

## BAB II

### Penafsiran Para Ulama atas Ayat-ayat *Ethico-legal*

#### A. Qs. Al-Mā'idah [5]:51: Larangan Ber-*muwālah* dengan Yahudi dan Nasrani

##### 1. Konteks Perdebatan Ayat

*Yā ayuhallazīn āmanū lā tattakhiżū al-yahūda wa an-naṣārā auliyā' ba'dhum auliyā' ba'd wa man yatawallahum minkum fainnahū minhum innallāha la yahdi al-qauma al-zālimīn*

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai teman setia (-mu). Sebagian mereka menjadi teman setia bagi sebagian yang lain. Siapa di antara kamu yang menjadikan mereka teman setia, maka sesungguhnya dia termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum yang zalim.”

Ayat ini menjadi perdebatan pada saat momen Pilkada DKI 2016 di mana sebagian kelompok menafsirkannya sebagai dalil keharaman memilih pemimpin non-muslim, sementara yang lain memahami bahwa ayat ini tidak memiliki korelasi apapun dengan pemilihan pemimpin dalam pemerintahan di level apapun. Sebagian besar peneliti menganggap bahwa perdebatan ini tidak murni bernuansa teologis, melainkan lebih merupakan representasi dari dinamika politik identitas muslim di Indonesia secara umum.<sup>1</sup> Meski demikian, debat yang dimulai dari kontroversi di media ini

---

<sup>1</sup> Michael G. Vann, 'William, M.S. Indonesia, Islam and The International Political Economy: Clash or Corporation?', *Journal of International and Global Studies* 9, no. 1 (2017): 168–70, <https://digitalcommons.lindenwood.edu/jigs>. Muhammad Iksan, 'Interpreting Recent Jakarta Gubernatorial Contest: Mobilizing Islam for Winning Local Election', *Indonesian Quarterly- 2nd* 46, no. 2 (2018): 14–15. Sofyan menunjukkan dalam penelitiannya, bahwa Aksi Bela Islam I, II, III bukanlah gerakan massa yang merasa dirugikan secara teologis, melainkan karena sebuah akumulasi kekecewaan atas berbagai tindakan dan kebijakan pemerintah terhadap politik Islam yang tidak hanya di Jakarta, tapi seluruh Indonesia. Muhammad Sofyan, 'Tragedy of Al-Maidah 51 to Social Change in Jakarta', *TOJDAC Special Edition* (2017): 494, <https://doi.org/10.7456/1070ASE/050>. Herlambang dalam eksplorasinya atas narasi politisasi ayat-ayat al-Quran, menunjukkan bahwa kasus al-Maidah 51 merupakan bentuk dari politisasi teks suci menuju politisasi kitab suci (Al-Qur'an) yang dilakukan oleh kelompok-kelompok

telah masuk ke dalam ranah akademik, sehingga berbagai kajian seputar penafsiran atas ayat ini menjadi begitu diskursif, khususnya dalam bidang tafsir al-Quran. Term yang kemudian banyak disoroti di dalamnya adalah kata *al-awliyā'* yang maknanya berkisar pada 'teman dekat', 'sekutu', 'penolong' hingga 'kekasih'. Dari sisi akar katanya saja, al-Dhamighani mengumpulkan setidaknya sepuluh makna yang disesuaikan dengan penggunaannya di berbagai tempat dalam al-Quran.<sup>2</sup> Keragaman ini kemudian melahirkan makna serta signifikansi yang berbeda dalam proses aktualisasinya saat ini.

## 2. Konteks Ayat

Al-Suyūṭī (w. 911 H) mengumpulkan sebelas riwayat yang menceritakan perihal *asbāb al-nuzūl* ayat ini. Namun tidak semua dari riwayat-riwayat tersebut yang memotret konteks historis turunnya ayat, sebagian justru menceritakan tentang pandangan-pandangan Sahabat atau Ṭābi'īn tentang makna serta penerapannya dalam kehidupan.<sup>3</sup> Keragaman jalur periwayatan serta tokoh-tokoh yang disebutkan di dalamnya telah membawa al-Ṭabarī untuk berkesimpulan bahwa ayat ini boleh saja turun kepada 'Ubādah bin Ṣāmit, atau Abū Lubābah karena hubungannya dengan Yahudi Banī Quraizah, mungkin pula ayat ini turun kepada dua orang yang

---

politik yang memiliki kepentingan tertentu terhadap kekuasaan. Saifuddin Herlambang and Syamsul Kurniawan, 'Hegemony of Involvement of Tafsir in Political Identity', *Esensia* 19, no. 1 (2018): 93, <https://doi.org/10.14421/esensia.v19i1.1489>.

<sup>2</sup> al-Ḥusain bin Muḥammad al-Dāmigānī, *Qāmūs Al-Qur'ān Aw Iṣlāḥ al-Wujūh Wa al-Nazā'ir Fī al-Qur'ān al-Karīm*, Cet: 3 (Beirut: Dār al-'Ulūm li al-Malāyiṅ, 1980), 496–98.

<sup>3</sup> Jalāluddīn Abdurrahmān al-Suyūṭī, *Al-Durr al-Mansūr Fī al-Tafsīr Bi al-Ma'sūr*, Tahqīq: Abdul Muḥsin al-Turkī, vol. V (Kairo: Markaz Hijr li al-Buhūs wa al-Dirāsāt al-Arabiyyah al-Islāmiyyah, 2003), 345–49.

bersekutu dengan Yahudi dan Nasrani karena khawatir atas dampak kekalahan umat Islam di perang Uhud.<sup>4</sup> Meski demikian, secara umum ayat ini turun dalam konteks peperangan yang memperhadapkan Islam dengan komunitas agama lain pada saat itu, baik dengan Banī Qainuqā', Banī Quraizah, atau pun perang Uhud dalam berbagai versi riwayat yang turun.

Karena keragaman riwayat terkait *asbāb al-nuzūl* ayat ini, beberapa *mufassir* kontemporer semisal Riḍā,<sup>5</sup> al-Marāḡī<sup>6</sup> maupun al-Zuhaiḡī<sup>7</sup> berusaha membaca ayat ini dalam konteks historisnya yang lebih luas. Hal ini dilakukan dengan melihat secara umum relasi antara Nabi saw dan umat Islam dengan kelompok-kelompok lain yang ada di Madinah pada saat itu. Ketiga *mufassir* tersebut sama-sama mengutip pandangan Ibnu al-Qayyim dalam kitab *al-Hudā al-Nabawī* yang menjelaskan bahwa kelompok non-muslim yang dihadapi Nabi saw pada saat itu terbagi ke dalam tiga kelompok: 1) mereka yang berdamai dengan Nabi dan tidak beraliansi dengan kelompok di luarnya untuk merusak perjanjian, 2) sebagian secara terang-terangan menjadi oposisi Nabi saw, 3) kelompok terakhir adalah mereka yang disebut dengan *al-munāfiqūn* oleh al-Quran. Dengan melihat konteks makro dari *asbāb al-nuzūl* ayat ini, kita bisa melihat bahwa

---

<sup>4</sup> Abi Ja'far bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Taḡḡiq: Abdullah bin Abdul Muḡsin al-Turkī, vol. VIII (Kairo: Hijr, 2001), 507.

<sup>5</sup> Rasyīd Riḡā, *Tafsīr Al-Manār*, vol. VI (Kairo: Dār al-Manār, 1367), 423–24.

<sup>6</sup> Aḡmad Muḡṭafa Al-Marāḡī, *Tafsīr Al-Marāḡī*, vol. VI (Kairo: Mustafa al-Bābī al-Ḥalabī, n.d.), 135.

<sup>7</sup> Wahbah al-Zuhaiḡī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-'Aqīdah Wa al-Syarī'ah Wa al-Manhaj*, vol. III (Damaskus: Dār Al-Fikr, 2009), 577.

perlakuan al-Quran terhadap masing-masing kelompok tersebut tidaklah linier.

Dalam studi yang dilakukan oleh Mun'im Sirry, al-Mā'idah [5]:51 termasuk kategori ayat-ayat polemik yang menghadap-hadapkan Islam dengan komunitas agama lain di luarnya. Untuk memahami ayat-ayat seperti ini, Mun'im melakukan analisis atas konteks makro historis kelahiran Islam. Menurutnya, respon ambigu al-Quran terhadap Yahudi dan Nasrani –di Mekah al-Quran lebih bersikap netral, sementara di Madinah lebih berpolemik- sebenarnya disesuaikan dengan karir profetik Nabi saw di dua fase dakwahnya. Secara umum, al-Mā'idah [5]:51 turun di Madinah di mana polemik al-Quran bertujuan untuk memberikan legitimasi terhadap kenabian dan konsolidasi atas identitas Islam yang baru terbentuk pada saat itu.<sup>8</sup> Dengan demikian, ayat ini harus dilihat dengan mempertimbangkan ayat-ayat lain yang justru bersikap lebih netral terhadap komunitas agama Yahudi dan Nasrani.

### 3. Dinamika Tafsir Eksoteris

Tafsir atas Qs. Al-Mā'idah [5]:51 telah ditafsirkan secara komprehensif oleh para ulama dari masa ke masa. Al-Ṭabarī (w. 310 H) menafsirkan bahwa ayat ini secara jelas melarang orang muslim untuk menjadi penolong dan sekutu bagi dan dengan orang Yahudi dan Nasrani.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Mun'im Sirry, *Scriptural Polemics: The Qur'an and Other Religions* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2014), 45.

<sup>9</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, VIII:507.

Sementara *mufassir* lain seperti al-Baiḍāwī (w. 691 H) memaknai kata ini secara lebih umum dengan mempertegas bahwa yang dilarang dalam ayat ini adalah interaksi layaknya seorang yang saling mengasihi.<sup>10</sup> Dengan demikian, ia memahami bahwa makna dari kata *al-awliyā'* adalah 'kekasih'. Al-Qurṭūbī (w. 671 H) menjelaskan bahwa relasi berdasarkan *al-muwālah* (persekutuan) ini dilarang secara syariat. Ia menjadikan ayat ini sebagai dalil dari terputusnya sistem warisan antara muslim dan non-muslim (murtad).<sup>11</sup> Pandangan ini lebih jauh dielaborasi oleh Abī al-Su'ūd (W. 985 H) kata ini tidak benar-benar bermakna 'sekutu' dan berbagai variannya, karena hal itu akan melahirkan kontradiksi, sehingga tidak relevan untuk dilarang. Dengan demikian, kata ini tak lain adalah sebutuk metafor (*majāz*) yang maknanya adalah larangan untuk berinteraksi dengan Yahudi dan Nasrani layaknya antar kelompok yang saling mengasihi.<sup>12</sup>

Bertolak dari pandangan Abī al-Su'ūd ini, maka kita bisa berargumen bahwa seorang mukmin tidak akan pernah menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai *al-awliya'* secara hakikat, paling jauh mereka hanya bersekutu. Hal ini dikarenakan makna dari kata *wilāyah* adalah relasi yang dibangun berdasarkan kesepakatan dan persetujuan, yang demikian ini menurut Ibnu 'Āsyūr (w. 1393 H/1973 M) dilarang karena perbedaan prinsip dalam bidang etika keagamaan antar masing-masing, atau karena

<sup>10</sup> Nāṣiruddīn bin 'Umar al-Baiḍāwī, *Anwār Al-Tanzīl Wa Asrār al-Ta'wīl*, vol. II (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāts al-Arābī, 1997), 130.

<sup>11</sup> Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭūbī, *Al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'an*, Taḥqīq: Abdullah bin Abdul Muḥsin al-Turkī, vol. VIII (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006), 46–47.

<sup>12</sup> Abī al-Su'ūd Muḥammad al-'Imādī, *Irsyād Al-'Aql al-Salīm Ilā Mazāyā al-Qur'an al-Karīm*, vol. III (Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-'Arābī, n.d.), 48.

ada memiliki niatan buruk yang dapat merugikan agama Islam.<sup>13</sup> Oleh karena itu Ibn Aṭīyah (w. 546 H) berpendapat bahwa yang dilarang dalam ayat ini adalah interaksi yang didasarkan oleh percampuran (*imtizāj*) dan saling menguatkan (*mu'āḍāḍah*).<sup>14</sup> Interaksi ini ditandai dengan meleburnya ketiga agama ini hingga satu sama lain menjadi kehilangan identitas otentiknya. Maka menjadi beralasan jika Ibnu Aṭīyah kemudian memperbolehkan berbagai bentuk interaksi sejauh tidak didasarkan oleh percampuran yang berpotensi merusak tersebut.<sup>15</sup> Ibnu 'Asyūr berpendapat bahwa konsensus ulama Ahlussunnah tidak mengkafirkan orang yang ber-*muwālah* dengan non-muslim sejauh tidak sampai pada derajat membenarkan ajaran yang mereka pegang.<sup>16</sup>

#### 4. Tafsir Kontekstual

Dengan memperhatikan *asbāb al-nuzūl* serta dinamika penafsiran yang dilakukan oleh para *mufasssīr* lintas masa di atas, kita dapat menyimpulkan beberapa hal terkait al-Ma'idah [5]:51 ini. *Pertama*: ayat ini diturunkan dalam konteks peperangan, setidaknya tampak dalam riwayat mikro *asbāb al-nuzūl*-nya. Dengan demikian, ayat ini tidak dapat diaktualisasikan dalam konteks damai. Secara makro *asbāb al-nuzūl*, ayat ini juga turun dalam konteks di mana Islam sedang di masa awal

<sup>13</sup> Muḥammad Ṭāhir Ibnu 'Asyūr, *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, vol. VI (Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nasyr, 1984), 228–29.

<sup>14</sup> Abdul Ḥaqq bin Aṭīyah al-Andalūsī, *Al-Muḥarrar al-Wajīz Fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, Taḥqīq: Abdussalam Abdussyāfi Muhammad, vol. II (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 2001), 203.

<sup>15</sup> Al-Andalūsī, II:203.

<sup>16</sup> Ibnu 'Asyūr, *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, 1984, VI:230.

pembentukannya. Hal ini menuntut adanya upaya peneguhan identitas keagamaan serta penguatan sisi profetik yang dibawa oleh Nabi saw. Dengan mempertimbangkan dua bentuk *asbāb al-nuzūl* ini, maka ayat ini tidak dapat dipahami dari sisi tekstualnya, melainkan harus melihat sisi kontekstualnya secara menyeluruh. Oleh karenanya, Izzah Darwazah (w. 1984 M) dalam tafsir kronologisnya menjelaskan bahwa ayat ini harus dipahami –dan tentu saja dipraktekkan- dalam konteks peperangan, sebab kalau tidak ia akan kontradiksi dengan ayat-ayat lain yang tampak lebih simpatik dengan orang Yahudi dan Nasrani.<sup>17</sup>

*Kedua*, kata *al-awliyā'* di dalam ayat tersebut memiliki makna yang sangat beragam. Keragaman ini menuntut lahirnya pluralitas makna dan penafsiran dari masa ke masa. Belum lagi, setiap penafsiran hampir tidak mungkin dapat dilepaskan dari pengaruh kecenderungan, latarbelakang pendidikan serta perkembangan ilmu pengetahuan dan sosial yang dimiliki oleh seorang mufassir.<sup>18</sup> Namun, untuk mencapai penafsiran yang objektif serta produktif, Abu Zayd menjadikan *ta'wīl* sebagai upaya analisis akar teks dan signifikansinya hari ini. hubungan dialektis antara makna yang ditunjuk oleh teks (*dilālah*) serta signifikansi (*magzā*) yang ada di baliknya terjadi secara dialektis.<sup>19</sup> Dalam konteks penafsiran al-Maidah [5]:51 ini, para *mufassir* kontekstual sebagian menunjukkan pluralitas makna *al-*

<sup>17</sup> Muhammad 'Izzah Darwazah, *Al-Tafsīr al-Hadīs*, vol. I (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2000), 157–58.

<sup>18</sup> M. Quraish Shihab, *Al-Maidah 51: Satu Firman Beragam Penafsiran* (Tangerang: Lentera Hati, 2019), 8.

<sup>19</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd Al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Sinā li al-Nasyr, 1994), 144–46.

*awliyā'* yang bertujuan untuk mematahkan pemahaman sebagian kelompok yang menganggap bahwa kata ini secara definitif bermakna 'pemimpin'. Cara ini misalnya ditampilkan oleh M. Quraish Shihab.<sup>20</sup> Sebagian lain masuk ke dalam signifikansi nilai yang ingin disampaikan oleh ayat ini secara umum, sebagaimana dilakukan oleh Sahiron Syamsuddin yang telah disebutkan di bab pertama tulisan ini.<sup>21</sup>

## B. Qs. al-Nisā' [4]:34: Dominasi Laki-laki atas Perempuan

### 1. Konteks Perdebatan Ayat

*Ar-rijālu qawwāmūna 'ala an-nisā' i bimā faḍḍalallāhu ba'dahum alā ba'd, wabimā anfaqū min amwālihim. Faṣṣāliḥātu qānitātun ḥafiḍātun lilgaibi bimā ḥafizāllāh, wallātī takhāfūna nusyūzahunna fa'izūhunna wahjurūhunna filmaḍāji' i waḍribūhun, fa'in aṭa'nakum falā tabgū 'alaihinna sabīlā, innallāha kāna 'aliyyan kabīrā.*

Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan *nusyūz*, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Mahatinggi lagi Mahabesar.

Ayat ini menjadi sebuah diskursus hangat khususnya dalam wacana feminisme Islam. Harus diakui, bahwa secara tekstual al-Nisā' [4]:34 ini

<sup>20</sup> Shihab menyajikan 40 argumen para *mufassir* terhadap qs. al-Maidah [5:51 yang menunjukkan bahwa perbedaan para ulama terhadap batasan-batasan kata *awliya'* yang sangat beragam pendapat sejak mufassir pertama, dalam hal ini adalah al-Ṭabarī. Shihab secara jelas menunjukkan ketidakmungkinan menggunakan makna dari kata *awliya'* ini sebatas untuk mendukung satu pasangan politik muslim dan menjatuhkan pasangan yang lain karena status non-muslim. Shihab, *Al-Maidah 51: Satu Firman Beragam Penafsiran*, 10–15.

<sup>21</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulum Al-Quran* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), 186.



telah membuka peluang bagi lahirnya pembacaan yang bias gender dan melegitimasi budaya patriarkis. Hal ini tampak dalam narasi penafsiran klasik dan pertengahan yang lebih mengunggulkan laki-laki atas perempuan. Demikian ini terjadi dalam banyak aspek mulai dari ritual, hukum, ekonomi, sosial, fisik, spiritual bahkan juga intelektual.<sup>22</sup> Menurut Barlas, corak penafsiran yang demikian ini memang dimungkinkan oleh al-Quran, karena bahasanya yang polisemis sehingga melahirkan keragaman pembacaan.<sup>23</sup> Beberapa penelitian atas ayat ini kemudian berkembang, mulai dari upaya untuk menyoal kembali tentang otoritas laki-laki dan upaya untuk memposisikan hak-hak perempuan di tengah-tengahnya.<sup>24</sup> Ada pula penelitian yang berupaya untuk melihat isu ‘kepemimpinan perempuan’ dengan bertolak dari ayat ini.<sup>25</sup> Berbagai macam metode pun kemudian digunakan untuk melakukan reinterpretasi sehingga ditemukan pemahaman yang utuh dan tentu saja dapat menghindarkan dari penafsiran yang bias gender.

---

<sup>22</sup> Aisha Geissinger, *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority: A Rereading of the Classical Genre of Qur’ān Commentary*, vol. 117, Islamic History and Civilization (Leiden, Boston: Brill, 2015), 43–44.

<sup>23</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’ān* (Austin: University of Texas Press, 2019), 5.

<sup>24</sup> Md. Yousuf Ali, ‘A Contextual Approach to the Views of Muslim Feminist Interpretation of the Qur’an Regarding Women and Their Rights’, *International Journal of Art and Sciences* 3, no. 13 (2010): 313–29, <http://www.internationaljournal.org/home.html>. Wahyu Fahrul Rizki, ‘Qira’ah Mubadalah Approach to The Qur’an: The Interpretation of Q.S. al-Nisā’ [4]: 34’, *Ulul Albab* 21, no. 2 (2020): 269–86, <https://doi.org/10.18860/ua.v21i2.10218>. Mohammad Nor Ichwan and Faizal Amin, ‘Quraish Shihab’s Interpretation of Gender Equality in Tafsir al-Mishbah’, *Humanisme* 06, no. 01 (2022): 57–68, <http://dx.doi.org/10.30983/humanisme.v6i1>.

<sup>25</sup> Kusmana Kusmana, ‘The Qur’an and Woman’s Leadership Discourse in Indonesia: Modern Interpretation of QS. 4: 34’, *Journal of Qur’an and Hadith Studies* 5, no. 2 (2016): 225–55. Muhammad As’ad, Nasikhoh Haromain, and Bustanun Ni’am, ‘Women Leadership in Optics Feminist Interpretation’, *Diya Al-Afkar* 9, no. 01 (2021): 58–72, <http://dx.doi.org/10.24235/diyaafkar.v9i01.8193>.

## 2. Konteks Ayat

Dalam *al-Durr al-Manşūr*, al-Suyūfī (w. 911 H) mengajukan puluhan riwayat terkait ayat ini. Hanya saja dalam persoalan *asbāb al-nuzūl*-nya, ada enam jalur riwayat yang dihadirkan. Masing-masing dari Ibnu Abi Hatim, ‘Abd bin Ḥumaid, al-Firyābī, Ibnu Mardawaih, Ibnu Jarīr dan al-Suddi. Kesemua riwayat tersebut pada intinya melaporkan peristiwa turunnya ayat, di mana seorang perempuan mengadu kepada Nabi saw prihal suaminya yang berperilaku kasar (memukul/ menampar) padanya. Nabi saw sebenarnya ingin menerapkan *qiṣās* atas kejadian ini, namun ketika Qs. al-Nisā’ [4]:34 ini turun, beliau kemudian membatalkannya dan berkata ‘aku ingin mengambil sebuah keputusan (*qiṣās*), namun Allah berkehendak lain’.<sup>26</sup> Di dalam riwayat yang dibawa oleh al-Ṭabarī (w. 310 H) juga menampilkan kisah yang sama meskipun riwayatnya berbeda. Hanya saja ada riwayat dari Muhammad bin al-Husain yang mengabarkan, bahwa kronologi pemukulan atas perempuan yang diceritakan tersebut disebabkan oleh perdebatan yang terjadi sebelumnya. Dan dari al-Ḥasan bin Yaḥyā, diberitakan bahwa sang suami memukul istri dengan begitu keras, hal ini ditandai dengan penggunaan redaksi *ṣakka* yang berarti memukul dengan sangat keras.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Jalāluddīn Abdurrahmān al-Suyūfī, *Al-Durr al-Manşūr Fī al-Tafsīr Bi al-Ma’sūr*, Tahqīq: Abdul Muhsin al-Turki, vol. IV (Kairo: Markaz Hijr li al-Buhūs wa al-Dirāsāt al-Arabiyah al-Islāmiyah, 2003), 383–84.

<sup>27</sup> Abī Ja’far bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl Ay al-Qur’ān*, Tahqīq: Abdullah bin Abdul Muhsin al-Turkī, vol. VI (Kairo: Hijr, 2001), 688–89.

Dari beragam *asbāb al-nuzūl* mikro ini, kita dapat memperoleh gambaran tentang latarbelakang turunnya ayat, di mana seorang perempuan yang dipukul oleh suaminya terlihat tidak memperoleh ‘keadilan’ yang dia inginkan, sesuatu yang oleh Rasulullah saw sendiri ingin diberikan. Namun, kehadiran ayat ini kemudian membatalkan apa yang hendak diputuskan olehnya. Keputusan al-Quran untuk tidak memberlakukan *qisās* menunjukkan bahwa kasus ini bukan peristiwa yang menuntut turunnya hukum, melainkan persoalan etika seorang suami kepada istri. Menurut al-Zuhri sebagaimana dinukil oleh al-Ṭabarī, hukum *qisās* dalam hubungan suami-istri hanya diberlakukan dalam persoalan jiwa (*al-nafs*).<sup>28</sup> Dengan demikian, pada dasarnya ayat ini tidak bias gender, hal tersebut baru terjadi dalam proses interpretasi yang dilakukan para *mufassir* dalam rangka melegitimasi konteks sosial yang berkembang di masa mereka tanpa mencoba untuk keluar. Karena itu, Asma Barlas berpendapat bahwa pembacaan patriarkis atas teks al-Quran disebabkan oleh kegagalan beberapa *mufassir* dalam mengoperasikan metode guna memahami ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan relasi gender.<sup>29</sup>

### 3. Dinamika Tafsir Eksoteris

Kata yang sentral dalam pembahasan para *mufassir* terkait ayat ini adalah yakni *qawwāmūn*. Menurut al-Ṭabarī, kata ini menunjukkan bahwa laki-laki, dalam hal ini suami, adalah penguasa atas istrinya (*ahl qiyām*) di

<sup>28</sup> al-Ṭabarī, VI:690.

<sup>29</sup> Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’ān*, 8.

dalam mendidik serta mengatur atas urusan mereka. Hal ini sesuai dengan keutamaan yang diberikan Allah kepada laki-laki berupa hak memberi mahar, nafkah, serta menyediakan kehidupan layak bagi sang istri. Atas dasar ini, maka menjadi wajar kalau laki-laki berhak untuk menentukan segala urusan dalam perkara rumah tangga.<sup>30</sup> Al-Wāḥidī (w. 468 H) memaknai *qawwāmūn* sebagai ‘yang berkuasa’ (*al-mutasallitūn*). Ia kemudian mengutip pandangan Ibnu Abbas, bahwa laki-laki memiliki kuasa layaknya pemerintah terhadap istri, dan kewajiban istri tak lain adalah mentaati.<sup>31</sup> Al-Mawardī (w. 450 H) mengutip makna yang diberikan oleh al-Ṭabarī, hanya saja dia menjelaskan bahwa keutamaan yang diberikan oleh Allah kepada laki-laki berupa kecakapan intelektual, seperti rasionalitas dan pendapat.<sup>32</sup>

*Mufassir* berikutnya seperti Ibnu Kaṣīr (w. 774 H) menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *qawwāmūn* adalah pemimpin, hakim dan juga pendidik atas wanita jika mereka melenceng. Hal ini karena, menurut Ibnu Kaṣīr, secara umum laki-laki lebih utama dan baik dibanding perempuan. Sebab itu pula kenabian hanya dikhususkan kepada lelaki, bukan perempuan.<sup>33</sup> *Mufassir* berbasis fikih seperti al-Qurṭūbī (w. 671 H) menjelaskan bahwa laki-laki adalah pemberi nafkah dan pembela

---

<sup>30</sup> al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, 2001, VI:687.

<sup>31</sup> ‘Alī bin Aḥmad bin Muḥammad al-Wāḥidī, *Al-Tafsīr al-Basīf*, vol. VI (Riyāḍ: Jāmi’ah al-Imām Muhammad bin Sa’ūd al-Islāmiyah, 1430), 485.

<sup>32</sup> ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Māwardī, *Al-Nukat Wa al-Uyūn*, vol. I (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, n.d.), 480.

<sup>33</sup> Abū al-Fidā’ Ismā’īl al-Qursyī Ibnu Kaṣīr, *Tafsīr Al-Qur’ān al-’Adzīm*, Taḥqīq: Sami bin Muhammad al-Salamah, vol. II (Riyāḍ: Dār Ṭaybah, 1999), 292.

perempuan. Hal ini karena hanya laki-laki yang berhak menjadi hakim, pemerintah dan juga tentara. Sebuah keistimewaan yang tidak dimiliki oleh perempuan. Lebih lanjut, ia mengutip pandangan yang mengatakan bahwa laki-laki lebih unggul dibanding perempuan dalam rasionalitas dan manajerial. Demikian ini disebabkan karakteristik laki-laki yang lebih keras dan kuat, sedangkan perempuan cenderung lemah dan lembut.<sup>34</sup> Keunggulan laki-laki, menurut Ibnu Aṭīyah (w. 546 H), juga didukung oleh kesempurnaan akal dan agama serta kecakapan berperang yang tidak dimiliki perempuan.<sup>35</sup>

Menurut al-Syaukānī (w. 1250 H/1834 M) kata *qawwāmūn* yang menggunakan bentuk superlatif (*mubālagah*) menyiratkan makna otentitas status ‘lebih utama’ bagi seorang laki-laki. Sedangkan huruf *jer ba* bermakna *sababiyah* yang berarti ‘penyebab’ ia memperoleh *privilege* tersebut dibanding wanita.<sup>36</sup> Ibnu ‘Āsyūr (w. 1973 M), salah satu *mufassir* modern, memaknai kata *qawwāmūn* sebagai ‘orang yang menegakkan sebuah perkara dan memperbaikinya’. Seorang lelaki disebut *qawwāmūn* karena ia bertugas untuk menjaga dan membela perempuan, serta yang bertanggungjawab dalam hal mencari nafkah dan menjaga stabilitas ekonomi. Sedangkan keutamaan yang diberikan Allah kepada laki-laki, adalah sebuah kekhususan yang bersifat primordial, di mana secara kodrat

<sup>34</sup> Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭūbī, *Al-Jāmi’ Li Aḥkām al-Qur’ān*, Taḥqīq: Abdullah bin Abdul Muhsin al-Turki, vol. VI (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006), 278–80.

<sup>35</sup> al-Andalūsī, *Al-Muḥarrar al-Wajīz Fī Tafsīr al-Kitāb al-Azīz*, II:47.

<sup>36</sup> Muḥammad ‘Alī bin Muḥammad al-Syaukānī, *Faḥ al-Qadīr al-Jāmi’ Bainā Fanni al-Riwāyah Wa al-Dirāyah Min ‘Ilm al-Tafsīr*, Taḥqīq: Abdurrahmān ‘Umairah, vol. I (Dakahlīya: Lajnah al-Taḥqīq wa al-Bahs al-‘Ilm bi Dār al-Wafā’, 1992), 737.

seorang perempuan membutuhkan laki-laki di dalam membela dan menjaga dirinya. Ia kemudian melakukan analisis atas teks ‘*dengan apa yang mereka nafkahkan*’ (*wabimā anfaqū min amwālihim*) yang menggunakan bentuk kerja lampau (*fi’il māḍī*) sebagai isyarat bahwa status *qawwāmūn* yang melekat pada laki-laki ini telah berlangsung sejak lama dalam kehidupan manusia.<sup>37</sup>

#### 4. Tafsir Kontekstual

Para *mufassir* kontekstual, berusaha untuk membaca ayat ini sesuai dengan spirit zaman modern, di mana emansipasi wanita telah menuntut pembacaan atas al-Quran yang ramah gender. Dalam masalah tugas dan tanggungjawab,- sebagaimana juga bertolak dari ayat al-Nisā’ [4]:34 ini-tidak ada indikasi bahwa perempuan lebih rendah secara moral dari laki-laki, karena dalam proses pelaksanaan atas hal tersebut ditentukan oleh daya *survive* serta ketentuan yang berlaku dalam kehidupan sosial. Amida Wadud mencontohkan zaman *post-slavery* (pasca perbudakan) di Amerika, di mana wanita kulit hitam lebih banyak diberi pekerjaan dibanding laki-laki, dan secara otomatis pula mereka lebih banyak menjadi tulang punggung keluarga.<sup>38</sup> Berangkat dari fakta sosial di atas, upaya reinterpretasi atas status *qawwāmūn* kemudian dilakukan, di antaranya dengan melihat ‘*illat* (sebab) yang berada di baliknya. Kecia Ali,

<sup>37</sup> Muḥammad Ṭāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, vol. V (Tūnīs: al-Dār al-Tūnīsiyah li al-Nasyr, 1984), 38–39.

<sup>38</sup> Amina Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading The Sacred Text from A Woman’s Perspective* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1999), 67.

memposisikan frasa ‘*bi mā anfaqū*’ (dengan apa yang mereka nafkahkan) sebagai sebab. Konsekuensinya, jika laki-laki sudah tak lagi mampu menanggung beban ekonomi wanita, dan justru sebaliknya wanita yang memenuhinya, maka status tersebut berpindah padanya.<sup>39</sup>

Dalam analisis yang dilakukan oleh Wadud, keutamaan yang diberikan oleh Allah (*faḍḍala Allāh*) bukanlah sesuatu yang mutlak diberikan kepada laki-laki maupun perempuan. Hal ini karena al-Quran menggunakan term *ba’d* (sebagian) dan bukan kata ganti maskulin-feminin (*hum-hunna*). Keutamaan dan status *qawwāmūn* ini bersifat kondisional, bergantung kepada kemampuan ekonomi, baik laki-laki maupun perempuan.<sup>40</sup> Di akhir analisisnya, Wadud menegaskan bahwa ayat ini tidak dapat dibaca secara sempit, melainkan harus dibaca secara eternal dengan melihat perubahan manusia dan keharusan adanya tanggungjawab mutualistik antara laki-laki dan perempuan.<sup>41</sup> Sardar, dalam kajiannya atas ayat ini menegaskan bahwa bahwa penafsiran bias gender atas ayat ini kontradiktif dengan ayat-ayat lain dalam al-Quran, misalnya Qs. al-Aḥzāb [33]:35 yang menunjukkan bahwa Allah memberikan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Bersikap kasar (fisik maupun non-fisik) bertentangan dengan Qs. al-Baqarah [2]:229 serta ayat lain yang

---

<sup>39</sup> Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur’an, Hadith and Jurisprudence* (Oxford: Oneworld, 2006), 119.

<sup>40</sup> Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading The Sacred Text from A Woman’s Perspective*, 69–71.

<sup>41</sup> Wadud, 73.

menegaskan tentang keharusan suami untuk bersikap baik terhadap pasangannya.<sup>42</sup>

Lebih lanjut, Sardar menegaskan bahwa ayat ini (al-Nisa' [4]:34) lahir dalam kondisi di mana budaya patriarki yang didorong oleh tribalisme belum benar-benar hilang dari bumi Hijaz. Menurutnya, ayat ini merupakan sebuah gambaran umum tentang fakta yang berlaku pada saat itu terkait relasi laki-laki dan perempuan. Dengan demikian, ia tidak memuat *moral imperative* apapun di mana sebuah kelompok masyarakat harus mencapainya. Hal ini diperkuat oleh sikap Nabi saw sendiri terhadap istri-istrinya, khususnya Khadijah yang tidak hanya bertindak sebagai manajer yang mengatur ekonomi serta tulungpanggung keuangan rumahtangga, tapi juga terlibat aktif dalam dunia bisnis dan tentu saja menjadi penasihat di saat Nabi saw menghadapi situasi-situasi rumit.<sup>43</sup> Dalam memahami ayat ini secara komprehensif dan kontekstual, Haleem menerapkan tiga langkah integratif agar tidak terjebak pada pemahaman bias gender maupun melegimitasi kekerasan terhadap istri; 1) analisis linguistik yang komprehensif, 2) melihat interpretasi Nabi saw, 3) memperhatikan ayat-ayat lain yang membahas tentang keharusan bersikap baik dalam hubungan

---

<sup>42</sup> Ziauddin Sardar, *Reading The Qur'an: The Contemporary Relevance of The Sacred Text of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 307.

<sup>43</sup> Sardar, 310.



suami istri, sebagaimana juga dicontohkan oleh Nabi saw dalam memperlakukan para istrinya.<sup>44</sup>

### C. Qs. al-Mā'idah [5]:38-40: Hukum Potong Tangan bagi Pencuri

#### 1. Konteks Perdebatan Ayat

*Wassāriqu wassāriqatu faqata'ū aidiyāhumā jazā'an bimā kasabā nakālan minallāhi wallāhu 'azīzun ḥakīm. Faman tāba min ba'di zulmihī wa aṣlaḥa fainnallāha yatūbu 'alaih innallāha gafūrun raḥīm. Alam ta'lam annallāha lahū mulk as-samāwāti wa al-arḍ, yu'azzibu man yasyā'u wa yagfiru liman yasyā', wallāhu 'alā kulli syai'in qadīr.*

Laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana. Maka, siapa yang bertobat setelah melakukan kezaliman dan memperbaiki diri, sesungguhnya Allah menerima tobatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Tidakkah engkau tahu bahwa sesungguhnya milik Allahlah kerajaan langit dan bumi? Dia menyiksa siapa yang Dia kehendaki dan mengampuni siapa yang Dia kehendaki. Allah Mahakuasa atas segala sesuatu.

Ayat ini menjadi salah satu dari sekian ayat dalam al-Quran yang menjadi perhatian banyak sarjana Islam modern karena berkaitan langsung dengan tema sentral hukum Islam, khususnya dalam tindak hukum pidana (*penal code*). Hal ini menjadi problematis ketika dihadapkan dengan tantangan hukum Islam (*syarī'ah*) di tengah-tengah hukum kriminal modern, baik nasional maupun internasional yang distandarisasi oleh prinsip hak asasi manusia.<sup>45</sup> Sampai di sini, umat Islam kemudian menghadapi satu

<sup>44</sup> Muhammad Abdel Haleem, *Understanding The Qur'an; Themes and Style*, London Qur'an Studies (London: I.B. Tauris, 2001), 46–47.

<sup>45</sup> Hukum Islam yang membahas tentang undang-undang pidana dan kriminal mengalami konflik serta bertentangan secara diametral dengan prinsip hak asasi manusia (*human rights*) khususnya yang berkaitan dengan hukum. Rudolph Peters menyebutkan lima prinsip dalam standarisasi hukum di bawah hak asasi yang menghadirkan tantangan dalam hukum Islam secara umum, 1) larangan memberikan hukuman yang kejam, merendahkan serta tidak manusiawi, 2)

tantangan yang sangat natural terkait masalah yurisprudensi; di mana mereka harus mampu mempertautkan secara seimbang antara hukum keagamaan yang berdasarkan iman di satu sisi (al-Quran), serta fakta tentang perkembangan hukum internasional di sisi lain (*human rights*). Demikian ini telah melahirkan respon berbeda, sebagian menjadi sangat konservatif dalam memahami al-Quran, dan sebagian lain justru menjadi sekuler.<sup>46</sup> Upaya untuk mendialogkan antara ayat *ethico-legal* dalam al-Quran dengan fakta perkembangan hukum modern saat ini mewujud dalam bentuk reinterpretasi, salah satunya atas Qs. al-Ma'idah [5]:38 ini.<sup>47</sup>

## 2. Konteks Ayat

*Asbāb al-nuzūl* ayat ini, sebagaimana dinukil oleh al-Māwardī (w. 450 H) dalam *al-nukat wa al-'uyūn*, berlatar kasus seorang wanita yang mencuri sebuah perhiasan. Orang yang dicuri pun melaporkan kepada Nabi

---

hukuman hanya dapat dijatuhkan ketika terdapat pengertian yang jelas terkait pelanggaran serta hukumannya, 3) prinsip kesetaraan di depan hukum, 4) kebebasan beragama dan kebebasan berekspresi, 5) hak dasar anak adalah tidak boleh dijatuhi hukuman mati, penjara seumur hidup, merendahkan atau hukuman tidak manusiawi lainnya. Kelima prinsip ini disesuaikan dengan kewajiban untuk memberikan hak-hak dasar manusia secara seimbang di satu sisi, serta memberi tantangan terhadap hukum Islam dalam mereinterpretasi ketentuan-ketentuan hukuman yang sudah diwariskan dalam tradisi keislaman yang terus hadir sampai saat ini. Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from The Sixteenth to Twenty-First Century*, Themes in Islamic Law (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2006), 174–75.

<sup>46</sup> N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978), 223.

<sup>47</sup> Beberapa kajian berupaya untuk menghadirkan penafsiran yang kontekstual atas Qs. al-Ma'idah [5]:38. Basid, dkk menyimpulkan bahwa ayat ini dapat dibaca dalam konteks melihat pandangan hukum Islam atas tindak pidana korupsi, dan hukuman kurungan (penjara) secara substansial sesuai dengan perintah memotong tangan sebagaimana diperintahkan al-Quran. Abd. Basid et al., 'Legal Consequences of Corruption In The Al-Qur'an; Khafi Alfaz Approach to The Corruption Verses', *Mushaf* 1, no. 2 (2021): 122, <https://doi.org/10.33650/mushaf.v1i2.2165>. Firqah Annajiyah Mansyurah, 'Hand Cut Sentence for Corruptors: Thematic Study of Tafsir Ahkam Surah Al-Maidah Verse 38', *Syariah* 19, no. 2 (2019): 159–68, <https://doi.org/10.33650/mushaf.v1i2.2165>. Budi Birahmat and Syarial Dedi, 'An Examination of Qur'anic Concept on Corruption', *Academic Journal of Islamic Studies (AJIS)* 3, no. 1 (2018): 81–100, <http://journal.staincurup.ac.id/index.php/AJIS>.

saw yang kemudian memerintahkan agar dipotong tangan kanannya. Perempuan tersebut lalu bertanya ‘apakah aku masih ada kesempatan taubat untukku?’, Nabi saw pun memastikan bahwa jika ia bertaubat, maka ia akan diampuni seperti orang yang baru terlahir dari rahim ibunya. Kemudian Qs. al-Mā’idah [5]:39 ‘*fa man tāba min ba’di ḡulmihī..*’ untuk memastikan keputusannya.<sup>48</sup> Al-Suyūṭi (w. 911 H) menghadirkan riwayat yang sama dari jalur Ahmad, Ibnu Jarīr, Ibnu Abī Ḥātim dan Abdullah bin Umar.<sup>49</sup> Untuk memahami konteks ayat ini lebih lanjut, beberapa *mufassir* mencoba melihatnya dari sisi *munāṣabah* dengan ayat-ayat sebelumnya, khususnya Qs. al-Mā’idah [5]:32 atau al-Mā’idah [5]:33 yang menjelaskan tentang hukum *qiṣās* dan *ḥirābah*. Keduanya sama-sama masuk ke dalam kategori ayat yang memuat ketentuan hukuman atas tindakan kriminal yang dilakukan, baik perorangan maupun kelompok.

Menurut Al-Rāzī (w. 606 H), ayat ini dapat berkorelasi langsung dengan salah satu dari dua ayat di atas. Jika pada Qs. al-Mā’idah [5]:33 al-Quran menjelaskan tentang hukuman potong tangan dan kaki bagi kelompok yang melakukan pembegalan/perampokan (*ḥirābah*) atas harta orang lain, maka Qs. al-Mā’idah [5]:38 ini menjelaskan tentang hukuman yang ditimpakan kepada orang yang melakukan tindak pencurian (*sariqah*). Atau dapat pula dikorelasikan dengan Qs. al-Mā’idah [5]:32 yang menjelaskan tentang keagungan ‘nilai hidup’ di balik tragedi pembunuhan

<sup>48</sup> Alī bin Muḡammad bin Ḥabīb al-Māwardī, *Al-Nukat Wa al-’Uyūn*, vol. II (Beirut: Dār al-Kutūb al-’Ilmiyyah, n.d.), 37.

<sup>49</sup> al-Suyūṭī, *Al-Durr al-Mansūr Fī al-Tafsīr Bi al-Ma’sūr*, 2003, V:296–97.

(Qs. al-Mā'idah [5]:30-31), maka al-Mā'idah [5]:33 dan 38 ini menjelaskan tentang hal-hal yang dapat dilakukan untuk melindungi kehidupan, sekalipun dengan melegalisasi kematian atau tindakan menyiksa lainnya.<sup>50</sup> Al-Zuhaiḥī (w. 2015 H), *mufassir* kontemporer, menjelaskan bahwa *hirābah*, dalam pandangan Hanafiyah adalah pencurian dalam skala besar (*sariqah kubrā*), sedang pencurian dalam skala yang lebih kecil (*sariqah ṣugrā*). Di antara kedua tema ayat ini, terdapat perintah Allah untuk bertakwa, sehingga manusia dapat menjauhkan diri dari perbuatan yang diharamkan dan merusak (Qs. al-Mā'idah [5]: 34-37).<sup>51</sup>

### 3. Dinamika Tafsir Eksoteris

Melihat konteks yang diberikan oleh riwayat *asbāb al-nuzūl* maupun *munāsabah* dengan ayat sebelumnya, sebagian besar para *mufassir* mendiskusikan ayat ini sebagai aturan hukum yang dijatuhkan kepada orang yang mencuri. Penafsiran mereka kemudian mulai masuk ke dalam beberapa hal fundamental dari ayat, khususnya pada permasalahan *qira'ah* serta ketentuan yang pencurian yang boleh dijatuhi hukuman ini. Menurut al-Ṭabarī (w. 310 H), lafal '*al-sāriqū wa al-sāriqatu*' tidaklah bermakna 'laki-laki dan perempuan yang mencuri', karena jika demikian, maka seharusnya kedua lafal di atas dibaca *naṣb* (menjadi *maf'ūl bih*). Marfū'nya kedua lafal ini karena disandarkan pada pekerjaan mencuri, bukan pada

<sup>50</sup> Fakhrud-dīn Muḥammad bin 'Umar al-Rāzī, *Al-Tafsīr al-Kabīr Aw Maḥāṭib al-Gaib*, Taḥqīq: Ibrāhīm Syamsuddin & Ahmad Syamsuddin, vol. VI (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 2020), 196.

<sup>51</sup> al-Zuhaiḥī, *Al-Tafsīr al-Munīr Fī al-'Aqīdah Wa al-Syarī'ah Wa al-Manhaj*, III:530.

pelakunya. Dengan demikian, menurut al-Ṭabarī, makna ayat ini adalah ‘dan barang siapa yang mencuri, baik laki-laki maupun perempuan, maka potonglah tangan keduanya’. Al-Ṭabarī menguatkan pandangannya dengan riwayat *qirā’ah* dari Ibnu Mas’ūd, maupun riwayat bacaan oleh Ibnu Wakī’ yang menggunakan bentuk kata plural (*al-sāriqūn wa al-sāriqātu*).<sup>52</sup> Pendapat ini kemudian dikuatkan oleh Ibnu Athiyyah (w. 546 H) dengan argumentasi gramatikal yang lebih kuat.<sup>53</sup>

Secara gramatikal, al-Rāzī mengelaborasi secara panjang dengan menghadirkan pandangan mulai dari Sibawaih, al-Akhfasy hingga al-Farra’, yang mana mereka, selain Sibawaih, menguatkan pandangan bahwa lafal ‘*al-sāriq wa al-sāriqatu*’ dengan dibaca *marfū’* jauh lebih kuat dari pada dibaca *manshūb* dengan beberapa alasan, di antaranya: kedua lafal ini menjadi *mubtada’*, sedangkan *khobar*-nya dihilangkan (*mahzūf*) dengan mengandaikan adanya lafal ‘*fimā yutlā ‘alaikum..*’ sebelumnya. Namun menurut Sibawaih, lebih tepat dibaca *manṣūb* dengan menjadikannya *maf’ūl bih* sebagaimana dalam *qirā’ah* ‘Isā bin Umar. Al-Rāzī kemudian menunjukkan kerancuan pandangan Sibawaih tersebut dalam beberapa poin, antara lain: 1) memperhadapkan *qirā’ah mutawātirah* (*marfū’*) dari Nabi saw dengan *qirā’ah syāzzah* ‘Isā bin Umar (*manṣūb*) merupakan kenaifan, 2) jika dua lafal di atas dibaca *manṣūb*, maka ia tidak lagi menjadi sebab (*‘illat*) dari hukum dan bertentangan dengan lafal berikutnya

<sup>52</sup> al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl Ay al-Qur’ān*, 2001, VIII:407–8.

<sup>53</sup> al-Andalūsī, *Al-Muḥarrar al-Wajīz Fī Tafṣīr al-Kitāb al-‘Azīz*, II:187–88.

‘*jazāan bimā kasabā.*’, 3) membaca *marfū’*, untuk memberi kesan akan keburukan tindakan mencuri, dan bukan pada hukum yang hendak disampaikan setelahnya, sebagaimana dalam pandangan Sibawaih.<sup>54</sup>

Dari argumen yang ditampilkan oleh al-Rāzī di atas, penafsiran ayat kemudian bergeser kepada kandūngan hukum yang termuat di dalamnya. Menurut al-Māwardī (w. 450 H), hukuman potong tangan hanya diberlakukan ketika kasusnya secara nyata terjadi, seraya melihat tempat pencurian dan juga ukuran yang dicuri. Dengan demikian, maka ayat ini bersifat ‘*āmm makhṣūṣ*’ (cakupannya umum, namun penerapannya khusus), dan juga mungkin bersifat *mujmal mufassar* (ayatnya global dan membutuhkan perincian).<sup>55</sup> Abū Ḥayyān (w. 745 H) menghadirkan berbagai riwayat terkait ukuran barang curian yang membolehkan hukum potong tangan, dari pendapat yang mengatakan ‘10 dirham’ sebagaimana riwayat Ibnu ‘Abbās, Ibnu ‘Umar, ‘Aṭō’, Aimān al-Ḥabsyī dan lain-lain, kemudian pendapat ini diambil oleh al-Ṣaurī, Abū Ḥanīfah, Zufar dan Abū Yusūf. Adapula riwayat yang mengatakan ‘4 Dinar’ sebagaimana dari Umar, Ūsman, ‘Alī, Aisyah dan ‘Umar bin ‘Abdul ‘Azīz yang kemudian dianut oleh al-Auzā’i, al-Lais, al-Syāfi’ī dan Abu Ṣaur. Riwayat dari Anas, ‘Urwah, Sulaimān bin Yasār dan al-Zuhrī yang mengatakan ‘5 dirham’ dan riwayat-riwayat lain yang sangat beragam.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> al-Rāzī, *Al-Tafsīr al-Kabīr Aw Mafātīḥ al-Gaib*, 2020, VI:196–97.

<sup>55</sup> al-Māwardī, *Al-Nukat Wa al-’Uyūn*, II:36.

<sup>56</sup> Muḥammad bin Yūsuf al-Andalūsī Abū Ḥayyān, *Al-Baḥr al-Muhīt*, Taḥqīq: ‘Ādil Aḥmad Abdul Maujud, vol. III (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1993), 488.

Al-Bagawī (w. 516 H) menjelaskan bahwa orang yang mencuri dengan kadar yang ditentukan dari suatu tempat penyimpanan barang (*al-hirz*) di atas dikenakan hukuman potong tangan sejauh tidak ada indikasi *syubhat* di dalamnya. Ia juga menjelaskan bahwa pendapat ini telah disepakati oleh para ulama kecuali Ibnu Zubair yang memperkenankan memotong tangan meskipun barang yang dicuri di bawah kadar tersebut, namun pendapatnya tidak dapat dijadikan pegangan. Sedangkan pencurian yang masih ada unsur *syubhat* tidak boleh diterapkan potong tangan, seperti budak yang mencuri barang majikannya, anak yang mencuri milik orangtuanya, atau sebaliknya, atau pun dua orang yang berserikat mencuri satu sama lain.<sup>57</sup> Hal ini karena menurut al-Ša'ālabī (w. 875 H) yang disebut dengan harta, sebagaimana dimaksudkan dalam ayat ini adalah 'sesuatu yang memiliki kadar ukuran tertentu, dikuasai, dimiliki secara terhormat dan sepenuhnya, tidak ada unsur ke-*syubhat*-an di dalamnya, disimpan di tempat yang terjaga, yang ketika ia dikeluarkan hanya untuk memperoleh satu hal yang menyenangkan.<sup>58</sup> Di luar definisi ini, maka tidak termasuk kategori harta.

*Mufassir* lain seperti Ibnu Taimiyah (w. 728 H) menjelaskan urgensi penegakkan hukuman ini bagi kelestarian syariat Islam. Selain merupakan ibadah seperti halnya jihad, ia juga merupakan rahmat Allah

---

<sup>57</sup> al-Ḥusain bin Mas'ūd al-Bagawī, *Ma'ālim al-Tanzīl Li al-Bagawī*, Taḥqīq: Muhammad Abdullah al-Namr, U.J Ḍōmiriyah, Sulaimān al-Ḥarsy, vol. III (Riyad: Dār Ṭaybah, 1989), 51–53.

<sup>58</sup> Abdurrahmān bin Ma'lūf al-Ša'ālabī, *Al-Jawāhir al-Ḥisān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, Taḥqīq: Alī Muhammad Mu'awwaḍ & 'Ādil Ahmad Abdul Maujūd, vol. II (Beirut: Dār Ihyā' al-Turas al-Arabī, 1997), 376–77.

yang harus dilaksanakan dengan penuh ketegasan oleh seorang pemimpin. Hal ini tak lain karena di dalam proses penegakan hukum ini terdapat hikmah besar dalam mewujudkan kasih serta menjaga manusia dari berbagai hal yang buruk. Sebagaimana orangtua harus mampu bersikap tegas demi kebaikan seorang anak, demikian pula pemimpin harus melakukan pemotongan tangan dan *ḥudūd* lainnya demi kebaikan masyarakat.<sup>59</sup> Abi Su'ud (w. 985 H) menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan frasa '*wallāhu 'azīzun ḥakīm*' adalah 'tidak ada yang bisa melawan segala hal yang Ia putuskan, serta sangat bijak dalam menetapkan berbagai ketentuan yang berkaitan dengan syariat'. Dalam artian, Allah tidak akan menetapkan sebuah hukum kecuali di baliknya terdapat hikmah dan kemaslahatan yang lebih besar di dalamnya. Ia kemudian menjelaskan ayat selanjutnya (Qs. al-Mā'idah [5]:39) sebagai penerimaan taubat dari Allah dan terlepasnya dari siksa di akhirat, walaupun di dunia *ḥudūd* harus tetap ditegakkan.<sup>60</sup>

Pandangan Abī al-Su'ūd ini diperkuat oleh Ibnu 'Āsyūr (w. 1973 M) yang mengatakan bahwa hikmah penegakan hukuman ini adalah untuk memberikan efek jera sang pelaku tidak mengulangnya lagi. Selanjutnya, ia juga menjelaskan bahwa tidak ada indikasi dalam rentetan ayat ini (Qs. al-Mā'idah [5]:38-40) ini yang mengindikasikan bahwa hukuman tersebut gugur setelah seorang menyesali dan bertaubat, karena berdasarkan indikasi

<sup>59</sup> Taqiyuddīn Ibnu Taimiyah, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Taḥqīq: Abdurrahmān 'Umairah, vol. IV (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, n.d.), 88–89.

<sup>60</sup> al-'Imādī, *Irsyād Al-'Aql al-Salīm Ilā Mazāyā al-Qur'ān al-Karīm*, III:35.



ayat, lafal *'fa man tāba min ba'di zulmihi..'* hanya menjelaskan tentang hubungan Allah dan hamba-Nya di akhirat, serta kabar gembira bagi mereka yang bertaubat setelah melakukan perbuatan tersebut.<sup>61</sup> *Mufasssir* belakangan, yakni al-Ṣābūnī (w. 2021 M) menjelaskan sisi hikmah yang ada di balik hukuman ini dengan mengkritik pandangan sebagian kelompok yang menganggap bahwa 'penjara' sudah memuat secara substansial hukum yang ditetapkan al-Quran. Baginya, tingginya tingkat kriminalitas dalam berbagai level dan dimensinya yang semakin marak belakangan ini disebabkan hukum yang berlaku tidak cukup kuat untuk memberi efek perubahan bagi masyarakat. Salah satunya, tidak diperlakukannya hukum potong tangan dalam kasus pencurian menjadi penyebab semakin maraknya kasus perampokan.<sup>62</sup>

#### 4. Tafsir Kontekstual

Para sarjana dan *mufasssir* kontekstual mencoba untuk menafsirkan ayat ini sesuai dengan kontur zaman yang menuntut terbentuknya sebuah sistem hukum yang lebih manusiawi tanpa menghilangkan substansinya. Sardar, ketika mendiskusikan ayat ini mencoba untuk melihat konteks sosial masyarakat Arab pada saat itu secara makro, kemudian ia menjelaskan bahwa kandungan hukum dalam ayat ini sesuai dengan norma masyarakat pada saat itu. Dengan demikian, ayat ini tidak dapat diberlakukan secara universal. Sebaliknya, justru

<sup>61</sup> Ibnu 'Āsyūr, *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, 1984, V:193.

<sup>62</sup> Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwat Al-Tafāsīr*, cet: 4, vol. I (Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1981), 342–43.

mengabarkan tentang signifikansi keadilan yang harus ada di dalam sebuah proses penegakan dan pelaksanaan sebuah hukum. Dan hal ini disesuaikan dengan norma yang berlaku di suatu masyarakat.<sup>63</sup> Schacht menjelaskan bahwa pada saat Nabi saw masih hidup, hukum Islam belum berbentuk sebuah institusi, hal ini karena terdapat hukum yang dianut secara masif oleh mayoritas penduduk Arab saat itu. Setelah Nabi saw wafat (632 M), generasi berikutnya memulai proses institusionalisasi hukum dalam bentuknya yang sederhana tanpa inovasi yang berarti. Mereka hanya mengakomodasi hukum yang telah berlaku serta dimodifikasi oleh Nabi saw atau oleh al-Quran secara langsung pada saat beliau hidup.<sup>64</sup>

Dalam analisis Haleem, dengan bertolak dari analisis historis dan linguistik, ia menyimpulkan bahwa ayat ini (al-Mā'idah [5]:38-40) sebenarnya ingin menghindarkan seseorang dari hukuman potong tangan. Hal ini dapat dilihat dari bahasa yang digunakan al-Quran yang semula begitu keras dan tegas '*faqṭa'ū aidiyahumā*' secara drastis kemudian berubah dengan begitu simpatik sebagaimana tampak dalam lafal '*fa'innallāha yatūbu 'alaih..'* tatkala si pencuri telah menyesali perbuatannya dan bertaubat. Lebih lanjut, menurut Haleem ayat '*fa man tāba..'* menunjukkan bahwa setelah pertobatan maka hukuman tidak boleh dijatuhkan. Ia berangkat dari pandangan Abu Hanifah dan juga

---

<sup>63</sup> Sardar, *Reading The Qur'an: The Contemporary Relevance of The Sacred Text of Islam*, 257.

<sup>64</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1983), 6–16.

mendialogkannya dengan beberapa ayat lain. Pada Qs. al-Mā'idah [5]:33 taubat dapat menggugurkan dua hukuman (kehinaan di dunia dan siksa di akhirat), karena itu beberapa ulama kemudian berpendapat bahwa setelah seorang bertaubat, ia dapat terhindar dari hukuman jika dilanjutkan dengan amal baik setelahnya. Yang terakhir ini dapat menghindarkan seorang dari hukuman sebagaimana dalam *ḥadd* zina (Qs. al-Nisa' [4]:16) dan *ḥadd* bagi penuduh zina atau *qazaf* (Qs. al-Nūr [24]:4-5).<sup>65</sup>



---

<sup>65</sup> Muhammad Abdel Haleem, *Exploring The Qur'an: Context and Impact* (London and New York: I.B. Tauris, 2017), 93–94.

### BAB III

#### Penafsiran *Isyārī* atas Ayat-ayat *Ethico-legal*

##### A. Al-Mā'idah [5]:51

###### 1. Penafsiran al-Qusyairī

Al-Qusyairī memulai penafsiran atas ayat ini dengan menegaskan bahwa larangan ber-*muwālah* dengan Yahudi dan Nasrani dalam hal ini bermakna larangan untuk bersikap condong terhadap mereka. Hal ini tampak dari redaksi yang ia gunakan, yakni '*lā tajnahū*'. Larangan tersebut merujuk kepada orang-orang yang dianggap sebagai musuh bagi Allah.<sup>1</sup> Dalam hal ini, ia tidak memaknai kata *al-yahūd wa al-naṣarā* sebagai sebuah identitas yang merujuk kepada suatu agama tertentu, melainkan kepada satu kelompok yang secara umum dikategorikan sebagai musuh-musuh Allah. Al-Qusyairī kemudian menjelaskan penyebab kecondongan sebagian orang untuk ber-*muwālah* dengan musuh-musuh Allah ini karena mereka lebih mendahulukan memperoleh bagian-bagian duniawi, atau karena merasa malu untuk menegakkan kebenaran. Atau karena mereka bersikap nepotisme atas nama kekeluargaan, berusaha untuk memikat hati orang yang dicintai, atau karena takut akan rusaknya pertemenan.<sup>2</sup> Tampak dari sini, bahwa al-Qusyairī memperlihatkan berbagai motif persekutuan (*muwālah*) tersebut

---

<sup>1</sup> Abdul Karīm bin Hawāzin Al-Qusyairī, *Laṭā'if al-Isyārāt*, vol. I (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 2007), 268

<sup>2</sup> Al-Qusyairī, 268

dalam konteks menegakkan kebenaran, di mana seorang yang beriman diharuskan untuk tetap berada di dalam keimanannya.

Oleh karena itu al-Qusyairi kemudian memberikan penegasan agar orang-orang yang beriman untuk memperkuat ikatan agar dapat terlepas dari musuh-musuh Allah tersebut. Hal ini karena persekutuan hanya mungkin terjadi antar sesama mereka saja. Perbedaan antara orang-orang beriman dengan musuh-musuh Allah tersebut dapat berdiri di atas nilai-nilai agama, sehingga konsekuensinya adalah ‘mereka yang bersekutu merupakan bagian darinya’. Hal ini karena mereka masuk ke kelompok mereka, dan menempuh jalan yang sama, sehingga mereka secara otomatis menjadi bagian dari mereka.<sup>3</sup>

## 2. Penafsiran al-Jīlānī

Al-Jīlānī menjelaskan ayat ini dengan menjelaskan bahwa di antara konsekuensi dari keimanan yang dipegang oleh orang-orang beriman, adalah ‘hendaknya tidak menjadikan orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai sekutu bagi mereka’. Ia memaknai kata *al-awliya*’ dalam hal ini sebagai sebuah sikap orang mukmin untuk bersekutu, berteman, sebagaimana mereka menjalinkannya dengan orang-orang mukmin yang lain. Al-Jīlānī juga menegaskan agar mereka tidak terlalu mempercayai sikap-sikap simpatik yang dilakukan oleh orang Yahudi dan Nasrani tersebut, hal ini karena persekutuan mereka bersifat eksklusif hanya bagi golongannya saja.

---

<sup>3</sup> Al-Qusyairī, 268

Hal ini yang ditegaskan di dalam bunyi ayat ‘*ba’dhum awilyā’u ba’d*’.<sup>4</sup> Persekutuan kuat yang terjalin antar sesama kelompok yang terjadi di dalam Yahudi dan Nasrani tersebut terjadi dalam beberapa bentuk perilaku mereka yang saling menopang, saling membantu serta mereka menunggu waktu yang tepat untuk mencelakai orang-orang beriman. Oleh karena itu, al-Jīlānī menegaskan bahwa mereka yang bersekutu dan menjalin pertemanan dekat dengan mereka maka akan termasuk ke dalam golongan tersebut di sisi Allah.

Al-Jīlānī kemudian menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan redaksi ‘*innallāha*’ adalah ‘Allah maha melihat secara jelas terhadap isi hati setiap hamba-Nya’. Karena pengetahuan Allah terhadap hal-hal yang tersembunyi (*al-ḍamā’ir*) tersebut, maka Allah tidak akan memberikan petunjuk kepada mereka. Hal ini karena mereka termasuk orang-orang zalim. Kata *al-zālimīn* dalam penggalan ayat ini dimaknai oleh al-Jīlānī sebagai orang-orang yang melewati batas dari apa-apa yang diperintahkan oleh Allah. Mereka juga, dengan gelap mata, telah melanggar larangan-larangan-Nya. Perilaku yang demikian inilah, menurut al-Jīlānī, yang menyebabkan orang-orang yang ber-*muwālah* dengan orang Yahudi dan Nasrani sebagai bagian dari kelompok tersebut.<sup>5</sup>

### 3. Penafsiran Ibn ‘Ajībah

---

<sup>4</sup> Muḥyiddīn bin Abdul Qadīr Al-Jailānī, *Tafsīr Al-Jailānī*. Taḥqīq: Aḥmad Fārid al-Māzidī. Vol. I. (Quetta: Maktabah Al-Ma’rufiyah, 2010), 451

<sup>5</sup> Al-Jailānī, 451

Ibn ‘Aġġbah menggabungkan penafsiran Qs. al-Mā’idah [5]:51 ini dengan dua ayat berikutnya, yakni ayat 52 dan 53 dalam satu kesatuan pembahasan. Sebagaimana juga ia lakukan dalam penafsirannya di ayat-ayat lain, ia memulai dengan penjelasan ayat mulai dari analisis kebahasaan, makna-makna zahir, untuk kemudian diakhiri dengan penjelasan makna *isyārī* di bagian akhir. Dalam ketiga ayat ini, Ibn Aġġbah menjelaskan *qirā’ah* atas ayat 53 yang dalam salah satu riwayat dibaca dengan tanpa *wāw* serta konsekuensi maknanya. Hal ini mengesankan seolah-olah ayat 53 adalah jawaban dari pertanyaan ‘apa yang diucapkan oleh orang mukmin pada saat itu?’, kemudian dijawab dengan redaksi al-Quran ‘*yaqūlu al-laġġna āmanu..*’ (Qs. al-Mā’idah [5]:53).<sup>6</sup>

Ibn ‘Aġġbah kemudian menjelaskan tentang redaksi ‘*la tattakhizu al-yahūda wa al-naṣārā awliyā’a.*’ sebagai sebuah sikap yang memberi pertolongan atau bergaul dengan mereka sebagaimana perilaku seorang yang saling mencintai satu sama lain, atau sikap yang menunjukkan kecintaan (*mawaddah*) kepada mereka. Meskipun demikian, Ibn ‘Aġġbah menjelaskan bahwa larangan bergaul (*mu’amalah*) ini tidak berlaku secara mutlak, karena pergaulan yang tidak berdasarkan rasa cinta masih diperkenankan oleh zahir ayat ini. Selanjutnya, Ibn ‘Aġġbah menjelaskan sebab dari larangan *muwālah* tersebut adalah penegasan al-Quran di penggal berikutnya, yakni

---

<sup>6</sup> Ahmad Ibn ‘Aġġbah, *al-Baġr al-Madīd Fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*. Vol. II. (Kairo: Ḥasan ‘Abbās Zakī, 1999), 49

'*ba'dhum awliyā'u ba'd*'. Penggalan ayat ini bermakna, bahwasanya orang-orang Yahudi dan Nasrani bersepakat satu sama lain untuk secara nyata menentang orang-orang beriman. Hal ini disebabkan, menurut Ibn 'Ajībah, mereka memiliki kesatuan dalam agama, dan kesepakatan di antara sesamanya untuk menentang. Sehingga, secara tegas ayat ini mengabarkan bahwa mereka yang bersekutu dengan Yahudi dan Nasrani secara otomatis menjadi bagian dari dua kelompok tersebut.<sup>7</sup>

Untuk mempertegas penafsirannya ini, Ibn 'Ajībah mengutip pandangan al-Baiḍāwī yang memaknai ayat ini sebagai bentuk peringatan keras al-Quran agar orang-orang mukmin menghindari *muwālah* dengan Yahudi dan Nasrani. Hal ini semakin dipertegas dengan kutipan hadis yang disertakan di dalamnya di mana seorang mukmin bahkan tidak boleh untuk saling melihat api dengan orang-orang musyrik'. Sebab mereka yang bersekutu dengan orang-orang tersebut akan dianggap sebagai munafik.<sup>8</sup>

Lebih lanjut, Ibn 'Ajībah juga mendatangkan pandangan Ibn 'Aṭīyah yang menegaskan bahwa mereka yang bersekutu dengan Yahudi dan Nasrani beserta keyakinan dan agama mereka yang berbeda, maka akan tergolong dalam kekafiran serta masuk ke dalam ancaman orang-orang yang akan beroleh siksa dan kekal di neraka. Sedangkan mereka yang hanya sekadar menolong tanpa meyakini

---

<sup>7</sup> Ibn 'Ajībah, 49

<sup>8</sup> Ibn 'Ajībah, 49



kebenaran keyakinannya, mereka hanya akan memperoleh murka dan kehinaan yang juga ditimpakan kepada dua kelompok tersebut. Kemudian Ibn ‘Ajībah menafsirkan redaksi ayat ‘*innallāha lā yahdi al-qawma al-ẓālimīn*’ dengan menegaskan bahwa keengganan Allah untuk tidak memberikan petunjuk tersebut disebabkan mereka telah menzalimi diri sendiri. Hal ini berupa persekutuan mereka dengan orang-orang kafir.<sup>9</sup>

Setelah menampilkan penafsiran sebagaimana di atas, Ibn ‘Ajībah kemudian menampilkan makna yang diisyaratkan oleh ayat ini. Ini adalah bagian di mana ia menafsirkan ayat ini dengan makna *isyārī*-nya yang khas. Ia menjelaskan bahwa ayat ini adalah bagian dari larangan al-Quran atas orang-orang beriman dalam menjalin koalisi dengan orang yang diidentifikasi sebagai orang-orang lalai (*al-gāfilīn*). Secara spesifik mereka yang dianggap sebagai pendosa (*al-fujjār*). Selain dua kategori orang tersebut, Ibn ‘Ajībah juga mereduksi kata *al-yahūd* dan *al-naṣārā* dalam ayat ini bagi para intelektual penjilat, orang fakir yang bodoh dan ulama yang jumud. Hal ini karena bergaul dengan mereka dapat memadamkan cahaya rahasia dan mengeruhkan kejernihan hati.<sup>10</sup>

## B. Al-Nisā’ [4]: 34

### 1. Penafsiran al-Qusyairī

---

<sup>9</sup> Ibn ‘Ajībah, 49-50

<sup>10</sup> Ibn ‘Ajībah, 50

Penafsiran al-Qusyairī atas ayat ini terbagi ke dalam tiga fragmen ayat. Namun, secara umum, al-Qusyairī menafsirkan ayat mula-mula dengan menjelaskan pengkhususan laki-laki dengan kekuatan (*al-quwwah*) yang dengan hal tersebut mereka memiliki tambahan beban. Hal ini karena beban sama dengan kapasitas atau kekuatan. Namun, al-Qusyairī menegaskan bahwa kekuatan dalam hal ini lebih menitikberatkan pada kekuatan hati dan kesungguhan, bukan pada fisik.<sup>11</sup>

Kemudian al-Qusyairī menafsirkan fragmen kedua ayat ini, yakni kata '*wallātī takhāfūna..*' yang ditafsirkan sebagai sebuah perintah menerapkan secara gradual perlakuan atas wanita yang melakukan *nusyūz*. Di samping itu, ia juga mengharuskan perlakuan tersebut dengan penuh kelembutan serta dilakukan dalam rangka memberikan pendidikan (*tahzīb*) bagi perempuan. Oleh karena itu, al-Qusyairī menegaskan bahwa jika semua itu dapat dilakukan dengan memberikan peringatan yang baik, maka seorang laki-laki dilarang untuk menggunakan tongkat untuk memukulnya. Ia kemudian memungkasi penjelasan fragmen ini dengan menjelaskan bahwa ide dasar ayat ini adalah etika dalam pergaulan dalam keluarga.<sup>12</sup>

Fragmen adalah kata '*fa'in aṭa'nakum falā tabgū..*', menurut al-Qusyairī ayat ini bermakna, jika seorang perempuan telah kembali dari sikap-sikap membangkangnya dan menjadi taat, maka seorang

<sup>11</sup> Al-Qusyairī, *Laṭā'if al-Isyārāt*, vol. I, 268

<sup>12</sup> Al-Qusyairī, 268

laki-laki dilarang untuk menyakiti perempuan tersebut atas apa-apa yang telah mereka perbuat sebelumnya. Dalam ayat ini laki-laki juga dilarang untuk bersikap pongah, dalam arti tidak menerima alasan-alasan yang diberikan oleh perempuan. Di fragmen selanjutnya, yakni kata '*falā tabgū 'alaihinna..*' adalah larangan keras bagi suami untuk melampaui batas di dalam memberikan teguran kepada perempuan tersebut di luar ketentuan yang sudah digariskan.<sup>13</sup>

## 2. Penafsiran al-*Jilānī*

Penafsiran al-*Jilānī* atas ayat ini dimulai dari penjelasannya terkait kata *al-rijāl* yang ia memiliki kriteria watak yang seimbang dan akal yang sehat. Sedangkan *al-qawwāmūn* ia maknai sebagai penjaga bagi perempuan. Hal ini karena perempuan dikenal sebagai makhluk lemah yang meniscayakan adanya seorang penjaga bagi mereka dalam menjaga kehormatannya. Status *qawwāmūn* ini adalah keutamaan dari Allah yang dianugerahkan kepada manusia oleh karena kesempurnaan akal yang mereka miliki. Selain itu, mereka yang memperoleh status ini juga karena adanya harta yang diperoleh melalui bekerja untuk dinafkahkan.

Al-*Jilānī* melanjutkan, perempuan-perempuan yang baik (*al-sālihāt*) dalam ayat ini bermakna mereka yang mampu menjaga kehormatannya. Mereka itulah yang disebut dengan perempuan yang taat (*qānitāt*), menurut al-*Jilānī* ketaatan mereka kepada suaminya

---

<sup>13</sup> Al-Qusyairī, 268

serta pelayanannya atas mereka secara zahir. Dan juga perempuan yang menjaga (*ḥāfiẓāt*) adalah menjaga hak-hak suaminya yang bersifat rahasia dan tersembunyi. Mereka juga dengan setia mengikuti sang suami dan melaksanakan segala perintahnya. Sedangkan yang dimaksud dengan lafal "*bimā ḥafizallah*" maknanya adalah 'sebab penjagaan Allah atas mereka (perempuan)'. Penjagaan tersebut berupa terselamatnya mereka dari sikap berkhianat yang dapat menghancurkan rumah tangganya.<sup>14</sup>

Bagi perempuan yang dikhawatirkan melakukan *nusyūz* dengan bermaksiat atau tidak menjaga hak-hak suami, yang mana hal tersebut memiliki tanda-tandanya, maka harus memberikan peringatan yang disampaikan secara lemah lembut. Peringatan tersebut, menurut al-Jīlānī adalah peringatan Allah bagi perempuan tersebut untuk menjaga hak-hak Allah dan hak suami. Hal ini diharapkan dapat membuat si perempuan mengerti dan meninggalkan sikap membangkang tersebut.

Dan jika masih membangkang, al-Quran memerintahkan agar "*wahjurūhunna fil maḍāji*", menurut al-Jīlānī ayat ini memerintahkan agar suami berpisah tempat tidur dengan istri. Namun jika belum juga bersikap taat, maka al-Quran membolehkan memukul. Namun al-Jīlānī memberi catatan, bahwa pukulan tersebut tidak boleh melampaui batas ketentuan.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Al-Jailānī, *Tafsīr Al-Jailānī*. Vol. I, 358

<sup>15</sup> Al-Jailānī, 358

Dan jika istri telah kembali taat (*fa'in aṭa'nakum.*), dalam artian mereka telah melaksanakan perintah-perintah pendisiplinan tersebut, maka *falā tabgū 'alaihinna sabīlā*, yang menurut al-Jīlānī maknanya adalah suami tidak boleh mencari-cari cara untuk menceraikan atau mengusirnya dari rumah. Kemudian al-Jīlānī menjelaskan makna dari lafal *innallāha* dengan menegaskan bahwa Allah adalah Maha memperbaiki segala urusan hamba-hamba-Nya. Dan kata *'kāna 'aliyyan'* Maha tinggi kedudukan-Nya. Sedangkan kata *kabīrā* yang menjadi sifat Allah bermakna bahwa kuasa dalam menetapkan hukum, sehingga tidak akan ada satu pun yang dapat menggugat hukum yang Dia tetapkan, maupun mempertanyakan apa yang telah Dia titahkan.<sup>16</sup>

### 3. Penafsiran Ibn 'Aḡībāh

Ibn 'Aḡībāh memulai analisisnya dengan kajian gramatikal, di mana ia lafal *faṣṣāliḡātū* adalah *mubtada'*. Sedangkan kalimat-kalimat setelah menjadi *khābar*. Sedangkan huruf *fā'* pada bagian awal kalimat tersebut bermakna *sababiyah* dan *tafrī'*, dalam arti al-Quran seolah ingin mengatakan, 'laki-laki itu adalah penjaga bagi perempuan, maka perempuan yang baik akan ditegakkan baginya perlakuan yang baik pula, sedangkan mereka yang membangkang (*nāsyizah*), maka akan diberikan peringatan, dan seterusnya'. Ibn 'Aḡībāh juga mengatakan bahwa semua *mā* dalam ayat ini adalah

<sup>16</sup> Al-Jailānī, 358

*maşdariyah*, kecuali *mā* yang ada di dalam lafal ‘*bimā ḥafizallāh*’, yang dalam bacaan Abū Ja’far adalah *mā ism maṣūl*. Hal ini karena ia membaca lafal ‘*Allāh*’ dengan *naṣab* (menjadi *maf’ūl bih*). Artinya penggalan ayat tersebut adalah ‘dengan perkara yang Allah menjaganya’.<sup>17</sup>

Kemudian Ibn ‘Ajībah menjelaskan bahwa makna kata *qawwāmūn* dalam ayat ini adalah ‘penegak’ atau ‘pemimpin’ layaknya seorang pemimpin kepada rakyatnya. Hal ini terjadi di dalam masalah memberikan pendidikan, nafkah, dan memberi pelajaran. Anugerah *qawwāmūn* tersebut, menurut Ibn ‘Ajībah, ada dua jenis; bersifat pemberian (*wahbī*), atau pun bersifat diupayakan (*kasbī*). *Wahbī* berupa penganugerahan dari Allah atas mereka (laki-laki) atas perempuan dengan kesempurnaan akal dan kemampuan manajerial, serta tambahan kekuatan dalam melakukan ketaatan dan beramal. Oleh karena itu, masih menurut Ibn ‘Ajībah, mereka memperoleh kekhususan berupa *nubuwwah*, kepemimpinan, kewajiban untuk jihad dan lain-lain. Sedangkan yang berbentuk *kasbī* adalah karena laki-laki memberikan infak kepada istri mulai dari mahar, nafakah, dan juga pakaian.<sup>18</sup>

Kemudian Ibn ‘Ajībah menafsirkan ayat *faṣṣāliḥātu* dengan menegaskan bahwa suami harus menegakkan secara adil terkait hak-

<sup>17</sup> Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd Fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*. Vol. I, 498

<sup>18</sup> Ibn ‘Ajībah, 498-9

hak istrinya. Karena perempuan yang baik adalah mereka yang taat kepada suaminya dan juga kepada Allah, dan juga mereka yang menjaga apa-apa yang tidak terlihat bagi suaminya, termasuk harta, kehormatannya dan rahasia suaminya. Mereka dapat menjaga itu semua karena penjagaan dari Allah. Artinya, jika mereka menjaga hak-hak Allah, maka Allah akan menjaga segala hak-haknya. Di sini Ibn ‘Ajībah mengutip hadis Nabi yang menegaskan bahwa jika seorang menjaga hak Allah, maka Allah akan menjaganya. Bagi perempuan yang demikian ini, maka diwajibkan kepada suami untuk menegakkan hak perempuan tersebut dengan baik. Ia kemudian memperjelas dengan mengutip hadis Nabi yang menegaskan bahwa ‘perempuan terbaik adalah mereka yang manakala suaminya melihat ia memberi rasa senang, dan jika suaminya memerintah, dan ia pun mentaatinya’.<sup>19</sup>

Sedangkan perempuan yang dikhawatirkan berbuat *nusyūz*, menurut Ibn ‘Ajībah adalah mereka yang tidak taat dan membangkang. Maka mereka harus diberi peringatan melalui ucapan, dan jika masih terus membangkang maka suami harus pisah ranjang. Apabila belum juga taat, maka suami diperkenankan memukul dengan pukulan yang tidak menyakitkan dan menghina. Ibn ‘Ajībah juga mengutip sebuah hadis yang memerintahkan suami untuk menggantung cemeti di rumah sekiranya terlihat oleh keluarganya.

---

<sup>19</sup> Ibn ‘Ajībah, 499.

Dan juga riwayat Asmā' binti Abū Bakar yang menjadi istri keempat dari Zubari bin 'Awwām, di mana jika salah satu istrinya membuatnya marah maka mereka akan dipukul dengan menggunakan gantungan baju dari kayu (*misyjab*) sampai hancur.<sup>20</sup>

Selanjutnya, jika si perempuan telah kembali taat, menurut Ibn 'Aġġbah, perempuan tersebut telah bertobat dari apa-apa yang telah lalu, maka si suami dilarang untuk mencari-cari jalan untuk menyakiti perempuan tersebut. Dalam arti suami harus berupaya untuk melupakan sikap *nusyūz* istrinya seolah tidak pernah terjadi. Ibn 'Aġġbah kemudian mengutip pandangan al-Wartajġġbġġ yang menegaskan bahwa jika perempuan sudah menampakkan ketaatan, maka dilarang bagi suami untuk memaksa hal lain, karena hal tersebut bertentangan dengan batas kemampuannya. Di sini kemudian Allah memberikan ancaman yang dapat memberi rasa takut kepada suami dengan redaksi '*innallāha kāna 'aliyyan kabġġrā*'. Menurut Ibn 'Aġġbah setiap laki-laki harus hati-hati, karena Allah lebih berkuasa atas orang-orang yang ada di bawah kendali mereka (perempuan).<sup>21</sup>

Menjelang akhir dari penjelasan sisi zahir ayat ini, Ibn 'Aġġbah mengutip *asbāb al-nuzūl* ayat. Sa'ad bin al-Rabġġ' menampar istrinya yakni Habġġbah bin Zaid bin Abġġ Zuhair yang terindikasi berbuat *nusyūz*. Kemudian ia dan ayahnya lantas menghadap kepada Rasulullah untuk meminta keadilan. Kemudian Nabi saw bergegas

<sup>20</sup> Ibn 'Aġġbah, 499

<sup>21</sup> Ibn 'Aġġbah, 499



untuk memberikan *qiṣāṣ*, namun kemudian hal itu digagalkan karena Nabi memperoleh wahyu ayat ini. Nabi saw kemudian berkata bahwa ia mengharapkan sebuah keputusan di mana keputusan Allah berkata lain. Ibn ‘Ajībah kemudian menjelaskan bahwa masih terdapat riwayat lain dalam beberapa kejadian *nusyūz*.<sup>22</sup>

Setelah menjelaskan penafsiran-penafsiran di atas, Ibn ‘Ajībah kemudian menghadirkan penafsiran *isyārī* ayat ini. Ia menafsirkan bahwa laki-laki yang kuat adalah mereka yang mampu melumpuhkan hawa nafsunya. Hal ini karena Allah telah menganugerahkan kekuatan di dalam diri mereka. Setelah atas apa-apa yang telah mereka infakkan berupa *mujāhadah* dan *riyāḍah*, dengan kedua hal ini mereka terus memberikan perhatian terhadap hawa nafsu tersebut setiap waktu. Jika hawa nafsu itu telah kembali taat mengikuti ketentuan yang bersifat kehambaan, serta secara kontinyu mengikuti ketentuan ketuhanan, maka mereka diperkenankan untuk memperlakukan nafsu tersebut dengan baik. Dan jika ia nyata masih terus dalam pembangkangan, maka nafsu tersebut harus dididik, dipisahkan dari tempat di mana syahwatnya berada, dan memukulnya sesuai dengan kadar pembangkangan dan kelalaiannya.<sup>23</sup>

Di bagian akhir penjelasan makna *isyārī* ini, Ibn ‘Ajībah mengutip beberapa kisah-kisah para sufi, seperti Abū Yazīd yang setiap kali masuk ke dalam tempat *khalwat*-nya membawa serta bambu yang ia gunakan untuk memukul diri ketika ia terlupa hingga bambu tersebut pecah. Bahkan sebagian dari para sufi dari kelompok *ahlussunnah* membawa kayu ke

---

<sup>22</sup> Ibn ‘Ajībah, 499

<sup>23</sup> Ibn ‘Ajībah, 499

tempat *khalwat* untuk memukul kepalanya, hingga banyak benjolan di kepala mereka. Bahkan adapula kisah seorang sufi yang menusukkan pisau ke dalam kaki mereka, dan setiap kali mereka lalai, pisau tersebut akan digerakkan. Namun, menurut Ibn ‘Aġibah perilaku semacam ini adalah terlalu ekstrem, sehingga perkara yang lebih baik adalah bersikap moderat di dalam pelaksanaan *riyāḍah* dan *mujāhadah* tersebut.<sup>24</sup>

### C. Al-Mā'idah [5]:38-40

#### 1. Penafsiran al-Qusyairī

Al-Qusyairī menafsirkan secara general bahwa ayat ini menegaskan tentang kemuliaan sebuah kepemilikan sehingga hal tersebut menuntut adanya sikap hormat dari orang lain. Oleh karena itu, jika seorang yang memperoleh derajat kewalian melakukan tindak pencurian, maka harus ditegakkan hukum potong tangan bagi mereka, sebagaimana ditegakkan atas orang-orang yang tercela. Bahkan al-Qusyairī menambahkan bahwa semakin tinggi kedudukan yang diperoleh oleh seseorang, maka sisi bahayanya justru lebih lebih sempurna dan tersembunyi. Dan mereka juga lebih banyak dituntut dalam banyak hal. Al-Qusyairī mengingatkan agar seorang tidak pernah meremehkan dosa-dosa kecil yang diperbuat, sebab hal itu akan dianggap besar di sisi Allah. Ia kemudian mengutip Qs. al-Nūr [24]: 15 yang menunjukkan tentang besarnya sebuah hal yang kerap dianggap remeh oleh sebagian manusia.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Ibn ‘Aġibah, 499

<sup>25</sup> Al-Qusyairī, *Laṭā'if al-Isyārāt*, vol. I, 264

Al-Qusyairī kemudian menafsirkan ayat ke-39 ‘*faman tāba min ba’di zulmihi..*’ dengan mengatakan, bahwa mereka yang menyempurnakan aturan-aturan dalam melakukan pertobatan, kemudian menyadari apa-apa yang telah disia-siakan, menyesali atas segala hal yang ia perbuat, seraya disusul dengan memperbaiki apa-apa yang telah ia rusak sebelumnya, maka Allah akan menerima pertobatan tersebut dengan anugerah-Nya dan akan memberikan pula ampunan. Serta Allah akan menganugerahkan kasih sayang-Nya sehingga tertutuplah segala kesalahan dan dosa-dosa yang ia lakukan sebelumnya.<sup>26</sup>

Pada ayat yang ke-40, ‘*alam ta’lam annalāha lahū mulku al-samāwāt wa al-ard..*’ al-Qusyairī menjelaskan bahwa Allah tidak menurunkan siksa bagi seseorang oleh karena ada sebab-sebab tertentu, sebagaimana Allah tidak memberi kasih sayang-Nya kepada seseorang dengan hal itu. Melainkan Ia melakukan segala hal kepada hamba-Nya berdasarkan kekuasaan-Nya yang tidak terbatas. Sehingga segala ketentuan dan ketetapan berada di bawah kekuasaan-Nya, demikian pula segala urusan yang seluruhnya berada di bawah kendali-Nya.<sup>27</sup>

## 2. Penafsiran al-Jīlānī

Al-Jīlānī menjelaskan bahwa *al-sāriq* dan *al-sāriqah* adalah orang yang melewati batas-batas ketentuan Allah. Kata *faqṭa’ū* yang

<sup>26</sup> Al-Qusyairī, 624

<sup>27</sup> Al-Qusyairī, 624

merupakan kata perintah memotong adalah *khiṭāb* bagi para penegak hukum (*al-ḥukkām*). Sedangkan yang dimaksud dengan kata '*aydiyahumā*' dalam ayat ini adalah 'sebelah kanan' dari pencuri tersebut. Al-Jīlānī menjelaskan bahwa ketentuan potong tangan tersebut diberlakukan bagi mereka yang mengambil harta orang lain dari sebuah tempat terjaga dan layak (*al-ḥirz al-muta'arif*). Hal tersebut sebagai balasan. Di sini al-Jīlānī menjelaskan kata '*nakālan*' bermakna 'siksaan' dan sebetuk 'azab' bagi mereka berdua dari Allah. Siksa tersebut dikarenakan sikap mereka dalam menggunakan harta yang bukan miliknya. Hal ini menunjukkan bahwa Allah adalah yang paling berkuasa dalam menggunakan segala hal di bawah kepemilikannya. Kata *al-'azīz* di akhir ayat ini bermakna Mahakuasa untuk memberi siksa, sedangkan kata *al-ḥakīm* bermakna Mahabijaksana dalam menentukan sebuah kadar dan ukuran.<sup>28</sup>

Selanjutnya, pada ayat ke-39, al-Jīlānī menjelaskan kata '*faman tāba..*' sebagai orang yang bertobat, dalam artian kembali kepada Allah secara murni serta diiringin rasa takut. Pertaubatan itu ia lakukan setelah melakukan sebuah perbuatan zalim yang tergambar dalam redaksi '*min ba'di ḡulmihi..*' yang ditandai dengan keluarnya seseorang dari batas-batas yang ditentukan oleh Allah. Taubat dalam ayat ini juga meniscayakan lahirnya sikap *al-iṣlāḥ* yang dapat memperbaiki apa-apa yang telah ia rusak atas dirinya sendiri, berupa

<sup>28</sup> Al-Jailānī, *Tafsīr Al-Jailānī*, Vol: I, 444

sikap melampaui batas atas hukum-hukum Allah. al-Jīlānī kemudian menjelaskan bahwa Allah adalah yang Maha memperbaiki (*al-muṣliḥ*) bagi keadaan hamba-hamba-Nya. Setelah seseorang melakukan taubat yang benar, maka Allah akan menerima taubat tersebut, dan Ia Maha pemberi kemudahan bagi segala perkara. Sedangkan sifat *al-gafūr* dan *al-rahīm* artinya Allah memberikan ampunan bagi dosa-dosa, hal ini setelah seseorang kembali kepada-Nya dan seraya terus berharap akan pengampunan-Nya.<sup>29</sup>

Pada ayat ke-40, yakni redaksi '*alam ta'lam annalāha lahū mulku al-samāwāti wa al-ard..*', al-Jīlānī menafsirkan bahwa ayat ini ditujukan kepada orang-orang yang menyeru para makhluk kepada kebenaran. Redaksi '*annalāha*' bermakna zat yang menjadi pusat dan menyatu baginya segala sifat ketuhanan. Allah juga berkuasa atas segala hal yang ada di langit dan di bumi beserta segala hal yang ada dan tercipta di dalamnya. Allah akan memberikan siksa kepada siapapun dikehendaki, secara khusus bagi mereka yang termasuk kategori *mukallaf* atas dosa-dosa yang diperbuat. Hal ini bentuk dari kadilan Allah. Sebagaimana pula Allah akan memberi ampunan sebagai bentuk dari anugerah-Nya. Semua ini terjadi karena Allah adalah Zat yang berkuasa penuh atas segala hal, dan berkuasa untuk memberi nikmat dan siksa. Al-Jīlānī menutup penafsirannya atas ayat

---

<sup>29</sup> Al-Jailānī, *Tafsīr Al-Jailānī*, Vol: I, 444-5

ini dengan menegaskan bahwa ‘Allah memiliki kehendak atas kekuasaan mutlak dalam berbuat atau menetapkan sesuatu’.<sup>30</sup>

### 3. Penafsiran Ibn ‘Ajībah

Ibn ‘Ajībah memulai penafsirannya dengan menganalisis sisi gramatikal dari ayat ini secara ringkas. Ia memulai dengan menjelaskan bahwa kata *al-sāriq* adalah *mubtada*’ dari *khobar* berupa *jar majrūr* yang dihilangkan sebelumnya. Sehingga prakiraan redaksinya adalah ‘*mimmā yutlā ‘alaikum, al-sāriq wa al-sāriqatū..*’. Ini adalah pandangan Sibawaih yang berbeda dengan pandangan al-Mubarrid yang menganggap bahwa *mubtada*’-nya adalah kalimat ‘*faṭṭa’ū*’ dan setelahnya. Ibn ‘Ajībah kemudian menjelaskan tentang hikmah di balik didahulukannya penyebutan laki-laki (*al-sāriq*) sebelum perempuan (*al-sāriqah*). Hal ini berbeda dalam ayat zina, di mana perempuan (*al-zāniyah*) didahulukan dari laki-laki (*al-zānī*) dalam penyebutannya. Menurut Ibn ‘Ajībah hal ini dikarenakan perzinahan lebih banyak terjadi dari perempuan, berbeda dengan pencurian yang lebih banyak dari laki-laki.<sup>31</sup>

Selanjutnya, Ibn ‘Ajībah melanjutkan penjelasan fikih atas ayat ini. Ia menjelaskan bahwa potong tangan tersebut dimulai dari sebelah kanan, tepatnya di pergelangan tangan. Pemberlakuan hukuman ini harus memenuhi beberapa syarat; *pertama*, pencuri tersebut tidak sedang dalam kondisi terdesak oleh kelaparan, sebagaimana menurut

<sup>30</sup> Al-Jailānī, 444-5

<sup>31</sup> Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd Fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*. Vol. II, 38

pendapat Imām Mālik. *Kedua*, pencuri tersebut bukan orang tuanya, hamba sahayanya, yang mengambil harta dari anak atau majikannya. *Ketiga*, mencuri dari sebuah tempat yang layak. *Keempat*, barang yang dicuri harus mencapai satu *niṣāb*, yakni empat dinar atau tiga dirham atau yang senilai dengannya menurut Imam al-Syāfi'ī dan Imām Mālik.<sup>32</sup>

Selanjutnya, Ibn 'Ajībah menjelaskan bahwa *'illat* dari hukum potong tangan adalah adalah pembalasan. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam penggalan ayat '*jazā'an bimā kasabā..*'. Ia kemudian melanjutkan analisis pada ayat ke-39 dengan menafsirkan kata *ẓulm* dalam ayat ini sebagai perilaku mencuri. Sehingga makna kata '*faman tāba min ba'di zulmihi..*' adalah 'barangsiapa yang bertobat setelah melakukan pencurian tersebut'. Pandangan ini diperkuat oleh kata *al-ẓālimīn* di dalam Qs. Yūsūf [12]:75 yang bermakna 'para pencuri'. Taubat tersebut juga harus disusul dengan perbuatan *iṣlāḥ* yang bermakna mengembalikan barang curian tersebut, serta bertekad untuk tidak mengulangnya lagi. Dengan cara pertobatan yang seperti itu, maka Allah akan menerima taubatnya, dan tidak akan disiksa di akhirat kelak. Ibn 'Ajībah juga menjelaskan pandangan al-Syāfi'ī yang mengatakan bahwa tobat dapat menggugurkan hukum potong tangan, sedangkan menurut al-Mālik adalah sebaliknya.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Ibn 'Ajībah, 38.

<sup>33</sup> Ibn 'Ajībah, 39

Ayat yang ke-40 menurut Ibn ‘Ajībah adalah *khitāb* bagi Nabi saw atau dapat pula umum bagi setiap orang. Redaksi ‘*yu’azzibu man yasyā’u.*’ bermakna ‘Allah mengazab mereka yang mati dalam kekafiran, dan mengampuni mereka yang mati setelah bertobat dari kekafiran tersebut’. Pandangan ini dinukil olehnya dari al-Suddī. Selanjutnya Ibn ‘Ajībah juga menukil pandangan al-Kalbī yang menafsirkan ayat tersebut, bahwa Allah akan menyiksa mereka yang berbuat dosa kecil secara terus menerus, dan mengampuni pelaku dosa besar yang bertobat dengan benar.<sup>34</sup>

Setelah menjelaskan keseluruhan ayat tersebut dari perspektif zahir, Ibn ‘Ajībah kemudian menjelaskan makna *isyārī* di baliknya. Dalam hal ini ia menjelaskan bahwa secara *isyārī*, kata *al-sāriq* merujuk kepada perintah Allah agar seseorang memotong tangan pencuri hati yang dalam hal ini adalah setan. Hati adalah tempat bagi rahasia ketuhanan (*sirr al-rubūbiyah*), sedangkan *baṣīrah* adalah penjaganya yang dituntut untuk tidak terlupa sedikitpun. Maka ayat ini secara spiritual memberi kesan agar seorang tidak lalai di dalam menjaga hati mereka, sehingga memberi kesempatan bagi setan untuk ‘mencuri’ apa-apa yang tersimpan di dalam ‘rumah Allah’ tersebut.<sup>35</sup>

Kemudian secara ringkas Ibn ‘Ajībah menjelaskan tentang kewajiban setiap manusia untuk menjaga hati mereka dari ancaman pencurian akan rahasia ketuhanan dari hati mereka oleh setan serta

---

<sup>34</sup> Ibn ‘Ajībah, 39.

<sup>35</sup> Ibn ‘Ajībah, 39.



tatacara melindunginya. Perlindungan ini sangat penting menurutnya, sebab jika setan sudah berdiam di dalamnya, maka akan lebih susah mengusirnya. Adapun cara melindungi hati adalah; *pertama* dengan senantiasa berzikir kepada Allah secara *qalbi* (hati). *Kedua*, jika seora tidak mampu melakukan zikir yang semacam itu, maka ia dapat melakukan zikir terus menerus itu melalui lisan. Dan jika belum mampu juga, maka cara terakhir adalah dengan membudayakan niat baik.<sup>36</sup>

#### D. Kesimpulan

Dari ketiga penafsiran oleh tiga tokoh sufi di atas, tampak bahwa terdapat perbedaan di dalam masing-masing penafsiran mereka atas ketiga ayat *ethico-legal*. Perbedaan tersebut terlihat di dalam beberapa kata kunci yang di-*ta'wīl* oleh mereka, seperti kata *al-yahūd wa naṣārā* dan *al-awliyā* di dalam Qs. al-Mā'idah [5]: 51. Kata *qawwāmūn* di dalam Qs. al-Nisā' [4]:34, dan kata *al-sāriqū wa al-sāriqat* dalam Qs. al-Mā'idah [5]:38-40 serta beberapa kata kunci lain di dalamnya. Untuk melihat lebih dekat, berikut table penafsiran yang dilakukan oleh tiga *mufassir isyārī* tersebut berdasarkan fragmen ayat:

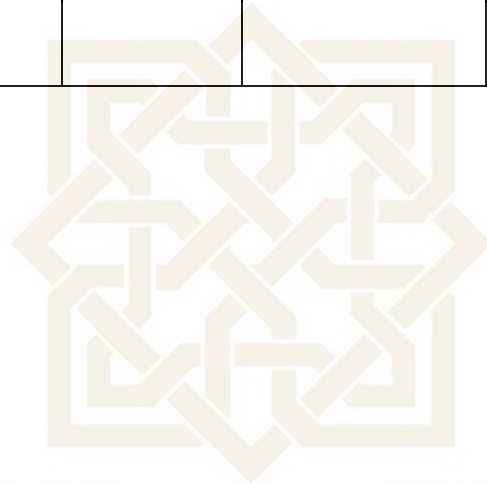
No	Ayat	Fragmen ayat	Al-Qusyairi	Al-Jīlānī	Ibn 'Aḡībah
1	Qs. al-Mā'idah [5]: 51	<i>al-yahūd wa an-naṣārā</i>	Musuh-musuh Allah	Yahudi dan Nasrani	Orang-orang yang lalai ( <i>al-gāfilīn</i> )

<sup>36</sup> Ibn 'Aḡībah, 39.

		<i>Al-awliya</i>	Persekutuan dalam konteks menegakkan kebenaran	Sikap pertemanan orang mukmin yang dilakukan antar sesama orang beriman	Pesekutuan yang didasarkan rasa cinta ( <i>mawaddah</i> )
2	Qs. al-Nisā' [4]: 34	<i>Ar-rijālu qawwāmuna 'alan nisā'</i>	<i>Ar-rijāl</i> adalah mereka yang memperoleh tambahan kekuatan. Sedangkan <i>Qawwāmūn</i> lebih menitikberatkan pada kekuatan hati dan kesungguhan	<i>Ar-rijāl</i> adalah mereka yang memiliki watak seimbang dan akal yang sehat. Sedangkan kata <i>Qawwāmūn</i> dimaknai sebagai penjaga bagi perempuan	Lelaki yang memperoleh <i>qawwāmūn</i> adalah mereka yang mampu melawan hawa nafsunya
		<i>Bimā faḍḍallāhu ba'dahum 'alā ba'd</i>		Mereka yang memperoleh <i>faḍl</i> berupa status <i>qawwāmūn</i> karena mereka memiliki kesempurnaan akal dan juga harta yang dinafkahkan.	<i>Faḍl</i> adalah berupa <i>wahbī</i> seperti kesempurnaan akal dan kemampuan melakukan banyak amal yang tidak dapat dilakukan oleh perempuan. Dan <i>kasbī</i> berupa hak memberi nafkah yang dibebankan.
3	Qs. al-Mā'idah [5]: 38-40	<i>As-sāriqu wa as-sāriqatu Faḡḡa'ū</i>	Menafsirkan secara general bahwa ayat ini menegaskan	Pencuri adalah mereka yang melewati	Allah memerintahkan secara <i>isyārī</i> agar manusia

			tentang kemuliaan sebuah kepemilikan sehingga hal tersebut menuntut adanya sikap hormat dari orang lain	batas dan ketentuan Allah. sedangkan perintah potong tangan ditujukan kepada para penegak hukum.	memotong tangan pencuri isi hati mereka, yakni setan.
		<i>Faman tāba min ba'di zulmihi</i>	Allah akan menerima tobat mereka yang menyempurnakan aturan-aturan dalam melakukan pertobatan, kemudian menyadari apa-apa yang telah disia-siakan, menyesali atas segala hal yang ia perbuat, seraya disusul dengan memperbaiki apa-apa yang telah ia rusak sebelumnya	Tobat dalam artian kembali kepada Allah secara murni serta diiringin rasa takut. Pertaubatan itu ia lakukan setelah melakukan sebuah perbuatan zalim	Pertobatan yang dilakukan setelah pencurian.
		<i>Yu'azzibu man yasyā' wa yagfiru liman yasyā'</i>	Allah tidak menurunkan siksa bagi seseorang oleh karena ada sebab-sebab tertentu, sebagaimana Allah tidak memberi kasih sayang-Nya kepada seseorang dengan hal itu. Melainkan Ia melakukan segala	. Allah akan memberikan siksa kepada siapapun dikehendaki, secara khusus bagi mereka yang termasuk kategori <i>mukallaf</i> atas dosa-dosa yang diperbuat. Hal ini	Menukil pandangan AL-Suddi, bahwa Allah mengazab mereka yang mati dalam kekafiran, dan mengampuni mereka yang mati setelah bertobat dari kekafiran tersebut'

			hal kepada hamba-Nya berdasarkan kekuasaan-Nya yang tidak terbatas.	bentuk dari kadilan Allah. Sebagaimana pula Allah akan memberi ampunan sebagai bentuk dari anugerah-Nya.	
--	--	--	---	--	--



STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA

## BAB IV

### Kontekstualitas Tafsir *Isyārī*

Dari paparan data di bab sebelumnya, penafsiran yang dilakukan oleh al-Qusyairī, al-Jīlāni dan Ibn ‘Ajībah telah menampilkan makna sufistik yang dikandung di dalam ayat ini. Dari ketiga tokoh tersebut, Ibn ‘Ajībah sebagai generasi terakhir dari *mufassir isyārī* mampu menampilkan dua dimensi makna yang dikandung oleh ketiga ayat *ethico-legal* yang dijadikan sebagai sampel dalam penelitian ini secara seimbang. Dengan demikian, pada bagian ini penulis akan mendiskusikan penafsiran Ibn ‘Ajībah, khususnya pada bagian makna *isyārī*-nya. Hal ini untuk melihat bagaimana kesesuaian penafsiran sufistiknya dengan makna zahir yang ayat. Ada tiga kata kunci dari ketiga ayat *ethico-legal* yang secara kentara di-*ta’wīl* oleh Ibn ‘Ajībah.

#### A. *Ta’wīl* Sufistik Ibn ‘Ajībah atas Ayat-ayat *Ethico-legal*

##### 1. *Al-Yahūd wa an-Nasārā* adalah Orang Yang Lalai

Kata *al-yahūd wa an-nasārā* sebagaimana dianalisis dalam penafsiran para ulama, khususnya yang menggunakan pendekatan esoteris, selalu merujuk kepada satu identitas kelompok beragama yang distingtif dengan Islam, yakni komunitas agama Yahudi dan Nasrani yang dituju oleh al-Quran pada saat itu. Namun, dalam penafsiran mufassir esoteris yang lebih menekankan pada dimensi makna batin, yang dalam hal ini tampak dalam penafsiran *isyārī* para sufi, term ini

tidak senantiasa merujuk kepada dua komunitas tersebut, melainkan direduksi menjadi sebuah karakter di mana umat Islam sekalipun dapat tercakup di dalamnya. Hal ini terlihat dari penafsiran al-Qusyairī dan Ibn ‘Ajībah sebagaimana dianalisa pada bab sebelum ini. *Ta’wīl* al-Qusyairī yang memaknai term *al-yahūd wa an-naṣārā* sebagai ‘musuh-musuh Allah’, dan *ta’wīl* Ibn ‘Ajībah yang men-*ta’wīl*-nya sebagai orang-orang lalai, sejatinya bertolak dari kemungkinan makna yang dicakup di dalam term tersebut.

Dua kata ini (*al-yahūd wa an-naṣārā*) sebenarnya adalah pangkal pembahasan yang memperhadap-hadapkan antara komunitas muslim dan non-muslim, khususnya Yahudi dan Nasrani. Sebagai bagian dari ayat yang diturunkan di Madinah, besar kemungkinan bahwa ayat ini hanya merujuk kepada komunitas Yahudi, yang berdasarkan mikro *asbāb al-nuzūl* sebagaimana diinformasikan dalam banyak riwayat, ayat ini turun dalam konteks perang antara komunitas umat Islam dengan Bani Quraizah, atau pun Bani Qainuqa’. Meskipun ada kemungkinan, keterlibatan Nasrani dalam konteks ayat ini berdasarkan riwayat al-Suddi yang sudah disebutkan di atas, ketika ada dua orang yang mencoba untuk mencari suaka politik, salah satunya kepada komunitas Nasrani pasca kekalahan Islam di perang Uhud. Keragaman riwayat ini telah mendorong beberapa *mufassir* untuk tidak begitu mempermasalahkan sisi historisitas kecuali sebatas untuk melihat konteks ayat secara umum.

Untuk mengatasi kerumitan-kerumitan seputar identitas Yahudi dan Nasrani yang dirujuk oleh al-Quran secara umum, dan al-Ma'idah [5]:51 secara khusus, Muhammad Ghalib dalam disertasinya berupaya menunjukkan bahwa keragaman term yang digunakan oleh al-Quran untuk menyebut dua entitas agama ini memiliki karakteristiknya masing-masing. Untuk term *al-Yahūd* dan *al-Naṣārā* yang digunakan dalam al-Mā'idah [5]:51 ini, digunakan secara luas oleh al-Quran dalam nada sumbang. Dalam artian, selalu merujuk kepada karakter Yahudi dan Nasrani yang dianggap melenceng oleh al-Quran.<sup>1</sup> Dalam cakupan yang lebih luas, dengan memperhatikan *uṣlūb* al-Quran, Izzat Darwazah berpendapat bahwa Yahudi Hijaz yang diajak bicara al-Quran pada saat itu adalah Bani Isra'il secara umum, baik di zaman Nabi Musa as maupun Nabi Ya'qub as.<sup>2</sup> Ini setidaknya menunjukkan adanya pergeseran para sarjana untuk melihat term *al-yahūd wa al-naṣārā* secara lebih luas penggunaannya dalam al-Quran, dari analisis historis ke analisis semantik dan *uṣlūb* yang digunakan oleh al-Quran.

Analisis yang dilakukan oleh al-Farāhī (w. 1930 M) atas dua terminologi ini, telah membuka ruang bagi upaya membaca *al-yahūd wa al-naṣārā* sebagai sebuah sifat yang secara cair dapat merujuk kepada siapapun, tak terkecuali umat Islam itu sendiri. Ia menegaskan bahwa baik term *yahūd* maupun *naṣārā* tidak bisa disandarkan pada nama

---

<sup>1</sup> Muhammad Ghalib, *Ahl Al-Kitab; Makna Dan Cakupannya Dalam al-Qur'an*, cet: 1 (Yogyakarta: IRCisoD, 2016), 96–101.

<sup>2</sup> Muhammad Izzat Darwazah, *Al-Yahūd Fī al-Qur'ān* (Sidon: Al-Maktab al-Islāmi, 1966), 28.

Yehudza maupun Nazaret, karena hal ini sama-sama tidak valid secara linguistik. Alih-alih demikian, al-Farāhī justru menunjukkan bahwa kedua kata ini sama-sama mengisyaratkan bahwa orang Nasrani harus menjadi ‘penolong dari agama Allah’, karena ia berasal dari kata *nashara* yang bermakna ‘menolong’. Sedangkan dari kata *al-yahūd*, menurut al-Farāhī, al-Quran seolah ingin meluruskan sebagian pandangan yang mengatakan bahwa ia berasal dari akar kata *ha wa da*, yang dalam bahasa Arab bermakna ‘kembali’. Seolah al-Quran mengisyaratkan tentang makna sesungguhnya dari nama mereka, serta anjuran agar mereka segera kembali kepada Allah.<sup>3</sup>

Bertolak dari analisis al-Farāhī ini, kita dapat menemukan alternatif pembacaan atas *al-yahūd wa al-naṣārā* yang tidak hanya merujuk kepada satu komunitas beragama yang dihadapi oleh Nabi saw di masanya, melainkan sebagai sebuah penamaan versi al-Quran yang di dalamnya terselip isyarat yang hendak dibenakkan ke dalam batin pembaca. Menurut al-Rāgib al-Aṣfahānī, pada mulanya dua term ini bermakna positif, yakni ‘kembali/bertaubat’ dan ‘menolong’ sebelum menjadi pejoratif setelah al-Quran mengabrogasi (*naskh*) atas kitab-kitab yang dibawa oleh Yahudi dan Nasrani yang datang sebelumnya.<sup>4</sup> Perubahan dari makna positif ke pejoratif ini disebabkan oleh tipikal dua kelompok beragama yang dihadapi al-Quran secara umum saat itu tidak

<sup>3</sup> Ḥāmiduddīn Abdul Ḥamīd al-Farāhī, *Mufradāt Al-Qur’ān: Nazarāt Jadīdah Fī Tafīr Alfaẓ Qur’ānīyah*, Cet: 1 (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2022), 322–27.

<sup>4</sup> al-Rāgib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfaẓ Al-Qur’ān*, Tahqīq: Ṣafwān ‘Adnān Dawūdī (Damaskus: Dār al-Qalām, n.d.), 846–47.



menampilkan sikap kooperatif dengan ajaran yang dibawa oleh Nabi saw. Dalam konteks peperangan yang menjadi latar historis ayat ini, tentu saja sangat rentan bagi agama Islam yang saat itu merupakan komunitas baru untuk beraliansi dengan kelompok lain yang telah lebih dahulu berkoalisi untuk menghentikannya.<sup>5</sup>

Dari beberapa paragraf di atas, terlihat bahwa term *al-yahūd wa al-naṣārā* berasal dari bahasa Arab yang proses keterbentukan maknanya –dari positif ke pejoratif- ditentukan oleh konteks-konteks spesifik pada saat itu. Hal ini memperlihatkan sisi fluiditas kedua terminologi tersebut. Dengan demikian, kita dapat mencairkan dua term ini untuk menghadirkan makna sufistik yang terkandung di dalamnya. *Pertama*, dengan mereduksi kedua term ini kepada sifat-sifat umum yang ada di baliknya. Menurut Darwazah, sifat-sifat Yahudi –dan tentu saja kelompok yang berkoalisi dengannya, yakni Nasrani- yang digambarkan oleh al-Quran mencakup; kafir, ingkar, keras kepala, egois, pongah, merasa lebih tinggi dari orang lain, tidak dapat bergaul dan berkoalisi secara jujur.<sup>6</sup> Kesemua sifat ini tentu saja tidak hanya dimiliki

---

<sup>5</sup> Muhammad Al-Amīn al-Syāfi'i dalam tafsirnya menjelaskan bahwa sebab larangan melakukan aliansi dengan kelompok Yahudi dan Nasrani pada saat itu adalah karena keduanya telah terlebih dahulu melakukan aliansi. Walaupun harus diakui bahwa di dalam masing-masing terdapat perbedaan serta permusuhan yang sengit. Namun dalam konteks perhadapannya dengan Islam, keduanya memiliki visi dan misi yang sama, yakni merubuhkan eksistensi Islam yang barusaja tumbuh pada saat itu. Oleh karena itu di dalam ayat ini secara jelas al-Quran mengatakan bahwa 'barangsiapa yang berkoalisi dengan mereka, maka ia menjadi bagian darinya'. Muhammad al-Amīn al-Urāmi al-Harārī, *Tafsīr Ḥadā'iq al-Rūḥ Wa al-Raiḥān Fī Rawābī Ulūm al-Qur'ān*, cet: 1, vol. VII (Beirut: Dār Ṭauq al-Najāh, 2001), 341.

<sup>6</sup> Darwazah, *Al-Yahūd Fī al-Qur'ān*, 43.

oleh orang Yahudi maupun Nasrani, melainkan sangat berpotensi untuk juga dapat disematkan kepada orang muslim itu sendiri.

*Kedua*, menghubungkan sifat-sifat buruk di atas dengan wacana spiritual manusia modern. Saat ini, Kesemua sifat buruk di atas tidak hanya dimiliki oleh kelompok Yahudi maupun Nasrani pada saat ayat ini turun, melainkan setiap manusia hampir memiliki potensi yang sama untuk bersifat dan berperilaku demikian. Sifat-sifat buruk di atas, bermuasal dari dari satu penyakit hati yakni ‘mengikuti hawa nafsu’ yang sangat dicela dalam dunia tasawuf. Dalam pandangan para sufi, nafsu adalah pangkal dari segala macam keburukan, baik yang bersifat zahir maupun batin. Zūn Nun al-Miṣrī, sebagaimana dikutip oleh al-Hujwīrī (w. 465 H) menyebutkan, bahwa penghalang terbesar manusia dari kebenaran sejati adalah mengikuti serta tunduk kepada hawa nafsu,<sup>7</sup> yang mana hal tersebut telah mengantarkan seseorang untuk masuk ke dalam kategori musuh-musuh Allah maupun orang-orang yang lalai.

## 2. *Ar-rijāl Qawwāmūna* dan Perlawanan atas Hawa Nafsu

Ketika menafsirkan dua term ini, Ibn ‘Aḡibah, sebagaimana tampak dalam analisis pada bab sebelum ini, terlihat bahwa ia men-*ta’wīl* ayat tersebut dengan nuansa sufistik yang kental, dengan menampilkan bahwa makna *isyārī*-nya adalah ‘orang-orang yang mampu melawan hawa nafsunya’. Makna yang demikian ini juga dapat

---

<sup>7</sup> Afi bin ‘Uṣmān al-Hujwīrī, *Kasyf Al-Maḡjūb Li al-Hujwīrī*, Taḡlīq: Aḡmad Abdurrahīm al-Sāyih & Taufiq Afi Wahbah (Kairo: Maktabah al-Ṣaqāfah al-Dīnīyah, 2007), 226–30.

dikonfirmasi validitasnya dengan melihat makna-makna dasar yang ada di dalam term *ar-rijāl* maupun *qawwamūn*.

Akar kata *ra' jīm* dan *lām* menurut Ibnu Fāris (w. 395 H) menunjuk sebuah anggota badan yang disebut dengan *rijl*, dalam bahasa Indonesia dimaknai dengan ‘kaki’. Seorang pejalan disebut dengan *al-rajl* atau *al-rajālah* karena bertumpu pada kedua kakinya dalam melakukan sesuatu. Di antara kata lain yang terbentuk dari akar kata ini adalah *al-rajul*, bentuk singular dari jamaknya; *al-rijāl* yang berarti laki-laki. Dan mungkin menggunakan kata *al-rajulah* untuk menunjukkan perempuan.<sup>8</sup> Hasan Jabal, menunjukkan bahwa kata *al-rajul* bermakna laki-laki, dan merupakan lawan kata dari *al-mar'ah* yang bermakna perempuan. Makna ini dimungkinkan sejauh dipahami sebagai ‘orang yang berusaha untuk mencari rejeki’. Makna ini pula yang digunakan al-Quran dalam Qs. al-Nisa’ [4]:34 ini. Kata *al-rajul* ini juga dapat bermakna ‘paling kuat’, sehingga ketika digunakan secara mutlak dia bermakna ‘orang yang kuat’. Di antara sifat dari Aisyah r.a adalah *rajulat al-ra'y* (wanita yang kuat pandangannya).<sup>9</sup>

Makna dasar dari kata *al-rijāl* yang ada di dalam ayat ini (al-Nisā’ [4]:34) serta keragamannya, menunjukkan bahwa di balik penisbatannya atas makna ‘laki-laki’ sebagaimana dikenal saat ini, terdapat makna esensial yang memungkinkan hal itu terjadi. Makna

<sup>8</sup> Abū al-Ḥusain bin Aḥmad bin Zakariyā Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Tahqīq: Abdussalam Muḥammad bin Harūn, vol. II (Kairo: Dar Al-Fikr, 1972), 492–93.

<sup>9</sup> Muḥammad Ḥasan Ḥasan Jabal, *Al-Mu'jam al-Isytiqā'ī al-Mua'aṣṣal Li Alfaz al-Qur'ān*, vol. II (Kairo: Maktabah al-Adāb, 2010), 767.

esensial ini kemudian menjadi pijakan bagi meluasnya referen (*dilālah*) sehingga ia tidak hanya merujuk kepada satu jenis kelamin tertentu secara *biner*, melainkan bagi siapapun yang dapat disebut dengan *al-rijāl* dengan melihat pada keluasan maknanya. Dalam al-Quran, kata *al-rijāl*, tidak hanya bermakna laki-laki, al-Damighani menyebutkan sebanyak sepuluh makna yang digunakan al-Quran, salah satunya bermakna *syakhṣ* (manusia/individu) secara umum, baik laki-laki maupun perempuan.<sup>10</sup> Menurut al-Aṣfahānī, seorang perempuan dapat disebut dengan *al-rijāl* dengan menambah *tā' marbūṭah* (الرجلة) dibelakangnya, ketika ada sifat-sifat *al-rijāl* laki-laki padanya.<sup>11</sup> Dengan demikian, makna esensial dari kata *al-rijāl* ini menggambarkan sebuah sifat yang mungkin untuk dimiliki oleh siapapun.

Sedangkan kata *al-nisā'* berakar dari akar *nūn sīn* dan *hamzah* yang secara esensial bermakna 'menanggukkan sesuatu'. Kata '*al-minsa'ah*' bermakna 'tongkat yang biasa dipakai untuk memukul onta. Penamaan ini disandarkan pada fungsi tongkat dalam 'menjaukan sesuatu atau menolaknya'.<sup>12</sup> Sedangkan menurut Hasan Jabal, akar kata ini bermakna 'menolak kehadiran sesuatu yang di hadapi hingga terkumpul dengan sesuatu yang lainnya'. Seperti 'tertundanya waktu haid yang menjadi tanda dari permulaan waktu hamil (*ijtimā'*)'. Dari

<sup>10</sup> al-Dāmiḡānī, *Qāmūs Al-Qur'ān Aw Iṣlāḡ al-Wujūh Wa al-Nazā'ir Fī al-Qur'ān al-Karīm*, 193.

<sup>11</sup> al-Aṣfahānī, *Mufradat Alfaz Al-Qur'ān*, 344.

<sup>12</sup> Abū al-Ḥusain bin Ahmad bin Zakariya Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Taḡqīq: Abdussalam Muhammad bin Harun, vol. V (Kairo: Dar Al-Fikr, 1972), 422–23.

akar ini, kata *na sa a'* memiliki dua dimensi makna waktu yang saling terkumpul, yang pertama adalah 'menangguhkan/mengakhirkan' dan sekaligus bermakna 'memulai'. Seperti ungkapan نَسَأَتِ الدَّابَّةَ yang bermakna 'binatang (melata) itu mulai gemuk'.<sup>13</sup> Sedangkan penyebutan perempuan dengan kata "*al-nisā'*" bermakna 'orang yang mengakhirkan perkaranya dan tidak mendahulukan'. Untuk laki-laki dengan sifat begini disebut dengan '*al-nāsi'*'.<sup>14</sup>

Bertolak dari analisis di atas, kita bisa melihat bahwa baik kata *ar-rijāl* maupun *al-nisā'* adalah terminologi simbolik bagi setiap orang yang mampu bergerak secara aktif (*ar-rijāl*), sedangkan kata *al-nisā'* bagi mereka yang lambat dalam satu hal. Dengan demikian, maka orang yang dapat mengaktualisasikan sifat-sifat yang inheren di dalam kata *ar-rijāl*, ia layak untuk mendapatkan status sebagai *qawwāmūn*. Kata terakhir ini menurut al-Musthafawi, adalah bentuk superlatif yang disematkan kepada orang yang sangat berdikari pada dirinya, kokoh dalam segala aktifitas serta tak bersandar kepada selainnya.<sup>15</sup> Bentuk kata ini digunakan dua kali dalam al-Quran, masing-masing; Qs. al-Nisa [4]:34 dalam bentuk *marfū'* (*qawwāmūn*) dan al-Ma'idah [4]:8 dalam bentuk *manṣūb* (*qawwāmīn*). Menurut Ibrāhim Madkūr, dalam ayat

<sup>13</sup> Ḥasan Jabal, *Al-Mu'jam al-Isytiqāqī al-Mu'aṣṣal Li Alfāz al-Qur'ān*, 2010, IV:2185.

<sup>14</sup> Ḥasan al-Muṣṭafāwī, *Al-Taḥqīq Fī Kalimāt al-Qur'ān*, vol. XII (Teheran: Markaz Nasyr Asār al-'Allāmah al-Muṣṭafāwī, 1965), 100.

<sup>15</sup> al-Muṣṭafāwī, *Al-Taḥqīq Fī Kalimāt al-Qur'ān*, vol. IX (Teheran: Markaz Nasyr Asār al-'Allāmah al-Muṣṭafāwī, 1965), 382.

pertama bermakna ‘menjaga dan menegakkan hak’, di ayat yang kedua bermakna ‘mewujudkan keadilan’.<sup>16</sup>

Dengan melihat referen (*al-madlūl*) yang dituju dalam term-term di atas, tampak bahwa kata *ar-rijālu qawwāmūna ‘ala an-nisā’* dapat mencakup sekian ragam petunjuk makna. Sehingga ketika Ibn ‘Aġġbah men-*ta’wīl*-nya sebagai seorang yang dianugerahi kekuatan dalam menahan hawa nafsu, maka makna yang dia hadirkan memang secara kuat dimungkinkan oleh keluasan cakupan makna kebahasaannya.

### 3. *As-Sāriq wa as-Sāriqatu Faqta’ū* adalah Perintah Melawan Setan

*Ta’wīl* yang diberikan oleh Ibn ‘Aġġbah atas ayat ini adalah dengan memaknai kata *al-sāriq* dan *al-sāriqah* sebagai setan yang kerap mencuri isi hati manusia. Pemaknaan semacam ini memang berkembang dalam tafsir sufi, karena mereka kerap memposisikan sebuah term dalam al-Quran sebuah simbol yang menunjukkan sebuah makna lain dari pada sisi zahirnya. Namun hal demikian, tidak lantas menunjukkan bahwa tafsir sufi tersebut tidak memiliki korelasinya dengan makna zahir atas dari terminologi yang digunakan al-Quran. Sebaliknya, makna tersebut memang dimungkinkan oleh petunjuk bahasa.

Kata yang terbentuk dari huruf *sīn*, *rā*, dan *qāf* memiliki makna dasar ‘mengambil sesuatu dalam kesamaran dan tertutup’. Di antara derivasi dari akar kata ini adalah *saraq/saraqah*’ yang bermakna ‘secarik

<sup>16</sup> Ibrāhīm Madkūr, *Mu’jam Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, vol. II (Kairo: Majma’ al-Lughah al-Arabiyah, 1989), 934.

kain sutra'.<sup>17</sup> Menurut Hasan Jabal, kata ini bermakna 'mengambil sesuatu dari sebuah tempat yang dalam dengan cara menipu atau bersembunyi untuk kemudian dipindahkan ke tempat lain'. Kata ini juga bermakna 'menghilang' (*sariqa al-syai'u*) dan 'melemah' (*insaraqa*), seperti '*suriqa şautuhu*' atau '*sariqat mafāsiluhū*'. Kesemuanya menunjukkan makna 'lenyapnya sesuatu' baik berupa kekuatan maupun suara.<sup>18</sup> Berangkat dari makna-makna ini, maka kata *saraqa* dalam lafal '*al-sāriqu wa al-sāriqatu..*' dari sisi akar bahasanya tidak hanya menunjuk pada 'lenyapnya benda' sebagaimana dikenal dalam kasus pencurian (*sariqah*), tapi dalam bentuk *isytiqāq* yang lain juga mungkin digunakan untuk menunjuk lenyapnya sesuatu seperti tenaga atau suara.

Kata ini digunakan dalam dua bentuk kata dalam al-Quran, yakni; *saraqa* dan *istaraqa*. Bentuk kata yang pertama digunakan dalam beberapa tempat; Qs. Yūsuf [12]: 77, Yūsuf [12]: 81, al-Mumtaḥanah [60]: 12, al-Mā'idah [5]:38, Yūsuf [12]: 70, Yūsuf [12]:73. Semuanya digunakan untuk makna 'mencuri' hanya dalam konteks berbeda, di dalam surat Yūsuf misalnya 'pencurian' sebagai cara agar Yusuf dapat bertemu dengan saudaranya, sedangkan dalam al-Mumtaḥanah 'tidak mencuri' dijadikan sebagai salah satu janji untuk memperteguh komitmen beberapa kelompok wanita beriman yang mau mengikat *bai'at* setia dengan Nabi saw. Sedangkan kata *istaraqa* hanya digunakan

<sup>17</sup> Abū al-Ḥusain bin Aḥmad bin Zakariyā Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Taḥqīq: Abdussalam Muḥammad bin Harūn, vol. III (Kairo: Dar Al-Fiḳr, 1972), 154.

<sup>18</sup> Ḥasan Jabal, *Al-Mu'jam al-Isytiqāqī al-Mua'aşşal Li Alfāz al-Qur'ān*, II:1001-2.

dalam satu tempat yakni Qs. al-Hijr [15]:18 yang berbicara tentang setan yang mencoba untuk mencuri dengar dari langit serta ketidakmampuan mereka untuk melakukan itu.<sup>19</sup> Untuk kata *saraqa* dalam ayat ini (Qs. al-Mā'idah [5]:38) menggunakan bentuk kata subjek (*isim fā'il*), yakni *sāriq* dan *sāriqah* yang merujuk kepada pelaku perbuatan.

Dengan melihat keumuman makna esensial dari kata yang tersusun dari huruf *sīn*, *rā'*, *qāf* di atas, keragaman *dilālah* lafal yang tidak hanya merujuk kepada makna 'lenyapnya suatu benda', maka mungkin bagi kita untuk memperluas makna '*sariqah*' dalam ayat ini 'sebagai segala bentuk pencurian', termasuk perilaku setan yang kerap mencuri apa-apa yang ada di dalam hati manusia sebagaimana diperlihatkan oleh Ibnu Ajībah dalam tafsirnya atas.<sup>20</sup> Hal ini dapat dibenarkan, karena lafal *istaraqa* yang digunakan al-Quran subjeknya adalah setan. Sedangkan kata *qatha'a*, menurut al-Muṣṭafawī, secara bahasa bermakna memotong atau memisahkan sesuatu, baik berupa materi maupun yang bersifat non-materi (makna).<sup>21</sup> Sedangkan kata '*aidiy*' yang merupakan bentuk plural dari kata *yad*, secara umum bermakna 'kekuatan menggerakkan' (*al-quwwah al-mujriyah*) baik yang

---

<sup>19</sup> 'Umar bin 'Alī al-Ḥanbalī Ibnu 'Ādil, *Al-Lubāb Fī Ulūm al-Kitāb*, Taḥqīq: 'Adil Abdul Maujūd, 'Alī Muhammad Mu'awwad, vol. XI (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1998), 438–39.

<sup>20</sup> Ibnu 'Ajībah, *Al-Baḥr al-Madīd Fī Tafṣīr al-Qur'ān al-Majīd*, II:39.

<sup>21</sup> al-Muṣṭafawī, *Al-Taḥqīq Fī Kalimāt al-Qur'ān*, IX:325.



bersifat fisik maupun non-fisik'.<sup>22</sup> Sehingga secara spiritual, lafal '*al-sāriqū wa al-sāriqatu faqṭa'ū aidiyahumā.*' dapat bermakna 'keharusan untuk melumpuhkan setan yang kerap mencuri keimanan manusia dari dalam hati mereka'.

## B. Signifikansi Tafsir *Isyārī* dalam Konteks Modern

### 1. Pesan Spiritual di Balik Ayat *Ethico-legal*

Ayat-ayat *al-ahkām* (*ethico-legal*) pada dasarnya tidak hanya memuat kandungan-kandungan hukum yang menuntun pada aktifitas lahir (*af'āl al-jawāriḥ*), tapi juga hukum yang bertujuan menuntun perbuatan batin (*af'āl al-qulūb*).<sup>23</sup> Dalam penelitian ini, hal tersebut dapat dilihat dari dua indikator; *pertama*, sebagian besar pembahasan terkait hukum dari tiga ayat (Qs. al-Mā'idah [5]:51, al-Nisā' [4]:34, dan al-Mā'idah [5]:38-40) selalu memiliki akhir yang menekankan pentingnya berserah diri dan mengikuti ketentuan yang ditetapkan oleh Allah. Di dalam tiga ayat yang telah dianalisis pada bab sebelumnya tersebut, kita dapat melihat bahwa ketiganya selalu ditutup dengan penegasan akan kekuasaan-Nya di dalam berbagai aspek, misalnya

<sup>22</sup> Ḥasan al-Muṣṭafāwī, *Al-Taḥqīq Fī Kalimāt al-Qur'ān*, vol. XIV (Teheran: Markaz Nasyr Asār al-'Allāmah al-Muṣṭafāwī, 1965), 20.

<sup>23</sup> Amal perbuatan manusia dalam pandangan spiritual Islam terbagi menjadi dua; perbuatan yang bersifat lahir dan yang bersifat batin. Dalam diskursus tasawuf, kedua amal ini banyak didiskusikan dalam persoalan eksistensi ilmu zahir dan ilmu batin. Abū Ṭālib Al-Makkī (w. 386 H), kedua ilmu ini tidak dapat dipisahkan satu sama lain, sebagaimana konsep iman dan Islam, atau jasmani dan ruhani (hati). Dalam konsep wacana yang sama, ketidakterpisahan dua ilmu ini sama seperti hubungan antara hakikat dan syariat. Amal zahir membutuhkan keikhlasan sebagai ruh, sedangkan amal batin memerlukan hukum syariat untuk memberikan validitas. Abū Ṭālib Al-Makkī, *'Ilm al-Qulūb*, Taḥqīq: Abdul Qadīr Ahmad Aṭā' (Kairo: Maktabah Al-Qāhirah, 1964), 53–56.

dalam memberi petunjuk ‘*innallāha lā yahdi al-qawma al-zālimīn*’ (Qs. al-Mā’idah [5]:51), atau menegaskan tentang ke-Mahaluhur-an Allah; ‘*innallāha kāna aliyyan kabīrā*’ (Qs. al-Ma’idah [4]:34). Sedangkan pada Qs. al-Ma’idah [5]:38-40, kita melihat *khawatīm al-ayah* yang berbedabeda; ‘*azīzun hakīm*’, ‘*gafūrun rahīm*’ dan ‘*innallāha alā kulli syai’in qadīr*’. Pola semacam ini setidaknya memberi kesan spiritual mendalam di balik ayat-ayat hukum di atas.

Kesan spiritual melalui *khawatīm al-ayah* ini tampak dari tujuan penggunaannya, yang dalam konteks ayat-ayat *madaniyah*, sebagaimana tiga ayat ini, adalah untuk menunjukkan ketegasan hukum, serta menghadirkan nuansa *muraqabah* (pengawasan) dari Tuhan kepada mereka. Demikian ini pada akhirnya akan meneguhkan hati dan langkah mereka untuk bersikap taat terhadap ketetapan yang sudah digariskan, serta dapat mendorong sikap kritis pada diri (*muhāsabah al-nafs*) jika terdapat hal yang melenceng dari hukum.<sup>24</sup> Hal ini selaras dengan apa yang disampaikan oleh Mahmud Muhammad Thaha (w. 1985 M), bahwa ayat-ayat hukum dalam al-Quran memiliki tujuan-tujuan tinggi yang bersifat spiritual. Ulama asal Sudan ini memberikan contoh, misalnya dalam kasus pengharaman makanan dalam Qs. al-An’ām [6]:118-119 yang ditutup dengan keharusan meninggalkan dosa-dosa lahir (*zāhir al-ism*) dan dosa batin (*bāṭin al-ism*) pada ayat berikutnya (Qs. al-An’ām

<sup>24</sup> Aṭīf Rajab Jum’ah al-Qanu’, ‘al-I’jāz al-Bayānī fī Nazm Khawātīm al-Ayāt’ (Tesis Magister, Ghaza, al-Jāmi’ah al-Islāmiyah Ghaza, 2006), 367.

[6]:120). Contoh ini menegaskan tentang keharusan seseorang untuk meninggalkan dosa lahir sebagai perantara untuk meninggalkan dosa batin yang menjadi sumber dari segala keburukan.<sup>25</sup>

Dari indikator spiritual pertama ini, terlihat bahwa ayat-ayat hukum –setidaknya ditampilkan dari tiga sampel ayat di atas– memberikan atensi yang sangat benderang dalam memberikan tuntunan atas perbuatan-perbuatan yang bersifat batin (*af'āl al-qulūb*). Indikator *kedua*, tiga narasi ayat *ethico-legal* dalam penelitian ini, selalu memiliki sebab yang berhubungan langsung dengan Allah. Dalam Qs. al-Mā'idah [5]:51, yang menjadi dasar larangan berkoalisi dengan Yahudi dan Nasrani karena bertentangan dengan konsep *al-muwālah* dengan Allah sebagaimana ditegaskan dalam banyak tempat dalam al-Quran. Sehingga konsekuensinya adalah '*wa man yatawallahum minkum fa'innahū minhum*'. Sedangkan dalam Qs. al-Nisa [4]:34, sebab yang tampak dalam redaksi '*bimā faḍḍallāhu.. wa bimā anfaqu.*' yang menyebabkan seorang memperoleh status '*al-qawwāmūn*'. Dan dalam Qs. al-Mā'idah [5]:38, hukuman potong tangan dilakukan sebagai bentuk pembalasan atas perbuatan mencuri dan peringatan dari Allah atas pelakunya; '*jazā'an bimā kasabā nakālan minallāh*'.

Dari ketiga sebab dalam tiga ayat tersebut, kesemuanya menunjukkan bahwa Allah menjadi pusat dari setiap penetapan hukum.

---

<sup>25</sup> Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *Al-Risālah al-sāniyah Min al-Islām*, Cet-4 (Omdurman, 1971), 49–50.

Hal ini karena hukum –dalam hal ini adalah *syarī'ah*- yang diwahyukan oleh Allah dalam al-Quran kepada Nabi Muhammad adalah perwujudan ‘keinginan Tuhan’ atas manusia. Kekuatan hukum ini kemudian mengatur sistem sosial dan masyarakat, hingga pada puncaknya, adalah menciptakan sebuah aturan manusiawi yang sesuai dengan norma ketuhanan.<sup>26</sup> Bahkan dalam penelitian Abbas Nuruddin atas pemikiran al-Ṭabāṭabā'ī menjelaskan bahwa tujuan esensial dari syariat Islam, dan syariat Tuhan yang lain, adalah mengalihkan pandangan manusia dari hal-hal yang sifatnya duniawi dan sementara, untuk kemudian memberikan atensi atas jalan menuju Allah.<sup>27</sup> Dan cara seperti ini yang kemudian digunakan al-Quran, dengan menghadirkan nuansa spiritual – salah satunya dalam permasalahan hukum- hingga seorang mampu berefleksi atas hal-hal fundamental terkait eksistensi, kehidupan dan waktu ketika ia kembali. Demikian ini akan mendorong adanya pengakuan atas eksistensi tertinggi yang berkuasa secara mutlak atas dirinya.<sup>28</sup>

Dari dua indikator yang tampak dari tiga ayat yang dikaji dalam penelitian ini, maka menjadi tampak bahwa ayat-ayat *ethico-legal*, memiliki dua dimensi: *pertama*, adalah dimensi legal sebagaimana banyak dielaborasi dalam tafsir eksoteris, dan bahkan dalam tafsir-tafsir

---

<sup>26</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values For Humanity* (Bethesda, Maryland: Perfectbound, 2020), 117–18.

<sup>27</sup> Abbas Nuruddin, *Al-Syarī'ah Wa a-Ḥaqīqah* (Beirut: Bait al-Kātib, 2005), 38.

<sup>28</sup> Mahmūd Syaltūt, *Ilā Al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Syurūq, 1983), 7.

esoteris. Dimensi ini memiliki signifikansi legal (*al-magzā al-syar'i*) yang mengatur bagaimana seorang mengaktualisasikan ketiganya dalam kehidupan sehari-hari. Namun, di sisi lain, kita juga melihat adanya dimensi spiritual yang tampak ketika dianalisis menggunakan *ta'wīl* sufistik. Sebagaimana dimensi legal, dimensi kedua ini memiliki signifikansi spiritual (*al-magzā al-rūhī*) yang mengatur aktifitas rohani seseorang. Pengaturan atas dua perbuatan ini (*af'āl al-jawāriḥ* dan *af'āl al-qulūb*) adalah perwujudan dari tujuan-tujuan fundamental al-Quran.

## 2. Urgensi Spiritual untuk Konteks Modern

Setelah menganalisis kandungan tiga ayat *ethico legal* dalam penelitian ini, kita melihat bahwa hubungan antara *al-magzā al-rūhī* dan *al-magzā al-syar'i* adalah sebuah keniscayaan, meskipun ruang signifikansi (*al-magzā*) keduanya berbeda. Demikian ini, sekali lagi karena perbedaan dimensi makna yang coba untuk dieksplorasi dalam masing-masing pendekatan penafsiran. Perbedaan dimensi makna ini yang kemudian melahirkan dua pendekatan berbeda; yakni eksoterisme yang menafsirkan al-Quran berdasarkan elemen-elemen zahir. Dan esoterisme yang memberikan perhatian atas elemen batin sebagaimana terkandung di dalam sebuah ayat.<sup>29</sup> Dua istilah ini sebenarnya tidak

---

<sup>29</sup> Titus Burekhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, Spiritual Classics (Bloomington: World Wisdom, 2008), 31–32. Musharraf memberikan istilah lain untuk dua pendekatan penafsiran ini, yaitu; *inner method* dan *outer method* yang diterapkan dalam menafsirkan al-Quran atau ajaran-ajaran yang ada di dalam Islam. Maryam Musharraf, 'A Study On The Sufi Interpretation on Qur'an and The Theory of Hermeneutic', *Al-Bayan* 11, no. 1 (2013): 34, <http://dx.doi.org/10.11136/jqh.1311.01.03>.

memiliki batasan konseptual yang ketat. Hal ini karena perbedaan keduanya hanya terjadi dalam tradisi mistisme Islam, khususnya untuk memberi ruang bagi wacana tafsir *isyārī* sebagai sebuah tradisi penafsiran yang valid dan niscaya, sebagaimana tradisi tafsir yang secara konvensional berkembang.<sup>30</sup> Dengan demikian kita dapat menyimpulkan bahwa selain tafsir *isyārī* atau esoterik, termasuk ke dalam kategori tafsir eksoterik, atau tafsir konvensional pada umumnya.<sup>31</sup>

Pembedaan dan pembatasan semacam ini selanjutnya menjadikan *trend* pendekatan kontekstual yang berkembang mutakhir ini sebagai bagian dari tradisi tafsir eksoteris. Hal ini karena pendekatan kontekstual, sebagaimana dijelaskan pada bab II penelitian ini, adalah respon atas perubahan dunia yang dibawa oleh nilai-nilai modernitas. Betapapun beragam definisi tentang term terakhir ini serta cakupannya, kita bersepakat bahwa ia telah merubah bentuk relasi sosial, filsafat

---

<sup>30</sup> Kata ‘eksoteris’ dan ‘esoteris’ sepadan dengan kata ‘zahir’ dan ‘batin’ dalam bahasa Arab, atau ‘*outward*’ dan ‘*inward*’ di dalam bahasa Inggris. Kata *esoterisme* berkorelasi dengan kehidupan spiritual yang digunakan untuk membedakan diri dari sisi zahir (eksoteris) khususnya terkait makna-makna yang ada di balik hukum (*Jegal*) dan juga ritual. Para sufi menegaskan bahwa dimensi esoteris ini adalah sebuah keniscayaan dari dimensi eksoteris, di mana melalui term esoteris ini mereka memperoleh jalan untuk mengeksplorasi ruang spiritual yang subtil, serta untuk membangun metode hermeneutik yang khas. Sedangkan eksoteris secara umum berhubungan dengan proses memahami dan mengimplementasikan ketentuan hukum agama, serta sebagai sebuah komplemen hermeneutis atas esoterisme. Para sejarawan dan teoritis sufi menggunakan term ini sebagai upaya membela ajaran mistisme Islam dari berbagai tuduhan tidak berdasar, salah satunya adalah pengabaianya atas kewajiban etis dan ritual. Dengan term ini, mereka menegaskan bahwa pembacaan esoterisme hanya absah setelah melalui proses yang selama ini berkembang dalam eksoterisme secara mapan. John Renard, *The A to Z Sufism, The A To Z Guide Series 44* (Toronto: The Scarecrow Press, 2009), 82–84.

<sup>31</sup> Pembatasan dan pembedaan antara istilah eksoterisme sebagai sebuah tafsir konvensional, dan esoterisme sebagai tafsir sufi misalnya dilakukan oleh Coppens untuk melihat dua pendekatan dalam penafsiran ini sebagai sebuah tradisi genealogis. Ia menjadikan tafsir sufi sebagai sebuah tradisi penafsiran yang berkembang di luar tafsir konvensional. Pieter Coppens, ‘Sufi Qur’an Commentaries, Genealogy and Originality; Universal Mercy as a Case Study’, *Journal of Sufi Studies* 7 (2018): 104.

ekonomi dan struktur politik,<sup>32</sup> selain itu term ini juga membawa seperangkat nilai-nilai baru yang menuntut sarjana Islam modern untuk melihat lagi tradisi (tafsir al-Quran) mereka dalam rangka memberi respon. Michael Cook misalnya memberi tiga contoh ilustratif atas nilai-nilai modern yang membentuk *landscape* tafsir al-Quran modern-kontekstual, yakni; *worldview* saintifik, etika toleransi antar umat beragama dan kesetaraan antara perempuan dan laki-laki.<sup>33</sup> Dari sini kita bisa melihat bahwa pendekatan kontekstual adalah respon atas hal-hal yang bersifat zahir dari kehidupan, sehingga wajar kalau ayat-ayat utama yang menjadi fokus pendekatan ini adalah ayat yang di dalamnya memuat ajaran *ethico-legal*.

Dari paragraf di atas terlihat bahwa kontekstualitas pendekatan tafsir kontekstual terletak pada atensinya dalam merespon tantangan nilai baru yang datang dan tak terelakkan bagi dunia Islam, dan secara otomatis pendekatan ini sangat signifikan dalam memahami pesan al-Quran sesuai dengan spirit zaman. Namun demikian, pendekatan ini masih menyisakan ruang kosong bagi problem dasar yang juga dibawa oleh modernitas, yakni krisis spiritual. Krisis ini ditandai dengan tergerusnya nilai-nilai sakral di dalam kehidupan manusia, mulai dari

---

<sup>32</sup> Shaukat Ali, *Islam and The Challenges of Modernity; an Agenda For The Twenty First Century* (Islamabad: National Institute of Historical Culture Research (NIHCR), 2004), 14.

<sup>33</sup> Michael Cook, *The Koran, A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 73.

Tuhan, ajaran agama, manusia bahkan alam.<sup>34</sup> Hal ini karena modernitas membawa serta beberapa paham yang coba melampaui tradisionalisme,<sup>35</sup> mulai dari saintisme, rasionalisme, relativisme, materialisme, positifisme, empirisisme, evolusionisme, psikologisme, individualisme, humanisme, eksistensialisme dan ‘*isme*’ lainnya.<sup>36</sup> Semua ‘*isme*’ ini, menurut Seyyed Hossein Nasr, adalah lawan dari tradisionalisme yang *include* agama serta unsur-unsur ketuhanan (metafisik) di dalamnya.<sup>37</sup> Akhirnya, modernisme adalah momen di mana manusia menemukan kemampuan dirinya dalam mengatasi problem kehidupan yang dihadapi, sehingga seolah tidak membutuhkan apapun di atas dirinya, termasuk Tuhan.<sup>38</sup>

Eliminasi atas ‘Tuhan’<sup>39</sup> dalam pemikiran modern, mula-mula ditengarai oleh semakin terungkapnya misteri-misteri di balik alam raya,

---

<sup>34</sup> Modernitas saat ini, menurut Hossein Nasr, membawa nilai-nilai yang mencoba untuk menolak dan pada akhirnya menyeru agar manusia meninggalkan segala aspek yang tampak sakral, mulai dari pandangan atas kehidupan hingga aturan-aturan yang dianggap berasal dari Tuhan. Seyyed Hossein Nasr, *A Young Muslim's Guide to The Modern World* (Chicago: Kazi Publication, 2003), 240.

<sup>35</sup> Bahkan menurut Guenon, modernitas adalah sebuah paham yang secara fundamental anti-tradisional, hal ini kemudian termanifestasikan di dalam gerakan anti-agama, sebagaimana gerakan anti-kristen yang berkembang dalam sejarah pencerahan di Barat. Rene Guenon, ‘A Material Civilization’, in *The Betrayal of Tradition: Essays on The Spiritual Crisis of Modernity*, Ed. Harry Oldmeadow, Library of Perennial Philosophy (Bloomington: World Wisdom, 2005), 29.

<sup>36</sup> Harry Oldmeadow, ‘Introduction: Signs of The Times and The Light of Tradition’, in *The Betrayal of Tradition: Essays on The Spiritual Crisis of Modernity*, Ed. Harry Oldmeadow, Library of Perennial Philosophy (Bloomington: World Wisdom, 2005), xiv.

<sup>37</sup> Seyyed Hossein Nasr, ‘Reflections on Islam and Modern Thought’, *Study in Comparative Religion* 15, no. 3 & 4 (1983): 2.

<sup>38</sup> Sukring Sukring et al., ‘The Crisis on Modern Human Spirituality’, *International Journal of Humanities and Social Sciences* 6, no. 9 (2016): 112, <http://ijhssnet.com/journal/index/3607>.

<sup>39</sup> Eliminasi peran ‘Tuhan’ dalam tulisan ini adalah sebuah *syndrom* yang dibawa oleh modernisme, dengan prinsip-prinsip sekulernya; yang menganggap bahwa ‘kekuasaan Tuhan atau



seiring dengan perkembangan sains dan teknologi. Hal ini kemudian memperkecil ruang ‘campur tangan Tuhan’ atas alam raya dan kehidupan di baliknya.<sup>40</sup> Sebagai gantinya, ‘materialisme’ hidup kembali sebagai fondasi pemikiran modern<sup>41</sup> yang menunjukkan bahwa ‘tiada apapun di balik alam’. Konsekuensi dari pandangan ini adalah hilangnya dimensi sakral alam,<sup>42</sup> dan berganti status menjadi objek yang hanya dapat dieksplorasi oleh sains dan dieksploitasi untuk kepentingan manusia.<sup>43</sup> Ini adalah ‘pintu masuk’ bagi lahirnya krisis global,<sup>44</sup> khususnya yang terjadi pada lingkungan (*environment*) dan kemanusiaan (*humanity*).<sup>45</sup> Krisis ini kemudian mengantarkan manusia modern pada

---

Yang Transenden, tidak mampu memberi dampak apapun bagi perkembangan sejarah yang dialami manusia’. Sebaliknya, modernisme hanya melihat adanya sebuah pertarungan moral yang begitu besar (*larger moral forces*) yang bekerja dalam setiap momen sejarah, pertarungan ini menjanjikan pembebasan bagi manusia di setiap akhirnya, tapi bukan sebarang penyelamatan dari satu dzat yang dianggap transenden (Tuhan), melainkan penyelamatan manusiawi yang bersifat utopis. Prasenjit Duara, *The Crisis of Global Modernity: Asian Traditions and A Sustainable Future* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 22–23.

<sup>40</sup> Lihat misalnya makalah Stephen Hawking yang menunjukkan bahwa penemuan-penemuan saintifik semakin memperkecil kemungkinan peran ‘tuhan’ di semesta. Hal ini karena kemampuan sains untuk membaca berbagai kemungkinan-kemungkinan semesta yang sebelumnya menjadi misteri bagi manusia. Stephen Hawking, ‘Does God Play Dice?’, 2016, 1–5, <http://www.hawking.org.uk/does-god-play-dice.html>.

<sup>41</sup> Baca ulasan Rene Guenon tentang nalar materialistik yang membangun dan membentuk keseluruhan narasi dan sistem nilai modernisme. Rene Guenon, *The Essential Rene Guenon: Metaphysics, Tradition, and The Crisis of Modernity* (Bloomington: World Wisdom, 2009), 28–42.

<sup>42</sup> Menurut Hossein Nasr, bagi manusia modern, alam mengalami disakralisasi, alih-alih diperlakukan layaknya seorang yang mempersunting wanita, ia justru diperlakukan bak prostitusi, yang hanya dimanfaatkan saat sedang dibutuhkan, namun setelahnya tak lagi diperhatikan. Kondisi ini telah menjadi kegelisahan di berbagai belahan dunia saat ini. Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Mandala Unwin Paperbacks, 1991), 18.

<sup>43</sup> Stuart Sim, *The End of Modernity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 25.

<sup>44</sup> Krisis ini berkisar mulai dari ekonomi, sosial, politik, kultur, ekologi dan bahkan ideologi. Hal ini masih ditambah dengan krisis eksistensial yang mencakup krisis kesadaran, nilai dan juga metafisika. William I. Robinson, *Global Capitalism and The Crisis of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 4.

<sup>45</sup> Salah satu krisis global yang dibawa oleh modernisme adalah ‘krisis prinsip’ yang merupakan akibat dari tereduksinya modernitas ke dalam pandangan materialistik. Di mana

sebuah ketakutan oleh karena hilangnya aras metafisika<sup>46</sup> dalam ‘langit-langit’ pemikiran.<sup>47</sup> Inilah yang kemudian mendorong lahirnya semangat untuk mengembalikan nilai-nilai tradisional ke dalam wacana modern, khususnya spiritualitas<sup>48</sup> yang menurut W.C. Roof, kata ini secara

---

setiap manusia, -baik pendukung materialisme atau yang menentangnya, kapitalis atau sosialis-terperangkap di dalam sebuah proses besar-besaran di mana alam dianggap tak lebih dari sebuah materi dan benda saja, dan pada akhirnya ini mendorong lahirnya cara pandangan ke alam sebagai sebuah sumber material dan energi yang tiada habis. Dalam nalar yang sama, cara pandang atas alam ini juga mempengaruhi cara manusia memandang manusia lain, dengan memisah sisi spiritual mereka menjadi tidak berjiwa sama sekali. Karel Kosik, *The Crisis of Modernity: Essay and Observations from 1968 Era* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1994), 46.

<sup>46</sup> Metafisika sebagaimana dimaksud dalam tulisan ini memiliki makna berbeda dengan konsep metafisika filsafat. Metafisik yang menjadi aras bagi spiritualitas dalam hal ini adalah sebuah ilmu tentang realitas tertinggi (Tuhan: *science of the Real*), yang di dalam dibahas terkait permulaan dan akhir sesuatu, tentang sesuatu yang absolut dan relatif. Ilmu tentang realitas tertinggi sama memiliki tingkat kepastian dan ketetapan sebagaimana ilmu matematika. Hanya saja ilmu ini tidak menggunakan basis rasionalitas sebagai satu-satunya cara untuk memperoleh kesimpulan, melainkan juga fakultas intelek yang bersifat intuitif. Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, 81.

<sup>47</sup> Husserl (w. 1938 M) menyebutkan bahwa ketakutan mendasar bagi manusia modern adalah kehilangan dimensi akan hidup dalam kebenaran (*life in truth*), sebagaimana juga digelisahkan oleh metafisikus besar Heidegger (w. 1976 M). di tengah-tengah perkembangan sains dan teknologi yang tak pernah terpikirkan sebelumnya, manusia mampu melihat ke depan bahkan menentukan gerak dan hukum sejarah. Hanya saja kemampuan teknologi untuk melihat alam tersebut, tidak mampu melihat bahkan ke dalam dirinya sendiri. Sampai di sini manusia mengalami ketidaktahuan akan kebenaran apapun, sehingga benar-benar dipenjara oleh kebingungannya sendiri. Baca lebih lanjut terkait kebingungan dan ketakutan manusia modern akibat hilangnya dimensi ketuhanan dalam kehidupan mereka; Jan Patočka, ‘The Danger of Technicization in Science According to E. Husserl and The Essence of Technology as Danger According to M. Heidegger’, in *Religion, War and The Crisis of Modernity*, Ed. Ludger Hagedorn & James Dodd, vol. XIV, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (Oxon: Routledge Taylor & Francis Group, 2015), 13–22.

<sup>48</sup> Lihat misalnya ulasan panjang Schuon tentang urgensi menghidupkan kembali nilai-nilai tradisi, agama dan metafisika secara umum untuk merengkuh kembali kebenaran di tengah meluruhnya modernitas oleh gempuran materialisme, teknokrasi dan pseudo-spiritualisme. Frithjof Schuon, ‘No Activity Without Truth’, in *The Betrayal of Tradition: Essays on The Spiritual Crisis of Modernity*, Ed. Harry Oldmeadow, Library of Perennial Philosophy (Bloomington: World Wisdom, 2005), 3–14. Baca pula penelitian Kiselev dan Chernykh atas pemikiran spiritual Tu Wei Ming tentang konsep *self-cultivation* yang diidealisasi sebagai sebuah semangat untuk menghidupkan kembali tradisionalisme, khususnya spiritualitas dalam mengimbangi krisis yang dilahirkan oleh modernisme dan turunannya. Valery Kiselev and Varvara Chernykh, ‘The Spiritual Crisis of Modernity and Tu Wei Ming’s Concept of Self-Cultivation’, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 142 (2017): 606–8, <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

konseptual bermakna ‘sebuah kesadaran akan ‘Tuhan’ sebagai realitas tertinggi di balik diri.’<sup>49</sup>

Selain krisis di atas, urgensi spiritual juga dapat menjadi antitesa dari naiknya Islamisme modern. Istilah ini menurut Bassam Tibi adalah sebuah ideologi politik yang menadi respon dari berbagai krisis politik yang ada di dunia saat ini. Ideologi ini dicirikan dengan respon narasinya tentang kekerasan, syari’atisasi hukum, serta berupaya untuk mencari otentitas dalam beragama.<sup>50</sup> Islamisme tak lain adalah sebuah ideologi politik totalitarianisme.<sup>51</sup> Islamisme juga sebuah term yang digunakan untuk mengindetifikasi gerakan radikalisme yang mengatasnamakan Islam yang berkembang modern ini.<sup>52</sup> Dalam konteks ini, spiritualitas Islam yang direpresentasikan oleh tasawuf dapat menjadi alternatif sebagai upaya yang dapat menunjukkan nilai-nilai fundamental Islam sebagai ajaran yang penuh kasih sayang dan menjunjung tinggi perdamaian.<sup>53</sup> Dari sini tampak urgensi spiritualitas dalam rangka mengimbangi materialisme yang tidak hanya menggerus tradisi (agama), tapi juga nilai-nilai fundamental kehidupan yang bersifat metafisik. Dan

---

<sup>49</sup> Wade Clark Roof, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and The Remaking of American Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 35.

<sup>50</sup> Bassam Tibi, *Islmism and Islam* (New Heaven & London: Yale University Press, 2012), xiii.

<sup>51</sup> Mehdi Mozaffari, ‘What is Islamism? History and Definition of a Concept’, *Totalitarian Movements and Political Religions* 8 no 1 (2007): 17 <https://doi.org/10.1080/14690760601121622>

<sup>52</sup> Hendrik Hansen, Peter Kainz, ‘Radical Islamism and Totalitarian Ideology: a Comparison of Sayyid Qutb's Islamism with Marxism and National Socialism’, *Totalitarian Movements and Political Religions* 8 no 1 (2007): 55 <https://doi.org/10.1080/14690760601121648>

<sup>53</sup> Danial, Danial. "Menghadirkan Tasawuf di Tengah Pluralisme dan Ancaman Radikalisme." *Analisis: jurnal studi keislaman* 11.1 (2011): 91-108. <https://doi.org/10.24042/ajsk.v11i1.613>

juga sebagai antitesa dari islamisme yang membawa narasi kekerasan dan kerap menciderai nilai-nilai Islam.

### 3. Tafsir *Isyārī* dan Konteks Spiritual Modern

Kesadaran transendental akan Tuhan (spiritualitas), menurut para sarjana, menjadi solusi bagi krisis modernitas yang berdiri di atas prinsip-prinsip materialisme. Hal ini karena karena spiritualitas dapat mengembalikan sisi sakralitas alam yang lebih dari sekadar objek eksploitatif bagi kepentingan manusia.<sup>54</sup> Dalam Islam, sufisme yang berisi ajaran-ajaran pokok spiritual, memandang alam sebagai sebuah *tajallī* (teofani) sekaligus tanda bagi adanya Realitas mahatinggi (Tuhan) di mana manusia bermula dan akan kembali.<sup>55</sup> Untuk mengenal Realitas tersebut, sufisme melahirkan pendekatan tafsir *isyārī* yang mendekati teks al-Quran sebagai hamparan tanda yang dapat

---

<sup>54</sup> Menurut Fisher, peran penting agama di era post-Enlightenment serta konsep ketuhanan yang termuat di dalamnya, adalah peringatan yang konstan tentang eksistensi manusia, bahwa mereka bukanlah penguasa dari semesta. Selalu ada Tuhan yang lebih tinggi dan berkuasa di atasnya. Hal ini yang dapat mengantarkan seseorang untuk terus etika yang membentuk bagaimana seorang nantinya berkomunikasi dengan alam dan lingkungannya. George W. Fisher, 'A Liveable Future: Linking Geology and Theology', in *The Good in Nature and Humanity: Connecting Sciences, Religion and Spirituality with The Natural World*, Ed. Stephen R. Kellert, Timothy Farnham (London: Island Press, 2002), 118.

<sup>55</sup> Pandangan semacam ini begitu kentara, khususnya dalam tasawuf falsafi yang puncaknya berada di tangan Ibnu Arabi. Dengan mazhab *wihdah al-wujud*-nya, ulama bergelar Syaikh al-Akbar ini menjelaskan secara teosofis tentang ketunggalan hakikat wujud di tengah berbagai manifestasinya di alam *mawjud*. Namun, keragaman manifestasi yang tersebar di alam raya bahkan di dalam diri manusia tersebut, tidak lain adalah teofani (*tajallī*) dari sifat-sifat Tuhan. Abū al-'Ala Affī, *Al-Tasawwuf; al-Tsawrat al-Rūḥiyyah Fī al-Islām* (Windsor: Mu'assasah Hindāwi, 2020), 161–68. Masih dalam pemikiran sufisme, alam raya sering pula dianggap sebagai *insān kabīr* (manusia besar), sedangkan manusia yang ada di dalamnya disebut dengan *alam shagīr*. Hal ini menunjukkan sakralitas hubungan antara manusia dan alam yang menjadi tempat mereka tinggal. Lebih lanjut, lihat: Su'ād al-Ḥakīm, *Al-Mu'jam al-Ṣūfī: Al-Hikmah Fī Ḥudūd al-Kalimah*, vol. I (Beirut: Dandera, 1981), 168–70.

mengantarkan seseorang mengenal dan sampai pada Allah.<sup>56</sup> Dengan demikian, kita dapat melihat bahwa urgensi tafsir *isyārī* berada pada atensinya dalam mengeksplorasi ruang spiritual manusia. Dari sini pula, kontekstualitas tafsir *isyārī* menjadi tampak, khususnya dalam menyediakan kebutuhan primer manusia atas spiritualitas yang semakin mendesak akhir-akhir ini. Hal ini setidaknya terlihat dari tiga ayat *ethico-legal* yang dijadikan objek material sebagaimana dianalisis pada bab sebelumnya.

Di balik ayat-ayat *ethico-legal* tersebut, keberadaan makna spiritual atau *al-magzā al-rūhī* memiliki sisi kontekstual, sebagaimana *al-magzā al-syar'ī* dalam pendekatan tafsir kontekstual. Dalam Qs. al-Mā'idah [5]:51, kita melihat bahwa secara umum ayat ini ini, -dalam pendekatan tafsir *isyārī* sebagaimana dianalisis pada bab III penelitian ini- bermakna 'keharusan menjadikan Allah sebagai satu-satunya tempat untuk ber-*muwālah*'. Kemudian, untuk membaca makna tersebut bagi konteks saat ini, kita perlu menegaskan terlebih dahulu bahwa banyak manusia saat ini yang tidak ber-*muwālah* dengan-Nya secara benar. Ali-alih demikian, sebagian mereka justru lebih memilih untuk menjalin hubungan *muwālah* dengan orang-orang yang ingkar atau

---

<sup>56</sup> Al-Ghazālī dalam *Jawāhir al-Qur'ān* memposisikan al-Quran sebagai sebuah samudera yang dalam dan tak bertepi. Kitab suci ini diturunkan dengan membawa tiga misi utama, 1) mengenalkan manusia kepada Allah, 2) mengenalkan jalan lurus yang menghantarkan mereka untuk sampai pada Allah, dan 3) menjelaskan tentang keadaan ketika seorang sudah diperhadapkan kepada-Nya. Dari ketiga tujuan fundamental ini kemudian tersusun berbagai pengetahuan keagamaan ('*ulūm al-dīn*) mulai dari bagian terluar dari agama ('*ilm al-ṣadaf*) hingga bagian terdalam yang merupakan substansi dan intisari pesannya ('*ilm al-lubāb*). Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Jawāhir Al-Qur'ān* (Beirut: Dār Ihyā' al-Ulūm, 1990), 21–47.

justru dengan setan. Hal ini tidak terlepas dari problem modernitas yang berpangkal pada *worldview* materialisme di satu sisi, seraya menyisihkan metafisika (ketuhanan) dari kehidupan di sisi lain. Dengan demikian, ayat ini secara jelas menegaskan bahwa manusia modern harus kembali terhubung dengan Tuhan dan menjadikan-Nya sebagai ‘sekutu, pemimpin, kekasih’ dalam setiap sisi dari kehidupan mereka.

Jika Qs. al-Mā'idah [5]:51 berbicara tentang ‘keharusan bermuwalah dengan Allah’, yang mengidealisasi bentuk hubungan vertikal antara hamba dan Tuhan, maka Qs. al-Nisā' [4]:34 berbicara terkait hubungan horizontal yang mempertemukan manusia dengan manusia lainnya. Dalam ayat ini dikhususkan pada hubungan ideal antara laki-laki dan perempuan. Sebagaimana ditampilkan dalam analisis sebelum ini, status *al-qawwāmūn* -yang tidak hanya dapat ditabalkan kepada laki-laki, tapi juga memungkinkan bagi perempuan- memiliki dua sebab: 1) anugerah keutamaan dari Allah dan, 2) kemampuan memberi nafkah bagi pasangan. Namun, patut diingat bahwa kedua hal ini merupakan pemberian langsung dari Allah pula, sehingga mengharuskan *al-qawwāmūn* untuk menggunakan pemberian itu dengan penuh tanggungjawab. Tindakan mendominasi atau justru mendiskriminasi yang dilakukan oleh seseorang berdasarkan status *al-qawwāmūn* yang mereka pegang, disebabkan oleh karena kegagalan melihat status tersebut sebagai anugerah dari Allah. Dengan demikian, dengan menyadari bahwa status *al-Qawwāmūn* sebagai sebuah anugerah dari

Allah, maka akan mendorong lahirnya sikap saling bertanggungjawab antara laki-laki dan perempuan.

Sedangkan Qs. al-Mā'idah [5]:38-40, sebagaimana terlihat dalam analisis Bab III, lebih banyak berbicara tentang keharusan bagaimana seseorang 'berperang' melawan setan yang kerap mencuri isi hati manusia, atau berjuang melawan hawa nafsu yang terus menerus mencoba untuk menghilangkan kehadiran Tuhan dari hidup mereka (Qs. al-Mā'idah [5]:38). Untuk menghindari hal tersebut, ayat selanjutnya (Qs. al-Mā'idah [5]:39) menunjukkan vitalitas 'taubat' dalam makna yang lebih luas, agar manusia senantiasa terhubung dengan kembali kepada Allah. Hal ini dilakukan dengan menjadikan 'taubat' sebagai sebuah *riyādhah* spiritual yang dapat mengembalikan manusia kepada esensi dasar penciptaan mereka, yakni beribadah (Qs. al-Zāriyat [51]:56). Ayat selanjutnya (Qs. al-Mā'idah [5]:40) menunjukkan tentang kepastian ampunan yang diberikan secara khusus oleh Allah. Hal ini tentu saja diperuntukkan bagi mereka yang melakukan taubat secara kontinyu sebagaimana dipahami di ayat sebelumnya.