

MENIMBANG PENAFSIRAN *SUBJEKTIVIS* TERHADAP AL-QUR'AN: TELAHAH TERHADAP PENAFSIRAN EDIP YUKSEL DKK. DALAM *QURAN: A REFORMIST TRANSLATION*

Akrimi Matswah*

Abstract

*Subjectivist approach to the Qur'anic interpretation is essentially an attempt to contextualize the literal meaning of the Qur'anic text in the current context. Therefore, this approach does not use historical components to support the interpretation of the Qur'an. As a result, hadits, occasions of revelation (asbâb al-nuzûl) and the history of the Prophet (sîrah) are not used as source of the interpretation. Moreover, the interpretation using the subjectivist approach emphasizes more on the textual exploration of the Qur'anic verses by adhering to the logic and language of the Qur'an itself. Thus, the result of such interpretation fully represents the subjectivity of interpreter in exploring the meaning of Qur'anic text without the need to consider the objectivity of the meaning of the text. The subjectivist approach to the Qur'anic interpretation is shown by Edip Yuksel et. al. in their work *Quran: A Reformist Translation*, as a renewal in the field of translation and interpretation of the Qur'an in which the humanist principles of interpretation does not distinguish gender. Therefore, the application of their interpretation of the gender verses, as I have described in this study, will be relevant.*

Pendekatan subyektivis dalam penafsiran al-Qur'an pada dasarnya adalah upaya untuk kontekstualisasi makna literal teks Al-Qur'an ke dalam konteks saat ini. Oleh karena itu, pendekatan ini tidak menggunakan komponen sejarah untuk mendukung penafsiran al-Qur'an. Akibatnya, hadits, kesempatan wahyu (*asbâb al-nuzûl*) dan sejarah Nabi (*sîrah*). Selain itu, penafsiran dengan pendekatan subyektif lebih menekankan pada eksplorasi tekstual dari ayat-ayat Al-Qur'an dengan mengikuti logika dan bahasa Al-Qur'an itu sendiri. Dengan demikian, hasil interpretasi tersebut sepenuhnya dipengaruhi subyektivitas penafsir dalam mengeksplorasi makna teks al-Quran tanpa perlu mempertimbangkan objektivitas makna teks. Adapun pendekatan subyektif dengan penafsiran Alquran ditunjukkan oleh Edip Yuksel dkk. dalam karya mereka *Quran: A*

* Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Reformist Translation (Quran: Sebuah Terjemahan Reformis) sebagai pembaruan di bidang penerjemahan dan penafsiran al-Qur'an yang di dalamnya prinsip-prinsip humanis interpretasi tidak membedakan gender. Oleh karena itu, penerapan interpretasi mereka atas ayat-ayat gender, saya jelaskan dalam penelitian ini, akan menjadi relevan .

Keywords: *subjectivist approach, Qur'an reformist, gender interpretation*

Pendahuluan

Tipologi penafsiran kontemporer dari sisi obyektifitas dan subyektifitas penafsiran dapat di golongan menjadi 3 tipe, yaitu pandangan *quasi-obyektifis tradisional*, pandangan *quasi-obyektifis modernis* dan pandangan *subyektifis*.¹ Pandangan *quasi-obyektifis tradisional* merupakan pandangan yang menyatakan bahwa ajaran al-Qur'an harus dipahami dan ditafsirkan sebagaimana pemahaman umat Islam generasi pertama, yaitu pada situasi ketika turunnya al-Qur'an. Hal tersebut bertujuan untuk menemukan makna obyektif dari al-Qur'an. Selain itu pandangan ini berpegang pada makna literal al-Qur'an, sehingga apa yang tersurat dari al-Qur'an hendaknya dipahami sebagai esensi dari pesan Tuhan yang harus diaplikasikan sepanjang masa.² Adapun pandangan *quasi-obyektifis modernis* merupakan pandangan yang menyatakan bahwa pemahaman al-Qur'an hendaknya diperoleh dari proses kontekstualisasi makna obyektif yang bersifat historis tersebut bagi pembacaan al-Qur'an pada masa kini sebagai upaya untuk menemukan makna dibalik pesan literal al-Qur'an. Dengan kata lain, pandangan ini tetap mempertimbangkan perlunya menggali makna obyektif dari al-Qur'an dengan berbagai metode dan pendekatan, akan tetapi makna

¹Pembagian tipologi tersebut digagas oleh Sahiron Syamsuddin. Dia adalah dosen Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia. Pada tahun 1993, ia menerima gelar Sarjana di universitas yang sama. Dia meraih gelar Master, pada tahun 1998, dari McGill University, Kanada. Pada tahun 2006 dia menerima gelar Ph.D. dari Universitas Bamberg, Jerman. Sahiron adalah peneliti di bidang studi al-Qur'an, Hadis, Hukum Islam dan Pemikiran Islam Modern. Selain menjadi dosen di UIN, dia juga mengajar mahasiswa pascasarjana di CRCS (Pusat Studi Agama dan Lintas Budaya) Universitas Gadjah Mada. Dia juga Wakil Ketua Dewan Konsultatif Nahdlatul Ulama (NU) serta Kepala Pusat untuk Studi dan Pengembangan Pesantren. Selain itu dia juga aktif dalam berpartisipasi dan memberikan ceramah di berbagai konferensi internasional dan nasional di negara Indonesia dan lainnya seperti Amerika Serikat dan Jerman. Lihat Sahiron Syamsuddin, "Tipologi dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer Terhadap al-Qur'an," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 8, no. 2 (Juli, 2007), 198-200.

²Pandangan ini diwakili oleh kelompok *ikhwan al-muslimin* di Mesir dan kelompok salafi di beberapa negara Islam, yaitu sebagaimana yang direpresentasikan oleh Sayyid Qutb dengan karyanya *Tafsîr fî Zîlâl al-Qur'ân* dan Abû A'lâ al-Maudûdi dengan karyanya *Tafhîm al-Qur'ân*.

obyektif tersebut kemudian dijadikan pijakan awal dalam proses pembacaan al-Qur'an pada masa kini.³ Sedangkan pandangan *subyektivis* merupakan pandangan yang menyatakan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir tanpa perlu mempertimbangkan obyektifitas makna teks, sehingga kebenaran dalam proses interpretasi pada dasarnya bersifat relatif. Oleh karena itu setiap generasi berhak untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman dari seorang penafsir.⁴

Selanjutnya, terkait dengan tipologi penafsiran yang terakhir yaitu penafsiran subjektivis, maka tulisan ini akan membahas terkait penafsiran subjektifis yang direpresentasikan oleh Edip Yuksel, dkk dalam karya mereka, *Quran: A Reformist Translation*. Karya tersebut merupakan pembaharuan di bidang terjemahan dan penafsiran al-Qur'an yang bukan saja menawarkan penafsiran yang humanis terhadap al-Qur'an, tetapi juga menggunakan logika dan bahasa al-Qur'an itu sendiri dalam menafsirkan, serta menolak komponen historis sebagai pendukung dalam penafsiran. Oleh karena itu karya mereka dapat merepresentasikan penafsiran subjektifis sebagaimana yang akan penulis uraikan dalam tulisan berikut.

Biografi Para Penyusun *Quran: A Reformist Translation*

1. Edip Yuksel

Edip Yuksel adalah seorang penulis dan aktivis Amerika yang berkebangsaan Turki dan Kurdi, lahir di Turki pada tahun 1957. Setelah menerima gelar master dari University of Arizona dalam bidang Filsafat dan Studi Ketimuran, Edip kemudian menerima gelar master hukum dari universitas yang sama. Selain menulis dan mengajar, Edip juga bekerja sebagai profesor Filsafat di Community College Pima.⁵

Edip merupakan pendiri *International Critical Thinker*, organisasi pemikir kritis internasional untuk konferensi Reformasi Islam. Edip juga merupakan pendiri organisasi *Islamic Reform* dan koordinator serta pendiri organisasi *Muslim for Peace Justice and Progress* (MPJP). Beberapa karyanya antara lain yaitu: *Quran: a Reformist Translation*, *Manifesto for*

³Pandangan tersebut direpresentasikan oleh para sarjana modern kontemporer, dimana dalam melakukan kajian terhadap al-Qur'an mereka mempertimbangkan aspek historis dan kontekstualis. Hal ini sebagaimana yang diterapkan oleh Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammad Thalibi dalam menafsirkan al-Qur'an.

⁴Pandangan subyektivis tersebut pada dasarnya mengabaikan konteks historis dari al-Qur'an dan lebih menekankan kajiannya pada kontekstualisasi makna teks terhadap konteks saat ini. Pandangan subyektivis tersebut diwakili oleh Muhammad Syahrūr sebagaimana diuraikan dalam karyanya, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qira'ah Mu'âshirah* serta *Nahwa Ushûl al-Jadidah*.

⁵Lihat biografi selengkapnya dalam Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban dan Martha Schulte-Nafeh, *Quran: a Reformist Translation* (USA: Brainbow Press, 2011), 5. Lihat juga dalam laman pribadinya, www.19.org.

Islamic Reform; Peacemaker's Guide to Warmongers, NINETEEN: God's Signature in Nature and Scripture, Critical Thinkers for Islamic Reform, Running Like Zerbas dan Test Your Quranic Knowledge. Dalam *Quran: A Reformist Translation* tersebut Edip Yuksel berkontribusi dalam menerjemahkan ayat-ayat al-Qur'an, menulis keterangan, anak judul, catatan akhir, material pengantar, serta catatan-catatan tambahan.

2. Layth Saleh al-Shaiban

Layth adalah salah satu intelektual muslim terkemuka yang tergabung dalam kelompok *Islamic Reform* (pembaharuan Islam). Dia menetap di Arab Saudi dan menjadi penasihat keuangan pada lembaga keuangan di Arab Saudi. Selain itu dia merupakan pendiri *Muslim Progresif, FreeMinds Organization*, serta merupakan salah satu pendiri *Islamic Reform*.

Layth telah menulis berbagai buku dan artikel mengenai Islam, diantaranya yaitu *Critical Thinkers for Islamic Reform* yang dia tulis bersama para pemikir kontemporer yang tergabung dalam kelompok reformasi Islam, serta menulis buku *The Natural Republic: Reclaiming Islam from Within* bersama kelompok *The Monotheist Group*.⁶ Dalam karya terjemahan tersebut Layth menempati posisi sebagai partner Edip Yuksel dalam menerjemahkan al-Qur'an.

3. Martha Schulte Nafeh

Martha Schulte Nafeh adalah dosen senior dalam bidang Bahasa Arab pada Departemen Studi Timur Tengah Universitas Texas di Austin. Dia juga menjabat sebagai asisten Profesor dan Koordinator Bahasa Timur Tengah pada Departemen Studi Ketimuran di Universitas Arizona, serta dosen Bahasa Arab dan Linguistik di universitas yang sama.

Martha memperoleh gelar M.A dalam bidang Linguistik dari University of Arizona pada tahun 1990. Adapun gelar Ph.D-nya di bidang Studi ketimuran dengan konsentrasi pada Bahasa dan Linguistik Arab diperoleh dari universitas yang sama pada tahun 2004.⁷ Dalam karya *Quran: A Reformist Translation* Martha berkontribusi dalam melengkapi dan mengoreksi tata bahasa serta memberikan feed back.

Konstruksi Metodologi Penafsiran Edip Yuksel dkk. terhadap Al-Qur'an

Metodologi penafsiran mereka secara singkat dapat diuraikan dalam prinsip dan metode penafsiran mereka yaitu sebagai berikut:

⁶Edip Yuksel, dkk, *Quran: a Reformist Translation*, 5. Lihat juga Edip Yuksel, dkk, *Critical Thinkers for Islamic Reform: A Collection of Articles from Contemporary Thinkers on Islam* (USA: Brainbow Press, 2009), 12.

⁷Edip Yuksel, dkk, *Quran: a Reformist Translation*, 5

1. Prinsip Penafsiran

a. Pemahaman yang humanis terhadap al-Qur'an dengan tidak membedakan jenis kelamin maupun sekte tertentu.

Prinsip tersebut berpijak pada pandangan Yuksel, dkk bahwa al-Qur'an merupakan wahyu Tuhan yang terakhir yang diturunkan untuk manusia, hal ini berarti ajaran al-Qur'an mencakup keseluruhan umat manusia tanpa memandang jenis kelamin, suku bahkan kelompok tertentu. Melihat dari tujuan humanis dari al-Qur'an tersebut, maka penafsiran al-Qur'an seharusnya menekankan pada tujuan kemanusiaan sebagaimana konteks sosial kontemporer yang menyuarakan kesetaraan perempuan dan laki-laki dalam kehidupan sosial,⁸ pluralitas sekte atau aliran keagamaan, maupun perbedaan keyakinan agama.⁹

b. Menolak otoritas ulama dalam melakukan pemaknaan

Prinsip mereka yang menolak otoritas ulama dalam memaknai al-Qur'an dilatarbelakangi oleh pandangan mereka bahwa mayoritas pandangan ulama banyak dipengaruhi oleh kultur patriarkal yang melingkupinya. Selain itu dalam memahami pesan-pesan al-Qur'an, para ulama tersebut berpijak pada pemahaman sarjana klasik yang berakar pada hierarki pemahaman yang patriarkal pula, sehingga sering ditemui pemaknaan yang sangat bias gender terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara mengenai relasi perempuan dan laki-laki.¹⁰

Selain itu pemahaman mereka seringkali dikendalikan dan dipengaruhi oleh berbagai kepentingan yang tersembunyi, baik yang bersifat ideologis, kepentingan sekte-sekte atau aliran tertentu, serta seringkali dipengaruhi oleh agenda politik dan kekuasaan. Sehingga penafsiran yang diungkap pun didominasi pada pembelaan terhadap sekte atau golongan tertentu tanpa bisa mewakili kepentingan universal, yaitu untuk keadilan dan kesetaraan terhadap semua umat manusia.¹¹

c. Menggunakan logika dan bahasa al-Qur'an itu sendiri sebagai otoritas terakhir dalam menentukan makna

⁸Paradigma yang di pegang Yuksel tersebut sebagaimana paradigma tafsir gender yang di usung oleh beberapa feminis Muslim seperti Amina Wadud yang menerapkan metode hermeneutika Fazlur Rahman dalam mengkaji ayat-ayat gender, dengan karyanya "*Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*". Selain itu paradigma yang sama diantaranya diusung oleh Asma Barlas, dimana menurutnya metode terbaik dalam mengkaji al-Qur'an adalah dengan menafsirkan al-Qur'an secara kontekstual dengan mempertimbangkan konteks pewahyuan serta mempertimbangkan pengalaman perempuan. lihat Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretation of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002), 18-19.

⁹Edip Yuksel, dkk, *Quran: A Reformist Translation*, 11-12.

¹⁰*Ibid*, 12.

¹¹*Ibid*.

Prinsip ini dapat diaktualisasikan sebagai sebuah upaya mengambil suatu pembacaan akurat dari al-Qur'an dengan menjadikan al-Qur'an itu sendiri sebagai pedoman pembacaan.¹² Hal tersebut pada dasarnya secara tegas menolak beberapa komponen pendukung lain dalam menentukan makna al-Qur'an sebagaimana yang dilakukan oleh para mufasir yang di antaranya mencakup 3 hal berikut:

1) Hadis dan sunnah

Penolakan mereka terhadap hadis dan sunnah di dasarkan pada tiga hal. *Pertama*, dalam pandangan mereka posisi Nabi Muhammad hanya mengungkapkan dan menyatakan wahyu Tuhan tanpa ada otoritas dalam menentukan kebenaran mutlak atas penafsiran wahyu Tuhan.¹³ *Kedua*,

¹²*Ibid*, 11. Paradigma tersebut hampir serupa dengan prinsip *al-Qur'an yufassir ba'duluha ba'd* sebagaimana metode tafsir *al-Qur'an bi al-Qur'an* yang menjadi pedoman dalam *tafsir bi al-ma'tsur* maupun *tafsir maudlu'i*, dimana ayat ayat al-Qur'an pada dasarnya saling menafsirkan diantara satu dengan yang lainnya. Sehingga penafsiran suatu ayat dapat diperkuat dan diperjelas oleh ayat yang lainnya. Akan tetapi penerapan terhadap prinsip ini seringkali tampak luput dari kecermatan, dimana suatu ayat pada dasarnya selalu berada dan berbicara pada konteks tertentu. Oleh karena itu, bisa jadi suatu ayat secara tekstual tampak menjelaskan atau menerangkan ayat lain, padahal ayat tersebut berbicara pada konteks yang berbeda. Selain itu meskipun para pemegang prinsip ini berpedoman pada "*al-'ibrah bi 'umûm al-lafdzî lâ bi khushûsh al-sabâb*", akan tetapi pada dasarnya setiap ayat memiliki korelasi dengan ayat sebelum dan sesudahnya (*munâsabat al-ayat*), sehingga secara tekstual pun akan tampak apakah ayat tersebut sedang berbicara pada tema yang sama atau berbeda. Terkait hal ini penulis melihat penting untuk mempertimbangkan gagasan Naṣr Hamid mengenai analisis terhadap konteks eksternal (*siyâq al-khârijî*) dan konteks internal (*siyâq al-dâkhilî*) dari teks al-Qur'an. Adapun analisis terhadap konteks eksternal mencakup analisis terhadap hal-hal yang ada diluar teks al-Qur'an, seperti analisis terhadap aspek *asbâb-al-nuzûl* dan konteks *makiyyah* atau *madaniyyah* dari suatu ayat al-Qur'an. Sedangkan analisis terhadap konteks internal mencakup analisis terhadap hal-hal yang ada didalam teks al-Qur'an itu sendiri, seperti munasabah antar ayat dan surat. Dengan menerapkan kedua perangkat analisis tersebut diharapkan penerapan prinsip *al-Qur'an yufassir ba'duluha ba'dl* akan lebih tepat. Lihat Naṣr Hamîd Abû Zayd, *Al-Nash al-Sulthah al-Haqîqah* (al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, t.t), 102-104.

¹³Hal tersebut didasarkan pada penafsiran mereka terhadap lafadz *li tubayyina* dalam Q.S an-Nahl ayat 44 terkait peran Nabi. Mayoritas ulama menafsirkan lafad *li tubayyina* tersebut dengan makna sebagai penjelas. Pandangan tersebut diperkuat dengan posisi Nabi sebagai penerima wahyu yang dapat dipandang sebagai otoritas tertinggi, yang memahami ayat-ayat al-Qur'an. Adapun dalam pandangan Edip Yuksel, dkk, lafad *li tubayyina* merupakan derivasi dari dari lafad *bayyana* yang memiliki banyak arti, diantaranya yaitu mengungkapkan (*to reveal*) dan menjelaskan (*to explain*). Dalam kaitannya dengan ayat tersebut Yuksel menerjemahkan lafad *li tubayyina* dengan makna untuk menyatakan (*proclaiming*) yang dalam konteks ini adalah wahyu. Oleh karena itu, menurut mereka Nabi Muhammad hanya bertugas untuk menyatakan wahyu Tuhan kepada umatnya dan tidak bertugas untuk menjelaskan pesan *Illahi* tersebut. Hal itu karena menurut mereka, penjelasan al-Qur'an pada dasarnya berada pada kapasitas Tuhan, sebagaimana yang ditekankan al-Qur'an dalam Q.S al-Qiyâmah ayat 19 yang menyatakan bahwa Tuhanlah yang menjelaskan Quran dan tidak menyebutkan Muhammad atau nabi lain, ataupun penjelasan manusia manapun juga. Dengan demikian,

menurut mereka hadis dan sunnah tersebut pada dasarnya hanya merupakan norma-norma budaya dan praktik kultur suku Arab masa lampau, yang kemudian dihubungkan dengan Nabi Muhammad dan para sahabat. Sehingga peran Nabi di dalam norma-norma tersebut masih menjadi perdebatan.¹⁴ *Ketiga*, nilai penerimaan ulama terhadap hadis didasarkan pada kebenaran perawi dan kolektor hadis, bukan pada substansi dari hadis itu sendiri. Oleh karena itu Yuksel, dkk memandang bahwa hadis tersebut tidak memiliki otoritas sebagai bagian yang dipertimbangkan dalam memahami al-Qur'ân.¹⁵

2) *Asbâb al-Nuzûl*

Penolakan mereka terhadap *asbâb al-nuzûl* dalam penafsiran didasarkan pada pandangan mereka bahwa riwayat- riwayat *dalam asbâb al-nuzûl* tersebut¹⁶ dibuat untuk menyimpangkan makna dari ayat-ayat al-

posisi dan peran Nabi adalah menyatakan pesan Tuhan, dan bukan sebagai penjelas terhadap pesan Tuhan tersebut. Edip Yuksel, dkk, *Quran: A Reformist Translation*, 13.

¹⁴*Ibid.* Hal tersebut sebagaimana kajian terhadap otentisitas hadis oleh sebagian orientalis yang memiliki pandangan skeptisisme terhadap hadis. Para orientalis yang digolongkan dalam kelompok skeptis tersebut dimotori oleh Ignaz Goldziher yang meragukan otentisitas hadis dan berpendapat bahwa sebagian besar hadits hanya merupakan cerminan tendensi-tendensi yang muncul pada perkembangan awal masyarakat Islam. Gagasannya tersebut kemudian dikembangkan oleh Josep Schacht dan Juyn Boll yang meneliti aspek otentisitas sanad hadis. Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Richmond: Curzon Press, 2000), 3-13. Adapun sarjana muslim yang secara tegas menyatakan penolakannya terhadap hadis diantaranya yaitu Maḥmūd Abū Rayah. Akan tetapi berbeda dengan Yuksel yang selain menolak hadis juga menolak peran Nabi sebagai penjelas al-Qur'an, Abū Rayah masih mengakui posisi dan peran Nabi sebagai penjelas dan penafsir terhadap al-Qur'an, hanya saja penjelasan Nabi terhadap al-Qur'an tersebut (baik dalam bentuk ucapan maupun perbuatan) tidak terjaga dalam hal penulisannya sebagaimana al-Qur'an. Hal tersebut diantaranya tampak pada realitas historis bahwa Hadis tidak ditulis pada masa Nabi. Kemudian penulisan hadis juga tidak seperti al-Qur'an yang lafaznya tertulis secara spesifik sejak pewahyuannya, sedangkan hadis lafaznya berbeda-beda tergantung dari orang yang mendengar dan menyaksikan perbuatan Nabi. Hal tersebutlah yang secara faktual menjadi salah satu sebab timbulnya berbagai problem terhadap otentisitasnya. Lihat Maḥmūd Abū Rayah, *Adlwâ' 'alâ al-Sunnah al-Muḥamadiyah* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif), 19.

¹⁵*Ibid.* Meskipun demikian, hadis dan sunna tersebut memberi pengaruh yang signifikan didalam pemahaman terhadap al-Qur'an pasca pewahyuan. Hal tersebut karena pemahaman umat Islam yang memandang Nabi sebagai otoritas tertinggi dalam memahami al-Qur'an, sehingga penafsiran-penafsiran al-Qur'an kemudian banyak disandarkan kepada Nabi. Hal tersebut sebagaimana dalam *tafsir bi al-ma'tsûr* yang menjadikan hadis Nabi sebagai salah satu pedoman dalam memahami al-Qur'an. Lihat misalnya karya al-Thabarî dan Ibn Katsîr.

¹⁶Riwayat-riwayat dalam *asbâb al-nuzûl* pada dasarnya diperoleh dari para sahabat atau tabi'in yang menyaksikan langsung latar belakang turunnya ayat, serta melihat peristiwa-peristiwa atau permasalahan-permasalahan yang mengindikasikan pada sebab turunnya ayat. Riwayat-riwayat tersebut kemudian ditransmisikan dari periode ke periode dan kemudian dikodifikasikan oleh ulama dalam kitab-kitab *asbâb al-nuzûl*. Jalâl al-Dîn

Qur'an, oleh karena itu *asbâb al-nuzûl* tidak memiliki otoritas dalam penafsiran.¹⁷

3) Sîrah

Penolakan Edip Yuksel, dkk terhadap *sîrah* (sejarah) sama halnya dengan hadis dan *asbâb al-nuzûl* yang merupakan sumber eksternal dan tidak memiliki otoritas apapun dalam membantu memahami al-Qur'an. Hal tersebut dikarenakan *sîrah* tersebut merupakan sumber-sumber rujukan keagamaan karya manusia yang di dalamnya terdapat intervensi manusia sehingga menjadikan materi-materi sejarah tersebut mengalami distorsi.¹⁸

al-Suyuthî, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl* (Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Tsaqâfiah, 2002), 7. Kitab yang paling populer terkait *asbâb al-nuzûl* diantaranya yaitu karya al-Wahîdî dengan karyanya *Asbâb al-Nuzûl*. Kitab tersebut menjadi karya paling lengkap dan menjadi rujukan ulama-ulama dalam kajian *asbâb al-nuzûl*. Dalam karyanya tersebut al-Wahîdî menegaskan pentingnya *asbâb al-nuzûl* dalam penafsiran al-Qur'an sebagaimana pernyataannya bahwa tidak mungkin mengetahui tafsir sebuah ayat tanpa mengetahui kisah dan keterangan mengenai sebab turunnya ayat tersebut. Lihat al-Wahîdî al-Naisâburî, *Asbâb al-Nuzûl* (al-Dammâm: Dâr al-Ishlâh, t.t), 8.

¹⁷Edip Yuksel, dkk, *Quran: A Reformist Translation*, 17. Pandangan Yuksel, dkk tersebut serupa dengan pandangan Muhammad Syahrûr yang juga menolak *asbâb al-nuzûl* sebagai otoritas dalam sebuah penafsiran. Hal tersebut dikarenakan riwayat-riwayat *asbâb al-nuzûl* akan berimplikasi pada dua hal, *pertama*, akan menanamkan pemahaman sifat adil ('adalah) dan *kema'shuman* para sahabat, dimana banyak anggapan yang menyatakan bahwa apa yang diriwayatkan oleh sahabat terkait *asbâb al-nuzûl* adalah sakral dan tidak boleh diragukan. *Kedua*, riwayat-riwayat *asbâb al-nuzûl* tersebut pada dasarnya mengunggulkan aliran dan kelompok tertentu, dimana kitab-kitab tentang *asbâb al-nuzûl* pada umumnya sebagaimana kitab hadis, yaitu menggambarkan pertentangan diantara berbagai aliran dan kelompok. Selain itu jika memperhatikan kitab-kitab tentang *asbâb al-nuzûl* seperti karya al-Wahîdî, maka kita akan menemukan banyak masalah. *Pertama*, *asbâb al-nuzûl* tidak mencakup seluruh ayat-ayat al-Qur'an (*al-tanzîl al-hakîm*). *Kedua*, ia hanya menyebutkan satu sebab saja untuk turunnya beberapa surat seperti *al-Nâs*, *al-Falaq*, *al-Ikhlâsh*, *al-Masad*, *al-Nashr*, *al-Kâfirûn*, *al-Kautsar*, *al-Mâ'ûn*, *al-Quraisy*, *al-Fîl* dan *al-Takâtsur*. *Ketiga*, dia mengabaikan surat-surat yang menurutnya secara keseluruhan diturunkan tanpa sebab, yaitu surat *al-Humazah*, *al-'Ashr*, *al-Qâri'ah*, *al-Bayyinah*, *al-Tîn* dan *al-Syarh*. *Keempat*, dia beranggapan bahwa terdapat ayat yang hanya sebagian saja yang memiliki sebab, seperti ayat 12 surat al-Hujurât. Akan tetapi yang lebih pokok dari implikasi dan masalah-masalah dalam riwayat-riwayat *asbâb al-nuzûl* tersebut yaitu keberadaan *asbâb al-nuzûl* pada dasarnya telah mencabut kemutlakan dan universalitas suatu ayat yang kemudian menjadikannya terikat secara khusus dengan sebab tertentu dan terbatas pada suatu peristiwa historis. Hal ini berakibat pada pensakralan sejarah, bahwa teks al-Qur'an dan periode penyusunannya adalah historis. Hal ini menimbulkan penolakan terhadap konsep relevansi al-Qur'an dalam keseluruhan ruang dan waktu. Dengan alasan tersebut Syahrûr secara tegas menolak posisi *asbâb al-nuzûl* dalam penafsiran al-Qur'an. Lihat Muḥammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar'ah* (Siria: al-Ahâlî, 2000), 88-94. Dari sini tampak bahwa argumentasi penolakan Syahrûr terhadap *asbâb al-nuzûl* lebih kuat dibanding Yuksel, dkk yang hanya meragukan otentisitas riwayat *asbâb al-nuzûl* sebagai alasan penolakannya.

¹⁸Edip Yuksel, dkk, *Quran: A Reformist Translation*, 17. Pandangan Yuksel tersebut pada dasarnya berseberangan dengan beberapa sarjana Muslim yang memposisikan *sîrah* sebagai element penting dalam mengetahui konteks historis al-

d. Menawarkan *cross-reference* terhadap Alkitab

Prinsip tersebut mengisyaratkan pandangan Yuksel, dkk mengenai Alkitab, dimana menurutnya kita hendaknya mengakui dan menghargai kebenaran Alkitab yang merupakan wahyu Tuhan yang diturunkan sebelum al-Qur'an.¹⁹ Oleh karena itu mereka berpendapat bahwa di dalam Alkitab tersebut terdapat otoritas Tuhan, sebagaimana al-Qur'an yang didalamnya juga terdapat otoritas Tuhan. Dengan alasan tersebut mereka juga memosisikan Alkitab tersebut sebagai panduan dalam memahami ayat al-Qur'an.²⁰ Selain itu mereka juga menjadikan Alkitab sebagai perbandingan dalam menafsirkan al-Qur'an, dimana dalam beberapa pembahasan terdapat persamaan dan perbedaan antara kedua kitab suci tersebut, sehingga diantara keduanya dapat dikomparasikan.²¹

e. Menekankan rasionalitas dalam mengungkap pesan Tuhan.

Qur'an dalam lingkup yang lebih luas. Hal tersebut diantaranya digagas oleh al-Syaṭībī yang menekankan urgensi pengetahuan terhadap kondisi dan peradaban bangsa Arab sebagaimana yang tercover dalam sīrah, dimana al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab, serta turun dalam kondisi dan situasi bangsa Arab dengan segala bentuk konstruk sosial dan budayanya. Sehingga pengetahuan terhadap kondisi dan situasi bangsa Arab menjadi urgen dalam memahami al-Qur'an dan memahami hukum-hukum syari'at yang terkandung didalamnya. Lihat Abū Ishāq al-Syathibī, *Al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syarī'ah*, jilid 2, (Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā), 82. Gagasan al-Syaṭībī tersebut selanjutnya banyak mempengaruhi pemikiran para sarjana muslim sesudahnya. Hamim Ilyas misalnya mencatat keterpengaruhan gagasan al-Syathibī tersebut oleh al-Dihlawī yang menkonstruk ide terkait *asbab al-nuzūl* makro. Hal tersebut sebagaimana gagasan al-Dihlawī mengenai pentingnya memahami al-Qur'an dengan memepertimbangkan pengetahuan terhadap kisah-kisah dan berita pada masa Nabi yang terkait dengan suatu ayat al-Qur'an. Al-Imām Walī Allah al-Dihlawī, *Al-Fauzu al-Kabīr fī Ushūl al-Tafsīr* (India: Dār al-Shahwah, 1984), 31. Gagasan al-Dihlawī tersebut selanjutnya dikembangkan oleh Fazlur Rahman dengan idenya terkait pentingnya pengetahuan terhadap konteks historis makro dan konteks historis mikro dalam menemukan aspek ideal moral al-Qur'an. Lihat uraian mengenai kaitan ketiga pemikiran tokoh diatas dalam Hamim Ilyas, "Asbab a-Nuzul Dalam Studi Al-Qur'an," dalam *Kajian Tentang Al-Qur'an dan Hadis : Mengantar Purna Tugas Prof. Drs. H.M. Husein Yusuf*, Yudian W. Asmin (ed.) (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1994), 72-73. Terkait hal ini penulis melihat pengaruh gagasan al-Syaṭībī tersebut lebih tampak pada pemikiran Amin al-Khūlī terkait kajian terhadap aspek-aspek disekitar al-Qur'an (*ma haula al-Qur'ân*), dimana dalam penerapan aspek tersebut diklasifikasikan menjadi dua. *Pertama*, pengkajian hal-hal yang bersifat khusus dan dekat dengan al-Qur'an. *Kedua*, pengkajian yang bersifat lebih umum dan jauh dengan al-Qur'an. Lihat Amin al-Khūlī, *Manâhij Tajdîd fī Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab* (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah, 1995), 235-236. Gagasannya tersebut kemudian banyak mempengaruhi pemikiran para muridnya, diantaranya yaitu Aisyah 'Abd al-Rahmân Bint al-Syathî' serta Nasr Hamid Abū Zaid.

¹⁹Hal tersebut sebagaimana yang dijelaskan dalam al-Qur'an itu sendiri, dalam Q.S 3:3,4. Edip Yuksel, dkk, *Quran: A Reformist Translation*, 12.

²⁰*Ibid*, 13.

²¹*Ibid*, 138-139.

Prinsip penafsiran Yuksel,dkk tersebut menggambarkan gagasan mereka mengenai pendekatan filosofis dalam menafsirkan al-Qur'ân yang menekankan pembacaan yang rasional terhadap al-Qur'ân. Mereka berpendapat bahwa semua terjemahan dan penafsiran modern terhadap al-Qur'ân seharusnya tidak monolitik dan mencerminkan perspektif dan evaluasi yang kritis.²² Oleh karena itu mereka mereka memilih untuk mengambil suatu pendekatan inklusif yang secara terbuka menyertai masukan dari para sarjana serta memposisikan para pembaca, baik pembaca muslim maupun non-Muslim. Hal tersebut sebagai upaya dalam mencari kedamaian dan kebebasan terakhir dengan menyampaikan kebenaran itu sendiri.²³

2. Metode Penafsiran

Prinsip-prinsip penafsiran yang dipegang Edip Yuksel, dkk tersebut di atas selanjutnya mereka elaborasikan dalam langkah-langkah metodis yang menekankan pada aspek eksplorasi linguistik. Adapun metode yang mereka terapkan mencakup 3 langkah sebagai berikut:²⁴

a. Mengenal dan mengidentifikasi kata-kata yang terkenal memiliki banyak makna (*multiple meaning*).

Metode tersebut berkaitan dengan pandangan Yuksel terhadap ayat al-Qur'an yang menurutnya memiliki banyak makna. Hal tersebut mengindikasikan berbagai kemungkinan makna yang mungkin bisa diterapkan dalam menafsirkan sebuah ayat. Oleh karena itu, langkah yang pertama kali ditempuh yaitu dengan menentukan kata kunci (*key word*). Langkah selanjutnya yaitu melakukan identifikasi berbagai kemungkinan arti.

b. Menemukan makna tepat

Setelah melakukan identifikasi terhadap berbagai varian makna dari lafadz al-Qur'ân, maka langkah selanjutnya adalah menentukan makna yang tepat. Adapun yang dimaksud dengan makna yang tepat dalam pandangan mereka yaitu makna yang diberikan oleh konteks ayat dengan melihat susunan kalimat dalam sebuah ayat. Oleh karena itu langkah ini mengharuskan seseorang untuk melihat dan menganalisa kalimat dalam satu ayat untuk menentukan apakah makna yang diterapkan ayat tersebut sesuai dengan lafadz-lafadz sebelumnya dan memberi pemahaman yang tepat atau tidak.²⁵

c. Mengkonstruksi pemahaman yang koheren

Langkah ini merupakan langkah terakhir yang ditempuh setelah menentukan makna yang tepat dari lafadz yang menjadi kata kunci sebuah

²²*Ibid*, 12.

²³*Ibid*.

²⁴*Ibid*, 23-25.

²⁵*Ibid*, 23.

ayat. Dalam penerapannya, langkah ini mengharuskan seseorang untuk melihat dan menganalisa kalimat dalam satu ayat untuk menentukan apakah makna yang diterapkan dalam sebuah ayat sesuai dengan ayat-ayat sebelumnya atau tidak. Hal ini untuk memberikan pemahaman yang tepat terhadap keseluruhan makna sebuah ayat.²⁶

Aplikasi Metodologi Penafsiran Poligami

Poligami merupakan isu krusial dalam kajian gender, dimana perilaku poligami masih menjadi perdebatan serta menimbulkan pro dan kontra dalam tataran wacana maupun pada tataran realitas. Di dalam al-Qur'an, pembahasan mengenai poligami tersebut merujuk pada surat an-Nisâ' ayat 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ
وَرُبَاعَ ۖ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

Terkait surat an-Nisa' ayat 3 tersebut mereka berpendapat bahwa poligami hanya diijinkan untuk memberikan dukungan psikologis, sosial dan ekonomi untuk para janda dan anak yatim piatu.²⁷ Oleh karena itu, mereka yang melakukan praktik poligami pada dasarnya harus mendapat persetujuan dari istri, serta harus bisa memperlakukan istri-istri mereka secara adil dan sama, baik secara mental maupun finansial. Meskipun demikian, al-Qur'an pada dasarnya menyatakan bahwa dalam tataran praktis seseorang tidak mungkin mencapai yang ideal (adil dari segi mental maupun finansial).²⁸ Oleh karena itu, poligami bukanlah suatu format perkawinan yang ideal dan suatu praktik pernikahan yang tidak biasa, serta mempertimbangkan waktu atau kondisi sulit seperti penurunan secara drastis terhadap jumlah laki-laki ketika masa perang.

Selanjutnya mereka mengungkapkan bahwa celah usia antara menikahnya para laki-laki dan perempuan menciptakan kelebihan pada jumlah wanita yang kemudian akan berimbas pada posisi perempuan yang tidak pernah dapat memukan suatu pasangan yang sifatnya monogami (satu). Oleh karena itu, larangan yang tegas atas poligami akan

²⁶*Ibid.*, 24.

²⁷Hal tersebut sebagaimana ditegaskan oleh al-Qur'an QS 4:127. *Ibid.*, 133-134.

²⁸*Ibid.* Hal tersebut sebagaimana dijelaskan dalam QS 4:129.

berimplikasi pada berjuta-juta perempuan yang tidak dapat memiliki hubungan yang sah dengan laki-laki. Selain itu mereka hanya dapat menikah dengan laki-laki yang telah bercerai, atau mempunyai suatu hubungan yang berimplikasi pada praktik seks bebas.²⁹

Adapun yang menjadi fokus pembahasan mereka dari surat an-Nisa' ayat 3 tersebut adalah pada lafadz "*mâ malakat aimânuhum*" yang oleh mayoritas ulama diterjemahkan dengan makna "wanita yang dimiliki oleh kamu", "tawanan" atau "budak".³⁰ Dalam hal ini mereka melihat bahwa pemaknaan tawanan atau budak tersebut merupakan pemaknaan sektarian dan bertentangan dengan tujuan humanisme yang hendak diutarakan al-Qur'an. Selain itu menurut mereka lafadz "*yamîn*" dalam bentuk mufrad memang bermakna "tangan kanan" atau yang secara metafora bermakna "benar," "kuasa" atau "kendali." Akan tetapi, bentuk jamak dari lafadz "*yamîn*" yaitu "*aimân*" secara konsisten digunakan Quran untuk "sumpah" (*oaths*) atau "janji" (promise), dimana hal tersebut menyiratkan hubungan yang bersifat timbal balik.³¹

Dengan demikian mereka menyimpulkan bahwa lafadz "*mâ malakat aimânuhum*" dapat diterjemahkan dengan "*mereka yang memegang atau menguasai kontrakmu*,"³² yaitu perempuan yang lepas dari suaminya yang merupakan musuh Islam, sedangkan dia bergabung dengan orang Islam. Oleh karena itu dia boleh menikah dengan orang Islam meskipun dia belum diceraikan oleh suaminya. Hal tersebut menurut hukum, dipertimbangkan sebagai orang yang bercerai. Karena kontrak ini berbeda dari kontrak perkawinan yang normal, maka hubungan khusus ini juga diuraikan dengan kata-kata yang berbeda, yaitu diistilahkan dengan *aimân*. Istilah tersebut juga berlaku untuk menyebut seorang laki-laki yang istrinya bersekutu dengan musuhnya.³³

Selanjutnya dari uraian diatas dapat disimpulkan bahwa penafsiran Yuksel, dkk terhadap ayat poligami sebagaimana dalam surat an-Nisâ' ayat 3 tersebut menunjukkan persetujuannya terhadap konsep poligami. Hal tersebut didasarkan pada beberapa argumen mereka yaitu jumlah perempuan yang lebih banyak dari laki-laki yang kemudian berimbas pada

²⁹*Ibid.*

³⁰Mayoritas mufasir, baik klasik maupun kontemporer memang memaknai lafadz "*mâ malakat aimânuhum*" tersebut dengan makna budak. Lihat penafsiran al-Thabarî, Abû Ja'far Muḥammad Ibn Jarîr al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân* juz 6 (Kairo: At-Thabâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî' wa al-I'lân, 2001), 370, al-Zamakhsyarî, Al-Zamakhsyarî, *Tafsîr al-Kasysyâf* juz 2, (Riyadl: Maktabah al-'Abîkân, 1998),16. Adapun mufasir kontemporer seperti Amina Wadûd dan Muḥammad Syahrûr tidak melakukan pemaknaan dan eksplorasi linguistik terhadap lafadz tersebut.

³¹Edip Yuksel, dkk, *Quran: A Reformist Translation*, 135.

³²*Ibid.* Pemaknaan tersebut serupa dengan makna lafadz "*mâ malakat aimânuhum*" dalam ayat-ayat lain, seperti dalam Q.S. 4:24, 25, 36, 16: 71 serta 23: 6.

³³*Ibid.*, 135.

posisi perempuan yang tidak pernah dapat memukan suatu pasangan monogami. Selain itu, menurut mereka larangan terhadap poligami akan membuat banyak perempuan yang hanya dapat menikah dengan laki-laki yang telah bercerai atau mempunyai suatu hubungan yang berimplikasi pada praktik seks bebas (*free sex*). Oleh karena itu poligami adalah solusi dalam melindungi perempuan dari praktik seks bebas yang tidak ada perlindungan hukum terhadap perempuan.³⁴ Akan tetapi penulis melihat bahwa eksplorasi linguistik yang mereka fokuskan terhadap lafaz "mâ malakat aimânuhum" mengindikasikan bahwa poin penting dari surat al-Nisâ' ayat 3 tersebut dalam pandangan mereka adalah terkait dengan

³⁴Persetujuan mereka terhadap konsep poligami selaras dengan gagasan Muhammad Syaḥrūr yang juga membolehkan poligami dengan pertimbangan batas kuantitas dan batas kualitas jumlah istri. menurutnya batas minimal kuantitas jumlah istri yaitu satu, sedangkan batas maksimalnya adalah empat. Akan tetapi dalam hal poligami, batas kuantitas tersebut harus disertai dengan batas kualitas dari istri kedua, ketiga dan keempat, yaitu harus janda yang memiliki anak. Hal tersebut sebagaimana makna *tuqsithû* yang secara esensial mengindikasikan perlakuan adil dan setara terhadap satu pihak. Berbeda dengan makna *ta'dilû* yang secara esensial mengindikasikan perlakuan adil dan setara diantara berbagai pihak, yang dalam hal ini yaitu diantara istri-istri dan anak-anak dari para istri tersebut. Lihat Muhammad Syaḥrūr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah* (Syria: al-Ahâli, t.t), 597-599. Akan tetapi pandangan tersebut berbeda dengan Amina Wadud. Menurutnya, ayat 3 surat al-Nisâ' tersebut konteksnya adalah perlakuan terhadap anak yatim. Selain itu ayat tersebut memang berbicara tentang konsep keadilan, adil terhadap anak yatim, terhadap istri-istri dan sebagainya. Akan tetapi al-Qur'an pada dasarnya menegaskan berlaku adil diantara para istri adalah hal yang tidak mungkin, hal ini sebagaimana dalam Q.S 4:129. Selain itu monogami adalah bentuk perkawinan yang ideal dan dicita-citakan al-Qur'an, sebagaimana dalam Q.S 30: 21. Oleh karena itu tatanan perkawinan yang di cita-citakan oleh al-Qur'an tersebut tidak akan tercapai jika suami terbagi lebih dari satu keluarga. Lihat Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 82-83. Dalam hal ini juga menarik untuk mempertimbangkan pandangan Musdah Mulia terkait ayat tentang poligami tersebut, Ayat tersebut pada intinya mengandung suatu peringatan agar manusia menghindari segala bentuk perilaku tidak adil dan semena-mena, terutama dalam perkawinan. Untuk itu, demi penegakan keadilan, Allah mengingatkan kepada para suami akan dua hal. *Pertama*, jangan menikahi anak yatim yang berada dalam perwalian mereka kalau tidak mampu berlaku adil. *Kedua*, jangan melakukan poligami kalau tidak mampu berlaku adil. Faktanya, dalam dua hal tersebut manusia hampir-hampir mustahil dapat berlaku adil. Kesimpulannya, ayat tersebut lebih berat mengandung ancaman berpoligami dari pada membolehkannya. Siti Musdah Mulia, *Pandangan Islam Tentang Poligami* (Jakarta: LKAJ, 1999), 42-49.

Pro kontra boleh tidaknya poligami sebagaimana perbedaan pendapat di antara para mufasir yang kesemuanya berperspektif gender tersebut pada dasarnya menjadi fakta yang menarik. Oleh karena itu, jika dikaitkan dengan aspek pengalaman perempuan, maka dari berbagai pandangan yang berbeda tersebut dapat dilihat bahwa penafsiran yang dilakukan oleh Edip Yuksel, dkk dan Muḥammad Syaḥrūr tidak mempertimbangkan aspek pengalaman perempuan yang dalam hal ini posisi perempuan adalah sebagai objek poligami. Meskipun kesemuanya, baik yang membolehkan maupun yang meolak poligami memiliki tujuan yang sama, yaitu sebagai upaya perlindungan terhadap perempuan.

larangan terhadap praktik perbudakan, dan bukan membicarakan terkait poligami sebagaimana yang dibahas oleh mayoritas mufasir.

Kekerasan dalam rumah tangga

Permasalahan kekerasan dalam rumah tangga diantaranya dipengaruhi oleh mindset masyarakat yang terbentuk oleh pola pemahaman yang keliru terhadap teks-teks pedoman keagamaan seperti al-Qur'an dan Hadis, yang secara tekstual tampak mengisyaratkan pelegalan perilaku kekerasan terhadap perempuan, diantaranya yaitu sebagaimana dalam surah al-Nisa' ayat 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.

Lafadz *idribûhunna* dalam ayat di atas seringkali diterjemahkan dengan makna “cambuk (*scourge*),” atau “pukulan (*beat*)” atau “pukulan dengan ringan (*beat lightly*).”³⁵ Sehingga secara tekstual, lafadz *fa idribûhunna* dalam surat an-Nisa' ayat 34 tersebut memang mengindikasikan pelegalan terhadap perilaku tindak kekerasan di dalam rumah tangga, dimana seorang suami diperbolehkan untuk memukul istri.

³⁵Hal tersebut sebagaimana penafsiran al-Thabarî, dimana menurutnya lafadz tersebut merupakan perintah Allah kepada suami untuk memukul istrinya yang tidak taat. Akan tetapi konteksnya adalah tidak taat kepada Allah. Selain itu pukulan tersebut jangan sampai melukai istri. Al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, jilid 6, 710. Adapun pendapat al-Râzî lebih mengindikasikan penolakannya meskipun tidak dinyatakan secara tegas. Hal tersebut sebagaimana tampak pada penjelasannya bahwa hukuman yang ringan itu lebih diutamakan, oleh karena itu jika dengan nasehat dapat tercapai, maka tidak perlu memukul. Selain itu dari ayat tersebut tampak bahwa Allah pada dasarnya tidak mendahulukan hukuman yang berat dan mengakhirkan hukuman yang ringan. Imâm Muḥammad Al-Râzî, *Tafsîr Mafâtiḥ al-Ghaib*, Jilid 10 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), 93.

Sehingga ayat tersebut tampak bertentangan dengan konsep pernikahan sebagaimana digambarkan dalam Islam.³⁶

Berpijak dari hal tersebut, mereka kemudian melakukan eksplorasi linguistik terhadap lafadz *fadlribûhunna*. Menurut mereka, akar kata dari lafadz *fadlribûhunna* adalah *dlaraba*. Lafadz yang sering diterjemahkan dengan makna “pukulan” atau “cambuk” ini pada dasarnya memiliki arti yang berbeda-beda di dalam bahasa Arab, yang perbedaan tersebut tercermin didalam al-Qur’an. Jika merujuk pada kamus bahasa Arab maka akan diketahui bahwa lafadz *dlaraba* memiliki daftar arti yang sangat banyak. Sehingga dapat dikatakan bahwa lafadz tersebut menduduki peringkat pertama dari lafadz-lafadz dalam bahasa Arab yang memiliki banyak arti yang berbeda-beda. Kita dapat menemukan banyak arti yang berbeda tersebut yang berasal dari al-Qur’an. Makna-makna tersebut yaitu:³⁷

- a) Untuk perjalanan, untuk keluar: Q.S. 3:156, Q.S. 4:101, Q.S. 38:44, Q.S. 73:20 dan Q.S. 2:273
- b) Untuk pemogokan: Q.S. 2:60,73, Q.S. 7:160, Q.S. 8:12, Q.S. 20:77, Q.S. 24:31, Q.S. 26:63, Q.S. 37:93 dan Q.S. 47:4
- c) Untuk mengalahkan: Q.S. 8:50, Q.S. 47:27
- d) Untuk mengatur: Q.S. 43:58, Q.S. 57:13
- e) Untuk memberikan (contoh): Q.S. 14:24,45, Q.S. 16:75, Q.S. 76, 112, Q.S. 18:32, 45, Q.S. 24:35, Q.S. 30:28,58, Q.S. 36:78, Q.S. 39:27, 29, Q.S. 43:17, Q.S. 59:21, Q.S. 66:10,11.
- f) Untuk mengambil, untuk mengabaikan: Q.S. 43:5
- g) Untuk menyegel, untuk menarik lebih: Q.S. 18:11
- h) Untuk menutupi: Q.S. 24:31

³⁶Edip Yuksel, dkk, *Quran; A Reformist Translation*, 137. Terkait surat an-Nisâ’ ayat 34 tersebut Yuksel, dkk melihat empat kata kunci atau ungkapan yang menurutnya diterjemahkan secara keliru oleh para penerjemah tradisional. *Pertama*, lafadz *qawwâmun ‘alâ an-nisâ’* yang diterjemahkan dengan “yang bertanggung jawab atas wanita-wanita (*in charge of women*).” *Kedua*, lafaz *qânitât* yang sering diterjemahkan dengan “taat (*obedient*)” terhadap suami. *Ketiga*, lafaz *nusyûz* yang diterjemahkan dengan “pemberontakan (*rebellion*)” atau “penentangan (*disobedience*)” atau “oposisi (*opposition*)” terhadap laki-laki. *Keempat*, lafaz *idlribûhunna* yang diterjemahkan dengan “cambuk (*scourge*),” atau “pukulan (*beat*)” atau “pukulan dengan ringan (*beat lightly*).” Oleh karena itu mereka melakukan eksplorasi linguistik pada keempat key word tersebut. Lafadz *Qawwâmun ‘alâ an-nisâ’* mereka terjemahkan dengan makna “penyedia untuk wanita-wanita (*providers for women*)” atau “untuk memperhatikan wanita-wanita (*observant of women*).” Adapun lafadz *qânitât* mereka maknai dengan kepatuhan yang dikaitkan dengan kewajiban seorang yang dikhususkan untuk Allah. Selanjutnya lafadz *nusyuz* di maknai sebagai “ketidaksetiaan dalam pernikahan (*disloyalty in marriage*),” sedangkan lafadz *idlribûhunna* diterjemahkan dengan tinggalkanlah. Akan tetapi karena yang menjadi inti dari pembahasan mereka terhadap surat al-Nisa’ ayat 34 tersebut adalah mengenai kekerasan dalam rumah tangga, maka eksplorasi linguistik mereka lebih di tekankan pada lafadz *idlribûhunna*. *Ibid*, 22-24.

³⁷*Ibid*, 23.

i) Untuk menjelaskan: Q.S. 13:17

Dari situ terlihat bahwa didalam al-Qur'an lafadz *dlaraba* setidaknya memiliki sepuluh makna yang berbeda. Dari sekian makna-makna tersebut mereka kemudian menentukan makna yang tepat dan sesuai dengan konteks ayat 34 dari surat an-Nisâ' tersebut. Oleh karena itu mereka mengartikan lafadz *dlaraba* yang kontroversial tersebut dengan makna "meninggalkan dia (*leave her*)". dimana esensi dari makna tersebut yaitu "pisahkan diri kalian dari dari istri semacam itu (*separate yourselves from such wives*)."³⁸

Dari uraian tersebut dapat dipahami bahwa menurut mereka, surat al-Nisa' ayat 34 tersebut membahas mengenai masalah ketidaksetiaan dalam perkawinan, dimana ketika berhadapan dengan masalah ketidaksetiaan perkawinan yang dilakukan oleh seorang istri, seorang suami seharusnya tidak melakukan kekerasan terhadap mereka, karena Tuhan pada dasarnya telah memberikan tiga cara. Pada tahap awal masalah tersebut diatasi dengan memberikan saran. Apabila langkah ini tidak berhasil maka suami hendaknya tidak tidur di ranjang yang sama dan melihat apakah ini menghasilkan perubahan dalam perilaku. Dan jika masih belum ada perbaikan situasi, suami memiliki hak untuk memaksa berpisah.³⁹

Al-Qur'an pada dasarnya juga memberikan hak yang sama terhadap wanita yang harus berurusan dengan suami yang tidak setia.⁴⁰ Akan tetapi hak diantara perempuan dan laki-laki tersebut tidak akan menjadi "setara" jika perempuan harus menderita pemukulan fisik untuk masalah ketidaksetiaan perkawinan, sedangkan laki-laki tidak. Selain itu memukul perempuan bukanlah solusi akhir, serta bertentangan dengan hak kesetaraan dan keadilan diantara sesama manusia. Oleh karena itu, jika semua jalan sudah ditempuh dan tetap tidak menyelesaikan permasalahan rumah tangga, maka berpisah adalah solusi yang terbaik.⁴¹

³⁸*Ibid*, 24.

³⁹*Ibid*, 24-25.

⁴⁰Hal tersebut sebagaimana diuraikan dalam Q.S 4:128.

⁴¹Edip Yuksel, dkk, *Quran: A Reformist Translation*, 24-25. Bandingkan misalnya dengan penafsiran Syahrûr terhadap ayat 34 dari surat an-Nisâ' tersebut, dimana menurutnya lafadz "*Fadlribûhunna*" tidak bermakna memukul, tetapi bermakna menjaga jarak secara terang-terangan. Lihat Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*, 618-622. Adapun Amina Wadud dalam menafsirkan ayat 34 dari surat al-Nisâ' tersebut selaras dengan pandangan Edip Yuksel, dkk, dimana menurutnya lafadz "*Fadlribûhunna*" bermakna memisahkan diri untuk selamanya atau bercerai sebagai solusi terakhir konflik rumah tangga. Lihat Amina Wadud, *Quran and Women*, 69-76. Adapun penafsiran yang berbeda diuraikan oleh Riffat hassan, dimana menurutnya lafaz *daraba* bermakna *taj al-'arûs* yaitu membatasi ruang gerak perempuan. Oleh karena itu Riffat Hassan menyimpulkan bahwa surat al-Nisâ' ayat 34 tersebut pada dasarnya bertujuan untuk melindungi perempuan yang pada dasarnya memiliki kodrat mengandung dan melahirkan, oleh karena itu mereka tidak boleh memikul kewajiban mencari nafkah. Lihat Riffat Hassan

Perceraian

Diantara problem perempuan dan laki-laki dalam wilayah domestik yaitu perceraian, dimana laki-laki dipandang memiliki kelebihan dibanding perempuan. Hal tersebut tampak pada posisi laki-laki yang memiliki otoritas dalam menceraikan istrinya. Hal ini sebagaimana diuraikan dalam surat al-Baqarah ayat 228:

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي
أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ
أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ
عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'. tidak boleh mereka Menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki ishlah. dan Para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf. akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada istrinya. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Dalam hal ini Yuksel, dkk mengungkapkan bahwa surat al-Baqarah ayat 228 tersebut pada dasarnya bukan menjelaskan otoritas laki-laki dalam hal perceraian, tetapi menjelaskan terkait persamaan hak keduanya dalam perceraian, terutama hak perempuan untuk menceraikan sebagaimana hak laki-laki.⁴²

dan Fatima Mernissi, *Setara di Hadapan Allah: Relasi laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki* (Yogyakarta: LSPPA-Yayasan Prakarsa, 1995), 90-93.

⁴²Berbeda dengan Yuksel, dkk yang tidak melakukan eksplorasi linguistik dan hanya menyimpulkan pemahaman mereka terhadap QS 2:228 yang berkaitan dengan persamaan hak dalam menceraikan, Amina Wadud memberikan pemahaman yang bagus terkait ayat tersebut. Menurutnya, lafadz *ma'ruf* dalam ayat tersebut tidak tepat jika dimaknai dengan kebaikan. lafadz tersebut akar katanya adalah "*arafa*" yang artinya mengetahui, dimana bentuk pasifnya menunjukkan sesuatu yang jelas, dikenal atau secara umum diterima. Oleh karena itu hak dan kewajiban diantara laki-laki dan perempuan pada dasarnya sama dan menjadi hal yang jelas serta secara umum diterima. Selain lafadz *ma'ruf* pada ayat tersebut pada dasarnya mendahului pernyataan "*wa li al-rijâl 'alaihinna darajah*", hal itu menunjukkan bahwa persamaan hak lebih diutamakan oleh al-Qur'an dibandingkan kelebihan derajat laki-laki. Amina Wadud, *Quran and Women*, 69. Adapun Ashgar Ali Engineer melihat bahwa pernyataan "*wa li al-rijâl 'alaihinna darajah*" adalah catatan tambahan terhadap ayat sebelumnya yang mendeklarasikan kesetaraan. Hal itu sebagai bukti bahwa al-Qur'an menerima kondisi sosial patriarki serta mempertimbangkan realitas, karena jika tidak, maka posisi nabi akan sulit. Lihat Ashgar

Adapun terkait hak dalam perceraian tersebut, Yuksel, dkk mengkritik para sarjana yang lebih berpegang pada hadis dan sunnah dari pada al-Qur'an dalam menentukan hukum talak.⁴³ Hal ini berimplikasi besar pada penetapan talak dan batalnya kontrak perkawinan hanya dengan beberapa ucapan talak yang keluar dari mulut suami, baik di sengaja maupun tidak. Sehingga kemudahan dan perceraian berat sebelah ini menciptakan perkawinan yang menyedihkan dan membinasakan banyak keluarga. Selain itu perceraian adalah suatu peristiwa hukum dan bukan hanya suatu deklarasi lisan dari salah seorang pasangan, sehingga harus diumumkan oleh pengadilan, serta dengan keikutsertaan kedua belah pihak dan para saksi.⁴⁴

Penutup

Al-Qur'an meskipun ayat-ayatnya bersifat universal dan *shâlih li kulli al-zaman wa al-makan*, akan tetapi ia turun bukan dalam ruang hampa. Al-Qur'an pada dasarnya turun pada suatu konteks tertentu dan menjadi respon terhadap peristiwa tertentu. Oleh karena itu penting untuk tidak hanya mempertimbangkan aspek tekstual dari ayat al-Qur'an, tetapi juga mempertimbangkan konteks historis dari ayat al-Qur'an dalam menentukan makna pada konteks saat ini.

Adapun penolakan Edip Yuksel, dkk terhadap komponen historis dalam penafsiran yang mencakup *hadis*, *asbâb al-nuzûl* dan *sîrah* Nabi pada dasarnya menjadikan penafsiran mereka hanya pada aspek *internal*, yaitu hanya pada wilayah teks al-Qur'an, akan tetapi tidak menyentuh wilayah historis yang merupakan aspek *eksternal* dari teks al-Qur'an. Selain itu aspek rasionalitas memang menjadi pertimbangan dalam sebuah

Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryatno (Yogyakarta: LkiS, 2007), 68.

⁴³Bentuk hukum talak diantaranya yaitu hanya dengan pengucapan "*talaq*" oleh suami kepada istri, baik disengaja ataupun yang tanpa disengaja semisal dalam keadaan emosi. Di antara hadis yang berbicara terkait jatuhnya hukum talaq yaitu sebagaimana dalam kitab *Shahîh al-Bukhârî* Kitab al-Thalâq hadis no 4955.

حدثنا الحميدي حدثنا الوليد حدثنا الأوزاعي قال سألت الزهري أي أزواج النبي صلى الله عليه و سلم استعاذت منه ؟ قال أخبرني عروة عن عائشة رضي الله عنها : أن ابنة الجون لما أدخلت على رسول الله صلى الله عليه و سلم ودنا منها قالت أعوذ بالله منك فقال لها (لقد عدت بعظيم الحقي بأهلك) قال أبو عبد الله رواج حجاج بن أبي منيع عن جده عن الزهري أن عروة أخبره أن عائشة قالت [ش (ابنة الجون) واسمها أميمة بنت النعمان بن شراحيل وقيل أسماء بنت النعمان بن أبي جون . (أعوذ) ألتجئ . (بعظيم) برب عظيم . (الحقي بأهلك) من ألفاظ الكناية التي تحتاج إلى نية حتى يقع الطلاق]

⁴⁴Edip Yuksel, *Quran: A Reformist Translation*, 94-95.

penafsiran, akan tetapi jika diterapkan secara penuh tanpa mempertimbangkan objektivitas teks, maka penafsiran yang dihasilkan menjadi sangat subjektif.

Hal tersebut kemudian menimbulkan berbagai implikasi dalam penafsiran, diantaranya yaitu pemaknaan yang menyimpang jauh dari konteks, serta penafsiran yang *arbitrer*. Hal tersebut diantaranya tampak pada penafsiran mereka terhadap surat al-Nisa' ayat 3 yang lebih menekankan pada pembahasan mengenai perbudakan sebagaimana eksplorasi linguistik yang mereka tekankan pada lafadz "*mâ malakat aimânuhum*." Padahal konteks historis ayat tersebut adalah terkait dengan perlakuan terhadap anak yatim, yaitu terkait perintah untuk tidak menikahi anak yatim yang berada dalam perwalian mereka jika tidak mampu berlaku adil serta perintah untuk tidak melakukan poligami jika tidak mampu berlaku adil.

Selain itu analisis tekstual yang berupa eksplorasi linguistik sebagaimana yang menjadi metode penafsiran mereka pada dasarnya tidak diterapkan secara komprehensif dalam keseluruhan ayat. Dalam beberapa ayat memang tampak upaya eksplorasi linguistik sebagaimana penafsiran mereka terhadap surat al-Nisa' ayat 34 terkait kekerasan dalam rumah tangga. Akan tetapi dalam beberapa bagian, yang tampak hanyalah eksplorasi gagasan dan pandangan mereka terhadap suatu ayat tanpa disertai analisa yang kuat sebagaimana penafsiran mereka terhadap surat al-Baqarah ayat 228 mengenai perceraian. Meskipun demikian gagasan dan penafsiran mereka dapat memberi kontribusi terhadap penafsiran al-Qur'an yang berperspektif gender sebagaimana semangat dan prinsip penafsiran humanis yang mereka pegang dan mereka terapkan dalam mewujudkan keadilan dan kesetaraan di antara laki-laki dan perempuan.

Daftar Rujukan

- Al-Naisâburî. al- Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, al-Dammâm: Dâr al-Ishlâh. t.t.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretation of the Qur'an*. Texas: University of Texas Press. 2002.
- Berg, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. Richmond: Curzon Press, 2000.
- Dihlawî, Al-Imâm Walî Allah al-. *Al-Fauzu al-Kabîr fî Ushûl al-Tafsîr*. India: Dâr al-Shahwah. 1984.
- Engineer, Ashgar Ali. *Pembebasan Perempuan*. Terj. Agus Nuryatno. Yogyakarta: LkiS. 2007
- Hamim Ilyas, "Asbab a-Nuzul Dalam Studi Al-Qur'an," dalam *Kajian Tentang Al-Qur'an dan Hadis: Mengantar Purna Tugas Prof. Drs.*

- H.M. Husein Yusuf*. ed. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 1994.
- Hassan, Riffat, dan Fatima Mernissi. *Setara di Hadapan Allah: Relasi laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*. Yogyakarta: LSPPA-Yayasan Prakarsa. 1995.
- Imâm Râzî, Imâm Muḥammad al-. *Tafsîr Mafâtih al-Ghaib*. Jilid 10. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Khûlî, Amîn al-. *Manâhij Tajdîd fî Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*. Kairo: al-Haiyah al-Miṣriyyah. 1995.
- Mulia, Siti Musdah. *Pandangan Islam Tentang Poligami*. Jakarta: LKAJ. 1999.
- Rayyah, Maḥmûd Abû. *Adlwâ' 'alâ al-Sunnah al-Muḥamadiyah*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t.
- Syahrûr, Muhammad. *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*. Syria: al-Aḥâlî. t.t.
- . *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî*. Siria: al-Aḥâlî wa al-Tauzî'. 2000.
- Syamsuddin, Sahiron. "Tipologi dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer Terhadap al-Qur'an." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*. vol. 8. no. 2. 2007.
- Syathibî, Abû Ishâq al-. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*. jilid 2. Mesir: al-Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ. t.t.
- Suyuti, Jalâl al-Dîn al-. *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*. Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Ṣaqâfiyah. 2002.
- Tabarî, Abû Ja'far Muḥammad Ibn Jarîr al-. *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Kairo: At-Tabâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî' wa al-I'lân. 2001.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press. 1999.
- Yuksel, Edip, Layth Saleh al-Shaiban, Martha Schulte-Nafeh. *Quran: a Reformist Translation*. USA: Brainbow Press. 2011.
- . *Critical Thinkers for Islamic Reform: A Collection of Articles from Contemporary Thinkers on Islam*. USA: Brainbow Press. 2009.
- Zaid, Nashr Hamîd Abû, *Al-Nash al-Sulthah al-Haqîqah*. al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, t.t.
- Zamakhsyarî, Abu al-Qasim Jârullâh Mahmud ibn Umar ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Umar al-Khawarizmi Az-. *Tafsîr al-Kasasyâf*. juz 2. Riyad: Maktabah al-'Abikân. 1998.