalam tradisi yang dominan: pemikiran yang berpusat pada Barat dan borjuis-kapitalis bagi hermeneutika pembebasan, pemikiran kolonial berkulit putih, rasis dan imperialis bagi hermeneutika kulit hitam dan pemikiran patriarkis dan androsentris bagi hermeneutika feminis. Kedua, pendekatan pembebasan, kulit hitam dan feminis menawarkan reinterpretasi teks-teks Bibel dari konteks pengalaman dan tindakan tertentu, "pengalaman perempuan" untuk hermeneutika feminis. Ketiga, masing-masing pendekatan ini menggunakan sarana dan sumber-sumber kritis untuk "membuka kedok" teks-teks Bibel yang mendukung kepentingan dominasi, manipulasi atau penindasan.<sup>23</sup>

Meskipun tidak persis sama, hermeneutika feminis terhadap Bibel ini sedikit banyak berpengaruh terhadap hermeneutika feminis yang kemudian dikembangkan dalam Islam dalam kaitannya dengan penafsiran terhadap ayat-

---

<sup>23</sup>Antony C Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), 410.

ayat al-Qur'an tentang perempuan. Para feminis muslim menyepakati bahwa penafsiran atas al-Qur'an yang mengedepankan perspektif ini adalah bertujuan bagi pembebasan perempuan dari ketidakadilan dan ketidaksetaraan yang menimpa mereka.

Para feminis muslim mengedepankan hermeneutika feminis ini dengan mendasarkan pada anggapan bahwa al-Qur'an, sebagai teks suci sebagaimana teks-teks suci yang lain, adalah polisemik yang terbuka untuk pembacaan yang berbeda. Kemudian, al-Qur'an merupakan kitab suci yang diyakini muncul untuk membebaskan kaum perempuan dari lembah ketertindasan dalam masyarakat Arab yang patriarkhi dan mengangkat harkat mereka sebagai manusia. Munculnya al-Qur'an dalam masyarakat yang patriarkhis, sebagaimana dikemukakan sebelumnya, "memaksa" al-Qur'an menggunakan bahasa dan wacana yang tetap bisa diterima masyarakat Arab. Namun demikian, di balik bahasa yang digunakannya, bagi para feminis muslim, semangat al-Qur'an ketika membicarakan perempuan adalah semangat pembebasan kaum perempuan.<sup>24</sup> Asghar Ali-Engineer menyebutnya dengan istilah liberal, humanistik dan progressif.<sup>25</sup>

Para feminis muslim mengaplikasikan hermeneutika feminis sebagai langkah untuk memenuhi apa yang diistilahkan oleh Freda Hussain: menolak penafsiran-penafsiran yang telah melahirkan institusi "pseudo-Islam".<sup>26</sup> Apa yang oleh Freda Husain disebut "pseudo-Islam" tak lain adalah praktik Islam yang menomorduakan perempuan. Barbara Stowasser menilai tafsir feminis

---

<sup>24</sup> Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology* (New Delhi: Sterling, 1990).

<sup>25</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi (Yogyakarta: LSPPA, 1994), 21.

<sup>26</sup> Freda Hussain, "The Ideal and The Contextual Realities of Muslim Women" dalam Freda Hussain (ed.), *Muslim Women* (Sydney-Beckenham: Croom Helm, 1984), 1-7.

sebagai upaya para feminis muslim mencapai modernitas yang otentik sekaligus Islam berdasar al-Qur'an yang otentik.<sup>27</sup> Asma Barlas menegaskan dua tujuan dari hermeneutika feminis: menunjukkan bahwa epistemologi al-Qur'an secara inheren adalah anti-patriarki dan menunjukkan bahwa al-Qur'an mengabsahkan tindakan menteorisasikan kesetaraan radikal antara laki-laki dan perempuan.<sup>28</sup>

Seraya menolak pendekatan feminis sekular dalam memperjuangkan pembebasan perempuan, Asma Barlas dan Amina Wadud mengedepankan hermeneutika feminis untuk mengembangkan gagasan pembebasan perempuan yang ditelaah dari Islam sendiri. Lebih dari sekadar memperjuangkan kesetaraan laki-laki dan perempuan, Wadud dan Barlas malah menjadikan kegiatan penafsiran atas al-Qur'an sebagai bagian dari perjuangan eksistensial perempuan sebagai *khālifāt Allāh fī al-ard*. Lebih dari itu mereka sangat meyakini bahwa hermeneutika feminis merupakan strategi baru yang akan mendorong pada tumbuhnya perempuan sebagai manusia yang sebenarnya. Meminjam kalimat yang digunakan Elizabeth Johnson, hermeneutika feminis kemudian menjadi “*new strategies of interpretation are furthering the growth of women as fully values human persons.*”<sup>29</sup>

Kemunculan hermeneutika feminis dalam Islam sendiri secara nyata memang tidak bisa dilepaskan dari adanya berbagai gerakan perempuan yang memperjuangkan hak-hak perempuan yang muncul di Mesir sebagaimana telah disebutkan. Hermeneutika feminis merupakan suatu upaya akademik untuk

---

<sup>27</sup> Barbara Freyer Stowasser, “Gender Issues and Contemporary Qur'an Interpretation” dalam Yvonne Y Haddad dan John L Esposito (ed.), *Islam, Gender and Social Change* (New York: Oxford University Press, 1998), 42.

<sup>28</sup> Asma Barlas, “*Believing Women*” in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002), 2.

<sup>29</sup> Elizabeth A Johnson, :”Feminist Hermeneutics” dalam Jurnal *Chicago Studies*, No. 2, Vol. 27, Agustus 1988, 123.



membentuk teologi yang berkeadilan gender guna menggantikan teologi patriarkhi yang dinilai para feminis sudah mengakar dalam masyarakat. Berawal dari pandangannya mengenai kesesuaian antara tradisi dan nilai-nilai modern sebagaimana dikemukakan oleh para pendahulunya seperti Rifā'ah Ṭaḥṭāwī, Muḥammad 'Abduh dan Qāsim Amīn. Pada tahun 1930 al-Ṭāhir al-Ḥaddād (1899-1956) mengemukakan untuk pertama kalinya gagasan tentang historisitas ketentuan-ketentuan al-Qur'an, khususnya yang terkait dengan hak-hak perempuan.<sup>30</sup> Menurutnya, ketentuan-ketentuan al-Qur'an tentang perempuan sesungguhnya mencerminkan pergerakan dari norma-norma sosial pra-Islam menuju hak-hak perempuan dan laki-laki yang lebih setara.<sup>31</sup>

Al-Ṭāhir al-Ḥaddād memandang pergerakan al-Qur'an dari norma-norma sosial pra-Islam menuju hak-hak perempuan dan laki-laki yang lebih setara tersebut sebagai "strategi al-Qur'an" dalam melakukan perubahan sosial. Strategi ini mendorong pada perkembangan dan perubahan sesuai dengan perkembangan realitas yang melingkupi manusia. Dengan demikian, menurut al-Ḥaddād yang oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd disebut sebagai pembuka jalan bagi munculnya gerakan hermeneutika feminis atas al-Qur'an pada tahun 1990-an,<sup>32</sup> hal ini berimplikasi pada perlunya membedakan antara apa yang dibawa Islam dengan kondisi saat ini di satu sisi dan situasi dan kondisi masyarakat Arab pra-Islam di sisi lain. Apa yang dibawa oleh Islam adalah monoteisme, etika, keadilan dan kesetaraan. Dengan membedakan antara apa yang dibawa Islam dengan kondisi

---

<sup>30</sup>Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, M. Nur Kholis Setiawan, Khatajun Amirpur, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), 90.

<sup>31</sup>al-Ṭāhir al-Ḥaddād, *Imra'ātunā fī al-Syarī'ah wa al-Mujtama'* (Tunisia: Dār al-Tūnisīyah, 1992), 42-43.

<sup>32</sup>Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, M. Nur Kholis Setiawan, Khatajun Amirpur, *Reformation of Islamic Thought*, 90-91.

saat ini di satu sisi dan situasi dan kondisi masyarakat Arab pra-Islam di sisi lain seperti ini, bagi al-Ḥaddād, berbagai kebiasaan masyarakat Arab pra-Islam seperti perbudakan dan poligami bisa dipastikan sebagai bukan ajaran Islam. Menurutnya, melalui strategi al-Qur'an seperti inilah kesadaran akan perubahan yang ditekankan al-Qur'an mengenai perempuan bisa dipahami.

في الحقيقة أن الإسلام لم يعطنا حكماً جازماً عن جوهر المرأة في ذاتها ذلك الحكم الذي لا يمكن أن يتناوله الزمن وأطواره بالتغيير وليس في نصوصه ما هو صريح في هذا المعنى<sup>33</sup>

Sebenarnya, Islam tidak memberikan kepada kita ketentuan yang final tentang esensi perempuan. Ketentuan ini tidak bisa diaplikasikan untuk semua waktu dan dalam setiap fase perkembangan. Di dalam teks Islam tidak terdapat apa yang bisa dianggap sebagai makna definitif, termasuk mengenai peranan perempuan.<sup>34</sup>

Model penafsiran inilah yang dikembangkan oleh para feminis muslim. Asumsinya adalah, meskipun al-Qur'an diyakini sebagai “kehadiran” dan “penjelmaan” Tuhan, namun begitu memasuki wilayah sejarah firman, ia dinilai telah “terkurung” oleh batasan-batasan sosial-kultural yang berlaku pada dunia manusia, sehingga untuk memahaminya pun harus mempertimbangkan aspek sejarah yang melingkupi manusia. Dengan kata lain, meski berasal dari Tuhan, teks al-Qur'an menjadi “termanusiawikan” begitu ia sampai kepada Nabi.

Oleh sebab itu, penafsiran atas suatu ayat al-Qur'an kiranya tidak bisa digeneralisasi begitu saja dengan mengabaikan konteks sosio-kulturalnya. Menurut Asghar Ali Engineer, betapa pun semua orang berupaya untuk memahami al-Qur'an agar sesuai dengan “kehendak Tuhan”, penafsirannya itu sendiri adalah

---

<sup>33</sup> *Ibid*, 22-23.

<sup>34</sup> al-Tāhir al-Ḥaddād, *Imra'ātunā fī al-Syarī'ah*, 31

manusiawi, dan pemahamannya itu senantiasa dipengaruhi oleh keadaan-keadaan dan persepsinya terhadap realitas.<sup>35</sup> “Tidak ada interpretasi, betapa pun tulusnya, yang bisa bebas dari pengaruh semacam ini,” tulis Engineer.”<sup>36</sup>

Para feminis muslim sendiri sangat meyakini bahwa kemunculan al-Qur’an membawa misi keadilan dan kesetaraan perempuan dengan laki-laki. Yvonne Yazbeck Haddad bahkan menegaskan bahwa al-Qur’an merupakan sumber nilai yang pertama kali menggagas konsep keadilan gender dalam sejarah panjang umat manusia. Di antara kebudayaan dan peradaban dunia yang hidup pada masa turunnya al-Qur’an, seperti Yahudi, Romawi, Cina, India, Persia, Kristen dan Arab pra Islam, tidak satu pun yang menempatkan perempuan lebih bermartabat dan lebih terhormat daripada nilai-nilai yang diperkenalkan oleh al-Qur’an.<sup>37</sup>

Berbagai ayat al-Qur’an menunjukkan upaya pembebasan yang dilakukannya dalam menegakkan keadilan dan kesetaraan tersebut. Nasaruddin Umar mengemukakan beberapa variabel terkait dengan kesetaraan laki-laki dan perempuan ini. Pertama, Laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba Allah, seperti tercantum dalam QS al-Z̄ariyat (51): 56), QS al-Ḥujurāt (49): 13; QS al-Naḥl (16): 97. Kedua, Laki-laki dan Perempuan sama-sama sebagai khalifah Allah di muka bumi, seperti tercantum dalam QS. al-An’ām (6): 165. Ketiga, Laki-laki dan Perempuan sama-sama menerima Perjanjian primordial dengan Tuhan, seperti tercantum dalam QS al-A’rāf (7) 172. Keempat, Adam

---

<sup>35</sup>Asghar Ali Engineer, *The Quran, Women and Modern Society* (New Delhi, Sterling Publishers Private Limited, 1999), 18-19.

<sup>36</sup>Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, 3.

<sup>37</sup>Yvonne Y Haddad, *Contemporary Islam and the Challenge of History* (New York: State University of New York, 1980), 56. Bandingkan dengan Fatima Umar Naseef, *Women in Islam: A Discourse in Rights and Obligations* (Malaysia: Synergy Books International, tt), khususnya 3-43.

dan Hawa sama-sama terlibat dalam drama Kosmis seperti terlihat dalam Qs al-Baqarah (2): 35, 187; Qs al-A'rāf (7): 20, 22, 23. Kelima, laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi meraih prestasi seperti tercantum dalam QS Alī Imrān (3): 195, QS al-Nisā' (4): 124; QS Ghāfir (40): 40.

Selain ayat-ayat yang menekankan keadilan gender tersebut, praktek kehidupan sosial pada masa Nabi diakui telah menempatkan posisi perempuan dalam kedudukan yang setara dengan laki-laki. Struktur masyarakat patriarki pada masa jahiliyah dibongkar Islam dengan memberikan hak-hak kepada perempuan yang pada masa sebelumnya tidak diberikan. Jika orang-orang Arab pra-Islam merasa terhina dengan kelahiran anak perempuan, dan tidak jarang menguburkannya hidup-hidup, Islam membencinya (QS al-Nahl [16]: 58-69; QS al-Takwīr [81]: 8-9). Islam justru memberikan janji pahala bagi yang memperlakukan anak perempuan sebagaimana memperlakukan anak laki-laki. Nabi pun menyuruh umat Islam untuk mengadakan 'aqīqah untuk menyambut kelahiran anak perempuan, sebagaimana halnya anak laki-laki. Jika pada masa jahiliyah, perempuan tidak diberi hak untuk mewarisi, bahkan menjadi harta yang diwariskan, Islam memberikan warisan kepada mereka (QS. al-Nisā [4]: 19), dan lain-lain.<sup>38</sup>

Bagi para feminis muslim, arah pergerakan teks al-Qur'an yang berbicara tentang relasi laki-laki dan perempuan menunjukkan semangat pembebasan perempuan sebagaimana yang disebutkan di atas. Sebagaimana ayat-ayat tentang perbudakan yang dinilai bertujuan untuk membebaskan perbudakan itu sendiri,

---

<sup>38</sup> *Aqīqah* dan warisan yang menunjukkan adanya perbedaan 2 berbanding 1 untuk laki-laki dan perempuan oleh sebagian umat Islam dijadikan sebagai sebagian dari argumentasi untuk menunjukkan bahwa status laki-laki lebih superior daripada perempuan. Berbeda dengan mereka, para mufassir-feminis menilai pembagian 2:1 untuk laki-laki dan perempuan dalam 'aqīqah dan warisan tersebut dalam kerangka pembebasan perempuan yang pada masa pra Islam tidak dihargai.

demikian halnya dengan teks-teks al-Qur'an yang terkait dengan perempuan adalah untuk membebaskan perempuan dari struktur patriarki. Oleh karena itu, dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an mereka menempatkannya dalam semangat pembebasan perempuan tersebut. Atas dasar ini, reinterpretasi al-Qur'an yang dilakukan oleh para feminis pun berpijak pada apa yang mereka sebut dengan semangat pembebasan perempuan tersebut. Dalam hal ini hermeneutika feminis diaplikasikan untuk menafsirkan ulang ayat-ayat al-Qur'an dengan memposisikan al-Qur'an vis-a-vis konteks sosio-historis masyarakat Arab yang patriarkhal.<sup>39</sup>

Dalam perjalanan terkemudian, hermeneutika feminis menjadi semakin banyak digunakan manakala dunia modern dituntut untuk menghargai gagasan tentang hak asasi manusia dan martabat manusia.<sup>40</sup> Kedua hal ini menjadi variabel yang cukup penting dalam upaya pembebasan perempuan yang dilakukan para feminis pada umumnya. Hak asasi manusia dan martabat manusia yang dinilai oleh Bassam Tibi sebagai "moralitas internasional"<sup>41</sup> yang diharapkan bisa menjadi elemen pemersatu (*the uniting element*) guna mengatasi

---

<sup>39</sup>Asma Barlas, "Believing Women" in Islam: *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas, 2002), 1-20. Bandingkan dengan Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach* (London dan New York: Routledge, 2006), 116-125.

<sup>40</sup>Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan*, 3.

<sup>41</sup>Moralitas internasional merupakan upaya sekularisasi dengan maknanya yang terbatas, yakni pemisahan antara agama sebagai suatu keyakinan etika dengan politik. Ini dilandaskan atas konsensus minimal yang dimiliki oleh peradaban yang berbeda, dalam kaitan ini adalah Islam dan Barat. Tentu saja konsep moralitas internasional bukan didasarkan atas konsep yang sama persis mengenai berbagai hal seperti hak asasi manusia, demokrasi atau yang lain. Masing-masing pihak tetap diberikan hak untuk berbicara mengenai konsep-konsep tersebut dengan "lidah" mereka sendiri, yakni dengan mempraktikkan konsep moralitas internasional yang tidak dipaksakan kepada pihak tertentu. Dalam moralitas internasional, keragaman tetap ada. Lihat Bassam Tibi, "Moralitas Internasional sebagai suatu Landasan Lintas Budaya," dalam M Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher, *Agama dan Dialog Antarperadaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1996), 143-156.

konflik antarperadaban antara Islam dan Barat<sup>42</sup> ini kemudian menjadi salah satu pertimbangan dalam memahami ulang ketentuan-ketentuan al-Qur'an.

Dalam kaitan ini Asghar Ali Engineer menegaskan bahwa hanya ada dua pilihan bagi umat Islam: apakah al-Qur'an akan diabaikan karena hukum yang berlaku dalam masyarakat adalah sekuler, ataukah al-Qur'an itu dibaca ulang, direinterpretasi agar sesuai dengan kondisi modern. Dengan tetap menerima penafsiran seperti yang mapan saat ini, menurut Engineer, orang menjadi tidak akan tertarik pada al-Qur'an. Oleh karenanya, tegasnya, tidak ada pilihan lain bagi umat Islam kecuali mengupayakan agar al-Qur'an tetap menunjukkan eksistensinya di tengah perubahan sosial yang cukup pesat ini.<sup>43</sup>

Kesadaran untuk tetap meneguhkan eksistensi al-Qur'an inilah yang mendorong minat para feminis muslim untuk mengajukan hermeneutika feminis. Dengan karakternya masing-masing, Riffat Hassan, Amina Wadud, Asma Barlas, Asghar Ali Engineer, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan feminis-feminis muslim lain berupaya memunculkan "epistemologi baru"<sup>44</sup> dengan menerapkan prinsip-prinsip hermeneutik untuk memahami ulang ayat-ayat al-Qur'an tentang perempuan yang selama ini mereka anggap telah ditafsirkan secara bias patriarkhi sehingga kurang memberikan keadilan bagi perempuan.

#### IV. Simpulan

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, 3.

<sup>44</sup> Barbara Stowasser, "Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation," dalam Yvonne Y. Haddad dan John L Esposito, *Islam, Gender and Social Change* (New York: Oxford University Press, 1998), 38-42; Qudsia Mirza, "Islamic Feminism, Possibilities and Limitations" dalam John Stawson (ed.), *Law after ground zero* (Sydney, London dan Portland: Glasshouse Press, 2002), 108-122.

Penafsiran atas al-Qur'an, termasuk yang dikemukakan oleh para feminis, bukanlah sesuatu yang final, melainkan akan terus berkembang sejalan dengan bergulirnya perubahan dalam kehidupan. Terjadinya pergeseran dan perubahan dalam penafsiran adalah hal yang wajar saja, karena penafsiran senantiasa lahir dari suatu kondisi sosiologis tertentu. Sebagaimana ditulis Johnson, perubahan sosial mengakibatkan orang mempertanyakan ulang penafsiran ataupun asumsi-asumsi lama dan menciptakan asumsi-asumsi ataupun penafsiran-penafsiran yang baru untuk menjawab tuntutan-tuntutan baru yang diakibatkan oleh perubahan sosial tersebut. Dengan meminjam istilah Thomas Kuhn, ketika suatu paradigma mengalami krisis dan tidak mampu memberikan jawaban secara memadai, maka terjadinya perubahan paradigma (*paradigm shift*) adalah sebuah keniscayaan.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. M. Nur Kholis Setiawan, Khatajun Amirpur, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- Ahmed, Leila. "Feminism and Feminist Movements in The Middle East: A Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People's Democratic Republik of Yemen" dalam Azizah al-Hibri (ed.), *Women and Islam*. Offord, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt: Pergamon Press, 1982.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam*. New Heaven dan London: Yale University Press, 1992.
- Badran, Margot "Feminism and the Qur'an" dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. II. London-Boston: EJ Brill, 2002.
- Badran, Margot. "Understanding Islam, Islamism and Feminism" dalam Haideh Moghissi (ed.), *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology*. New York: Routledge, 2005.
- Barlas, Asma "*Believing Women*" in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas, 2002).
- Barlas, Asma. "*Believing Women*" in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2002.

- Barlas, Asma. "The Qur'an and Hermeneutics: Reading the Qur'an's Opposition to Patriarchy" dalam Haideh Moghissi (ed.), *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology*. New York: Routledge, 2005.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Engineer, Asghar Ali *The Quran, Women and Modern Society*. New Delhi, Sterling Publishers Private Limited, 1999.
- Engineer, Asghar Ali. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi. Yogyakarta: LSPPA, 1994.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam and Liberation Theology*. New Delhi: Sterling, 1990.
- Faudah, Mahmud Basuni. *Tafsir-Tafsir al-Qur'an: Perkenaln dengan Metodologi Tafsir*, terj. Moh. Zoerni. Bandung: Pustaka, 1987.
- Goldziher, Ignaz. *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*. Mesir: Maktabah al-Khārijī, 1955
- Haddād, al-Ṭāhir *Imra'ātunā fī al-Syarī'ah wa al-Mujtama'*. Tunisia: Dār al-Tūnisyah, 1992.
- Haddad, Yvonne Y. *Contemporary Islam and the Challenge of History* (New York: State University of New York, 1980).
- Hanafi, Hassan. *Membumikan Tafsir Revolusioner*, terj. Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, t.tH.
- Hassan, Riffat. "Religious Conservatism: Feminist Theology as a Means of Combating Injustice toward Women in Muslim Communities/culture", [http://www.webbinternational.org/download/word/artices\\_riffat/RELIGIOUS\\_CONSERVATISM.doc](http://www.webbinternational.org/download/word/artices_riffat/RELIGIOUS_CONSERVATISM.doc)
- Hasyim, Syafiq dkk., "Gerakan Perempuan dalam Islam: Perspektif Kesejarahan Kontemporer," dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 5 Tahun 1999.
- Hussain, Freda "The Ideal and The Contextual Realities of Muslim Women" dalam Freda Hussain (ed.), *Muslim Women* (Sydney-Beckenham: Croom Helm, 1984).
- Johnson, Elizabeth A. "Feminist Hermeneutics" dalam *Jurnal Chicago Studies*, No. 2, Vol. 27, Agustus 1988.
- Loades, Ann. "Feminist Interpretation" dalam John Barton (ed), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- McAuliffe, Jane Dammen. *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.



- Mirza, Qudsia. "Islamic Feminism, Possibilities and Limitations" dalam John Stawson (ed.), *Law after ground zero*. Sydney, London dan Portland: Glasshouse Prss, 2002.
- Munawar-Rachman, Budhy "Islam dan Feminisme: Dari Sentralisme kepada Kesetaraan," dalam Mansour Fakih dkk., *Membincang Feminisme* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 181-206.
- Munawar-Rachman, Budhy. "Islam dan Feminisme: Dari Sentralisme kepada Kesetaraan," dalam Mansour Fakih dkk., *Membincang Feminisme*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Naseef, Fatima Umar. *Women in Islam: A Discourse in Rights and Obligations* Malaysia: Synergy Books International, t.th.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretations Theory in Scheiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University, 1969.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1982.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach* London dan New York: Routledge, 2006.
- Safi, Omid. "Introduction" dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslim: On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld, 2003.
- Smith, Barbara. "Racism and Women's Studies" dalam Gloria T Hull, atricia Bell Scott, Barbara Smith (eds.), *All the Women are White, All Blacks are Men, But Some of Us are Brave: Black Women's Studies*. New York: The Feminist Prss, 1982.
- Stowasser, Barbara "Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation," dalam Yvonne Y. Haddad dan John L Esposito, *Islam, Gender and Social Change*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Stowasser, Barbara Freyer "Gender Issues and Contemporary Qur'an Interpretation" dalam Yvonne Y Haddad dan John L Esposito (ed.), *Islam, Gender and Social Change*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Thiselton, Antony C *New Horizons in Hermeneutics*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1992.
- Tibi, Bassam. "Moralitas Internasional sebagai suatu Landasan Lintas Budaya," dalam M Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher, *Agama dan Dialog Antarperadaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1996.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Yayasan Paramadina, 1999.
- Umar, Nasaruddin. *Quran untuk Perempuan*. Jakarta: JIL, 2004.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti, 1992.

Wild, John (ed.). *Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. Evanston: Northwestern University, 1969..

Zahabī, Muḥammad Husain. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1976.

**PENCIPTAAN PEREMPUAN DALAM PERSPEKTIF TAFSIR *ŞUFI-FALSAFI* IBN ‘ARABĪ**

Lailiyatis Sa’adah<sup>\*</sup>

**Abstrak**

This article explains the position of women in Ibn ‘Arabi’s Qur’anic interpretation. The interpretation is mainly focused on sufism perspective that emphasizes esoteric relation between men and women. This type of interpretation can also be called as Tafsir *Sufi-Falsafi* (a philosophically sufistic interpretation). In its application, this tafsir is understanding women position in the Qur’an in its tenet or “ontology”. As other Qur’anic interpreters, he began the discussion from the creation of Adam and Eve (Hawa) that categorizes the creation into earth (Adam/men) and rib (Eve/Women).

**Kata Kunci:** Ibn ‘Arabi, *şūfī-falsafī*, Penciptaan Perempuan.

**A. Pendahuluan**

Dalam hal penafsiran, Ibn ‘Arabi tidak pernah menolak makna literal dan makna *zāhir*. Namun dia senantiasa menambahkan pada pengertian literal suatu penafsiran yang didasarkan pada sebuah “pencerahan” yang mengatasi berbagai pembatasan kognitif yang sangat fatal, ini terlihat dari metode ta’wil yang digunakannya. Dia seringkali menyatakan pada kita bahwa Tuhan menyingkapkan tabir rahasia makna-makna suatu teks (al-Qur’an) kepada seseorang gnostis yang tidak pernah dilakukan-Nya kepada yang lain, dan “penyingkapan” tersebut dapat dipercaya selama tidak berseberangan dan bertentangan dengan makna literal.<sup>1</sup>

Namun sangat disayangkan, keberadaan tafsir sufi selalu dipandang sebelah mata, marginal, dan bahkan dianggap *bid’ah* serta sesat oleh para ulama hadis

---

<sup>\*</sup> alumnus TH Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 2008

<sup>1</sup>William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn ‘Arabi’s Metaphysics of Imagination* (New York: University New York Press, 1989), xvi.

maupun ahli fiqih.<sup>2</sup> Sebab bagi mereka, corak tafsir sufi hanya disandarkan pada pengalaman pribadi dan keagamaan seorang sufi itu sendiri, yang *notabene* mempunyai “dunia yang berbeda” dengan kebanyakan umat muslim pada umumnya. Termasuk misalnya, tentang *wahdat al-wujūd*, yang sampai saat ini masih menjadi kontroversi abadi di antara para pemikir dan tokoh agama Islam.

Selanjutnya, dari segi aplikasi tafsir *ṣūfī-falsafī* Ibn ‘Arabī, sebenarnya merujuk pada pengalaman mistik yang dialaminya dengan mengamati pendayagunaan imajinasi yang mampu menjelmakan penampakan Tuhan (*tajallī*), sehingga kreativitas yang dimilikinya merupakan “limpahan” dari daya kreasi Tuhan, yang tidak lepas dari asal Ilahi (*divine origine*).

Artikel ini akan berupaya menyingkap persoalan perempuan dalam kaca mata Ibn ‘Arabī yang memiliki corak tersendiri dalam tafsirnya yaitu sufi falsafi. Untuk sampai ke pembahasan inti, maka perlu diungkap keterkaitan penulis dengan persoalan perempuan dan karakteristik tafsir yang diusungnya.

## **B. Ibn ‘Arabī, dan Pertemuannya dengan Perempuan-perempuan yang ia Kagumi**

Abū Bakr Muḥammad Ibn al-‘Arabī al-Ḥātimī al-Ṭā’ī,<sup>3</sup> atau yang biasa dikenal dengan Ibn al-‘Arabī, dilahirkan di Murcia, Andalusia (sekarang Murcia masuk wilayah Spanyol Selatan) pada 560 H/1165 M. Lahir pada malam senin bertepatan pada tanggal 17 Ramadhan 560 H/28 Juli 1165 M,<sup>4</sup> tanggal dimana al-

---

<sup>2</sup>Lihat Thameem Ushama, *Metodologi Tafsir al-Qur’an: Kajian Kritis, Objektif dan Komprehensif*, terj. Hasan Basri dan Amroeni, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), 51-52.

<sup>3</sup>Ada pendapat lain mengatakan bahwa nama panjangnya sebagaimana yang tertulis dalam autografinya adalah Abū ‘Abd Allah Muḥammad Ibn al-‘Arabī al-Ṭā’ī al-Ḥātimī. Lihat William C. Chittick. “Ibn ‘Arabī”, dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), 617. Dan ada juga yang mengatakan, dia bernama lengkap Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn al-‘Arabī al-Ṭā’ī al-Ḥātimī. Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn ‘Arabī, Wahdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 17. Varian pendapat soal nama lengkap Ibn ‘Arabī ini menunjukkan sisi keunikan dari panorama pemikirannya dalam dunia Islam.

<sup>4</sup>Keterangan ini didapat dari berbagai sumber, diantaranya lihat Claude Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ‘Arabī*, terj. Zaimul Am (Jakarta: Serambi, 2004), 38. Lihat juga William C. Chittick. “Ibn ‘Arabī” dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam...*, 617; Nurashiah Faqihsthan Hrp, *Meraih Hakikat Melalui Syariat: Telaah Pemikiran Syekh al-Akbar Ibn ‘Arabī*

Qur'an al-Karim diturunkan kepada manusia sebagai petunjuk hidup (*hudā li al-nās*). Dilahirkan dalam keluarga berdarah Arab dari suku Tā'ī,<sup>5</sup> dan oleh generasi berikutnya diberi gelar *Syaikh al-Akbar* (guru teragung), *Muḥyī al-Dīn* (penghidup agama), dan *Ibn Aflāḥūn* (putera Plato).<sup>6</sup>

Perjalanan kehidupan sang Syaikh sungguh sangat panjang dan berliku serta penuh rintangan. Untuk mengetahui biografi lengkapnya, dapat dilihat di buku atau kitab-kitab yang mengulas tentang dirinya. Tetapi dalam konteks tulisan ini, penulis hanya menyuguhkan perjalanan kehidupan sang Syaikh, ketika ia bertemu dengan perempuan-perempuan yang ia kagumi. Sebab, dari pengalamannya itulah di kemudian hari nanti, perempuan-perempuan tersebut yang menjadi inspirasi dan memberi pengaruh amat kuat dalam percikan pemikirannya, terkait dengan kecenderungannya dalam menafsirkan perempuan dalam al-Qur'an.

Bagi Ibn 'Arabī, perempuan adalah makhluk yang dapat menjadi sumber inspirasi atau ilham. Seperti juga yang diungkapkan Schimmel, bahwa jika pun posisi perempuan telah diturunkan dalam berbagai bidang sejak zaman Nabi,

---

(Bandung: Mizan, 2005), 29; Tosun Bayrak al-Jerrahi, "Sekilas tentang Kehidupan Ibn 'Arabī" dalam Ibn 'Arabī, *Risalah Kemesraan*, terj. Hadri Arieu (Jakarta: Serambi, 2005), 35. Buku *Risalah Kemesraan* ini diterjemahkan dari *Journey to the Lord of Power* yang merupakan edisi bahasa Inggris dari karya Ibn 'Arabī yang berjudul *Risālah al-Anwār*.

<sup>5</sup>Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabī* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), 92.

<sup>6</sup>*Ibid.* Lihat juga Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, terj. Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969), 41-42. Buku Henry Corbin ini diterjemahkan dari bahasa Perancis, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabī* (Perancis: Flammarion, 1958). Dalam *Futūḥāt*-nya, Ibn 'Arabī memberi pernyataan bahwa Plato adalah seorang filosof bijak yang patut untuk diteladani, sebab Plato dapat menyempurnakan pengetahuannya (pemikirannya) yang menggunakan kontemplasi dan pengalaman spiritual. Tidak heran jika kemudian Ibn 'Arabī meneladaninya, sehingga ia disebut dengan "putra Plato". Lihat Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makiyyah* (Beirut: Dār al-Ṣādir, tt.), jld. II, 523. Selanjutnya disebut *Futūḥāt*. Hal ini sebagaimana dikutip juga oleh Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...*, 159.

Dalam sejarah pemikiran Islam, tokoh yang memakai nama al-'Arabī ada dua. *Pertama*, Ibn 'Arabī, seorang tokoh sufi terkemuka, yang dalam hal ini merupakan tokoh yang penulis bahas. *Kedua* adalah Abū Bakr Muḥammad Ibn al-'Arabī al-Ma'ārifi (468-543 H/ 1076-1148 M), seorang *qāḍī* dari Andalusia. Para sarjana yang telah membaca keseluruhan kitab Ibn 'Arabī menyatakan bahwa penulisan yang benar dari nama Ibn al-'Arabī adalah tanpa partikel "al", karena ia sendiri dalam kitabnya mencantumkan namanya demikian, yakni Ibn 'Arabī. Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabī, Waḥdat al-Wujūd...*, 17.

perempuan tetap memainkan peranan yang sangat penting dalam berbagai bidang, termasuk dalam tasawuf,<sup>7</sup> baik sebagai subyek maupun obyek yang mengantarkan pada pendekatan Ilahi.

Hal itu terlihat dari permulaan perjalanan sufi muda Ibn ‘Arabī ketika ia bertemu dengan seorang perempuan bernama Maryam binti Muḥammad ibn ‘Abdūn al-Bijā’ī yang kemudian ia jadikan pendamping hidup. Kesertaan Maryam menemani Sang Syaikh muda untuk mengembara dalam dunia mistik adalah faktor yang sangat kondusif dalam mempercepat pembentukan diri Sang Syaikh menjadi seorang sufi, seperti ditunjukkan oleh percakapan berikut:

Isteriku yang saleh, Maryam binti Muḥammad ibn ‘Abdūn al-Bijā’ī berkata kepadaku: “Dalam tidur, aku selalu memimpikan seseorang yang selalu berkunjung kepadaku, namun tak pernah kutemui di dunia ini. Dia bertanya: “Apakah engkau bermaksud menempuh jalan spiritual?” Ku jawab: “Tentu saja. Tapi aku tidak tahu bagaimana cara mencapainya!” Dia berkata: “Caranya melalui lima hal: tawakal (*al-tawakkul*), keyakinan (*al-yaqīn*), kesabaran (*al-ṣabr*), niat yang sungguh-sungguh (*al-‘azīmah*), dan kejujuran (*al-ṣidq*).”<sup>8</sup>

Kekuatan perempuan sebagai inspirasi Ibn ‘Arabī juga terlihat dalam beberapa karyanya yang puitis yaitu, *Tarjumān al-Asywāq* (Penafsir Kerinduan). Karya ini terlahir setelah ia bertemu dengan seorang perempuan, figur cahaya murni, yang ia lukiskan bagaikan Beatrice bagi Dante, Bilqis bagi Sulaiman. Perempuan yang dalam syair indahny ia tahbiskan bagaikan malaikat, lantaran baginya, perempuan itu menjadi manifestasi *shophia aeterna* yang kasatmata. Baginya, pesona kilasan pandangannya, keagungan tutur bicarannya begitu memukau sehingga bila kata-katanya panjang lebar, bagaikan air yang mengalir deras dari mata air, bila ia berbicara ringkas bagaikan suatu kefasihan ajaib. Perempuan ini adalah epifani dari wajah Allah yang indah bagi Ibn ‘Arabī hingga ia merasa perlu untuk mengatakan, bahwa jika engkau mencintai suatu wujud

---

<sup>7</sup>Annemarie Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita: Aspek Feminin dalam Spiritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1998), 68.

<sup>8</sup>Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, jld. I. 278.

karena keindahannya, engkau tidak lain mencintai Allah, karena ia adalah satu-satunya wujud yang indah.<sup>9</sup>

Perkenalan dengan perempuan ini terjadi dimulai pada suatu malam, ketika Ibn ‘Arabī bertawaf mengitari Ka’bah dalam buaian mabuk spiritual. Sementara pada saat itu pula, ia meneriakkan syair-syairnya ketika menyadari kehadiran seseorang di sampingnya:

Yang kurasakan adalah seberkas cahaya yang menerpa bahu, yang dipantulkan oleh tangan-tangan lembut. Aku berbalik dan kulihat seorang perempuan, salah seorang putri Rūm. Tak pernah kulihat wajah yang secerah dia, atau kata-kata yang begitu indah, cerdas, halus, dan suci. Kecerdasannya melebihi orang-orang di zamannya, juga kefasihan, kecantikan, dan pengetahuannya. Dia berkata padaku: “Wahai guruku! Apa yang baru saja engkau katakan?”<sup>10</sup>

Ibn ‘Arabī membacakan kembali syair yang baru saja ia ucapkan, kata demi kata. Perempuan itu menafsirkannya dan terkagum-kagum atas puisi yang diucapkannya, serta memintanya untuk meneruskan bait demi bait syair indah itu. Lalu, Sang Syaikh menanyakan siapa nama perempuan itu. “Kejernihan mata,” jawabnya. Seperti yang dijelaskan Ibn ‘Arabī, “Setelah itu aku mengucapkan salam kepadanya dan pergi. Tak lama setelah itu, aku bersahabat dengannya.”<sup>11</sup> “Pelipur Lara” dan “Sumber Matahari” adalah dua diantara banyak nama yang diberikan kepada perempuan ini.

Siapakah perempuan yang dapat mengilhami sang *Syaikh al-Akbar* ini? Dia adalah Nizām binti Zāhir ibn Rustam, putri dari seorang guru sufi yang saat itu menduduki posisi penting di Kota Makkah dan seorang cendekiawan serta *master* yang bijak. Perkenalan Ibn ‘Arabī dengan Nizām terjadi ketika ia melabuhkan pejalanannya di Makkah setelah menandai adanya permulaan fase kedua. Fase dimana Ibn ‘Arabī mengalami peningkatan kualitas kehidupan mistiknya pada

---

<sup>9</sup>Juwandi Ahmad, *The Young Sufi: Jejak Cinta Sang Sufi Muda* (Yogyakarta: Tinta, 2005), 8.

<sup>10</sup>Ibn ‘Arabī, *Tarjumān al-Asywāq* (Beirut: Dār Ṣādir, 2003), 11. Selanjutnya disebut *Tarjumān*. Lihat juga Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...*, 300-301.

<sup>11</sup>Ibn ‘Arabī, *Tarjumān*, 12.

tahun 598 H/pertengahan 1202 M. Jadi tidaklah benar jika dalam fase-fase ini ia melahirkan karya yang dituduh mengandung syahwat dan dibuat atas dorongan hawa nafsu dengan menyamakannya sebagai syair-syair mistik, sebagaimana yang dilontarkan oleh *fuqahā'* Aleppo.

Penyanggahan atas tuduhan tersebut termuat dalam kitab yang ia tulis kemudian, *al-Dzakhā'ir wa al-Aglāq*. Dalam kitab ini ia menyatakan bahwa puisi-puisinya yang termuat dalam kitab *Tarjumān al-Asywāq* adalah puisi yang berkaitan dengan kebenaran-kebenaran Ilahi dalam berbagai bentuk, seperti tema-tema cinta, eulogi, nama-nama dan sifat-sifat perempuan, nama-nama sungai, tempat-tempat dan bintang-bintang.<sup>12</sup>

Nizām merupakan obyek pencariannya dalam harapan, perawan yang paling murni, dan baginya, perkenalan dengan Nizām memberikan banyak hal yang lebih mempesona daripada yang ada di dalam kehidupan aktual, karena perempuan belia ini mengetahui persis apa yang Ibn 'Arabī maksudkan. Maka tampaklah dari sini, bahwa "imajinasi kreatif" Ibn 'Arabī telah merubah Nizām menjadi avatar Tuhan.<sup>13</sup> Seperti yang dinyatakan Ibn 'Arabī dalam pengantarnya atas *dīwān* ini:

Setiap kali aku menyebut sebuah nama, nama dialah yang kusebut. Setiap kali aku menyebut sebuah rumah, rumah dialah yang kusebut. Tetapi, "segera ia memperingatkan pembacanya," dalam menyusun syair ini, yang kupaparkan adalah ilham Ilahi dan wahyu spiritual...."<sup>14</sup>

Sementara itu, kedua gurunya yang mulia, yakni Yasmīn dan Fāṭimah meski sudah berusia lanjut, akan tetapi kedua figur ini memberikan pengaruh yang kuat pada orientasi kehidupan spiritual Ibn 'Arabī. Khusus yang disebut terakhir ini adalah ibu spiritualnya dengan penuh rasa bakti. Ibn 'Arabī menceritakan ajaran Fāṭimah yang ditujukan ke arah kehidupan yang karib dengan *Rabb al-'Alā*.

---

<sup>12</sup>Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, jld. III. 562.

<sup>13</sup>Juwandi Ahmad, *The Young Sufi...*, 8.

<sup>14</sup>Ibn 'Arabī, *Tarjumān*, hlm. 9. Peringatan ini ternyata berbuah sia-sia dan tidak dapat mencegah *fuqahā'* Aleppo untuk menuduhnya tengah menyusun karya erotis yang dipenuhi oleh hawa nafsu.



Suatu ikatan yang menakjubkan melingkupi hubungan antara Ibn ‘Arabī dan Fāṭimah. Dikatakan, bahwa meskipun berusia lanjut, *syaiḫah* yang mulia terlihat masih cantik dan anggun sebegitu rupa sehingga tampak seperti gadis yang masih berusia empat belas tahun, dan Ibn ‘Arabī muda pun selalu memerah mukanya ketika bertatapannya. Ia memiliki banyak murid, dan selama dua tahun, Ibn ‘Arabī termasuk di antaranya. Salah satu kharisma yang diterimanya sebagai karunia Tuhan, Fāṭimah beroleh surat al-Fātiḥah sebagai “*khadam-nya*”. Pada suatu saat, ketika seorang perempuan yang tengah menderita memerlukan pertolongan, mereka membacakan Fātiḥah bersama-sama, sampai kemudian memberinya sosok tetap, pribadi dan jasadi meskipun subtil dan halus sifatnya.<sup>15</sup>

Dalam kebersamaannya dengan sang *syaiḫah* ini, Ibn ‘Arabī selalu teringat kata-kata yang pernah diucapkan kepadanya, “Aku adalah ibu spiritualmu dan cahaya dari ibu jasmaniahmu”.<sup>16</sup> Diceritakan lagi oleh Ibn ‘Arabī, “Suatu kali ibuku mengunjunginya, *syaiḫah* berkata kepada ibuku, ”O, cahaya! Ini puteraku, dan ia ayahmu. Perlakukan ia dengan kesalehanmu sebagai seorang anak, jangan pernah berpaling darinya.”<sup>17</sup> Hal ini menunjukkan bahwa Fāṭimah benar-benar menjadi ibu sekaligus putera Ilahiah dalam ekstase Ibn ‘Arabī.

### C. Karakteristik Tafsir *Ṣuffi-Falsafi* Ibn ‘Arabī

#### 1. Metode Tafsir Ibn ‘Arabī dalam Memahami al-Qur’an

Dalam hal penafsiran al-Qur’an, Ibn ‘Arabī seringkali menyatakan pada kita bahwa Tuhan menyingkapkan tabir rahasia makna-makna suatu teks al-Qur’an kepada seorang gnostis yang tidak pernah dilakukan-Nya kepada yang lain, dan “penyingkapan—*kasyf*” dapat dipercaya selama tidak berseberangan atau

---

<sup>15</sup>Henry Corbin, *Creative Imagination...*, 40. Nasr Hamīd Abū Zaid, *Hakāza Takallam Ibn ‘Arabī* (Beirut: al-Dār al-Baiḍa’, 2004), 170-171. Lihat langsung Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, jld II, 347-348.

<sup>16</sup>Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...*, 134.

<sup>17</sup>Henry Corbin, *Creative Imagination...*, 40. Lihat juga Ralph Austin, “Kehidupan dan Karya Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī”, dalam Pengantar *Fuṣūṣ al-Hikam: Mutiara Hikmah 27 Nabi*, terj. Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti (Yogyakarta: Islamika, 2004), 4.

bertentangan dengan makna literal. Semua itu merupakan penafsiran terhadap ayat-ayat yang dapat memperluas pemahaman kita terhadap penyingkapan Diri Realitas ke-Tuhan-an. Sehingga yang diperoleh adalah sebuah penafsiran yang membawa kita mengetahui makna *bāṭin* al-Qur'an.

Dengan begitu, dapat dikatakan bahwa hati merupakan sumber pengetahuan selain indera dan akal. Ilmu pengetahuan yang bersumber dari hati dalam perspektif epistemologi Islam disebut dengan pengetahuan '*irfānī*' atau dalam bahasa Mulyadhi Kartanegara disebut metode intuitif.<sup>18</sup>

Bagi seorang sufi, setiap ayat dalam al-Qur'an mempunyai makna *ẓāhir* dan makna *bāṭin*. Ibn 'Arabī menegaskan dengan menyatakan secara berulang-ulang bahwa ilmu yang diperolehnya melalui "pembukaan atau ketersingkapan" bertumpu pada makna al-Qur'an. Bahkan karya monumentalnya, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, sebagaimana halnya dengan karya-karyanya yang lain, tidak berarti apapun jika tanpa (didasarkan pada) penafsiran al-Qur'an.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup>Dalam epistemologi Islam terdapat berbagai metode ilmiah, yaitu metode observasi atau eksperimen (*tajribī*) untuk objek-objek fisik, metode filosofis atau logis (*burhānī*) untuk juga objek-objek fisik, dan metode intuitif (*irfānī*) untuk objek-objek nonfisik dengan cara yang lebih langsung. Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), 52.

Sedang al-Jabiri membagi epistemologi Islam berdasarkan kecenderungan dan model berfikir bangsa Arab, yang terdiri dari *bayānī*, '*irfānī*', dan *burhānī*. Epistemologi *bayānī* adalah metode pemikiran yang menekankan otoritas teks (*naṣṣ*) secara langsung atau tidak langsung, dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan yang digali lewat inferensi (*istidlāl*). Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu pemikiran; dalam perspektif keagamaan, sasaran bidik metode *bayānī* adalah aspek eksoterik (syariat) yang melahirkan para ahli fiqih besar. Epistemologi '*irfānī*' adalah metode yang tidak didasarkan pada teks seperti *bayānī*, akan tetapi didasarkan pada *kasyf*, ketersingkapan rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Karena itu, pengetahuan '*irfānī*' tidak diperoleh berdasarkan analisis teks tetapi dengan olah ruhani, di mana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya. Sasaran bidik metode '*irfānī*' adalah aspek esoterik, dan isu sentral metode ini adalah makna *ẓāhir* dan batin, keduanya bukan sebagai konsep yang berlawanan, akan tetapi sebagai pasangan. Metode ini memunculkan para tokoh sufisme terkenal. Kemudian epistemologi *burhānī*. Epistemologi ini berdasarkan pada kekuatan rasio, akal, yang dilakukan lewat dalil-dalil logika dan tidak mendasarkan diri pada teks juga tidak pada pengalaman. Metode ini menampilkan para filsuf yang disegani. Lihat dalam buku antologi, tulisan A. Khudori Sholeh "M. Abid Al-Jabiri: Model Epistemologi Islam", dalam *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), 230-255.

<sup>19</sup>William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge...*, xv.

Agar dapat memasuki kesemestaan alam pikiran Ibn ‘Arabī dalam memahami atau menafsirkan al-Qur’an, menurut Chittick, pertama-pertama yang harus dilakukan adalah membuang segala bentuk pra-konsepsi tentang bagaimana sebuah teks mesti dipahami. Dalam pandangan Ibn ‘Arabī, (ajaran) al-Qur’an bersifat konkret, pengejawantahan linguistis Yang Maha Wujud, Tuhan itu sendiri. Pada saat yang bersamaan, firman yang terwahyukan tersebut diwarnai dengan kasih (*rahmah*) dan bimbingan (*hidāyah*).<sup>20</sup> Firman Tuhan melalui ayatnya merupakan petunjuk, seperti halnya dengan alam semesta, yang melalui ayat-ayatnya segala sesuatu yang ada merupakan manifestasi-Nya.

Ibn ‘Arabī berpegang pada kenyataan bahwa kata *āyah* (tanda kekuasaan Allah) dalam al-Qur’an digunakan untuk menunjuk pada sesuatu, baik ayat-ayat (yang termaktub) di dalam Kitab Suci maupun fenomena yang dapat dijumpai dalam kosmos.<sup>21</sup> Jadi, tanda-tanda kekuasaan-Nya terejawantahkan dalam berbagai wujud yang Dia wujudkan.

Wahyu atau firman Tuhan yang tertulis, lebih mudah dipahami dibanding alam semesta, ayat Tuhan yang tidak tertulis. Ibn ‘Arabī menunjukkan kunci yang memungkinkan dicapainya “pembukaan”—terbukanya pintu pemahaman terhadap ayat yang ada di dalam makrokosmos dan mikrokosmos, alam semesta dan diri kita sendiri. Ia seringkali mengutip ayat yang berbunyi, “Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (*āyāt*—kekuasaan—) Kami, di segenap ufuk (di alam semesta) dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Dia adalah Yang Maha Benar. Dan apakah tidak cukup (bagi kamu) bahwa sesungguhnya Dia menyaksikan segala sesuatu?” (QS. Fuṣṣilat [41]: 53).

Bagi Ibn ‘Arabī, al-Qur’an adalah Kitab Wahyu yang merupakan pengejawantahan firman Tuhan yang aktual, benar dan otentik. Setiap kata (*lafāz*) daripadanya penuh dengan makna, karena ia menyatakan realitas-realitas ke-Ilahi-an baik dari segi “bentuk” maupun “makna”. Benar bahwa hal yang sama dapat

---

<sup>20</sup>*Ibid.*

<sup>21</sup>*Ibid.*, 246.

ternyata dalam kaitan dengan alam semesta (kosmos), tapi al-Qur'an (baca: *āyāt*) yang tertulis memperoleh *lafaz*-nya dari Yang Maha Benar, Tuhan. Hal inilah yang membedakan dari *nuṭq* atau "bahasa rasional." Al-Qur'an adalah *barzakh* atau "dunia perantara" antara kekuatan akal pikiran manusia dengan ilmu Tuhan yang dapat melihat hakikat segala sesuatu. Ia menyajikan suatu sarana yang berasal dari karunia dan takdir Tuhan yang dapat mengantarkan seseorang mengetahui hakikat segala sesuatu, tanpa dipengaruhi oleh berbagai distorsi egosentrisme<sup>22</sup> yang dapat merusak hakikat itu sendiri.

Karena al-Qur'an bersifat aktual, bentuk pewahyuannya adalah pengejawantahan rahmah dan hidayah Tuhan. Dalam hal ini, Ibn 'Arabī menunjukkannya melalui suatu teks literal secara luar biasa. Bentuk linguistik dari teks tersebut lebih diutamakan dari yang lainnya. Beberapa para pengkaji Ibn 'Arabī di Barat, memandang Ibn 'Arabī sebagai seorang "penta'wil"—yang dengannya makna literal suatu teks menjadi "jendela" bagi seseorang untuk "memasuki" alam gaib. Semua orang dapat sepakat dengan pernyataan ini selama ia mengindikasikan suatu pemahaman bahwa tidak ada seorang mufassir muslim pun yang, sebagaimana Ibn 'Arabī menerapkan penafsiran secara literal terhadap al-Qur'an.<sup>23</sup>

Perlu ditegaskan, bahwa Ibn 'Arabī tidak pernah menolak makna literal dan makna *ẓāhir*. Jelas dari sini ia berbeda dengan para sufi dalam tafsir sufinya yang menolak makna *ẓāhir* dan hanya menerima makna *bāṭin* ayat. Dengan demikian, dapatlah diketahui, landasan utama yang digunakan Ibn 'Arabī dalam menafsirkan al-Qur'an tampaknya sangat sederhana namun sangat luar biasa dan unik, karena ia tidak membatasi diri terhadap apa yang tersurat dan interpretasi-interpretasi artifisial. Bagi Ibn 'Arabī, Tuhan mengungkapkan setiap makna yang dapat dipahami oleh setiap pengucap bahasa melalui pengertian literal suatu teks

---

<sup>22</sup>*Ibid.*, xv-xvi.

<sup>23</sup>*Ibid.*

(*āyāt*).<sup>24</sup> Dialah Tuhan yang telah menciptakan para pengucap bahasa, menjadikan bahasa mewujudkan, dan mewahyukan al-Qur'an.

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan, bahwa metode tafsir Ibn 'Arabī dalam memahami al-Qur'an melalui penyingkapan (*mukāsyafah*), yang di dalamnya juga terdapat unsur-unsur falsafinya. Karakteristik tafsir yang demikian itu memang menguatkan asumsi banyak pengkaji spiritualitas Islam selama ini, yakni sebagai seorang sufi sekaligus filsuf muslim, Ibn 'Arabī mempunyai corak pemikiran yang khas yang tidak semua kaum sufi memilikinya.

## 2. Tafsir Ayat-ayat tentang Perempuan dalam al-Qur'an

Dalam al-Qur'an, ayat-ayat yang berbicara tentang perempuan cukup banyak. Di antaranya adalah seperti ayat yang membicarakan tentang konsep penciptaan atau asal mula kejadian perempuan: QS. al-Nisā' [4]: 1, al-A'rāf [7]: 189, al-Zumar [39]: 6; konsep kepemimpinan rumah tangga (kedudukan laki-laki atas perempuan): QS. al-Nisā' [4]: 34; konsep kesaksian perempuan dalam hal hutang-piutang: QS. al-Baqarah [2]: 282; konsep kewarisan perempuan separo hak waris laki-laki: QS. al-Nisā' [4]: 11; tentang laki-laki yang dibolehkan berpoligami sampai empat: QS. al-Nisā' [4]: 3; tentang aurat perempuan dan hijab: QS. al-Nūr [24]: 30-31, al-Aḥzāb [33]: 53-59; dan surat yang setengahnya juga banyak berbicara tentang masalah perempuan yaitu tentang talak dan *'iddah* adalah QS. al-Ṭalāq [65]: 1-7, dan lain sebagainya.

Dari 114 surat yang ada dalam al-Qur'an, surat yang ke-empat-lah, yaitu al-Nisā' yang banyak memuat tentang hal-hal yang berhubungan dengan perempuan dibandingkan dengan surat-surat lainnya. Oleh karena itu, surat al-Nisā' terkadang disebut juga dengan surat *al-nisā' al-kubrā*. Sedangkan surat-surat lain yang dalam ayat-ayatnya juga banyak menyebut tentang hal-hal yang berhubungan dengan

---

<sup>24</sup>*Ibid.*, xvi.

masalah perempuan (walau banyaknya tidak sebanding dengan surat al-Nisā') seperti al-Thalāq, disebut dengan *al-nisā' al-ṣugrā*.<sup>25</sup>

Tetapi yang pasti, al-Qur'an bukanlah Kitab Suci yang hanya diturunkan untuk mengunggulkan satu kelompok atau jenis kelamin tertentu saja. Kesan dominasi terhadap kelompok atau jenis kelamin tertentu dibentuk oleh berbagai kelompok saja demi kepentingan-kepentingan duniawi dan hawa nafsunya semata. Misi yang ada dalam al-Qur'an seperti, semangat kebebasan, keadilan, kesejajaran, penghormatan atas hak-hak asasi kemanusiaan, hanya dapat dipahami secara utuh setelah memahami kondisi sosial budaya bangsa Arab, dimana di tanah Arab-lah al-Qur'an diturunkan. Bahkan seperti ayat-ayat yang berbicara tentang masalah perempuan dalam segala bidang (baca: gender), dapatlah disalahpahami tanpa memahami latar belakang sosial budaya masyarakat Arab.<sup>26</sup>

Dalam konteks pemikiran tafsir *ṣūfī-falsafī* Ibn 'Arabī tentang perempuan dalam al-Qur'an, ia berpendapat bahwa perempuan bukan hanya sebagai pihak inferior yang sering diabaikan keberadannya. Jauh dalam penghormatan serta kekagumannya terhadap perempuan, bagi Ibn 'Arabī perempuan merupakan sumber inspirasi atau ilham, yang dengannya dapat mengantarkan seseorang luruh dan mabuk ke dalam tingkatan spiritual yang sangat tinggi. Bahkan bagi Ibn 'Arabī, kaum perempuan sendiri juga mampu mencapai puncak tingkat spiritual seperti yang dapat dicapai oleh kaum laki-laki.

Menurut Sachiko—dengan mengacu pada pemikiran Ibn 'Arabī dan para tokoh sufi—bahwa sejumlah sarjana modern (baik *mufassirīn* maupun *mutakallimīn*), telah melakukan berbagai telaah dan kajian tentang kedudukan gender dalam kesadaran Islam. Hanya saja, pendekatan yang mereka gunakan adalah model-model psikologis. Menurutnya ini memang bagus dan bermanfaat. Namun, yang demikian itu nyaris tidak mengakui tradisi Islam atas

---

<sup>25</sup>Istilah *al-nisā' al-kubrā* dan *al-nisā' al-ṣugrā* diambil dari Mahmud Syaltut dalam bukunya *Tafsir al-Qur'an al-Karim* yang dikutip oleh Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 44.

<sup>26</sup>Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), 105.

kemampuannya menganalisis jiwa manusia dengan caranya sendiri,<sup>27</sup> sehingga terkesan memaksakan.

Lalu, seperti apakah penafsiran tafsir *ṣūfī-falsafī* Ibn ‘Arabī tentang ayat-ayat atau hal-hal yang berkenaan dengan perempuan? Dari berbagai masalah yang membicarakan tentang perempuan, hanya satu contoh yang akan penulis bahas dalam tulisan ini, sekadar menunjukkan aplikasi “teori” dari tafsir *ṣūfī-falsafī* Ibn ‘Arabī—berkaitan dengan sebagian dari apa yang ditafsirkan oleh Ibn ‘Arabī—yaitu tentang konsep penciptaan (asal mula kejadian) perempuan atau yang kami sebut dengan proses penciptaan Hawa dari Adam dalam QS. al-Nisā’ [4]: 1, QS. al-A’rāf [7]: 189, dan dalam QS. al-Zumar [39]: 6.

#### **D. Kedudukan Perempuan Dalam Tafsir *Ṣūfī-Falsafī* Ibn ‘Arabī; Memahami Proses Penciptaan Hawa dari Adam**

Ibn ‘Arabī menyikapi ayat tentang penciptaan Hawa dari Adam dengan menuliskan pernyataan sebagai berikut dalam *al-Futūḥāt al-Makīyyah*-nya:

Tubuh manusia pertama yang terwujud adalah Adam. Ia adalah ayah pertama jenis makhluk ini... Kemudian Tuhan memisahkan darinya seorang ayah kedua bagi kita, yang disebut-Nya ibu. Maka benarlah jika dikatakan bahwa ayah pertama ini mempunyai satu tingkat lebih tinggi daripada ibu, karena ayah adalah asalnya (ibu).<sup>28</sup>

.... Maka Tuhan mengeluarkan Hawa dari tulang rusuk Adam yang pendek. Dengan demikian, Hawa tidak mempunyai tingkat yang sama dengan Adam, sebagaimana yang dikatakan oleh Tuhan, “*Kaum laki-laki (para suami) mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada kaum perempuan (para istri)*” (QS. al-Baqarah [2]: 228). Karena itu, kaum perempuan tidak akan mencapai tingkat kaum laki-laki. Hawa berasal dari tulang rusuk, sebab tulang rusuk itu bengkok. Dengan demikian dia akan cenderung hatinya pada anak-anaknya serta pasangannya. Kecenderungan hati laki-laki terhadap perempuan adalah kecenderungan terhadap dirinya sendiri, sebab perempuan itu merupakan bagian dari dirinya. Kecenderungan hati

---

<sup>27</sup>Lihat Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah (Bandung: Mizan, 2000), 24.

<sup>28</sup>Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, jld. I, 136.

perempuan terhadap laki-laki adalah karena perempuan tercipta dari tulang rusuknya, dan di dalam tulang rusuk itulah terdapat penyerahan dan kecenderungan.<sup>29</sup>

Dalam pernyataan di atas, Ibn ‘Arabī mencoba mencari akar ontologis keunggulan laki-laki atas perempuan pada proses penciptaan Hawa dari Adam. Berdasarkan pernyataannya tersebut, dapat dilihat bahwa ia tampak sejalan dengan apa yang yang dipahami oleh kebanyakan para mufassir pada umumnya, khususnya para mufassir-patriarkis klasik bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk (*ḍil*) Adam, dan menganggap Adam—sebagai laki-laki—adalah manusia pertama yang diciptakan Tuhan, kemudian manusia kedua adalah Hawa—sebagai perempuan—yang diciptakan dari bagian diri Adam.<sup>30</sup> Sehingga secara ontologis,

---

<sup>29</sup>*Ibid.*, jld. I, 124.

<sup>30</sup>Lihat Abī Ja’far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1992), jld. III, 565-566. Selanjutnya disebut *Tafsīr al-Ṭabarī*; Abū al-Faḍl Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm wa al-Sab’i al-Masānī* (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), juz. II, 281-286. Selanjutnya disebut *Tafsīr al-Alūsī*; Abū al-Fidā’ al-Ḥāfiẓ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* (Beirut: Maktabah al-Nūr al-‘Ilmiyah, tt.), juz. I, 424; Sa’īd Ḥawwa, *al-Asās fī al-Tafsīr* (Kairo: Dār al-Salam, 1989), jld. II, 984-988. Selanjutnya disebut Sa’īd Ḥawwa. Dalam penafsirannya tentang hal ini, Sa’īd Ḥawwa banyak mengutip dari keterangan al-Alūsī.

Beberapa alasan mereka berpendapat demikian adalah dikarenakan adanya beberapa hadis Nabi sebagai sumber otoritatif kedua setelah al-Qur’an, yang mengisyaratkan bahwa perempuan yaitu Hawa, diciptakan dari salah satu tulang rusuk Adam. Hadis tersebut berbunyi, “*‘An Abī Hurairah raḍiyallāhu ‘anhu qāla: “Qāla Rasūlullāh sallallāhu ‘alaihi wa sallam: istausū bi al-nisā’ khairan fa’innahunna khuliqna min ḍila’, wa’in a’waja syai’in min al-ḍila’ a’lāhu fa’in zahabta tuqīmuhu kasartahu wa’in taraktahu lam yazal a’waja’*”. Yang berarti, “*Dari Abī Hurairah r.a. berkata: Saling berpesanlah untuk berbuat baik kepada perempuan, karena mereka diciptakan dari tulang rusuk. Sesungguhnya tulang rusuk yang paling bengkok adalah yang paling atasnya. Kalau engkau luruskan tulang yang bengkok itu, engkau akan mematahkannya, (tapi) jika engkau biarkan, dia akan tetap bengkok*”.

Hadis ini diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī dalam *Saḥīḥ al-Bukhārī*-nya (kitab: *Aḥādīs al-Anbiyā’* dan *al-Nikāḥ*; bab: *Khalf wa Żurriyatuhu*; no hadis: 3084, 4786, 4787), Imām Muslim dalam *Saḥīḥ Muslim*-nya (kitab: *al-Raḍā’*; no. hadis 2669, 2670, 2671), Imām al-Tirmizī dalam *Sunan al-Tirmizī*-nya (kitab: *al-Ṭalāq wa al-Li’ān ‘an Rasūlillah saw.*; bab: *Mā Jā’a fī Mudārāt al-Nisā’*; no hadis: 1109), Imām Aḥmad ibn Ḥanbal dalam *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*-nya (kitab: *Bāqī Musnad al-Mukassirīn*; no hadis: 9159, 9419, 10044, 10436), dan oleh al-Dārimī dalam *Sunan al-Dārimī*-nya (kitab: *al-Nikāḥ*; no hadis: 2125). Lihat CD *Mausū’ah*. Hadis ini dinilai *saḥīḥ* dan dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya. Lihat penilaian rawi-rawinya dalam kitab-kitab *al-jarḥ wa al-ta’dil* seperti, *Mizān al-I’tidāl fī al-Naqd al-Rijāl* karya al-Žahabī, *Tahzīb al-Tahzīb* karya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, dan lain sebagainya.



Adam sebagai laki-laki berada satu tingkat lebih tinggi daripada Hawa sebagai perempuan, dan tidak akan pernah mencapai tingkatan kelebihan yang dimiliki oleh laki-laki.

Dalam penjelasan lebih lanjut, Ibn ‘Arabī mengakui keunggulan kaum laki-laki satu tingkat di atas kaum perempuan dengan perbandingan kosmologis. Keunggulan kaum laki-laki di atas kaum perempuan telah ditetapkan oleh Tuhan sebagaimana keunggulan langit dan bumi atas manusia dalam aktifitasnya, sebagaimana yang telah ditetapkan dalam firman-Nya, “Sesungguhnya penciptaan langit dan bumi lebih besar daripada penciptaan manusia” (QS. al-Mu’min [40]: 57). Dalam firman-Nya yang lain, “Apakah kamu yang lebih sulit penciptaannya atukah langit yang Ia bangun?” (QS. al-Nāzi’āt [79]: 27), Dia menyebutkan apa yang berkaitan dengan langit, lalu Dia menyebutkan bumi, dan membentangkannya serta apa yang berkaitan dengannya. Semua ini dimaksudkan untuk menyebutkan keunggulan keduanya (langit dan bumi) atas manusia.<sup>31</sup>

Perbandingan yang dilakukan Ibn ‘Arabī tentang keunggulan laki-laki satu tingkat di atas perempuan sebagaimana keunggulan penciptaan langit dan bumi atas manusia. Sebab pada kenyataannya bahwa penciptaan langit dan bumi lebih hebat daripada penciptaan manusia. Selain itu pula, manusia adalah sebagai penerima aktivitas yang dilakukan oleh langit dan bumi, dan ia berada di antara keduanya serta berasal dari mereka (langit dan bumi). Pihak yang menerima aktivitas (manusia) dinilai tidak mempunyai kekuatan seperti yang dimiliki pihak yang melakukan aktivitas (langit dan bumi).

Dilihat dari aspek fungsionalnya, perbandingan tersebut sebagaimana Adam dan Hawa. Adam lebih unggul daripada Hawa, sebab Hawa menerima aktivitas

---

<sup>31</sup>Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, jld. III, hlm. 87. Pola hubungan yang dipaparkan oleh Ibn ‘Arabī beragam sekali. Hubungan dalam bab ini adalah hubungan antara langit-bumi yang berada di atas manusia dengan dianalogikan pada hubungan Adam yang berada di atas Hawa. Pada bab berikutnya, pola hubungan yang ditampilkan oleh Ibn ‘Arabī adalah pola hubungan langit yang mempunyai sifat sebagai yang tinggi dan bumi yang mempunyai sifat sebagai yang rendah., Hubungan ini dianalogikan pada hubungan antara ayah (laki-laki) yang mempunyai kualitas yang lebih tinggi daripada ibu (perempuan). Akan tetapi, semua pola hubungan ini akan lebih rendah kualitasnya jika dibandingkan dengan kemutlakan Tuhan. Seperti halnya langit merupakan sesuatu yang tinggi jika dihubungkan dengan bumi, tetapi langit itu rendah dalam hubungannya dengan Tuhan.

dari Adam. Hawa dikeluarkan serta dimunculkan dari tulang rusuknya. Oleh karena itu, Hawa sebagai pihak yang menerima aktivitas tidak dapat mencapai tingkat yang dimiliki Adam sebagai pihak yang melakukan aktivitas. Ibn ‘Arabī sampai pada kesimpulan bahwa Adam (laki-laki) lebih unggul daripada Hawa (perempuan). Kalaupun perempuan ingin mencapai tingkat laki-laki, maka ia (perempuan) hanya akan mencapainya sejauh jangkauan asal penciptaannya, yaitu tulang rusuk. Demikian pula manusia mengenal kosmos hanya sampai pada tahap di mana eksistensinya diambil darinya, tidak lebih.

Penciptaan perempuan dari tulang rusuk yang “bengkok” atau “melengkung” (*inḥinā’*, *‘awaj*), bagi Ibn ‘Arabī, bukan berarti bahwa perempuan itu mempunyai kecenderungan dalam pengertian negatif seperti halnya pengertian yang dipahami oleh kebanyakan para mufassir dan para teolog. Bagi Ibn ‘Arabī, tulang rusuk yang “bengkok” atau “melengkung”—yang menjadi sifat, karakter atau pembawaan Hawa (perempuan)—adalah bahwa perempuan mempunyai kecenderungan cinta yang ia tujukan bagi anak-anak serta pasangannya. Berbeda dengan laki-laki, kecenderungan cinta yang ia tampilkan kepada perempuan adalah seperti kecenderungan cinta kepada dirinya sendiri, sebab perempuan adalah berasal dari dirinya (laki-laki).

Ketika tubuh Adam tampak, seperti yang kami sebutkan, ia tidak mempunyai syahwat (*syahwah*) untuk menikah, namun, Tuhan telah mengetahui bahwa reproduksi, prokreasi dan pernikahan akan diwujudkan di dunia ini. Pernikahan di dunia ini adalah untuk meneruskan kelangsungan spesies itu. Maka, Dia mengeluarkan Hawa dari tulang rusuk Adam yang pendek.

Hawa berasal dari tulang rusuk karena bengkok (atau lengkung) yang ada pada tulang-tulang rusuk. Karena bengkok itu, ia akan cenderung (hatinya) kepada anaknya dan pasangannya. Kecenderungan laki-laki kepada perempuan adalah kecenderungan kepada diri sendiri karena perempuan bagian dari dirinya. Kecenderungan perempuan kepada laki-laki adalah karena perempuan diciptakan dari tulang rusuknya dan pada tulang rusuk itu terdapat kecenderungan dan kelengkuangan.

Ketika Hawa dikeluarkan dari Adam, Tuhan mengisi ruang kosong tempat ia keluar itu dengan syahwat kepada Hawa karena dalam wujud tidak tersisa kekosongan. Ketika Dia mengisi ruang kosong itu dengan udara (*hawā’*), Adam rindu kepada Hawa sebagaimana rindunya kepada dirinya sendiri karena Hawa adalah bagian dari dirinya. Hawa rindu kepada Adam karena

Adam adalah tanah asal pembentukannya. Maka, cinta Hawa (kepada Adam) adalah cinta kepada tanah asal itu, sedangkan cinta Adam (kepada Hawa) adalah cinta kepada dirinya sendiri. Namun, perempuan diberi kekuatan yang disebut “malu” (*ḥayā*) dalam cintanya kepada laki-laki—sehingga ia kuat menyembunyikannya—karena tanah asal tidak menyatu dengan dirinya sebagaimana kesatuan Adam dengan dirinya.<sup>32</sup>

Karena Hawa adalah cabang dari Adam, Tuhan menempatkan cinta dan kasih di antara keduanya, dan dengan cara itu mengundang perhatian kita pada kenyataan bahwa ada cinta dan kasih antara rahim dan yang Maha Pengasih...Cinta yang ditempatkan di antara kedua pasangan itu merupakan kekekalan dalam perkawinan, yang mendorong menuju reproduksi. Kasih yang ditempatkan di antara mereka adalah kerinduan yang ada pada masing-masing pasangan terhadap satu sama lain dan menemukan kedamaian di sana (sebagaimana disebutkan dalam QS. al-A'rāf [7]: 189).

Di pihak perempuan, kerinduan ini merupakan kerinduan bagian terhadap keseluruhan, cabang terhadap akarnya, orang asing terhadap tanah asalnya. Kerinduan laki-laki terhadap pasangannya adalah kerinduan keseluruhan terhadap bagiannya, sebab melalui bagian itulah dia dapat secara tepat disebut keseluruhan, tetapi dengan tiadanya bagian itu, sebutan ini tidak akan disandangnya. Itu adalah kerinduan akar terhadap cabangnya, sebab akar melengkapi cabang. Kalau bukan karena cabang itu, kekuatan untuk memberikan kelengkapan tidak akan terwujud dari akar.<sup>33</sup>

Di sini kita melihat bahwa arti tulang rusuk “bengkok” atau “melengkung” yang diberikan oleh Ibn ‘Arabī bukanlah dalam pengertian negatif—sebagaimana mufassir-patriarkis klasik sepakat mengartikannya tulang rusuk “bengkok” atau “melengkung” tersebut dengan “tidak lurus kepada jalan yang benar”, atau “menyimpang dari jalan benar”. Bengkoknya perempuan diibaratkan seperti bengkoknya tulang rusuk, jika diluruskan maka akan sulit sekali, dan jika dipaksa maka akan patah. Oleh karenanya, menurut para mufassir-patriarkis klasik, sifat, karakter, atau pembawaan perempuan yang demikian menuntut agar laki-laki bersikap bijaksana menghadapinya.<sup>34</sup> Maka apabila arti “bengkok” bagi mufassir-

---

<sup>32</sup>*Ibid.*, jld. I, 124.

<sup>33</sup>*Ibid.*, jld. III, 88.

<sup>34</sup>Menanggapi hadis tersebut diatas (lihat catatan no. 35—tentang “tulang rusuk bengkok”), Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī memberi penjelasan bahwa pesan utama hadis tersebut adalah bagaimana sebaiknya para suami memperlakukan istrinya, terutama metode memperbaiki kesalahan-kesalahan yang mungkin dilakukan oleh istri. Rasulullah saw., berpesan, laki-laki (para

patriarkis klasik dalam konteks ini mengandung arti negatif, maka tidak bagi Ibn ‘Arabī, sebab ia mengartikannya dalam arti positif seperti yang kita lihat dalam pernyataannya di atas.

Walaupun dalam menyikapi QS. al-Nisā’ [4]: 1, al-A’rāf [7]: 189, al-Zumar [39]: 6, dan hadis riwayat Bukhārī-Muslim dan lain sebagainya (tentang tulang rusuk) tersebut Ibn ‘Arabī mengakui adanya keunggulan yang dimiliki oleh laki-laki karena merupakan asal dari penciptaan perempuan, tetapi dalam beberapa tulisannya yang lain, Ibn ‘Arabī menolak mitos penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam sebagai akar ontologis keunggulan kaum laki-laki di atas kaum perempuan, dengan menyatakan bahwa keunggulan yang dimiliki kaum laki-laki dan perempuan sesuai dengan apa yang ada dalam diri mereka masing-masing.

... Segala sesuatu di dunia fenomenal ini tidak mampu mencapai tingkat ini, sebagaimana perempuan tidak mampu mencapai derajat yang membedakan antara laki-laki dan perempuan, bahkan jika perempuan menjadi sempurna, tidak berarti bahwa kesempurnaannya akan menyamai kesempurnaan laki-laki. Sebagian orang menyatakan bahwa tingkat itu merupakan kenyataan bahwa Hawa diciptakan dari Adam, sehingga ia hanya ada melalui Adam. Maka Adam mempunyai tingkat sebagai penyebab sekunder (hubungan sebab-akibat), dan Hawa tidak akan pernah mencapainya dalam hal itu. Tetapi ini adalah persoalan sebuah entitas tertentu (yaitu, Hawa), dan kami akan menghadapkannya (melawankannya) dengan (entitas tertentu lainnya,

---

suami) harus berbuat baik kepada istrinya. Apabila ingin meluruskan kesalahan istri, luruskanlah dengan bijaksana, jangan dengan bersikap keras dan kasar sehingga menyebabkan perceraian, atau jangan pula dibiarkan istri bersalah. Kemudian Rasulullah memanfaatkan penciptaan perempuan (Hawa) dari tulang rusuk yang bengkok untuk menjelaskan bahwa betapa laki-laki (suami) harus hati-hati dan bijaksana meluruskan kesalahan-kesalahan perempuan (istri). Karena meluruskan kesalahan perempuan ibarat meluruskan tulang yang bengkok, kalau tidak hati-hati dan bijaksana bisa menyebabkan tulang itu patah. Kalau suami tidak pandai-pandai menghadapi mulut istri tentu bisa menyebabkan perceraian. Dalam hadis lain disebutkan secara eksplisit bahwa yang dimaksud dengan patahnya tulang itu adalah perceraian. Lihat Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fathḥ al-Bārī Syarah Saḥīḥ al-Bukhārī* (tkp.: al-Maktabah al-Salafiyah, tt.), jld. VI, 368.

Senada dengan ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, seorang pemikir muslim kontemporer, Quraish Shihab, mengartikan tulang rusuk sebagai berikut, “Tulang rusuk yang bengkok harus dipahami dalam pengertian majazi (kiasan), dalam arti bahwa hadis tersebut memperingatkan para lelaki agar menghadapi perempuan dengan bijaksana. Karena ada sifat, karakter, dan kecenderungan mereka yang tidak sama dengan lelaki, hal mana bila tidak disadari akan dapat mengantar kaum lelaki untuk bersikap tidak wajar. Mereka tidak akan mampu mengubah karakter dan sifat bawaan perempuan. Walaupun mereka berusaha akibatnya akan fatal, sebagaimana fatalnya neluruskan tulang rusuk yang bengkok”. Lihat Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an* (Bandung: Mizan, 1994), 27.

yaitu) Maryam dalam kaitan dengan adanya ‘Isa. Maka tingkat itu bukanlah sebab munculnya Maryam dari ‘Isa.

Sebaliknya, perempuan adalah lokus yang menerima aktivitas, sedangkan laki-laki tidak seperti itu. Lokus yang menerima aktivitas tidak berada pada tingkat melakukan aktivitas; jadi ia mempunyai kekurangan (yaitu, lebih rendah). Meskipun demikian, ada ketergantungan kepadanya dan kecenderungan ke arahnya, karena ia menerima aktivitas dalam dirinya sendiri dan dengan dirinya sendiri.<sup>35</sup>

Dalam pernyataannya itu, Ibn ‘Arabī mengatakan bahwa keunggulan laki-laki di atas perempuan bukan berasal dari kenyataan bahwa Hawa tercipta dari tulang rusuk Adam, sebagaimana ‘Isa—salah satu Nabi yang menerima mu’jizat terbesar—yang ada melalui Maryam tanpa melalui manusia (proses kehamilan tanpa ayah, baik secara hukum maupun secara biologis). Oleh karenanya, keunggulan laki-laki sesuai dengan sifat-sifat yang mempengaruhi serta menguasainya, yaitu sifat-sifat yang—dalam bahasa Tao—disebut dengan *yang* yang ada dalam dirinya dan perempuan juga dipengaruhi dan dikuasai oleh sifat-sifat *yin* yang ada dalam dirinya.

Dari beberapa pernyataan Ibn ‘Arabī, Sachiko Murata mengomentari bahwa meskipun ini tampaknya bertentangan dengan apa yang dikatakan oleh Ibn ‘Arabī pada bagian-bagian lain tulisannya, dalam kenyataannya ia semata-mata menambahkan suatu presisi dengan mengemukakan bahwa mitos penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam mengajarkan kepada kita bahwa perempuan dikuasai oleh sifat-sifat *yin* sampai pada satu tingkat yang tidak berlaku bagi laki-laki.<sup>36</sup>

Kemudian, suatu perbandingan menarik dari sudut prokreasi dan reproduksi yang dipaparkan oleh Ibn ‘Arabī adalah antara Adam dan Hawa pada satu pihak, dan di pihak lain adalah antara Maryam dan Isa. Perbandingan ini seakan mengisyaratkan bahwa Ibn ‘Arabī mengakui adanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.

---

<sup>35</sup>Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, jld. II, 471.

<sup>36</sup>Lihat Sachiko Murata, *The Tao of Islam...*, 242.

Tuhan menciptakan ‘Isa dari Maryam. Maka Maryam menempati kedudukan Adam, sedang ‘Isa menempati kedudukan Hawa. Karena seperti juga seorang perempuan diciptakan dari seorang laki-laki, maka seorang laki-laki diciptakan dari seorang perempuan. Jadi Tuhan menyelesaikan dengan cara yang sama seperti ketika Dia memulainya, dengan cara menciptakan seorang tanpa ayah sebagaimana Hawa diciptakan tanpa seorang ibu. Maka Isa dan Hawa adalah dua saudara kandung, sedangkan Adam dan Maryam adalah dua ayah mereka berdua.

Perumpamaan ‘Isa, menurut pandangan Tuhan, adalah seperti perumpamaan Adam, “*Sesungguhnya misal (penciptaan) ‘Isa di sisi Allah, adalah seperti (penciptaan) Adam. Allah menciptakan Adam dari tanah, kemudian Allah berfirman kepadanya: kun—jadilah—(seorang manusia), maka jadilah dia*” (QS. Āli ‘Imrān [3]: 59). Tuhan membandingkan keduanya dengan pengertian tiadanya orang tua laki-laki. Dia mengemukakan ini sebagai suatu bukti untuk menunjukkan bagi ‘Isa bahwa ibunya bebas dari kesalahan. Dia tidak membandingkannya dengan Hawa, meskipun situasinya membenarkan hal itu, karena perempuan itu adalah tempat kecurigaan karena kehamilannya. Dia adalah tempat terjadinya kelahiran, sedangkan laki-laki bukan tempat untuk itu. Maksud dari bukti-bukti itu adalah untuk menghapus segala keraguan.

Perumpamaan itu termasuk jalan untuk menjelaskan arti bahwa ‘Isa seperti Hawa. Namun, orang yang menentang mungkin akan menyerang dengan keragu-raguan mengenai hal ini, karena perempuan adalah, seperti telah kami katakan, tempat apa yang keluar dari dirinya, dan karena itu kecurigaan dapat timbul. Dibuatlah keserupaan itu dengan Adam sehingga Maryam akan terbukti bebas dari sesuatu yang biasanya terjadi. Karena itu, munculnya ‘Isa dari Maryam tanpa seorang ayah adalah seperti munculnya Hawa dari Adam tanpa seorang ibu dan ia adalah ayah kedua. Ketika Hawa dipisahkan dari Adam, Tuhan mengisi tempatnya dalam diri Adam dengan syahwat pernikahan dengannya. Melalui itulah terjadi “penutupan” (QS. al-A’raf [7]: 189) untuk mewujudkan prokreasi dan reproduksi.<sup>37</sup>

Dari sudut prokreasi dan reproduksi pada kutipan di atas, tampaknya Ibn ‘Arabī menempatkan Maryam seperti kedudukan Adam, dan menempatkan ‘Isa pada kedudukan Hawa. Sebab ‘Isa tercipta melalui Maryam, sebagaimana Hawa tercipta melalui Adam. Dalam hal ini, seorang perempuan (Maryam) menempati kedudukan seorang laki-laki (Adam) sebagaimana kedudukan seorang laki-laki (‘Isa) menempati kedudukan seorang perempuan (Hawa).

---

<sup>37</sup>Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, jld. I, 136.

Pada kedudukan serupa ini, Ibn ‘Arabī menganggap bahwa seorang laki-laki diciptakan melalui seorang perempuan sebagaimana seorang perempuan diciptakan melalui seorang laki-laki. Dari sudut pandang ini, maka dapat dikatakan bahwa laki-laki maupun perempuan mempunyai peranan yang sama. Pernyataan Ibn ‘Arabī tentang adanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan diperkuat lagi dalam beberapa perkataannya:

Kemanusiaan (*insāniyyah*) adalah realitas yang mencakup kaum laki-laki dan kaum perempuan, sehingga kaum laki-laki tidak mempunyai tingkat yang lebih tinggi daripada kaum perempuan dari segi kemanusiaan. Demikian pula manusia, sama-sama berbagi kualitas kealaman (*‘ālamīyyah*) dengan makrokosmos. Dengan demikian kosmos tidak memiliki tingkat yang lebih tinggi daripada manusia dari segi ini...

Namun, bab ini menuntut sifat yang di dalamnya kaum perempuan dan kaum laki-laki bersatu. Itu terdapat pada apa yang kami sebut kenyataan bahwa mereka berada pada tempat menerima aktivitas. Semua ini dilihat dari segi realitas-realitas.<sup>38</sup>

Kaum laki-laki dan perempuan menurut Ibn ‘Arabī sejatinya adalah sama dalam hal kemanusiaan (*insāniyyah*), karena keduanya sama-sama datang ke tempat “kediaman” Ilahi. “realitas-realitas” (*ḥaqā’iq*) yang dimaksud dalam pernyataan Ibn ‘Arabī adalah akar-akar Ilahi dari segala hal, atau ciri-ciri yang melekat pada segala sesuatu yang ditentukan oleh cara perwujudannya. Realitas-realitas itu terdapat pada tingkat yang paling dalam dari wujud dan menampakkan dirinya dalam kosmos sebagai situasi-situasi aktual.

## E. Simpulan

Penafsiran serta pandangan Ibn ‘Arabī mengenai ayat-ayat yang berbicara tentang perempuan adalah pandangan sufi yang menekankan aspek-aspek esoterik hubungan gender antara kaum laki-laki dan perempuan. Pandangan sufi ini berbeda dengan para *fuqahā’* dan *mutakallimīn* yang mempertahankan penafsiran lama yang telah mapan atas teks-teks suci al-Qur’an dan hadis-hadis Nabi saw.,

---

<sup>38</sup>*Ibid.*, jld. III, 87.

tanpa menganalisis secara mendalam sehingga terkadang hal itu berimplikasi pada aspek-aspek eksoterik dalam hubungan gender di wilayah hukum, sosial, dan politik.

Pada wilayah aplikasinya, tafsir *ṣūfī-falsafī* Ibn ‘Arabī dalam memahami kedudukan perempuan dalam al-Qur’an, beroperasi masuk ke jantung persoalan secara dasariah atau yang lazim dikenal dalam istilah filsafat “ontologi”. Sebagaimana para mufassir pada umumnya, ia juga berangkat dari proses penciptaan Adam dan Hawa, yang bersumbu pada dua jenis penciptaan: tanah (Adam) dan tulang rusuk (perempuan).

Meski demikian, pemahaman penciptaan manusia pertama itu, terutama perempuan, bagi Ibn ‘Arabī, memiliki “catatan kaki” yang harus ditegaskan, dan jauh melampaui tafsir klasik-patriaki. Perempuan, menurut *Syaikh al-Akbar* ini, tidak dapat dipandang sebagai “manusia sekunder”—seperti yang banyak dikemukakan oleh para mufassir kebanyakan. Antara laki-laki dan perempuan berada pada posisi penciptaan yang menghasilkan ikatan keter-saling-an.

Sang Syaikh mengilustrasikan keterkaitan itu layaknya langit (laki-laki) dan bumi (perempuan) yang sama-sama membutuhkan antara satu dengan lainnya, atau antara akar (laki-laki) dan cabang (perempuan) yang saling melengkapi. Dalam hal ini, pemahaman Ibn ‘Arabī itu lebih pada bentuk pemuliaan dan pengagungan terhadap diri perempuan, yang dalam batas dan level tertentu, Ibn ‘Arabī mengemukakan sebuah *statemen* kontroversialnya, yakni tentang penampakan Tuhan yang sempurna dapat dilihat pada diri perempuan.

Dari itulah, perempuan di mata Ibn ‘Arabī dapat—secara sekaligus—dikatakan setara, lebih rendah dan lebih tinggi daripada laki-laki. Perempuan baginya dapat setara dengan laki-laki dalam aspek-aspek tertentu, seperti kemanusiaan, tingkatan kutub (*qutb*) dan kenabian, termasuk keimamannya.

## **Daftar Pustaka**

Addas, Claude. *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ‘Arabī*, terj. Zaimul Am. Jakarta: Serambi, 2004.



- Ahmad, Juwandi. *The Young Sufi: Jejak Cinta Sang Sufi Muda*. Yogyakarta: Tinta, 2005.
- Alūsī, Abū al-Faḍl Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm wa al-Sab'i al-Masānī* (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), juz. II.
- Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar. *Fath al-Bārī Syarah Saḥīḥ al-Bukhārī* (tkp.: al-Maktabah al-Salafiyah, t.th.), jld. VI.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabī's Metaphysics of Imagination*. New York: University New York Press, 1989.
- Chittick, William C. "Ibn 'Arabī", dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim penerjemah Mizan. Bandung: Mizan, 2003.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, terj. Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969).
- Faqīhsutan Hrp, Nurasiah. *Meraih Hakikat Melalui Syariat: Telaah Pemikiran Syekh al-Akbar Ibn 'Arabī*. Bandung: Mizan, 2005.
- Hawwa, Sa'īd *al-Asās fī al-Tafsīr*. Kairo: Dār al-Salam, 1989. jld. II,
- Ibn 'Arabī, *Tarjumān al-Asywāq*. Beirut: Dār Ṣādir, 2003.
- Ibn Kaṣīr, Abū al-Fidā' al-Ḥāfiẓ. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (Beirut: Maktabah al-Nūr al-'Ilmiyyah, t.th. juz. I,
- Ismail, Nurjannah. *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran* (Yogyakarta: LKiS, 2003).
- Jerrahi, Tosun Bayrak. "Sekilas tentang Kehidupan Ibn 'Arabī" dalam Ibn 'Arabī, *Risalah Kemesraan*, terj. Hadri Ariev. Jakarta: Serambi, 2005.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan, 2003.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah. Bandung: Mizan, 2000.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabī*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn 'Arabī, Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Schimmel, Annemarie *Jiwaku adalah Wanita: Aspek Feminin dalam Spiritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1998.
- Shihab, Quraish *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1994.

- Sholeh, A. Khudori. "M. Abid Al-Jabiri: Model Epistemologi Islam", dalam *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Tabarī, Abī Ja'far Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.
- Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghanimi. *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' 'Utsmani, Bandung: Pustaka, 1985.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Ushama, Thameem. *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Kajian Kritis, Objektif dan Komprehensif*, terj. Hasan Basri dan Amroeni. Jakarta: Riora Cipta, 2000.
- Zahabī, Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīṣah, 1976.

**PARADIGMA INTERKONEKSI DALAM MEMAHAMI HADIS NABI**  
**(Pendekatan Historis, Sosiologis dan Antropologis)**

*Abdul Mustaqim\**

*Abstrak*

This article raises the discussion of *fiqhul hadis* or understanding the Hadis from historical, sociological, and anthropological approaches to discover the more appropriate, dynamic, accommodative, and appreciative understanding of Hadis to a changing world. These approaches are primarily used to analyze Hadis that has no context of saying (*asbab al-wurud*). Nonetheless, these approaches are not free from weaknesses, such as the compulsion of hadis compatibility to changing context in society. As a consequence, these approaches asks for conscientiousness in it application by considering Hadis text, socio-historical context of the society at the event of saying, and *maqasid al-syari'ah* (the objectives of the divine law) underlying the text. These approaches will work well in thematic model. Whatsoever, these should be regarded as a human constructive in its relativity.

Kata Kunci: pemahaman hadits, historis, sosiologis dan antropologis

**A. Pendahuluan**

Kajian teks-teks keagamaan, dewasa ini sesungguhnya tidak bisa berdiri sendiri, melainkan perlu melibatkan disiplin ilmu lain, sebab problem sosial keagamaan semakin kompleks, sementara Islam yang bersumber dari ajaran al-Qur'an dan hadis harus juga berdialog dengan realitas dan perkembangan zaman. Oleh sebab itu, paradigma interkoneksi keilmuan menjadi sebuah keniscayaan sejarah, sehingga analisis dan kesimpulan yang diambil dari teks keagamaan (baca:

---

\*Dosen Jurusan TH Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

al-Qur'an dan Hadis) bisa lebih dialektis dan komprehensif, serta akomodatif terhadap perkembangan masyarakat.

Kajian hadis memang menarik perhatian banyak peminat studi hadis, baik dari kalangan muslim maupun non muslim. Bahkan hingga sekarang, kajian terhadap hadis baik yang berupa kritik terhadap otentisitasnya, maupun metode pemahamannya, terus berkembang mulai dari yang tekstualis hingga kontekstualis, dari yang bersifat dogmatis hingga yang kritis, dari yang model literal hingga yang liberal.<sup>1</sup> Apapun ragam dan model pendekatan dalam memahami hadis, hal itu merupakan apresiasi dan interaksi mereka dengan hadis sebagai sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an.

Dalam tulisan ini, penulis mencoba memberikan tawaran baru, bagaimana cara memahami hadis (*fiqh al-hadis*) dengan paradigma interkoneksi, yakni pendekatan sosiologis, historis dan antropologis, disertai dengan contoh masing-masing. Hadits-hadits yang penulis kutip dalam tulisan ini adalah hadis yang dianggap sahih oleh para ulama hadits, paling tidak oleh Imam al-Bukhari dan Muslim. Perlu dicatat bahwa dalam hal ini penulis sengaja tidak melakukan *takhrîj* hadis secara mandiri, namun sekedar mengikuti *takhrîj* yang telah dilakukan oleh al-Bukhari dan Muslim.

## **B. Hadis: Tinjauan Ontologis dan Epistemologis**

Secara ontologis, definisi hadis memang berbeda-beda. Sebagian ulama berkata bahwa hadis adalah segala sesuatu dinisbatkan kepada Nabi SAW, meliputi perkataan (*qawl*), perbuatan, atau ketetapan (*taqrîr*), termasuk sifat *khuluqiyah*

---

<sup>1</sup>Sebagian contoh dari kalangan muslim adalah Abu Rayyah dengan karyanya *Adwa' 'alâ as-Sunnah al-Muhammadiyah wa Difa' 'an al-Hadîts*, Muhammad al-Ghazali dengan karyanya *as-Sunah bain ahl Fiqh wa Ahl al-Hadîts* dan Yusuf Qaradhawi dengan karyanya *Kaifa Nata'ammal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*. Sedang dikalangan non muslim (baca:orientalis) yang mencoba memberi kritik atas otentisitas hadis antara lain Juinboll dengan karyanya *The Authenticity of The Traditional Leterature*.

(berkaitan dengan akhlak Nabi) dan *khalqiyah* (berkaitan dengan fisik Nabi), baik sebelum *bi'tsah* (diutus menjadi rasul) maupun sesudahnya.<sup>2</sup> Definisi tersebut dianut oleh ulama ahli hadis. Mereka berangkat dari asumsi bahwa Nabi Saw. adalah *uswah hasanah*, sehingga semua yang datang dari beliau layak untuk dijadikan teladan hidup.

Namun ulama Ushul Fiqh justru berkata lain. Tidak semua yang dinisbatkan kepada Nabi Saw. dapat disebut sebagai hadis. Menurut mereka, yang disebut hadis atau sunnah adalah segala yang keluar dari Nabi Saw. selain al-Qur'an, baik berupa ucapan, perbuatan atau ketetapan, yang layak untuk dijadikan dalil untuk hukum syar'i.<sup>3</sup> Sehingga ucapan dan perbuatan Nabi yang berkaitan dengan posisi beliau sebagai manusia biasa, atau yang berkaitan dengan tradisi Arab dan hal itu tidak ada kaitannya dengan persoalan tugas Nabi menyampaikan syariat, maka tidak bisa dikategorikan sebagai hadis atau sunnah. Pandangan ini berangkat dari asumsi bahwa Nabi Saw. adalah seorang *musyarri'* ('pembuat' syariat). Perbedaan asumsi dasar ini membawa implikasi terhadap perbedaan pandangan ontologis mereka terhadap hadis.

Mereka juga berbeda dalam menyebut istilah hadis dan sunnah. Umumnya ulama ahli hadis menyamakan istilah hadis dengan sunnah,<sup>4</sup> sementara ulama Ushul Fiqh lebih sering menyebut dengan istilah sunnah katimbang hadits. Hemat penulis, kedua istilah itu memang bisa dibedakan, namun keduanya tidak bisa dipisahkan. Artinya, bahwa tidak semua hadis bisa menjadi sunnah, karena sunnah lebih merupakan 'tradisi' aktual-amaliah yang hidup di zaman Nabi dan kemudian menjadi semacam sistem nilai yang diakui dan dilaksanakan oleh beliau dan para sahabat. Sedangkan hadis lebih kepada tradisi verbal (baca verbalisasi) dari apa yang

---

<sup>2</sup>S}ubhi al-S}alih, '*Ulu>m al-Hadi>s wa Musthalahu* (Beirut: Dâr al-'Ilm al-Malayin, 1977), 3

<sup>3</sup>Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabl al-Tadw>n*, 16.

<sup>4</sup>Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Usûl al-Hadis wa Mus}t}alahuhu* (Beirut:Da>r al-Fikr, 1989), 25.

dipraktikkan di zaman Nabi. Dengan demikian untuk mengetahui sunnah perlu informasi hadis.

Secara epistemologis, hadis dipandang oleh mayoritas umat Islam sebagai sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an. Sebab ia merupakan *bayân* (penjelasan) terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang masih *mujmal* (global), *'amm* (umum) dan *mutlaq* (tanpa batasan). Bahkan secara mandiri, hadis dapat berfungsi sebagai penetapan (*muqarrir*) suatu hukum yang belum ditetapkan oleh al-Qur'an.<sup>5</sup> Namun demikian, untuk memahami maksud suatu hadis secara baik, terkadang tidak mudah. Terutama ketika kita menemukan hadis-hadis yang secara tekstual terkesan tidak sejalan dengan perkembangan zaman, termasuk pula hadits-hadits yang tampak saling bertentangan.

Berkaitan dengan hadis-hadis *mukhtalif* (yang tampak saling bertentangan) secara metodologis para ulama ahli hadis menawarkan metode *al-jam'u* (mengkompromikan), yakni dicari interpretasinya, sehingga dua hadis tersebut tidak saling bertentangan. Jika hal itu tidak mungkin, maka ulama menempuh metode *tarjih* (pengunggulan), yakni dipilih mana hadis yang kualitasnya lebih baik. Jika ternyata hadis tersebut tidak mungkin *ditarjih*, maka ulama menempuh metode *naskh-mansûkh* (pembatalan), mana hadis yang lebih datang dulu dan mana hadis yang datang belakangan. Yang datang lebih awal *dinaskh* dengan yang datang belakangan. Jika hal inipun tidak mungkin, maka ulama cenderung menggunakan metode *tawaqquf* (menghentikan atau mendiamkan). Yakni, tidak mengamalkan hadis tersebut sampai ditemukan adanya keterangan, hadis manakah yang bisa diamalkan.

Sikap *tawaqquf* hemat penulis, ditidak menyelesaikan masalah, melainkan membiarkan atau mendiamkan masalah tersebut tanpa solusi. Padahal sangat mungkin hadis-hadis yang bermasalah terkesan kontradiksi bisa diselesaikan melalui

---

<sup>5</sup>Al-Qur'an mendukung ide tersebut, baca antara lain Q.S. al-Hasyr [59]: 7 dan Q.S. al-Nahl [16]: 44. Uraian yang sangat menarik mengenai hadis sebagai *bayân* terhadap al-Qur'an dan contoh-contohnya dapat dibaca Wahbah az-Zuhaili, *al-Qur'ân al-Karîm wa Bunyatuhu al-Tasyrî'iyyah wa Khasha'ishuhu al-Ḥadlâriyyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993), hlm. 48-49.

ta'wil (baca: 'hermeneutis').<sup>6</sup> Nah, disinilah barangkali pendekatan historis, sosiologis dan bahkan antropologis akan menemukan relevansinya untuk menyelesaikan pemahaman hadis-hadis yang memiliki kasus seperti itu.

Dahulu para ulama juga sudah mengenalkan teori *asbabul wurud*. Ini mengangap bahwa hadis itu ada yang memiliki *asbabul wurud* khusus, ada pula yang tidak memiliki sebab khusus.<sup>7</sup> Untuk hadits-hadits yang memiliki sebab khusus, dapat digunakan perangkat ilmu *asbâbbul wurûd* untuk memahami maknanya. Persoalannya adalah bagaimana jika suatu hadis itu tidak memiliki *asbâbul wurûd* secara khusus. Di sini tawaran yang akan penulis kemukakan, yakni adanya kemungkinan pemahaman hadis dengan pendekatan historis, sosiologis, antropologis, bahkan mungkin juga pendekatan psikologis dan disiplin ilmu yang lain dan inilah yang penulis maksud dengan paradigma intekoneksi.

Hal itu berangkat dari suatu asumsi dasar bahwa ketika Nabi Saw. bersabda beliau tentu tidak terlepas dari situasi dan kondisi yang melingkupi masyarakat pada waktu itu. Dengan lain ungkapan, mustahil Nabi Saw. bicara dalam ruang yang hampa sejarah. Setiap gagasan atau ide, termasuk dalam hal ini adalah hadis Nabi Saw. selalu *based on socio-historical and cultural problems*, yakni terkait dengan problem sosio- historis dan kultural waktu itu.

Di samping itu, hadis Nabi Saw. juga banyak berbicara mengenai soal-soal yang bersifat teknis dan kasuistik, sehingga boleh jadi "ideal moral" (baca: pesan utamanya) bersifat universal, namun teksnya bersifat lokal-kultural, yakni mewakili realitas empiris masyarakat Arab waktu itu. Nah, dengan pendekatan historis, sosiologis dan antropologis, diharapkan pembaca hadis akan mampu mencari pemahaman hadis yang lebih tepat, apresiatif dan akomodatif terhadap perubahan dan

---

<sup>6</sup>Orang yang pertama kali berbicara mengenai ilmu *Ta'wil al-Hadits* adalah al-Imam al-Syâfi'i (w.204 H) beliau menyusun kitab *Mukhtalif al-Hadits*. Lihat Muhammad Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, (Mesir: Syirkah Misriyyah, t.th.), 471.

<sup>7</sup>Ibnu Hamzah al-Husaini al-Dimasyqi, *al-Bayân wa al-Ta'rîf fi Asbâb Wurûd al-Hadîts al-Syarîf*, Jilid I (Beirut: Dar al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, t.th.), hlm. 32.

perkembangan zaman. Sehingga ia terjebak dalam kungkungan teks hadits, melainkan juga perlu memperhatikan konteks sosio-kultural waktu itu.

Lebih lanjut, bahwa hadis Nabi Saw. merupakan mitra al-Qur'an, yang secara teologis diharapkan mampu memberi inspirasi untuk membantu menyelesaikan problem-problem sosial keagamaan yang muncul dalam masyarakat kontemporer. Karena bagaimanapun, kita sepakat bahwa pembaharuan pemikiran Islam atau reaktualisasi ajaran Islam harus mengacu kepada teks-teks yang menjadi landasan ajaran Islam itu sendiri, yakni al-Qur'an dan Hadits.<sup>8</sup> Artinya, kita tidak boleh tercerabut dari akar teologisnya, namun juga tidak boleh mengabaikan kondisi sosiologis masyarakat yang selalu berubah dan berkembang.

### **C. Pendekatan Historis, Sosiologis dan Antropologis**

Pendekatan historis dalam hal ini adalah suatu upaya memahami hadis dengan cara mempertimbangkan kondisi historis-empiris pada saat hadis itu disampaikan Nabi SAW. Dengan kata lain, pendekatan historis adalah pendekatan yang dilakukan dengan cara mengkaitkan antara ide atau gagasan yang terdapat dalam hadis dengan determinasi-determinasi sosial dan situasi historis kultural yang mengitarinya. Pendekatan model ini sebenarnya sudah dirintis oleh para ulama hadis sejak dulu, yaitu dengan munculnya ilmu *Asbâbul Wurûd*, yaitu, suatu ilmu yang menerangkan sebab-sebab mengapa Nabi Saw. menuturkan sabdanya dan waktu menuturkannya.<sup>9</sup> Ada yang mendefinisikan bahwa *Asbâbul Wurûd* adalah ilmu yang berbicara

---

<sup>8</sup>Sejarah mencatat bahwa pada zaman Nabi sampai zaman al-Khulafa' al-Rasyidun dan Bani Umayyah belum terlihat secara jelas adanya kalangan yang menolak sunnah atau hadis sebagai salah satu sumber ajaran Islam. Barulah pada awal masa Bani Abbasiyah (750-1258 M) muncul sekelompok kecil orang yang berpaham *Inkar as-Sunah*. Lihat Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela Peningkar dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), hlm. 14.

<sup>9</sup>M. Hasbi ash-Shiddiqie, *Sejarah Ilmu hadis* (Jakarta, Bulan Bintang, 1993), 163-164.



mengenai peristiwa-peristiwa atau pertanyaan-pertanyaan yang terjadi pada saat hadis tersebut disampaikan oleh Nabi.<sup>10</sup>

Persoalannya adalah mengapa kita perlu mengetahui *asbâbul wurûd*? Ini karena *asbâbul wurûd* dapat dijadikan sebagai salah satu ‘pisau bedah’ untuk menganalisis, menentukan *takhshîsh* (memberi ketentuan khusus) dari yang ‘âmm,(umum), membatasi yang mutlak, memerinci yang global dan menentukan ada tidaknya naskh (pembatalan hukum), menjelaskan ‘*illat* (alasan) ditetapkannya hukum dan membantu menjelaskan hadis yang *musykil* (sulit dipahami).<sup>11</sup>

Pendekatan historis akan menekankan pada pertanyaan, mengapa Nabi Saw. bersabda demikian? Bagaimana kondisi historis sosio-kultural masyarakat dan bahkan politik pada saat itu? serta mengamati proses terjadinya peristiwa-peristiwa tersebut. Adapun pendekatan sosiologis<sup>12</sup> akan menyoroti dari sudut posisi manusia yang membawanya kepada perilaku itu. Bagaimana pola-pola interaksi masyarakat ketika itu dan sebagainya. Menurut Friedriche seorang sosiolog Naturalism, seorang nabi dari suatu agama, sesungguhnya seseorang yang ‘mengkritik’ dunia sosialnya dan mendengungkan kebutuhan perubahan (reformasi) untuk mencegah malapetaka di masa mendatang.<sup>13</sup> Ini memberi isyarat bahwa hadis-hadis yang disabdakan Nabi Saw. dimaksudkan untuk memajukan dan mereformasi masyarakat. Kerenanya, pemahamannya juga harus progresif dan akomodatif dengan kondisi sosiologis masyarakat kontemporer.

---

<sup>10</sup>Definisi tersebut agaknya merupakan analogi dari definisi *Asbab an-Nuzul al-Qur’an*. Lihat: al-Suyuti, *Lubab an Nuqul* dalam *Hasyiah Tafsir al-Jalalain* (Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, t.th.), 5.

<sup>11</sup>Untuk melihat contoh-contohnya, silahkan baca Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Luma’fi Asbabil Hadis*,(Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 11-17.

<sup>12</sup>Sosiologi didefinisikan sebagai “*the sythesizing and generalizing science of man in all his social relationships. The focus of attention upon social relationship make sociology a distinctive field...*” Lebih lanjut baca: Arnold W. Green, *Sociologi, an Analysis of Life in Modern Society* (New York, Toroto, 1960), 1-5.

<sup>13</sup> Margaret M. Polama, *Sosiologi Kontemporer* (Yogyakarta: CV. Rajawali, t.th.),13.

Pendekatan sosiologis terhadap hadis ini merupakan usaha untuk memahami hadis dari segi tingkah laku sosial. Pemahaman secara sosiologis terhadap fenomena hadis Nabi ini sesuai dengan "tugas sosiologi" yang "*interpretative understanding of social conduct*". *Social-conduct* dari hadis, misalnya hadis mengenai larangan perempuan pergi jauh sendirian tanpa *mahram*, yang dipersoalkan oleh pendekatan sosiologis adalah antara lain, mengapa Nabi Saw. melarang demikian. Faktor-faktor sosiologis apakah yang menyebabkan Nabi ini melarang demikian? Jika memahaminya hanya dengan pendekatan normatif-dogmatis, maka jawabannya adalah karena Nabi Saw. melarang seperti itu, sehingga setiap perempuan harus taat dan tidak melanggar larangan tersebut, sesuai dengan bunyi teks hadis. Pendekatan sosiologis bukan itu persoalannya. Yang menjadi persoalan dari pendekatan sosiologis adalah benarkah semua perempuan yang bepergian jauh sendirian dilarang? Kalau tidak, faktor-faktor sosiologis apakah yang menghalangi perempuan tertentu tidak boleh pergi sendirian?

Pendekatan sosiologis terhadap hadis adalah mempelajari bagaimana dan mengapa, tingkah laku sosial yang berhubungan dengan ketentuan hadis sebagaimana kita lihat. Sikap dasar sosiologis adalah 'kecurigaan'. Apakah ketentuan hadis itu seperti yang tertulis? Atau sebenarnya ada maksud lain di balik yang tertulis. Penguasaan konsep-konsep sosiologi dapat memberikan kemampuan-kemampuan untuk mengadakan analisis terhadap efektivitas hadis dalam masyarakat, sebagai sarana untuk merubah masyarakat agar mencapai keadaan-keadaan sosial tertentu yang lebih baik.

Sedangkan pendekatan antropologi memperhatikan terbentuknya pola-pola perilaku itu pada tatanan nilai yang dianut dalam kehidupan masyarakat manusia.<sup>14</sup> Kontribusi pendekatan antropologis adalah ingin membuat uraian yang meyakinkan

---

<sup>14</sup>Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, (editor), *Metodologi Penelitian Agama; Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), 1.

tentang apa sesungguhnya yang terjadi dengan manusia dalam berbagai situasi hidup dalam kaitan waktu dan ruang.<sup>15</sup>

Kalau pendekatan historis, sosiologis dan antropologis secara sintetik hendak diterapkan dalam memahami hadis, maka ini sangat relevan, mengingat hadis juga merupakan fenomena keagamaan dan berakumulasi pada perilaku manusia sehingga dapat didekati dengan menggunakan ketiga model pendekatan tersebut, sesuai konteks masing-masing. Secara simplistis pendekatan historis, sosiologis dan antropologis hemat penulis dapat disebut sebagai *asbâbul wurûd ‘âmmah* (sebab-sebab makro).

Dengan pendekatan tersebut diharapkan seorang pembaca hadis akan memperoleh suatu pemahaman kontekstual progresif, dan apresiatif terhadap perubahan masyarakat (*social change*) yang merupakan implikasi dari adanya perkembangan dan kemajuan sains-teknologi. Hal ini merupakan suatu ijtihad kreatif yang perlu diapresiasi. Hemat penulis, dalam dunia keilmuan, menjelaskan suatu dengan dimensi baru, meskipun mungkin keliru, hal itu tetap lebih baik dan lebih penting, dibanding dengan upaya menjelaskan sesuatu yang semua orang dengan mudah akan mengklaim sebagai hal yang biasa.<sup>16</sup> Karena dengan begitu kita akan mau melakukan kreativitas inovasi dalam upaya pengembangan keilmuan, sehingga akan dapat memunculkan kemungkinan-kemungkinan makna baru dalam memahami hadis Nabi .

#### **D. Aplikasi Pendekatan Historis, Sosiologis dan Antropologis**

Sebuah teori tanpa aplikasi akan dinilai omong kosong, namun aplikasi tanpa teori akan dinilai *ngawur* . Dengan aplikasi diharapkan akan muncul teori baru, yang mungkin tidak terwadahi oleh teori sebelumnya. Berikut ini penulis mencoba

---

<sup>15</sup> S. Menno, *Antropologi Perkotaan*, (Jakarta: CV. Rajawali, 1992), 10-11.

<sup>16</sup> Lebih lanjut baca. Daniel L. Pals, *Seven Theory of Religion* (New York: Oxford University Press)

menerapkan paradigma interkoneksi dalam memahami hadis, melalui pendekatan sosio-historis dan antropologis.

### 1. Hadits Larangan Perempuan Bepergian Sendiri

Hadis tersebut berbunyi:

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي أُسَامَةَ حَدَّثَكُمْ عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ

Artinya: Ishaq ibn Ibrahim al-Hanzhali telah mencerikatkan kepada kami (al-Bukhari). Dia berkata: Saya berkata kepada Abu Usamah, telah menceritakan kepada kalian Ubaidillah dari Nafi' dari Ibn Umar r.a. bahwa Nabi Saw. bersabda:” Janganlah perempuan bepergian sejauh perjalanan tiga hari, kecuali ada mahram bersamanya.” (H.R. al-Bukhâri).<sup>17</sup>

حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَا حَدَّثَنَا يَحْيَى وَهُوَ الْقَطَّانُ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ أَخْبَرَنِي نَافِعٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ ثَلَاثًا إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ صَحِيحُ مُسْلِمٍ

Artinya: Zuhair ibn Harb dan Muhammad ibn al-Mutsannâ bercerita kepada kami, (al-Bukhari). Keduanya berkata: Yahya, yaitu al-Qaththan bercerita dari Ubaidillah, Nafi memberi kabar kepadaku dari Ibn Umar bahwa Rasulullah Saw. bersabda:” Janganlah perempuan bepergian sejauh perjalanan tiga hari, kecuali ada mahram bersamanya.” (H.R. Muslim)<sup>18</sup>

<sup>17</sup>Hadits tersebut diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Imam Muslim dengan berbagai redaksi yang berbeda-beda namun maknanya sama. Lihat Imam al-Bukhâri, Jilid I. bab *Kam Yaqshuru al-Shalah*, No 1036,1037 dan 1038.(Bairut:Dâr Ibnu Katsir,1990), 368-369

<sup>18</sup>Imam Muslim, *Shahih al-Muslim* Jilid 1, hadis No:1338,1339 dan 1140 pada *Kitab al-Hajj* (Beirut:Dâr al-Fikr t.th.), 2115-2116.

Hadits tersebut, sebagaimana dijelaskan oleh Imam an-Nawawi dalam kitab *Syarh Muslim* dipahami oleh jumhur ulama sebagai suatu larangan bagi perempuan untuk bepergian yang bersifat sunnah atau mubah, tanpa disertai *mahram*. Sedangkan untuk bepergian yang bersifat wajib, seperti menunaikan ibadah haji, para ulama berbeda pendapat. Menurut Imam Abû Hanifah dan didukung oleh mayoritas ulama hadits, adalah wajib hukumnya perempuan yang mau haji, harus disertai *mahram* atau suaminya. Namun menurut Imam Malik, al-Auza'i dan al-Syâfi'i, tidak wajib. Mereka hanya mensyaratkan “keamanan” saja. Keamanan itu bisa diperoleh dengan *mahram* (laki-laki yang haram dinikahi oleh perempuan) atau suami atau perempuan-perempuan lain yang terpercaya (*tsiqât*).<sup>19</sup> Dengan demikian, jika pemikiran itu dikembangkan, maka konsep *mahram* yang tadinya bersifat personal, dapat digantikan dengan sistem keamanan yang menjamin keselamatan dan keamanan perempuan tersebut.

Sejauh penelitian penulis, hadis tersebut tidak mempunyai *asbâbul wurûd* khusus. Sementara jika kita melihat kondisi historis dan sosiologis masyarakat saat itu, sangat mungkin larangan itu dilatarbelakangi oleh adanya kekhawatiran Nabi Saw akan keselamatan perempuan bila bepergian jauh, tanpa disertai suami atau mahram. Mengingat pada masa itu, ketika seseorang bepergian, ia biasa menggunakan kendaraan onta, bighal, (sejenis kuda) atau keledai dalam perjalanannya. Mereka seringkali harus mengarungi padang pasir yang sangat luas, daerah-daerah yang jauh dari manusia. Disamping itu, sistem nilai yang berlaku saat itu, perempuan dianggap tabu atau kurang etis jika pergi jauh sendirian.<sup>20</sup> Dalam kondisi seperti itu, tentunya seorang perempuan yang bepergian tanpa disertai suami atau mahramnya dirasa kurang aman, sehingga keselamatan dirinya juga dikhawatirkan, atau minimal nama

---

<sup>19</sup>Muhyidin Abu Zakariyya bin Syaraf an-Nawawi, *Shahihul Muslim Syarh an-Nawawi*, Jilid V (Beirut : Darul Kitab t.th.), 104-105.

<sup>20</sup> Bandingkan dengan Yusuf Qaradhawi, *Kaifa Nata'ammalu ma'a as-Sunnah an-Nabawiyah* Muhammad al-Baqir (Penterj.) (Bandung: Karisma 1993), 163.

baiknya akan tercemar. Maka wajar Nabi Saw. melarang perempuan pergi jauh sendirian.

Oleh sebab itu, jika kondisi masyarakat sekarang sudah berubah, di mana jarak yang jauh sudah tidak lagi menjadi masalah, ditambah lagi dengan adanya sistem keamanan yang menjamin keselamatan perempuan dalam bepergian, maka sah-sah saja perempuan pergi sendirian untuk menuntut ilmu, menunaikan haji, bekerja dan lain sebagainya. Apalagi alat transportasi dan telekomunikasi juga sudah sangat canggih, yang memungkinkan untuk ikut menjamin keamanan dan keselamatan perempuan di saat harus pergi sendirian, tanpa mahram atau suami. Faktanya, walaupun ia pergi tanpa mahram, ia biasanya akan bersama-sama penumpang yang lain dalam pesawat, kereta atau bus.

Tidak berlebihan jika penulis berpendapat bahwa perlu re-interpretasi baru mengenai konsep *mahram*. Mahram tidak lagi harus dipahami sebagai person, akan tetapi sistem keamanan yang menjamin keselamatan dan keamanan bagi kaum perempuan itu. Pemahaman semacam ini tampaknya lebih kontekstual dan akomodatif terhadap perubahan dan perkembangan zaman. Pemahaman model ini tidak hanya terjebak oleh bunyi teks hadis yang kadang cenderung sangat berbau kultur Arab. Namun pemahaman seperti itu tidak kemudian, menyebabkan kita kehilangan semangat nilai yang terkandung dalam hadis tersebut. Semangat atau ideal moral dari hadis di atas adalah jaminan keamanan dan keselamatan perempuan ketika harus pergi tanpa mahram atau suami.

Kontekstualisasi pemahaman hadis tersebut di atas, didukung oleh data yang valid dari kandungan hadis yang diriwayatkan al-Bukhari dari ‘Ady bin Hâtim, sebagai berikut:

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَكَمِ أَخْبَرَنَا النَّضْرُ أَخْبَرَنَا إِسْرَائِيلُ أَخْبَرَنَا سَعْدُ الطَّائِي أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَلِيفَةَ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ بَيْنَا أَنَا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ أَتَاهُ رَجُلٌ فَشَكَا إِلَيْهِ الْفَاقَةَ ثُمَّ أَتَاهُ آخَرُ فَشَكَا إِلَيْهِ قَطَعَ السَّبِيلَ فَقَالَ يَا عَدِيُّ هَلْ رَأَيْتَ الْحَيْرَةَ قُلْتُ لَمْ أَرَهَا وَقَدْ أَنْبِئْتُ عَنْهَا

قَالَ فَإِنْ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ لَتَرِيَنَّ الظَّعِينَةَ تَرْتَجِلُ مِنْ الْحَيْرَةِ حَتَّى تَطُوفَ بِالْكَعْبَةِ لَا تَخَافُ أَحَدًا إِلَّا  
 اللَّهُ.....<sup>21</sup>

(صحيح البخاري - ج 11 / ص 429)

Artinya: Muhammad ibn Hakam telah bercerita kepada kami, al-Nadlr telah memberi kabar kepada kami, Israil memberi kabar kepada kami, Sa'd al-Thâ'i memberi kabar kepada kami, Muhill ibn Khalifah telah memberi kabar kepada kami dari Adi ibn Hatim, ketika aku sedang bersama Nabi Saw, tiba-tiba seorang laki-laki datang kepada Nabi untuk mengadukan tentang kemiskinan, kemudian datang lagi orang lain yang mengadukan tentang kehabisan bekal di perjalanan. Lalu Nabi Saw. bersabda wahai 'Adi, apakah kamu pernah melihat negeri Hirah? Saya menjawab, belum. Aku (Nabi) telah diberitahu, kalau kamu diberi umur panjang, niscaya kamu akan melihat bahwa suatu saat akan ada seorang perempuan penunggang onta berangkat dari kota (Hirah) menuju Ka'bah (tanpa seorang suami bersamanya), sehingga thawaf di Ka'bah, ia tidak takut kepada seorangpun kecuali kepada Allah... ." (HR. al-Bukhari)

Hadits tersebut sesungguhnya memberikan prediksi tentang datangnya masa kejayaan Islam dan keamanan di seantero dunia dan sekaligus juga menunjukkan dibolehkannya perempuan bepergian tanpa suami atau mahram. Demikian kesimpulan Ibnu Hazm sebagaimana dikutip oleh Yusuf Qarâdlawi.<sup>22</sup>

## 2. Hadits Tentang Melukis

Bunyi hadits:

<sup>21</sup>Hadits tersebut diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dalam Bâb 'Alamatun Nubuwwat fi al-Islam. Silahkan lihat al-Bukhari, Jilid II, hlm. 274. Hadis tersebut juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad, al-Tirmidzi, al-Baihaqi dan Abu Syaibah. Lihat dalam dalam CD *al-Maktabah al-Syâmilah*. Edisi 2.11

<sup>22</sup>Yusuf Qaradlawi, *Bagaimana Berinteraksi dengan Sunnah Nabi...* , 137.

حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ مُسْلِمٍ قَالَ كُنَّا مَعَ مَسْرُوقٍ فِي دَارِ يَسَارِ بْنِ  
 نُمَيْرٍ فَرَأَى فِي صُفْتِهِ تَمَائِيلَ فَقَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ  
 إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُصَوِّرُونَ<sup>23</sup>

Artinya: Al-Humaidi telah bercerita kepada kami (al-Bukhari), Sufyan telah bercerita kepada kami, al-A'masy telah bercerita kepada kami, dari Muslim, dia berkata: Kami dulu bersama Masruq di rumah Yasar ibn Numair, maka Dia (Masruq) melihat di halaman depan rumah Yasar ada patung-patung. Maka dia berkata: Saya mendengar Abdullah berkata, 'saya mendengar Nabi Saw bersabda: 'Sesungguhnya orang akan disiksa paling keras di sisi Allah adalah para pelukis'. (HR. al-Bukhari dan Muslim)

Hadits tersebut diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Imam Muslim dalam berbagai sanad dan berbagai macam redaksi yang berbeda, namun intinya sama yaitu memberi isyarat larangan menggambar, memajang dan menjualnya dan berisi ancaman siksa di akhirat nanti. Imam Bukhari mencatat kurang lebih 14 riwayat, sementara Imam Muslim hanya 8 riwayat. Secara tekstual hadis tersebut memberikan pengertian mengenai larangan melukis makhluk bernyawa. Para Imam madzab sepakat mengenai keharaman menggambar, memajang dan menjualnya.<sup>24</sup>

Kesimpulan semacam ini bisa dipahami, karena banyaknya riwayat mengenai masalah menggambar tersebut. Sebagaimana juga diriwayatkan dalam hadis yang lain, bahwa para pelukis pada hari kiamat kelak dituntut untuk memberikan nyawa kepada apa yang dilukisnya di dunia. Malaikat juga tidak akan masuk di rumah yang di dalamnya ada lukisannya.

Masalahnya apakah kita tidak perlu melacak kembali mengenai akar-akar historis, sosiologis serta antropologis dan bahkan psikologis masyarakat pada waktu hadis tersebut disampaikan Nabi Saw.? Tentu perlu, mengingat bahwa larangan

<sup>23</sup>Imam al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, yang sudah diberi *fihrasy* dan nomor oleh Musthafa Daibul Bighâ, jilid V., hlm. 2220-2223 dan *Shahih Muslim*, Jilid I, 323-324.

<sup>24</sup> Muhammad 'Ali ash-Shabuni, *Rawa'i al-Bayan fi Tafsir Ayatil Ahkam min al-Qur'an*, Jilid II (Beirut: Da>r al-Fikr, t.th.), 408.



melukis dan memajang lukisan tersebut tentu tidak lepas dari setting sosio-historis masyarakat pada waktu itu. Rupanya mereka belum lama sembuh dari penyakit syirik, yakni menyekutukan Allah dengan menyembah patung-patung, berhala dan sebagainya. Dalam kapasitasnya sebagai rasul, Nabi Saw berusaha keras agar masyarakat umat Islam waktu itu benar-benar sembuh dari kemusyrikan tersebut. Salah satu cara yang ditempuh ialah dengan mengeluarkan larangan melukis, memproduksi dan memajang lukisan atau berhala. Bahkan disertai dengan diancam siksaan keras, baik yang memproduksi maupun yang memajangnya.

Persoalannya, bagaimana jika kondisi masyarakat sudah berubah, di mana masyarakat sudah sampai pada tahap pemikiran positivistik –meminjam istilah August Comte – yang kemungkinan besar tidak lagi dikhawatirkan terjerumus dalam penyembahan terhadap lukisan atau patung. Apakah kemudian membuat dan memajang lukisan yang artistik dan estetik masih tetap dilarang? Menurut hemat penulis, larangan tersebut lebih bersifat *sadd al-dzari'ah* (langkah antisipatif saja) agar masyarakat tidak terperosok kembali kedalam kemusyrikan, terutama pada penyembahan patung dan gambar. Sedangkan untuk zaman sekarang, tampaknya menjadi kurang relevan lagi untuk melarang seseorang melukis, berkreasi seni, sebab hal itu merupakan bagian dari ekspresi kejiwaan seorang pelukis.

Namun demikian, menurut hemat penulis perlu digarisbawahi bahwa lukisan yang dibuatnya, harus tetap menjaga nilai-nilai etis-agamis. Artinya bukan lukisan-lukisan yang berbau pornografis dan dapat merangsang birahi orang yang melihatnya. Dengan demikian, hendaknya para pelukis tetap menjaga nilai-nilai etika. Jangan sampai dengan dalih seni, lalu kita bebas melakukan apa saja. Dalam pandangan penulis, seni tetap harus mengacu kepada nilai-nilai ilahiyah, (baca: tauhid). Seni tidaklah bebas nilai (*free value*), sebagaimana ilmu pengetahuan. Keduanya harus dibingkai dengan nilai-nilai ketuhanan

Jika kita melihat sejarah masa lalu, khususnya zaman Nabi Sulaiman as., kesenian membuat patung ternyata mendapat apresiasi dari Allah Swt.<sup>25</sup> Sehingga dengan demikian, dapat dipahami larangan tersebut bersifat kondisional dan temporal. Terdapat kaedah Ushul Fiqh yang menyatakan “*al-Hukmu Yaduru Ma’a ‘illatihi wujudan wa ‘adaman*” Artinya, hukum itu berkisar (tergantung) pada ada atau tidak adanya suatu ‘*illat* (alasan). Jika ‘*illat* itu berubah, maka hukum pun menjadi berubah. Nah, disinilah letak fleksibilitas dan elastisitas ajaran Islam.

### E. Hadits Kepemimpinan Perempuan

Bunyi hadits

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ حَدَّثَنَا عَوْفٌ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الْجَمَلِ بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أَلْحَقَ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأُقَاتِلَ مَعَهُمْ قَالَ لَمَّا بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَكَوا عَلَيْهِمْ بِنْتَ كِسْرَى قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ<sup>26</sup>

Artinya: Ustman bin Haitsim telah menceritakan kepada kami, Auf telah menceritakan kepada kami, dari Hasan, dari Abi Bakrah. Dia berkata, sungguh Allah Swt telah memberi manfaat kepadaku dengan sebuah kalimat yang telah aku dengar dari Rasulullah pada waktu perang Jamal, sesudah hampir aku bertemu dengan pasukan yang mengendarai onta (yang dipimpin Aisyah), aku pun ikut berperang bersama mereka. Dia berkata, ketika ada berita bahwa orang-orang Persia memberikan kepemimpinannya kepada binti Kisra, Nabi bersabda: ”Tidak akan sukses suatu kaum yang

<sup>25</sup>Lihat Q.S. *Saba’* [34]: 13, meskipun masalah membuat seni patung menurut al-Shâbuni ini merupakan syari’at khusus bagi Nabi Sulaiman. Sedangkan Syari’at Nabi Muhammad tidak memperbolehkannya, karena dalil yang melarang menggambar dan membuat patung tegas dan jelas. Dalam kaidah Ushul Fiqh dikatakan “*Syar’u man Qablana Syar’un lana ma lam yarid fi an-Naskh*. Artinya Syari’at Nabi sebelum kita adalah juga syariat kita selagi tidak ada dalil yang menasakhnya. Demikian kurang lebih penjelasan al-Sabuni. Lihat Ali as-Sabuni, *Rawâ’ i al-Bayân*, Jilid II, *Ibid.*, 405-406.

<sup>26</sup> Al-Bukhari, Jilid IV, hadis No: 4163, 1610.

menyerahkan urusannya (untuk memimpin) mereka kepada perempuan.”  
(HR. al-Bukhari)

Hadits tersebut secara tekstual, memberikan isyarat bahwa perempuan tidak berhak menjabat sebagai kepala negara, pemimpin masyarakat, termasuk hakim atau berbagai jabatan yang setingkat. Demikianlah pendapat yang diikuti jumbuh ulama. Karena menurut mereka berdasarkan hadis tersebut, persyaratan khalifah (pemimpin) antara lain harus laki-laki. Al-Khattabi misalnya, berpendapat perempuan tidak sah menjadi khalifah.<sup>27</sup> Demikian pula al-Syaukani dalam memahami hadis ini, beliau berpendapat bahwa perempuan tidak termasuk ahli dalam hal kepemimpinan (*leadership*), sehingga ia tidak boleh menjadi kepala negara.<sup>28</sup> Namun persoalannya ketika kita melihat dari *asbabul wurud*-nya, ternyata hadis tersebut diucapkan Nabi sewaktu beliau mendengar laporan mengenai suksesi kepemimpinan perempuan di Negeri Persia pada tahun 9 H.<sup>29</sup>

Menurut tradisi yang berlaku di Persia sebelum itu, yang diangkat kepala Negara adalah seorang laki-laki. Sedangkan pada tahun 9 H, yang terjadi justru menyalahi tradisi biasanya, yakni mengangkat kepala negara seorang perempuan. Perempuan tersebut bernama Bûwaran binti Syairawaihi bin Kisra bin Barwaiz. Dia diangkat menjadi ratu Persia karena saudara laki-lakinya terbunuh sewaktu melakukan perebutan kekuasaan.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar al-‘Asqalani, *Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari* Jilid VIII, (Beirut: Da>r al-Fikr, t.th.), 128.

<sup>28</sup> Muhammad Ibnu Ali Ibnu Muhammad al-Syaukani. *Nail al Authar*, Jilid VII (Mesir: Musthafa Babi al-Halabi, t.th.), 298.

<sup>29</sup> Lihat lebih lanjut, Abu al-Falah Abd al-Hayy bin Imad al-Hanbali, *Syadzaratu azd-Dzahab fi Akhbar Man Dzahab*, Jilid I (Beirut: Da>r al-Fikr, t.th.), 13.

<sup>30</sup> Demikian menurut Ibnu Hajar al-Asqalani dalam *Fath al-Bari* Juz VIII. Hlm. 128. Lihat Syuhudi Isma’il, hadis *Nabi Yang Tekstual dan Yang Kontekstual* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm, 65. Lihat CD *al-Maktabah al-Syâmilah* versi Edisi 2.11

Pada waktu itu, derajat kaum perempuan dimata masyarakat masih dipandang minor. Perempuan tidak dipercaya untuk mengurus masalah publik lebih-lebih masalah kenegaraan. Pandangan semacam ini, menurut hemat penulis waktu itu juga logis, sebab perempuan saat itu masih tertutup, sehingga wawasan dan pengetahuannya juga relatif masih kurang dibanding laki-laki. Seakan-akan hanya lelaki yang cakap memimpin.

Dalam kondisi sosio-historis semacam inilah Nabi sebagai orang yang memiliki kearifan menyatakan bahwa bangsa yang menyerahkan kepemimpinannya kepada perempuan tidak akan sukses. Sebab bagaimana mungkin akan sukses, jika pemimpinnya saja adalah seorang yang tidak dihargai oleh masyarakatnya. Padahal salah satu syarat ideal seorang pemimpin adalah kewibawaan, disamping mempunyai *leadership* yang memadai. Sementara perempuan saat itu dipandang tidak mempunyai *leadership* dan kewibawaan untuk menjadi pemimpin masyarakat.<sup>31</sup>

Oleh sebab itu, jika kondisi historis, sosiologis dan antropologis masyarakat berubah, di mana perempuan telah memiliki kemampuan memimpin yang baik, dan masyarakat pun telah menghargai perempuan dengan baik dan menerimanya sebagai pemimpin, maka sah-sah saja perempuan menjadi pemimpin publik (baca: presiden), apalagi menjadi hakim, direktoris rumah sakit, puskesmas, camat, lurah dan lain sebagainya. Pandangan yang melarang perempuan, hanya karena melihat aspek keperempuannya, untuk menjadi pemimpin, jelas mencerminkan pandangan yang bias gender, dan karenanya perlu direkonstruksi. Toh, faktanya sekarang banyak pimpinan daerah yang dijabat oleh kaum perempuan.

Pada zaman dahulu, menurut informasi al-Qur'an di Negeri Saba' juga telah dipimpin oleh seorang ratu bernama Bilqis. Ternyata ia mampu dan sukses memimpin negaranya. Ini artinya bahwa sabda Nabi Saw. : "*Lan yufliha qawmun wallaw amraham imra'atan*" yang secara tersirat melarang perempuan jadi pemimpin, bukan semata-mata melihat aspek keperempuannya, melainkan lebih

---

<sup>31</sup>Bandingkan dengan Syuhudi Ismail, *hadis Nabi Yang Tekstual.....*, 66.

pada aspek *leadership* (kemampuan memimpinya). Sehingga, menurut hemat penulis, laki-laki pun juga tidak akan sukses untuk memimpin suatu masyarakat, jika tidak memiliki *leadership* yang baik dan kewibawaan yang memadai. Analisis dan kesimpulan semacam ini juga diperkuat dengan tidak ditemukannya hadis Nabi. Saw yang sahih yang secara tegas menjelaskan bahwa pemimpin harus laki-laki.

Sebenarnya masih banyak hadits-hadits lain yang perlu mendapat kajian ulang dan reinterpretasi dengan menggunakan pendekatan historis, sosiologis dan antropologis, bahkan psikologis. Seperti hadits-hadits mengenai pernikahan dini Aisyah dengan Nabi Saw. hadis tentang *ru'yatul hilâl* (melihat bulan) dalam menentukan awal dan akhir Ramadhan, hadis tentang pemimpin harus dari keturunan Quraisy, hadis tentang cara makan Nabi Saw. dengan tiga jari dan tidak memakai sendok, Nabi lebih memilih pakaian yang putih-putih, Nabi menyuruh memelihara jenggot, dan mencukur kumis dan lain sebagainya.

## **F. Simpulan**

Dari uraian-uraian di atas, dapat ditarik beberapa kesimpulan, yaitu:

Perlunya pemahaman hadis (*fiqhul hadits*) dengan pendekatan historis, sosiologis dan antropologis untuk menemukan pemahaman hadis yang relatif lebih tepat, dinamis, akomodatif dan apresiasif terhadap perubahan serta perkembangan zaman, sekaligus pendekatan tersebut sebagai pisau analisis dalam memahami hadits-hadits yang tidak memiliki *asbabul wurud* secara khusus. Namun demikian, bukan berarti pendekatan-pendekatan tersebut tanpa kelemahan. Ia mempunyai kelemahan-kelemahan, antara lain adanya kesan ingin mencocok-cocokkan hadis dengan kondisi perubahan masyarakat dan kondisi zaman, sehingga seseorang kadang bisa terjebak pada pemahaman yang terlalu 'dipaksakan'. Untuk itu, diperlukan kecermatan dalam penggunaan pendekatan tersebut. Misalnya, dengan mempertimbangkan redaksi hadis, konteks sejarah dan sosiologis masyarakat saat itu, serta mencari *maqâshid al-syariah* di balik teks hadis. Sudah barang tentu, diperlukan kajian hadis secara tematik. Upaya semacam itu merupakan *human construction* yang kebenarannya tetap

relatif, nisbi dan masih bisa diperdebatkan (*debatable*). *Waallahu a'lam bi ash-shawab*.

### Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik dan M. Rusli Karim, (editor), *Metodologi Penelitian Agama; Sebuah Pengantar* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.
- Abu al-Falah Abd al-Hayy bin Imad al-Hanbali, *Syadzaratu al-Dzahab fi Akhbar Man Dzahab*, Jilid I Beirut:Dar al-Fikr, t.th.
- Abû Zahwu, Muhammad, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, (Mesir: Syirkah Misriyyah, t.th.
- Ahmad Ibnu Ali Ibnu Hajar al-‘Asqalani, *Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari* Jilid VIII, Beirut:Dar al-Fikr, t.th.
- Bukhari, Imam al-, *Shahih al-Bukhari*, dalam CD *al-Maktabah al-Syâmilah* versi Edisi 2.11
- Daniel L. Pals, *Seven Theory of Religion*, New York: Oxford University Press, tth.
- Green, Arnold W. , *Sociologi, an Analysis of Life in Modern Society* (New York, Toroto, 1960.
- Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari* dalam CD *al-Maktabah al-Syâmilah* versi Edisi 2.11
- Ibnu Hamzah al-Husaini al-Dimasyqi, *al-Bayân wa al-Ta’rîf fi Asbâb Wurûd al-Hadîts al-Syarif*, Jilid I , Beirut: Dar al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, t.th.
- Imam al-Bukhârî, Jilid I. bab *Kam Yaqshuru al-Shalah*, No 1036,1037, Bairut:Dâr Ibnu Katsir,1990
- Imam Muslim, *Shahih al-Muslim* Jilid 1, hadis No:1338,1339 dan 1140 pada *Kitab al-Hajj* Beirut:Dâr al-Fikr t.th.
- Ismail, Syuhudi, *Hadis Nabi Menurut Pembela Peningkar dan Pemalsunya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Ismail, Syuhudi, hadis *Nabi Yang Tekstual dan Yang Kontekstual*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994

- Khathib, Muhammad ‘Ajjaj al-, *al-Sunnah Qabl al-Tadwîn*, Beirut:Dar al-Fikr, 1989
- Khathib, Muhammad ‘Ajjaj al-, *Ushûl al-Hadis wa Mushthalahuhu*, Beirut:Dar al-Fikr, 1989
- Muhammad Ibnu Ali Ibnu Muhammad al-Syaukani. *Nail al Authar*, Jilid VII, Mesir: Musthafa Babi al-Halabi, t.th.
- Muhyidin Abu Zakariyya bin Syaraf an-Nawawi, *Shahihul Muslim Syarh an-Nawawi*, Jilid V, Beirut :Darul Kitab t.th.
- Muslim, Shahih Mulsim, dalam CD *al-Maktabah al-Syâmilah* versi Edisi 2.11
- Polama, Margaret M. *Sosiologi Kontemporer*, Yogyakarta: CV. Rajawali, t.th..
- Qaradhawi, Yusuf , *Kaifa Nata’ammalu ma’a as-Sunnah an-Nabawiyyah* Muhammad al-Baqir (penterj.), Bandung: Karisma, 1993.
- S. Menno, *Antropologi Perkotaan*, Jakarta: CV. Rajawali, 1992.
- Shabuni, Muhammad ‘Ali al-, *Rawâ’i al-Bayan fî Tafsir Ayatil Ahkam min al-Qur’an*, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Shâlih, Shubhî al-, ‘*Ulûm al-Hadîts wa Musthalahuhu*, Beirut: Dâr al-‘Ilm al-Malayin, 1977.
- Shiddiqie, M. Hasbi ash-, *Sejarah Ilmu Hadits*, Jakarta, Bulan Bintang, 1993
- Suyuti, Jalaluddin Abdurrahman al-, *Lubab an Nuqul dalam Hasyiah Tafsir al-Jalalain*, Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, t.th..
- Suyuti, Jalaluddin Abdurrahman al-, *al-Luma’fî Asbabil Hadis*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Wahbah al-Zuhaili, *al-Qur’ân al-Karîm wa Bunyatuhu al-Tasyrî’iyyah wa Khasha’ishuhu al-Hadlâriyyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1993

## Kredibilitas Perempuan Perwayat Hadis Generasi *Atbâ' al-Tâbi'în*

Agung Danarta\*

### Abstrak

In the book of *al-Kutub al-Tis'ah* (the Six works of Hadis collections), women from the generation of *atba' al-Tabi'in* (The follower of the Follower) who transmitted hadis are 26 who transmitted 37 hadis. A research from the book of the transmitter of the Hadis (*Kitab rijal al-Hadis*) to their biographies and credibility in transmitting Hadis concludes that they are mostly unreliable and their transmission are mostly unacceptable as they are credited as *Majhulah* (unrecognized) and *la tu'raf* (unknown). All the women in question received the hadis from female teachers and transmitted it to their male pupils. None of them transmitted hadis to female transmitters in which their transmission are collected in *al-Kutub al-Tis'ah*.

Kata Kunci: *atba' al-tâbi'în, al-Kutub al-Tis'ah, rijâl al-hadîts, majhulah dan lâ tu'raf*

### I. Pendahuluan

Periwayat hadis dalam penulisan biografinya dipilahkan berdasar pada peringkat pertemuannya dengan Nabi saw. atau dengan orang yang pernah bertemu dengan Nabi atau orang yang pernah bertemu dengan orang yang pernah bertemu dengan Nabi, dan begitu seterusnya. Pemilahan ini merupakan akibat logis dari pemilahan generasi sebagaimana yang ditegaskan oleh Nabi saw.:

خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ<sup>1</sup>

---

\* Dosen Jurusan TH Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

<sup>1</sup> Al-Bukhârî, "Shahîh al-Bukhârî" no. 3377 dalam CD ROM: *Mausû'ah al-Hadîts al-Syarîf al-Kutub al-Tis'ah* (Beirut: Global Islamic Software Company, 1995).



“Sebaik-baik ummat adalah ummat pada masaku, kemudian orang-orang yang hidup setelah mereka, dan orang-orang setelah mereka”.

Meskipun hadis tersebut berkenaan keutamaan per periode dan keunggulan mereka, namun para sejarawan muslim menjadikannya sebagai satu ilmu baru dalam penulisan sejarah yang dibangun berdasarkan pemahaman setiap peringkat (*thabaqah*). Dalam istilah ilmu hadis, *thabaqah* adalah umur, yaitu kesamaan orang-orang yang berada dalam satu kurun waktu tertentu berdasarkan umurnya. Bisa juga yang dimaksud adalah kesamaan guru, sumber mereka dalam menimba ilmu.<sup>2</sup>

Penelitian ini menggunakan perpaduan antara konsep *al-thabaqah* yang digunakan oleh Ibn Hibbân (w. 354 H.) yang periwayat hadis dibagi dalam peringkat yang sederhana, dan yang digunakan oleh Ibn Hajar al-'Asqalânî (w. 852 H.) yang membagi peringkat periwayat hadis lebih kompleks. Ibn Hibbân mengklasifikasikan para perawi hadis dalam empat tingkatan, yaitu: tingkatan sahabat, tingkatan *tâbi'ûn*, tingkatan *atbâ' al-tâbi'în*, dan tingkatan *atbâ' atbâ' al-tâbi'în*.<sup>3</sup> Ibn Hajar al-'Asqalânî lebih memerinci lagi dan mengklasifikasikan menjadi 12 *thabaqât*. *Thabaqah* kesatu adalah seluruh sahabat; *thabaqât* kedua sampai kelima adalah *tâbi'un* yang dipilah menjadi *tâbi'ûn* senior, *tâbi'ûn* pertengahan, *tâbi'ûn* pasca pertengahan, dan *tâbi'ûn* junior; *thabaqât* keenam sampai kesembilan adalah *atbâ' al-tâbi'în* yang dipilah menjadi *atbâ' al-tâbi'în* seperiode dengan *tâbi'în* junior tapi belum pernah bertemu sahabat, *atbâ' al-tâbi'în* senior, *atbâ' al-tâbi'în* pertengahan dan *atbâ' al-tâbi'în* junior; dan *thabaqât* kesepuluh sampai kedua belas adalah *al-âkhdzîn min atbâ' al-tâbi'în* yang dipilah menjadi *al-âkhdzîn min atbâ' al-tâbi'în* senior, pertengahan, dan junior.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Shubhî al-Shâliḥ, *'Ulûm al-Ḥadîts wa Musthalahuh* (Beirut: Dâr al-'Ilmi lil Malayin, 1997), hlm. 349.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, 350-351.

*Atbâ' al-tâbi'in* adalah orang yang pernah bertemu dengan *al-tabi'i* dalam keadaan beriman kepada Nabi saw. dan mati dalam keadaan beragama Islam.<sup>5</sup>Masa hidup *atbâ' al-tâbi'in* terakhir adalah tahun 220 H. Setelah tahun tersebut tidak ada lagi *atbâ' al-tâbi'in* yang masih hidup.

## II. Perempuan Perwayat Hadis

Jumlah perempuan *atbâ' al-tâbi'in* yang meriwayatkan hadis dalam *al-kutub al-tis'ah* berjumlah 26 orang yang meriwayatkan 37 hadis. Satu orang meriwayatkan enam hadis; enam orang meriwayatkan dua hadis; dan sisanya 19 orang masing-masing meriwayatkan satu hadis.

Tiga puluh tujuh hadis yang diriwayatkan tersebut empat hadis terdapat dalam *Sunan al-Tirmidzî*; tiga dalam *Sunan al-Nasâi*; sepuluh dalam *Sunan Abû Dâwud*; enam hadis dalam *Sunan Ibn Mâjah*; tujuh hadis dalam *Musnad Ahmad* dan tujuh hadis dalam *Sunan al-Dârimiy*. Adapun dalam *Shahîh al-Bukhârî*, *Shahîh Muslim* dan *al-Muwaththa'*, tidak satupun terdapat hadis yang diriwayatkan oleh perempuan *atbâ' al-tâbi'in*.

	Nama	tbq	Jml	B	M	T	N	AD	IM	A	MI	D
1	Abdah bt Khâlid bn Mi'dan	6	6									6
2	Hukaimah bt Umayyah	6	2				1	1				
3	Raythah bt Hurays	6	2					1		1		
4	Umm 'Îsâ	6	2						1	1		
5	Umm Hukaim bt Usaid	6	2				1	1				

<sup>5</sup> Shubhî al-Shâlih, *Ulûm al-Hadîts*, 357.

6	Umm al- <u>H</u> asan jaddah Abû Bakr	7	2					1		1		
7	Umm Shâlih bt Shâlih	7	2			1			1			
8	Asmâ' bt 'Âbis bn Rabî'ah	6	1						1			
9	Asmâ' bt Yazîd	6	1				1					
10	Fâthimah bt Abdurrahmân	6	1							1		
11	Habîbah bt <u>H</u> ammad	6	1									1
12	<u>H</u> afsah bt Abî Katsîr	6	1			1						
13	<u>H</u> ukaimah bt Ghaylan	6	1							1		
14	Suwaydah bt Jâbir	6	1					1				
15	Umm <u>H</u> abîbah bt Zu'aib bn Qays	6	1					1				
16	Umm Muḥammad bn Abî Razin	6	1			1						
17	Umm Nahar bt Difâ'	6	1							1		
18	Ghabthah bt 'Amr	7	1					1				
19	<u>H</u> ubabah bt 'Ajlan	7	1						1			
20	<u>H</u> afshah bt 'Ajlan	7	1						1			
21	Umm 'Umar bn Ibrâhîm	7	1							1		
22	Umm al-Aswad	7	1			1						
23	Umm al- <u>H</u> asan	7	1					1				
24	Umm Janûb bt Numailah	7	1					1				
25	Umm Muḥammad bn Harb	7	1						1			
26	Umm Yûnus	7	1					1				
			37	0	0	4	3	10	6	7	0	7

Tabel 23 Daftar Nama Periwiyat Perempuan periode *Atbâ' al-tâbi'in* dengan jumlah hadis riwayatnya pada *al-kutub al-tis'ah*.<sup>6</sup> Sumber data diolah dari CD-ROM:

*Mausû'ah al-Hadîts al-Syarîf al-Kutub al-Tis'ah.*

a. 'Abdah binti Khâlid ibn Mi'dan (w.?)

'Abdah binti Khâlid meriwayatkan enam buah hadis semuanya berada di dalam kitab *Sunan al-Dârimî*. Satu hadis di *Muqaddimah*, dan lima hadis lainnya berada di dalam bab *Fadhâil al-qur'an*. Keenam hadis yang ia riwayatkan berkenaan tentang keutamaan membaca al-Qur'an. Semua hadisnya bersumber dari Khâlid ibn Mi'dan sehingga hadis riwayatnya adalah *maqthû'* atau hanya bersumber dari *tâbi'in*. Hadis-hadis riwayatnya, dengan demikian, tidak dapat dipakai sebagai hujjah. Akan tetapi 'Abdah sendiri adalah periwiyat yang *tsiqqah*.

b. Ummu al-Hasan Jaddah Abû Bakar al-'Adawiy (w.?)

Ada satu hadis yang diriwayatkan oleh Ummu al-Hasan dengan dua jalur sanad yang keduanya ia riwayatkan dari Mu'adzah dari 'Âisyah yaitu terdapat dalam kitab *Sunan Abû Dâwud* dan *Musnad Ahmad ibn Hanbal*. Hadis tersebut berkenaan tentang darah haid yang mengenai pakaian tidak harus dicuci. Hadis tersebut *marfû'* dan *muttashil* sampai kepada Rasulullah. Hanya saja Ummu al-Hasan adalah periwiyat hadis yang tidak dikenal oleh ulama *rijâl al-hadîts*, sehingga hadis yang ia riwayatkan menjadi berkualitas *dha'if*.<sup>7</sup>

c. Ummu Shâlih binti Shâlih (w.?)

---

<sup>6</sup> CD ROM: *Mausû'ah al-Hadîts al-Syarîf al-Kutub al-Tis'ah*. Data diolah penulis.

<sup>7</sup> *Ibid.*; *Tahdzîb al-Kamâl*, Juz XXXV, 344-345.

Hadis yang diriwayatkan oleh Ummu Shâlih sebanyak satu hadis dengan dua jalur sanad yang keduanya ia riwayatkan dari Shafiyyah binti Syaibah dari Ummu Habîbah dan terdapat dalam kitab *Sunan al-Tirmidzî* dan *Sunan Ibn Mâjah*. Hadis riwayatnya *marfû'* dan *muttashil* berkenaan tentang perkataan anak Adam itu adalah untuknya tetapi bukan miliknya kecuali amar ma'ruf, nahi munkar dan zikir kepada Allah. Hanya saja Ummu Shâlih ini tidak dikenal di kalangan ulama *rijâl al-hadîts*.<sup>8</sup>

d. Ummu Hâkim binti Asid (w.?)

Ummu Hâkim meriwayatkan satu hadis dengan dua sanad yang semuanya ia riwayatkan dari ibunya dan terdapat dalam kitab *Sunan al-Nasâi* dan *Abû Dâwud*.<sup>9</sup> Hadisnya *marfû'* sampai kepada Rasulullah dan *munqathi'*. Orang yang meriwayatkan hadis ini dari Ummu Salamah namanya *mubham* (tidak jelas). Di samping itu ada dua nama yang tidak diketahui kredibilitasnya oleh ulama *rijâl al-hadîts* dalam sanad hadis ini, yaitu ibu dari Ummu Hâkim dan Ummu Hâkim sendiri. Berdasar hal tersebut dapat disimpulkan bahwa hadis riwayatnya berkualitas dha'if. Hadis riwayat Ummu Hâkim ini berkenaan dengan larangan Nabi untuk berhias bagi istri yang baru ditinggal mati oleh suaminya.

e. Ummu 'Îsâ (w.?)

Ummu 'Îsâ al-Khuzâ'iyah meriwayatkan satu hadis dengan dua sanad yang terdapat dalam *Sunan Ibn Mâjah* dan *Musnad Ahmad ibn Hanbal*.<sup>10</sup> Dalam sanadnya tersebut ia meriwayatkan dari Ummu 'Aun binti Muḥammad ibn Ja'far. Matan

<sup>8</sup> *Ibid.*, CD Mausû'ah; *Tahdzîb al-Kamâl*, Juz XXXV, 368-369

<sup>9</sup> *Sunan al-Nasâi*, *Kitâb al-Thalaq*, hadis no. 3481; *Sunan Abû Dâwud*, *Kitâb al-Thalaq*, hadis no. 1961; *Tahdzîb al-Kamâl*, Juz XXXV, 300.

<sup>10</sup> *Sunan Ibn Mâjah*, *Kitâb Ma jā'a fî al-Janâiz*, no. hadis 1600; *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, *Bâqî Musnad al-Anshâr*, hadis no. 25839; *Tahdzîb al-Kamâl*, Juz XXXV, 378.

hadisnya berisi perintah Nabi kepada para *shahâbiyah* agar mereka menyiapkan makanan untuk keluarga Abû Ja'far yang sedang bersedih karena ditinggal mati oleh Abû Ja'far. Hadis pada kedua sanadnya *marfû'* sampai kepada Nabi dan bersambung (*muttashil*). Hanya saja Ummu 'Îsâ tidak dikenal keadaan dan kredibilitasnya oleh para ulama *rijâl al-hadîts*, sehingga karenanya hadisnya berkualitas dha'if.

f. Raythah binti al-Hârits (w.?)

Raythah meriwayatkan satu hadis dengan dua sanad yang kesemuanya ia terima dari Kabsyah binti Abî Maryam dari Ummu Salamah dan terdapat dalam kitab *Sunan Abû Dâwud* dan *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*.<sup>11</sup> Hadisnya berkenaan dengan larangan Nabi untuk membuat minuman dengan mencampur *nabîdz* dan *tamr* (keduanya adalah jenis kurma tertentu). Sanad hadisnya *marfû'* dan *muttashil*, hanya saja ada dua orang yang tidak dikenal, yaitu Kabsya binti Abî Maryam tidak dikenal ahwal kredibilitasnya, dan Raythah binti Haris yang tidak dikenal keberadaannya oleh para ulama *rijâl al-hadîts*.<sup>12</sup>

g. Hukaimah binti Umaymah (w.?)

Hukaimah meriwayatkan satu hadis dengan dua sanad yang ia riwayatkan dari ibunya yakni Umaymah binti Ruqaiqah yang terdapat dalam kitab *Sunan al-Nasâi* dan *Sunan Abû Dâwud*.<sup>13</sup> Hadis tersebut berkenaan tentang informasi dari Umaymah seorang *shahâbiyah* bahwa Nabi memiliki pispot (tempat kencing) yang terbuat dari pohon kurma, diletakkan di bawah tempat tidur dan dipakai untuk kencing pada malam

---

<sup>11</sup> *Sunan Abû Dâwud, Kitâb al-Asdyribah*, hadis no. 3219; *Musnad Ahmad ibn Hanbal, Bâqî Musnad al-Anshâr*, hadis no. 25297.

<sup>12</sup> CD-ROM: *Mausû'ah*

<sup>13</sup> *Sunan al-Nasâi, Kitâb al-Thahârah*, hadis no. 32; *Sunan Abû Dâwud, Kitâb al-Thahârah*, hadis no. 22; *Tahdzîb al-Kamâl, Juz XXXV*, 157.

hari. Sanad hadis tersebut *marfû'* dan *muttashil*, hanya saja Hukaimah binti Umaymah tidak dikenal keberadaannya oleh para ulama *rijâl al-hadîts*, sehingga karenanya hadis ini berkualitas *dha'îf*.

h. Ummu al-Hasan (w.?)

Ummu al-Hasan meriwayatkan satu hadis dengan satu sanad yang ia terima dari neneknya dari 'Âisyah dan terdapat dalam kitab *Sunan Abû Dâwud*.<sup>14</sup> Hadis tersebut berkenaan dengan permintaan Hind binti 'Utbah agar Nabi membai'atnya, tetapi Nabi belum bersedia membai'at hingga telapak tangan Hind mencengkeram. Sanad hadis tersebut *marfû'* dan *muttashil*, hanya saja nama nenek ummu al-Hasan tidak jelas yang mengakibatkan keberadaannya menjadi tidak jelas, dan Ummu al-Hasan yang tidak diketahui orangnya oleh para ulama *rijâl al-hadîts*.<sup>15</sup>

i. Ummu Janûb binti Numailah (w.?)

Ummu Janûb meriwayatkan satu hadis dengan satu sanad tentang sabda Nabi yang menyatakan bahwa siapa yang menemukan air sebelum ada orang Islam yang telah mendahuluinya, maka air itu menjadi miliknya. Hadis tersebut ia riwayatkan dari ibunya: Suwaidah binti Jâbir dari ibunya: 'Aqilah binti Asmar dari ayahnya: Asmar ibn al-Mudharris dan terdapat dalam kitab *Sunan Abû Dâwud*<sup>16</sup>. Sanad hadisnya *marfû'* dan *muttashil*, hanya saja Ummu Janub, Suwaidah dan 'Aqilah, ketiganya tidak diketahui orangnya oleh para ulama *rijâl al-hadîts* sehingga hadisnya berkualitas *dha'îf*.

---

<sup>14</sup> *Sunan Abû Dâwud, Kitâb al-Tarajjûl*, hadis no. 3634; *Tahdzîb al-Kamâl, Juz XXXV*, 345.

<sup>15</sup> CD-ROM: *Mausû'ah*

<sup>16</sup> *Sunan Abû Dâwud, Kitâb al-Kharaj wa al-Imârah wa al-fay*, hadis no. 3669; *Tahdzîb al-Kamâl, Juz XXXV*, 336.

j. Ummu Muḥammad ibn Ḥarb (w.?)

Ummu Muḥammad meriwayatkan satu hadis dengan satu sanad yang berisi anjuran Rasulullah agar orang mengisi perutnya, sepertiga untuk makanan, sepertiga untuk minuman dan sepertiga untuk udara. Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Mâjah.<sup>17</sup> Ummu Muḥammad menerima hadis dari ibunya dari al-Miqdam ibn Ma'dikariba. Sanad hadis tersebut *marfû'* dan *muttashil*, hanya saja ibunya Ummu Muḥammad tidak diketahui namanya sehingga keberadaannya pun tidak diketahui. Ummu Muḥammad sendiri juga tidak diketahui orangnya oleh para ulama *rijâl al-ḥadîts*, sehingga karenanya hadis riwayatnya berkualitas dha'if.<sup>18</sup>

k. Ummu Yûnus binti Syaddâd (w.?)

Ummu Yûnus meriwayatkan satu hadis dengan satu sanad tentang cara membersihkan pakaian yang terkena darah haid, yaitu dengan membasuh tempat yang terkena darah dengan air. Hadisnya tersebut ia riwayatkan dari Ummu Juḥdar dari 'Âisyah dan diriwayatkan dalam kitab *Sunan Abî Dâwud*. Sanad hadis tersebut *marfû'* dan *muttashil*, hanya saja Ummu Juḥdar dan Ummu Yunus tidak diketahui keberadaan dan identitasnya oleh para ulama *rijâl al-ḥadîts*.<sup>19</sup>

l. Ḥubâbah binti 'Ajlân (w.?)

Ḥubâbah meriwayatkan satu hadis dengan satu sanad berkenaan dengan sabda Rasulullah saw. bahwa do'a orang tua (*wâlid*) itu melapangkan hijab. Hadis tersebut terdapat dalam kitab *Sunan Ibn Mâjah*.<sup>20</sup> Dalam sanadnya, Ḥubâbah meriwayatkan

---

<sup>17</sup> *Sunan Ibn Mâjah, Kitâb al-Ath'imah*, hadis no. 2302; *Tahdzîb al-Kamâl, Juz XXXV*, 394.

<sup>18</sup> Hadis yang diriwayatkan Ummu Muḥammad ini memiliki *mutâbi'* yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Tirmidzî (*Sunan al-Tirmidzî, al-Zuhd 'an Rasûlillâh: 2302*) yang berkualitas hasan.

<sup>19</sup> *Sunan Abî Dâwud, Kitâb al-Thahârah*, hadis no. 329; *Tahdzîb al-Kamâl, Juz XXXV*, 392.

<sup>20</sup> *Sunan Ibn Mâjah, Kitâb al-Du'â*, hadis no. 3853.



dari Ummu Hafsh dari Shafiyyah binti Jarir dari Ummu Hâkim binti Wadda'. Sanad tersebut *marfû'* dan *muttashil*, tetapi Shafiyyah, Ummu Hafs dan Hubâbah adalah periwayat yang tidak dikenal identitas dan keberadaannya oleh ulama *rijâl al-hadîts*.<sup>21</sup> Berdasar hal tersebut, hadis riwayatnya tersebut berkualitas dha'if.

m. Hafshah Umm Hafs (w.?)

Hafshah dikenal dengan sebutan Umm Hafs, merupakan ibu dari Hubabah binti 'Ajlân. Ia meriwayatkan satu hadis dengan satu sanad yang ia riwayatkan dari Shafiyyah binti Jarîr dari Ummu Hâkim binti Wadda' dan terdapat dalam kitab *Sunan Ibn Mâjah*.<sup>22</sup> Hadisnya berkenaan dengan sabda Rasulullah bahwa doa orang tua itu melapangkan hijab. Hafshah ini merupakan guru dari Hubâbah ibnat 'Ajlân, dan hadis serta sanadnya juga sama. Sanad hadis tersebut *marfû'* dan *muttashil*, tetapi Hafsah dan Shafiyyah tidak dikenal identitas dan keberadaannya oleh para ulama *rijâl al-hadîts*. Berdasar hal tersebut dapat disimpulkan bahwa hadis riwayatnya tersebut berkualitas dha'if.

n. Ummu 'Umar ibn Ibrâhîm (w.?)

Ummu 'Umar meriwayatkan satu hadis dengan satu sanad yang ia riwayatkan dari ibunya dari 'Âisyah dengan sanad yang *muttashil* dan *marfû'* dan terdapat dalam kitab *Musnad Ahmad ibn Hanbal*.<sup>23</sup> Hanya saja dalam sanad tersebut terdapat tiga orang yang *majhûl*, yaitu 'Umar ibn Ibrâhîm al-Yasykari, Ummu 'Umar dan ibunya. Dengan demikian hadis ini berkualitas dha'if. Hadis yang diriwayatkan Ummu 'Umar adalah tentang keutamaan 'Utsmân ibn 'Affân.

---

<sup>21</sup> *Tahdzîb al-Kamâl, Juz XXXV*, hlm. 147; CD-ROM: *Mausû'ah*

<sup>22</sup> *Ibid.*, *Tahdzîb al-Kamâl, Juz XXXV*, hlm. 347; CD-ROM: *Mausû'ah*

<sup>23</sup> *Musnad Ahmad ibn Hanbal, Bâqî Musnad al-Anshâr*, hadis no. 25046.

o. Ghibthah binti ‘Âmir (w.?)

Ghibtah meriwayatkan satu buah hadis dengan satu sanad. Ia adalah anak Ummu al-Hasan yang juga hanya meriwayatkan satu hadis dengan satu sanad. Hadis tersebut terdapat dalam kitab *Sunan Abû Dâwud*.<sup>24</sup> Hadis tersebut berkenaan dengan permintaan Hind binti ‘Utbah agar Nabi membai’atnya, tetapi Nabi belum bersedia membai’at hingga telapak tangan Hind mencengkeram. Sanad hadis tersebut *marfû’* dan *muttashil*, hanya saja nama nenek ummu al-Hasan tidak jelas yang mengakibatkan keberadaannya menjadi tidak jelas, dan Ummu al-Hasan yang tidak diketahui orangnya oleh para ulama *rijâl al-hadîts*.<sup>25</sup> Akan tetapi Ghibtah sendiri sebenarnya adalah periwayat yang *maqbulah*.

p. Ummu al-Aswad maulah Abî Birzah (w.?)

Ummu al-Aswad meriwayatkan satu hadis dengan satu sanad dari Munyah binti ‘Ubayd ibn Abî Barzah dari Abû Barzah dari Rasulullah dan terdapat dalam kitab *Sunan al-Tirmidzî*.<sup>26</sup> Sanad hadis tersebut *marfû’* dan *muttashil*, hanya saja Munyah binti ‘Ubayd tidak diketahui kredibilitasnya oleh para ulama *rijâl al-hadîts*, dengan demikian hadisnya tersebut berkualitas dha’if, meskipun Ummu al-Aswad sendiri adalah periwayat hadis yang *tsiqqah*. Matan hadis riwayat Ummu al-Aswad berkenaan dengan sabda Rasulullah yang menyatakan bahwa barang siapa yang menghibur hati orang yang ditinggal mati anggota keluarganya, maka ia akan diberi pakaian dari bulu nanti di surga.

---

<sup>24</sup> *Sunan Abû Dâwud, Kitab al-Tarajjul*, hadis no. 3634.

<sup>25</sup> *Tahdzîb al-Kamâl, Juz XXXV*, hlm. 245; CD-ROM: *Mausû’ah*

<sup>26</sup> *Sunan al-Tirmidzî, Kitâb al-Janâiz ‘an Rasûlillâh*, hadis no. 996; *Tahdzîb al-Kamâl, Juz XXXV*, hlm. 327.

q. Asmâ' binti 'Âbis ibn Rabî'ah (w.?)

Hadis yang diriwayatkan Asmâ' sebanyak satu hadis dengan satu sanad tentang sabda Rasulullah yang menyatakan bahwa anak yang mati dalam kandungan (keguguran) akan menebus dosa kedua orang tuanya bila orang tuanya akan dimasukkan neraka. Bayi tersebut akan memasukkan kedua orang tuanya dengan menyeretnya menggunakan tali pusarnya hingga masuk ke dalam surga. Hadis ini diriwayatkan oleh Asmâ' dari ayahnya dari 'Alî ibn Abî Thâlib dengan sanad yang *marfû'* dan *muttashil* dan diriwayatkan dalam kitab *Sunan Ibn Mâjah*.<sup>27</sup> Hanya saja hadis ini berkualitas dha'if, karena menurut al-Dzahabî, Asmâ' binti 'Âbis tidak dikenal ahwalnya.

r. Suwaidah binti Jâbir (w.?)

Suwaidah binti Jâbir merupakan ibu sekaligus guru dari Ummu Janub. Sebagaimana Ummu Janub ia juga hanya meriwayatkan satu hadis dengan satu sanad. Hadis yang ia riwayatkan tentang sabda Nabi yang menyatakan bahwa siapa yang menemukan air sebelum ada orang Islam yang telah mendahuluinya, maka air itu menjadi miliknya. Hadis tersebut ia riwayatkan dari ibunya: 'Âqilah binti Asmar dari ayahnya: Asmar ibn al-Mudharris dan terdapat dalam kitab *Sunan Abû Dâwud*.<sup>28</sup> Sanad hadisnya *marfû'* dan *muttashil*, hanya saja Ummu Janûb, Suwaidah dan 'Âqilah, ketiganya tidak diketahui orangnya oleh para ulama *rijâl al-hadîts* sehingga hadisnya berkualitas dha'if.

---

<sup>27</sup> *Sunan Ibn Mâjah, Kitâb Mâ jâ'a fî al-Janâiz*, hadis no. 2547; *Tahdzîb al-Kamâl, Juz XXXV*, 126.

<sup>28</sup> *Ibid., Tahdzîb al-Kamâl, Juz XXXV*, hlm. 203-204; *Sunan Abî Dâwud, Kitâb al-Kharâj wa al-Imârah wa al-fay*, hadis no. 3669.

## s. Asmâ' binti Yazîd (w.?)

Asmâ' binti Yazîd meriwayatkan satu hadis dengan satu jalur sanad dari anak pamannya yang bernama Anas dari Ibn 'Abbâs yang menyatakan bahwa Rasulullah telah melarang empat macam bejana (tempat minum) yaitu barang yang diukir, yang dicat dengan ter, dari buah labu, dan *al-hantam* (bejana yang terbuat dari tanah, rambut dan darah). Hadis tersebut *marfû'* dan *muttashil* dan diriwayatkan oleh al-Nasâi.<sup>29</sup> Asmâ' binti Yazîd adalah *majhûlah*. Sanad hadis tersebut memiliki *mutâbi'* dengan jalur sanad yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim,<sup>30</sup> sehingga mengangkat derajat hadis tersebut menjadi *shahîh lighairihi*.

## t. Ummu Muḥammad ibn Abi Razin (w.?)

Ummu Muḥammad meriwayatkan satu hadis dengan satu sanad yang ia terima dari Ummu al-Hurayr dari Thalḥah ibn Mâlik yang menyatakan bahwa Rasulullah bersabda: “Termasuk tanda-tanda dekatnya kiamat adalah hancurnya Arab”. Hadis tersebut diriwayatkan oleh al-Tirmidzî<sup>31</sup> dengan sanad *marfû'* dan *muttashil*, hanya saja Ummu Hurayr tidak dikenal identitasnya dan Ummu Muḥammad merupakan periwayat yang *majhûl*. Sanad hadis ini adalah *sanad munfarid* dan tidak memiliki *mutâbi'*<sup>32</sup>. Hadis tersebut berkualitas dha'if.

## u. Ummu Nahar binti Difa' (w.?)

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, *Tahdzîb al-Kamâl*, Juz XXXV, hlm. 128; *Sunan al-Nasâi*, *Kitab al-Asyribah*, hadis no. 5550.

<sup>30</sup> *Shahîh al-Bukhârî*, *Kitâb al-Imân*, hadis no. 51; *Shahîh Muslim*, *Kitâb al-Iman*, hadis no. 23.

<sup>31</sup> *Sunan al-Tirmidzî*, *Kitâb Manâqib 'an Rasûlillâh*, hadis no. 3864.

<sup>32</sup> CD-ROM: *Mausû'ah*

Ummu Nahar meriwayatkan satu hadis dengan satu sanad yang ia terima dari Aminah binti Abdillâh dari ‘Âisyah yang diriwayatkan oleh Ahmad ibn Hanbal.<sup>33</sup> Hadis tersebut berisi tentang perkataan ‘Âisyah yang menyatakan bahwa Nabi telah melaknat orang yang mengerik (menyayat kulit wajah agar tampak bersih) dan yang dikerik, yang mentato dan yang ditato, yang menyambung rambut dan yang disambung. Sanad hadis tersebut *marfû’* dan *muttashil*, tetapi Aminah binti Abdillâh tidak diketahui identitasnya dan Ummu Nahar *majhûl*<sup>34</sup>. Hadis ini berkualitas dha’if.

v. Habîbah binti Hammâd (w.?)

Habîbah meriwayatkan satu hadis dengan satu sanad *mauqûf* dan *muttashil* dari ‘Amrah binti Hayyan dari ‘Âisyah yang terdapat dalam *Sunan al-Dârimî*.<sup>35</sup> Hadis tersebut mengenai perkataan ‘Âisyah agar wanita ketika membersihkan darah haidnya dengan memakai wangi-wangian. Hadis tersebut berkualitas dha’if karena dalam sanadnya terdapat ‘Amrah binti Hayyan yang riwayat hadisnya didiamkan (tidak diambil) dan Habîbah merupakan periwayat yang *majhûl*, sementara ia tidak punya *mutâbi*<sup>36</sup>.

w. Fâthimah binti Abdurrahmân (w.?)

Fâthimah meriwayatkan satu hadis dengan satu sanad *marfû’* dan *muttashil* dari Ummu Fâthimah ibn ‘Abdurrahmân dari ‘Âisyah yang terdapat dalam *Musnad Ahmad ibn Hanbal*<sup>37</sup>. Hadis tersebut berkenaan tentang kemuliaan ‘Utsmân ibn ‘Affân.

---

<sup>33</sup> *Musnad Ahmad ibn Hanbal, Bâqî Musnad al-Anshâr*, hadis no. 24933.

<sup>34</sup> CD-ROM: *Mausû’ah*

<sup>35</sup> *Sunan al-Dârimî, Kitâb al-Thahârah*, hadis no. 1140.

<sup>36</sup> CD-ROM: *Mausû’ah*

<sup>37</sup> *Musnad Ahmad ibn Hanbal, Bâqî Musnad al-Anshâr*, hadis no. 24935.

Sanad hadisnya berkualitas dha'if karena Fâthimah dan Ummu Fâthimah dalam sanad tersebut adalah periwayat yang *majhûl*, sedangkan ia tidak memiliki *mutâbi*.<sup>38</sup>

x. Ummu Habîbah binti Zu'aib ibn Qays (w.?)

Ummu Habîbah meriwayatkan satu hadis dengan satu sanad yang *marfû'* dan *munqathi'* yang ia riwayatkan dari Shafiyyah *ummu al-mu'minîn* dan terdapat dalam *Sunan Abî Dâwud*.<sup>39</sup> Hadis ini *munqathi'* karena Ummu Habîbah adalah generasi *tâbi'i al-tâbi'în thabaqah* ke enam, sedangkan Shafiyyah adalah generasi sahabat, sehingga dapat dipastikan bahwa Ummu Habîbah belum pernah bertemu dengan Shafiyyah. Ummu Habîbah juga merupakan adalah periwayat yang *mastûr*.<sup>40</sup> Hadis yang ia riwayatkan berkenaan dengan ukuran timbangan *sha'* yang dipakai oleh Nabi.

y. Hafshah binti Abî Katsîr (w.?)

Hafshah meriwayatkan satu hadis dengan satu sanad *marfû'* dan *muttashil* yang diriwayatkan dalam *Sunan al-Tirmidzî*.<sup>41</sup> Hadis tersebut berkenaan dengan doa istigfar yang diajarkan Nabi untuk dibaca ketika Maghrib. Hafshah meriwayatkannya dari Abû Katsîr yang juga ayahnya, dari Ummu Salamah *ummu al-mu'minîn*. Dalam sanad tersebut, 'Abdurrahmân ibn Ishâq dha'if, Abû Katsîr *la yu'raf*, dan Hafshah didaftar oleh Ibn Hibbân dalam *al-Tsiqqât*, tetapi dianggap sebagai periwayat yang tidak dikenal oleh Tirmidzî dan Dzahabî. Sebenarnya Hafshah memiliki *mutâbi'*, yaitu sanad yang diriwayatkan oleh Abû Dâwud,<sup>42</sup> tetapi sanad tersebut juga melalui Abû

<sup>38</sup> CD-ROM: *Mausû'ah*

<sup>39</sup> *Sunan Abî Dâwud, Kitâb al-Aimân wa al-Nudzûr*, hadis no. 2753.

<sup>40</sup> *Tahdzîb al-Kamâl, Juz XXXV*, hlm. 336-337; CD-ROM: *Mausû'ah*

<sup>41</sup> *Sunan al-Tirmidzî, Kitâb al-Du'ât 'an Rasûlillâh*, hadis no. 3513.

<sup>42</sup> *Sunan Abî Dâwud, Kitâb al-Shalâh*, hadis no. 446; *Tahdzîb al-Kamâl, Juz XXXV*, hlm. 445; CD-ROM: *Mausû'ah*.

Katsîr, sehingga *mutâbi'* tersebut tidak bisa menolong kualitas hadis dan tetap merupakan hadis yang dha'if.

z. Hukaimah binti Ghailân (w.?)

Hukaimah meriwayatkan satu hadis dengan satu sanad *marfû'* dan *muttashil* yang diriwayatkan oleh Ahmad ibn Hanbal.<sup>43</sup> Hadisnya tentang sabda Nabi bagi orang yang menemukan uang atau barang berharga yang jumlahnya sedikit hendaknya mengumumkannya selama tiga hari, sedangkan bila jumlahnya banyak selama enam hari. Hadis itu ia riwayatkan dari ayahnya dari Rasulullah. Hukaimah adalah periwayat yang *tsiqqah*, hanya saja dalam sanad hadis tersebut terdapat 'Umar ibn 'Abdullâh ibn Ya'lâ yang dinilai sengan *munkar al-hadîts* oleh Ahmad ibn Hanbal. Yahyâ ibn Ma'în, Abû Hâtim al-Râzî, dan al-Nasâi serta dinilai *laisa biqawiyy* oleh Abû Zur'ah al-Râzî. Sehingga karenanya hadisnya berkualitas dha'if dan tidak bisa ditolong karena tidak ada *mutâbi'* bagi hadis ini.

### III. Kredibilitas Periwayat Hadis

Dua puluh enam perempuan periwayat hadis generasi *atbâ' al-tâbi'in*, enam orang di antaranya dikategorikan sebagai periwayat yang dipuji, lima orang dengan pujian *tsiqqah*, dan satu orang dengan pujian *maqbulah*. Sedangkan dua puluh orang lainnya di kategorikan sebagai periwayat yang cacat, dan kecacatannya karena faktor mereka tidak dikenal oleh para ulama kritikus hadis. Tiga belas orang *lâ tu'raf*, enam orang *majhûlah*, dan satu orang *mastûrah*.

	lafal/Tbq	6	7Jml
	<i>tsiqqah</i>	4	1 5
<i>ta'dil</i>	<i>maqbulah</i>	0	1 1

<sup>43</sup> *Musnad Ahmad ibn Hanbal, Musnad al-Syâmiyyîn*, hadis no. 16908.

	Jumlah	4	2	6
<i>al-jarh</i>	<i>lâ tu'raf</i>	5	8	13
	<i>majhûlah</i>	5	1	6
	<i>mastûrah</i>	1	0	1
	Jumlah	11	9	20

Tabel 24 Kredibilitas Perempuan Generasi *Atbâ' al-tâbi'în*.<sup>44</sup> Sumber data diolah dari CD-ROM: *Mausû'ah al-Ḥadîts al-Syarîf al-Kutub al-Tis'ah*.

Pada generasi *atbâ' al-tâbi'în*, kealpaan tentang informasi periwayat perempuan lebih jelas lagi. Dua puluh perempuan yang tidak dikenal identitas atau kredibilitasnya, enam belas orang di antaranya memiliki hadis yang diriwayatkan oleh muridnya yang *tsiqqah*, dan satu orang oleh murid yang *maqûlah*. Adapun yang lainnya, dua orang memiliki hadis yang diriwayatkan oleh murid yang *lâ tu'raf* karena muridnya juga adalah perempuan. Perempuan periwayat hadis generasi *atbâ' al-tâbi'în* yang dirinya dan muridnya benar-benar tidak dikenal hanya ada satu orang saja, yaitu Umm 'Umar ibn Ibrâhîm yang memiliki murid bernama Umar ibn Ibrâhîm al-Yasykuri. Lebih lanjut lihat tabel.

No.	Perempuan Periwat TT	<i>jarh / ta'dîl</i>	Murid langsung	<i>jarh / ta'dîl</i>
1	Asmâ' bt 'Âbis bn Rabî'ah	<i>lâ tu'raf</i>	al-Ḥasan ibn al-Ḥakam	<i>tsiqqah, yukhthi'</i>
2	Umm Ḥukaim bt Usaid	<i>lâ tu'raf</i>	al-Mughîrah bn al-Dhahhâk	<i>tsiqqah</i>
3	Umm 'Îsâ	<i>lâ tu'raf</i>	'Abdullâh bn Abî Bakr	<i>tsiqqah</i>

<sup>44</sup> CD ROM: *Mausû'ah al-Ḥadîts al-Syarîf al-Kutub al-Tis'ah*. Data diolah penulis.



4	Raythah bt <u>H</u> urays	<i>lâ tu 'raf</i>	Tsâbit bn 'Imârah	<i>tsiqqah</i>
5	Suwaydah bt Jâbir	<i>lâ tu 'raf</i>	Ummu Janûb bt Numailah	<i>lâ tu 'raf</i>
6	Asmâ' bt Yazîd Umm Muḥammad bn Abî	<i>majhûlah</i>	Sulaimân al-Taymî	<i>tsiqqah, yudallis</i>
7	Razin	<i>majhûl</i>	Muḥammad bn Abî Râzin	<i>tsiqqah</i>
8	Umm Nahâr bt Difâ'	<i>majhûl</i>	Abd al-Shamad	<i>tsiqqah, yukhthi'</i>
9	<u>H</u> abîbah bt <u>H</u> ammâd	<i>majhûl</i>	Muḥammad bn Abî al-Minhal	<i>tsiqqah</i>
10	Fâthimah bt Abdurrahmân Umm <u>H</u> abîbah bt Zu'aib bn	<i>majhûl</i>	Abd al-Shamad	<i>tsiqqah, yukhthi'</i>
11	Qays	<i>mastûrah</i>	Abdurrahmân bn Harnalah	<i>tsiqqah, yukhthi'</i>
12	Umm al- <u>H</u> asan Umm al- <u>H</u> asan jaddah Abû	<i>lâ tu 'raf</i>	Ghibthah bt 'Amr	<i>maqbulah</i>
13	Bakr	<i>lâ tu 'raf</i>	Abd al-Wârits Abd al- <u>H</u> amîd bn 'Abd al-	<i>tsiqqah</i>
14	Umm Janûb bt Numailah	<i>lâ tu 'raf</i>	Wahîd	<i>tsiqqah</i>
15	Umm Shâlih bt Shâlih	<i>lâ tu 'raf</i>	Sa'îd bn <u>H</u> assan al-Makhzûmî	<i>tsiqqah</i>
16	Umm Muḥammad bn <u>H</u> arb	<i>lâ tu 'raf</i>	Muḥammad bn al- <u>H</u> arb	<i>tsiqqah</i>
17	Umm Yûnus	<i>lâ tu 'raf</i>	Abd al-Wârits	<i>tsiqqah</i>
18	<u>H</u> ubâbah bt 'Ajlân	<i>lâ tu 'raf</i>	Abû Salamah	<i>tsiqqah</i>
19	<u>H</u> afshah bt 'Ajlân	<i>lâ tu 'raf</i>	<u>H</u> ubâbah bt al-'Ajlân	<i>lâ tu 'raf</i>
20	Umm 'Umar bn Ibrâhîm	<i>majhûl</i>	Umar bn Ibrâhîm al-Yasykurî	<i>majhûl</i>

Tabel 25 Kredibilitas Perempuan *Atbâ' al-Tâbi'in* dan Murid Langsungnya.<sup>45</sup> Sumber data diolah dari CD-ROM: *Mausû'ah al-Hadîts al-Syarîf al-Kutub al-Tis 'ah*.

<sup>45</sup> Data dalam tabel ini penulis ambil dari informasi yang terdapat dalam *Mausû'ah al-Hadîts al-Syarîf. Al-jarh wa al-ta'dîl* penulis simpulkan dari informasi yang ada.

Seorang periwayat yang *tsiqqah* tentu akan mengambil riwayat hadis hanya dari orang-orang yang jelas identitasnya. Sukar diterima oleh nalar, ada seorang yang memiliki kredibilitas tinggi menerima hadis lalu meriwayatkannya dari orang yang tidak jelas identitasnya, karena hal tersebut hanya akan merusak kredibilitasnya. Hal tersebut berbeda dengan apabila ia meriwayatkan dari orang yang dikenal tetapi memiliki kelemahan. Hal yang pertama pertanggung jawabannya tidak jelas, sedangkan yang kedua bisa diterima. Kemungkinannya adalah bahwa para periwayat perempuan yang tidak dikenal identitasnya tersebut sebenarnya cukup dikenal oleh ulama pada saat itu, hanya saja tidak terekam oleh para periwayat *rijâl al-hadîts* dan *al-jarh wa al-ta'dîl*.

#### IV. Periwayat Madinah Dan Non Madinah

Pada generasi *tâbi'în*, terjadi perbedaan guru antara periwayat Madinah dan luar Madinah, yaitu perempuan yang berdomisili di Madinah hanya meriwayatkan hadis dari periwayat perempuan saja, atau dari laki-laki yang merupakan anggota keluarganya. Perempuan yang berdomisili di luar Madinah, seperti di Kufah, Bashrah dan Syam, mereka juga meriwayatkan hadis dari laki-laki yang bukan merupakan anggota keluarganya.

Pada generasi *atbâ' al-tâbi'în*, tidak dijumpai adanya periwayat perempuan yang meriwayatkan hadis dari laki-laki di luar anggota keluarganya, baik yang berdomisili di Madinah ataupun yang tinggal di luar kota Madinah. Ada tiga orang yang meriwayatkan dari ayahnya, yaitu Hukaimah binti Ghailân, Hafshah binti Abî Katsîr, dan Asmâ' binti 'Âbis, dan satu orang yang meriwayatkan hadis dari anak pamannya yaitu Asmâ' binti Yazîd. Selain mereka berempat, semua perempuan

periwayat hadis yang hadisnya termuat dalam *al-kutub al-tis'ah* meriwayatkan hadis dari sesama perempuan.

Pola Madinah dalam pengajaran hadis bagi perempuan ternyata lebih kuat pengaruhnya bagi pembelajaran hadis di seluruh wilayah Islam pada generasi *atbâ' al-tâbi'în*. Bila pada masa *tâbi'în*, di luar Madinah masih ditemui para perempuan belajar dan meriwayatkan hadis dari laki-laki yang bukan anggota keluarganya, maka pada generasi *atbâ' al-tâbi'în* hal tersebut sudah tidak bisa ditemui, terutama pengajaran dan periwayatan hadis yang otoritatif. Andaikan ada, barangkali hanya di beberapa tempat yang tidak terkenal.

Adanya norma masyarakat yang berkembang di Madinah dan kemudian mempengaruhi seluruh wilayah Islam bahwa perempuan tidak boleh belajar hadis dari laki-laki yang bukan muhrimnya, tapi tidak berlaku sebaliknya, telah mempengaruhi pudarnya keberadaan periwayat perempuan. Apalagi pada masa *atbâ' al-tâbi'în* sudah tidak ada lagi periwayat perempuan yang menonjol. Akan tetapi karena norma itu tidak berlaku sebaliknya, dan para laki-laki periwayat hadis terus berguru kepada para perempuan periwayat termasuk yang bukan muhrimnya, maka hadis-hadis yang pada awalnya diriwayatkan oleh sahabat perempuan dan *tâbi'în* perempuan kemudian beralih ke tangan para periwayat laki-laki.

## V. Simpulan

Mayoritas perempuan periwayat hadis generasi *atba' al-tâbi'în* merupakan periwayat yang riwayatnya tidak bisa diterima. Alasan tidak bisa diterimanya bukan karena mereka adalah orang-orang yang memiliki cacat (*majrûh*) baik kredibilitas personal maupun intelektual, tetapi lebih disebabkan karena mereka tidak dikenal oleh para *mujarrih* dan *mu'addil*. Akan tetapi perempuan yang *majhûlah* dan *lâ tu'raf* tersebut hamper semua memiliki murid yang berkualitas *tsiqqah*.

Perempuan pada generasi *atba' al-tâbi'in* semuanya mendapatkan hadis dari guru perempuan dan meriwayatkannya kepada murid laki-laki. Tidak ada di antara mereka yang meriwayatkan hadis kepada periwayat perempuan yang hadisnya termuat dalam *al-kutub al-tis'ah*.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Asqalânî, Ibn H>ajar. *al-Ishâbah fî Tamyîz al-Shahâbah*, Jilid IV. Beirut, Dâr al-Fikr, t.th.
- Asqalânî, Ibn H>ajar. *Tahdzîb al-Tahdzîb, Juz XII*. Beirut: Dar Shadir, 1327 H
- Bukhârî, "Shahîh al-Bukhârî" dalam CD ROM: *Mausû'ah al-Hadîts al-Syarîf al-Kutub al-Tis'ah* . Beirut: Global Islamic Software Company, 1995.
- Dâwûd, Abû. "Sunan Abû Dâwûd" dalam CD ROM: *Mausû'ah al-Hadîts al-Syarîf al-Kutub al-Tis'ah* . Beirut: Global Islamic Software Company, 1995.
- Ibn Hanbal, Ahmad. "Musnad Ahmad ibn Hanbal", dalam CD ROM: *Mausû'ah al-Hadîts al-Syarîf al-Kutub al-Tis'ah* . Beirut: Global Islamic Software Company, 1995.
- Ibn Mâjah, "Sunan Ibn Mâjah" dalam CD ROM: *Mausû'ah al-Hadîts al-Syarîf al-Kutub al-Tis'ah*. Beirut: Global Islamic Software Company, 1995.
- Mâlik, "al-Muwatbhtha" dalam CD ROM: *Mausû'ah al-Hadîts al-Syarîf al-Kutub al-Tis'ah* . Beirut: Global Islamic Software Company, 1995.
- Mazzî, Jamâl al-Dîn Abî al-H>ujjaj Yûsuf. *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl* Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1992 M/ 1413 H.
- Muslim, " Shahîh Muslim" dalam CD ROM: *Mausû'ah al-Hadîts al-Syarîf al-Kutub al-Tis'ah* . Beirut: Global Islamic Software Company, 1995.
- Nasâî, "Sunan al-Nasâî" dalam dalam CD ROM: *Mausû'ah al-Hadîts al-Syarîf al-Kutub al-Tis'ah*. Beirut: Global Islamic Software Company, 1995.
- Sâlih Shubhî. *Ulûm al-Hadîts wa Musthalahuh*. Beirut: Dâr al-'Ilmi lil Malayin, 1997.
- Tirmidzî, "Sunan al-Tirmidzî" dalam CD ROM: *Mausû'ah al-Hadîts al-Syarîf al-Kutub al-Tis'ah*. Beirut: Global Islamic Software Company, 1995.

# “KRITIKUS HADIS PEREMPUAN” (Studi atas Tujuan dan Metode Kritik ‘Aisyah r.a. terhadap Hadis-hadis tentang Perempuan)

*Qoriatul Hasanah*<sup>\*</sup>

## Abstrak

In the early period of Islam, women played significant roles in society by keeping the chain of transmission of the life of the prophet Muhammad. Aisyah, the wife of the prophet Muhammad, is among the main figures that did not only transmit such transmission, but also clarified the meaning and certain information regarding the life of the Prophet as well as the critics of Hadis. So, she is among those who transmitted hadis in a large number. This article is studying Aisyah’s comment and critique of Hadis in regards of women, her intention and method in the critique, and their relevant to the recent time.

Kata Kunci: Aisyah, kritik hadis, masalah perempuan

## I. Pendahuluan

Para *Umm al-Mu’minīn* (istri-istri Rasulullah SAW.) memegang peranan penting dalam penyebaran informasi-informasi dari Nabi SAW. *Umm al-Mu’minīn* dikenal sebagai perempuan-perempuan generasi awal Islam yang berperan besar dalam proses transmisi hadis dari generasi pertama ke generasi selanjutnya. Dengan kata lain, Perempuan dalam masa awal Islam memainkan peran yang cukup signifikan dalam keberlangsungan komunitas Muslim dengan menjaga mata rantai transmisi tentang kehidupan Nabi SAW. Selain itu, para *Umm al-Mu’minīn* juga memiliki peranan besar dalam menyampaikan agama dan menyebarkan sunnah di antara Perempuan-Perempuan Muslimah lainnya, dan di antara umat Islam secara umum.<sup>1</sup> Mereka juga sering dijadikan tempat bertanya, bahkan oleh sahabat laki-laki.

‘Aisyah r.a. merupakan istri Rasulullah SAW. yang sangat berperan penting dalam mentransmisikan hadis, baik itu periwayatannya ataupun pelurusan

---

<sup>\*</sup> Alumnus TH Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 2008

<sup>1</sup>Dalam *Ṭabaqāt al-Kabīr*, Ibn Sa’ad mengungkapkan tiga kategori untuk para istri Rasul, *pertama*, Istri-istri Nabi SAW. sebagai perempuan biasa, *kedua*, istri-istri Nabi SAW. dalam hadis, dan; *ketiga*, Istri-istri Nabi SAW. sebagai teladan kebaikan.

pemaknaannya. ‘Āisyah r.a. binti Abu Bakar, istri Nabi SAW. yang paling muda, memiliki kecerdasan dan ketelitian yang luar biasa, yang dipadu dengan semangat belajar yang tinggi.<sup>2</sup> Dia satu-satunya istri Nabi SAW. yang biasa menemani beliau ketika menerima wahyu. Tidak mengherankan jika Nabi SAW. sendiri memuji keluasan pengetahuan agama ‘Āisyah r.a., dan memerintahkan untuk bertanya masalah-masalah kepadanya.<sup>3</sup>

Mayoritas (*jumhur*) ulama sepakat bahwa ‘Āisyah r.a. juga seorang perempuan yang dianggap sebagai *rawi* ulung, dengan melihat bahwa riwayat ‘Āisyah r.a. mencapai 2210 buah. Di antaranya dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* berjumlah 228 buah, dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* terdapat 232 hadis, dalam jilid keenam kitab *Musnad* Imam Ahmad 253 halaman cetakan Mesir, yang jika dikumpulkan dalam satu buku, niscaya akan menjadi sebuah buku yang sangat tebal.<sup>4</sup> Oleh karena itu para ulama memasukkannya ke dalam empat besar perawi hadis terbanyak di samping Abū Hurairah, ‘Abd Allāh bin ‘Umar, dan Jābir bin ‘Abd Allāh.<sup>5</sup> Ada pendapat yang mengatakan bahwa ‘Āisyah r.a. termasuk dari empat *rawi* hadis terbanyak di samping Abū Hurairah, ‘Abdullāh bin Mas‘ūd, dan Anas bin Mālik.<sup>6</sup>

Keterangan di atas menepis asumsi umum yang menyatakan bahwa dalam pengembangan ajaran agama Islam peran Perempuan dianggap minim. Akan tetapi, dalam prosentase perawi hadis, bila dibandingkan dengan *rawi* dari kaum pria, kaum Perempuan hanya meriwayatkan sebagian kecil dari hadis Nabi SAW.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup>Fatimah Usman dan Hasan Asy’ari Ulama’i, *Ratu-Ratu Hadis* (Bandung: Ittaqa Press, 2002), 25

<sup>3</sup>*Ibid.*, 25.

<sup>4</sup>*Ibid.*, 3. Lihat juga Sulaiman An-Nadawi, “‘Āisyah r.a. *The Greatest Woman in Islam*, terj. Iman Firdaus (Jakarta: Qisthi Press, 2007), 195.

<sup>5</sup>Muhammad Thahir al-Jawabi, *Juḥūd al-Muḥaddiṣīn fī Naqd Mutun al-Sunnah al-Nabawi* (ttp; Syirkah wa Mathba’ah al-Karim bin ‘Abd Allāh, tth.), 19-20.

<sup>6</sup>Muhammad Hasbi ash-Shiddieqi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1999), 242.

<sup>7</sup>Fatimah Usman dan Hasan Asy’ari Ulama’i, *Ratu-ratu...*, 3.

Perawi dari kalangan Perempuan banyak meriwayatkan hadis-hadis yang terkait dengan tema-tema kePerempuanan dan kekeluargaan, seperti *ṭalāk*, nikah, mandi jinabat, haidh, bersuci dan sekitarnya.<sup>8</sup> Hal ini dikarenakan pada masa awal yang mereka butuhkan adalah solusi-solusi ajaran Islam terhadap keberadaan mereka yang terkait dengan ibadah Perempuan kepada Allah seperti bersuci, mandi janabah, haidh, shalat, serta pengabdianya dalam keluarga seperti menikah, *ṭalāk*, dan sebagainya.<sup>9</sup> Berbeda dengan ‘Āisyah r.a., yang hampir di setiap pokok masalah memiliki peran.<sup>10</sup>

‘Āisyah r.a. bukan hanya seorang periwayat hadis, lebih dari itu, ia merupakan sahabat yang paling banyak melakukan kritik terhadap makna hadis pada masanya,<sup>11</sup> seperti catatan yang dihimpun Badr al-Dīn al-Zarkasyī dalam kitabnya *al-Ijābah li irādah mā istadrakathu ‘Āisyah ‘alā al-Ṣaḥābah*. Hal ini dikarenakan tradisi kritik matan hadis bukanlah hal baru, sebagaimana telah dilakukan oleh *Umm Al-Mu’minīn* ‘Āisyah r.a., ‘Umar bin Khatthāb, ‘Alī bin Abī Thālib, ‘Utsman bin Affān, dan para sahabat besar lainnya.<sup>12</sup>

Dari penjelasan di atas, selain sebagai periwayat hadis, ‘Āisyah r.a. juga seorang kritikus hadis, dan ia termasuk sekumpulan periwayat hadis Perempuan yang banyak meriwayatkan hadis tentang kePerempuanan. Dengan demikian, ‘Āisyah r.a. pun banyak memberikan komentar atau kritik terhadap hadis-hadis yang berkaitan dengan Perempuan. Bahkan ‘Āisyah r.a. diutus oleh Rasulullah SAW. sebagai duta bagi kaum Muslimin, terutama dalam menghadapi permasalahan hukum<sup>13</sup> yang berhubungan dengan kehidupan rumah tangga.

---

<sup>8</sup>*Ibid.*, 85.

<sup>9</sup>*Ibid.*, 88.

<sup>10</sup>*Ibid.*.

<sup>11</sup>*Ibid.*, 13.

<sup>12</sup>Afif Muhammad, “Kritik Matan: Menuju Pendekatan Kontekstual atas Hadis Nabi SAW. SAW”, dalam Jurnal *”Al-Hikmah”*, No. 5, Ramadhan-Dzulqo’dah 1412/Maret-Juni 1992, 31.

<sup>13</sup>Urwah meriwayatkan bahwa ia tidak pernah melihat seorang yang memiliki pengetahuan dalam bidang hukum, obat-obatan, sya’ir, melebihi ‘Āisyah r.a.. Selain itu, Masruq juga mengatakan bahwa ia telah melihat beberapa sahabat besar bertanya tentang tugas-tugas

Pembahasan hadis-hadis tentang Perempuan memerlukan pemahaman ulang, baik yang secara tekstual mendeskreditkan Perempuan atau tidak.<sup>14</sup> Hal ini dikarenakan pandangan-pandangan *stereotype* mengenai perempuan dengan legitimasi hadis-hadis “misoginis” telah mendominasi rumusan-rumusan fiqh konvensional dan tafsir klasik.<sup>15</sup> Di sisi lain, umat Islam telah meyakini bahwa Nabi Muhammad SAW. merupakan pribadi agung yang sangat menghargai dan mengagungkan Perempuan. Lantas, kenapa bisa terjadi kesenjangan antara kehendak Nabi SAW. dan pemahaman umat? Barangkali inilah jurang perbedaan antara cita-cita ideal Islam dengan realitas kehidupan kaum muslimin dalam memandang sosok Perempuan.

## II. Potret Perempuan Pada Masa ‘Āisyah r.a.

Zaman sebelum kelahiran Nabi Muhammad SAW. sering disebut dengan zaman “*Jahiliyyah*” yang artinya zaman kepicikan atau zaman kebiadaban. Di zaman inilah, negeri Arab tidak mempunyai seorang Nabi yang mengobarkan semangat, tidak mempunyai kitab, dan wahyu.<sup>16</sup> Pada zaman Jahiliyyah, para Perempuan, anak-anak, dan para budak tidak banyak memiliki hak, bahkan hak tersebut semakin berkurang dari hari ke hari. Para Perempuan di zaman itu hidup dalam kepedihan dan keputusasaan.<sup>17</sup> Mereka dipandang oleh pria Arab tidak lebih dari sekadar tubuh-tubuh yang harus senantiasa muda, sehingga harga Perempuan ditentukan oleh usia.<sup>18</sup>

---

keagamaan. Safaruddin al-Musawi, *Menggugat Abu Hurairah*, terj. Mustafa Budi Santoso (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), 55.

<sup>14</sup>Mochammad Sodik, “Mendampingi Yang Dibenci Membela Yang Teraniaya” dalam *“Perempuan Tertindas?....”*, xxxii.

<sup>15</sup>Siti Ruhaini Dzuhayatin, *“Perempuan Tertindas?....”*, viii.

<sup>16</sup>Philip K. Hitti, *Sejarah Ringkas Dunia Arab*, terj. Ushuluddin Hutagalung dan O.D.P Sitombing (Yogyakarta: Iqra. 2001), 24-25.

<sup>17</sup>Tahla al-Isma’il, *Tarikh Muhammad SAW: Teladan Perilaku Umat*, terj. A. Nashir Budiman (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1990), 3.

<sup>18</sup>Mai Yamani (ed.), *Feminisme dan Islam: Perspektif Hukum dan Sastra*, terj. Purwanto (Bandung: Nuansa, 2002), 106.



Dalam buku “*Hikmah al-Tasyri’ Wa Falsafatuhu*”, Syaikh ‘Ali Ahmad al-Jurjani pernah mengungkapkan sebuah fenomena pada zaman Jahiliyyah tentang perlakuan tidak manusiawi terhadap Perempuan yang sedang haidh, sebagai berikut:

حَيْضُهَا حَالِ الْمَرْأَةِ عَنِ التَّبَاعُدِ فِي يُبَالِغُونَ كَانُوا وَالْمَجُوسِيُّ الْيَهُودَ أَنَّ رَوَى عَنْهُ اللَّهُ رَضِيَ الْفَخْرُ الرَّازِيُّ وَقَالَ يُشَارِبُونَهَا وَمَنْ يُؤَاكِلُهَا لَمْ يَأْكُلْهَا حَاضَتْ إِذَا كَانُوا الْجَاهِلِيَّةَ أَهْلًا وَأَنَّ لِحَيْضٍ بِأُيُؤَلُّونَ وَلَا يُجَامِعُونَ كَانُوا وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسِيُّ الْيَهُودَ كَفَعَلَ بَيْتٍ فِي يُسَاكِنُونَهَا وَمَنْ قَرَشَ عَلَى يُجَالِسُونَهَا وَمَنْ

Artinya:

Fakhr al-Rozi berkata: “Diriwayatkan bahwasanya orang-orang Yahudi dan orang-orang Majusi dahulu terlalu berlebih-lebihan dalam menjauhi Perempuan yang sedang dalam keadaan haidh. Bahwasanya, pada zaman Jahiliyyah jika Perempuan sedang dalam keadaan haidh, kaum laki-laki tidak suka makan, minum, dan duduk secara bersama-sama dalam satu permadani dengan mereka (Perempuan yang sedang haidh), dan juga tidak mau tinggal bersama-sama dengan mereka dalam satu rumah.<sup>19</sup>”

Pada masa pra Islam, Perempuan mempunyai kedudukan yang sangat rendah. Keberadaannya dianggap sebagai sumber bencana dan kejahatan, serta biang aib dan penderitaan. Dengan anggapan tersebut, orang-orang Arab sangat berharap tidak melahirkan seorang anak Perempuan. Apabila seorang ayah diberitakan akan kelahiran seorang anak Perempuan, maka seketika itu wajahnya berubah pucat pasi karena malu. Mereka (kaum laki-laki) menganggap Perempuan tidak berguna, tidak bisa diajak berperang dan bekerja. Untuk menutupi rasa malu dan kehinaan tersebut, tidak ada jalan lain kecuali membunuh anak-anak Perempuan. Apabila ada di antara orang Arab tersebut yang masih menginginkan kehidupan anak Perempuannya, maka mereka terpaksa harus mengungsikannya dengan cara naik unta ke pelosok desa yang sangat jauh dari keramaian manusia, peperangan, dan penindasan. Keadaan yang demikian sebagaimana tercantum dalam al-Qur’an Q.S al-Takwir [81] 8-9:

(9) قَتَلَتْ ذَنْبٌ بِأَيِّ (8) سئِلَتْ وَوَدَّ الْمَوءُ وَإِذَا

<sup>19</sup>Amalia Hasanah, “Rawi Perempuan Dalam Periwatan Hadis (Studi Terhadap Rawi Sahabat Perempuan Dalam Kitab Shahih Bukhori)” Skripsi, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2005. Lebih lanjut lihat Al-Thahir al-Haddad, *Perempuan Dalam Syari’at dan Masyarakat*. (Jakarta: al-Firdaus, 1993), 24.

Artinya:

(8) Apabila bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup ditanya

(9) Karena dosa apakah dia dibunuh

Perbedaan antara laki-laki dan perempuan tidak hanya dalam status sosial, akan tetapi juga merambah dalam bidang pendidikan dan informasi. Pada masa Jahiliyyah para Perempuan tidak memiliki kesempatan yang sama dengan laki-laki dalam memperoleh informasi pendidikan dan ilmu pengetahuan. Hal ini sebagaimana diungkap oleh A. Hasyimi bahwa pada waktu itu hanya sekitar 17 orang laki-laki dan 2 orang Perempuan yang pandai membaca.<sup>20</sup>

Keadaan di atas memperlihatkan adanya perbedaan status dan derajat dari sisi perolehan pendidikan. Oleh karena itu, manifestasi kedatangan Islam adalah untuk menghapus *kejahiliyyahan* serta membebaskan manusia dari kerusakan yang timbul akibat kelaliman dan kesesatan. Selain itu, hadirnya Islam juga telah menerangi dan mengubah stagnasi, kebekuan, dan berupaya menciptakan umat yang sadar, mengerti, serta merasakan keberadaan dan eksistensinya.

Sebagai manifestasi dari ajaran yang dibawa Muhammad, tibanya Islam dalam rangka mengangkat derajat kaum Perempuan dari jurang kehinaan, pamarjinalan, eksploitasi, dan tindakan yang jauh dari menghargai Perempuan untuk diposisikan pada tempat yang layak.<sup>21</sup> Penghormatan terhadap kaum Perempuan terjadi pada saat kehidupan masyarakat Islam berada pada masa Rasulullah SAW. Kaum Perempuan pada masa ini mendapat perlakuan yang tidak berbeda dengan kaum laki-laki.

Dalam status perolehan pendidikan, para Perempuan memperoleh kesempatan yang sama dengan kaum laki-laki. Kaum perempuan pada masa Rasul juga mempunyai kehormatan yang sama pada tingkat sosial. Selain itu, kaum

---

<sup>20</sup>A.Hasyimy, *Sejarah Kebudayaan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 71. Dalam hal ini M.M Azami berpendapat bahwa data tersebut perlu dikaji ulang, karena jika data tersebut menunjukkan betapa sedikitnya penduduk Quraisy yang mampu baca tulis, maka data tersebut dapat diterima sebagai simbol ke-*Ummi*-annya. Akan tetapi, jika data tersebut sebagai data yang sebenarnya, maka perlu adanya telaah ulang, hal ini disebabkan karena Buladzuri tidak menyebutkan nama seperti Abu Bakr atau 'Abdullah bin 'Amr bin al-'As, padahal mereka mampu baca dan tulis. Lebih lanjut lihat M.M Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* (Jakarta: Pustaka al-Firdaus, 1994), 79.

<sup>21</sup>Muhammad Ibrahim Salim, *Perempuan-perempuan Mulia di Sekitar Rasulullah SAW. SAW.*, terj. Abdul Hayyie el-Kattani dan Zahrul Fata (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), v.

perempuan bersama-sama dengan kaum laki-laki mempunyai peran yang cukup signifikan dalam medan-medan pertempuran. Seperti, peran ‘Aisyah r.a. dalam perang Jamal, juga dalam berbagai literatur tafsir maupun hadits banyak disebutkan bahwa peranan perempuan terdapat dalam tugas sebagai perawat yang mengobati luka-luka, penyaji makanan, dan mengubur mereka yang sekarat.

Rasulullah SAW. berusaha menempatkan Perempuan pada kedudukan yang mulia, hal ini bertujuan untuk mengembalikan hak Perempuan agar mendapatkan ilmu pengetahuan yang layak. Usaha tersebut ditunjukkan melalui sikap Nabi Muhammad SAW., yang tidak menganggap pembicaraan beliau yang berulang kali dengan kaum Perempuan dapat membuat beliau hina dan menyia-nyiaikan waktu tanpa guna. Pembicaraan beliau dengan kaum Perempuan tidak terkait dengan satu pokok masalah saja. Akan tetapi, terkait dengan berbagai masalah yang berhubungan dengan ibadah, sosial, terutama masalah kePerempuanan.

Sikap Rasulullah SAW. yang demikian, bertolak belakang dengan sifat kaum Jahiliyyah dalam menilai Perempuan. Sebaliknya Rasulullah SAW. melakukan hal tersebut karena ingin mencemerlangkan fikiran mereka dengan ilmu pengetahuan, sehingga mereka siap memikul hak-hak yang mereka peroleh dengan memeluk Islam.<sup>22</sup>

Dalam sejarah digambarkan bahwa kaum Perempuan pada masa Nabi SAW. mempunyai semangat yang tinggi untuk mendengarkan hadis dari Nabi SAW., kemudian meriwayatkannya. Bahkan dalam satu riwayat dikatakan oleh Abu Sa’id al-Khudri, sebagai berikut:

إِلَى امْرَأَةٍ جَاءَتْ سَعِيدِ أَبِي عَنْ ذُكْوَانَ صَالِحِ أَبِي عَنْ الْأَصْبَهَانِيِّ بْنِ الرَّحْمَنِ عَبْدِ عَنْ عَوَانَةَ أَبُو حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا فِيهِ نَاتِيكَ يَوْمًا نَفْسِكَ مِنْ لَنَا فَاجْعَلْ بَيْنَكَ الرَّجُلُ ذَهَبَ اللَّهُ رَسُولَ يَا فَقَالَتْ وَسَلَّمْ عَلَيْهِ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ رَسُولِ اللَّهُ رَسُولُ فَاتَاهُنَّ فَاجْتَمَعْنَ وَكَذَا كَذَا مَكَانٍ فِي كَذَا وَ كَذَا يَوْمٍ فِي اجْتَمَعْنَ فَقَالَ اللَّهُ عَلَّمَكَ بِمَا تُعَلِّمُنَا إِلَّا ثَلَاثَةً وَلَدَيْهَا مِنْ يَدَيْهَا بَيْنَ تَقَدَّمَ امْرَأَةً مِنْكُنَّ مَا قَالَ ثُمَّ اللَّهُ عَلَّمَهُ بِمَا فَعَلَّمَهُنَّ وَسَلَّمْ عَلَيْهِ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ

---

<sup>22</sup>Al-Thahir al-Haddad, *Perempuan Dalam Syari'at dan Masyarakat*. (Jakarta: al-Firdaus, 1993), 24.

وَأُنثَيْنِ لَ ۖ قَا تُمَّ مَرَّتَيْنِ فَأَعَادَتَهَا لَ قَا اُنثَيْنِ أَبُو اللَّهِ لَ رَسُولُ يَا مِنْهُنَّ إِمْرَأَةٌ فَقَالَتْ النَّارُ مِنْ حِجَابًا لَهَا ۖ كَانَ  
وَأُنثَيْنِ وَأُنثَيْنِ

Artinya:

Datang seorang Perempuan kepada Rasulullah SAW. dan berkata: “Ya Rasulullah, kaum pria telah membawa hadismu, maka tolong sediakan untuk kami waktumu satu hari.” Rasulullah SAW. menjawab: “Berkumpullah kalian pada hari ini”. Maka berkumpullah mereka, lalu Rasulullah SAW. mendatangi mereka. Dalam pengajian itu, Nabi SAW. memberi nasihat dan menyuruh mereka untuk berbuat kebaikan, Nabi SAW. bersabda kepada kaum Perempuan: “Tidaklah seseorang dari kalian ditinggal mati oleh tiga orang anaknya melainkan ketiga anak itu menjadi dinding baginya dan ancaman api neraka”. Seorang Perempuan bertanya: “Apakah dua orang anak juga (menjadi dinding baginya dari ancaman api neraka?).” Nabi SAW. menjawab : “Dua anak juga”.<sup>23</sup>

Pada masa ini, kaum Perempuan juga berperan sebagai kontributor penting teks-teks verbal Islam. Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa Rasulullah SAW. memandang Perempuan memiliki akses yang sama dengan kaum laki-laki.<sup>24</sup> Hal ini terbukti adanya proporsi yang setara antara kaum laki-laki dan Perempuan dalam periwayatan hadis.

Teks-teks verbal Islam yang dianggap sebagai sejarah otentik dan sumber hukum Islam, telah dihimpun kembali berdasarkan penuturan kaum Perempuan baik itu dari generasi Muhammad, sahabat, istri, atau anak-anak Muhammad. Oleh karena itu, fakta tentang kontribusi Perempuan pada teks-teks verbal Islam menunjukkan bahwa sekurang-kurangnya pada generasi awal kaum Muslim dan masa sesudahnya tidak mempunyai kesulitan yang cukup signifikan dalam menerima Perempuan sebagai otoritas.<sup>25</sup>

Keterangan di atas memberikan arti bahwa teks-teks verbal Islam menghimpun materi-materi yang berkaitan dengan pandangan-pandangan tentang Perempuan baik secara langsung maupun pandangan secara hierarkis, seperti

---

<sup>23</sup>Abi ‘Abdillāh Muhammad bin Isma‘il bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah bin Bardazibah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī* (Beirut: Dar Kutub a-‘Ilmiyah, 1412 H/2004 M), 1324.

<sup>24</sup> Syafiq Hasyim, *Hal-hal Terlupakan Tentang Isu-isu Keperempuanan Dalam Islam; Sebuah Dokumentasi*. (Bandung :Mizan, 2001 ), 32.

<sup>25</sup>Leila Ahmed, *Perempuan dan Gender Dalam Islam* (Jakarta: Lentera, 2000), 53.

respon ‘Āisyah r.a. yang marah terhadap pandangan bahwa Perempuan secara religius tidak suci ketika haidh, sehingga suami mereka menjauh, bahkan tidak suka makan, minum, dan duduk dalam satu permadani dengan mereka.<sup>26</sup>

Pada masa Nabi SAW. ditemukan sekian banyak jenis dan ragam pekerjaan yang dilakukan oleh kaum Perempuan. Ummu Salamah (istri Nabi ), Şafiyah, Laila al-Gaffariyah, juga ‘Āisyah r.a. tercatat sebagai tokoh-tokoh yang terlibat dalam peperangan. Ahli hadis Imam Bukhori, membukukan bab-bab dalam kitab *ṣahihnya* tentang kegiatan kaum Perempuan, seperti: “Bab keterlibatan kaum Perempuan dalam jihad”; “Bab peperangan Perempuan di lautan”; “Bab keterlibatan Perempuan merawat korban”.<sup>27</sup>

Para Perempuan pada masa Nabi SAW. selain tercatat dalam tokoh-tokoh yang terlibat dalam politik, mereka aktif pula dalam berbagai bidang pekerjaan. Ada yang bekerja sebagai perias pengantin seperti Ummu Sulaim binti Mulhan, sebagai perawat, bidan, dan juga sebagai pedagang seperti Khadījah binti Khuwailid istri Nabi Muhammad SAW., yang tercatat sebagai seorang perempuan yang sangat sukses. Zainab binti Jahsyi juga aktif bekerja menyamak kulit binatang, dan hasil usahanya beliau sedekahkan. Sementara itu, al-Syifa’ seorang Perempuan yang pandai menulis, ditugaskan oleh khalifah ‘Umar bin Khathtab sebagai petugas yang menangani pasar kota Madinah.<sup>28</sup>

Perempuan-Perempuan pada masa Rasul merupakan pribadi-pribadi yang kritis terhadap kondisi-kondisi yang ada. Lebih dari itu, mereka adalah mitra bicara yang aktif dalam bidang keilmuan agama Islam, maupun masalah-masalah lainnya. Dengan demikian, peran Perempuan dalam periwayatan hadis membuktikan bahwa mereka banyak berpartisipasi dalam kehidupan pemikiran dan praktek keagamaan, mengomentari secara jujur topik apa pun, bahkan al-Qur’an. Kebiasaan mendengar dan mempertimbangkan berbagai apresiasi dan

---

<sup>26</sup>*Ibid.*, Anggapan yang menyatakan bahwa secara religius Perempuan tidak suci , sebagaimana yang diucapkan dalam kemarahan “‘Āisyah r.a.: “Kalian menyamakan kami (Perempuan) dengan anjing dan keledai!”. Lebih lanjut lihat Şāhīh Muslim, Kitab Shalat, nomor hadis 790.

<sup>27</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan...*, 306.

<sup>28</sup>*Ibid.*, 306-307.

pikiran Perempuan tampak jelas dalam sikap Muhammad. Sikap yang demikian merubah pandangan minor tentang Perempuan, bahwa kata-kata Perempuan memiliki bobot, bahkan menyangkut masalah-masalah spiritual dan sosial.

Adapun yang lebih penting dari besarnya kontribusi Perempuan Islam khususnya ‘Aisyah r.a. adalah, kesaksian mereka dimasukkan sejajar dengan kesaksian kaum pria. Bagaimanapun juga, berapa banyak riwayat-riwayat dari Perempuan dalam teks verbal mampu memberikan kesaksian atas bacaan yang tepat dari suatu kata, sehingga dapat mempengaruhi keputusan.<sup>29</sup> Fakta adanya peran Perempuan dalam periwayatan hadis tidak seharusnya dipandang remeh, hanya karena kesaksian-kesaksian itu berasal terutama dari kalangan istri-istri Muhammad, dan diterima hanya karena hubungan mereka dengannya.

Demikianlah kaum Perempuan di masa Rasulullah SAW. digambarkan sebagai Perempuan yang aktif, sopan, dan berakhlakul karimah. Berkat dorongan dari Rasulullah SAW., Perempuan pada masa ini mulai merintis jalan menuju kemuliaan sebagai manusia yang memiliki hak sama untuk menuntut ilmu dan meninggikan derajatnya di sisi Allah.

### III. ANALISA TUJUAN DAN METODE KRITIK ‘AISYAH r.a. TERHADAP HADIS TENTANG PEREMPUAN

#### A. Analisa tujuan dan metode kritik ‘Aisyah r.a. terhadap hadis tentang status seorang Perempuan yang diazab karena seekor kucing

عُدَّتْ قَالَ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ رَسُولَ أَنَّ هُرَيْرَةَ أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ هِشَامٍ عَنْ عَبْدِ حَدَّثَنَا كُرَيْبٍ أَبُو حَدَّثَنَا  
\* هَرَّةٌ فِي امْرَأَةٍ

Artinya:

Kami diberitahu Abū Kuraib, kami diberitahu ‘Abdah dari Hisyām dari bapaknya dari Abū Hurairah bahwa Rasulullah SAW. berkata: seorang perempuan telah diazab karena seekor kucing”<sup>30</sup>

<sup>29</sup> *Ibid.*, 90

<sup>30</sup> *Shahih Muslim*, Kitab *al-Salam*, nomor hadis 4161. Hadis ini adalah hadis *marfu’* yang disandarkan kepada Nabi.

Berkenaan dengan hadis di atas, ada keterangan yang menyatakan bahwa ketika Abū Hurairah menemui ‘Āisyah r.a., ‘Āisyah r.a. bertanya kepadanya, “Wahai Abū Hurairah, engkaukah yang menyampaikan hadis bahwa seorang perempuan bisa disiksa karena kucingnya yang dia ikat dan tidak diberinya makan dan minum?” Abū Hurairah menjawab, “Aku mendengarnya dari Nabi SAW.” ‘Āisyah r.a. bertanya lagi, “Tahukah engkau, seperti apa perempuan itu?” Dia menjawab. “Tidak.” Lalu ‘Āisyah r.a. berkata, “Perempuan itu adalah seorang kafir beserta apa yang telah diperbuatnya”. Seorang mukmin lebih mulia di hadapan Allah daripada harus disiksa gara-gara seekor kucing. Jika engkau menyampaikan hadis dari Rasulullah, maka sebaiknya perhatikan dahulu bagaimana caranya.”<sup>31</sup>

Hadis tersebut mengatakan bahwa ada seorang Perempuan yang diazab karena seekor kucing. Akan tetapi dari keterangan di atas dapat disimpulkan bahwa pernyataan ‘Āisyah r.a. terhadap Abū Hurairah bertujuan *menasakh* hadis yang mengatakan bahwa seorang Perempuan diazab karena seekor kucing dengan pernyataannya yang mengatakan bahwa Perempuan tersebut masuk neraka bukan karena seekor kucing, melainkan karena Perempuan itu adalah seorang kafir beserta apa yang telah diperbuatnya.

Dalam kasus ini, ‘Āisyah r.a. menegaskan bahwa seorang mukmin lebih mulia di hadapan Allah daripada harus disiksa gara-gara seekor kucing. Sebagaimana diketahui, kucing merupakan hewan yang paling disayangi Nabi SAW., mungkin hal inilah yang menyebabkan tingginya derajat kucing dibanding dengan hewan-hewan lainnya. Akan tetapi, status seseorang sebagai mukmin lebih berharga dan lebih mempunyai kedudukan yang tinggi di hadapan Allah dibandingkan dengan seekor kucing. Adalah hal yang tidak mungkin jika status seseorang sebagai seorang mukmin dengan semua amal ibadahnya dapat terkalahkan hanya dengan seekor kucing.

Dari analisa di atas, menurut hemat penulis dapat ditarik kesimpulan bahwa tujuan kritik ‘Āisyah r.a. dalam permasalahan ini adalah meluruskan pemahaman dari kandungan hadis, karena ternyata Abū Hurairah tidak

---

<sup>31</sup>*Musnad* al-Thayalisi, 1/199, no. 1400. *Musnad Ahmad*, 2/519, no. 10738. *Majma' az-Zawā'id*, al-Haitsami, 10/190.

memperhatikan bagaimana ketika Rasulullah SAW. mengeluarkan hadis tersebut. Selain itu, ketika meriwayatkan hadis tersebut, terbukti bahwa Abū Hurairah tidak mengetahui bagaimana Perempuan yang dimaksud. Jadi, dalam meriwayatkan hadis tersebut Abū Hurairah tidak mendengar dan tidak faham seutuhnya.

Pada dasarnya, menurut hemat penulis disiksa atau tidaknya seorang perempuan tidak dilihat dari perlakuannya terhadap kucing. Akan tetapi, perempuan itu disiksa karena dia seorang kafir, karena seseorang tidak mungkin disiksa hanya karena seekor kucing, terlebih melihat tingkat derajat manusia yang jauh lebih tinggi dibandingkan dengan seekor kucing.

### **B. Analisa tujuan dan metode kritik ‘Aisyah r.a. terhadap hadis tentang kesialan terdapat pada Perempuan**

اللَّهُ رَسُولُ قَالَ قَالَ يَقُولُ هُرَيْرَةُ أبا أَنَّ لِعَائِشَةَ قَيْلَ مَكْحُولٍ عَنْ رَاشِدِ بْنِ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا قَالَ دَاوُدُ أَبُو حَ دَّثَنَا

32 وَالْفَرَسِ وَالْمَرْأَةَ الدَّارِ فِي ثَلَاثٍ فِي الشُّؤْمِ : وَسَلَّمْ عَلَيْهِ اللَّهُ صَلَّى

Artinya:

Kami diberitahu Abū Dāud, ia berkata, kami diberitahu Muhammad bin Rasyid dari Makhul diberitakan kepada ‘Aisyah bahwasannya Abu Hurairah meriwayatkan Rasulullah pernah bersabda bahwa kesialan itu terdapat dalam tiga hal: dalam rumah, Perempuan, dan kuda.

Hadis di atas mengatakan bahwa kesialan itu terdapat dalam tiga hal: dalam rumah, Perempuan, dan kuda. Pemahaman hadis di atas, riwayat Bukhari dan Muslim, menunjukkan bahwa kesialan sebenarnya tidak ada, karena pengertian redaksi “jikalau kesialan itu benar ada maka terdapat pada kuda, perempuan, dan rumah”, menunjukkan bahwa sebenarnya kesialan itu tidak ada.

‘Aisyah r.a. menolak hadis yang menerangkan tentang *syu'm* pada perempuan, kuda, dan rumah. Abu Daud al-Thayalisi meriwayatkan:

---

<sup>32</sup>Kitab مسند الطيالسي داود أبي مسند Kitāb syāmilah, juz 1, nomor hadis 1537, hlm. 215. Hadis yang senada juga terdapat dalam Shahih Muslim Kitāb *al-Salām* Bab من فيه يكون وما والغال الطيرة Nomor Hadis 4127, 4128, 4130, 4131. Shahih Bukhori Kitāb والسير الجهاد Bab الفرس شؤم من ما يذكر Nomor Hadis 2646. Shahih Bukhori Kitāb Nikah Bab المرأة شؤم من يتقي ما Nomor Hadis 4703, 4704. Hadis-hadis tersebut adalah hadis-hadis *marfu'* yang disandarkan kepada Nabi SAW.



صَلَّى اللهُ رَسُوْلُ قَالَ قَالَ يَقُوْلُ هُرَيْرَةُ اَبَا اَنَّ لِعَائِشَةَ قِيْلَ مَكْحُوْلٌ عَنِ رَاشِدِ بْنِ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا قَالَ دَاوُدُ اَبُو حَدَّثَنَا اللهُ رَسُوْلُ دَخَلَ لِأَنَّ هُرَيْرَةَ اَبُو ِحْفَظُ لَمْ عَائِشَةَ فَقَالَتْ وَالْفَرَسِ وَالْمَرْأَةَ الدَّارِ فِي ثَلَاثٍ فِي الشُّؤْمِ : وَسَلَّم عَلَيْهِ اللهُ أَحْرَ فَسَمِعَ وَالْفَرَسِ وَالْمَرْأَةَ الدَّارِ فِي ثَلَاثٍ فِي الشُّؤْمِ اَنَّ يَقُوْلُونَ الْيَهُودُ اللهُ قَاتَلَ يَقُوْلُ وَسَلَّم عَلَيْهِ اللهُ صَلَّى 33 وَأَوْلَهُ ِيَسْمَعُ وَلَمْ اَلْحَدِيثِ

Artinya:

Muhammad Ibnu Rasyid menceritakan kepada kami dari Makhul, ia berkata: ‘Aisyah r.a. diberitahu bahwa Abu Hurairah pernah berkata: Rasulullah SAW. bersabda: “Kesialan ada pada tiga tempat; rumah, perempuan, dan kuda”. ‘Aisyah r.a. menjawab: Abu Hurairah tidak sempurna meriwayatkan hadis itu. Abu Hurairah masuk ketika Rasulullah SAW. sedang bersabda: “Mudah-mudahan Allah membinasakan orang-orang Yahudi yang mengatakan kesialan terdapat pada tiga hal: rumah, perempuan, dan kuda. Abu Hurairah mendengar akhir hadis tersebut, tapi tidak mendengar awalnya (mudah-mudahan Allah membinasakan orang-orang Yahudi).

Penolakan ‘Aisyah r.a. terhadap hadis tersebut dikuatkan oleh riwayat Imam Ahmad dari jalur lain:

الله نَبِيَّ اَنَّ يَحْدُثُ هُرَيْرَةَ اَبَا اِنَّ : فَقَالَا عَائِشَةُ عَلَى دَخِ رَجُلَيْنِ اَنَّ : حَسَنُ اَبِي عَنِ قَتَادَةَ سَعِيدُ ثَنَا رُوْحُ حَدَّثَنَا وَشَقَّةُ السَّمَاءِ فِي مِنْهَا شِقَّةٌ فَطَارَتْ : قَالَ (وَالدَّارِ وَالذَّابَّةِ الْمَرْؤَاتُ فِي اِيْمَا الطَّيْرَةِ) : يَقُوْلُ كَانَ وَسَلَّم عَلَيْهِ اللهُ صَلَّى عَلَيْهِ اللهُ صَلَّى نَبِيَّالله كَانَ وَلَكِنْ يَقُوْلُ كَانَ هَكَذَا مَا الْقَاسِمِ اَبِي لِي الْقُرْآنُ اَنْزَلَ وَالذِي : وَقَالَتْ الْاَرْضِ فِي مِنْهُ مِنْ اَصَابَ مَا (عَائِشَةُ قَرَأَتْ ثُمَّ) وَالدَّارِ وَالذَّابَّةِ الْمَرْؤَاتُ فِي الطَّيْرَةِ (: يَقُوْلُ الْجَاهِلِيَّةِ اَهْلُ كَانَ : يَقُوْلُ وَسَلَّم

ذَلِكَ اِنَّ نَبْرَاهَا اَنَّ قَبْلَ مِنْ كِتَابِ فِي اِلَّا اَنْفُسِكُمْ فِي وَلَا الْاَرْضِ فِي مُصِيبَةٍ

34 يَسِيرُ اللهُ عَلَى

<sup>33</sup>Al-Asqallany, *Fath al-Bary*, jilid 12, 11

<sup>34</sup>Kitab musnad Ahmad bn Hanbal dalam CD *Mausu'ah kutub al-Tis'ah*

Artinya:

Rauh menceritakan kepada kami ia berkata: Sa'id menceritakan kepada kami dari Qatadah dari Abi Hassan, bahwa dua orang laki-laki datang kepada 'Aisyah r.a. keduanya berkata: "Sesungguhnya Abū Hurairah bercerita bahwa Nabi pernah bersabda: "Kesialan itu terdapat pada perempuan, binatang, dan rumah". Maka terbanglah sebagian lambung 'Aisyah r.a. ke langit dan sebagian lagi di bumi (gambaran kemarahan yang memuncak dari 'Aisyah r.a. setelah mendengar cerita tersebut pnt). "Demi yang telah menurunkan al-Qur'an kepada Abu al-Qasim (Nabi Muhammad SAW.), bukan seperti itu yang beliau sabdakan, akan tetapi Nabi pernah bersabda: "Orang-orang Jahiliyyah mengatakan bahwa kesialan terdapat pada perempuan, binatang, dan rumah". Kemudian 'Aisyah r.a. membaca ayat: "Tiada suatu bencana pun yang menimpa di bumi dan pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (*Lauh al-Mahfudz*) sebelum kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah. (al-Ḥadīd / 57: 22)."

Riwayat Abū Dāud ath-Thayālisi dan riwayat Imam Aḥmad merupakan kritikan 'Aisyah r.a. terhadap periwayatan Abū Hurairah tentang hal-hal yang membawa sial. Pada riwayat Abū Dāud ath-Thayālisi, "'Aisyah r.a. langsung mengkritik periwayatan Abū Hurairah bahwa Abū Hurairah tidak mendengar hadis secara lengkap, sedangkan dalam riwayat Imam Ahmad, 'Aisyah r.a. mengkritik riwayat Abū Hurairah dengan perbandingan ayat al-Qur'an surat al-Ḥadīd [57] :22 dan juga riwayat lain yang ia dengar dari Rasulullah.

Terdapat beberapa perdebatan dalam menanggapi hadis ini, Imam Nasa'i dalam kitab *Isyrath al-Nisā'* yang merupakan kumpulan hadis-hadis tentang perempuan, menyebutkan dengan kategori yang sedikit berbeda. Menurutnya, ada tiga hal yang membuat kesialan: kemiskinan, kuda, dan perempuan. Dalam hal ini, ada juga hadis yang menyebutkan kemiskinan dengan *dār* (rumah).<sup>35</sup>

*Matan* dari hadis ini sebenarnya masih dalam perdebatan, apakah bersifat 'ām (umum) atau *khās* (khusus), apakah memang secara lahiriah seperti itu yang dimaksudkan Nabi, atau perlu dilakukan *ta'wīl*, yakni mengambil makna substansialnya. Salah satu orang yang meriwayatkan hadis ini adalah Abū Hurairah. Ia menceritakan bahwa ketika mendengar hadis ini, 'Aisyah r.a. merasa disudutkan.

---

<sup>35</sup> Badriyah Fayuni dan Alai Najib, "Makhluk Yang Paling Mendapat Perhatian Nabi: Perempuan Dalam Hadis", ...90.

Dalam *Fath̄ al-Bārī*, umumnya para ahli hadis menjelaskan bahwa hadis ini mengundang penafsiran tentang siapa yang dimaksud menjadi sumber pembawa sial. Mereka mengembangkan pendapat bahwa perempuan sial adalah yang tidak bisa mempunyai anak, sedangkan kuda yang membawa sial adalah yang tidak bisa diajak berperang, dan rumah yang sial adalah rumah yang mempunyai tetangga berperangai buruk.<sup>36</sup>

Meskipun demikian, ada hadis yang berbunyi sebaliknya. Hadis ini diriwayatkan Imam Ahmad, Ibnu Hibbān, dan Hākim serta Said, bahwa kebahagiaan ada tiga: perempuan yang salih, orang miskin yang sabar, dan tunggangan (kendaraan) yang layak. Kemudian, sumber keburukan itu ada tiga: perempuan yang buruk perangainya, orang miskin yang jahat, dan kendaraan (tunggangan) yang buruk.<sup>37</sup>

Hakim meriwayatkan bahwa tiga hal yang bisa membuat sial adalah: perempuan yang menjelek-jelekan suaminya dengan mulutnya, kendaraan yang jalannya pelan, namun jika dicambuk mengikutinya. Jika ditinggal tidak mengganggu teman-teman/tetangganya, dan rumah kecil yang tidak memberi manfa'at. Thabrānī juga ikut menambahkan dari riwayat Asmā', sesungguhnya perkara yang mencelakakan di dunia itu adalah rumah, perempuan yang selalu menjelek-jelekan tetangganya, dan sejelek-jelek kendaraan adalah yang buruk jalannya.<sup>38</sup>

Menurut hemat penulis, selain menggunakan metode *nasakh* yang digunakan oleh 'Aisyah r.a. dalam menyikapi hadis tersebut, hadis di atas bisa dikompromikan dengan menggunakan dua metode, yaitu metode *nasakh* dan *jama'*.

#### 1. Metode *Nasakh*

Hadis riwayat Bukhari dan Muslim yang terkesan misoginis terhadap penyeteraan antara kuda, perempuan, dan rumah sebagai pembawa sial dibatalkan

<sup>36</sup> *Ibid.*.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 91. Lebih lanjut tentang hadis yang kontra ini, lihat 331, *Isyrah al-Nisā'*

<sup>38</sup> Badriyah Fayuni dan Alai Najib, "Makhluk Yang Paling Mendapat ...", 91. Lebih lanjut lihat *Fathul Bari*, juz 10, kitab al-Nikah, 172

dengan ayat al-Qur'an surat al-Ḥadīd [57] :22. Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Ibn al-Bār.<sup>39</sup>

Namun demikian, metode *nasakh* ini mempunyai kelemahan dengan dua pertimbangan. *Pertama*, tidak ada penjelasan secara historis antara dua dalil tersebut yang terlebih dahulu dikemukakan, hadis Nabi atau ayat al-Qur'an. *Kedua*, terdapat metode lain yang lebih tepat untuk memecahkan masalah tersebut, yaitu metode kompromi (*jama'*) semua riwayat-riwayat tersebut, metode *nasakh* adalah alternatif terakhir untuk memecahkan masalah.

## 2. Metode kompromi (*jama'*)

Imam al-Tirmidzi berpendapat bahwa seluruh riwayat-riwayat di atas bukanlah termasuk kategori periwayatan yang saling bertentangan, akan tetapi riwayat-riwayat ini termasuk dalam kategori saling melengkapi.<sup>40</sup> Metode ini akan memunculkan beberapa pemahaman terhadap riwayat-riwayat tersebut:

*Pertama*, riwayat-riwayat di atas bersifat deskriptif terhadap sebagian kebudayaan Jahiliyyah yang berkembang sebelum Islam datang dan masih terjadi setelah Islam datang, kemudian Islam melarang kebudayaan tersebut. Pendapat ini ditentang oleh Ibnu al-‘Arabi, karena Nabi diutus bukan untuk menceritakan kepercayaan-kepercayaan masa lalu, tapi untuk mengajarkan apa yang seharusnya diyakini oleh manusia.<sup>41</sup> Alasan Ibnu al-‘Arabi kurang tepat, karena banyak hadis-hadis Nabi dan ayat-ayat al-Qur'an yang menceritakan kepercayaan-kepercayaan masa lalu sebagai peringatan agar umat Islam tidak terjerumus ke dalam kepercayaan salah semacam itu yang telah dilarang oleh Islam.

*Kedua*, tiga hal yang dianggap membawa sial (kuda, perempuan, rumah), bukanlah dalam pengertian yang sebenarnya ketiga hal itu penyebabnya, akan tetapi ada beberapa faktor yang melekat pada tiga hal tersebut sehingga dianggap membawa sial. Seperti perempuan dianggap membawa sial karena tidak dapat memberikan keturunan, bicaranya menyakitkan, mas kawin yang mahal.

---

<sup>39</sup>Al-‘Asqallany, jilid 12, h. 13

<sup>40</sup> Ahmad Fudhaili, *Perempuan...*, 191.

<sup>41</sup>Al-‘Asqallany, *Fathul...*, jilid 12, 12.

Perempuan yang tidak dapat memberikan keturunan dianggap membawa sial, maka laki-laki juga dapat membawa sial.

*Ketiga*, tiga hal yang disebutkan dalam hadis (perempuan, rumah, dan kuda) adalah sesuatu yang sangat akrab dengan kehidupan manusia, apabila ketiga hal ini tidak ada, maka akan terasa kurang dan mencari untuk memenuhi kebutuhan tersebut. Perkembangan zaman mempengaruhi kepada ketiga hal tersebut, materinya dapat berubah tapi esensinya tetap sama. Kebutuhan pada tiga hal tersebut sangat mempengaruhi perilaku manusia, maka tidak boleh ada kesalahan dalam tiga hal tersebut. Perubahan struktur sosial yang ada akan ditimpakan kepada tiga hal tersebut, sebagai pelarian, karena itulah yang terdekat dengan kehidupan manusia. Nabi melarang semua keyakinan tentang *syu'm* atau *taṭayyur*; tiga hal inilah yang tersisa dari tradisi-tradisi Jahiliyyah karena sudah mendarah daging, maka tiga hal ini diberi penekanan yang lebih untuk dihilangkan dalam kehidupan karena sudah melekat dalam kehidupan. Apabila kepercayaan *syu'm* terhadap tiga hal ini dapat dihilangkan, maka akan hilang kepercayaan *syu'm* pada seluruh aspek kehidupan.

*Keempat*, kebiasaan *syu'm* dan *taṭayyur* sangat melekat pada kebudayaan Jahiliyyah. Setelah Islam datang, Nabi melarang kebudayaan tersebut. Pada tiga hal di atas sangat sulit untuk dihilangkan, maka tiga hal tersebut digunakan sebagai penekanan.

*Kelima*, *taṭayyur* dan *syu'm* adalah tradisi Jahiliyyah yang telah melekat dan sulit untuk dihilangkan. Menghilangkan tradisi yang sudah berakar tidak dapat dilakukan secara radikal. Nabi menggunakan pendekatan bertahap. Nabi melarang *syu'm* dan *taṭayyur* kemudian memberikan alternatif terbaik dan dibenarkan dalam Islam sebagai solusinya yang memberikan pengaruh bagi pelakunya.

*Keenam*, peristiwa apapun yang terjadi pada manusia, Allah memerintahkan untuk bersikap tawakkal. Tiga hal yang disebutkan oleh Nabi, seandainya benar adanya, harus tetap dikembalikan kepada takdir Allah.

Dari uraian diatas, jelaslah bahwasanya hadis di atas dapat dikompromikan dengan dua metode. Metode pertama yaitu dengan menggunakan *nasakh*, hal ini terlihat dari sikap 'Āisyah r.a. yang menolak hadis tersebut karena bertentangan

dengan ayat al-Qur'an. Selain itu, hadis-hadis tersebut dapat dikompromikan dengan menggunakan metode *jama'*, hal ini didasarkan pada pemahaman-pemahaman yang muncul dari riwayat-riwayat tersebut..

Adapun tujuan kritik 'Āisyah r.a. adalah meluruskan pemahaman hadis yang berkenaan dengan kesialan terdapat pada Perempuan tidak bermaksud menyudutkan perempuan, karena menurut fitrahnya antara laki-laki dan perempuan adalah sama, tidak ada diskriminasi antara laki-laki dan perempuan. Selain itu, hadis tersebut tidak mempunyai dasar yang kuat untuk mengatakan hal demikian. Pada dasarnya, hadis yang mengatakan bahwa kesialan itu ada pada diri Perempuan juga relevan bagi kaum laki-laki. Dalam arti, tidak menutup kemungkinan bahwa kaum laki-laki juga bisa membawa kesialan.

#### **IV. Kontekstualisasi Hadis**

Sebagaimana hadis Rasulullah SAW. bahwa kesialan itu terdapat dalam tiga hal: dalam rumah, Perempuan, dan kuda, terdapat riwayat lain yang juga berkenaan dengan hadis di atas, akan tetapi riwayat ini menyeimbangkan serta memberikan keterangan yang lebih gamblang. Riwayat tersebut berbunyi:

"Tiga hal keberuntungan yaitu: istri yang shalih; kalau engkau lihat, menyenangkanmu; dan kalau engkau pergi, engkau merasa percaya bahwa ia dapat menjaga dirinya dan hartamu; kuda penurut lagi cepat larinya, yang dapat membawamu menyusul teman-temanmu; dan rumah besar yang banyak didatangi tamu. Tiga hal kesialan yaitu: istri yang kalau engkau lihat, menjengkelkanmu, ucapannya menyakiti kamu, dan kalau engkau pergi, engkau merasa tidak percaya bahwa ia dapat menjaga dirinya dan hartamu; kuda yang lemah; jika engkau pukul, bahkan menyusahkanmu; dan kalau engkau biarkan, malah tidak dapat membawamu menyusul teman-temanmu; serta rumah yang sempit lagi jarang didatangi tamu." (H.R. Ahmad. Hadits yang semakna dengan ini riwayat Thabrani, Bazzar dan Hakim).

Disebutkan dalam Hadis ini: Maksud Hadis di atas ialah tiga macam hal yang menjadi penunjang kebahagiaan hidup di dunia yaitu istri yang shalihah, kendaraan yang bagus, dan rumah besar yang banyak dikunjungi tamu. Perangai menyenangkan merupakan sifat yang membuat orang lain simpati dan gampang bersahabat. Orang yang berperangai menyenangkan terlihat dari ekspresi wajah dan gerak-geriknya. Wajahnya selalu riang gembira menghadapi orang lain dan

sikapnya ramah dalam menerima orang lain. Orang yang memiliki sifat dan sikap semacam ini akan membuat senang setiap orang yang berhadapan dengan dirinya.

Seorang laki-laki yang beristri tentulah mengharapkan istrinya itu benar-benar dapat menjadikan dirinya selalu berada dalam suasana ceria dan bahagia. Untuk mencapai hal ini, sebelum seorang laki-laki menjatuhkan pilihan kepada seorang perempuan untuk dijadikan sebagai istrinya, seorang laki-laki perlu meneliti apakah perempuan yang dimaksud suka bertutur kata dan berperangai menyenangkan atau tidak, begitu pula sebaliknya. Hal ini perlu dilakukan sebab dalam kehidupan rumah tangga orang selalu mendambakan suasana senang bagaikan di dalam syurga walaupun tengah menghadapi krisis ekonomi atau ketiadaan harta.

Suasana yang penuh ceria di dalam rumah tangga akan memberikan dorongan kuat kepada anggota keluarga menghadapi berbagai kesulitan dan krisis. Suasana semacam ini membuat anggota keluarganya bisa mengatasi berbagai tantangan hidup.

Seorang istri yang selalu bertutur kata dan berperangai menyenangkan akan dapat menjadi obat mujarab bagi suami dan seluruh anggota keluarganya dalam membina ketabahan, keberanian dan keuletan menjalani kehidupan ini. Seorang istri yang menerima kedatangan suami dengan wajah ceria, tutur kata yang menyegarkan dan pelayanan yang menggembirakan misalnya, akan membangkitkan kembali semangat suaminya untuk menghadapi tantangan bisnisnya, begitu juga sebaliknya dengan suami yang selalu bertutur kata dan berperangai menyenangkan akan dapat menjadi obat mujarab bagi istri dan seluruh anggota keluarganya dalam membina ketabahan, keberanian dan keuletan menjalani kehidupan ini. Demikian pula dengan seorang suami yang menerima kedatangan istri dengan wajah ceria, tutur kata yang menyegarkan akan membangkitkan kembali semangat istrinya. Hal ini dikarenakan dengan mendapatkan perempuan atau laki-laki yang berperilaku baik dan luhur berarti kita telah mendapatkan modal sangat berharga dalam memasuki dunia rumah tangga. Insya Allah, istri atau suami semacam ini akan membawa kebahagiaan dunia dan akhirat.

Sebaliknya, bilamana istri atau suami menyambut kedatangan suami atau istrinya dengan sikap murung, tutur kata yang menyakitkan hati dan pelayanan yang buruk, mental suami atau istri akan semakin jatuh dan semangatnya untuk menghadapi kesulitan akan semakin hilang. Hal semacam ini sudah tentu akan merugikan seluruh anggota, karena orang yang menjadi tumpuan hidup keluarga sedang menghadapi kesulitan berat.

Adapun mengenai hadis yang menyatakan bahwa kesialan itu dalam tiga hal yaitu Perempuan, rumah, dan kuda pemahamannya adalah; seorang istri yang kalau engkau lihat, akan menjengkelkanmu, ucapannya akan menyakitimu, dan kalau engkau pergi, engkau merasa tidak percaya bahwa ia dapat menjaga dirinya dan hartamu; kuda yang lemah; jika engkau pukul, bahkan menyusahkanmu, dan kalau engkau biarkan, malah tidak dapat membawamu menyusul teman-temanmu; serta rumah yang sempit lagi jarang didatangi tamu.

Menurut analisis jender, ketidakadilan jender bisa diidentifikasi melalui berbagai manifestasi ketidakadilan, yakni: marjinalisasi (proses pemiskinan ekonomi), subordinasi (anggapan tidak penting), pelabelan negatif (stereotype), kekerasan (violence), dan beban kerja ganda (double burden). Inilah kriteria yang menjadi acuan kaum feminis dalam melihat secara kritis setiap aturan sosial tentang relasi laki-laki dengan perempuan, termasuk yang lahir dari doktrin agama.

Dari situ tersirat pentingnya untuk menumbuhkan tradisi emansipatoris pada perempuan Muslim. Pengalaman Heideh Moghissi (2005) sebagai perempuan tertindas yang hidup di negara Islam dan disingkirkan, menjadi cermin bagaimana agama (Islam) diperlakukan kaum laki-laki agar tetap dapat mengontrol, mengawasi, dan menguasai perempuan.

Konteks itu mendasari pentingnya membangkitkan kembali kesadaran bagi perempuan untuk meningkatkan kualitas pendidikan, kedirian perempuan yang tangguh, agar tak ada lagi larangan, serta pendiskriminasian bagi perempuan untuk bekerja di wilayah publik, dan tidak melulu mesti yang berkuasa adalah laki-laki. Saat ini, jika dicermati, pesona kreatif perempuan, terutama dalam bidang pendidikan setaraf dengan lelaki.



Ini mengingatkan bahwa persepsi seseorang atau masyarakat mempengaruhi pola perilaku masyarakat, dan ini juga dipengaruhi oleh pandangan teologis yang berbasis pada penafsiran teks kitab suci dengan berbagai ragam interpretasi yang ada. Dengan kata lain, meminjam istilah antropologi, ada relasi positif antara *mode of thought* (pola pikir) dengan *mode of conduct* (pola perilaku).

Maka dalam hal ini harus ada keberanian mengoreksi produk-produk penafsiran maupun pemahaman hadis yang tidak sejalan dengan *worldview* al-Qur'an dan hadis yang tidak mencerminkan nilai-nilai keadilan. Untuk itu pula, harus dibedakan antara teks dan tafsirnya. *text in itself*, secara normatif selalu benar, tetapi kebenaran penafsiran dan pemahaman hadis sebagai produk budaya, yang melibatkan wilayah interpretasi person dengan segala *prior texts* yang melingkupinya, bersifat relatif dan mungkin saja bisa “salah”, sehingga perlu dikritisi dan dikoreksi.

## V. Simpulan

Tujuan kritik ‘Aisyah r.a. terhadap hadis-hadis tentang Perempuan yang dikritiknya adalah untuk menjelaskan dan meluruskan pemahaman dari hadis-hadis tersebut agar diketahui dengan jelas kapan dan untuk siapa hadis tersebut ditujukan. Adapun metode yang digunakan adalah metode *nasakh* dan *jama*’.

Hadis-hadis tentang Perempuan yang dikoreksi ‘Aisyah r.a. harus direlevansikan dan dikontekstualisasikan dengan era kekinian, karena dalam membaca teks-teks hadis harus senantiasa berangkat dari pemahaman yang utuh. Kritik ‘Aisyah r.a. sangat penting dalam kajian hadis di Indonesia. Hal ini dikarenakan kritik ‘Aisyah r.a. berusaha mengangkat kesetaraan gender dan memiliki peran yang sangat penting dalam rangka membangun dan mensosialisasikan pemahaman hadis yang memiliki semangat kesetaraan. Dengan demikian, hadis-hadis tentang Perempuan dapat dimaknai secara dinamis dan sesuai konteksnya, tanpa merubah dan menghilangkan substansinya.

## DAFTAR PUSTAKA

- A. Hasyimi. *Sejarah Kebudayaan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Ahmed, Laila. *Perempuan dan Gender Dalam Islam*. Jakarta: Lentera, 2000.
- Fayuni, Badriyah dan Alai Najib. Makhluq yang Paling Mendapat Perhatian Nabi: Perempuan Dalam Hadis”, dalam Ali Munhanif (ed.), *Mutiara Terpendam: Perempuan Dalam Literatur Islam Klasik*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Al-Haddād, al-Thahir. *Perempuan Dalam Syari’at dan Masyarakat*. Jakarta: al-Firdaus, 1993.
- Hasanah, Amalia. *Rawi Perempuan Dalam Peristiwa Hadis*. Skripsi tidak diterbitkan. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2005.
- Hasyim, Syafiq. *Hal-hal Terlupakan Tentang Isu-isu Keperempuanan Dalam Islam; Sebuah Dokumentasi*. Bandung: Mizan, 2001.
- Ilyas, Hamim, dkk. *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis – hadis Misoginis*. Yogyakarta: Pusat Studi Perempuan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003.
- K. Hitti, Philip. *Sejarah Ringkas Dunia Arab*, terj. Ushuluddin Hutagulung dan O. D. P. Sitombing. Yogyakarta: Iqra’, 2001.
- Muhammad, Afif. *Kritik Matan: Menuju Pendekatan Kontekstual atas Hadis Nabi SAW*. Al-Hikmah, 1992.
- Najwah, Nurun. *Telaah Kritis Hadis – hadis Misoginis*. *ESENSIA*, 2003(Juli)
- Rahman, Fazlur. *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1984.
- Shihab, Quraish. *Wawasan al-Qur’an, Tafsir Maudhu’i atas Berbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1997.
- Suryadi. *Hadis-hadis Perempuan Dalam Perspektif Muhamamd al-Ghazali* *ESENSIA 1*, 2003, Januari.
- Usman, Fatimah dan Hasan Asy’ari Ulama’i. *Ratu – ratu Hadis*. Bandung : Ittaqa Press, 2002.
- Yamani, Mei (ed.). *Feminisme Dan Islam: Perspektif Hukum dan Sastra*, terj. Purwanto. Bandung: Nuansa, 2002.

# HADIS TENTANG ZIARAH KUBUR BAGI WANITA

Abbas

## I. Pendahuluan

Hadis merupakan sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an. Keduanya telah disepakati oleh ahli hukum Islam sebagai sumber primer dari hukum Islam. Peranan hadis terhadap al-Qur'an sangat besar yaitu memberikan penjelasan terhadap ayat-ayat yang masih global, merinci dan memberi ketetapan baru.<sup>1</sup> Kajian-kajian terhadap hadis ketinggalan di bandingkan dengan kajian terhadap al-Qur'an. Oleh karena itu, diperlukan berbagai kajian untuk mengejar ketertinggalan termasuk upaya yang sedang dilakukan saat ini.

Salah satu hal yang dibahas dalam hadis yang sedang diteliti adalah masalah ziarah kubur. Masalah ini menarik untuk diperbincangkan karena pada awalnya Nabi Muhammad saw. melarangnya, namun pada perkembangannya Nabi Muhammad saw. membolehkan. Namun demikian, masih terdapat hadis-hadis lain yang senada yang masih menyisikan akan adanya pelarangan. Salah satu hadis yang membahas hal tersebut adalah larangan bagi wanita berziarah kubur, Akankah hal ini masih dipertahankan, melihat banyaknya wanita yang ikut serta berziarah kubur.

Antara al-Qur'an dan hadis sebagai sumber ajaran Islam terdapat perbedaan. Salah satu perbedaan yang cukup mendasar adalah terletak pada periwayatannya. Al-Qur'an diriwayatkan secara *mutawātir* sedangkan tidak semua hadis diriwayatkan secara *mutawātir*.<sup>2</sup> Kecuali terhadap hadis *mutawātir*,

---

<sup>1</sup>Muṣṭafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makānatuha fī al-Tasyrī' al-Islāmi* (Beirut: al-Maktabah al-Islāmiy, 1978), h. 379-381.

<sup>2</sup>Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi menurut Pembela Peningkar dan Pemalsunya* (Cet. I; Jakarta Gema Insani Press, 1995), h. 92-108.

terhadap hadis *ahād* kritik tidak saja ditujukan kepada *sanad* tetapi juga terhadap *matan*. Oleh sebab itu, penelitian hadis diperlukan.<sup>3</sup>

Makalah ini akan mencoba menjawab permasalahan di atas dengan memfokuskan terhadap penggalan hadis *زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُخَذِّينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ*. Adapun permasalahan yang akan dibahas adalah bagaimana validitas hadis tersebut? Dari hal ini akan dapat dijadikan acuan dalam kegiatan umat Islam dalam kaitannya dengan masalah ziarah kubur.

## II. Hadis-hadis tentang Larangan Ziarah Kubur

### A. *Takhrīj al-Ḥadīs*

Kegiatan *takhrīj al-ḥadīs* dilakukan untuk mendapatkan gambaran utuh seluruh hadis yang membahas masalah di atas. Setidaknya terdapat lima metode dalam melakukan *takhrīj al-ḥadīs*. Salah satu metode yang digunakan di dalam penelitian ini adalah melalui penelusuran *matan* hadis. Oleh karena itu, kitab yang dipakai adalah kitab *Mu'jam Mufāhras li Alfāz al-Ḥadīs*,<sup>4</sup> Kata yang dipakai adalah *السُّرُج*.

Penggalan hadis di atas setelah dilakukan penelitian melalui *takhrīj al-ḥadīs*, maka terdapat dalam beberapa kitab hadis di antaranya adalah al-Tirmizi, Ibn Mājah, Abu Dāwud, al-Nasa'i dan Aḥmad ibn Hanbal. Metode ini cukup representatif karena memuat kitab-kitab hadis yang terhimpun dalam *kutub al-tis'ah* dengan asumsi telah memenuhi standar kelayakan dan kitab-kitab tersebut sering digunakan oleh umat Islam. Agar penelitian terarah dan menghasilkan

---

<sup>3</sup>Adanya penelitian hadis dilatarbelakangi oleh hadis adalah merupakan salah satu sumber ajaran Islam, tidak seluruh hadis tertulis pada zaman Rasulullah saw., jumlah kitab hadis banyak dan beragamnya metode penyusunannya dan terjadi periwayatan secara makna. Lihat Syuhudi Ismail, *Metode Penelitian Hadis Nabi* (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 7-21. lihat juga Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telah Kritis dan tinjauan dengan pendekatan Ilmu Sejarah* (Cet, II; Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 85-118.

<sup>4</sup>Muḥammad Fu'ad Abd al-Baqī, *al-Mu'jam al-Mufāhras li Alfaz al-Ḥadis al-Nabawī* juz II, (Leiden: E.J. Brill, 1937), h. 451.

penelitian yang baik maka penelitian ini dibatasi hanya pada riwayat Abu Dawud hadis no. 2817.

Adapun teks hadis:

1. Abu Dawud, *janā'iz*, hadis no. 2817-<sup>5</sup>

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُحَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ يُحَدِّثُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُخَذِّينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ

2. Tirmizi, *kitab al-salat*, hadis no. 294<sup>6</sup>

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُحَادَةَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُخَذِّينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ قَالَ وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَعَائِشَةَ قَالَ أَبُو عَيْسَى حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ وَأَبُو صَالِحٍ هَذَا هُوَ مَوْلَى أُمِّ هَانِئِ بْنِتِ أَبِي طَالِبٍ وَأَسْمُهُ بَادَانُ وَيُقَالُ بَادَا مٌ أَيْضًا

3. al-Nasa'i, *Janā'iz*, hadis no. 2016.

أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُحَادَةَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُخَذِّينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ

4. Ahmad ibn Hanbal<sup>7</sup>

1. حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جُحَادَةَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَوَكَيْعٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُحَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ يُحَدِّثُ بَعْدَمَا كَبَّرَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُخَذِّينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ

<sup>5</sup>Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud* Ditahqiq oleh Muhammad Jamil, juz III (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), h. 172.

<sup>6</sup>Abi Isa Muhammads ibn Isa ibn Surah, *al-Jami' al-Sahih wa huwa Sunan Tirmizi* juz II, ditahqiq oleh Muhammad Syakir (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.), h. 136.

<sup>7</sup>Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, juz I (Beirut: Dār al-Fikr, t.takhrīj al-hadīf.), h. 229, 278, 234, 227.

2. قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جِحَادَةَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُخَذِّينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ
3. حَدَّثَنَا هَاشِمٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جِحَادَةَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُخَذِّينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ
4. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ وَحَجَّاجٌ قَالَا حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جِحَادَةَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُخَذِّينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ قَالَ حَجَّاجٌ قَالَ شُعْبَةُ أَرَاهُ يُعْنِي الْيَهُودَ

### B. *I'tibar*

Kegiatan ini masih merupakan lanjutan kegiatan *takhrij al-hadis*. Hal ini dilakukan untuk menganalisa hadis dari segi kuantitasnya (jumlah periwayatnya). Untuk memudahkan kegiatan *i'tibar*<sup>8</sup> perhatikan skema *sanad* periwayat Abu Dawud dan keseluruhan periwayat di bagian lampiran.

Dari skema tersebut dapat diketahui bahwa tidak ada periwayat yang berstatus sebagai *syahid*,<sup>9</sup> karena satu-satunya sahabat nabi yang meriwayatkan adalah Ibn Abbas. Adapun periwayat yang berstatus sebagai *mutabi*<sup>10</sup> adalah periwayat dalam tingkatan ke-5, yaitu Waki' ibn Jarah, Muhammad ibn Ja'far, Yahya ibn Jarah dan Hajaj ibn Muhammad sebagai *mutabi*' dari Qutaibah ibn Sa'id. Dengan demikian hadis tersebut termasuk dalam kategori hadis *āḥād* yang

<sup>8</sup>*I'tibar* adalah upaya penyertaan sanad-sanad yang lain dalam meneliti suatu hadis yang hadis itu pada sanadnya tampak hanya terdapat seorang periwayat saja dan dengan menyertakan sanad lain akan diketahui adakah periwayat-periwayat lain atau tidak. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Metode...*, h. 51. Dari kegiatan ini didapatkan ada tidaknya suatu pendukung baik berupa *syahid* maupun *mutabi*'.

<sup>9</sup>Lihat Muhammad 'Ajaj al-Khatib, *Usul al-Hadis Ulumuh wa Mustalahuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), h. 366.

<sup>10</sup>*Ibid.*

*garīb*, karena diriwayatkan oleh terbatas periwayat dan jumlahnya terbatas antara seorang sampai dua orang saja.

### C. Penelitian, Kritik dan Analisa terhadap Sanad

#### 1. Penilaian Kualitas Periwayat

Dari sanad Abu Dāwud yang dilakukan penelitian, urutan nama periwayat dan urutan *sanad* hadis tentang adalah: Abdulah Ibn Abbas sebagai periwayat pertama (*sanad* ke-5), Abu Ṣālih sebagai periwayat kedua (*sanad* ke-4), Muḥammad ibn Juhada sebagai periwayat ketiga (*sanad* ke-3), Syu'bah sebagai periwayat keempat (*sanad* ke-2), Muḥammad ibn Kasir sebagai periwayat kelima (*sanad* ke-1), Abu Dāwud sebagai periwayat keenam (*mukharrij al-hadis*).

Penelitian kualitas periwayat dimulai dari periwayat pertama, yakni Abdullah ibn Abbas (sahabat rasulullah saw.) kemudian seterusnya sampai pada periwayat terakhir dan sekaligus *mukharrij al-hadīs* (Abu Dāwud).

##### a. Abdullah ibn Abbas (w. 68 H.)

Nama lengkapnya Abdullah ibn Abbas ibn Abd. al-Muṭallib ibn Hāsyim. Ia adalah seorang shaabt nabi dan termasuk keluarga dekat Nabi Muḥammad saw. Ia bernasab al-Qurasy al-Hasyimi. Wafat di Taif tahun 68 H. <sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl al-Kutub al-Tis'ah*. Juz II. (Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), h. 299, Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl.*, Jilid II ( Beirut: Dār al-Fikr, 1994), h. 698, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzib*, Jilid V (Cet. I. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1985), h. 276, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Zahabī, *al-Kasyif fī Ma'rifat man lahu Ruwat fī al-Kutub al-Sittah*, juz II, (Mesir: Dār al-Kutub al-Hadis, 1972), h. 100, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, *Jarh wa al-Ta'dil*, juz V (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 116, al-Imam al-Ḥāfiz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamimī al-Bisrī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, juz III. (Cet. I. India: Maṭbat Majelis Dāirah al-Ma'ārif, 1982), h. 207 dan Izz al-Dīn ibn Asir Abi al-Hasan Ali ibn Muḥammad al-Jazarī Ibn As'īr, *Usud al-Gābah*, juz III (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 290.

Guru-guru Abdullah ibn Abbas antara lain **Nabi Muḥammad saw.**, Umu Slaamah dan Abu Suhail. Sedangkan murid-murid beliau antara lain **Bazam**, Ibn Hadir, Ibrahim ibn Yazid dan Ishaq ibn Yasar.<sup>12</sup>

Ia adalah seorang shabat Nabi saw. Oleh karena terhadap sahabat nabi dalam studi ilmu hadis diterapkan kaedah **كلهم عدول**.<sup>13</sup> maka kualitas kesiqahannya tidak dibicarakan.

#### b. Abu Ṣālih

Nama aslinya adalah Bazam seorang tabiin tengah. Ia bernasab al-Hasyimi. Sering juga disebut dengan nama Nazan, Abu Bazam dan Abu Nazam. Tidak banyak keterangan diperoleh tentang pribadinya baik menyangkut tahun kelahiran maupun tahun kewafatannya.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl* .... h. 299, Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahẓīb al-Kamāl* h. 699, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahẓīb*.... h. 276, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, al-Kasyif.... 100, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, *Jarh* h. 116, al-Imam al-Ḥāfīz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamimī al-Bisrī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, h. 207 dan Izz al-Dīn ibn Asir Abi al-Hasan Ali ibn Muḥammad al-Jazarī Ibn Asīr, *Izz al-Dīn ibn Asir Abi al-Hasan Ali ibn Muḥammad al-Jazarī Ibn Asīr, Usud*... h. 290.

<sup>13</sup>Sahabat dapat dikatakan adil, hal ini sebagaimana diungkapkan oleh jumhur ulama. Keadilan sahabat banyak disinggung dalam al-Qur'an dan hadis. Di antara ayat al-Qur'an yang menyebut adalah QS. al-Fath (48): 29, al-Taubah (9): 100, al-Anfal (8): 74, al-Hasyr (59): 10. Demikian juga terhadap hadis nabi. Lihat Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabl al-Tadwin* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), h. 394-404. Lihat juga al-Imam Abi Amr ibn Usman ibn Abdurrahman al-Rahumurzi, *Ulum al-Hadis li Ibn al-Salah* (Madinah: Maktabah al-Ilmiyyat bi al-Madinah al-Munawwarah, 1972), h. 264-265. Dengan demikian, keadilan sahabat dapat dilihat dalam al-Qur'an, hadis dan ijma'.

<sup>14</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl*...jilid I, h. 170, Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahẓīb al-Kamāl*.... juz I, h. 137, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahẓīb*.... juz I, h. 416, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, al-Kasyif, juz I, h. 149, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, *Jarh wa*.... Juz II, h. 1738, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, *Mizān al-I'tidāl*. Jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), h. 296, al-Imam al-Ḥāfīz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamimī al-Bisrī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, juz VI, h. 118., Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, *Siyar A'lām wa al-Nubalā'*, juz V (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1990), h. 37. Lisan al-Mizan, VII, h. 182,



Hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Bazam antara lain diperoleh dari gurunya **Abdullah ibn Abbas**, dan Fahitah ibn Abi Talib. Sedangkan periwayat hadis yang menjadi murid-muridnya antara lain **Muhammad ibn Juhada**, Abu Bakar, Ismail ibn Abi Khalid, dan Abu al-Nadar.<sup>15</sup>

Penilaian ulama terhadap Bazam:

- ☞ al-Ijli: *siqat*
- ☞ Yahya ibn Ma'in: *laisa bihi ba's*
- ☞ Abu Hatim al-Razi: *yuktabu hadisuh wa la yuhtajju*.<sup>16</sup>

Penilaian ulama terhadap Bazam tidak saja bernilai positif melainkan juga penilaian negatif. Oleh karena penilaian yang dilakukan hanya sebatas hafalan yang tidak kuat dan telah diantisipasi oleh periwayat dengan menulis hadis-hadis maka kapasitasnya dapat diterima dalam periwayatan hadis. Apalagi hal ini didukung oleh pendapat lain seperti al-Ijli yang mengatakan bahwa Bazam adalah seorang yang *siqat*. Kemungkinan terjadinya kelupaan tersebut pada usia yang tua. Dengan demikian, kasus Bazam tersebut dapat terselesaikan.

---

<sup>15</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl...*jilid I, h. 170, Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl...* juz I, h. 137, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb...* juz I, h. 416, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, al-Kasyif, juz I, h. 149, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, Jarh wa.... Juz II, h. 1738, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, *Mizān al-ʾIṭidāl*. Jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), h. 296, al-Imam al-Ḥāfīz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamimī al-Bisrī, Kitāb al-Ṣiqāt, juz VI, h. 118., Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, *Siyar A'lam wa al-Nubalā'*, juz V (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1990), h. 37.

<sup>16</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl...*jilid I, h. 170, Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl...* juz I, h. 137, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb...* juz I, h. 416, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, al-Kasyif, juz I, h. 149, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, Jarh wa.... Juz II, h. 1738, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, *Mizān al-ʾIṭidāl*. Jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), h. 296, al-Imam al-Ḥāfīz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamimī al-Bisrī, Kitāb al-Ṣiqāt, juz VI, h. 118., Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, *Siyar A'lam wa al-Nubalā'*, juz V (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1990), h. 37. Lisan al-Mizan, VII, h. 182,

c. Muhammad ibn Juhada (w. 131 H.)

Ia seorang tabiin kecil yang bernasab al-Awdi dan tinggal di Kufah. Ia wafat tahun 131 H.<sup>17</sup>

Di antara nama periwayat yang pernah menjadi gurunya antara lain Abu Ayyub, **Bazam**, Ismail ibn Abi Khalid, dan Ata' ibn Yasar. . Sedangkan murid-murid beliau antara lain **Syu'bah ibn al-Hajjaj**, Abu Yusuf, Hamam ibn Yahya ibn Dinar, Abd al-Waris ibn Said ibn Zakwan<sup>18</sup>

Penilaian ulama terhadap Muhammad ibn Juhada:

- ☞ Ahmad ibn Hanbal: *siqat*
- ☞ Abu Hatim al-Razi: *saduq*
- ☞ Al-Nasa'i: *siqat*
- ☞ Al-Ijli: *siqat*
- ☞ Ibn Hibban: *siqat*<sup>19</sup>

Dari penilaian ulama di atas dapat dikatakan sosok Muḥammad ibn Juhada dapat diterima dalam kegiatan periwayatan hadis karena tidak satupun ulama menilai negatif. Penilaian yang ditujukan dalam kategori positif.

d. Syu'bah (w. 160 H.)

---

<sup>17</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl...*juz, IV, h, 269, Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, Tahzīb al-Kamāl.... juz III, h. 1544, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, Tahzīb...., XI, h 366, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, Jarh wa.... juzIX, h. 1257, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḥabābī, Siyar A'lām wa.... Juz. IX, h. 358.

<sup>18</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl...*juz, IV, h, 269, Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, Tahzīb al-Kamāl.... juz III, h. 1544, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, Tahzīb...., XI, h 366, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, Jarh wa.... juzIX, h. 1257, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḥabābī, Siyar A'lām wa.... Juz. IX, h. 358.

<sup>19</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl...*juz, IV, h, 269, Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, Tahzīb al-Kamāl.... juz III, h. 1544, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, Tahzīb...., XI, h 366, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, Jarh wa.... juzIX, h. 1257, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḥabābī, Siyar A'lām wa.... Juz. IX, h. 358.

Nama lengkapnya adalah Syu'bah ibn al-Hajjaj ibn al-Warad. Seorang pembesar tabi' tabiin. Ia terkenal dengan nama Abu Bistam dan bernasab al-Azdi al-Wasiti. Bertempat tinggal di Basrah dan wafat tahun 160 H.<sup>20</sup>

Periwayat yang menjadi guru Syu'bah ibn al-Hajjaj antara lain **Muhammad ibn Juhada**, Ibrahim ibn Suwaid, Abdullah ibn Imran, dan Muhammad ibn Abd al-Jabbar. Sedangkan murid-muridnya antara lain **Muhammad ibn Kasir**, Abu Said, Ya'qub ibn Ishaq ibn Yazid, Adam ibn Ilyas.<sup>21</sup>

Penilaian ulama terhadap kapasitas Syu'bah ibn al-Hajjaj adalah:

- ☞ al-Ijli: *siqat sabat*
- ☞ Ahmad ibn Hanbal: satu-satunya umat manusia yang paling kompeten di bidang hadis
- ☞ Muhammad ibn Sa'ad: *siqat ma'mun sabat hujat*<sup>22</sup>

Dari penilaian ulama di atas nampak bahwa kapasitas Syu'bah ibn al-Hajjaj tidak diragukan lagi, karena semua ulama memujinya dan menilai siqat. Oleh karena itu, keberadaannya dalam kegiatan periwayatan hadis dapat diterima.

e. Muhammad ibn Kasir (w. 223 H.)

---

<sup>20</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl...* II, h. 150, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb...* juz IV, h. 358, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, *Jarh wa...*, juz I, h. 126 dan IV, h. 1609, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ūsmān al-Ḍahabī, *Siyar A'lām wa*, juz VII, h. 202, Al-Imam al-Ḥāfīz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamīmī al-Bisrī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, juz VI, h. 446.

<sup>21</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl...* II, h. 150, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb...* juz IV, h. 358, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, *Jarh wa...*, juz I, h. 126 dan IV, h. 1609, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ūsmān al-Ḍahabī, *Siyar A'lām wa*, juz VII, h. 202, Al-Imam al-Ḥāfīz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamīmī al-Bisrī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, juz VI, h. 446.

<sup>22</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl...* II, h. 150, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb...* juz IV, h. 358, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, *Jarh wa...*, juz I, h. 126 dan IV, h. 1609, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ūsmān al-Ḍahabī, *Siyar A'lām wa*, juz VII, h. 202, Al-Imam al-Ḥāfīz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamīmī al-Bisrī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, juz VI, h. 446.

Ia bernasab al-Abdi dan mempunyai nama panggilan Abu Abdulah. Wafat di Basrah 223 H. dalam usia 90 tahun<sup>23</sup>

Guru-gurunya antara lain: Ibrahim ibn Nafi', Ja'far ibn Sulaiman, Sulaman ibn Mugirah, dan Mahdi ibn Maimun. Murid dari Muhammad ibn Kasir antara lain **Abu Dāwud**, al-Husain ibn Muhammad Ja'far, Muhama ibn Ma'mar ibn Rab'i, dan Muhammad ibn Ismail ibn Ibrahim.<sup>24</sup>

Penilaian ulama terhadap pribadi Muhammad ibn Kasir adalah:

- ☞ Ahmad ibn Hanbal: *siqat*
- ☞ Ibn Hibban: *siqat*
- ☞ Yahya ibn Ma'in: *lam yakun bisiqat*
- ☞ Abu Hatim al-Razi: *siqat*<sup>25</sup>

Dari penilaian tersebut tampak ada pertentangan antara kritikus hadis. Ada yang menilai positif dan ada yang menilai negatif. Namun, jika diselesaikan dengan kaidah *jarh wa al-ta'dil*, maka kapasitas Muhammad ibn Kasir dapat

---

<sup>23</sup>Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl....*, juz III, h. 1268, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb...* juz IX, h. 417, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, *Jarh wa...* Juz VIII, h. 311, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḥabībī, *Siyar A'lām wa...* juz X, h. 388, Al-Imam al-Ḥāfīz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamīmī al-Bisrī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, juz IX, h. 77, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḥabībī, *al-Kasyīf*, juz III, 91. lisan al-mizan, VII, h. 373.

<sup>24</sup>Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl....*, juz III, h. 1268, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb...* juz IX, h. 417, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, *Jarh wa...* Juz VIII, h. 311, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḥabībī, *Siyar A'lām wa...* juz X, h. 388, Al-Imam al-Ḥāfīz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamīmī al-Bisrī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, juz IX, h. 77, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḥabībī, *al-Kasyīf*, juz III, 91.

<sup>25</sup>Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl....*, juz III, h. 1268, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb...* juz IX, h. 417, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, *Jarh wa...* Juz VIII, h. 311, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḥabībī, *Siyar A'lām wa...* juz X, h. 388, Al-Imam al-Ḥāfīz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamīmī al-Bisrī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, juz IX, h. 77, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḥabībī, *al-Kasyīf*, juz III, 91. lisan al-mizan, VII, h. 373.

diterima dalam periwayatan karena penyebutan kritik negatif oleh Yahya ibn Ma'in tidak disertai alasan yang jelas.

f. Abu Dāwud (202-275 H.)

Nama lengkapnya Sulaiman ibn al-Asy'asy ibn Saddad ibn Amr ibn Amir.<sup>26</sup>

Gurunya adalah Ibrahim ibn Basyar, **Muhammad ibn Kasir**, Muhammad ibn Isma'islam, dan Ibrahim ibn Hasan al-Missisi. Sedangkan muridnya adalah al-Tirmizi, al-Nasa'i, dan Ahmad ibn Dawud ibn Sulaiman.

Pernyataan kritikus terhadap pribadi Abu Dawud:

- ☞ Abu Bakar al-Khallal: Abu Dawud adalah imam yang termasyhur pada zamannya, satu-satunya ilmuwan handal di zamannya serta pribadi yang wira'i dan disegani.
- ☞ Ahmad ibn Muhammad ibn yasin al-Harawi: Abu Dawud adalah seorang ahli penghafal hadis Nabi Muhammad saw. berikut sanadnya, ia wira'i dan haus akan ilmu pengetahuan tentang hadis.
- ☞ Al-Hakim Abu Abdullah: Abu Dawud mampu menghafal hadis sejumlah seratus ribu.
- ☞ Musa ibn Harun al-Hafiz: Abu Dawud dilahirkan di dunia untuk di bidang hadis dan di akhirat untuk menempati surga.<sup>27</sup>

Dari penilaian ulama di atas, ternyata sosok Abu Dawud dalam kegiatan periwayatan hadis dapat diterima karena tidak ada seorangpun yang menilai jelek pribadinya.

## 2. Persambungan Sanad

Untuk melihat adanya persambungan sanad dapat dilihat dari segi kualitas periwayat dalam *sanad*, yakni dengan melihat ke-*siqah*-annya (adil dan

---

<sup>26</sup>Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, Tahzīb al-Kamāl ....juz VIII, h. 5.

<sup>27</sup>*Ibid.*

*dābit*-nya) tanpa adanya *tadlis* dan sah menurut *tahammul wa al-ada'* serta hubungan dengan periwayat yang terdekat.<sup>28</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas, antara Rasulullah saw. dengan Abdullah ibn Abbas dapat dinyatakan bersambung karena kedudukan Abdullah ibn Abbas sebagai sahabat nabi dan oleh sebab itu kemungkinan besar di antara keduanya pernah melakukan kegiatan periwayatan hadis. Demikian juga halnya antara Abdullah ibn Abbas dengan Abu Salih. Walaupun keberadaan Abu Salih tidak banyak diketahui, namun berdasarkan pernyataan Abu Salih bahwa ia mempunyai guru Abdullah ibn Abbas dan mempunyai murid Muhammad ibn Juhadah. Hal tersebut juga diperkuat dengan kapasitas pribadi Abu Salih yang dinilai siqat walaupun dalam masa taunya terdapat adanya kelupaan dan telah diantisipasi dengan menulis hadis-hadisnya.

Hal serupa juga berlaku pada periwayat sesudahnya, Syu'bah ibn Hajjaj dan Muhammad ibn Kasir. Antara Syu'bah ibn Hajjaj dengan gurunya Muhammad ibn Juhadah nampak adanya ketersambungan. Dilihat dari tahun wafat antara keduanya tidak lebih 30 tahun dan adanya pengakuan di antara keduanya sebagai guru dan murid serta sighthat tahammul memakai *haddasana*, yang menempati peringkat tertinggi dalam hal periwayatan. Antara Muhammad ibn Kasir dengan Syu'bah ibn Hajjaj juga bersambung. Keduanya sama-sama bermukim di Basrah dan walaupun tahun wafatnya Muhammad ibn Kasir dibanding Syu'bah ibn Hajjaj lebih dari 60 tahun, namun ada informasi bahwa umur dari Muhammad ibn Kasir lebih dari 90 tahun. Di samping itu, sigat tahammulnya dalam tingkat yang tinggi.

Antara Muhammad ibn Kasir dengan Abu Dāwud terdapat persambungan karena masih memungkinkan pertemuan di antara keduanya. Hal tersebut juga diperkuat dengan *sigat tahammul wa al-ada'* dalam peringkat tertinggi.

---

<sup>28</sup>Lihat M. Syuhudi Ismail, *Kacdah...* h. 185-216.

Dari beberapa indikasi di atas, dapat disimpulkan bahwa sanad hadis yang diriwayatkan Abdullah ibn Abbas dari Abu Dāwud bersambung.

Penelitian ini tidak dilanjutkan kepada penelitian ada tidaknya *syuzūz* dan *illat*. Penelitian terhadap kedua kecatatan tersebut dengan sendirinya tidak ada sebagai akibat seluruh periwayat dinilai adil dan *dābit*. Oleh karena itu, sudah dapat dijelaskan bahwa sanad tersebut terhindar dari *syuzūz* dan *illat*.

### 3. Hasil Penelitian *Sanad*

Hadis tentang ziarah kubur bagi wanita yang diriwayatkan oleh Abu Dāwud yang sedang diteliti adalah sahih. Karena seluruh periwayatnya tidak ada masalah. Seluruh periwayatnya bersambung, semuanya adil dan *dābit* dan tidak ada *syuzūz* dan *'illat*.

#### D. Kritik terhadap Matan

Kualitas sanad belum tentu sejalan dengan kualitas *matan*, oleh sebab itu penelitian terhadap *matan* juga diperlukan. Karena kriteria dan panduan antara keduanya berbeda. Kritik (*naqd*) *matan* dipandu tiga langkah metodologis: (1) meneliti *matan* dengan melihat kualitas sanadnya, (2) meneliti susunan lafal *matan* yang semakna, dan (3) meneliti kandungan *matan*.<sup>29</sup>

Di samping itu, di kalangan ulama ada yang merumuskan kaidah kesahihan suatu *matan*. Suatu *matan* hadis dikatakan *maqbul* jika memenuhi kriteria:

- (1) tidak bertentangan dengan akal yang sehat,
- (2) tidak bertentangan dengan al-Qur'an , hadis *mutawātir* dan *ijma'*,
- (3) tidak bertentangan dengan amalan kebiasaan ulama salaf,
- (4) tidak bertentangan dengan dalil yang sudah pasti dan

---

<sup>29</sup>Lihat M. Syuhudi Ismail, *Metodologi...*,h. 121-122.

(5) tidak bertentangan dengan hadis *āḥād* yang kualitas kesahihannya lebih kuat.<sup>30</sup>

Langkah pertama penelitian matan adalah meneliti matan berdasarkan matannya. Sanad hadis yang sedang diteliti adalah bernilai sahih karena seluruh periwayat hadis memenuhi kriteria kesahihan suatu hadis dari segi sanad. Kriteria tersebut antara lain ketersambungan sanad, zabit, adil, tidak ada syauzuz dan illat.

Langkah kedua adalah meneliti susunan lafal matan hadis. Terhadap susunan lafal dari berbagai hadis dapat dikatakan bahwa hadis tersebut tidak ditemukan adanya perbedaan. Lafal hadis tersebut adalah زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمَسْحُودِينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجِ. Susunan tersebut ditemukan dalam berbagai riwayat hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dāwud, al-Nasa'i, al-Tirmizi dan Ahmad ibn Hanbal.

Langkah ketiga penelitian matan adalah meneliti kandungan *matan* hadis. Kandungan *matan* hadis yang sedang diteliti tidak bertentangan dengan al-Qur'an<sup>31</sup> dan hadis-hadis lain.<sup>32</sup> Pemahaman hadis di atas seharusnya dilihat dalam perspektif dan kacamata masyarakat Arab pada waktu itu. Tradisi yang berkembang mengisyaratkan tentang kebiasaan para wanita dalam berziarah kubur, pembangunan makam yang mewah dan menghiasinya.

Dalam masalah wanita pergi zaiarah kubur Maliki, sebagian ulama Hanafi memberikan keringanan.<sup>33</sup> Sedangkan di antara ulama ada yang mnghukumi makruh bagi wanita yang kurang tabah dan emosional. Adanya

<sup>30</sup>Lihat M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut...*,h. 126.

<sup>31</sup>Ayat al-Qur'an tidak menunjuk hal yang spesifik terhadap hal ini.

<sup>32</sup>Hadis-hadis senada banyak dijumpai misalnya tentang larangan berziarah kubur bagi umat Islam dan kemudian Nabi Muhammad saw. menyuruh. Menurut ulama perintah yang datang setelah larangan hukumnya adalah mubah (bolch).

<sup>33</sup>Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, juz I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), h. 478-479.



laknat tersebut oleh al-Qurtubi dialamatkan kepada para wanita yang sering pergi ke makam dengan menghiraukan kewajibannya terhadap masalah rumah tangga, tugas-tugas keseharian dan sebagainya.<sup>34</sup>

Berdasarkan atas tiga tata cara kritik *matan* di atas, maka *matan* hadis yang diteliti tidak didapatkan adanya pertentangan dan kandungan matannya tidak ditemukan ciri yang dapat melemahkan. Dengan demikian, *matan* hadis tersebut bernilai *maqbul*. Demikian juga hadis tersebut tidak bertentangan dengan al-Qur'an, hadis-hadis lain yang lebih kuat dan berbagai kriteria yang telah diungkap di atas.

### III. Analisis Kontekstual Hadis

Syaikh Al-Albani menyebutkan : Akan tetapi tidak boleh bagi para wanita untuk sering-sering berziarah kubur karena itu akan membawa kepada hal-hal yang melanggar syariat, seperti : Berteriak-teriak, tabaruj, menjadikan kubur sebagai tempat pertemuan, dan menyia-nyiakan waktu dengan ucapan-ucapan yang sia-sia sebagaimana tampak pada hari ini di sebagian negeri kaum Muslimin. Insya Allah inilah yang dimaksud dalam hadis yang dijadikan penelitian ini.

Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wa Sallam (dalam riwayat lain : Allah) melaknat wanita-wanita yang sering berziarah ke kubur. (Hadits ini diriwayatkan dari beberapa shahabat seperti Abu Hurairah, Hasan bin Tsabit, dan 'Abdullah bin Abbas radliyallahu 'anhum. Diriwayatkan oleh Tirmidzi, Ibnu Majah, dan lain-lain)

Imam Tirmidzi *rahimahullah* berkata: "Hadits ini hasan shahih." Sebagian ulama berpendapat bahwa ini sebelum dibolehkannya berziarah oleh Nabi *Shallallahu 'Alaihi Wa Sallam*. Ketika ziarah kubur telah diperbolehkan maka

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, h. 479.

masuk dalam kebolehan itu pria dan wanita. Sebagian mereka (ulama) berkata bahwa beliau *Shallallahu 'Alaihi Wa Sallam* memakruhkan wanita untuk berziarah karena kurangnya kesabaran mereka dan sukanya mereka berkeluh kesah.

Setelah Syaikh Al Albani *rahimahullah* membahas tentang lafadh زائرات dan زائرات <sup>كثيرات</sup> berkata : [ Dari takhrij hadits jelas bahwa yang lebih kuat adalah lafadh زائرات (yakni wanita yang sering ziarah).

Jika masalahnya demikian, lafadh ini (wanita yang sering ziarah) menunjukkan bahwa yang dilaknat hanyalah wanita yang banyak ziarah sedangkan wanita yang tidak sering ziarah tidak terkena laknat. Maka tidak boleh hadits yang khusus ini membantah hadits-hadits umum yang menunjukkan disunnahkannya ziarah kubur bagi wanita. Masing-masing dari hadits-hadits tersebut diamalkan pada tempatnya. Cara penjama'an (dikompromikan) ini lebih bagus daripada cara *naskh* (penghapusan salah satunya), dengan cara seperti ini segolongan ulama berpendapat.

Imam Qurthubi *rahimahullah* berkata : “Laknat yang tersebut dalam hadits adalah bagi wanita yang sering berziarah karena bentuk katanya demikian. Mungkin sebab yang membawa ke sana adalah wanita itu akan menyia-nyiakan hak suami dan bertabaruj serta timbulnya suara jeritan dan sejenisnya. Ada yang berkata : ‘Jika telah aman semua itu, tidak ada halangan untuk mengizinkan mereka karena mengingat mati dibutuhkan oleh pria dan wanita’.”

Dalam Imam As Syaukani<sup>35</sup> *rahimahullah* berkata : “Dan ini adalah ucapan yang pantas untuk dijadikan pegangan di dalam mengkompromikan hadits-hadits yang bertentangan dalam bab ini secara dhahirnya.” ] (*Ahkamul Janaiz* 235-237)

Telah berkata Syaikh Mushthafa Al Adawi *hafidhahullah* : [ Perhatikan :

---

<sup>35</sup> *Nailul Authar* 4/95

1. Jika diketahui dari keadaan para wanita kalau mereka pergi ke kubur akan berteriak-teriak, meratap-ratap, dan melakukan bid'ah dan keharaman maka haram ketika itu bagi mereka untuk berziarah ke kubur. Menolak bahaya lebih didahulukan daripada mendapatkan kebaikan.
2. Jika diketahui dari keadaan mereka yang demikian itu bahwa kalau mereka pergi ziarah ke sebagian orang yang dianggap shalih dan wali Allah mereka akan melakukan permohonan untuk dihilangkan bahaya, menunaikan keperluan, dan menghilangkan kesusahan serta yang sejenisnya maka ini adalah syirik. Dan ketika itu diharamkan bagi para wanita untuk berziarah.
3. Jika para wanita pergi dengan tabaruj dan menggunakan parfum maka juga haram bagi mereka untuk keluar ziarah.
4. Jika para wanita mengkhususkan untuk berziarah ke kubur pada hari itu sebagaimana yang terjadi dengan mengkhususkan hari Jum'at dan hari-hari besar atau sejenisnya maka ini termasuk bid'ah yang Allah tidak menurunkan keterangan atasnya. Semoga Allah memberikan bimbingan untuk kita dalam mengikuti Al Qur'an dan Sunnah Nabi *Shallallahu 'Alaihi Wa Sallam.* ] (*Jami' Ahkamin Nisa' 1/581*)

Dari keterangan-keterangan di atas jelas bagi kita bahwa dibolehkan bagi para wanita untuk ziarah kubur dengan adab-adab sebagai berikut :

1. Tidak sering-sering.
2. Tanpa bertabaruj.
3. Tidak mengeluarkan kata-kata yang salah, seperti meratap, menjerit-jerit, terlebih lagi melakukan kesyirikan seperti meminta kepada si mayit, beristighatsah kepadanya, dan lain-lain.
4. Menunaikan adab seperti adab wanita Muslimah keluar rumah.

5. Mengambil pelajaran dan untuk mengingat akhirat. Dan dibolehkan bagi wanita berziarah ke kuburan keluarganya yang kafir hanya untuk mengambil pelajaran dengan dalil :

Dari Abu Hurairah radliyallahu 'anhu bahwasanya Nabi Shallallahu 'Alaihi Wa Sallam berziarah ke kubur ibunya. Kemudian beliau menangis dan tangisan itu membuat orang di sekitarnya ikut menangis. Beliau berkata : “Aku memohon ijin kepada Allah untuk memohonkan ampunan bagi ibuku tapi Allah menolaknya. Dan aku meminta ijin untuk menziarahi kuburnya maka diijinkan. Berziarahlah kalian ke kubur karena itu akan mengingatkan kepada mati.” (HR. Muslim, Abu Dawud, Nasa’i, Ibnu Majah, dan lain-lain)

6. Tidak melakukan bid'ah-bid'ah seperti :

- a. Berziarah dengan dikhususkan hari-harinya.
- b. Tegak di depan kubur dan meletakkan tangan seperti orang shalat kemudian duduk.
- c. Tayammum untuk berziarah.
- d. Membaca Al Fatihah untuk si mayit.
- e. Membaca surat Yasin untuk si mayit.
- f. Bertahlil ketika melewati kubur.
- g. Kirim salam kepada Nabi *Shallallahu 'Alaihi Wa Sallam* melalui orang yang berziarah ke kubur beliau.
- h. Menghadiahkan pahala kepada si mayit.
- i. Menghadiahkan pahala kepada Nabi *Shallallahu 'Alaihi Wa Sallam*.
- j. Dan lain-lain, yang jelas kalau tidak dicontohkan Nabi *Shallallahu 'Alaihi Wa Sallam* dalam ibadah jangan dilakukan.

7. Jika menziarahi kuburan orang kafir jangan mengucapkan salam tapi memberikan kabar dengan neraka kepadanya. Dengan dalil sabda Nabi *Shallallahu 'Alaihi Wa Sallam* :

“Di mana saja engkau melewati kuburan orang kafir berikan kabar gembira dengan neraka kepadanya.” (**Lihat As Shahihah : 18**)

8. Tidak berjalan di antara kuburan Muslim dengan memakai sandal berdasarkan hadits Basyir bin Khushashiyah yaitu ketika Nabi *Shallallahu 'Alaihi Wa Sallam* melihat ada yang memakai sandal, beliau bersabda :

“Wahai yang memakai sandal dari kulit lemparkanlah keduanya!” Maka orang itu melihat, ketika dia tahu bahwa itu adalah Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wa Sallam dia lepaskan sandalnya dan melemparkan keduanya. (**HR. Ashhabus Sunan**)

Al Hafidh berkata dalam *Fathul Bari* 3/160 : “Hadits ini menunjukkan makruhnya berjalan di antara kuburan dengan memakai sandal. Ibnu Hazm telah melakukan keganjilan dengan menyatakan diharamkan berjalan di antara kuburan dengan memakai sandal kulit, adapun yang selain itu boleh! Ini adalah kedangkalan berfikir (jumud) yang parah.” (**Ahkamul Janaiz halaman 252**)

#### IV. Kesimpulan

Dari penelitian hadis di atas dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Hadis tentang ziarah kubur bagi wanita yang diriwayatkan oleh Abu Dāwud dari Abdullah ibn Abbas melalui Abu Dāwud dinyatakan *sahih* dari segi *sanad*-nya. Seluruh periwayat yang meriwayatkan hadis semuanya dapat dipertanggungjawabkan dalam kegiatan periwayatan hadis. Tidak ada syuzuz dan ‘illat serta semuanya bersambung.
2. Dari segi *matan* hadis, hadis tentang ziarah kubur bagi wanita dinyatakan *sahih*. Berdasarkan telaah dan *fram-work* yang digunakan ulama’ melalui tiga langkah strategis: meneliti matan berdasar sanad, lafal sanad an kandungannya. Dengan demikian, hadis tersebut dapat dijadikan hujjah. Namun, keberadaannya dalam konteks sekarang masih memerlukan upaya

pemahaman yang kontekstual agar dinamis dengan melihat realitas yang berkembang di dalam masyarakat.

#### DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an dan al-Karim

Al-Asqalānī, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar . *Tahzīb al-Tahzīb*, Jilid I, III, V, VII, IX. Cet. I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyat, 1985.

-----*al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah*, juz II. Beirut: Dar al-Fikr, 1989.

Awidah, Kamil Muhammad *Ibn Mājah*. Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996.

Al-Bāqī, Muḥammad Fu’ad Abd. *al-Mu’jam al-Mufāhras li Alfāz al-Ḥadīṣ al-Nabawī* juz II, Leiden: E.J. Brill, 1937.

Dawud, Abu *Sunan Abu Dawud* Ditahqiq oleh Muhammad Jamil, juz III (Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

Al-Bandari, Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan. *Mawsū’at Rijāl al-Kutub al-Tis’ah*. Juz II, III, IV. Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.

Al-Bisrī, al-Imam al-Ḥāfiẓ Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamimī. *Kitāb al-Ṣiqāt*, juz III. Cet. I. India: Maṭbat Majelis Dāirah al-Ma’ārif, 1982..

*CD Mawsu’at al-Hadis al-Syarif*.

Ibn Āṣīr, Izz al-Dīn ibn Asir Abi al-Hasan Ali ibn Muḥammad al-Jazarī. *Usud al-Gābah*, juz V. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.

Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, juz III dan IV. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Ibn Mājah, *Sahih Ibn Mājah*, juz II. Semarang: Thoha Putera, t.th.

Ismail, M. Syuhudi. *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*. Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1995

- Metode Penelitian Hadis Nabi*. Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992,
- Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Al-Khatib, Muḥammad ‘Ajaj. *Usul al-Hadis Ulumuh wa Mustalahuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- al-Sunnah Qabl al- Tadwin*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Al-Mizzi, Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Jilid I, III. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Al-Rāzī, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali. *Jarh wa al-Ta’dil*, juz II, VI, VII. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Imiyyah, t.th.,
- Al-Rahumurzi, al-Imam Abi Amr ibn Usman ibn Abdurrahman. *Ulum al-Hadis li Ibn al-Salah*. Madinah: Maktabah al-Ilmiyyat bi al-Madinah al-Munawwarah, 1972.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Juz I. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Sahawi, Ibrahim Dasuki. *Muṣṭalah al-Ḥadīṣ* . t.tp: al-Tab’ah al-Fanniyah, t.th.
- Siba’i, Muṣṭafa. *al-Sunnah wa Makānatuha fī al-Tasyrī’ al-Islāmi*. Beirut: al-Maktabah al-Islāmiy, 1978.
- Suhbat, Muḥammad Muḥammad Abu. *Fī Rihāb al-Kutub al-Tis’ah*. Kairo: Majma’ al-Buhus al-Islamiyah, 1969.
- Al-Tirmizi, Abi Isa Muhammads ibn Isa ibn Surah, *al-Jami’ al-Sahih wa huwa Sunan Tirmizi*. Juz II. ditahqiq oleh Muhammad Syakir. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.
- Al-Žahabī, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ūsmān. *Mizān al-I’tidāl*. Jilid II. Juz I. Beirut: Dār al-Fikr, t.th
- Siyar A’lām wa al-Nubalā’*, juz III, V, VII, IX. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1990.

# REPRODUKSI MANUSIA DALAM PERSPEKTIF HADIS

Nurun Najwah.\*

## Abstrak

This article discusses the issue of human reproduction in Hadis (prophet saying) using integration-interconnection approach. The aspects of discussion are the hadis related to raw materials or elements of creation, the process of the development of embryo in a womb, the creation of sexes, and the origin of human creation. The discussion covers the issue of Hadis validity and its interpretation. By discussing this topic, we could see the embryology in Prophet Muhammad's knowledge.

Kata kunci: reproduksi manusia, proses penciptaan, embrio, rahim, hadis

## I. Pendahuluan

Dalam tataran implementatif, integrasi dan interkoneksi keilmuan di UIN perlu upaya keras dari berbagai pihak dalam beberapa aspek: (a) filosofis; (b) materi; (c) metodologi; (d) strategi.<sup>1</sup> Dalam hal ini, POKJA Akademik UIN telah bekerja keras dalam melahirkan berbagai pedoman Pengembangan Keilmuan dan Kurikulum yang menjadi landasan akademik UIN ke depan. Meski demikian, upaya pengayaan dan dialog antar akademisi akan senantiasa terus diperlukan dalam kerangka integrasi dan interkoneksi yang lebih maksimal.

Secara spesifik, dalam substansi materi perkuliahan perlu ditelaah ulang, khususnya materi perkuliahan "Hadis"--sebagai sumber ajaran Islam kedua yang

---

\*Dosen Jurusan TH Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

<sup>1</sup>Pokja Akademik UIN Su-Ka, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, (Yogyakarta: t.p., 2004), iii.



memiliki posisi penting dalam memahami Islam--yang memiliki bobot 2 SKS dan diberikan kepada semua mahasiswa di semua Fakultas, termasuk Fakultas Saintek.

Dilihat dari "materinya", tema-tema hadis yang diangkat dalam Fakultas Saintek, khususnya prodi Biologi sudah semestinya terkait dengan spesialisasi keilmuannya dengan menyertakan tema-tema terkait, misalnya kajian-kajian yang terkait dengan flora, fauna, lingkungan hidup, bumi, manusia, genetika, reproduksi manusia, dan sebagainya. Bahasan-bahasan sesuai tema terkait dari perspektif hadis dengan keterlibatan dua spesialisasi yang berbeda, yakni bidang "Hadis" dan bidang "Biologi" akan dapat lebih memperkaya dan memperdalam dialog keilmuan dari disiplin yang berbeda.

Harus diakui, sejauh ini kajian terhadap hadis Nabi memang tidak sesemarak kajian terhadap al-Qur'an. Hal tersebut membawa akibat, tema-tema hadis yang diangkat "kurang mengikuti perkembangan sains dan teknologi." Beberapa faktor utama yang menjadi penyebab adalah: lebih rumitnya prosedur kajian hadis dibanding al-Qur'an yang *mutawatir lafdzi*. Oleh karenanya, persoalan orisinalitas teks hadis, keragaman redaksi, banyaknya kontradiksi secara tekstual maupun ketakutan disebut *inkar al-sunnah* menjadi alasan logis kekompleksan bahasan terhadap hadis Nabi.<sup>2</sup>

Di samping itu, perbedaan dalam memahami keberadaan Rasulullah dalam berbagai posisi dan fungsinya. Apakah Rasulullah sebagai manusia biasa, sebagai pribadi, sebagai suami, sebagai utusan Allah, sebagai kepala negara, sebagai pemimpin

---

<sup>2</sup>M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 309.

masyarakat, sebagai panglima perang maupun sebagai hakim, juga merupakan problem berat dalam memahami terhadap hadis Nabi.

Faktor lainnya yang juga memiliki andil besar adalah perbedaan metode dan latar belakang Pen-*syarah*/pengkaji hadis. Dalam memposisikan hadis Nabi, kapan akan dipahami secara tekstual, kontekstual, universal, temporal, situasional maupun lokal.

Sejauh ini, kupasan tentang persoalan reproduksi manusia telah dilakukan pemikir Islam dengan fokus kajian al-Qur'an. Dengan asumsi jauh hari sebelum masalah tersebut dikaji secara ilmiah, Islam telah membahas konsep ini, sebagaimana yang digambarkan oleh Al-Qur'an tentang proses penciptaan manusia yang terjadi dalam beberapa fase dalam Q.S. (23): 12-14.

Namun, belum banyak kajian yang membahas tentang "Reproduksi Manusia" dalam perspektif Hadis Nabi. Bagaimana Nabi menjelaskan dalam hadisnya tentang tema-tema Reproduksi Manusia? Oleh karena itu, penelitian tentang Reproduksi Manusia dalam perspektif Hadis penting dilakukan untuk memperkaya bahan materi ajar/silabi bagi Fakultas Sains dan Teknologi, khususnya prodi Biologi dengan salah satu perspektif sumber ajaran Islam (Hadis).

Artikel ini akan memfokuskan pada reproduksi manusia khususnya pada aspek-aspek yang menyangkut bahan dasar/ unsur penciptaan, proses perkembangan embrio dalam rahim, serta pembentukan jenis kelamin manusia asal-usul penciptaan, proses perkembangan embrio dalam rahim, serta pembentukan jenis kelamin manusia dari aspek validitas teks-teks Hadisnya serta bagaimana memahami teks-teks hadis tersebut secara integratif-interkoneksi.

## II. Validitas teks-teks Hadis tentang Reproduksi Manusia

### a. Bahan dasar/ unsur penciptaan manusia

Dalam teks hadis Nabi dijelaskan bahwa bahan dasar/ unsur penciptaan manusia, merupakan keterlibatan dua pihak laki-laki dan perempuan, yakni berasal dari mani laki-laki dan perempuan, sebagaimana disebut dalam riwayat Ahmad no. 4.206<sup>3</sup>

حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ حَدَّثَنَا أَبُو كُدَيْبَةَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ مَرَّ يَهُودِيٌّ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يُحَدِّثُ أَصْحَابَهُ فَقَالَتْ فُرَيْشُ يَا يَهُودِيٌّ إِنَّ هَذَا يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ فَقَالَ لَا سَأَلْتَهُ عَنْ شَيْءٍ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا نَبِيٌّ قَالَ فَجَاءَ حَتَّى جَلَسَ ثُمَّ قَالَ يَا مُحَمَّدُ مِمَّا يُخْلَقُ الْإِنْسَانُ قَالَ يَا يَهُودِيٌّ مِنْ كُلِّ يُخْلَقُ مِنَ نُطْفَةِ الرَّجُلِ وَمِنْ نُطْفَةِ الْمَرْأَةِ فَأَمَّا نُطْفَةُ الرَّجُلِ فَنُطْفَةٌ غَلِيظَةٌ مِنْهَا الْعَظْمُ وَالْعَصَبُ وَأَمَّا نُطْفَةُ الْمَرْأَةِ فَنُطْفَةٌ رَقِيْقَةٌ مِنْهَا اللَّحْمُ وَالِدَّمُ فَقَامَ الْيَهُودِيٌّ فَقَالَ هَكَذَا كَانَ يَقُولُ مَنْ قَبْلَكَ

"... dari Abd Allah berkata, seorang Yahudi lewat di depan Rasul yang sedang berbicara dengan para sahabat, seorang perempuan Quraisy berkata, 'Hai Yahudi, orang ini mengira dirinya Nabi, maka coba tanyakanlah sesuatu yang tidak ada yang tahu kecuali seorang Nabi.' Orang Yahudi itu datang kepada Nabi lalu duduk, kemudian bertanya, 'Hai Muhammad, dari apa manusia diciptakan?' Jawab Nabi, 'Hai orang Yahudi, tiap manusia diciptakan dari *nutfah* laki-laki dan *nutfah* perempuan. Adapun *nutfah* laki-laki kuat, karena terdiri dari tulang belulang, sedang *nutfah* perempuan lemah, karena terdiri dari darah dan daging'. Orang Yahudi itu lalu berdiri dan mengatakan "Memang seperti itu, yang dikatakan orang sebelum kamu."

Hadis di atas yang bersumber dari Abdullah termasuk hadis *marfu* (disandarkan kepada Nabi SAW) dan berkualitas *hasan garib*. Meskipun hanya ada 1 hadis yang selafadz (*bil-lafdzi*) dalam *al-Kutub al-Tisāh*, namun hadis tersebut memiliki jalur lain

<sup>3</sup>Ahmad bin Hanbal, *Musnad*, t.t.: I, 465.

yang kualitasnya bisa dipertanggungjawabkan yang semakna (*bil-māna*), yakni ketika menyebutkan tentang pembentukan jenis kelamin anak.<sup>4</sup>

### b. Proses Perkembangan Embrio

Dalam *al-Kutub al-Tiṣah* ada 37 hadis yang menyebutkan bahwa proses perkembangan embrio berada dalam perut ibunya dengan beberapa tahapan, yakni: dalam rahim ibunya selama 40 hari → menjadi *alaqah* (sesuatu yang melekat / segumpal darah) selama 40 hari → menjadi *mudghah* (segumpal daging) selama 40 hari pula → kemudian ditiupkan ruh padanya. Sebagaimana disebut dalam *Sahih al-Bukhari* yang *marfūdan* berkualitas *sahih*, no. 2.969.<sup>5</sup>

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ قَالَ إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ وَيُقَالُ لَهُ اكْتُبْ عَمَلَهُ وَرِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِيئِي أَوْ سَعِيدِي ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ لَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ كِتَابُهُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ وَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّارِ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ

<sup>4</sup> Muslim, *Sahih Muslim*, juz I, 252.

<sup>5</sup> Muhammad bin Isma'il Abu Abd Allah al-Bukhari, *al-Jam' al-Sahih al-Mukhtasar (Sahih al-Bukhari)*, "Bad'u al-Khalq, Zikr al-Mala'ikah," no. 2.969 (Beirut: Dar Ibn Kasir al-Yamamah, 1407 H / 1987), cet.3., juz III, 1.174. Lihat pula dalam: *Sahih al-Bukhari*, "Ahadis al-Anbiya', Khalq Adam wa Zurriyyatih," no. 3.086; "al-Qadr, Fi al-Qadr", no. 6.105; "al-Tauhid, Qauluhu Ta'ala wa laqad Sabaqat Kalimatuna li Ibadina al-Mursalin", no. 6.900; *Sahih Muslim*, "al-Qadr, Fi al-Qadr Kaifiyyah Khalq al-Adam wa Kitabah Rizqih wa Ajalih," no. 4.781; al-Turmuzy, *Al-Jam' al-Sahih Sunan al-Turmuzy (Sunan al-Turmuzy)*, "al-Qadr an Rasul Allah, Ma Ja'a anna al-ʿamal bi al-Khawatim", no. 2.063; Abu Dawud al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, "al-Sunnah, Fi al-Qadr", no. 4.085.; Abu Abd Allah al-Qazwini, *Sunan Ibn Majah*, "al-Muqaddimah, Fi al-Qadr", no. 73.; *Musnad Ahmad bin Hanbal*, "Musnad al-Muksirin min al-Sahabah, Musnad Abd Allah bin Masud", no. 3.441, 3.738, 3.882.

"... dari Abd Allah berkata, telah bercerita kepada kami Rasulullah, orang yang jujur dan dapat dipercaya. Beliau bersabda, 'sesungguhnya kamu dikumpulkan (penciptaannya) dalam rahim ibunya selama 40 hari, kemudian menjadi *alaqah* (sesuatu yang melekat / segumpal darah) selama 40 hari, kemudian menjadi *mudgah* (segumpal daging) selama 40 hari pula. Lalu Allah mengutus malaikat untuk menuliskan 4 hal, rizkinya, ajalnya, celaknya atau bahagiannya., kemudian ditiupkan ruh padanya. Sesungguhnya salah seorang di antara kamu ada yang beramal dengan amalan ahli surga, sehingga jarak antara dia dan surga hanya sehasta, tetapi ketentuan Allah mendahuluinya, sehingga ia beramal dengan amal ahli neraka. Dan adapula orang yang beramal dengan amalan ahli neraka, sehingga jarak antara dia dan neraka hanya sehasta, tetapi ketentuan Allah mendahuluinya, sehingga ia beramal dengan amalan ahli surga."

Hadis tersebut juga termaktub dalam *Sahih al-Bukhari, 'Ahadis al-Anbiya', Khalq Adam wa Zurriyyatih,* 1 jalur, *marfū* berkualitas *shahih*, no. 3085; *'Ahadis al-Anbiya', Khalq Adam wa Zurriyyatih,* 1 jalur, *marfū* berkualitas *shahih*, no. 3.086; *"al-Qadr, Fi al-Qadr"*, 2 jalur, *marfū* berkualitas *shahih*, no. 6.105; *"al-Qadr, Fi al-Qadr"* 1 jalur, *marfū* berkualitas *shahih*, no.6.106; *"al-Tauhid, Qauluhu Taala wa laqad Sabaqat Kalimatuna li Ibadina al-Mursalin"*, 1 jalur, *marfū* berkualitas *shahih*, no. 6.900.

Hadis tersebut juga termaktub dalam *Sahih Muslim, "al-Qadr, Fi al-Qadr Kaifiyyah Khalq al-Adam wa Kitabah Rizqih wa Ajalih,"* 10 jalur, *marfū* semua berkualitas *shahih*, no. 4.781; *"al-Qadr, Fi al-Qadr Kaifiyyah Khalq al-Adam wa Kitabah Rizqih wa Ajalih,"* 4 jalur, *marfū*, semua berkualitas *hasan*, no. 4783; *"al-Qadr, Fi al-Qadr Kaifiyyah Khalq al-Adam wa Kitabah Rizqih wa Ajalih,"* 1 jalur, *marfū* berkualitas *shahih*, no. 4785.

Hadis tersebut juga termaktub dalam *Sunan al-Turmuzi, Al-Jam' al-Sahih Sunan al-Turmuzi (Sunan al-Turmuzi), "al-Qadr an Rasul Allah, Ma Ja'a anna al-ʿamal bi al-Khawatim"*, 5 jalur, *marfū* berkualitas *shahih*, no. 2.063.

Hadis tersebut juga termaktub dalam *Sunan Abi Dawud*, "*al-Sunnah, Fi al-Qadr*", 2 jalur, *marfū* berkualitas *shahih*, no. 4.085.

Hadis tersebut juga termaktub dalam *Sunan Ibn Majah*, "*al-Muqaddimah, Fi al-Qadr*", 4 jalur, *marfū* berkualitas *shahih*, 1 jalur, *marfū* berkualitas *hasan*, no. 73.

Hadis tersebut juga termaktub dalam *Musnad Ahmad bin Hanbal*, "*Musnad al-Muksirin min al-Sahabah, Musnad Abd Allah bin Maşud*", 1 jalur, *marfū* berkualitas *shahih*, no. 3.441; "*Musnad al-Muksirin min al-Sahabah, Musnad Abd Allah bin Maşud*", 1 jalur, *marfū* berkualitas *shahih*, no. 3.738; "*Musnad al-Muksirin min al-Sahabah, Musnad Abd Allah bin Maşud*", 1 jalur, *marfū* berkualitas *hasan*, no.3.882; "*Musnad al-Muksirin min al-Sahabah, Musnad Anas bin Malik*", 2 jalur, *marfū* berkualitas *shahih* no.11.714; "*Musnad al-Muksirin min al-Sahabah, Musnad Anas bin Malik*", 2 jalur, *marfū* berkualitas *shahih*, no. 12.042.

Secara keseluruhan, 37 hadis (7 hadis dalam *Shahih al-Bukhari*; 15 hadis dalam *Shahih Muslim*; 5 hadis dalam *Sunan al-Turmudzi*; 2 hadis dalam *Sunan Abi Dawud*; 1 hadis dalam *Sunan Ibn Majah*; 7 hadis dalam *Musnad Ahmad bin Hanbal*) kualitasnya bisa dipertanggungjawabkan (*shahih dan hasan*) sebagai hadis yang bersumber dari Nabi.

### c. Pembentukan Jenis Kelamin Manusia

Dalam riwayat *Muslim*, "*al-Ha'id, Bayan Sifah Mani al-Rajul wa al-Mar'ah wa anna al-Walad Makhluq min Ma'iha*", no.473<sup>6</sup> ada 2 hadis yang menyebutkan bahwa penentuan jenis kelamin anak, apakah laki-laki atau perempuan ditentukan dua

---

<sup>6</sup> Muslim, *Sahih Muslim*, juz I, 252.

faktor (dominasi antara unsur yang ada dalam sperma dan sel telur serta kehendak Allah sang Pencipta).

حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْخَلْوَالِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو تَوْبَةَ وَهُوَ الرَّبِيعُ بْنُ نَافِعٍ حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ يُعْنِي ابْنَ سَلَامٍ عَنْ زَيْدِ  
يُعْنِي أَخَاهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَلَامٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو أَسْمَاءَ الرَّحْبِيُّ أَنَّ ثَوْبَانَ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
حَدَّثَهُ قَالَ قَالَ وَجِئْتُ أَسْأَلُكَ عَنْ شَيْءٍ لَا يَعْلَمُهُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ رَجُلٌ أَوْ رَجُلَانِ قَالَ  
يَنْفَعُكَ إِنْ حَدَّثْتُكَ قَالَ أَسْمَعُ بِأُذُنِي قَالَ جِئْتُ أَسْأَلُكَ عَنِ الْوَلَدِ قَالَ مَاءُ الرَّجُلِ أَبْيَضُ وَمَاءُ الْمَرْأَةِ أَصْفَرُ  
فَإِذَا اجْتَمَعَا فَعَلَا مِنْهُ الرَّجُلِ مِنَ الْمَرْأَةِ أَذْكَرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَإِذَا عَلَا مِنْهُ الْمَرْأَةُ مِنَ الرَّجُلِ آتْنَا بِإِذْنِ اللَّهِ قَالَ  
الْيَهُودِيُّ لَقَدْ صَدَقْتَ وَإِنَّكَ لَنَبِيٌّ ثُمَّ انْصَرَفَ فَدَهَبَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَدْ سَأَلَنِي هَذَا  
عَنْ الَّذِي سَأَلَنِي عَنْهُ وَمَا لِي عِلْمٌ بِشَيْءٍ مِنْهُ حَتَّى أَتَانِي اللَّهُ بِهِ وَحَدَّثَنِيهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدَّارِمِيُّ  
أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ حَسَّانَ حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ سَلَامٍ فِي هَذَا الْأَسْنَادِ بِمِثْلِهِ غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ كُنْتُ قَاعِدًا عِنْدَ رَسُولِ  
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ زَائِدَةُ كَبِدِ النَّوْنِ وَقَالَ أَذْكَرُ وَأَنْثٌ وَلَمْ يُقُلْ أَذْكَرًا وَأَنْثًا

"...telah bercerita kepadaku Abu Asma' al-Rahabi, bahwasanya Sauban budak Rasulullah SAW. menyampaikan kepadanya .... seorang Yahudi berkata, 'Aku datang kepadamu untuk menanyakan sesuatu yang tidak diketahui oleh seorang pun di muka bumi ini, kecuali oleh Nabi, satu atau dua orang saja', Rasul pun bertanya, apakah hal tersebut bermanfaat jika aku sampaikan kepadamu?' Orang itu menjawab, 'Aku akan mendengarkan dengan sungguh-sungguh, seraya bertanya, "aku datang untuk menanyakan kepadamu tentang anak'. Rasul pun menjawab, 'Mani laki-laki berwarna putih dan cairan perempuan berwarna kuning. Ketika keduanya bertemu, maka jika mani laki-laki mengungguli mani perempuan, maka akan menjadi anak laki-laki dengan seizin Allah, dan jika cairan perempuan mengungguli mani laki-laki, maka akan menjadi anak perempuan dengan izin Allah. Orang Yahudi itu berkata, 'engkau benar, dan engkau sesungguhnya adalah seorang Nabi'. Kemudian ia pergi. Rasul pun kemudian berkata, 'Sungguh, orang ini bertanya kepadaku tentang sesuatu yang tidak aku ketahui, sampai Allah memberitahukan hal itu padaku.

Hadis di atas terdiri dari 2 jalur, *marfy* (disandarkan kepada Nabi) dan berkualitas *shahih*, sehingga dapat diakui kualitasnya sebagai teks hadis yang bersumber dari Nabi.

## 2. Memahami Teks-teks Hadis tentang Reproduksi Manusia secara integratif-interkonektif

### a. Bahan dasar / unsur penciptaan manusia

Dalam hadis Nabi disebutkan unsur penciptaan manusia adalah *nuthfah al-rajul* (laki-laki) dan *nuthfah al-mar'ah* (perempuan). Namun, Al-Qur'an menyebut 15 istilah unsur penciptaan manusia, yakni:<sup>7</sup>

1. *al-ardh* (bumi/tanah), Q.S. Hud (11):61 "...Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya..."; Q.S. Taha (20): 55 "Dari bumi (tanah) itulah Kami menjadikan kamu dan kepadanya Kami akan mengembalikan kamu dan daripadanya Kami akan mengeluarkan kamu pada kali yang lain."; Q.S. Nuh (71): 17-18 "Dan Allah menumbuhkan kamu dari tanah dengan sebaik-baiknya. Kemudian Dia mengembalikan kamu ke dalam tanah dan mengeluarkan kamu (daripadanya pada hari kiamat) dengan sebenar-benarnya."
2. *al-turaab* (debu), Q.S. al-Rum (30): 20 "Dan di antara tanda-tanda kekuasaannya ialah Dia menciptakan kamu dari debu, kemudian tiba-tiba kamu (menjadi) manusia yang berkembang biak."

---

<sup>7</sup> Maurice, *Bibel*, 230-255.



3. *al-tiin* (tanah), Q.S. al-A'nam (6):2 “Dialah yang menciptakan kamu dari tanah,...”; Q.S. Sad (38):71 "(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat: “sesungguhnya Aku akan menciptakan manusia dari tanah.”
4. *tiin laazib* (tanah / tanah liat), Q.S.al-Saffat (37):11 “...sesungguhnya kami telah menciptakan mereka dari tanah liat.”
5. *shalshaal ka al-fakhkhaar* (tanah kering seperti tembikar), Q.S. al-Rahman (55):14 "Dia menciptakan manusia dari tanah kering seperti tembikar.”
6. *shalshaal min hama'in masnaun* (tanah lumpur hitam), Q.S. al-Hijr (15):26 & 28 “Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk (26) dan Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: sesungguhnya Aku akan menciptakan seorang manusia dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk.(28). ”
7. *sulaalah min tian* ( saripati dari tanah), Q.S. al-Mu'minun (23): 12 “Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah.”
8. *al-maa'* (air), Q.S. al-Anbiya' (21):30 “...dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman?” dan Q.S. al-Furqan (25): 54 ”Dan Dia (pula) yang menciptakan manusia dari air, lalu Dia jadikan manusia itu (punya) keturunan dan mushaharah dan adalah Tuhanmu Maha Kuasa.”

9. *maa' daafiq* (air yang terpancar), Q.S. al-Tariq (86): 5-6, "Maka hendaklah manusia memperhatikan dari apakah dia diciptakan. Dia diciptakan dari air yang terpancar."
10. *maa' mahiin* (air yang dari tempat yang hina / mani), Q.S. al-Mursalat (77):20 "Bukankah Kami menciptakan kamu dari air dari tempat yang yang hina"; Lihat: Q.S. al-Sajdah (32): 8 " Kemudian Dia menjadikan keturunannya dari saripati air dari tempat yang hina (air mani)."
11. *nutfah* (mani yang ditumpahkan), Q.S. Yasin (36):77 "Dan apakah manusia tidak memperhatikan bahwa kami menciptakannya dari setitik air (mani)..."; Q.S al-Nahl (16): 4 "Dia telah menciptakan manusia dari mani, tiba-tiba ia menjadi pembantah yang nyata"; Q.S al-Najm (53): 45-46 "Dan bahwasanya Dia-lah yang menciptakan berpasang-pasangan laki-laki dan perempuan. Dari air mani apabila dipancarkan."
12. *manii* (mani), Q.S. al-Qiyamah (75): 37 "Bukankah dia dahulu setetes mani yang ditumpahkan (ke dalam rahim)."
13. *nuthfah amsyaaj* ( mani yang bercampur), Q.S al-Insan (76): 2 "Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari setetes mani yang bercampur..."
14. *alaq* (segumpal darah/ sesuatu yang melekat), Q.S al-Alaq (96): 2 "Dia telah Menciptakan manusia dari segumpal darah"
15. *nafs waahidah* (diri yang satu). Q.S al-Nisa' (4):1 "Wahai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan dari padanya Allah menciptakan istrinya..."; Q.S al-Araf (7): 189 "Dialah yang menciptakan kamu dari diri yang satu dan dari padanya Dia menciptakan

istrinya, agar ia merasa senang kepadanya...”; Q.S. al-Zumar (39): 6 “Dia menciptakan kamu dari seorang diri kemudian dia jadikan daripadanya istrinya...”

Meskipun Al-Qur'an menyebut dengan berbagai istilah yang berbeda, sebenarnya ada dua substansi pokok asal-usul penciptaan manusia; yakni "tanah" dan "air". Al-Qur'an menggunakan *khithab jamā* untuk menyebut penciptaan manusia dari tanah, yakni *khalaqakum* atau *khalaqa al-insan*, sehingga tidak secara khusus manusia tertentu). Penyebutan tanah, sebagai unsur penciptaan manusia dengan berbagai istilah yang dipakai--menurut peneliti--hanya untuk menunjukkan "keragaman" tanah yang diciptakan Allah untuk menjadikan manusia yang "beragam", bukan pada proses penciptaannya. Satu-satunya realitas historis yang bisa dicermati adalah bagaimana manusia itu kembali kepada-Nya. Jasad jasmani manusia yang sangat beragam, kembali menjadi tanah sebagai unsur pembentuknya,

Adapun unsur air, *manii yumnaa*, *nuthfah amsyaaj*, *maa' mahiin* adalah asal usul reproduksi manusia sebagai anak cucu Adam, yakni dari setetes cairan (*nuthfah*) yang bertemu dengan sel telur yang menyebabkan terjadinya percampuran *nuthfah (nuthfah amsyaaj)/* pembuahan (*fecondation*).

Beberapa penjelasan di atas, sejalan dengan teori dalam Ilmu Pengetahuan yang dikemukakan oleh Wolff (1759-1769), bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki andil dalam pembentukan embrio. Hertwig (1875) yang menyatakan bahwa pembuahan terjadi, karena bertemunya sperma dengan sel telur. Bahwa sel laki-laki dan perempuan menyumbang jumlah kromosom yang sama dalam embrio, sebagaimana yang dikemukakan Von Benden (1883).

Lebih lanjut dijelaskan, bahwa terjadinya pembuahan diawali dengan masuknya ratusan juta spermatozoa yang melewati vagina untuk masuk ke *tuba faloppi*, namun hanya 1 spermatozoa yang dapat bertahan dan dengan bertemu dengan 1 sel telur (ovum), sehingga membentuk zigot.<sup>8</sup>

Dengan demikian, unsur *spermatozoa* / *gamet* laki-laki / *nuthfah ar-rajul* dan *ovum* / *gamet* perempuan/ *nuthfah al-marāh* yang menyatu menjadi *nuthfah amsyaaj*, merupakan unsur pembentuk reproduksi manusia.

#### **b. Proses Perkembangan Embrio**

Dalam hadis disebutkan bahwa proses perkembangan embrio berada dalam perut ibunya dengan beberapa tahapan, yakni: dalam rahim ibunya selama 40 hari → menjadi *alaqah* (sesuatu yang melekat / segumpal darah) selama 40 hari → menjadi *mudgah* (segumpal daging) selama 40 hari pula → kemudian ditiupkan ruh padanya.

Adapun al-Qur'an menggambarkan proses perkembangan embrio dalam beberapa variasi fase sebagai berikut:

Q.S. al-Mu'minin (23): 12-14:

“Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah (12) Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim) (13) Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta yang paling baik.”

Q.S. al-Sajdah (32):7-9

---

<sup>8</sup>Muhammad Ali Albar, *Penciptaan Manusia*, terj. Budi Utomo (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002), 8, 55.

“Yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya dan yang memulai penciptaan manusia dari tanah (7) Kemudian Dia menjadikan keturunannya dari saripati air dari tempat yang hina (air mani) (8) Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalam (tubuh)nya roh (ciptaan-Nya) dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur (9)”

Q.S. al-Hajj (22): 5:

"Hai manusia, jika kamu dalam keraguan tentang kebangkitan (dari kubur), maka (ketahuilah) sesungguhnya Kami telah menjadikan kamu dari tanah, kemudian dari setetes mani, kemudian dari segumpal darah, kemudian dari segumpal daging yang sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna, agar Kami jelaskan kepada kamu dan Kami tetapkan dalam rahim, apa yang Kami kehendaki sampai waktu yang sudah ditentukan, kemudian Kami keluarkan kamu sebagai bayi, kemudian (dengan berangsur-angsur) kamu sampailah kepada kedewasaan, dan di antara kamu ada yang diwafatkan dan (ada pula) di antara kamu yang dipanjangkan umurnya sampai pikun, supaya dia tidak mengetahui lagi sesuatupun yang dahulunya telah diketahuinya. Dan kamu lihat bumi ini kering, kemudian apabila telah Kami turunkan air di atasnya, hiduplah bumi itu dan suburlah dan menumbuhkan berbagai macam tumbuh-tumbuhan yang indah."

Q.S al-Mu'min (40): 67:

“Dialah yang menciptakan kamu dari tanah kemudian dari setetes air mani, sesudah itu dari segumpal darah, kemudian dilahirkannya kamu sebagai seorang anak, kemudian (kamu dibiarkan hidup) supaya kamu sampai kepada masa (dewasa) kemudian (dibiarkan kamu hidup lagi) sampai tua, di antara kamu ada yang diwafatkan sebelum itu. (kami perbuat demikian) supaya kamu sampai kepada ajal yang ditentukan dan supaya kamu memahami (nya).”

Secara ilmiah--berdasar teori ilmu pengetahuan--, reproduksi manusia terjadi melalui proses yang hampir sama dengan binatang menyusui/mamalia.<sup>9</sup>, yakni:

(a) Pembuahan (*fecondation*) terjadi dalam saluran telur (*ampula tuba fallopi*), karena dibuahnya sel telur perempuan (*ovum*) oleh satu sel *spermatozoa*--dari berjuta sel yang dikeluarkan--yang besarnya 1/10.000 mm. Zigot (ovum yang telah dibuahi) mulai membelah menjadi 2 sel dalam 24-30 jam; 4 sel dalam 40 jam; dan 12 sel dalam

---

<sup>9</sup>Maurice, *Bibel*, 230-231.

60 jam, dan membentuk bola seperti buah mulberi (*morula*), yang terisi cairan dari dalam (*blastula*), setelah itu menempel pada dinding rahim.<sup>10</sup>(Muhammad Ali Albar, 2002: 47-49).

(b) Selanjutnya akan mengalami *nidasi / implantasi / pembentukan alaqah*. Pada akhir minggu pertama, cairan dalam *blastula (blastosista)* secara dangkal menempel pada lapis padat *endometrium*. Tonjolan seperti jari *sintiotroblas* yang masuk ke *endometrium* segera dikelilingi oleh lakuna darah. Bahan makanan meresap melalui lakuna ini ke dalam embrio yang sedang tumbuh. Pada hari ke-10 *blastosista* telah melekat secara sempurna. Proses melekatnya telur yang dibuahi dalam rahim /implantasi *blastosista* ke dalam *endometrium* membutuhkan waktu 5 hari, hari ke-7 sampai ke-12. Pada hari ke-13 dan 14 *vilus korion* muncul dan menutupi seluruh *blastosista* yang melekatkan struktur seperti bola kepada rahim dengan *anchoring villi*. Tangkai penghubung menghubungkan embrio yang sebenarnya dengan penutupnya (kantung amnion dan kantung kuning telur) ke bagian bola terluar, *korion*. Hubungan antara *endometrium* ibu dengan *trofoblas* embrio ini, yang digambarkan al-Qur'an/Hadis dengan istilah *alaqah* (Muhammad Ali Albar, 2002: 70-75).

(c) Pada minggu ke-3 kehidupan embrio, embrio *bilaminar* ditransformasi menjadi embrio *trilaminar*. Pada akhir minggu ke-5 embrio tahap somit telah berubah menjadi kerangka tulang rawan hialina. Pada usia 6 minggu, bakal anggota badan mulai tampak nyata dan *columna vertebrata* awal dilukiskan oleh pembuluh darah yang berada pada setiap sisinya. Pada minggu ke-8 pusat-pusat penulangan primer muncul

---

<sup>10</sup>Muhammad Ali Albar, *Penciptaan*, 88-101.

dalam kerangka tulang rawan. Pada minggu ke-10, penulangan menyebar ke seluruh kerangka termasuk kubah tengkorak.

(d) Kemudian secara bertahap membentuk embrio yang sudah dapat dilihat oleh mata dalam bentuk manusia, kemudian secara bertahap pula membentuk janin yang telah memiliki bentuk dan organ-organ tubuh lengkap seperti alat kelamin, tangan, kaki, jantung, paru-paru, ginjal, tulang, otot, sistem syaraf, dsb. dan kemudian lahir dalam bentuk anak bayi, setelah usia 40 minggu.

### c. Pembentukan Jenis Kelamin Manusia

Dalam hadis Nabi disebutkan bahwa penentuan jenis kelamin anak, apakah laki-laki atau perempuan ditentukan dua faktor (dominasi antara unsur yang ada dalam sperma dan sel telur serta kehendak Allah sang Pencipta). Sedang dalam al-Qur'an disebutkan ditentukan oleh laki-laki dan hak prerogatif Allah, yakni:

Dalam surat al-Najm : 45-46, disebutkan jenis kelamin anak ditentukan oleh laki-laki:

" Dan bahwasanya Dialah yang menciptakan berpasang-pasangan laki-laki dan perempuan, dari air mani apabila dipancarkan. Lalu Allah menjadikan dariipadanya sepasang laki-laki dan perempuan."

Q.S.al-Syura (42): 49:

"Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi, Dia menciptakan apa yang Dia kehendaki, Dia memberikan anak-anak perempuan kepada siapa yang Dia kehendaki dan memberikan anak-anak lelaki kepada siapa yang Dia kehendaki"

Q.S. al-Hajj (22): 5

"...dan Kami tetapkan dalam rahim apa yang Kami kehendaki sampai waktu yang sudah ditentukan..."

Dalam perkembangan Ilmu Pengetahuan, ada tiga tingkatan yang menjadi penentu terhadap jenis kelamin manusia.<sup>11</sup>

1. Tingkatan gen, yakni pada masa *fecundation*/ pembuahan, gamet laki-laki/ sperma yang menentukan kelamin genetik bakal embrio. Jika sperma yang membuahi ovum membawa kromosom Y, maka anaknya berjenis kelamin laki-laki, namun bila kromosom X, maka anaknya berjenis kelamin perempuan.
2. Tingkatan gonade (minggu ke-7 dan 8), yakni ketika tonjolan genitalia dimasuki oleh sel-sel primordium membentuk pita seks primitif yang proliferasi dan berdeferensiasi menjadi ovarium atau testis.
3. Pembentukan alat kelamin luar, diferensi alat kelamin luar berkembang secara perlahan (sampai minggu ke-12), di mana jenis kelamin bakal janin mulai mudah dikenali.

Adakah jenis kelamin ketiga? Seiring dengan semakin maraknya tuntutan komunitas "waria" untuk diakui sebagai jenis kelamin ketiga di beberapa belahan masyarakat. Dalam hal ini, waria bisa dibedakan menjadi dua macam, *waria hermaphrodite* dan *waria transeksual*. Keberadaan waria *hermaphrodite* disebabkan adanya kelainan genetika pada seseorang, yakni memiliki dua alat kelamin sekaligus. Sedang keberadaan waria *transeksual* disebabkan faktor social, ekonomi dan lingkungan (bukan genetika), yakni secara fisik sempurna, namun secara psikis ingin menampilkan sebagai lawan jenis.

Terhadap *waria hermaphrodite*, bisa dipecahkan dengan tindakan medis, yakni menentukan mana genetika yang lebih kuat, laki-laki atau perempuan. Sedang terhadap

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 102-110.



*waria transeksual*, yang secara kuantitas di masyarakat lebih banyak, berbagai bentuk "pengubahan" yang menentang kodrat--semisal operasi ganti kelamin, penumbuhan payudara--, harus dikembalikan pada "takdir" yang telah digariskan oleh-Nya. Bahwa Allah hanya menciptakan dua jenis kelamin, laki-laki dan perempuan.

Berdasar paparan di atas, maka penentu jenis kelamin manusia mencakup dua aspek, manusia (kromosom yang terkandung dalam sperma laki-laki) dan kehendak Allah (pencipta).

#### IV. Simpulan

Validitas teks-teks Hadis Nabi mengenai bahan dasar/unsur penciptaan manusia yang hanya terdiri 1 hadis berkualitas hasan, namun didukung 2 hadis lain yang semakna yang berkualitas shahih dalam riwayat Muslim, sehingga dapat diakui sebagai sebuah hadis yang orisinil dari Nabi. Sedangkan proses perkembangan embrio yang terdiri dari 37 hadis selafadz maupun semakna (7 hadis dalam *Shahih al-Bukhari*; 15 hadis dalam *Shahih Muslim*; 5 hadis dalam *Sunan al-Turmudzi*; 2 hadis dalam *Sunan Abi Dawud*; 1 hadis dalam *Sunan Ibn Majah* ; 7 hadis dalam *Musnad Ahmad bin Hanbal*) kualitasnya bisa dipertanggungjawabkan (*shahih dan hasan*) sebagai hadis yang bersumber dari Nabi. Adapun pembentukan jenis kelamin manusia yang terdiri dari 2 hadis, *marfu* (disandarkan kepada Nabi) dan berkualitas *shahih*, sehingga dapat diakui kualitasnya sebagai teks hadis yang bersumber dari Nabi.

Pemahaman terhadap Teks-teks Hadis tersebut secara integratif-interkoneksi Unsur penciptaan manusia melibatkan laki-laki dan perempuan, yakni melalui unsur *spermatozoa / gamet* laki-laki / *nuthfah ar-rajul* dan *ovum / gamet* perempuan/ *nuthfah*

*al-marah* yang menyatu menjadi *nuthfah amsyaj*, merupakan unsur pembentuk reproduksi manusia. Pembuahan (*fecondation*) terjadi dalam saluran telur (*tuba falopii*), karena dibuahnya sel telur perempuan (*ovum*) oleh satu sel *spermatozoa*--dari berjuta sel yang dikeluarkan--yang besarnya 1/10.000 mm. Selanjutnya akan mengalami *nidasi / implantasi*, yakni menetapnya telur yang dibuahi dalam rahim atau uterus. Telur yang sudah dibuahi akan turun dan melekat dalam rongga rahim (*cavum uteri*). Kemudian secara bertahap membentuk embrio yang sudah dapat dilihat oleh mata dalam bentuk daging dan belum berbentuk manusia, kemudian secara bertahap pula membentuk janin yang telah memiliki bentuk dan organ-organ tubuh lengkap seperti alat kelamin, tangan, kaki, jantung, paru-paru, ginjal, tulang, otot, sistem syaraf, dsb. dan lahir dalam bentuk anak bayi. Penentuan jenis kelamin anak, apakah laki-laki atau perempuan ditentukan dua faktor (unsur kromosom yang ada dalam sperma serta kehendak Allah sang Pencipta).

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. "Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim: al-Ghazali dan Ibn Taimiyyah", dalam, Yunahar Ilyas dan M. Maşudi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis* Yogyakarta: LPPI, 1996
- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Adlabi, Salah al-Din bin Ahmad al-. *Manhaj Naqd al-Matn* Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1403 H / 1983.
- Albar, Muhammad Ali *Penciptaan Manusia*, terj. Budi Utomo. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002.
- Amin, Ahmad. *Fajr al-Islam* Kairo: al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1974
- Bagdadi, Abu Bakr bin Ali Sabit al-Khatib al- *Kitab al-Kifayah fi Ilm al-Riwayah* Mesir: Matbaah al-Saadah, 1972.

- Bagian Obstetri dan Ginekologi Fakultas Kedokteran Universitas Padjajaran, *Obstetri Fisiologi*. Bandung: Eemen, 1983.
- Bucaille, Maurice. *Bible, Qur'an dan Sains Modern*, terj. HM. Rasjidi Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Bukhari, Muhammad bin Isma'il Abu 'Abd Allah al-. *Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar Ibn Kasir al-Yamamah, 1407 H / 1987 .
- CD *Maktabah Alfiyah*.
- CD *Maktabah al-Tafsir*
- CD *Mausyuh al-Hadis al-Syarif*
- CD ROM *Zikr al-Hakim, al-Qur'an al-Karim*
- Fakih, Louis Gottschalk, *Understanding History: A Primer of Historical Method* New York: Alferd A. Knopf, 1956.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies (Muhammedanische Studien)*, terj. C.R.Barber and S.M.Stern(London: George Allen & Unwin Ltd, 1971.
- Ham, Musahadi. *Evolusi Konsep Sunnah (Implikasinya pada Perkembangan Hukum Islam)* Semarang: Aneka Ilmu, 2000.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ismail, Syuhudi. *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual, Telaah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* Jakarta: Bulan Bintang, 1994
- Ismail, Syuhudi. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* Jakarta, Bulan Bintang, 1995.
- Ismail, Syuhudi. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Kartodirdjo, Sartono. "Metode Penggunaan Dokumen", *Metode-metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia, 1977.
- Khatib, Muhammad 'Ajjaj al- *Usul al-Hadis Ulumuhu wa Mustalahuhu* Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
- Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan* Bandung: Mizan, 1996.
- Naim, Abdullah Ahmed al- *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Yogyakarta: LKIS, 1996.
- Najwah, Nurun. *Rekonstruksi Pemahaman Hadis-hadis Perempuan*, Disertasi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.

- Pokja Akademik UIN Su-Ka, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*. Yogyakarta: t.p., 2004.
- Prawirohardjo, Sarwono. *Ilmu Kebidanan*. Jakarta: Yayasan Bina Pustaka, 1981.
- Qaradawi, Yusuf al-. *Kaifa Natqamal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ma'alim wa Dawabit* USA: al-Mahad al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1990.
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History* Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- Rida, Muhammad Rasyid *Tafsir al-Qur'an al-Hakim / Tafsir al-Manar* Beirut: Dar al-Fikr, t.t..
- Schacht, Yoseph .*The Origins of Mohammedan Jurisprudence* (London: Oxford, 1959).
- Sibai, Mushthafa al-. *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islami* Beirut: al-Dar al-Qaumiyyah, 1966
- Sumaryono, E. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1993.
- Suryo, *Genetika Manusia*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1994.
- Suyuti, Abd al-Rahman bin al-Kamal Jalal al-Din al- *Durr al-Mansur* Beirut: Dar al-Fikr, 1993).
- Syaibani, Ahmad bin Hanbal Abu Abd Allah. *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, (Mesir: Mu'assasah al-Qurtubiyyah, t.th.
- Tabataba'i, Muhammad Husain. *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an / Tafsir al-Mizan* Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an* Jakarta: Paramadina, 1999
- Verhaak C. dan R Haryono Iman, *Filsafat Ilmu Pengetahuan, Telaah Atas Cara Kerja Ilmu-ilmu* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991
- Wahidi, *al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz / Tafsir al-Wahidi*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1415 H
- Yatim, Wildan. *Genetika*. Bandung: Tarsito, 1986
- Zamakhsyari, *al-Kasysyaf an Haqa'iq al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* Mesir: Syirkah Matb'ah Mustafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh, t.t.

## **BOOK REVIEW**



Judul: Modern Muslim Intellectual and the Qur'an

Editor: Suha Taji-Farouki

Penerbit: Oxford University Press 2004

Tebal: 342 halaman.

ISBN 0-19-720002-8.

## **INTELEKTUAL MUSLIM MODERN DAN AL-QUR'AN\***

Oleh: Asghar Ali Engineer

Telah muncul perbedaan di antara ulama, sarjana atau intelektual muslim modern dalam menafsirkan dan memahami al-Qur'an. Perbedaan-perbedaan ini cenderung mendasar dan oleh karena perbedaan tersebut sarjana Islam atau intelektual modern ini diperlakukan tidak adil di sejumlah negara Islam.

Dalam negara-negara tersebut, berbeda atau bersebarangan dengan pendapat *mainstream* ulama resmi (*negara*) akan dinilai heretik (*bid'ah*) dan harus dihukum. Intoleransi ini lebih bersifat manusia ketimbang Islami. Ulama-ulama resmi (*negara*) tersebut khawatir jika apa yang dikatakan para intelektual muslim lebih diterima ketimbang dogma-dogma mereka dan mereka juga khawatir kalau-kalau paradigma berpikir mereka akan tersingkirkan. Sesungguhnya kekhawatiran tersebut hanya

---

\* Book Review ini pernah dimuat di Jurnal Future Islam dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Hamam Faizin, Peserta Program Pascasarjana Kosentrasi Ulumul Qur'an/Tafsir Institut Ilmu al-Qur'an Jakarta. Resensil ini bisa diakses lewat <http://www.dawoodi-bohras.com/perspective/modQuran.htm>.

ketakutan belaka. Tingkat intelektual secara umum di hampir semua negara Islam tidak cukup tinggi untuk mengubah penyimpangan ulama tradisional tersebut.

Cukup menarik untuk dicatat bahwa di samping perbedaan-perbedaan dan perlakuan yang tidak adil (*preseksi*) tersebut, seseorang akan menjumpai intelektual-intelektual modern dan sarjana-sarjana muslim di negara Islam yang menantang pemikiran tradisional dan bahkan mengundang persekusi bagi diri mereka sendiri. Akhir-akhir ini Suha Taji-Arouki telah mengedit sebuah buku yang menarik tentang subjek ini. Dia memasukkan sejumlah artikel yang ditulis oleh sejumlah intelektual modern dari berbagai negara dari Indonesia hingga Algeria. Buku ini diterbitkan oleh Oxford University Press, London, atas nama Institute of Ismaili Studies di London. Buku ini sangat menarik untuk dibaca sebab artikel-artikel dalam buku ini membahas tentang para intelektual dan para sarjana yang telah menulis tentang al-Qur'an. Buku ini adalah kontribusi penting dari Institute of Ismaili Studies. Seseorang berharap lebih bahwa Institute semacam ini—yang mengedepankan pendekatan yang terbuka terhadap al-Qur'an—bisa muncul lebih banyak lagi.

Bab pertama buku ini membicarakan Prof. Fazlur Rahman dari Pakistan yang dipaksa pindah dari Pakistan karena pandangan-pandangannya tentang al-Qur'an dan pewahyuan al-Qur'an. Fazlur Rahman adalah anak seorang alim. Ia belajar di USA dan dibawa ke Pakistan atas perintah Presiden Pakistan Ayub Khan. Namun Rahman dipaksa untuk meninggalkan Pakistan dengan tuduhan bahwa pandangan ia bertentangan dengan ulama tradisional.

Bab mengenai Rahman ini ditulis oleh Abdullah Saeed. "Rahman", menurut Saeed, "memandang bahwa alasan utama kemunduran masyarakat Muslim berakar pada warisan intelektual Islam." Namun kemunduran ini sebagaimana sering diklaim oleh banyak reformis modern bukan dimulai karena adanya gangguan dari Barat terhadap masyarakat muslim dari abad 18 hingga sekarang. Menurut Saeed, "Bagi Rahman, kemunduran dikarenakan adanya *ossification* dan pergantian intelektual dan pergantian dari kesarjanaan yang mendasarkan pada pemikiran orisinal menuju kesarjanaan yang mendasarkan pada komentar-komentar dan komentar atas komentar,

tertutupnya pintu ijtihad dan keserjanaan yang mendasarkan metode Islam murni pada *taqlid* (taklid buta)."

Kemudian Fazlur Rahman menulis di dalam bukunya *Islam and Modernity*, "Kritik sejarah terhadap perkembangan teologi Islam merupakan langkah awal menuju sebuah rekonstruksi teologi Islam. Kritik ini akan menyingkap lebih jauh kesalahan posisi antara *world view* al-Qur'an dan berbagai spekulasi aliran teologi dalam Islam, dan menunjukkan jalan menuju sebuah teologi yang baru." Pendapat ini merupakan saran penting yang harus dipertimbangkan secara serius dan ini akan bermanfaat bagi dunia Islam secara luas.

Teologi Mu'tazilah telah memberikan kontribusi signifikan untuk arah ini dalam awal sejarah Islam. Namun sayangnya, teologi mereka dianggap tidak ada oleh pandangan ortodoksi. Banyak pemikir Islam modern berikutnya yang dipengaruhi teologi ini. Muhammad Abduh atau Syed Ahmad menerima elemen-elemen rasional teologi Mu'tazilah. Tafsir Syed Ahmad secara *gambang* menunjukkan pengaruh teologi Mu'tazilah dan oleh karena itu, ulama-ulama ortodoks pada masanya sengit memusuhinya dan memaksa dia untuk berhenti menulis tafsir al-Qur'an.

Fazlur Rahman juga dipengaruhi oleh Mu'tazilah, sebagaimana ditunjukkan oleh Abdullah Saeed. Dia mengatakan, "Rahman juga memiliki ketertarikan yang kuat dengan ide-ide Mu'tazilah tentang 'ke-*makhluk-an*' al-Qur'an. Namun, hal ini tidak mencegah Rahman untuk tetap kritis terhadap posisi-posisi rasionalis yang terlalu ekstrim." Tidak ada pemikir murni yang sepenuhnya mengesahkan semua posisi para pendahulu mereka meskipun mereka bisa menerima elemen-elemen dari pemikiran mereka atau gagasan-gagasan umum tertentu mereka.

Seseorang pasti setuju dengan Saeed bahwa "Tujuan Rahman adalah menilai kembali tradisi intelektual muslim dan memberikan jalan untuk masa depan umat Islam. Dalam pandangannya, pengujian kembali atas metodologi Islam di bawah cahaya al-Qur'an merupakan sebuah pra-syarat (*pre-requisite*) bagi setiap perbaikan atau reformasi dalam pemikiran Islam." Rahman secara tegas juga menyatakan aspek etis

al-Qur'an. Teologi tradisional lebih memusatkan dirinya pada aspek-aspek ritualistik ketimbang etik, meskipun tidak mengacuhkan seluruhnya.

Rahman mengatakan: "Sarjana-sarjana Muslim tidak pernah berusaha memunculkan nilai-nilai etis al-Qur'an secara sistematis atau sebaliknya. Belum ada seorangpun yang melakukan kajian al-Qur'an secara hati-hati dapat gagal menangkap semangat etisnya. Sesungguhnya nilai-nilai etis itu adalah esensi al-Qur'an dan tampaknya juga perlu untuk menghubungkan antara teologi dan hukum. Benar bahwa al-Qur'an cenderung untuk meng-konkretkan hal-hal yang bersifat etis, mengungkapkan keumuman dalam paradigma yang partikular dan cenderung untuk menerjemahkan nilai-nilai etis ke dalam perintah-perintah legal atau quasi-legal. Namun, ini secara tepat adalah tanda etik al-Qur'an bahwa tidak hanya isi dengan preposisi-preposisi etis yang dapat digeneralisir, namun juga ketajaman menterjemahkannya ke dalam paradigma-paradigma aktual. Bagaimanapun juga al-Qur'an selalu menegaskan tujuan atau prinsip yang merupakan esensi dari hukum al-Qur'an."

Jadi, gagasan Rahman adalah kontribusi yang berkaitan dengan masa depan dalam mengembangkan pemikiran Islam dan mengembangkannya dengan cara yang rasional dan sistematis. Sayangnya, dunia Islam masih belum siap merespon gagasan-gagasan Rahman.

Asma Barlas telah menuliskan sebuah bab tentang hermeneutika Amina Wadud dari perspektif perempuan. Bab ini tepatnya bertajuk "Hermeneutika al-Qur'an Amina Wadud: Pembacaan Perempuan atas Teks-teks Suci." Rasanya tidak ada gunanya mengatakan dunia Islam itu jauh dari munculnya nilai-nilai patriarkhi dan ulama tradisional masih membenamkan dirinya sedalam-dalamnya di dalam nilai-nilai ini. Setiap perselisihan dengan mereka dianggap sebagai bid'ah yang tidak bisa diampuni. Sayangnya, hanya ada sedikit usaha untuk melakukan '*gereja*' ini. Dunia Islam masih jarang melahirkan perempuan yang membaca teks suci dari sudut pandang mereka sendiri.



Amina Wadud adalah salah satu dari perempuan-perempuan tersebut yang sedang berusaha menegaskan pembacaan perempuan terhadap teks suci. Dia bukan berasal dari negara muslim tetapi dari USA. Dia adalah muslimah keturunan Afrika-Amerika meskipun dia dididik di Islamic University of Malaysia untuk beberapa tahun. Namun kontroversi-kontroversi mengikutinya juga di sana. Sebuah metodologi yang definitif diperlukan untuk membaca al-Qur'an dari perspektif perempuan. Dan Amina Wadud benar-benar mengembangkan metodologinya dalam membaca atau menafsirkan al-Qur'an.

Asma menyatakan bahwa "Wadud mempercayai bahwa membaca al-Qur'an secara sepotong-sepotong dan dengan cara tanpa dikontektualisasikan tidak hanya akan mengacuhkan koherensi internal al-Qur'an atau *naẓm*, namun juga akan menggagalkan dalam merengkuh prinsip-prinsip utama yang digariskan oleh ajaran-ajaran al-Qur'an sebagaimana juga pendapat Rahman. Sebagai hasilnya, kebanyakan penafsiran diakhiri dengan perintah-perintah khusus yang sifatnya mengeneralisir, sebuah praktik yang Wadud percayai bersifat menindas khususnya kepada perempuan dalam sejumlah pembatasan yang membahayakan mereka dari 'penafsirkan solusi-solusi al-Qur'an untuk masalah-masalah partikular yang seolah-olah dianggap sebagai masalah univesal." Wadud memberikan contoh bagaimana para mufasir tradisional menafsirkan ketentuan-ketentuan al-Qur'an mengenai berpakaian.

Amina Wadud menjelaskan, ".al-Qur'an mengusung sebuah gagasan universal berkaitan dengan persoalan Pakaian dan menilai bahwa 'pakaian kesalehan adalah yang paling baik'. Namun, Shari'ah (*Islamic law*) menggunakan rujukan-rujukan al-Qur'an untuk menunjuk partikularitas gaya pakaian Arab abad ke-7 sebagai basis dari kesimpulan hukum berkaitan dengan kesopanan atau kepantasan. Konsekuensinya, mengenakan sebuah item tertentu dari pakaian (misalnya, penutup kepala) dianggap atau dinilai sebagai sebuah perbuatan yang sesuai dengan kesopanan."

Wadud kemudian menyatakan bahwa me-universal-kan jilbab berarti juga juga me-universal-kan 'perbuatan-perbuatan kesopanan yang dibentuk secara kultural dan ekonomis' pada masyarakat Arab abad ke-7, dengan demikian menanamkan sebuah

kekhususan kultural ke dalam ajaran-ajaran al-Qur'an. Bagi Wadud, hal ini sesungguhnya membatasi aplikasi ajaran-ajaran tersebut lantaran sebagai budaya tidak semata-mata memiliki gagasan yang sama tentang standar kesopanan. Wadud kemudian berargumen bahwa apa yang al-Qur'an ajarkan adalah prinsip kesopanan bukan jilbab dan menutup diri (dengan jilbab) merupakan manifestasi partikular konteks [Arab] pada saat itu.

Namun, di dalam dunia Islam saat ini, berjilbab dengan cara Arab dianggap sebagai sebuah prinsip universal Islam dan hampir sebagian besar negara muslim non-Arab merasakan hal tersebut sebagai kewajiban untuk mengenakan jilbab dan mempertimbangkan jenis jilbab ini sebagai satu-satunya cara untuk menunjukkan kesopanan seseorang. Apa yang lebih, ini juga menjadi untuk perempuan sebagai simbol yang tampak dari identitas keislaman, khususnya in the alien western culture. Amina secara tegas berpikir bahwa ini merupakan tantangan bagi setiap generasi baru 'untuk memahami prinsip-prinsip yang dimaksudkan oleh partikular-partikular [sebab] prinsip-prinsip itu adalah abadi dan bisa diaplikasikan dalam bermacam konteks.'

Seseorang juga harus memahami bahwa al-Qur'an diwahyukan di dalam sebuah sejarah dan kondisi sosial-budaya tertentu dan al-Qur'an merupakan respon atas keadaan-keadaan tersebut di samping berlaku sebagai petunjuk yang universal bagi seluruh umat manusia. Jadi, seseorang harus bisa memisahkan hal-hal yang partikular dari yang universal, sebagaimana dinyatakan oleh Amina Wadud dan juga oleh sejumlah pemikir Islam lainnya. Setiap generasi baru harus melaksanakan tanggung jawab ini dengan cara yang kreatif.

Amina mengatakan, 'al-Qur'an adalah respon Tuhan melalui akal Muhammad, faktor ini berikutnya telah secara radikal dimainkan oleh ortodoksi Islam kepada sebuah situasi historis (sebuah faktor yang secara drastis dibatasi oleh ortodoksi Islam di dalam sebuah pemahaman terhadap al-Qur'an yang nyata.)'

Amina juga merasakan bahwa ada 'bahasa yang ter-gender-kan' yang digunakan untuk menunjuk Tuhan. Tuhan biasanya dirujuk dengan kata *He, Huwa* (dia laki-laki), sebuah gender maskulin, meskipun bahasa tidak bisa mengungkapkan 'apa yang tidak bisa diucapkan' di dalam bahasa dan meskipun al-Qur'an secara ekspresif melarang penggunaan penyamaan untuk Tuhan. Kemudian Wadud menyatakan agar orang-orang Islam harus menyadari bahwa bahasa tentang Tuhan 'tidak bisa ditafsirkan secara empiris dan literal'. Tetapi sepanjang abad, gender laki-laki telah digunakan oleh Tuhan dalam semua tema agama-agama dunia. Sekarang sejumlah aktivis feminis memunculkan pertanyaan ini, apakah seseorang dapat menggunakan gender maskulin atau bahasa yang tergenderkan sama sekali untuk menunjuk Tuhan. Sejumlah aktivis feminis bahkan menggunakan kata ganti *She, hiya* untuk menyebut Tuhan. Namun Amina ingin melampaui bahasa yang ter-gender-kan itu untuk menunjuk kata ganti Tuhan. Melampaui bahasa yang ter-gender-kan dalam kasus kata ganti Tuhan ini merupakan sebuah poin penting.

Wadud menyatakan argumen kisah lainnya untuk persamaan jenis kelamin. Dia mempertahankan bahwa tujuan "penciptaan manusia diwahyukan adalah ketika Tuhan mengatakan, Sungguh Aku akan menciptakan seorang khalifah di atas bumi' [Q. 2:38] Khalifah di atas bumi adalah tanggung jawab bagi setiap manusia. Dalam pandangan dunia al-Qur'an, pemenuhan kepercayaan ini merupakan *raison d'etre* eksistensi manusia. Oleh karena itu mengingkari sepenuhnya akan kemanusiaan perempuan berarti mengingkari mereka, kapasitas penuh dari pemenuhan mereka atas tanggung jawab dasar yang diputuskan oleh Allah untuk semua manusia."

Kemudian Amina membaca al-Qur'an untuk mengembangkan argumen-argumen yang mendukung perempuan dan persamaan mereka dengan laki-laki. Dialah satu-satunya perempuan yang membaca al-Qur'an secara *advanced* dengan argumen semacam itu karena dia membaca dari sudut pandangnya dan beberapa abad laki-lakilah yang telah menguasai untuk membaca dan menafsirkan teks al-Qur'an. Jadi ini menjadi kebutuhan mendasar bahwa al-Qur'an dibaca dari berbagai perspektif yang berbeda-beda untuk memahami maknanya secara penuh bagi sebagian masyarakat yang berbeda.

Bab keenam dari buku ini adalah catatan tentang sarjana Mesir Nasr Hamid Abu Zayd yang juga harus hengkang dari Mesir karena pandangannya mengenai teks al-Qur'an yang tidak diterima oleh ortodoksi Islam. Bab ini ditulis oleh Navid Kermani. Navid mengatakan "Dalam pandangan Abu Zayd, peradaban peran al-Qur'an yang menonjol menjadikan budaya Arab sebagai 'sebuah tradisi teks' (*hadarat alnass*). Memang, dia beranjak lebih jauh untuk menggambarkan budaya Arab sebagai peradaban teks *par excellence*.

Menurut Nasr, kebudayaan Arab dihasilkan oleh konfrontasi 'manusia' (*jadal*) terhadap realitas, dan dialognya (*hiwar*) dengan teks. Nasr juga mempertahankan pendapatnya bahwa untuk mendefinisikan peradaban Islam-Arab sebagai sebuah budaya teks memberikan implikasi bahwa peradaban Islam Arab juga sebuah budaya interpretasi (*hadrat al-ta'wil*). Nasr, sebagaimana intelektual Muslim lainnya yang dibahas di dalam buku ini menyatakan bahwa bahasa al-Qur'an sebagaimana teks-teks lainnya bukanlah penjelasan-diri dan maknanya tergantung pada intelektual dan horizon budaya pembaca (*intaj dalalatih*). Oleh sebab itu, pesan teks hanya bisa dikuak melalui penafsirnya

Ada sejumlah penafsiran al-Qur'an yang berbeda-beda, dan sekte-sekte Islam yang utama muncul juga karena perbedaan penafsiran. Jika pada awal Islam sudah ada begitu banyak penafsiran, bagaimana bisa seseorang menghindari penafsiran-penafsiran yang lebih baru dewasa ini karena kondisi-kondisi sosio-kultural dan politik yang berubah secara drastis? Abu Zayd melangkah lebih jauh lagi dan membuat sebuah poin yang menarik.

Teks [Qur'ani] berubah dari pertama kali yakni, ketika Nabi membacanya pada saat peristiwa pewahyuan al-Qur'an, dari eksistensinya sebagai teks Tuhan (*nass ilahi*), dan menjadi sesuatu yang bisa dipahami; sebuah teks manusia (*nass insani*), sebab al-Qur'an berubah dari sejak pewahyuan menuju masa penafsiran (*l-annahu tabawwala min al-tanzil ila a-ta'wil*).

Pemahaman Nabi terhadap teks merupakan salah satu fase pertama pergerakan yang dihasilkan dari hubungan teks dengan akal manusia.

Kemudian Abu Zayd menyandarkan tekanan yang besar mengenai pemahaman atau penafsiran teks. Bahkan latar belakang personal akan sangat mempengaruhi pemahaman ini. Jika teks yang sama dibaca oleh sebuah kelompok manusia dari latar belakang ruang dan waktu yang sama maka teks mungkin dipahami dengan cara yang berbeda oleh setiap individu dari anggota kelompok tersebut jika perkembangan intelektual mereka berbeda. Transformasinya dari pewahyuan *ilahi* menuju pemahaman manusia memainkan peran penting dalam beraksi menurut teks.

Abu Zayd membuat poin lain tentang pemahaman Nabi terhadap teks al-Qur'an. Menurutnya, kita tidak bisa mengabsolutkan "Klaim semacam itu [bahwa pemahaman Nabi adalah sakral] mengantarkan kepada sebuah jenis *politeisme*, sebab yang demikian itu menyamakan yang Absolut dengan yang relatif dan yang konstan dengan yang sementara, dan lebih khusus lagi, sebab yang demikian itu menyamakan Maksud Ilahiyah dengan pemahaman Manusia tentang Maksud al-Qur'an, meskipun dalam kasus pemahaman para Rasul. Ini merupakan sebuah klaim yang mengakibatkan sebuah idolisasi dari sebuah kesucian atas Nabi, dengan menyembunyikan Kebenaran bahwa dia adalah seorang manusia dan dengan membiarkan memberikan fakta secara cukup jelas bahwa dia hanyalah seorang Nabi."

Tentu ini merupakan pendapat yang radikal yang berlawanan dengan pendapat yang banyak diterima Muslim secara umum. Literatur hadis memainkan peran penting dalam penafsiran al-Qur'an di dunia Islam. Pemahaman Nabi terhadap teks al-Qur'an benar-benar dianggap sakral dan absolut oleh Muslim. Yang lebih penting lagi adalah untuk menantang pemahaman teks oleh sahabat Nabi. Namun ironisnya adalah bahwa bahkan pemahaman terhadap al-Qur'an oleh sahabat Nabi dianggap hampir absolut sebagaimana pemahaman Nabi terhadap al-Qur'an. Sahabat-sahabat Nabi secara radikal memiliki latar belakang yang berbeda dari orang-orang Badui yang buta huruf dan sederhana hingga mereka yang sudah berkembang dan memiliki latar belakang intelektual yang pintar.

Dan juga, seseorang mestinya membedakan antara 'ibadah dan muamalah di dalam tafsir al-Qur'an. Ibadah seharusnya ditinggalkan tak tersentuh dan ibadah dapat diperlakukan sebagai sesuatu yang tetap sementara ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan persoalan interpersonal (mu'amalat) dapat diarahkan menjadi penafsiran yang berbeda-beda. Persoalan-persoalan yang menyinggung hak-hak perempuan dianggap menjadi penting akhir-akhir ini dan perintah-perintah al-Qur'an di dalam dan aspek-aspek lain dari hal ini dapat dibuka untuk membaca ulang dan menafsirkan ulang.

Meskipun hal ini merupakan sebuah perjuangan yang sulit, namun berharga berperang untuk penyadaran potensi universal Islam. Orang-orang Islam pada masa sekarang hampir semuanya 'menyembah' tidak hanya para sahabat Nabi tetapi juga para sahabat sahabat (tab'a tabi'in and tab'a tab'a tabiin) dan pemahaman mereka terhadap al-Qur'an diabsolutkan. Orang-orang Islam harus keluar dari hal tersebut paling tidak dalam masalah muamalah. Jika hal tersebut terjadi, maka akan ada sebuah pencapaian yang besar untuk dunia Islam.

Bab penting lainnya dalam buku ini mengkisahkan tentang Mohammad Mojtahed Shabestari dari *post-revolutionary* Iran yang ditulis oleh Farzin Vahdat. Menurutnya, "Post-revolutionary pemikiran Islam di Iran terbentuk oleh sebuah pendekatan hermeneutis. Namun hermeneutik yang masuk dalam pemikiran ini adalah hermeneutik dari sebuah hakikat yang berbeda dengan hermeneutika para pendahulu-pendahulunya, yakni wacana-wacana revolutionary Islam tahun 1960-an dan 1970-an.

Menurut Shabestari keimanan adalah imitasi buta (*taqlid buta*). Iman itu sebuah aksi pilihan dan komitmen yang serius. Mereka yang secara buta mengikuti, tidak bisa menjadi serius dengan keimanan mereka.. Iman, sebaik-baiknya adalah sebuah aksi mekanis tanpa komitmen yang bernafsu. Kebebasan memilih dan kebebasan menyuarakan suara hati adalah bagian penting dari keimanan yang hidup. Kemudian Shabestari menulis:

"Iman adalah suatu aksi memilih, sebuah aksi yang amat penting. Pertanyaannya adalah kapan seorang manusia dihadapkan pada sebuah dilema dan memilih jenis gaya hidup yang dia ingin hidup dengan gaya tersebut, langkah apa yang harus dia ambil? Masyarakat yang ideal untuk keimanan [agar berjalan dengan baik] dan amat baik adalah masyarakat yang di dalamnya [syarat-syarat untuk membuat] pilihan ini harus tersedia secara luas?. Kebenaran Iman adalah sebuah aksi bebas pilihan untuk menyuarakan suara hati. Semua ahli mistik kita ('*rafa'*) menyerukan akan meninggalkan keimanan yang taqlid dan mengambil keimanan dari suara hati."

Bagi Shabestari kebebasan berpikir adalah kebutuhan mutlak untuk keimanan. Aksi tanggung jawab Mu'tazaliah merupakan hal penting dan ini tergantung pada penalaran manusia yang inheren dan ini akan berimplikasi pada kebebasan berpikir. Para filsuf menekankan pengetahuan (*ma'rifah/knowledge*) dan ini tidak mungkin terjadi tanpa upaya-upaya melampaui dogma-dogma dan membebaskan pikiran darinya melalui kebebasan berpikir. Jalan manapun yang seseorang pilih, kebebasan merupakan kebutuhan dan keimanan yang kemudian memiliki hubungan secara langsung dengan kebebasan berpikir. Keimanan dan aksi yang bertanggung jawab (iman dan 'amal salih) tidak mungkin terwujud tanpa adanya kebebasan berpikir.

Shabestari juga berbicara tentang '*discontent of modernity*' (kehampaan dalam modernitas) dan lebih jauh mengelaborasinya. Beberapa abad sebelum abad-abad modern merupakan abad '*certitude*' (kepastian/kepercayaan). Orang-orang percaya pada dogma-dogma yang pasti dan menyakinkan mereka. Mereka tidak merasa perlu untuk mengevaluasi dogma-dogma tersebut atau memberikan sikap kritis terhadapnya. Di sisi lain, orang-orang modern kekurangan kepercayaan semacam itu karena mereka tidak percaya terhadap dogma-dogma seperti itu. Kenyataannya mereka memiliki daya evaluasi yang kritis atas keimanan mereka, lagi dan lagi. Sehingga mereka mendapatkan sikap tidak yakin dan kurang permanen dan Shabestari merasakan para teolog modern harus mengajukan masalah ini. Sementara kebebasan berpikir juga penting, kekurangan perasaan permanen juga harus diperhatikan.

Buku ini juga memiliki bab yang membahas tentang Mohammad Arkoun, Nurcholis Majid, Mohammad Talbi, Huseyin Atay dan Sadiq Nayhum. Jadi, buku ini membahas banyak intelektual muslim dari negara-negara yang berbeda dan pendekatan mereka terhadap al-Qur'an. karena terbatasnya ruang, rasanya tidak mungkin untuk membahas semua tokoh tersebut di sini. Tak diragukan lagi buku ini merupakan kontribusi penting yang dilakukan oleh Saha Taji-Farouki dari Institute of Ismaili Studies. Institute ini telah memberikan kontribusi penting kepada literatur moder Islam.

Buku ini juga menolak pandangan sejumlah sarjana Barat yang menyatakan bahwa ada homogenitas pemikiran dalam persoalan teologis di dunia Islam. Ini jauh dari tuduhan tersebut. Ada gagasan yang melawan dan pendekatan ortodok di bawah tantangan meskipun ortodoksi bisa berlaku menang. Namun kemudian, inilah sebuah kisah yang berbeda.