

ISBN : 978-602-8374-45-2

PROCEEDING

International Qur'anic Science Convention

Theme :

THE MIRACLE OF AL-QUR'AN IN THE FIELD OF SCIENCE

Rocky Hotel
Padang, 23 - 24 November 2011

Organized by :



Fakultas Syariah
IAIN "15" Padang

Supported by :



Yayasan Ghal Periah



CV. Pustaka Al-Fathin Nauw

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	i
Kata Sambutan	iii
Daftar Isi	vi

I. Invited Speakers Internation Qur'anic Science Convention

A. PENEROKAAN DAN PEMBUKTIAN TEORI SAINS MELALUI TAFSIRAN AI QURAN	1
<i>Oleh; Prof. Datuk. Dr .A.Hamid. A. Hadi (Guru BesarUniversiti Malaya-Malaysia)</i>	
B. AI-QUR'AN APAKAH SUMBER ILMU ATAU SUMBER KEYAKINAN	37
<i>Oleh; Prof. Dr. H. Yaswirman, MA (Guru Besar Universitas Andalas Padang-Indonesia)</i>	
C. BENTUK DAN CORAK PENAFSIRAN SERTA ADAB MUFASSIR	49
<i>Oleh : Prof. Dr. Amroeni Drajat, MA (Guru Besar Fak. Ushuluddin IAIN Sumatera Utara)</i>	
D. SAINS, FARMASI DAN AI-QUR'AN	59
<i>Oleh ; Dr.Berna Alya, Apt, M.Si (Universitas Indonesia)</i>	
E. KONSEP PERPADUAN MENURUT AI-QUR'AN DAN REALITI SEMASA DI MALAYSIA	67
<i>Oleh ; Prof. Emeritus Dato' Dr. Sulaiman Md. Yasin (Prof Riset Science institute)</i>	
F. SOROTAN HAK ASASI MANUSIA DALAM TAFSIR AI FATHUN NAWA	99
<i>Oleh ; Prof. Dr. H. Asasriwani, MH (Guru Besar Fak Syari'ah IAIN Imam Bonjol Padang)</i>	
G. PENDIDIKAN DALAM PERSPEKTIF AL-QURAN : TINJAUAN GENERALISTIK	125
<i>Oleh ; Prof. Dr. H. Ramayulis (Guru Besar Fak Tarbiyah IAIN Imam Bonjol Padang)</i>	

H.	<i>AHAMMIYAT AL-TAFSIR INDA AL-MUSLIMIN</i>	147
	<i>Oleh; Drs. Sobhan, MA (Dekan Fak Syariah IAIN Imam Bonjol Padang)</i>	
I.	METODE PENAFSIRAN DR. HALO-N DALAM KITAB FATHUN NAWA	165
	<i>Oleh : Dr. H. Mukhlis Bahar, LC, M.Ag (Dosen Fak Syariah IAIN Imam Bonjol Padang)</i>	
J.	I'JAZ al-ILMI DALAM al-QURAN	187
	<i>Oleh; H. Ahmad Wira, M.Ag, M. Si, Ph. D (Dosen Fak Syariah IAIN Imam Bonjol Padang)</i>	
K.	TAFSIR ILMIAH AL-QUR'AN: KEBEBASAN DAN BATAS-BATASNYA	213
	<i>Oleh :Dr . Muhammad Iqbal, M.Ag (Dosen Fak Syariah IAIN Sumatera Utara)</i>	
II. Sesi Paralel Internation Qur'anic Science Convention		
A. Sesi Pertama		
1.	KEUNIKAN SUSUNAN SURAH-SURAH AI-QURAN: SATU PENELITIAN	242
	<i>Oleh: Prof. Madya Dr Mohd Arip Bin Kasmu (Univ Kebangsaan Malaysia)</i>	
2.	KEAJAIBAN MATEMATIKA DALAM AI-QUR'AN	254
	<i>Oleh : Rina Febriana (STKIP PGRI Sumatera Barat)</i>	
3.	THE DEVELOPMENT OF A QUICKER, MORE SENSITIVE, ALCOHOL (C ₂ H ₅ OH) DETECTION DEVICE BASED WITH SURFACE PLASMON RESONANCE (SPR) SENSOR AND ITS APPLICATION TO IDENTIFY HALAL AND HARAM FOODS OR BEVERAGES	272
	<i>Oleh ; Uswatun Hasanah, Rafika Sari, Edi Suharyadi, Kamsul Abraha (Universitas Gajah Mada, Yogyakarta)</i>	
4.	AL-BARAKAH DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN	284
	<i>Oleh .: Toni Markos, M.Ag (Dosen Fak Syariah IAIN Imam Bonjol Padang)</i>	
5.	RELASI GENDER DALAM AL-QUR'AN: STUDI TERHADAP TAFSIR AL-QURṬUBĪ DAN AL-RĀZĪ	312
	<i>Oleh ; Sukiati, S.Ag., M.A(Dosen Fak. Syariah IAIN Sumatera Utara)</i>	

6.	AL-QURAN, ILMU PENGETAHUAN, DAN BAHASA DALAM PERADABAN MANUSIA	360
	<i>Oleh: Yosi Wulandari (Mahasiswa Pascasarjana UNP Padang)</i>	
7.	KIBLAT DALAM PERESPEKTIF AL-QUR'AN DAN SAINS.....	380
	<i>Oleh; Nailur Rahmi, M.Ag (Dosen Jurusan Syariah STAIN Batusangkar)</i>	
8.	MANHADZ SYEKH AT-TAHIR IBN ASYURA AL-AQDI WA MAUQIFUHU	396
	<i>Oleh : Abu Ajila Husayn (Mahasiswa pascasarjana asal Libya Universiti Kebangsaan Malaysia)</i>	
9.	TELAAH SEMIOTIK PENGGUNAAN TANDA DALAM "PERUMPAMAAN" BEBERAPA AYAT ALQURAN	414
	<i>Oleh : Muhardis, S.S (STKIP PGRI Sumatera Barat)</i>	
10.	ANTARA ABSOLUTISME DAN RELATIFISME AYAT- AYAT HUKUM	426
	<i>Oleh: Saifudin Zuhri (Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo, Semarang)</i>	
11.	AL-QUR'AN DAN POLITIK (Suatu Analisis Terhadap Konsep Pemikiran M. Natsir)	452
	<i>Oleh: Jarudin, M.A & Dra. Hj. Mulyati, M.Si (STKIP PGRI Sumatera Barat)</i>	
12.	PJÂZ AL-QURÂN AL-LUGAWÎ ; KAJIAN TASYBÎH DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF SASTRA ARAB	476
	<i>Oleh; DR. Asrina, M.Ag (Dosen Fak Syariah IAIN Imam Bonjol Padang)</i>	
13.	THE AGENDA OF RATIONAL INTERPRETATION OF MAULANA MUHAMMAD ALI	516
	<i>Oleh: Dr. Nurasih MA(DosenFak. Syariah IAIN Sumatera Utara Medan)</i>	
14.	KONSEP HILAL Dan KEDUDUKANNYA DALAM PENETAPAN AWAL BULAN QAMARIAH MENURUT AL- QUR'AN DAN ILMU FALAK	582
	<i>Oleh ; Faridah Arianti, M.Ag (Dosen STAIN Batusangkar)</i>	

15.	KEAJAIBAN AL-QURAN VS NALAR MANUSIA (TINJAUAN EMPIRIS PENGEMBANGAN SAINS)	596
	<i>Oleh: Prima Aswirna & Reza Fahmi (Dosen IAIN Imam Bonjol Padang)</i>	
16.	SAINS DAN TEKNOLOGI TERMASUK ILMU ULUM AL-QURAN	614
	<i>Oleh; Dra.Khalidah. M.Ag (Dosen Fak. Syariah IAIN Imam Bonjol Padang)</i>	
 B. Sesi Kedua		
1.	ALAM SEMESTA DALAM PERSPEKTIF AL QUR'AN DAN IMPLIKASINYA BAGI PENDIDIKAN	648
	<i>Oleh ; Edy Chandra (Dosen IAIN Syekh Nurjati Cirebon)</i>	
2.	KONSEP SOSIALIS DALAM AL-QURAN	670
	<i>Oleh: DR. Saidurrahman (Dosen IAIN Sumatera Utara)</i>	
3.	KEWARISAN DALAM AL-QURAN	694
	<i>Oleh :Elfia, M.Ag (Dosen Fak Syariah IAIN Imam Bonjol Padang)</i>	
4.	MODEL PENYESUAIAN RUMAH TANGGA MISKIN	716
	<i>Oleh : Asyari,S.Ag, M.Si (Dosen STAIN Bukit Tinggi)</i>	
5.	HUKUM PEROMPAKAN DALAM AL-QUR'AN	734
	<i>Oleh : Prof. Madya Dr. Hashim Mehat, Dr. Muhammad Adib Syamsudin, Salma, M. Ag, Ph.D (Universiti Kebangsaan Malaysia)</i>	
6.	AL-QUR'AN SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM	764
	<i>Oleh: Budi Juliardy, SH (STKIP PGRI Sumatera Barat)</i>	
7.	KAEDAH-KAEDAH DASAR PENDIDIKAN ANAK MENURUT AL-QUR'AN	780
	<i>Oleh : Charles, M.Pd.I (Dosen STAIN Bukittinggi)</i>	
8.	ORANG TUA SEBAGAI PENDIDIK DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN	814
	<i>Oleh : Syahrizal (Dosen STKIP PGRI Sumatera Barat)</i>	

9. AL-QUR'AN DAN PENDIDIKAN : SUATU KAJIAN TERHADAP KONSEP PENDIDIKAN M. NATSIR 828
Oleh : Jarudin., M.A Prof.DR. Hailani Muji Tahir, P.M.DR. Amir Hosen (Universiti Kebangsaan Malaysia)

10. KONSEP HARTA BERSAMA DALAM PERKAWINAN MENURUT AL-QURAN DAN PENERAPANYA DI PENGADILAN AGAMA 862
Oleh :Elimartati (Dosen Stain Batusangkar)

11. KONSEP QADZAF DALAM AL QURAN DAN RELEVANSINYA TERHADAP PENCEMARAN NAMA BAIK DI ZAMAN MODERN 886
Oleh ; Zainal Azwar, M.Ag (Dosen Fak Syariah IAIN Imam Bonjol Padang)

12. DOMINASI PRODUK MUSYARAKAH MENDORONG OPTIMALISASI SEKTOR RIEL 910
Oleh; Dr. Syukri Iska, M.Ag (Lektor Kepala di STAIN Batusangkar)

13. PROFIL GURU DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN 932
Oleh: Yusutria(Dosen STKIP PGRI Sumatera Barat)

14. HUKUM ISLAM DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN "FIQH QUR'ANI"(Konstruksi Pemikiran Menuju Reformasi Fiqh dalam Upaya Pengembangan Studi Hukum Islam)..... 952
Oleh; Arlis, SHI, M.Ag, MH (Dosen Fak Syariah IAIN Imam Bonjol Padang)

15. PENTINGNYA TASAWUF DI ERA MODERN 976
Oleh ; Drs. Ali Umar Ganti, M.Ag (Dosen Fak. Syariah IAIN Padang)

16. AL-JAMAL FI AL-ADAB AL-ISLAMIE 1004
Oleh ; Hasan Saleh Hasan Yagoub (Mahasiswa Pascasarjana asal Libya Universiti Kebangsaan Malaysia)

RELASI GENDER DALAM AL-QUR'AN: STUDI TERHADAP *TAFSĪR AL-QURṬUBĪ* DAN *AL-RĀZĪ*

Oleh: Sukiati, S.Ag., M.A
Dosen Fak. Syariah IAIN Sumatera Utara, Medan

ABSTRACT

This study is to find "the gender relation" on the interpretation of Al-Qurubi dan Al-Razi, to find the interpretation background and to see the result of the interpretation in correlation with nowadays facts. The differences of the both mufassirs in interpreting the verses that discussed in the study is using: '*comparative research*' which is used in the exegesis studies. The both result are presented, compared and analyzed.

Some issues are discussed in this paper. They are the role and function of husband and wife among their relationship. The verse here discussed is an-Nisa': 34. the further issue is on nusyuz by wife which are discussed in An-Nisa': 34-35 and nusyuz by husband in An-Nisa': 128-129. The study finds that Al-Rāzī dan al-Qurṭubī has no significant differences in interpreting the verses discussed. Although they have clearly differences in scientific background and mazhab the point is not significantly different. In view of its relevance with the context, in fact the interpretation of al-Rāzī dan al-Qurṭubī nowadays is misunderstood. However, in some point their interpretation is biased and subjective.

A. Pendahuluan

Al-Qur'an memuat semua persoalan kehidupan. Al-Qur'an juga mencakup semua prinsip kemanusiaan yang universal termasuk prinsip *al-musawah* (persamaan). Persamaan-persamaan yang dibangun antara lain antar manusia dari semua golongan, suku, bangsa, keturunan termasuk juga jenis kelamin yaitu laki-laki dan perempuan. Perbedaan kedudukan dan kemuliaan derajat seseorang hanya diukur dari prestasi dan kualitas ketakwaannya kepada Allah Swt. (QS Al-Hujurat [49]: 13).

Berdasarkan prinsip persamaan ini, kedudukan laki-laki dan perempuan mendapat perhatian Al-Quran secara khusus. Secara tekstual banyak ayat al-Qur'an menjelaskan persamaan kedudukan mereka. Laki-laki dan perempuan sama-sama berasal dari unsur yang satu (QS Al-Nisa' [4]: 1). Laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan sebagai hamba Allah (QS Al-Dzariyat [51]: 56). Laki-laki dan perempuan sama-sama mempunyai kedudukan sebagai khalifah di bumi (QS Al-An'am [6]: 165, QS Al-Baqarah [2]: 30). Mereka juga sebelumnya memiliki perjanjian primordial dengan Allah (Q.S. Al-A'raf [7]: 172). Mereka juga sama-sama terlibat dalam kesalahan sehingga mereka ditempatkan di dunia (QS Al-Baqarah [2]: 35, QS Al-A'raf [7]: 20, 22, 23), kemudian mereka mendiami dunia bersama dan memproduksi (QS Al-Baqarah [2]: 187). Lebih lanjut laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi untuk berprestasi (QS Ali Imran [3]: 195; QS Al-Nisa' [4]: 124, QS Al-Nahl [16]: 97 dan QS Al-Mu'min [40]: 40). Dan lain-lain.

Juga, secara tekstual pula pada ayat yang lain, Al-Quran menyebutkan perbedaan-perbedaan peran dan hak antara laki-laki dan perempuan. Laki-laki dan perempuan memiliki perbedaan kedudukan atau posisi dalam hubungan keduanya (QS Al-Nisa' [4]: 3). Mereka menerima bagian nominal kewarisan yang berbeda (QS Al-Nisa' [4]: 11-16). Mereka juga mewakili peran berbeda dalam persoalan kesaksian (QS Al-Baqarah [2]: 282)

Persamaan dan perbedaan yang dibangun Al-Quran berhubungan dengan kedudukan laki-laki dalam konteks relasinya tentunya dapat difahami secara tekstual dan kontekstual. Hal ini sejalan dengan kenyataan bahwa Al-Quran adalah Kitab Suci yang sakral sekaligus memuat pesan-pesan sosial kemanusiaan. Namun, penafsiran terhadap ayat-ayat Kitab Suci tersebut menghasilkan suatu pemikiran, pemahaman dan mazhab yang berbeda-beda. Perbedaan pemahaman dari hasil penafsiran ayat-ayat al-Quran dipengaruhi oleh berbagai faktor; faktor sosial, budaya dan corak pemikirannya. Perkembangan sejarah berbagai mazhab kalam, fiqh, tasawuf adalah bukti nyata relatifnya hasil pemahaman para ulama terhadap teks dan konteks nash yang mereka tafsirkan. Faktor-faktor yang

mempengaruhi ini kemudian ada yang menghasilkan penafsiran yang timpang terhadap relasi hubungan laki-laki dan perempuan, yang dalam studi ini kemudian akan disebut sebagai relasi jender. Perempuan oleh sebagian mufassir dianggap memiliki kedudukan yang lebih rendah dari laki-laki. Ketika menjelaskan penggalan QS Al-Baqarah [2]: 228; "...untuk laki-laki satu derajat lebih dari perempuan" Ibn 'Arabi (w. 1260) mengatakan bahwa perempuan lebih rendah dari laki-laki karena Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam. Padahal, bila difahami secara keseluruhan ayat ini pada dasarnya berbicara tentang perceraian bukan menyangkut kedudukan laki-laki dan perempuan secara umum.

Penafsiran semacam ini banyak dikemukakan mufassir ketika menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi jender. Relasi jender dalam Al-Qur'an banyak disebutkan dalam persoalan-persoalan keluarga seperti, hubungan suami istri, nuzsyuz, thalaq, kewarisan dan lain-lain. Relasi jender dalam Al-Qur'an juga mencapai ruang lingkup yang lebih luas seperti kesaksian terhadap suatu perkara atau dalam bidang muamalah. Penafsiran semodel teologis juga dikemukakan oleh al-Razy (w. 606) (Al-Fakhr Al-Razy, *Al-Tafsir Al-Kabir*, Juz 9) dan Al-Qurtuby (w. 671 H). Misalnya dalam penafsiran relasi jender pada penafsiran QS Al-Nisa' [4]: 34. Al-Razy dan al-Qurtuby hampir sama menyimpulkan bahwa '*Qawwam*' laki-laki atas perempuan disebutkan dikarenakan kelebihan para laki-laki dalam hal kewarisan dan keharusan memberi mahar dan nafkah kepada istri. Para laki-laki dianggap lebih kuat secara akal dan fisik sehingga mereka memiliki hak '*qawwam*' tersebut. Dengan *qawwam* ini laki-laki dikehendaki menyelesaikan urusan-urusan para istri dan menjaga mereka. (Al-Qurtuby, *Al-Jami' Al-Ahkam* Juz 5).

Al-Razy memiliki model *tafsir bil ra'yi* yang cenderung bercorak teologis falsafi, juga sekaligus ilmiah argumentatif, luas dan mendalam. Al-Razy dikategorikan sebagai ulama tafsir abad pertengahan. Sedangkan Al-Qurtuby (w. 671 H) memiliki corak penafsiran yang mengedepankan hukum syari'at (*tafsir bil fiqh*). Al-Qurtuby dengan tipologi *tafsir bil ma'sur* memiliki corak *al-Fiqh* atau *hukum syari'ah*, sama-sama memiliki pandangan yang senada dengan Al-Razy

bahwa laki-laki menjadi *qawwam* atas perempuan karena kelebihan mereka dalam penerimaan waris dan nafkah yang diberikan kepada istrinya. Hanya saja pendekatan yang mereka gunakan berbeda dimana Al-Razy menggunakan pendekatan falsafi dan penafsiran *bil-ra'yi al-'ilm* sedangkan Al-Qurtuby menggunakan pendekatan *hukum al-fiqh*. Kedua-duanya kita yakini akan sampai pada kesimpulan dengan cara yang berbeda.

Untuk melihat lebih jauh penafsiran mereka tentang ayat-ayat Al-Quran tentang relasi jender ini pada hakikatnya kita harus merujuk kepada al-Qur'an itu sendiri. Tentu saja kita tidak semata-mata memahami Al-Quran secara tradisional tetapi juga kita seyogyanya melihat pemahaman, refleksi dan studi para mufassir terdahulu. Oleh karena itu, tulisan ini diarahkan untuk membahas lebih lanjut penafsiran tentang relasi jender dua tafsir – Al-Razy dalam *Mafatih Al-Ghaib* dan Al-Qurtuby dalam *Jami' li Ahkam al-Quran* – yang memiliki model dan corak penafsiran yang berbeda. Hal ini dianggap penting karena kita perlu memahami, mengkaji dan membandingkan hasil penafsiran mufassir terdahulu untuk mendapatkan konteks yang mempengaruhi dan hasil kontruksi penafsiran mereka. Dengan ini kita dapat memperoleh relevansi pemikiran sesuai konteksnya. Lebih jauh seandainya diperlukan, dengan mengkaji dan membandingkan penafsiran ulama terdahulu, kita mungkin melakukan penafsiran ulang (dekonstruksi) pada persoalan-persoalan yang perlu dan penting.

Tulisan ini menitikberatkan topiknya pada ayat-ayat yang mengandung isu yang potensial untuk ditafsirkan menuju penafsiran relasi jender yang timpang. Isu-isu tersebut banyak, mungkin mencakup ruang keluarga atau publik. Isu relasi jender dalam lingkup keluarga dianggap lebih banyak dibandingkan dengan isu relasi jender di ruang publik. Namun, untuk membatasi pembahasan, maka di sini topik studi hanya akan mengambil empat isu relasi gender yang berkaitan dengan ruang luang lingkup keluarga khususnya suami dan istri. *Pertama*, berkaitan dengan kedudukan laki-laki dan perempuan sebagai sebagai asal mula penciptaan manusia dan hubungannya dalam relasi jender suami istri. Topik ini berfokus pada Qs Al-Nisa' (4): 1. Kedua relasi jender suami istri dalam hubungannya dengan

fungsi dan peran. Topik ini berfokus pada QS Al-Nisa' [4]: 34, di mana di dalamnya disebutkan bahwa laki-laki adalah *qawwam* bagi perempuan. Namun, untuk mendapatkan konteksnya, ayat ini akan dilihat secara keseluruhan sehingga pembahasannya akan dikaitkan dengan nusyuz, istri kepada suami. Kemudian untuk mendapatkan kesimpulan yang seimbang perlu juga melihat kelanjutan ayat ini yang berkaitan dengan nusyuz suami kepada istri (QS Al-Nisa' [4]: 128). Hal ini sejalan dengan prinsip keseimbangan (*tawazun*) Al-Quran. Ketika Al-Quran berbicara tentang hak dan kewajiban orang tua maka ia juga akan berbicara tentang hak dan kewajiban anak. Ketika Al-Quran berbicara tentang keadilan maka ia juga akan berbicara tentang kezaliman dan seterusnya. Demikian juga dalam studi ini, perbincangan tentang nuzyuz harus dilihat secara seimbang. Persoalan Nusyuz menjadi isu dan tema ketiga dalam pembahasan ini. *Keempat*, relasi jender suami istri yang berkaitan dengan pembagian harta kewarisan. Hubungan suami istri menimbulkan sebab akibat saling mewarisi. Topik ini terfokus pada ayat kewarisan yang terdapat pada QS Al-Nisa' [4]: 11-12.

Sumber data dalam tulisan ini terdiri dari sumber data primer dan sumber data skunder. Sumber data primer adalah Al-Qur'an dan Hadis juga kitab tafsir kedua tokoh yang akan diteliti, yaitu; *Tafsir Al-Razy* disebut juga *al-Tafsir Al-Kabir* disebut juga *Mafatih Al-Ghaib* oleh Imam Fakhr Al-Razy dan *Tafsir Al-Jami' li Ahkam Al-Quran* oleh Al-Qurtuby. Sumber data skunder yaitu kitab-ktab tafsir lain, buku-buku dan jurnal yang berkenaan. Kitab hadis, fikih, sejarah, filsafat, sosial dan lain-lain sebagai kitab penunjang bagi tersedianya data yang mungkin diperlukan.

Studi ini akan menggunakan metode tafsir *muqaran* (komparatif). Namun untuk mendapatkan data komparatif, metode deduktif dan induktif juga perlu dilakukan. Metode deduktif digunakan dalam rangka memperoleh gambaran tentang detail-detail pemikiran para mufassir yang diteliti dalam menafsirkan ayat-ayat menjadi objek studi. Metode induktif digunakan dalam rangka memperoleh gambaran utuh tentang penafsiran relasi jender oleh kedua tafsir

tersebut. Metode komparatif dipergunakan untuk membandingkan pendapat mufassir antara satu dengan yang lainnya.

Untuk menggambarkan pola kerjanya, maka studi ini melalui beberapa langkah. Ayat-ayat al-Qur'an yang akan diteliti dihimpun, kemudian dikaji, diteliti penafsirannya berdasarkan pandangan ulama tafsir dimaksud, dengan memperhatikan corak dan model penafsiran para ulama serta masa atau periode di mana sang mufassir dan karyanya berkembang. Selanjutnya akan dilakukan komparasi arah dan kecenderungan masing-masing mufassir dan menganalisis latar belakang arah dan kecenderungannya tersebut, sehingga akan tampak perbedaan mazhab yang mempengaruhi atau akan tampak mazhab apa yang cenderung diperkuat dalam penafsirannya. Berikutnya, juga akan dianalisis bidang ilmu yang menjadi spesialisasi masing-masing mufassir, untuk mendapatkan sebab kecenderungan atau corak dari penafsirannya. Model studi tafsir muqaran memiliki ruang lingkup yang luas. Metode ini juga dapat dilakukan dengan cara membanding sejumlah ayat-ayat al-Quran yang membicarakan satu topik atau satu tema saja. (Abd Al-Hayy Al-Farmawi.) Selanjutnya dari perbandingan kedua tafsir dalam topik yang diteliti akan dilihat relevansinya dengan konteks kehidupan sekarang ini.

Demikian juga Baidan dengan merujuk Al-Farmawi menjelaskan bahwa metode komparatif memiliki tiga model: 1) Membandingkan teks (nash) ayat-ayat al-Qur'an dengan ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki persamaan dan kemiripan redaksi dalam dua kasus atau lebih dan atau memiliki redaksi yang berbeda bagi satu kasus yang sama; 2) membandingkan ayat al-Qur'an dan Hadis yang pada lahirnya terlihat bertentangan; 3) membandingkan berbagai pendapat ulama tafsir dalam dalam menafsirkan Al-Qur'an. (Nashruddin Baidan, 2000)

Pada studi ini digunakan metode yang ketiga. Pendapat mufassir tentang suatu ayat akan dikemukakan kemudian melakukan perbandingan dan analisis antara berbagai pendapat yang dikemukakan mufassir tersebut.

B. Mufassir dan Corak Penafsirannya

1. Sekilas Biografi Al-Qurtubī

Al-Qurtubī (671H/ 1273M), nama lengkapnya Abu 'Abdullah Muḥammad ibn Aḥmad Abī Bakr al-Anṣari al-Qurtubī atau Abu Abdullah ibn Aḥmad ibn Abū Bakr ibn Farḥ al-Anṣari al-Kazraji al-Qurtubī al-Malikī. (Haji Khalifah, 1994) Nama yang sedikit berbeda juga disebutkan yaitu Abdullah Muḥammad bin Aḥmad bin Abu Bakr bin Farakh al-Anṣari al-Khadraji al-Andalusi. (Thameem Ushama, 2000). Beliau lahir di Cordoba, Spanyol. Tidak ada informasi tentang tahun kelahirannya. Nama dan riwayat beliau terkadang bertukar dengan salah seorang ulama yang sama-sama memiliki nisbah al-Qurtubi juga yaitu Abu Bakr Yahya ibn Sa'id ibn Tamām Ibn Muḥammad al-Azdi al-Qurtubi, (Muhammad Farid Wajdi, 1996) sehingga sering dikutip salah oleh beberapa penulis Indonesia. Hasbi Ash-Shiddieqi dianggap telah bertukar menyebutkan riwayat hidup antara kedua al-Qurtubī dimaksud sebagaimana yang dijelaskannya dalam *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*

Beliau dianggap sebagai seorang tokoh yang bermazhab Maliki. Ilmunya luas dan mendalam. Keahliannya antara lain dalam bidang fiqh and hadis. Ia belajar pada ulama-ulama ternama saat itu, yaitu al-Syaikh Abū al-'Abbās Ibn Umar al-Qurtubī dan Abū 'Alī Ḥasan Ibn Muḥammad al-Bakrī. (Ibn Farhun, 1996). Beliau seorang ulama yang sederhana yang zuhud yang selama hidupnya hanya menggunakan baju yang sederhana dan kopiah yang biasa digunakan oleh orang-orang biasa. Beliau melakukan perjalanan dari Spanyol ke Timur Tengah dan menetap di Munya Abī al-Khusaybs sebuah wilayah di Mesir dan dia meninggal di sana pada tahun 671 M. (Al-Dawudi, T.th) Namun satu informasi mengatakan bahwa al-Qurtubī meninggal di kota Maniyyah Ibn Hasib Andalusia. (Abu al Yaqzan, T.th)

2. Karya Al-Qurtubi

Beberapa karya al-Qurtubī dapat disebutkan di sini. Karya yang paling terkenal adalah tafsir *Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*. Karya-karya beliau yang

penting lainnya yaitu: *Al-Asnaf fi Syarh Asmā' al-Husna, Kitāb al-Taẓkirah bi 'Umar al-Akhirah, Syarh al-Taqassi, Kitāb al-Tiẓkar fi Afḍal al-Aẓkār, Qamh, Al-Hars, Bi al-Zuhil wa al-Qanā'ah, Arjuzah Jumi'a Fiha Asmā' al-Nabī.* (Al-Zahabi, T.th)

3. Tafsir Al-Qurṭubī

a. Nama Kitab

Nama *Tafsir al-Qurṭubī* adalah *Al-Jami' li-Aḥkām al-Qur'an*. Judul lengkapnya *Al-Jami' li-Aḥkām al-Qur'an wa al-Mubayyin limā Tadḍammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqān* disebut juga dengan *Tafsīr al-Qurṭubī*. Ketika seorang menyebutkan nama *Tafsir al-Qurṭubī*, pendengar akan memahami bahwa yang dimaksud dengan kitab itu adalah Kitab Tafsir karya mufasir ini. Di dalam sampul kitab ini disebutkan *Tafsīr al-Qurṭubī Al-Jami' li-Aḥkām al-Qur'an*. Tafsir ini dinamai demikian oleh penulisnya sendiri ditandai dengan ungkapan *sammaitu bi...* (aku namakan dengan...). Berbeda dengan beberapa kitab tafsir lain yang diberi nama oleh pentahqiqnya antara lain, tafsir *Aḥkām al-Qur'an* Karya Ibn al-'Arabi dan *Aḥkām al-Qur'an* karya al-Jaṣṣāṣ.

b. Sistematika (*Tartib*)

Kitab ini ditulis dalam 12 volume dan telah diterbitkan berulang-ulang. Sistematika pembahasannya mengikuti urutan turunnya surat. Jadi pemaparan tafsir ini dimulai dari surat *al-Fātiḥah* dan diakhiri dengan surat *al-Nās*. Dalam kajian ulum al-Qur'an sistematika penafsiran model ini disebut dengan sistematika *mushafi*. Penafsiran dengan sistematika ini dilakukan sesuai dengan urutan surat dan ayat yang terdapat dalam mushaf. Terdapat tiga macam sistematika penulisan Kitab Tafsir. *Pertama*, sistematika *mushafi*, yaitu penulisan kitab tafsir berdasarkan urutan surat dan ayat yang terdapat dalam mushaf al-Qur'an (Amīn al-Khufī, *Manāhij Tajdīd* 1961). *Kedua*, sistematika *Nuzuli* yaitu sistematika penulisan tafsir berdasarkan kronologis turunnya surat-surat dan ayat al-Qur'an. Contoh tafsir yang menggunakan sistematika ini adalah *Tafsir al-Hadis* oleh Muhammad 'Izzah Darwazah. (Muhammad 'Izzah Darwazah, 1962).

Ketiga, sistematika *Mauḍū'i* yaitu sistematika penafsiran yang menggunakan topik-topik yang setema dari ayat-ayat al-Qur'an kemudian ditafsirkan. *Tafsir al-Qurṭubī* ini memuat penafsiran-penafsiran yang memuat kesimpulan-kesimpulan peraturan dan hukum dari Al-Qur'an.

c. Metode (*Manhaj*)

Metode penafsiran al-Qurṭubī adalah metode *taḥlīlī*, terdapat empat macam metode penafsiran. Pertama, *Metode Ijmālī* yaitu ayat-ayat al-Aur'an ditafsirkan dengan memberikan penjelasan garis besarnya saja, contohnya *Tafsir Jalālain*. Kedua, *Metode Taḥlīlī* yaitu metode yang berusaha menjelaskan seluruh aspek yang dikandung oleh seluruh ayat-ayat al-Qur'an dan menjelaskan seluruh pengertian yang dapat dijelaskan. Tafsir ini memiliki keuntungan yaitu peminat tafsir memperoleh pengertian secara luas dari dan tentang ayat-ayat al-Qur'an. Ketiga, *Metode Muqāran*, yaitu memberikan penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan apa yang pernah dijelaskan atau ditafsirkan oleh mufasir sebelumnya dengan cara membandingkannya. Keempat, *Metode Mauḍū'ī*, yaitu di mana seorang mufasir mengumpulkan ayat-ayat berdasarkan topik tertentu kemudian ditafsirkan (Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, 1976). Oleh sebab itu, al-Qurṭubī berupaya menjelaskan seluruh aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkannya dan menjelaskan setiap pengertian yang hendak dituju di dalam ayat. Ketika menjelaskan penafsiran satu ayat ia berupaya menjelaskan berbagai aspek dari ayat itu misalnya dari aspek *qirā'at* dan *irāb*, makna kata, pandangan ulama lain tentang satu istilah yang ganjil. Pada penjelasan tentang surat ia berupaya membahas secara keseluruhan mulai dari awal hingga akhir misalnya penjelasan mengenai nama, makna dan keutamaan surat dimaksud, asbab nuzulnya, kandungan isinya terutama yang berkaitan dengan hukumnya. Ia menjelaskan bagian-bagian tersebut dalam bentuk bab yang memuat beberapa masalah bahkan hingga puluhan masalah.

Dalam muqaddimah dan gambaran umum dari penafsiran yang dilakukan oleh al-Qurṭubī maka dapat disimpulkan bahwa langkah-langkah yang dilakukan oleh al-Qurṭubī dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yaitu:

1. Memberikan analisa dari segi bahasa
2. Menyebutkan asbanun Nuzul (peristiwa yang berhubungan dengan turunnya wahyu)
3. Menyebutkan ayat-ayat lain sebagai ayat pendukung ayat yang sedang ditafsirkan dan hadis-hadis yang berkaitan dengan menyebutkan sumbernya.
4. Menyebut pendapat ulama beserta sumbernya ketika menjelaskan hukum-hukum yang berkaitan dengan pokok bahasan
5. Menolak pendapat yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam
6. Mengelaborasi pendapat ulama dengan argumentasi masing-masing dan melakukan tarjih terhadap pendapat yang dianggap paling benar dan kuat.

Dalam prosesnya Al-Qurtubī memberikan penjelasan tentang ayat-ayat, mengkaji dan menggali kata-kata sulit, membahas tanda-tanda pengenal atau tanda baca dan keindahan gaya dan komposisi ayat dalam al-Qur'an, menghubungkannya dengan hadis dan riwayat secara cakap dalam tafsirnya. Ketika sampai pada persoalan hukum dan *fihiyyah*, Al-Qurtubī memberikan penjelasan secara panjang lebar. Hal ini tampaknya sesuai dengan latar belakang keilmuannya yang menunjukkan ia piawai dalam bidang hadis dan fiqh. Namun sebenarnya al-Qurtubī tidak membatasi pembahasan tafsirnya mengenai hukum dan fiqh dengan penjelasan hadis dan riwayat saja, tetapi juga menyelaraskan penafsiran antara satu ayat dengan ayat yang lain.

Jadi setelah menerangkan ayat yang dirafsirkan al-qurtubi menjelaskan asbabun Nuzul jika ada, kemudian membahas *qirā'at* (bacaan) dan *Y'rāb* (perubahan kata) dan menjelaskan *al-gharīb* (keganjilan-keganjilan kata-kata dalam al-Qur'an. Ia juga menambahkan pandangan lain di samping pendapatnya sendiri. Ketika menggunakan riwayat ia lebih sering mengabaikan riwayat dari para mufasir dan sejarawan. Ia lebih cenderung menggunakan riwayat dari ulama klasik yang terpercaya, terutama ulama-ulama yang menyusun kitab tentang hukum seperti periwayatan dari al-Ṭabarī, Ibn 'Arabi, Ibn Aṭīyah dan Abū Bakr

al-Jaṣṣāṣ. (Manna' al-Qattan, 1994) Dalam kasus-kasus tertentu ia membahas penafsiran ayat dari aspek dengan merujuk kepada persoalan-persoalan mazhab. Ia bersikap moderat dan cenderung tidak terpengaruh dengan mazhab Maliki yang dianutnya. (Manna' al-Qattan, 1994)

d. Corak (*Laun*) Tafsir al-Qurṭubī

Tafsir al-Qurṭubī termasuk dalam kategori tafsir bercorak hukum (*fiqhī*). Dalam penafsirannya al-Qurṭubī banyak menukil hadis Nabi sehingga dari sisi cara menafsirkan tafsir ini dapat juga disebut dengan tafsir *bi al-ma'ṣūr*, sedangkan dari sisi isi atau muatannya tafsir ini dapat disebut sebagai tafsir *bi al-fiqhī*. (Al-Farmāwī, 1976) Dikarenakan penafsiran yang bercorak *fiqhī* ini maka tafsir al-Qurṭubī ini disebut juga dengan tafsir *aḥkām*. Di dalamnya penafsir banyak membahas persoalan-persoalan hukum dalam menafsirkan ayat-ayat yang ditafsirkannya.

Beberapa contoh dapat dilihat yaitu ketika menafsirkan surat *al-Fātiḥah*. Al-Qurṭubī banyak mengembangkan persoalan-persoalan fiqh dan hukum. Ketika membahas basmallah beliau mendiskusikan tentang kedudukan basmallah ketika dibaca dalam sholat, juga persoalan bacaan *al-fātiḥah* makmum ketika sholat *Jahr*. Mufasir lain dari kelompok mufasir tafsir ayat *aḥkām* hanya sepintas saja membahasnya. Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ tidak membahas surat ini secara khusus, tetapi hanya memberi sedikit ruang pembahasan dalam sebuah bab yang ia beri judul *Bāb Qirā'ah al-fātiḥah fī al-Ṣalāh*. (Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ, T.1) Mufasir lain dari kelompok tafsir ayat *aḥkām* yaitu Ibn 'Arabī juga tidak mendiskusikan surat ini secara keseluruhan. Ia malah meninggalkan penafsiran ayat *al-Raḥmān al-Raḥīm* dan *Mālik Yaum al-Dīn*. (Abū akh Ibn al-'Arabī, T.1)

Contoh lain yaitu dalam penafsiran surat al-Hajj ayat 5. Al-Qurṭubī menafsirkan penciptaan manusia dengan melihat berbagai aspek hukum dalam setiap tahapan yang dijelaskan al-Qur'ān dalam ayat tersebut sementara ulama yang lain tidak banyak menyentuh persoalan hukum dalam hal ini. Tampak jelas sekali bahwa al-Qurṭubī cenderung mendiskusikan persoalan hukum dalam ayat-

ayat yang ditafsirkan dan banyak mengutip pendapat Imam mazhab *fiqhī*. Kadang-kadang ia sendiri sepakat dengan pendapat Imam mazhab *fiqh* yang berbeda dengan Imam Mazhab yang dianutnya yaitu Mazhab Maliki.

1. Sekilas Biografi al-Razī

Fakhr al-Dīn al-Razī (544-606 H/1149-1209 M) atau Muḥammad ibn al-Ḥusain Fakhr al-Dīn al-Razī. Nama lengkapnya Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Ḥusain ibn al-Ḥasan ibn 'Alī Al-Tamamī al-Bakrī al-Ṭibrīstan al-Razī, dengan gelar Fakhr al-Dīn al-Razī. (Mahmud Basuni Faudah, 1987) Ia juga dikenal dengan gelar Abū al-Faḍl, Abū al Ma'alī, al-Imām, Ibn al-Khātib (anak sang orator), al-Khātib al-Rayy (sang orator al-Rayy) dan Syaikh al-Islām.

Al-Razī lahir di Rayy sebuah wilayah di Persia, sekarang Iran pada tahun 544 H/1149 M. Ada yang mengatakan ia lahir pada tahun 543 H. Sedikit diketahui tentang awal dari masa hidupnya namun banyak ahli biografi sependapat bahwa ayahnya Diyā' al-Dīn, yang dikenal dengan Khātib al-Rayy (seorang orator ulung al-Rayy), adalah gurunya yang pertama dalam bidang *kalam* dan *fiqh*. Setelah ayahnya wafat, dia belajar ilmu-ilmu keislaman dari Majd al-Dīn al-Jili dan belajar ilmu hukum (jurisprudensi) dari al-Kamāl al-Samnani. Ia banyak bertemu dengan ulama-ulama sezamannya.

Dia adalah seorang ulama yang ternama dan produktif pada masanya. Di awalnya tertarik dengan bidang Kimia namun kemudian beliau banyak menulis dalam bidang tafsir, teologi, filosofi, hukum, obat-obatan, bahasa, fisika, sejarah, ilmu tentang bid'ah (*heresiography*), astronomi, logika, astrologi, and ilmu tentang firasat (*physiognomy*). Al-Razi sangat persuasif ketika berbicara dengan menggunakan bahasa Persia dan Arab yang baik. Dia memiliki pemikiran yang cemerlang, kritis dan ingatan yang kuat. Ciri khasnya adalah pemikirannya yang independen dengan pendekatan yang rasional. Dia mulai memetik banyak permasalahan yang kontroversial yang keras dalam banyak persoalan yang kontroversi. Ia tegas dalam memberikan analisis persoalan non muslim atau

persoalan yang berhubungan dengan bid'ah. Al-Razi memiliki banyak lawan dan tuduhan disebabkan keteraniannya ini. Al-Razi berkelana di Negara-negara Muslim. Dia menuliskan perjalanannya dalam sebuah buku (*Munazarat Fakhr al-Din al-Razī fi Bilād Mā Wara' al-Nahr*) yang ditulisnya sebanyak enam belas bagian. Di dalamnya direkam tempat-tempat yang ia kunjungi, para ulama yang ia temui dan ringkasan diskusi yang dia lakukan bersama para ulama tersebut. Ia adalah seorang penganut bermazhab Syafi'i dan aliran teologinya adalah Asy'ariyyah.

Muridnya berdatangan dari seluruh penjuru wilayah Muslim, menurut sebagian pendapat ketika beliau pindah dari satu tempat ke tempat lainnya paling sedikit 300 orang muridnya mengikutinya. Beliau kemudian menetap di Herat (sebuah wilayah yang berada di Afghanistan). Di sana ia mengajar di sebuah madrasah yang sengaja dibangun untuknya. Suatu kali dalam sebuah kelas terbuka, terjadi diskusi yang berlangsung panas dan muncul perdebatan keras antara al-Razī and Ibn al-Qudwa. Akhirnya diskusi dan perdebatan ini menimbulkan banyak hujatan. Sepupu Sultan waktu itu menghujat al-Razī dengan *kufir* karena al-Razi membaca karya Ibn Sina and Aristoteles. Masyarakat menjadi sangat marah pada waktu itu sehingga kehidupan al-Rāzī terancam. Al-Rāzī secara diam-diam dan hati-hati meninggalkan kota Herat. Tahun kepergiannya ini benar-benar berpengaruh pada kehidupan keilmuan waktu itu sehingga para ulama menyebutnya dengan *sanat al-fitna* (tahun fitnah).

Dalam setiap perdebatan, Al-Razi mulai mendeskripsikan pemikirannya dan mendeskripsikan beragam alternatif bagi pemecahan masalahnya hingga akhirnya ia secara ringkas merentukan pilihannya pada alternatif yang lebih disukai. Dia menyimpulkan pandangan lawan-lawannya secara tepat dan menyeluruh. Dia tidak menjawab secara ringkas, dia selalu memilih jawaban yang lengkap, panjang dan tidak mengulang pendapatnya. Tuduhan yang paling utama ditujukan kepadanya adalah kepercayaannya terhadap ilmu sihir. Karyanya yang berjudul *al-Sirr al-Maktum fi Mukhatabat al-Nujūm* dianggap berisi tentang sihir.

Padahal Ma'sumi mengatakan bahwa isi buku tersebut tidak menjustifikasi pandangan tentang sihir dan jelas sekali di dalamnya al-Razī mengakui bahwa studi tentang astrologi adalah sebagai cabang dari ilmu pengetahuan. Tapi dia sendiri tidak mempercayai astrologi. Beliau membedakan apa yang dibenarkan Islam dan apa yang tidak. (Al-Rāzī, *T.th*) Dalam *Munazarat*, dia mengadopsi pendapat al-Farabi and Ibn Sina yang mengatakan bahwa tidak ada hubungan pergerakan di langit dan peristiwa yang terjadi di bumi dan astrologi bukanlah ilmu pengetahuan yang nyata. (Al-Rāzī, *T.tht*)

Al-Razi wafat di Herat pada 606 H/1209 M. Dalam karyanya *Waṣyya*, yang ia diktakan pada seorang muridnya sebelum dia wafat, dia mengatakan bahwa dia belum cukup memberikan hal-hal yang bermanfaat dibandingkan hal-hal yang mudharat dalam tulisannya. Pengakuannya ini menunjukkan ketidakpuasannya berkenaan dengan pilosofi dan teologi yang merujuk kepada pendekatan al Qur'an demi melanjutkan kebenaran di atas filasafat. Dia juga mengatakan bahwa intelektual manusia cukup berat dalam menghadapi persoalan yang kompleks.

2. Karya-karya Fakhr al-Dīn Al-Razī

Sebagai ulama yang menguasai banyak bidang ilmu al-Razī juga memiliki banyak karya dalam berbagai bidang ilmu. Beberapa diantaranya dapat disebutkan bidang filsafat, tafsir, ushul fiqh, firasat, ilmu matiq, pengobatan. Bidang Filsafat antara lain *Al-Mabahīṣ al-Masyriqiyyah fī 'Ilm al-Ilahiyyah wa al-Ṭabi'iyyah* (*Eastern Studies in Metaphysics and Physics* /Studi oriental tentang metafisika dan fisika); *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhhirīn min al-'Ulamā' wa al-Hukāmā' wa al-Mutakallimīn* (*The Harvest of the Thought of the Ancients and Moderns*,1905).

Bidang Tafsir antara laian, *Al-Tafsīr al-Kabīr (The Great Commentary)* (Kairo: al-Maṭba'ah al-Bahiyyah al-Miṣriyyah, 1938). Bidang Etika antara lain *Kitab al-Nafs wa al-Ruh wa Syarh Qiwa Huma (Book on the Soul and the Spirit and their Faculties)*, ed. M.S.H. al-Ma'sumi (Islamabad: Islamic Research

Institute, 1968). Bidang ushul fiqh *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*, *Niḥāyah al-Uqūl fī Dirāyat al-Uṣūl*, dan lain-lain.

3. Tafsir al-Razi

1. Nama Kitab

Tafsir al-Razī adalah nama aslinya adalah *Mafātiḥ al-Ghaib*. Ia dikenal juga dengan nama *Tafsīr al-Kabīr*.

2. Sistematika (*Tartīb*)

Tafsir ini terdiri dari delapan jilid besar. Tafsirnya banyak beredar di kalangan ahli ilmu pengetahuan. Sistematika tafsir al-Rāzī adalah sistematika *muṣḥafi* di mana penafsiran dimulai dari surat *al-Fātiḥah* dan diakhiri dengan surat *al-Nās*. Tafsir al-Rāzī lengkap hingga akhir surat Al-Nas. Tidak diketahui secara pasti apakah al-Rāzī menulis tafsirnya hingga selesai sebanyak 30 Juz. Pendapat yang berkembang mengatakan bahwa al-Rāzī menulis hanya sampai pada surat al-Anbiya' (Az-Zahabi, T.th) sedangkan selebihnya ditulis oleh muridnya. Ibn Hajar al-Asqalanī mengatakan bahwa orang yang menyelesaikan tafsir al-Rāzī adalah Ahmad bin Muhammad Abī al-hazm." Pengarang *Kasyfal-hunnun* mengatakan bahwa yang menyelesaikan tafsir al-Rāzī adalah Syaikh Najm al-Dīn Ahmad ibn Muhammad al-Qamulī dan Qahī al-Quhah syihabal-Dīn Ibn Khalīl yang telah menyempurnakan apa yang kurang dari kitab tersebut. Tampaknya ulama sepakat bahwa al-Rāzī tidak sempat menyelesaikan tafsirnya namun menarik sekali bahwa kita menemukan keserasian metode dan alur pembahasaannya dalam penulisan dan penyajian dari awal hingga akhir kitab.

3. Metode (*Manhaj*)

Metode penafsiran yang ditempuh oleh Al-Rāzī adalah Metode *Tahlīlī*. Sebagaimana al-Qurtubī, al-Rāzī juga menjelaskan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an secara menyeluruh dari kandungan yang ada di dalamnya. Ketika menjelaskan penafsiran satu ayat ia berupaya menjelaskan berbagai aspek dari ayat tersebut. Ia membahas bagian-bagian dari ayat yang ditafsirkan berdasarkan

soal dan masalah yang cukup beragam. Sama halnya dengan al-Qurtubī ia juga melakukan pembahasan berdasarkan masalah-masalah yang dibaginya menjadi beberapa masalah bahkan sampai puluhan masalah. Ia menggunakan istilah yang bermacam-macam untuk pembahasan yang dilakukannya, misalnya ia menggunakan istilah *al-bahs*, *as-su'al*, dan *al-mas'alah*. Hanya saja penjelasan yang dikemukakan lebih cenderung kepada filsafat, teologi, ilmu pengetahuan alam (eksakta).

Menariknya Al-Rāzī dalam memberikan penjelasan dari ayat-ayat ditafsirkan pada awal ayat lebih *to the point* kepada pembahasan ayat. penjelasan makna dan qira'ah lebih dimasukkan dalam pembahasan atau masalah-masalah yang telah dibaginya. Penjelasan makna dan qira'ah cenderung tidak bertele-tele. Penjelasan gramatika terlihat tidak dominan. Misalnya dalam menjelaskan surat at-Taubah ayat 1. Demikian juga ciri penyajian yang terdapat pada ayat-ayat yang lain. Ia langsung masuk pada masalah-masalah.

Beberapa ciri khas dari metode tafsir al-Rāzī yaitu:

- a. Pengarangnya berbicara panjang lebar dalam memberikan argumentasi. Penjelasan yang panjang lebar mengesankan bahwa kitab tafsir ini seperti Kitab filsafat atau kitab matematika atau kitab ilmu pengetahuan alam. Melihat penjelasan yang demikian panjang lebar Ibn 'Aqīyah berkomentar bahwa di dalam tafsir al-Rāzī segalanya ada kecuali tafsir itu sendiri.
- b. Ia mengutip pendapat dan pandangan ulama lain, kemudian ia membuat argumentasi terhadap pendapat yang dikutipnya. Ia membongkar kelemahan pendapat yang dikutipnya, walaupun bantahannya terkadang kurang memadai dan memuaskan.
- c. Dalam penafsiran ayat-ayat yang memuat hukum ia mengangkat pendapat-pendapat mazhab fiqh dan cenderung menjelaskan ayat-ayat yang ditafsirkannya untuk menguatkan mazhab Syafi'i karena ia bermazhab syafi'i.

4. Corak (Laun) *Tafsir al-Razī*

Tafsir al-Razī memiliki corak atau *laun bi al-Ra'yi* bahkan kitab ini dianggap sebagai salah satu *tafsir bi al-ra'yi* yang paling komprehensif. (Manna' al-Qattan, 1994) *Tafsir* ini dimasukkan kepada kategori *bi al-ra'yi* karena dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an, *Tafsir al-Razī* menggunakan metode penalaran logika. *Tafsir* ini disebut juga dengan *tafsir Falsafi*, yaitu *tafsir* yang dalam penjelasannya menggunakan pendekatan filsafat, termasuk dalam hal ini adalah *tafsir* yang bercorak kajian Ilmu Kalam. Dari segi sumber penafsirannya *tafsir* bercorak falsafi ini termasuk *tafsir bi-Ra'yi*.

Selain menggunakan penalaran logika *tafsir* ini dalam pembahasan ayat-ayat banyak dihubungkan dengan ilmu Kalam. Pembahasannya banyak memuat persoalan yang berhubungan dengan Allah SWT dan eksistensinya, alam semesta dan manusia. Bidang-bidang lain yang masuk dalam pembahasan *tafsir* ini adalah ilmu pengetahuan alam, astronomi, perbintangan (*zodiac*), langit dan bumi, hewan dan tumbuhan dan bagian tubuh manusia. Pembahasan tentang filsafat dan penjelasan tentang tata bahasa (gramatika) secara panjang lebar juga mewarnai *tafsirnya*.

Karena luasnya pembahasan dalam *tafsir al-Razī* khususnya dalam bidang ilmu Kalam dan ilmu pengetahuan Alam maka sebagian ulama menyebut *tafsir* ini sebagai 'ensiklopedi akademis' dalam bidang ilmu Kalam (teologi) dan ilmu pengetahuan alam. (Muhammad Husain al-Zahabi, T.th) Dari warna dan corak penafsiran dari *tafsir al-Razī* dapat kita simpulkan bahwa latar belakang keilmuan pengarangnya, *al-Razī*, sangat memengaruhi penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang dijelaskannya.

C. Perbandingan Metodologi

Apabila kita perhatikan kedua terjemahan *tafsir* di atas dapat kita lihat bahwa *al-Razī* lebih cenderung menghadirkan banyak pandangan atau banyak

aspek dalam membahas satu persoalan sedangkan al-Qurtubī cenderung banyak menggunakan hadis dan riwayat. Hal ini tidak mengherankan karena al-Rāzī memiliki latar belakang keilmuan filsafat dan eksakta sehingga dalam penafsiran ia banyak menggunakan logika penalaran dan perbandingan berbagai pendapat dalam menafsirkan satu ayat. Selanjutnya Al-Qurtubī memang seorang yang memiliki latar belakang keilmuan hadis dan riwayat sehingga banyak dari penafsirannya yang menggunakan riwayat.

Dari segi metode keduanya tampak menerapkan metode *tahlīlī*. Pada keduanya tampak bahwa bagian-bagian ayat coba ditafsirkan dengan melihat berbagai aspek aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkannya dan menjelaskan setiap pengertian yang hendak dituju di dalam ayat sekalipun pada bagian tertentu penjelasan makna kata tidak dielaborasi secara detail dan mendalam. Namun tampak bahwa ketika menjelaskan penafsiran satu ayat para penafsir mencoba melihatnya dari aspek *qirā'at* dan *'irāb*, makna kata, pandangan ulama lain tentang satu istilah yang ganjil, bahkan *asbab al-nuzul*, kandungan isinya.

Dari segi sistematika tampak bahwa masing-masing dari kedua mufassir melakukan penafsiran secara berurut dari tiap-tiap bagian ayat yang ditafsirkan. Hal ini tentu saja demikian karena sistematika yang mereka tempuh adalah sistematika *mushafi*. Dari segi laun atau corak penafsiran jelas sekali tafsir al-Qurtubī selalu diwarnai dengan pembahasan hukum suatu persoalan dari ayat-ayat karena corak atau laun tafsir al-Qurtubī termasuk dalam kategori tafsir bercorak hukum (*fiqhī*). Dalam penafsirannya menggunakan pendekatan hukum dengan mengutip pandangan hukum berbagai ulama fiqh. Sedangkan dalam tafsir al-Razī tampak sekali pengaruh dari logika dan penalarannya dalam menafsirkan suatu ayat karena memang corak atau laun tafsir al-Razī adalah *bi al-Ra'yi*. Tafsir al-Razī banyak menggunakan metode penalaran logika dan filsafat. Tafsir ini disebut juga dengan *tafsir Falsafi*. Namun karena luasnya wawasan al-Rāzī, terkadang al-Razī juga mengambil pandangan hukum dari berbagai ulama. Misalnya, ketika ia

menafsirkan ayat *وَلَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجٌ* (al-Nisa': 12) ia membahas persoalan hukum apakah suami halal memandikan jenazah istrinya atau tidak.

D. Perbandingan Penafsiran Relasi Jender

a. Kedudukan laki-laki dan perempuan

Al-Rāzī dan al-Qurtubī sama-sama menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan manusia dalam ayat ini adalah manusia secara keseluruhan. Sekalipun khitob khususnya ditujukan kepada penduduk kafir Mekkah namun lafaz *الناس* adalah lafaz *mufrād* yang menggunakan *alif lam*, maka hal itu menunjukkan makna umum berarti manusia secara keseluruhan, baik laki-laki maupun perempuan, tua ataupun muda.

Ketika menafsirkan *من نفس واحدة* (Allah menciptakan manusia) dari jiwa yang satu, al-Qurtubī mengatakan jiwa yang satu tersebut adalah Adam a.s. Al-Rāzī mengatakan hal serupa bahwa seluruh manusia diciptakan berasal dari Adam a.s. Al-Qurtubī tidak menjelaskan penafsiran *“dan kami ciptakan darinya (jiwa yang satu itu) pasangannya,”* namun al-Rāzī secara panjang lebar menjelaskan perbedaan pendapat mengenai siapa pasangan Adam tersebut. Pasangan di sini adalah Hawa. Al-Rāzī menjelaskan ada dua pendapat tentang penciptaan Hawa dari Adam. *Pendapat pertama*, mayoritas pendapat yang mengatakan ketika Allah menciptakan Adam kemudian Adam tidur lalu Allah menciptakan Hawa dari salah satu tulang rusuk sebelah kiri Nabi Adam a.s. Begitu Nabi Adam a.s. bangun ia melihat Hawa dan ia cenderung kepadanya kemudian ia menaklukkannya, kecenderungan ini terjadi karena Hawa diciptakan dari bagian dirinya. Pendapat ini berdasarkan hadis Nabi Saw.

إن المرأة خلقت من ضلع أعوج فإن ذهبت تقيمها كسرتها وإن تركتها
وفيها عوج استمتعت بها

Artinya: “*Sesungguhnya perempuan itu diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok jika ia mencoba untuk meluruskannya maka ia akan patah dan jika engkau biarkan maka selamanya akan bengkok.*”

Pendapat kedua, pendapat Abu Muslim al-Asfihani, bahwa yang dimaksud dengan firman Allah *مِنْهَا زَوْجَهَا وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا* adalah yaitu dari jenis (Adam) sendiri sebagaimana Firman Allah Swt, *وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا*, artinya “Dan Allah menciptakan bagi kamu pasangan dari jenismu sendiri” (an-Nahl: 72). Dan firman Allah *إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ* artinya, ‘Ingatlah ketika diutus kepada mereka rasul dari kalangan mereka’ (Al-Imran: 164) dan firman Allah *لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ* artinya, “telah datang kepada mereka rasul dari kalangan mereka sendiri.” (Al-Taubah: 128).

Dari kedua pendapat ini Al-Rāzī lebih memilih pendapat pertama. Ia beranggapan bahwa pendapat pertama lebih kuat. Menurutnya pendapat pertama lebih sesuai dengan firman Allah *خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ*. Selanjutnya ia mengaskan bahwa kalaulah Hawa diciptakan dari awal tentulah bunyinya *مخلوقين من نفسي* bukan *من نفس واحدة*. Hal ini karena kata *من* untuk permulaan tujuan bukan permulaan ciptaan. Memang ketika Allah mampu menciptakan Adam dari tanah maka ia mampu menciptakan Hawa dari tanah. Namun jika demikian maka tidak ada faedah penciptaan Hawa dari salah satu tulang rusuk Adam (seperti dalam hadis). Dengan demikian al-Rāzī menafsirkan ayat ini dengan menggunakan hadis tersebut.

Kemudian berkaitan dengan ayat *وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً* “*dan Allah memperkembangbiakan dari keduanya laki-laki yang banyak dan perempuan.*” Al-Qurtubī tidak membahas lebih jauh. Al-Rāzī menjelaskan bahwa Allah menciptakan makhluk dan menyebarluaskan di atas bumi. Al-Rāzī memperdalam bahasan dengan membahas mengapa kata-kata *كثيراً* digunakan berdekatan dengan *رجالاً* tapi pada kata *ونساء* tidak? Jadi mengapa ayat ini tidak berbunyi *وبث منهم رجالاً كثيرًا ونساء كثير* dan mengapa sifat “banyak” disebutkan berdekatan dengan *رجالاً* (laki-laki) bukan *نساء* (perempuan)? Al-Rāzī berpendapat bahwa hal itu disebabkan Allah mengutamakan laki-laki dan Allah lebih tahu kemashuran laki-laki lebih sempurna. Oleh karena itu ‘banyaknya’ mereka lebih nyata, tentu saja mereka dikhususkan dengan sifat *الكثرة*. Jadi Allah meletakkan kata *الكثرة* berdekatan penyebutan dengan laki-laki karena keberadaan laki-laki yang lebih

mashur. Mereka keluar rumah dan menampakkan diri di luar dan dikenal, sedangkan perempuan lebih berdiam diri di rumah dan tidak dikenal.

b. Peran dan Fungsi Suami Istri

Dalam menafsirkan ayat *النساء على الرجل قوامون* laki-laki adalah pemimpin perempuan. Al-Qurṭubī mengatakan bahwa makna *qawwam* yang sering disebut juga *qayyim* ialah laki-laki memberikan nafkah dan membela mereka. Selanjutnya al-Qurtubī menjelaskan karena laki-laki itu ada yang menjadi hakim, pemimpin dan orang yang suka berperang sedangkan wanita tidak ada. Al-Rāzī mengatakan bahwa *القوام (al-qawwam)* isim yang berasal dari kata *القيام* yang berarti yaitu “berdiri dengan urusan.” Dikatakan, ini *qoyyim* atau *qowwamnya* perempuan yaitu “laki-laki adalah orang yang mengurus persoalan perempuan itu dan menjaganya.” Laki-laki memegang kekuasaan atas perempuan.

Mengapa *qawwam* ini diberikan kepada laki-laki al-Qurtubī dan al-Rāzī sama-sama berpendapat bahwa kekuasaan laki-laki atas istri disebabkan oleh dua hal yaitu: *pertama*, lanjutan ayat berikutnya *بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ* dengan apa yang Allah lebih sebagian mereka atas sebagian yang lain. Al-Qurtubī menjelaskan bahwa keutamaan laki-laki atas wanita antara lain dalam hal warisan dikarenakan laki-laki memiliki kewajiban memberi mahar dan nafkah. Keuntungan dari pengutamaan laki-laki adalah kembali kepada wanita. Laki-laki memiliki keutamaan dalam hal kapasitas intelektual dan manajerial, makanya mereka diberi kewajiban mengurus wanita berdasarkan hal itu. Laki-laki memiliki kelebihan potensi jiwa dan tabiat yang kuat yang tidak terdapat pada wanita. Laki-laki mempunyai semangat menggelora dan keras sehingga dalam dirinya terdapat kekuatan dan keteguhan, sedangkan wanita memiliki tabiat yang sejuk dan dingin yang berarti lembut dan lemah. Akhirnya Allah mengharuskan laki-laki mengurus perempuan berdasarkan hal itu.

Al-Rāzī juga mengungkapkan hal yang sama. Keutamaan laki-laki atas perempuan dapat dipandang dari beberapa berbagai aspek: dari aspek sifat hakikat dan dari aspek hukum syariat adapun dari sifat hakikat keutamaan laki-

laki yang hakiki bisa dipandang dari dua hal pertama dari ilmunya, kekuasaannya, tidak diragukan lagi bahwa ilmu laki-laki lebih banyak. Dan tidak diragukan lagi kemampuannya untuk mengerjakan pekerjaan yang berat lebih sempurna. Dua hal ini menunjukkan keutamaan laki-laki atas perempuan pada akal keteguhan hati dan kekuatan, laki-laki ditetapkan untuk berperang menunggang kuda dan melempar dan laki-laki ada yang jadi Nabi, ulama dan ada yang menjadi imam besar dan imam kecil. Laki-laki berjihad, azan dan khutbah, i'tikaf dan menjadi saksi dalam masalah-masalah kinayah dan qī'a dan saksi pada nikah menurut Imam Syafi'ī. Dalam hal warisan bagi laki-laki lebih banyak bagiannya dan menanggung diat dalam hal pembunuhan dan kesalahan pidana dan diat sumpah. Laki-laki menjadi wali nikah berhak istri dan rujuk, berpoligami dan keturunan dinasab kepada laki-laki. Semua itu menunjukkan keutamaan laki-laki pada wanita.

Sebab kedua berdasarkan firman Allah Swt, *وبما أنفقوا من أموالهم*, “*dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka*”. Laki-laki lebih utama dari perempuan karena laki-laki memberi mahar dan memberi nafkah kepada perempuan. Al-Qurtubī mengatakan bahwa ayat ini memiliki konsekwensi hukum dan menunjukkan kewajiban laki-laki terhadap istri-istri mereka, sehingga ketika para istri itu sudah menjaga hak-hak para suami maka tidak diperbolehkan seorang laki-laki (suami) berlaku buruk terhadap istrinya. Kata *qawwam* adalah bentuk hiperbola, yaitu mengurus sesuatu dan mengaturnya berdasarkan pertimbangan serta menjaga dengan sungguh-sungguh. Maka tanggung jawab laki-laki atas wanita berdasarkan definisi ini, yaitu laki-laki mengatur dan mendidik serta menahan wanita dirumah dan melarangnya menampakkan diri secara terbuka (mejeng).

Al-Rāzī tidak membahas persoalan bagaimana bila seorang suami tidak mampu memberikan nafkah atau mahar kepada istri. Sebaliknya al-Qurtubī secara tegas menjelaskan konsekwensi tanggungjawab suami kepada istrinya yaitu bahwa ketika laki-laki (suami) tidak mampu memberikan nafkah maka dia tidak lagi menjadi pemimpin atas wanita. Kalau suami bukan lagi pemimpin bagi

mereka maka batallah akadnya. Hal ini karena tujuan akad disyari'atkannya nikah adalah laki-laki memimpin wanita. Ini merupakan indikasi yang jelas soal penetapan pembatalan nikah saat tidak bisa menafkahi. Al-Qurtubī merujuk kepada pendapat madzhab Imam Malik dan Syafi'i. Ia juga mengutip pendapat Imam Abu Hanifah yang mengatakan bahwa nikahnya seorang suami yang tidak mampu member nafkah adalah tidak batal, berdasarkan firman Allah Swt. *وان كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة* "dan jika (orang berhutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan." (QS. Al-Baqarah [2]: 280).

Kekuasaan suami terhadap istri di atas sebagai konsekwensi dari 'kelebihan laki-laki yang diberikan Allah kepadanya' dan dari "sebagian nafkah laki-laki yang diberikan kepada suami." Firman Allah Swt; "Oleh sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri, ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka)." Al-Qurtubī mengatakan perempuan karena dia adalah 'orang dipimpin dan diberi nafkah' maka ia harus menaati dan menerima perintah suaminya selama perintah itu bukan untuk maksiat. Hal itu didasarkan pada keutamaan laki-laki, nafkah, intelektual dan kekuatan dalam urusan jihad, harta warisan, memerintahkan pada kebaikan dan mencegah kemungkaran. Al-Rāzī juga menjelaskan bahwa dalam kaitannya dengan kekuasaan laki-laki terhadap perempuan maka perempuan dapat dibagi dua tipe. Tipe pertama yaitu perempuan dengan sifat sholehah karena ta'at kepada suami dan menjaga diri ketika suami tidak ada dengan penjagaan Allah, yaitu menegakkan hak-hak suami. Mengutamakan kewajiban hak Allah kemudian diikuti dengan menunaikan hak suami, baik ada suami maupun tidak ada suaminya. Adapun ketika ada suaminya Allah mensifatinya dengan wanita yang dengan arti mereka tetap menunaikan hak-hak suaminya. Jadi perempuan tidak disebut sholihah kalau dia tidak ta'at kepada suaminya. *Kedua*, wanita yang dikhawatirkan nusyuznya karena ingin membangkang kepada suaminya. Tipe kedua ini akan dibahas pada bagian lebih lanjut yaitu pada persoalan sengketa (nusyuz) suami dan istri.

c. Nusyuz Istri dan Nusyuz Suami

1) Nusyuz Istri

Al-Qurtubī mengatakan *Takhafūna* (engkau takut) bermakna *ta'lamūna* (kamu tahu) dan *tatayaqanūn* (kamu yakin)." Al-Nusyuz adalah durhaka, terambil dari kata *an-nasyz*, yaitu sesuatu yang tinggi dipermukaan bumi. Nusyuz ialah bencinya salah satu pasangan terhadap pasangannya. Al-Rāzī mengatakan nusyuz dapat berupa perkataan, dapat pula perbuatan. Perkataan misalnya tidak menyahut apabila suami memanggilnya dan tidak merendahkan suara apabila berbicara. Ketika suaminya menasehatinya kemudian tidak merubah sikapnya. Nusyuz perbuatan misalnya istri tidak hendak melayani apabila suaminya mendatangnya atau bersegera kepada urusan suaminya. Ia enggan bersegera menemani suaminya tidur dengan gembira apalagi bila suaminya menyentuhnya.

Langkah yang harus diambil dalam menghadapi perempuan yang nusyuz, *pertama*, menasehati perempuan itu yaitu nasehat berdasarkan Al-Qur'an berupa pergaulan yang baik kepada suami, dan pengakuan akan kedudukannya terhadap istri. Al-Qurtubi mengutip sabda Nabi Saw.: "*Jika aku dibolehkan memerintahkan untuk sujud kepada yang lain pastilah aku perintahkan istri untuk sujud kepada suaminya.*" Dan hadis yang lain: "*Janganlah wanita itu menolak (ajakan) suaminya (untuk berhubungan intim) sekalipun berada di atas punggung pelana (unta).*" Juga hadis yang lain "*Wanita manapun yang bermalam dengan memisahkan diri dan ranjang suaminya (menolak hubungan intim) maka malaikat akan melaknatnya sampai pagi.*" Dalam satu riwayat "*Sehingga dia berbaikan dan wanita itu meletakkan tangannya di tangan suaminya (meminta maaf).*" Al-Razī mengatakan bahwa menasehati dengan kata-kata; "sesungguhnya suami berkata kepada istrinya: "bertakwalah kepada Allah sesungguhnya bagiku ada hak bagi dirimu dan kembalilah kepada hal yang semula dan ketahuilah ta'at kepadaku itu wajib atasmu dan tidak boleh memukul kepada keadaan ini dengan harapan nasehat itu cukup baginya namun apabila ia menjadi nusyuz maka pisahkan tempat tidurnya dan tidak berbicara dengannya. Inilah langkah berikutnya.

Langkah kedua yaitu memisahkan tempat tidur. Al Qurtubī berpandangan bahwa ini pendapat yang bagus, karena apabila suami berpaling dari ranjang istrinya (tidak menggaulinya), maka jika si istri itu mencintai suaminya, hal itu membuat dia susah sehingga dia akan kembali untuk berbaikan. Dan jika ia membencinya maka akan muncul penentangan dari istrinya, hingga akan nampak bahwa penentangan datang dari pihak istri.

Langkah ketiga memukul istri. Namun al-Qurtubi jelas mengatakan bahwa Allah memerintahkan agar memulainya dengan nasihat dulu kemudian pisah ranjang, bila belum berhasil maka pukullah, karena itulah yang dapat memperbaikinya dan yang dapat mendorongnya untuk memenuhi hak suaminya. Sedangkan pukulan disini adalah pukulan pendidikan bukan pukulan yang menyakitkan, tidak mematahkan tulang dan tidak menyebabkan luka seperti meninju dan yang semisalnya, karena tujuannya untuk memperbaiki bukan yang lain. Istri yang nusyuz antara lain memasukkan orang yang dibenci dan tidak disukai oleh suami mereka, bukan maksudnya berzina. Nabi Saw telah bersabda, *“Pukullah para istri itu apabila mereka menentang kalian dalam kebaikan dengan pukulan yang tidak menyakitkan”*. Tapi bila dalam proses mendidik istri agar tidak nusyuz lagi lalu istri tersebut kembali mentaati suaminya maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya,” yaitu janganlah kalian mengeluarkan perkataan atau perbuatan yang buruk, ini larangan menzhalmi mereka setelah penetapan keutamaan mereka dan mendidik mereka.

Bila istri belum juga kembali taat maka dapat dikatakan bahwa istri telah berlaku syiqoq *“Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya.”* Maka langkah berikutnya adalah mengutus juru damai atau hakam atau mediator. Jadi langkah-langkah yang harus ditempuh bila istri nusyuz secara ringkas dapat disebutkan yaitu menasihati istri dulu, jika dia menerima maka itu yang diharapkan dan jika tidak menerima maka pisah ranjang, dan jika pisah ranjang tidak membuatnya jera maka pukullah dia, jika tidak berhasil maka seorang hakim mengirim juru damai (*hakam*) dari keluarga (perwakilan) suami dan istri, keduanya harus melihat dari segi maslahat dan *mudarat*, pada saat itu

mungkin terjadi *khulu'*. Itulah langkah-langkah yang harus ditempuh. Al-Rāzī tidak berbeda dalam menafsirkan ayat ini.

Kemudian persoalan berikutnya siapakah yang utusan menjadi juru damai tersebut? Al-Qurtubi mengatakan juru damai tersebut adalah para pemimpin atau wali dari keluarga suami dan keluarga istri. Tapi bila tidak ada yang layak maka boleh orang lain yang adil, mempunyai pandangan yang bagus dan memahami fiqih. Al-Qurtubī menggambarkan cara kerja juru damai sebagai berikut. Adapun jika ia telah mengetahui yang berbuat zhalim adalah istri maka hal itu akan memudahkan penyelesaian masalah dan mencegah *mudarat*. Juru damai dari pihak suami harus berkata kepadanya, “Ceritakan kepadaku apa yang ada dalam dirimu apakah kamu mencintainya atau tidak sehingga aku tahu maksudmu?” jika dijawab, “Aku tidak membutuhkan dia lagi, ambillah dia dariku aku sudah tidak sanggup dan pisahkan aku dari dia,” maka diketahui nusyuz dari pihaknya. Dan jika ia menjawab, “Aku mencintainya, aku rela melepaskan hartaku deminya dan janganlah pisahkan aku dan dia,” maka diketahui istri tidak nusyuz. Sedangkan juru damai pihak istri berkata kepada si istri, “Apakah kamu masih mencintai suamimu atau tidak?” jika dia menjawab, “Pisahkan antara aku dan dia dan berikanlah hartaku yang ia inginkan, maka nusyuz itu dari pihaknya.” Jika dia menjawab, “Jangan pisahkan kami tetapi doronglah dia (suami) untuk menambah nafkah dan lebih berbuat baik kepadaku,” maka jelaslah nusyuz (kedurhakaan) bukan dari pihaknya. Apabila telah jelas nusyuz dari pihak keduanya maka keduanya harus menerima nasihat, teguran dan larangan, maka itulah maksud firmannya ta’ala: *فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها* “Maka kirimlah seorang *hakam* dari keluarga laki-laki dan seorang *hakam* dari keluarga perempuan.” Al-Rāzī juga tidak berbeda pendapat persoalan siapa yang menjadi hakam. Hakam boleh dari imam atau hakim atau dari orang asing yang adil dan mengerti persoalan fiqh. Namun al-Rāzī berpendapat bahwa hakam dari pihak keluarga adalah lebih utama karena mereka lebih faham keadaan suami dan istri tersebut dan lebih menginginkan kepada kebaikan bagi kedua belah pihak.

2) Nusyuz Suami

Pengertian nusyuz suami dalam pandangan al-Rāzī adalah sama maknanya dengan nusyuz istri yaitu bencinya salah satu pasangan terhadap pasangannya. Nusyuz suami misalnya ketika suami mengatakan kepada istrinya: “*sesungguhnya engkau sudah tua dan aku ingin menikahi seorang gadis yang cantik.*” Nusyuz dari pihak suami ialah bersikap keras terhadap isterinya; tidak mau menggaulinya dan tidak mau memberikan haknya. Menurut al-Razī hak istri atas suami adalah mahar, nafkah atau jatah. Ketiga hal ini yang menjadi ketentuan bagi tuntutan istri dari suaminya baik ia (suami) menghendaki atau membangkang. Namun *wathi'* bukan merupakan tuntutan. Suami tidak boleh dipaksa untuk *wathi'*.

Al-Qurtubī mengatakan bahwa dalam ayat ini terdapat permasalahan fiqh, yaitu tentang pendapat orang-orang bodoh yang mengatakan bahwa seorang laki-laki yang mengambil masa muda seorang wanita (kawin dengannya disaat wanita itu masih muda), ketika telah tua, maka lelaki tersebut tidak dibolehkan menceraikannya. Dengan kata lain al-Qurtubī membenarkan seorang suami yang sudah menikahi perempuan muda kemudian setelah perempuan tersebut tua maka ia dibenarkan menceraikannya dan menikah dengan wanita muda lainnya. Ayat ini berkenaan dengan seorang laki-laki yang mempunyai istri sudah tua, lalu laki-laki tersebut menikah lagi dengan wanita yang muda, kemudian ia berkata pada istrinya yang tua, “Aku akan memberimu dari hartaku dengan catatan, kamu memperkenankanku untuk memberikan jatah hari, lebih banyak kepada wanita muda ini, dari yang biasanya aku berikan kepadamu dari pagi sampai malam hari,” maka bagi istri muda boleh berdamai dengan hal itu, dan dibolehkan juga untuk menolak, sehingga suami tadi wajib bersikap adil di saat memberikan bagian terhadap keduanya.

Al-Razi berpendapat, bahwa perdamaian adalah lebih baik. Perdamaian adalah ibarat seorang istri melepaskan hak maharnya seluruhnya atau sebagiannya kepada suaminya, atau menggugurkan hak nafkahnya, atau menggugurkan

jatahnya. Hal itu dilakukan agar suaminya tidak mentalaknya dan apabila masalahnya demikian maka dibolehkan. Kemudian Allah menjelaskan bahwa perdamaian adalah tidak berdosa dan di dalamnya terdapat kebaikan yang besar dan manfaat yang banyak. Walaupun tabi'at manusia itu tidak mau melepaskan sebahagian haknya kepada orang lain dengan seikhlas hatinya, kendatipun demikian jika isteri melepaskan sebahagian hak-haknya, maka boleh suami menerimanya.

Semua bentuk perdamaian dalam kejadian ini dibolehkan, yaitu dalam bentuk suami memberikan hartanya dengan konsekwensi istri harus bersabar, atau istri memberikan sebagian hartanya dengan konsekwensi suami mengutamakan, atau suami mengutamakan dan tetap menjadikannya sebagai istrinya, atau perdamaian ini terjadi dengan kesabaran atau pengutamaan dengan tanpa memberi (sesuatupun), semua bentuk perdamaian ini boleh, dan dibolehkan juga bagi para istri berdamai, dalam bentuk salah satu di antara keduanya memberikan sesuatu kepada yang lainnya, untuk ditukarkan dengan jatah harinya.

Al-Qurtubī menambahkan bahwa perdamaian sebenarnya menentramkan jiwa, dan menghilangkan perselisihan secara keseluruhan, termasuk dalam pengertian ini adalah sesuatu yang dijadikan media perdamaian antara suami dan istri, yang bisa berupa harta, jima', atau yang lainnya. perdamaian lebih baik dari pada berpisah, sebab memperuncing perselisihan dan permusuhan serta saling membenci merupakan pilar-pilar kejelekan. Rasulullah Saw bersabda sesungguhnya menghindari perasaan benci adalah pengikat agama.

Tentang melepaskan haknya ini al-Rāzī menafsirkan bahwa orang yang kikir bisa saja suami karena ia tidak memberikan hak istrinya atau mengurangi hak istrinya atau makna ini bisa saja kepada istri karena haknya tidak mau dikurangi atau dilepaskan. Kemudian firman Allah Swt: *"jika kamu bergaul dengan isterimu secara baik dan memelihara dirimu (dari nusyuz dan sikap tak acuh), maka sesungguhnya Allah adalah maha mengetahui apa yang kamu*

kerjakan.” Al-Rāzī mengatakan orang yang dituju pada ayat ini adalah *pertama*, kepada para suami, yakni jika kalian berlaku baik kepada istrimu sekalipun kamu membencinya tetapi kamu tidak berlaku nusyuz dan tidak menyakiti sesungguhnya Allah maha mengetahui perbuatan ihsan dan takwa kalian dan Allah akan memberi pahala. *Kedua*, khitobnya kepada suami dan istri, keduanya hendaknya saling bersikap dan berlaku baik menghindari perbuatan zalim. *Ketiga*, khitobnya kepada selain keduanya, yaitu (kedua hakam) agar tidak cenderung kepada salah satunya.

d. Kewarisan Suami Istri

Al-Rāzī dan Al-Qurtubī sama-sama menafsirkan secara jelas zahir ayat bahwa bagian suami adalah $\frac{1}{2}$ dari harta peninggalan istrinya ketika tidak ada anak sedangkan bila ada anak maka bagian suami adalah $\frac{1}{4}$. Bagian istri adalah $\frac{1}{4}$ dari harta peninggalan suaminya bila tidak ada anak dan $\frac{1}{8}$ bila ada anak. Mengenai porsi bagian istri ini al-Rāzī mengatakan bahwa ketentuan bagian suami dan istri berdasarkan *sababi* karena perkawinan sama halnya dengan ketentuan bagian laki-laki dan perempuan karena nasabi (keturunan) yaitu bagian suami 2 kali lebih banyak dari bagian perempuan. Al-Rāzī lebih lanjut menjelaskan bahwa jumlah istri yang seorang atau lebih tidak mempengaruhi jumlah bagian yang harus diterima, kalau $\frac{1}{4}$ akan tetap $\frac{1}{4}$ dan $\frac{1}{8}$ tetap $\frac{1}{8}$ sekalipun jumlah istri satu atau lebih. Al-Qurtubī mengatakan bahwa keberadaan istri sama dengan keberadaan seorang anak wanita dengan adanya saudara perempuan. Ketika jumlahnya banyak juga tidak akan mempengaruhi jumlah/porsi bagiannya.

Mengenai kedudukan anak al-Rāzī dan al-Qurtubī sama-sama menafsirkan bahwa anak yang dimaksud dalam ayat ini adalah anak kandung, cucu dan generasi selanjutnya; baik kandung suami atau anak kandung keduanya baik laki-laki dan perempuan; cucu baik cucu laki-laki maupun perempuan dari anak laki-laki maupun dari anak perempuan. Dalam menafsirkan ayat ini al-Rāzī menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan keutamaan laki-laki dari perempuan

karena Allah ketika menyebutkan laki-laki dalam ayat ini melalui cara *mukhatab* (laki-laki yang diajak bicara) dan ketika menyebutkan perempuan penyebutan perempuan sebagai orang (objek) yang dibicarakan. Dalam ayat ini Allah juga menyebut laki-laki sebanyak tujuh kali sedangkan menyebut perempuan lebih sedikit dari itu. Dan hal ini menunjukkan bahwa laki-laki lebih utama dari perempuan.

E. ANALISIS DAN RELEVANSI PENAFSIRAN AL-QURTUBĪ DAN AL-RĀZĪ DALAM KONTEKS KEKINIAN.

1. ANALISIS PENAFSIRAN

Dari penafsiran surat al-Nisa': 1, kita menemukan bahwa penafsiran *min nafsiwwahidah* tampak tidak komprehensif pemahamannya, terutama ketika sampai pada makna, makna tersebut langsung ditetapkan berarti Adam a.s., namun tanpa penjelasan lebih lanjut. Kedua mufassir baik al-Razi maupun al-Qurtubī sama-sama menafsirkan secara langsung tanpa penjelasan lebih lanjut yaitu Adam a.s. al-Qurṭubī mendasarkan pendapatnya pada hadis Nabi Saw yang mengatakan “perempuan diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok.” Kedua mufassir tidak mengelaborasi makna *nafs* secara luas dari berbagai aspek. Kata *nafs* hanya dielaborasi dari segi grammatikanya saja dengan tidak mempertimbangkan makna lain dari *nafs* itu sendiri. Akhirnya ketika menjelaskan penafsiran *wa kholāqo minha jauzaha* juga langsung ditafsirkan dengan Hawa, pasangan Adam. Al-Rāzī misalnya mengatakan yang dimaksud dengan pasangan di sini adalah Hawa. Sekalipun al-Rāzī telah jelas mengutip dua pendapat di mana pendapat pertama menggambarkan penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam dan kedua pendapat yang mengatakan bahwa Hawa diciptakan dari jenis Adam sendiri yaitu dari tanah sama dengan Adam, namun pada akhirnya al-Rāzī sepakat dengan pendapat pertama bahwa Adam diciptakan dari tulang rusuk Adam ketika tidurnya. Alasan al-Rāzī adalah makna ini sejalan atau sesuai dengan penafsiran ayat sebelumnya firman Allah *خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ*. Walhasil, penafsiran ini terkesan memunculkan penafsiran yang cenderung subjektif dan parsial.

Ketika sampai pada ayat *وَبَيِّنَ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً*, al-Qurṭubī tidak mengelaborasi lebih lanjut persoalan ini namun al-Rāzī jelas sekali memberikan penafsiran yang bias di mana ia mengelaborasi bahwa kata *كثيراً* diletakkan berdekatan dengan kata *رجالاً* bukan dengan kata menunjukkan bahwa Allah memang menunjukkan *نساء* kelebihan laki-laki atas wanita. Allah tahu bahwa laki-laki lebih masyhur dari wanita karena laki-laki lebih ternama, keluar rumah dan menampakkan diri hingga dikenal sedangkan wanita lebih banyak berdiam diri di rumah dan tidak dikenal. Penafsiran ini juga tidak didasari oleh argumen yang tegas. Tampak sekali penafsiran ini cenderung subjektif.

Ketika menafsirkan ayat 34 surat al-Nisa' kedua mufassir menafsirkan ayat secara tekstual di mana keduanya menjelaskan bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan karena ketutamaan yang diberikan Allah kepadanya dan karena nafkah yang telah diberikan laki-laki (suami) kepada perempuan (istrinya). Kelebihan laki-laki (suami) adalah kelebihan fisik, psikis, dan kelebihan ekonomi. Keduanya tidak mencoba melihat dan menafsirkan secara ayat tersebut secara kontekstual misalnya bagaimana bilamana ketika seorang laki-laki tidak memiliki kekuatan fisik, psikis dan ekonomi. Dalam keadaan demikian apakah seorang perempuan boleh menjadi *qawwam* laki-laki tersebut? Keduanya juga tidak mengelaborasi makna kata *qawwam* secara luas dan komprehensif. Keduanya mengambil satu kemungkinan makna dan kedua mufassir ini menghadirkan makna yang serupa. Jadi dalam ayat ini keduanya tidak menyinggung persoalan kepemimpinan perempuan. Tampak jelas bahwa kecenderungan mufassir dalam ayat ini adalah menafsirkan secara tekstual.

Menariknya al-Qurtubī membahas persoalan hukum dan mengemukakan konsekwensi hukum bagi laki-laki yang tidak memiliki kemampuan ekonomi. Laki-laki yang tidak memiliki kemampuan ekonomi bukan lagi menjadi pemimpin atau *qawwam* perempuan. Namun, al-Qurtubī tidak menyebutkan bahwa dalam keadaan demikian perempuan boleh memimpin atau menjadi *qawwam* bagi laki-laki. Padahal makna dibalik konsekwensi hukum tersebut dapat disimpulkan bahwa orang yang mampulah yang dapat menjadi pemimpin.

Seandainya perempuan yang mampu dalam aspek-aspek tersebut apakah boleh menjadi pemimpin tidak dibahas lagi oleh al-Qurtubī.

Berkaitan dengan persoalan nusyuz maka kedua mufassir juga cenderung melakukan penafsiran yang sangat tekstual. Keduanya menafsirkan nusyuz istri berkaitan dengan hak-hak istri yang seharusnya diterima seorang istri. Ketika istri nusyuz ada langkah-langkah yang harus ditempuh agar istri kembali kepada suami dan keluarganya. Dan langkah-langkah yang ditempuh tersebut disebut sebagai proses ta'dib atau proses pendidikan bagi istri. Namun ketika sampai pada persoalan nusyuz suami kedua mufassir tidak mencoba melihat dan menafsirkan secara kontekstual. Misalnya mengapa ketika Allah menyebutkan nusyuz istri ada langkah-langkah yang harus ditempuh untuk merubah sikap istri agar kembali kepada suami sedangkan ketika Allah menyebutkan nusyuz laki-laki Allah tidak menyebutkan langkah-langkah yang harus ditempuh agar suami kembali kepada istri atau keluarganya. Allah malah menyuruh *islah* dan perempuan harus mengalah agar suami kembali kepada istri dan keluarganya. Tentu saja hal ini dipengaruhi oleh penafsiran-penafsiran pada ayat sebelumnya yang menjelaskan bahwa suami adalah tuan bagi istrinya (penafsiran al-Razi dalam al-Nisa': 34) atau penafsiran "laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan." Penafsiran demikian masih dipengaruhi budaya lokal dan bagaimana sebuah hubungan laki-laki-perempuan atau suami-istri dibangun dalam budaya itu. Penafsiran yang tekstual ini pada satu sisi dapat memunculkan kelanggengan budaya atau ketidaksesuaian penafsiran ketika suatu budaya berubah.

Ketika sampai pada ayat tentang kewarisan; surat al-Nisa': 12 maka dapat kita lihat secara tekstual ayat tersebut menjelaskan bahwa laki-laki (suami) memperoleh $\frac{1}{2}$ dari harta istrinya yang meninggal dunia bila istrinya tidak mempunyai anak sedangkan bila istrinya mempunyai anak ia berhak $\frac{1}{4}$ dari harta warisan peninggalan dari istrinya. Sebaliknya para istri hanya memperoleh $\frac{1}{4}$ dari harta warisan yang ditinggalkan suaminya bila suaminya tidak mempunyai anak, sedangkan bila suaminya mempunyai anak maka ia mempunyai anak maka istri-istri mendapat $\frac{1}{8}$ dari harta warisan yang ditinggalkan suaminya. Kedua

mufassir tidak mengelaborasi lebih lanjut. Kedua-duanya menggunakan penafsiran secara tekstual.

Tambahan lagi al-Rāzī mengatakan bahwa dalam ayat ini Allah menunjukkan keutamaan laki-laki dari perempuan karena Allah ketika menyebutkan laki-laki dalam ayat ini melalui cara mukhatab (laki-laki yang diajak bicara) dan ketika menyebutkan perempuan penyebutannya sebagai orang yang dibicarakan. Menurutnya dalam ayat ini juga Allah menyebut laki-laki sebanyak tujuh kali sedangkan membicarakan perempuan lebih sedikit dari itu. Dan hal ini menunjukkan bahwa laki-laki lebih utama dari perempuan. Dalam hal ini al-Rāzī sangat terkesan melakukan penafsiran yang subjektif dan bias. Penafsiran-penafsiran ini didasarkan atas pengaruh budaya yang menunjukkan bahwa laki-laki adalah penanggungjawab bagi keluarganya, maka bagian warisannya diletakkan dari perempuan. Perempuan hanya dianggap sebagai tanggungan laki-laki yang memiliki sehingga bagian warisannya setengah dari laki-laki. Kenyataan anggapan ini mendukung bagian warisan dalam Islam sebagai bentuk keadilan. Namun bagaimana bila kenyataan di lapangan justru yang terjadi sebaliknya yaitu laki-laki dan perempuan sama-sama bertanggungjawab kepada keluarga bahkan pada kasus tertentu justru perempuan yang menanggung beban tanggungjawab daripada laki-laki atau suami?

Penafsiran-penafsiran yang tampak dari kedua mufassir diatas dapat kita simpulkan sebagai penafsiran yang parsial, subjektif, dan sangat tekstual. Penafsiran yang bersifat parsial dan subjektif ini tampaknya mendapat pengaruh dari latar belakang keilmuan dan corak penafsiran kedua mufassir. Al-Qurtubī misalnya yang memiliki latar belakang keilmuan yang kuat pada bidang hadis, penafsirannya sangat dipengaruhi oleh riwayat-riwayat yang dikutipnya ketika menafsirkan sehingga riwayat tentang perempuan diciptakan dari tulang rusuk pada akhirnya mendapat pengaruh bahwa tulang rusuk itu adalah tulang rusuk Nabi Adam. Hal ini juga dipengaruhi dari penafsiran ayat sebelumnya yang mengatakan bahwa *nafs wahidah* adalah Adam. Demikian juga al-Rāzī yang memiliki corak penafsiran bi al-Ra'yi cenderung menafsirkan secara subjektif.



Hal ini sejalan yang disampaikan oleh Baidan bahwa di dalam penafsiran corak bi al-ra'yi sikap subjektif mufassir terasa semakin kuat bahkan dapat memunculkan penafsiran yang menyimpang. Penafsiran yang subjektif ini juga dapat dipengaruhi oleh fanatisme mazhab atau golongan sehingga terkadang yang utama adalah penafsiran tersebut sesuai dengan mazhab yang dianutnya atau kelompoknya. Al-Rāzī misalnya lebih mendukung pendapat Imam Syafi'ī dalam berbagai penafsirannya karena ia adalah salah seorang pengikut mazhab Syafi'ī yang kuat, contohnya ketika menafsirkan makna *khāfat* (ia khawatir/takut) ia mengatakan kata *خافت* berarti khawatir, adapun pendapat yang mengatakan bahwa *خافت* bermakna 'yakin' adalah salah sementara al-Qurtubī cenderung kepada Imam Malik ketika menafsirkan dan ketika menafsirkan ayat *الرجل قوامون على النساء* dan *وبما أنفقوا من أموالهم* kemudian dijelaskan bahwa jika laki-laki tidak mampu memberi nafkah maka ia tidak lagi *qawwam* istrinya bahkan aqad perkawinannya adalah batal. Al-Qurtubī cenderung kepada pendapat Imam Malik ini.

F. RELEVANSI PENAFSIRAN DENGAN KONTEKS KEKINIAN

Baidan (2000) mengatakan bahwa metode tafsir komparatif kurang cocok dan kurang dapat diandalkan untuk menjawab persoalan dan permasalahan sosial kontemporer yang terjadi di tengah masyarakat. Hal ini disebabkan metode komparatif lebih mengutamakan perbandingan ketimbang analisis untuk *problem solving*. Sekalipun demikian dalam tulisan ini akan dicoba menarik suatu kesimpulan untuk kemudian dihubungkan relevansinya dengan konteks kehidupan masa kini.

Surat al-Nisa': 1 merupakan penafsiran yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam dan memunculkan anggapan bahwa kedudukan perempuan adalah abgain dari diri laki-laki. Penafsiran yang dilakukan oleh al-Rāzī dan al-Qurtubī adalah penafsiran yang dilakukan oleh mayoritas ulama tafsir. Penafsiran ini melahirkan pandangan yang negatif terhadap posisi perempuan. Perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam yang bengkok. Al-Qur'ubī mengemukakan sebuah hadis:

خلقت المرأة من ضلع عوجاء

Wanita diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok. Penafsiran ini memperkuat hadis Nabi saw yang menyatakan:

“Saling berwasiatlah untuk berbuat baik kepada perempuan. Karena mereka diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok, kalau engkau membiarkannya dia tetap bengkok kalau engkau meluruskannya ia akan patah.” (HR. Al-Tirmizi dari Abu Hurairah).

Penafsiran memunculkan padangan bahwa perempuan adalah makhluk nomor dua setelah laki-laki atau perempuan adalah bagian dari laki-laki sehingga ia tidaklah utama dibandingkan laki-laki. Sekarang ini banyak tokoh dan mufassir kontemporer menolak penafsiran ini. Tabataba'i misalnya ketika menafsirkan ayat ini mengutip pendapat yang mengatakan bahwa perempuan diciptakan dari jenis yang sama dengan Adam, dan ia sama sekali tidak menyinggung persoalan penciptaan perempuan dari tulang rusuk Adam. Quraish Shihab mengutip pandangan Rashid Rida yang mengtaakan bahwa penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam tertera dalam Perjanjian lama (Kitab Kejadian II: 21-22) yang menceritakan ketika Adam tidur nyenyak, maka diambil oleh Allah sebilah rusuknya lalu ditutup tempat itu dengan daging. Maka dari tulang itu dibuat oleh Tuhan seorang perempuan. Inilah penafsiran yang diambil oleh al-Rāzī secara terang-terangan dan ia mendukung pendapat ini secara jelas setelah menghadirkan beberapa pendapat yang dikemukakannya.

Penafsiran al-Qurtubī dan al-Rāzī terhadap surat al-Nisa': 34 yang dilakukan secara parsial, subjektif dan kontekstual di atas pada satu sisi tetap relevan dan tidak menimbulkan ketidakadilan. Hal ini terjadi bila penafsiran tersebut dilaksanakan sesuai dengan peran dan fungsi laki-laki yang dikehendaki. Dengan kata lain penafsiran ini tetap relevan bila masyarakat, laki-laki dan perempuan masih melaksanakan fungsi dan peran yang harus diembannya, di mana seorang laki-laki (suami) adalah pemimpin dan penanggungjawab bagi istri dan menanggung biaya bagi istri dan anak-anaknya dalam keluarga, karena memang laki-laki (suami) adalah *qawwam* bagi istrinya.

Menarik memperhatikan penafsiran Quraish Shihab tentang ayat ini. (M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*) Laki-laki adalah *qawwam* bagi perempuan," dalam ayat ini laki-laki yang dimaksud tidak mengandung makna semua laki-laki tetapi laki-laki yang memiliki konsideran (pertimbangan) yang disebutkan dalam ayat yaitu "oleh karena Allah melebihkan mereka atas sebagian yang lain" dan "karena mereka telah memberikan nafkah dari sebagian harta mereka." Artinya tidak semua laki-laki *qawwam* bagi perempuan atau istrinya.

Kata *qawwam* menurut Quraish Shihab sering diartikan sebagai pemimpin, namun makna ini belum mencakup keseluruhan makna, walaupun kepemimpinan adalah salah satu aspek yang dikandungnya. Makna yang tercakup adalah kepemimpinan yang merangkul makna pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan dan pembinaan. Kelebihan fisik dan kelebihan psikis laki-laki terhadap perempuan tidak dapat dibantah. Kenyataannya laki-laki umumnya secara fisik memang lebih kuat dari perempuan, walaupun ada yang sebaliknya namun amat jarang. Secara psikis umumnya laki-laki lebih berani, suka pada tantangan walaupun ada perempuan yang sebaliknya namun amat jarang.

Selanjutnya suami memberi nafkah kepada istri diungkapkan Allah dalam bentuk *mafi* menunjukkan bahwa laki-laki (suami) lazimnya memberi nafkah kepada istri dan keluarganya. Hal itu juga menjadi kenyataan umum bagi umat manusia sejak dahulu hingga saat sekarang. Bahkan bila kita mengetahui ada sebuah keluarga yang dalam keluarga tersebut istri yang memberi nafkah dan membelanjai keluarga, bukankah keluarga tersebut dianggap sebagai keluarga yang tidak ideal. Umumnya istri juga tidak terima kalau dirinya yang menafkahi keluarga atau tidak diberi nafkah yang cukup. Secara psikologis umumnya istri juga malu mengakui atau diketahui kalau ia yang menafkahi keluarga. Hal ini umumnya masih berlaku hingga saat ini, walaupun terdapat pengecualian.

Kepemimpinan laki-laki atas perempuan sebenarnya terfokus pada persoalan perbedaan fungsi dan peran. Perbedaan selalu ada. Perbedaan memiliki tujuan. Perbedaan justru memunculkan harmoni. Quraish (2000) menyebutkan:

“Ada ungkapan yang menyatakan bahwa fungsi menciptakan bentuk dan bentuk disesuaikan dengan fungsinya. Mengapa pisau diciptakan lancip dan tajam, mengapa bibir gelas tebal dan halus, mengapa tidak sebaliknya? Jawabannya adalah ungkapan di atas. Yakni pisau diciptakan demikian, karena ia berfungsi untuk memotong, sedang gelas untuk diminum. Kalau bentuk gelas dibuat sama dengan pisau maka ia berbahaya dan gagal dalam fungsinya.” Kalau gelas dibuat seperti pisau maka sia-sialah kehadirannya dan gagal pula ia dalam fungsinya.”

Penafsiran surat al-Nisa': 34, dewasa ini sering dikaitkan dengan persoalan kepemimpinan, baik di dalam rumah tangga juga dalam ruang lingkup yang lebih luas yaitu dalam organisasi politik, organisasi kemasyarakatan dan pemerintahan. Umumnya ayat ini digunakan sebagai dasar penolakan terhadap hak kepemimpinan kaum perempuan. Padahal ayat ini diturunkan dalam konteks kehidupan keluarga, bukan dalam konteks kehidupan masyarakat publik. Kesimpulan terhadap ayat ini sebagai dalil bahwa 'laki-laki memimpin perempuan' dan perempuan tidak boleh memimpin dalam semua keadaan dan konteks kehidupan adalah tidak sesuai dan tidak pada tempatnya.

Kenyataannya kepemimpinan perempuan dalam Islam sering diperdebatkan dan dikembangkan dalam wacana dan teori saja. Kenyataannya pada masa kehidupan Rasulullah dan sahabat perempuan yang memiliki kapasitas dan kemampuan dalam bidangnya telah berperan menjadi pemimpin dalam ruang yang lebih luas, tidak hanya terbatas dalam keluarga semata. Misalnya Aisyah sering menjadi rujukan dan guru dalam hadis, pernah menjadi komandan pasukan perang. Bila sejarah ditarik terus hingga ke masa kini banyak perempuan Islam telah menjadi pemimpin dalam ruang yang lebih luas dan dalam berbagai aktivitas, baik politik, ekonomi, sosial dan budaya.

Seharusnya laki-laki dan perempuan saling mendukung sesuai fungsi dan perannya. Al-Qur'an sendiri menyarankan laki-laki dan perempuan agar saling

mendukung dan menopang dalam hal kebaikan dan mencegah kemungkaran.
Firman Allah Swt dalam surat al-Taubah: 71.

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

Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Penggunaan ayat ini sebagai tameng terhadap penolakan dan penginkaran kemampuan perempuan adalah salah kaprah. Penafsiran secara tekstual terhadap ayat ini sendiri tidak menimbulkan masalah selama masing-masing pihak melakukan fungsi dan peran yang diembannya secara baik. Persoalannya selama ini bukan kesalahan pada penafsiran terhadap ayat ini, tetapi pada pemanfaatan penafsiran yang tidak jujur dan bias. Jelas al-Qur'an dan penafsiran yang dilakukan mufassir di atas terhadap ayat ini tidak ada unsur kezaliman bila kita jujur memahaminya dan menempatkan pengamalan ayat sesuai dengan keinginan ayat tersebut. Ayat ini dijadikan dasar dan ditarik-tarik pada persoalan yang lebih umum dan luas sehingga makna sebenarnya dan tidak pada tempatnya. Pada sisi ini, maka penafsiran al-Rāzī dan al-Qurtubī adalah relevan.

Penafsiran terhadap persoalan nusyuz pada surat al-Nisa': 34-35 adalah lanjutan dari persoalan *qawwam* laki-laki terhadap perempuan. Ketika surat al-Nisa': 34 yang lalu dilaksanakan secara baik tentu saja penafsiran terhadap ayat 35 ini juga masih relevan. Namun yang menjadi persoalan dari penafsiran ayat

akhir ayat 34 dan lanjutannya pada ayat 35 ini adalah terfokus pada kebolehan memukul istri. Sehingga sebagian masyarakat menjadikan ayat ini sebagai bolehnya melakukan kekerasan terhadap istri bahkan oleh sebagian pendapat beberapa kalangan ayat ini dituduh sebagai legitimasi kekerasan dalam rumah tangga.

Tidak ada ditemukan dalam penafsiran al-Rāzī maupun al-Qurtubī bolehnya laki-laki (suami) melakukan kekerasan terhadap perempuan (istri). Pukulan adalah salah satu tahapan sikap atau tindakan yang dilalui oleh suami setelah beberapa tahapan sebelumnya ketika menghadapi istrinya yang membangkang dan tidak menurut kepada suami sekalipun dalam hal yang baik dan masalahat. Pukulan adalah tahapan ketiga setelah tahapan pertama dan kedua yaitu memberi nasehat kepada istri dan memisahkan tempat tidurnya. Pukulan yang diberikan kepada istri pada dasarnya tidak identik dengan kekerasan dalam rumah tangga. Kekerasan yang diinginkan ayat dalam hal ini adalah mendidiknya. Sebagian pendapat pukulan dapat dilakukan dengan kata-kata yang pedas yang tidak berupa nasehat. Sebagian lagi pukulan yang sebenarnya namun tidak menyakitkan, tidak melukai bahkan dengan benda yang kecil seperti siwak/ sikat gigi sebagaimana diungkapkan dalam hadis Nabi Saw. di atas. Sebagian ulama termasuk Imam Syafi'ī mengatakan tidak melakukan pukulan tersebut lebih utama daripada melakukannya. Tidak satupun penafsiran atau pendapat yang dikutip oleh al-Rāzī atau al-Qurtubī yang cenderung mengatakan bahwa pukulan terhadap istri sebagai bentuk kekerasan. Pukulan yang dimaksudkan adalah bagian dari perhatian dan pembinaan suami kepada istrinya sebagai bukti bahwa suami tersebut masih menginginkannya kembali kepada suami dan keluarganya.

Kenyataannya, ayat ini dan penafsirannya sering disalahgunakan sebagian kalangan yang tidak memahami fiqh untuk mengesahkan perlakuan sewenang-wenang terhadap istrinya. Ayat ini juga dimanfaatkan dan dijadikan legitimasi sebagian orang yang tidak bertanggungjawab untuk menguasai istrinya sebagai barang milik sehingga mereka dapat melakukan keinginan mereka sesuka hati dan melepaskan tanggungjawabnya terhadap istri dan keluarga.

Relevansi perlakuan dan langkah-langkah yang harus ditempuh terhadap istri yang nusyuz tampak jelas bila dihubungkan dengan penafsiran awal ayat 34. Hakikat dari relevansi pengamalan ayat ini bagi kehidupan sekarang ini adalah tidak sesuainya perintah ayat dalam al-Qur'an dengan pengamalan sehari-harinya. Ketidakrelevanan ayat ini dan penafsirannya adalah terletak pada aplikasi penafsiran yang sepotong-sepotong dan tidak menyeluruh. Ketidakrelevanan ayat ini untuk diaplikasikan pada kehidupan dewasa ini adalah memanfaatkan pengertian zahir tanpa melihat maksud di balik makna dan tujuan ayat. Namun hal yang menarik adalah penafsiran terhadap surat al-Nisa' ayat 128 yang membicarakan tentang nusyuz suami. Seorang istri yang telah melihat tanda-tanda suaminya nusyuz seperti kenagkuhan, meremehkan istri, atau menghalangi haknya, atau berpaling baik dalam percakapan maupun dalam perbuatan maka *tidak mengapa bagi keduanya melakukan perdamaian.*

Dalam menafsirkan ayat ini al-Qurtubī dan al-Rāzī menunjukkan penafsiran yang bias dan tidak relevan dengan kehidupan sekarang ini. Sebagaimana ungkapan al-Qurtubī bahwa "Dalam ayat ini terdapat permasalahan fiqh, yaitu tentang pendapat orang-orang bodoh yang mengatakan bahwa seorang laki-laki yang mengambil masa muda seorang wanita (kawin dengannya di saat wanita itu masih muda), ketika telah tua, maka lelaki tersebut tidak dibolehkan menceraikannya."

Atau penafsiran al-Rāzī yang mengatakan "yang dikhawatirkan dari suami di sini ialah ketika seorang suami berkata kepada istrinya: *“sesungguhnya engkau sudah tua dan aku ingin menikahi seorang anak gadis yang cantik.”* Ba'lu yaitu suami, aslinya ba'lu adalah tuan. Suami dinamai *ba'lu* karena suami adalah tuan bagi istrinya." Gambaran penafsiran di atas adalah gambaran yang menunjukkan merendahkan perempuan. Dapat ditangkap kesan bahwa suami seolah sekehendak hati memperlakukan istrinya. Ketika ia suka kepada istrinya karena masih cantik dan muda, maka istri tersebut dipertahankan namun ketika istri yang dinikahinya telah tua dan keriput wajahnya maka suaminya mudah saja melepaskan istrinya

dan mencari perempuan lain yang lebih cantik. Penafsiran kedua mufassir ini didasari pada *asbabun nuzul* ayat ini yang antara lain:

Ibnu Uyainah meriwayatkan dari Az-Zuhri dari Said bin Al-Musayyib bahwa Rafi' bin Khadij mempunyai istri yang bernama Khaulah binti Muhammad bin Maslamah, ia tidak suka pada istrinya, entah karena sudah tua atau karena hal yang lainnya, lalu ia ingin menceraikannya, istrinya berkata, "Janganlah engkau menceraikanku, dan berikanlah jatah (hari) semaumu," dan hal yang seperti ini banyak terjadi sehingga turunlah ayat *فلا جناح عليهما أن يصالحا بينهما صلحا والصلح خير*.

Dalam kaitannya dengan persoalan *islah* kedua mufassir tidak secara nyata menjelaskan bahwa yang melakukan *islah* dan mengalah boleh jadi suami atau istri. Jadi kesan secara umum yang diperoleh dari penafsiran tersebut bahwa yang harus mengalah dan melakukan *islah* dan mengalah adalah istri saja. Penafsiran yang dikehendaki oleh ayat ini menunjukkan bahwa suami dan istri dapat mengajukan *islah* dan mengalah tergantung dari bagaimana hasil perdamaian yang mereka lakukan.

Sebagai perbandingan barangkali kita dapat membahas penafsiran yang diberikan Quraish Shihab, bahwa nusyuz suami adalah keangkuhan suami yang mungkin meremehkan istri atau mengabaikan hak-hak istri atau berpaling baik dalam perkataan maupun dalam perbuatan dan pergaulan dengan istrinya sehingga hal itu dapat mengantarkan kepada perceraian dan perceraian tersebut tidak dikehendaki istri. Oleh karena itu Allah memberikan jalan keluar untuk melakukan perdamaian antara kedua belah pihak (suami dan istri). Istri atau suami dianjurkan untuk *islah* dan mengalah kalau ia tidak menghendaki perceraian tersebut dengan cara mengurangi tuntutan haknya. Jadi bukan harus istri yang *islah* dan mengalah tetapi juga kemungkinan suami yang mengajukan *islah* dan mengalah. Perdamaian ini sifatnya anjuran bukan kewajiban. Perdamaian harus dilaksanakana dengan tulus tanpa paksaan. Yang melakukan pedamaian adalah keduanya suami dan istri, bukan orang lain. Kita dapat melihat bahwa penafsiran Quraish Shihab lebih relevan dengan konteks kekinian. Hal ini tidak

mengherankan karena tafsir *al-Misbah* ditulis pada masa kini, sehingga pengaruh budaya dan dinamika kehidupan masyarakatnya mempengaruhi pola pikir penafsirnya.

Secara zahir surat al-Nisa': 12 telah menetapkan warisan kepada suami $\frac{1}{2}$ bagian dari harta peninggalan istrinya bila tidak memiliki anak dan bila memiliki anak $\frac{1}{4}$ bagian. Selanjutnya bagian istri setengah dari bagian suaminya. Istri berhak mendapat $\frac{1}{4}$ dari harta peninggalan suaminya bila tidak ada anak dan $\frac{1}{8}$ bila ada anak. Penafsiran al-Rāzī dan al-Qurtubī terhadap ayat ini dilakukan secara tekstual. Penafsiran kedua mufassir tersebut relevan pada zamannya namun tidak lagi relevan pada masa kini. Pada masa ayat ini diturunkan istri tidak mendapat warisan bahkan ia menjadi benda yang diwarisi oleh karena itu turunnya ayat ini ketika itu sebagai bentuk *perubahan yang revolusioner* bagi masyarakatnya.

Pada satu sisi ayat ini ditafsirkan oleh kedua mufassir di atas sejalan dengan ayat-ayat sebelumnya yang menyatakan bahwa laki-laki adalah penanggungjawab perempuan dan keluarganya. Oleh karena itu bagian warisan laki-laki lebih besar dari bagian warisan perempuan. Laki-laki menjadi *qawwam* bagi perempuan. Melihat pertimbangan para mufassir ini maka penafsiran ayat ini tidak secara mutlak dihubungkan dengan jenis kelamin, laki-laki atau perempuan, tapi dihubungkan dengan tugas dan tanggung jawab sang penerima. Ketika ayat ini diturunkan segala tugas dan tanggung jawab keluarga adalah ada di pundak suami kecuali mengandung dan melahirkan. Bahkan untuk menyusukan bayi, pada masa itu, laki-laki wajib menggaji istrinya atau istri orang lain sebagai ibu susuan sebagaimana yang dialami Rasulullah Saw sendiri. Ketika itu tanggungjawab istri terhadap keluarga amat ringan dan bagian/porsi setengah dari bagian laki-laki adalah jumlah yang cukup besar bagi perempuan, belum lagi dia menerima mahar, nafkah dan lain-lain sebagai orang yang ditanggung dan dibiayai.

Namun kehidupan dewasa ini telah berubah, perempuan memiliki tugas dan tanggung jawab yang lebih besar selain mengandung, melahirkan, menyusui tanpa

upah perempuan juga bertanggungjawab terhadap kesejahteraan dan kelangsungan keluarga dari berbagai aspeknya. Selain itu, perempuan dewasa ini juga turut mencari nafkah membantu suaminya. Apakah bagian istri setengah dari bagian laki-laki masih sesuai diterapkan? Masdar F. Mas'udi mengatakan bahwa dalam hal kewarisan penafsiran al-Qur'an harus menggunakan konsep *qat'i* dan *zanni*. Konsep *qat'i* adalah ajaran tentang keadilan, dan semua orang pasti setuju dan mendukung konsep keadilan ini. Namun dalam tataran implementatif persoalan waris adalah bersifat *zanni* sehingga ketentuan bagian perempuan setengah dari bagian laki-laki dapat dikatakan 'adil' di suatu tempat dan waktu tapi sekaligus dapat dikatakan 'tidak adil' di tempat dan waktu yang lain.

Oleh karena itu penafsiran al-Qurtubī dan al-Rāzī dalam hal ini tidak relevan dengan konteks kekinian. Terlebih-lebih al-Rāzī sangat subjektif ketika menafsirkan ayat ini dengan mengatakan: "dalam ayat ini menunjukkan keutamaan laki-laki dari perempuan karena Allah ketika menyebutkan laki-laki dalam ayat ini melalui cara *mukhatab* (laki-laki yang diajak bicara) dan ketika menyebutkan perempuan penyebutannya sebagai orang yang dibicarakan. Juga dalam ayat ini Allah menyebut laki-laki sebanyak tujuh kali sedangkan ketika membicarakan perempuan lebih sedikit dari itu. Dan hal ini menunjukkan bahwa laki-laki lebih utama dari perempuan."

G. Kesimpulan

1. Dewasa ini beberapa kalangan telah turut menyalahkan Islam khususnya menyalahkan kecenderungan penafsiran yang dilakukan oleh para mufassir sebagai benih ketimpangan gender yang disinyalir agama. Penafsiran al-Rāzī dan al-Qurtubī juga termasuk yang mendapat tuduhan ini. Penafsiran kedua mufassir ini diakui sarat dengan unsure subjektifitas, terkadang parsial dan sangat tekstual. Namun dalam penafsiran yang tekstual, kedua mufassir tidak selamanya melakukan penafsiran relasi gender yang bias, namun dalam beberapa hal unsure subjektifitas mereka sangat mewarnai penafsiran tentang relasi gender yang tidak sesuai. Beberapa hal yang mempengaruhi

2. pola penafsiran yang demikian adalah termasuk latar belakang keilmuan dan corak penafsiran yang dimiliki oleh masing-masing mufasir.
3. Al-Rāzī dan al-Qurtubī tidak memiliki perbedaan yang menonjol dalam hasil penafsiran yang dilakukan terhadap ayat-ayat yang menjadi bahan studi ini. Sekalipun corak dan latar belakang keilmuan mereka berbeda namun hasil penafsiran tidak terlalu jauh berbeda.
4. Relevansi penafsiran al-Rāzī dan al-Qurtubī tentang relasi jender dalam konteks kekinian cenderung dimanfaatkan sebagai hasil penafsiran yang membela laki-laki dan tidak pro kepada perempuan.
5. Dalam hal penafsiran ayat yang dilakukan secara subjektif penafsiran al-Rāzī dan al-Qurtubī tidak memiliki relevansi dengan konteks kekinian.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd Al-Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Muadhu'i: Suatu pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah. Jakarta: RajaGarfindo, 1994.
- Abdul Baqi, Muhammad Fuad. *al-Mu'jam al-Muhfaras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Dār al-Haya', t.t.
- Abu al Yaqzan, *Dirasat fi al-Tafsir wa Rijalih*. t.tp: t.np, t.t.
- Al-'Arabī, Abū akr Ibn. *Aḳām al-Qur'an*, I. Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- Al-Dawudi, *Tabaqat al-Mufassirin*. Beirut: Dar Ilmiyyah, t.t.
- Al-Fakhr Al-Razy, *Al-Tafsir Al-Kabir*, Juz 9. Teheran: Dar al-Kitab Al-'Ilmiyah, t.t.
- Al-Farmāwī, 'Abd al-ḳayy. *al-Bidāyah fi al-Tafsir al-Mauḳū'ī*. Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyah, 1976.
- Ali Asghar Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi dan cici Farkha Assegaf. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994.
- Al-Jassās, Abū Bakr. *Aḳām al-Qur'an*, I. Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- Al-Jauziyyah, Ibn al-Qayim. *I'lām al-Muwaqī'in min Rabb al-'Alamīn*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad al-Ansari. *al-Jami' li Aḳām al-Qur'an*. Jilid 5. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1976.
- Al-Rāzī, Al-Fakhr. *Al-Tafsir Al-Kabir*, juz 5, Juz 9. Teheran: Dar al-Kitab Al-'Ilmiyah, t.t.
- Al-Wahidi, Abi al-Hasan 'Ali bin Ahmad, *Asbāb al-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Fikr, 1411 H/1991 M.
- al-wahabi, Muhammad husain. *Tafsir wa al-Mufasirīn*, I. Beirut: Dār al-Ihya al-Turas al-'Arabī, t.t.
- Ash-Shiddieqi, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

- Ceylan, Yasin. *Theology and Tafsir in the Major Works of Fakhr al-Din al-Rāzi*, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur, 1996.
- Darwazah, Muhammad `Izzah. *Tafsir al-Hadis*, I-XII. Mesir: Isa al Babi al-Halabi, 1962.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. "Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam" dalam *Membincangkan Feminisme*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Faudah, Mahmud Basuni. *Tafsir-tafsir al-Qur'an: Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*. Bandung: Pustaka, 1987.
- Ma'luf, Louis. *Murjīd al-Lughah*. Beirut: Dār al-Masyruq, t.t.
- Ma'sumi, M. Saghir Hasan. "Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī and His Critics" in *Islamic Studies*, 1967, vol. 6 pp. 355-374.
- Mulia, Siti Musdah. *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*. Yogyakarta: Kibar Press, 2007.
- Nasution, Khoiruddin. *Fazlur Rahman Tentang Wanita*. Yogyakarta: Tazzafa, 2002.
- Quthub, Sayyid. *Fi Zilal Al-Quran*, Juz II. Kairo: Dar Al-Syuruq, 1980.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsir Al-Manār*, jilid 5. Beirut: Dār al-Ma'rifah li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, t.t.
- Sayyid Quthub, *Fi Zilāl Al-Qur'an*, Juz II. Kairo: Dar Al-Syuruq, 1980.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 2. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Ushama, Thameem. *Metodologi tafsir Al-Qur'an: Kajian Kritis, Objektif dan Komprehensif*. Jakarta: Riora Cipta, 2000.

BIODATA PEMAKALAH

Nama : Sukiati, S.Ag., M.A

Pekerjaan : Dosen Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara, Medan

Pendidikan : 1. Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara, Medan (Strata 1)
2. Mc Gill University, Kanada (Strata 2)
3. Hukum Islam, Program Pasca sarjana Medan (Sedang S3)

