



ISSN : 2715-9701

<https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/kt>

# KHAZANAH THEOLOGIA

Pascasarjana  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung



**Vol. 2**

**No. 2**

**Agustus**

**2020**

**Hal. 61 - 118**

# KHAZANAH THEOLOGIA

## Editor in-chief

Busro Busro, (Scopus Author ID: 57205022652) UIN Sunan Gunung Djati, Indonesia

## Managing Editor

Barzan Faizin, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

## Editorial Board

Diena Rauda Ramdania, ( Scopus Author ID : 57209451136 ) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Dian Sa'adillah Maylawati, (Scopus Author ID : 57200569961 ) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Zaenuddin Hudi Prasajo, (Scopus ID: 36731458100, h-index=1) IAIN Pontianak, Indonesia

Yohanes Parihala, Universitas Kristen Indonesia Maluku, Indonesia

Resa Dandirwalu, Universitas Kristen Indonesia Maluku, Indonesia

Andi Septiadi, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

## Reviewers

[Liyus Waruwu](#), IAKN Tarutung, Indonesia

[Noh Ibrahim Boiliu](#), Universitas Kristen Indonesia, Indonesia

[Talizaro Tafonao](#), Sekolah Tinggi Teologi KADESI Yogyakarta, Indonesia

[Hasan Baharun](#), Nurul Jadid University, Indonesia

[Achmad Fawaid](#), (Scopus ID: 57214837323) Universitas Nurul Jadid Paiton Probolinggo, Indonesia

[Abdul Rahmat](#), Universitas Negeri Gorontalo, Indonesia

[Mohamad Sobirin](#), UIN Walisongo Semarang, Indonesia

[Rudy Kurniawan](#), (Scopus ID: 57211322951) Universitas Sriwijaya, Palembang, Indonesia

[Ricardo F. Nanuru](#), Indonesia

[Ida Bagus Putu Eka Suadnyana](#), Sekolah Tinggi Agama Hindu Negeri Mpu Kuturan Singaraja, Indonesia

[Yohanes Krismantyo Susanta](#), Institut Agama Kristen Negeri Toraja, Indonesia

[Hayat Hayat](#), (Scopus ID: 57216270482) Universitas Islam Malang, Indonesia

[I Ketut Sudarsana](#), (Scopus ID: 57209521671) Institut Hindu Dharma Negeri Denpasar, Indonesia

[Ahmad Arifuddin](#), (Scopus ID: 57209451470) IAIN Syekh Nurjati Cirebon, Indonesia

[Anan Bahrul Khoir](#), (Scopus ID: 57209458733) University of Groningen, Groningen, Netherlands

[Padjrin Padjrin](#), UIN Raden Fatah Palembang, Indonesia

[Asep Muhyiddin](#), UIN Sunan Gunung Djati, Indonesia

[Adeng Muchtar Ghazali](#), UIN Sunan Gunung Djati, Indonesia

[Rifki Rosyad](#), UIN Sunan Gunung Djati, Indonesia

[Mulyana Mulyana](#), UIN Sunan Gunung Djati, Indonesia

[Nurwadjah Ahmad](#), UIN Sunan Gunung Djati, Indonesia

[Wildan Taufiq](#), UIN Sunan Gunung Djati, Indonesia

[Harls Evan R. Siahaan](#), Sekolah Tinggi Teologi Pelita Bangsa, Jakarta, Indonesia

Khazanah Theologia adalah jurnal nasional yang dikelola oleh Program Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung. (hermeneutika, argumentatif, dan studi kasus). Jurnal ini menerbitkan artikel asli, ulasan, dan juga laporan kasus yang menarik.

# DAFTAR ISI

<p><b><u>Tinjauan Filologi Kritis Manuskrip Al-Minhaj Al-Qowim Syarh Al-Muqadimah Al-Hadramiyyah Fasl Fi mawaqiti as-salati</u></b></p> <p><b>DOI :<a href="https://doi.org/10.15575/kt.v2i2.8518">10.15575/kt.v2i2.8518</a></b></p> <p><i>Muhamad Agus Mushodiq</i></p>	<p><a href="#">PDE</a></p> <p>61-80</p>
<p><b><u>Hermeneutik Pedagogis Maria Magdalena</u></b></p> <p><b>DOI :<a href="https://doi.org/10.15575/kt.v2i2.8984">10.15575/kt.v2i2.8984</a></b></p> <p><i>John C. Simon, M. Ramli</i></p>	<p><a href="#">PDE</a></p> <p>81-93</p>
<p><b><u>Tafsir Post-Kolonial Femenis Yehezkiel 16:15-22 sebagai Teks Pornografi Kenabian</u></b></p> <p><b>DOI :<a href="https://doi.org/10.15575/kt.v2i2.8874">10.15575/kt.v2i2.8874</a></b></p> <p><i>Yohanes Parihala, Jelfy L Hursepuny</i></p>	<p><a href="#">PDE</a></p> <p>94-102</p>
<p><b><u>Religious Human Resources Management: Perichoresis to manage or to be managed?</u></b></p> <p><b>DOI :<a href="https://doi.org/10.15575/kt.v2i2.8531">10.15575/kt.v2i2.8531</a></b></p> <p><i>Halim Wiryadinata</i></p>	<p><a href="#">PDE</a></p> <p>103-110</p>
<p><b><u>Hak Pendapatan Pekerja Perempuan dalam Al-Qur'an</u></b></p> <p><b>DOI :<a href="https://doi.org/10.15575/kt.v2i2.9207">10.15575/kt.v2i2.9207</a></b></p> <p><i>N. Noorchasanah</i></p>	<p><a href="#">PDE</a></p> <p>111-118</p>



## **Tinjauan Filologi Kritis Manuskrip *Al-Minhaj Al-Qowim Syarh Al-Muqadimah Al-Hadramiyyah Fasl Fi mawaqiti as-salati***

**Muhamad Agus Mushodiq\***

Institut Agama Islam Ma'arif NU Metro Lampung, Indonesia

E-mail: [agusmushodiq92@gmail.com](mailto:agusmushodiq92@gmail.com)

### **Abstract**

This paper aims to examine the book titled *al-Minhaj al-Qowim Syarh al-Muqadimah al-Hadramiyyah* in the article of *fi mawaqiti as-salah* on the basis of philological work which includes edits, transliteration, and translation of texts. This paper also aims to explore the meaning of the text using the speech act theory. In studying the text in philology, researchers use the standard edition single manuscript method. The translation method used is the literal method and the free method. In reviewing the meaning of the text, the researcher uses the speech act theory formulated by J. L. Austin including locution, illocution and perlocution. The results of this study are (1) In editing the text, the researcher found several errors in grammatical level, especially morphologically and the vowel error. (2) The text gives messages about the importance of praying at the beginning of time, some strict requirements about being allowed to end the time of prayer, (3) Prompts to pray at the beginning of time, both salat al-zuhr: midday, salat al-'asr: the late part of the afternoon, salat al-maghrib: just after sunset, salat al-'isha: between sunset and midnight (with notes), and salat al-fajr: dawn, (4) Invitations to hasten the implementation of salat al-maghrib, bearing in mind that the time interval between salat al-maghrib and salat al-'isha is very close together, especially in his explanation he also explained about the time that is forbidden in carrying out salat al-maghrib. (5) Regarding the salat al-'isha, he (Abdul Malik) invites Muslims to make two choices that are equally good, first: performing the evening prayer at the beginning of time, bearing in mind that the best practice is the prayer at the beginning of time, and second: carrying out the evening prayer in one-third of the night as described in a hadith, and (6) Inviting the audience / Muslims to perform the Fajr prayer at the beginning of time, given that the end of the salat al-fajr time is not the arrival of the salat al-zuhr but from the sunrise, and the dawn time is very short.

**Keywords:** Speech Act Theory; Locutionary; Illocutionary; Perlocutionary; Standart Edition.

### **Abstrak**

Tulisan ini bertujuan untuk mengkaji kitab berjudul *al-Minhaj al-Qowim Syarh al-Muqadimah al-Hadramiyyah pada pasal fi mawaqiti as-salah* atas dasar kerja filologis yang mencakup suntingan, transliterasi, dan terjemah teks. Tulisan ini juga bertujuan untuk mengeksplor makna teks dengan menggunakan teori tindak tutur. Dalam mengkaji teks secara filologi, peneliti menggunakan metode naSkah tunggal edisi standar. Metode terjemah yang digunakan adalah metode harfiyah dan metode bebas. Dalam mengkaji makna teks, peneliti menggunakan teori tindak tutur yang dirumuskan oleh J.L. Austin mencakup lokusi, ilokusi dan perlokusi. Adapun hasil dari penelitian ini adalah (1) Di dalam penyuntingan teks, peneliti mendapati beberapa kesalahan dalam taraf gramatika, khususnya secara morfologis dan tanda harakat. (2) Teks memberikan pesan-pesan tentang pentingnya melaksanakan shalat di awal waktu, beberapa syarat ketat tentang diperbolehkannya mengakhirkan waktu shalat, (3) Anjuran untuk melaksanakan shalat di awal waktu, baik dzuhur, ashar, magrib, Isya (dengan catatan), dan subuh, (4) Ajakan untuk menyegerakan pelaksanaan shalat magrib, mengingat bahwa jarak waktu antara shalat magrib dan isya sangatlah berdekatan, terlebih di dalam penjelasannya tersebut ia juga menerangkan tentang waktu yang diharamkan dalam melaksanakan shalat magrib. (5) Mengenai shalat isya ia (Abdul Malik) mengajak umat muslim untuk menentukan dua pilihan yang sama-sama baik, pertama: melaksanakan shala isya di awal waktu, mengingat bahwa sebaik baiknya amalan adalah shalat di awal waktu, dan kedua: melaksanakan shalat isya di sepertiga malam sebagaimana yang dijelaskan dalam suatu hadits, dan (6) Mengajak audience/umat Islam untuk melaksanakan shalat subuh di awal waktu, mengingat bahwa akhir dari waktu shalat Subuh bukanlah datangnya waktu shalat Dzuhur melainkan sejak terbitnya matahari, dan waktu subuh sangatlah singkat.

**Kata kunci:** Tindak Tutur; Lokusi; Ilokusi; Perlokusi; Edisi Standar.

## PENDAHULUAN

Di dalam Agama Islam, waktu shalat merupakan salah satu hal esensial yang harus diperhatikan. Salah satu syarat di dalam wajibnya melaksanakan perintah shalat adalah memahami masuknya waktu pelaksanaan shalat (al-Jazairi, 1976). Di dalam naskah yang berjudul *al-Minhaj al-Qowim Syarh al-Muqadimah al-Hadramiyyah* terdapat teks-teks yang mengkaji tentang perkara-perkara hukum fiqih, salah satunya adalah pasal tentang waktu pelaksanaan salat. Di dalam teks yang mengkaji pasal *fi mawaqiti as-salah* terdapat hukum-hukum seputar waktu pelaksanaan shalat, baik tentang indikasi dimulainya dan diakhirinya lima waktu shalat wajib, maupun tentang waktu utama, ikhtiyar, darurat yang terdapat di setiap waktu shalat wajib tersebut. Di dalam teks tersebut juga dijelaskan syarat-syarat diperbolehkannya mengakhirkan shalat dan masih banyak hal lain yang perlu dikaji lebih lanjut. Adapun objek material yang dijadikan penelitian adalah naskah yang didapatkan dari Bapak Habib Syakur selaku Pengasuh Pondok Pesantren Al-Imdad, Bantul Yogyakarta.

Di dalam menganalisis teks, peneliti terlebih dahulu menyediakan teks dengan cara menyunting. Yakni menulis kembali teks dengan pendekatan filologi. Adapun pendekatan yang digunakan dalam menyunting teks adalah dengan metode naskah tunggal edisi standar. Edisi standar adalah kegiatan menerbitkan naskah (menyunting naskah) dengan membetulkan kesalahan-kesalahan kecil dan ketidakstabilan penggunaan kaidah di dalam menulis. Semua perubahan yang dilakukan (pembetulan/koreksi) dicatat di tempat yang khusus agar selalu dapat diperiksa dan diperbandingkan dengan bacaan naskah asli sehingga para pembaca masih dapat menafsirkan dengan pemaknaan lain. Segala usaha perbaikan harus dibarengi dengan pertanggung jawaban dengan metode rujukan yang tepat. Menurut Permadi edisi standar adalah penyuntingan teks dengan disertai koreksi kesalahan-kesalahan kecil dan ketidakkonsistenan serta ejaan yang digunakan adalah ejaan dan kaidah yang baku. Kesalahan-kesalahan diberi komentar yang dicatat dalam aparat kritik. Edisi tersebut lebih enak dibaca karena pembaca akan banyak menemukan informasi tentang teks tersebut dari penyunting (Permadi, n.d.). Peneliti membenarkan beberapa kesalahan yang terdapat di teks dengan menempatkan koreksian di tempat khusus, di dalam dunia filologi dikenal dengan aparat kritik (Baried, Soeratno, Sawoe, Sutrisno, & Syakil, 1985)(Nur'aeni & Anwar, 2019; Sobar, 2014).

Di dalam menerjemahkan teks terdapat dua metode yang digunakan oleh peneliti, yaitu (1) metode harfiah atau bisa disebut juga dengan penerjemahan yang memberi tekanan pada bahasa sumber dan (2) terjemah *bi tasharruf* (bebas) atau bisa disebut dengan penerjemahan yang memberi tekanan pada bahasa sasaran. Kategori terjemah harfiah merupakan tipe terjemahan yang sangat setia dengan teks sumber. Hal tersebut dapat dilihat melalui ketaatan penerjemah terhadap aspek tata bahasa teks sumber, seperti urutan-urutan bahasa, bentuk frase dan lain sebagainya. Adapun terjemah bebas merupakan kategori terjemah yang tidak mepedulikan aturan kebahasaan dari bahasa sumber. Orientasinya adalah pemindahan makna. Ibnu Burdah berkomentar bahwa di dalam dunia penerjemahan tidak ditemukan hasil terjemahan yang benar-benar murni harfiah atau *bi at-tasharruf* (Burdah & Yahya, 2004). Keduanya dikombinasikan dengan random dan halus. Sehingga dalam realitanya seseorang penerjemah akan berada di antara kedua kategori tersebut. Dalam menganalisis konten naskah, peneliti menggunakan teori tindak tutur yang dirumuskan oleh J.L. Austin. Di dalam buku *Speech Acts : An Essay in The Philosophy of language* Austin menyatakan bahwa ada tiga jenis tindak tutur dalam penggunaan bahasa yang sesungguhnya, tindak tutur yang disebut sebagai *Speech Act* itu tindak lokusional, ilokusional dan perlokusional (Kuntajana, 2009).

Kajian filologis *Kitab al-Minhaj al-Qowim Syarh al-Muqadimah al-Hadramiyyah*, khususnya pada bab *Fi mawaqiti as-salati* belum dilakukan oleh peneliti lain. Setelah melakukan penelusuran pustaka

didapati penelitian yang memiliki kemiripan dalam hal objek formal. Di antaranya adalah penelitian dengan judul “Alih Aksara dan Alih Bahasa Teks Cerita Nabi Ibrahim As: Tinjauan Filologis” yang dilakukan oleh Helizar dkk. Dalam penelitiannya tersebut, Helizar mengkaji Naskah Cerita Nabi-nabi Versi Azhari Alkhalidi Rahmatullah dengan fokus kajian transliterasi dan terjemah teks (Helizar, Hasanuddin, & Amir, 2013). Dengan demikian penelitian ini terbatas pada analisis filologis saja tanpa penelitian lanjutan yang masuk dalam ranah analisis isi. Penelitian selanjutnya dilakukan oleh Diah Ratna W dengan judul “Nilai Pendidikan Islam Untuk Anak Pada Teks Hikayat Wasiat Nabi Muhammad (Sebuah Kajian Filologi Telaah Isi Teks di Perpustakaan Nasional Jakarta)”. Dalam mengkaji naskah Hikayat Wasiat Nabi Muhammad, Diah menggunakan kajian filologi dengan metode bandingan. Dengan demikian beliau melakukan inventarisasi dua naskah yang dibandingkan. Naskah I yang penulis sebut sebagai naskah A merupakan koleksi naskah milik Cohen Stuart. Naskah A ini oleh pihak Perpustakaan Nasional—sebagai tempat penyimpanan dokumen naskah-naskah Melayu—diberi nomor M1. 830, sedangkan naskah II—sebagai naskah B—bernomor M1. 831 yang berasal dari koleksi brandes (Ratna W, 2013). Adapun hasil analisis konten yang dihasilkan adalah bahwa Kitab Wasiat Nabi Muhammad mengandung nilai pendidikan tentang jima, tolong menolong dan mengasihi sesama, perintah shalat, memuliakan orang tua dan guru. Penelitian lain yang telah dijurnalkan dilakukan oleh Khabibi Muhammad Luthfi dengan judul “Kontekstualisasi Filologi dalam Teks-Teks Islam Nusantara”. Di dalam tulisannya tersebut Khabibi mengatakan bahwa banyak sekali manuskrip Islam Nusantara yang belum “tersentuh” untuk dikaji karena mayoritas disakralkan. Berbeda dengan budaya perlakuan manuskrip yang ada di Eropa, di mana manuskrip kuno sudah final dikaji melalalui pendekatan filologi. Kajian Filologi Islam dengan filologi konvensional menurutnya memiliki kesamaan, yang membedakan adalah objek kajiannya. Sehingga naskah-naskah Islam nusantara yang belum dikaji secara filologis, seyogyanya dapat diteloiti dengan pendekatan filologi untuk dapat dieksplorasi pesan, amanat, nilai, dan informasi di dalamnya (Luthfi, 2016). Penelitian lain yang menggunakan pendekatan filologi dilakukan oleh Supriadi Aziz Febriana dkk dengan judul Naskah Hikayat Abdul Samad; Suntingan Teks dan Kajian Struktur. Dalam penelitiannya tersebut peneliti menggunakan teknik standar dalam menyunting teks dan teknik pengumpulan dan kajian pustakan dan lapangan. Dalam analisis peneliti menggunakan analisis deskriptif. Hasil yang ditemukan adalah naskah diperkirakan ditulis dan disalin pada abad IX-XX atau sebelum tahun 1896. Hal tersebut diidentifikasi melalui meninggalnya K.F Holle. dengan demikian dapat disimpulkan bahwa naskah tersebut telah berumur 108 tahun. Naskah HAS tersusun atas 5 macam pupuh. Adapun berdasarkan analisis kritis teks, disimpulkan bahwa ada beberapa kesalahan tulis dalam penyalinan, di antaranya substitusi sebanyak 9,52%, Omisi sebanyak 38,81 %, Adisi sebanyak 23,81 %, dan Transposisi sebanyak 28,57% (Febriana, Supianudin, & Jamjam, 2018).

Berdasarkan kajian pustaka di atas, peneliti menyimpulkan bahwa kajian tentang *Kitab al-Minhaj al-Qowim Syarh al-Muqadimah al-Hadramiyyah*, khususnya pada pasal *Fi mawaqiti as-salati* belum pernah dilakukan oleh peneliti lain sebelumnya. Dengan demikian penelitian ini menampilkan suntingan teks, mentransliterasikannya ke dalam aksara latin, dan menerjemahkannya ke dalam Bahasa Indonesia agar pembaca dapat lebih mudah memahami makna leksikal teks (Rokhmansyah, 2018). Selain itu penelitian ini juga menginterpretasikan maksud dari penulis naskah, khususnya teks yang membicarakan waktu-waktu pelaksanaan shalat secara holistik.

#### **METODE PENELITIAN**

Tulisan ini menggunakan jenis penelitian kualitatif pustaka dengan pendekatan filologis. Adapun sumber data primer penelitian adalah *Kitab al-Minhaj al-Qowim Syarh al-Muqadimah al-Hadramiyyah*, khususnya pada bab *Fi mawaqiti as-salati*. Kajian filologi merujuk kepada proses penyediaan edisi teks

(menyunting teks) agar teks tersebut dapat dikaji dan dianalisis lebih lanjut. Berdasarkan hal tersebut tiga metode yang dibutuhkan dalam menganalisis teks lama adalah: (a) Metode filologis. Dalam hal ini peneliti menggunakan edisi naskah tunggal (codex unicus) edisi standar. Edisi satandar adalah kegiatan menerbitkan naskah (menyunting naskah) dengan membetulkan kesalahan-kesalahan kecil dan ketidakstabilan penggunaan kaidah di dalam menulis (Baried et al., 1985). (b) Metode terjemahan, Di dalam menerjemahkan teks terdapat dua metode yang dapat digunakan, yaitu (1) metode harfiah atau bisa disebut juga dengan penerjemahan yang memberi tekanan pada bahasa sumber dan (2) terjemah bi tasharruf (bebas) atau bisa disebut dengan penerjemahan yang memberi tekanan pada bahasa sasaran. dan (c) Metode analisis isi (content analysis). Dalam penelitian ini, penulis menggunakan teori Tindak Tutar J.L Austin Austin dalam buku *Speech Acts : An Essay in The Philosophy of language* menyatakan bahwa ada tiga jenis tindak tutur dalam penggunaan bahasa yang sesungguhnya, tindak tutur yang disebut sebagai Speech Act itu tindak lokusione, ilokusioner dan perlokusioner (Felman, 2003).

## **HASIL DAN PEMBAHASAN**

### **Inventarisasi dan Deskripsi Naskah**

Naskah yang dijadikan objek material penelitian oleh penulis diperoleh dari seorang Dosen UIN Sunan Kalijaga yang sekaligus menjadi pengasuh Pondok Pesantren al-Imdad Bantul, Bapak Habib Syukur. Kondisi naskah yang didapatkan peneliti cukup terawat meskipun beberapa lembar mengalami kerusakan alami seperti dimakan rayap dan dimakan oleh usia naskah yang cukup tua. Kendala awal yang dialami peneliti adalah tidak dicantumkan judul naskah pada cover maupun di halaman bagian dalam naskah. Namun permasalahan tersebut dapat segera diatasi setelah peneliti menemukan edisi digital akan teks yang dijadikan objek penelitian tersebut. Di dalam *al-Maktabah as-Syamilah* naskah yang dikaji penulis berjudul "*al-Minhaj al-Qawim Syarh al-Muqaddimah al-Hadramiyyah.*" Peneliti yakin bahwa naskah digital yang disalin dan disunting oleh redaksi *al-Maktabah asy-Syamilah* merujuk pada sumber yang sama dengan apa yang disunting dan disalin oleh Abdul Manan selaku penyalin naskah tersebut yang bermukim di Yogyakarta. Namun dalam kajian filologi –tentunya- naskah yang disalin oleh Abdul Manan lah yang layak diteliti karena masih berupa *handscript*. Terlepas dari itu semua, peneliti "terbantu" dengan keberadaan *al-Maktabah asy-Syamilah* yang telah berkontribusi dalam memberikan judul naskah yang diteliti.

Meskipun peneliti menemukan salinan naskah dalam bentuk digital dan diyakini juga bahwa terdapat naskah lain yang membicarakan materi yang sama di tempat lain, peneliti menganggap bahwa naskah yang dikaji merupakan naskah tunggal. Hal tersebut dikarenakan pertimbangan peneliti akan waktu yang digunakan peneliti dalam mengkaji teks. Mengingat bahwa salah satu faktor yang harus diperhatikan seorang peneliti adalah prediksi akan waktu yang akan dihabiskan di dalam penelitian. Jika peneliti menggunakan metode lain –selain metode naskah tunggal; semacam metode landasan- maka peneliti akan membutuhkan waktu yang sangat panjang dan lama untuk membandingkan teks. Untuk itu, dalam penelitian salah satu teks di dalam naskah *al-Minhaj al-Qawim Syarh al-Muqaddimah al-Hadramiyyah* peneliti menggunakan metode teks tunggal dengan edisi standar.

Adapun deskripsi lebih spesifik dari naskah yang dikaji adalah: (1) ukuran naskah: - 32X19.5 cm, (2) ukuran teks: - 1 cm, jumlah, (3) tidak terdapat penomoran halaman, (4) dalam satu halaman terdapat 13 Baris, namun untuk akhir halaman hanya terdapat 8 baris. (5) tulisan memakai aksara arab, (6) afadz menggunakan Bahasa Arab, sedangkan ma'nanya (Ma'na Gandul menggunakan bahasa Jawa dengan

tulisan pegon, (7) kertas memakai kertas buatan eropa sedangkan tinta menggunakan tinta cina, (8) terdapat gambar *watermark*, dengan gambar seekor singa yang memakai mahkota. Kemudian di tangan sebelah kanan memegang pedang. (9) untuk *chain lines* ada sejumlah 7 baris dan tebal. Sedangkan untuk *laid-lines* ada dan terlalu banyak untuk dihitung. (10) uras sebanyak 14 buah, (11) terdapat garis panduan sebanyak 7 baris, (12) terdapat rubrikasi hampir di setiap halaman dan rubrikasi ini merupakan matan asli dari kitab yang disharahi, (13) sampul dikatakan sudah tidak dalam keadaan yang baik. Keadaan sampul telah termakan rayap. Sedangkan warna sampul sendiri berwarna biru kecoklatan dan cenderung sudah lusuh. (14) penjilidan memakai benang sebagai alat menjilid kitab adapun keadaannya sendiri sudah dalam keadaan kurang baik, (15) penanggalan (Kolofon): 2-10-98, (16) Penulis adalah Abdul Mālik ibnu> Abdurrahman yang berasal dari Hadramaut dan pnyalin Haji Abdul Mannan yang berasal dari kota Yogyakarta, (17) naskah yang dianalisis oleh peneliti didapatkan Bapak Habib Syakur dari teman beliau yang berasal dari Magelang, Yogyakarta, (18) kutipan Awal Teks: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ Lafadz ini ditemukan pada lembar kosong setelah sampul. Tulisan ini terkesan ditulis oleh anak-anak yang sedang belajar menulis lafadz al-Qur'an, (19) Kutipan Akhir Teks: نلیکا کع کاکوعان کتآب فونیکا کور جآج عبد المنان کياهی من عیو کیاکرتا: 2-10-1928 دامل ایکی کتآب فونیکا

Naskah yang dikaji peneliti mengandung teks yang membicarakan tentang berbagai macam hukum fiqih. Di antaranya adalah *thaharah*, seperti wudu dan tayamum, shalat, dan hukum-hukum lain yang berkaitan dengan amalan fiqih. Adapun yang menjadi fokus kajian di dalam penelitian ini adalah teks yang membicarakan waktu-waktu pelaksanaan shalat fardhu. Di dalam pasal tersebut dijelaskan dengan rinci indikasi-indikasi datangnya waktu pelaksanaan shalat fardhu. Penjelasan yang dipaparkan Abdul Malik Ibnu Abdurrahman dilakukan secara runtut dan sistematis. Ia membicarakan tentang indikasi datangnya waktu pelaksanaan shalat dengan disandarkan pada hadits Jibril yang menerangkan waktu shalat kepada Rasulullah saw. Di dalam karyanya tersebut, Abdul Malik terlebih dahulu mengkaji waktu pelaksanaan shalat zuhur. Di dalam paparannya ia menjelaskan tentang waktu utama, waktu ikhtiyar, waktu jawaz, waktu uzur, waktu darurat dan waktu yang diharamkan. Setelah menjelaskan waktu zuhur, ia pun menjelaskan waktu pelaksanaan shalat ashar dengan pembahasan yang mirip dengan penjelasan sebelumnya. Penjelasan yang dilakukannya berlanjut hingga pemaparan tentang waktu pelaksanaan shalat subuh. Di dalam pasal tersebut juga dijelaskan tentang perbedaan pendapat para ulama tentang pengakhiran pelaksanaan shalat isya, diperbolehkannya mendinginkan badan di waktu zuhur, dan hal-hal lain yang akan dibahas peneliti lebih lanjut pada bab empat.

### **Suntingan, Transliterasi, Terjemah dan Analisis Isi Teks**

Di dalam sub bab ini, peneliti menampilkan suntingan teks, transliterasi dan terjemahan teks. Setelah melakukan suntingan, transliterasi, dan terjemah teks, ditampilkan juga analisis teks "*Fi mawaqiti as-salati*" dengan menggunakan teori tindak tutur yang dirumuskan oleh J.L Austin. Penelitian dengan teori tersebut merupakan upaya peneliti dalam memahami maksud yang diinginkan peneliti dalam menerangkan waktu-waktu pelaksanaan shalat yang juga dibumbui dengan beberapa pendapat para ulama semacam as-Syafi'i, as-Subky dan lain sebagainya. Dengan demikian fokus kajian yang akan dilakukan peneliti mencakup tiga hal, yaitu lokusi, ilokusi dan perlokusi. Adapun di dalam proses analisis teks, peneliti melakukan pembagian paragraph teks, sehingga hal tersebut akan mempermudah dalam analisis maupun dalam membaca interpretasi atas teks yang dikaji. Perlu diketahui juga bahwa pembagian teks pada bab empat berbeda dengan pembagian teks pada bab tiga. Hal tersebut dilakukan karena mempertimbangkan penyesuaian kebutuhan analisis teks.

### ***Awal waktu pelaksanaan shalat Zuhur***

فَصَلِّ فِي مَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ وَالْأَصْلُ فِيهَا حَدِيثُ جِبْرِيلَ الْمَشْهُورُ  
أَوَّلُ وَقْتِ الظُّهْرِ زَوَالُ الشَّمْسِ وَهُوَ مِيلُهَا عَنْ وَسْطِ السَّمَاءِ الْمُسَمَّى بِلُغْطِهَا إِلَيْهِ بِحَالَةِ الْإِسْتِوَاءِ إِلَى جِهَةِ  
الْمَغْرِبِ فِي الظَّاهِرِ لَنَا بَرِيَادَةُ الظِّلِّ أَوْ حُدُوثِهِ لَا نَفْسَ الْمَيْلِ فَإِنَّهُ يُوجَدُ قَبْلَ ظُهُورِهِ لَنَا وَلَيْسَ هُوَ أَوَّلُ الْوَقْتِ.

Pasal tentang waktu pelaksanaan shalat. Kajian tentang waktu pelaksanaan shalat sejatinya bersumber dari hadits Jibril (ketika menerangkannya kepada Nabi Muhammad) yang terkenal yaitu: “awal waktu pelaksanaan shalat dzuhur ditandai dengan tergelincirnya matahari (tengah hari)”, yakni ketika matahari condong ke arah barat dari posisinya semula di tengah langit pada waktu siang hari dan ditandai dengan bertambahnya bayangan, sehingga bayangan benda tidak pada posisi yang sama lurus namun memiliki sama panjang. Adapun jika hal tersebut belum nampak, maka keadaan tersebut bukanlah awal waktu shalat dzuhur.

Di dalam teks asli lafal /nafsa/ ditulis dengan nafsi (نفس) padahal sebelum kata tersebut terdapat *lā an-nāfiyah li jinsi*, sehingga seharusnya kata setelah *lā* tersebut dihukumi mansu>b. Adapun kata tersebut dikarenakan ia merupakan isim mufrad maka tanda nasabnya adalah fathah (De Ledalle, 2004).

Dari paragraf di atas, tindak tutur lokusi yang didapatkan adalah penjelasan yang dilakukan Abdul Malik tentang awal mula waktu pelaksanaan shalat Zuhur. Di dalam paparannya tersebut ia mensyarah bahwa matan teks bersumber dari hadits Jibril yang menerangkan waktu pelaksanaan shalat. Di dalam paragraf pertama ia terlebih dahulu menjelaskan tentang tanda-tanda kemunculan waktu Zuhur, di antaranya adalah tergelincirnya matahari ke arah Barat, Ia menerangkan juga bahwa ketika tanda-tanda awal mula pelaksanaan shalat Zuhur –tergelincirnya matahari- belum terlihat maka dapat disimpulkan bahwa waktu pelaksanaan shalat Zuhur belum dimulai. Adapun jika dilihat dari sudut pandang tindak tutur ilokusi, terlihat bahwa penulis naskah menginginkan setiap hukum Islam disandarkan pada al-Quran dan hadits sebagaimana yang ia lakukan dalam mensyarah matan teks. Nampak di dalam tulisannya, ia menjelaskan bahwa matan teks merupakan hadits terkenal dari Jibril. Hal tersebut mengindikasikan bahwa tulisan yang ia syarah merupakan tulisan yang konkrit, valid dan memiliki hujjah yang kuat di dalam hukum Islam. Hal tersebut dikuatkan dengan syarah yang ia lakukan bahwa seseorang dilarang melakukan shalat Zuhur sebelum tanda-tanda kedatangannya muncul. Sedangkan dari segi perlokusi dapat dipahami bahwa Abdul Malik menginginkan umat muslim melakukan shalat Zuhur ketika waktu pelaksanaannya telah datang. Meskipun seseorang tersebut tinggal di daerah kutub atau di daerah yang mataharinya tidak tenggelam seperti di Bulgaria. Para ulama’ seperti Hanafiah menjelaskan bahwa ketika seseorang bermukim di daerah khusus –daerah yang memiliki cuaca yang tidak distandarkan oleh hadits- ia harus merujuk pada waktu shalat yang berlaku di daerah yang paling dekat dengan daerahnya tersebut dan memiliki cuaca normal. Hal tersebut mengindikasikan akan pentingnya penjelasan tentang waktu-waktu pelaksanaan shalat. Fahad Salim misalnya, ia menjelaskan tentang waktu shalat isya di Negeri yang memiliki waktu siang yang panjang (Bahammam, 2013). Penjelasan yang dilakukan oleh Abdul Malik ataupun Fahad menunjukkan akan pentingnya penentuan waktu akan datangnya waktu shalat.

### ***Akhir waktu pelaksanaan shalat Zuhur dan pembagian waktu-waktunya***

وَأَخْرَهُ مَصِيرُ ظِلِّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ غَيْرَ ظِلِّ الْإِسْتِوَاءِ إِنْ وُجِدَ، أَمَّا دُخُولُهُ بِالزَّوَالِ فِإِجْمَاعٍ، وَأَمَّا خُرُوجُهُ بِالزِّيَادَةِ  
عَلَى ظِلِّ الْمِثْلِ فَلِحَدِيثِ جِبْرِيلَ وَعَبْرِهِ. وَهَذَا أَيُّ الظُّهْرِ وَقْتُ فَضِيلَةِ أَوَّلِهِ عَلَى مَا يَأْتِي تَحْرِيرُهُ ثُمَّ وَقْتُ إِخْتِيَارٍ وَ  
يَمْتَدُّ إِلَى أَنْ يَبْقَى مَا يَسْعَاهَا مِنْ آخِرِهِ عَلَى الْمُعْتَمَدِ وَ وَقْتُ عُذْرٍ وَهُوَ وَقْتُ الْعَصْرِ لِمَنْ يُجْمَعُ وَ وَقْتُ ضَرُورَةٍ  
بِأَنْ يَزُولَ الْمَانِعُ وَقَدْ بَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ قَدْرٌ تَكْبِيرَةٌ كَمَا مَرَّ وَوَقْتُ الْفَضِيلَةِ وَالْحُرْمَةِ وَالضَّرُورَةِ يُجْرِي فِي سَائِرِ  
الصَّلَوَاتِ.

Adapun akhir waktu pelaksanaan shalat dzuhur ditandai dengan munculnya bayangan yang serupa dengan bendanya namun tidak memiliki panjang yang sama. dapat dipahami bahwa masuknya waktu dzuhur adalah ketika tergelincirnya matahari yang dilandaskan pada ijma ulama adapun keluarnya waktu dzuhur ditandai dengan bertambahnya bayangan benda sehingga bayangan dan benda tidak memiliki panjang yang sama sebagaimana yang terdapat pada hadits Jibril dan hadits-hadits lainnya. waktu utama pelaksanaan shalat dzuhur adalah di awal waktu dan juga terdapat waktu pilihan yakni ketika waktu dzuhur menuju pada akhir waktu. Adapun waktu udzur dilaksanakan pada waktu ashar bagi siapa saja yang menjamak keduanya. Adapun waktu darurat ditandai dengan lenyapnya tanda-tanda waktu pelaksanaan shalat dzuhur. Sebagaimana yang diketahui bahwa setiap waktu pelaksanaan shalat memiliki waktu keutamaan, waktu diharamkan, dan waktu darurat.

Secara gramatika di dalam teks asli harfu inna (إِنَّ) tidak diberi hamzah pada huruf alifnya, padahal di dalam kaidah imla, harfu inna harus dibubuhi hamzah pada alif. Adapun kata ijma'u ditulis tanpa huruf hamzah (اجماع), hal tersebut tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab, mengingat bahwa di dalam kaidah bahasa arab masdar dari wazan a'ala seharusnya diberi huruf hamzah. Adapun masdar yang tidak boleh diberi hamzah di antaranya adalah istif'al. Di dalam teks asli kata 'alā di tulis dengan menggunakan huruf ya' pada akhir kata, hal tersebut tidak sesuai dengan kaidah imla, mengingat bahwa jika kata 'alā di tulis menggunakan huruf ya' pada akhir kata maka seharusnya dibaca 'aly padahal konteks kalimat menghendaki penggunaan kata 'alā dengan menggunakan alif mamdudah pada akhir kata. Di dalam teks asli, kata ilā ditulis dengan menggunakan huruf alif tanpa hamzah, hal tersebut tidak sesuai dengan kaidah imla, bahwa kata ilā seharusnya menggunakan alif dengan dibubuhi hamzah dibawah. Di dalam teks asli kata yas'ahā (يسعها) yang notabene berasal dari kata kerja sa'a-yas'a (سعى-يسعى) ditulis dengan bunyi yasa'aha. Padahal fi'il muḍari' dari kata tersebut adalah yas'a, sehingga jika diberi dzamir muttasil di akhir kata maka akan berbunyi yas'ahā.

Jika dilihat melalui sudut pandang lokusi, teks di atas –ujaran Abdul Malik- mengandung penjelasan tentang akhir waktu pelaksanaan shalat Zuhur. Yaitu ditandai dengan munculnya bayangan yang serupa dengan bendanya namun tidak memiliki panjang yang sama (Rasjid, 2012). Dapat dipahami bahwa masuknya waktu Zuhur adalah ketika tergelincirnya matahari yang dilandaskan pada 'ijma ulama adapun keluarnya waktu dzuhur ditandai dengan bertambahnya bayangan benda sehingga bayangan dan benda tidak memiliki panjang yang sama sebagaimana yang terdapat pada hadits Jibril dan hadits-hadits lainnya. waktu utama pelaksanaan shalat dzuhur adalah di awal waktu dan juga terdapat waktu pilihan yakni ketika waktu dzuhur menuju pada akhir waktu. Adapun waktu udzur dilaksanakan pada waktu ashar bagi siapa saja yang menjamak keduanya. Adapun waktu darurat ditandai dengan lenyapnya tanda-tanda waktu pelaksanaan shalat dzuhur. Sebagaimana yang diketahui bahwa setiap waktu pelaksanaan shalat memiliki waktu keutamaan, waktu diharamkan, dan waktu darurat. Adapun jika dilihat dari pemaknaan ilokusi Abdul malik mengajak umat muslim untuk melaksanakan shalat Zuhur di waktu utama. Meskipun

beliau menjelaskan pembagian waktu shalat, baik darurat maupun uzur, namun di dalam tulisannya tersebut terkandung sebuah ajakan agar umat muslim mengejar waktu utama dalam melaksanakan shalat Zuhur. Adapun dari segi perlokusi, ujaran atau penjelasan yang dilakukan Abdul Malik sangat terkait dengan makna ilokusi sebelumnya, yaitu menginginkan bahwa audience melakukan apa yang ia sarankan, yaitu shalat Zuhur di waktu utama, yaitu di awal waktu.

#### **Awal waktu pelaksanaan shalat Ashar**

وَأَوَّلُ وَقْتِ الْعَصْرِ إِذَا خَرَجَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ لَا يَطْهَرُ ذَلِكَ إِلَّا إِنْ زَادَ ظِلُّ الشَّيْءِ عَلَى مِثْلِهِ قَلِيلًا وَلَيْسَتْ هَذِهِ الزِّيَادَةُ فَاصِلَةً بَيْنَ الْوَقْتَيْنِ بَلْ هِيَ مِنْ وَقْتِ الْعَصْرِ خَبَرٌ مُسْلِمٌ وَقْتُ الظُّهْرِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ مَا لَمْ يَخْضُرِ الْعَصْرُ. وَقَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي خَبَرِ جَبْرِئِيلَ: "صَلَّى فِي الظُّهْرِ حِينَ كَانَ ظِلُّهُ مِثْلَهُ" أَيِ فَرَعٍ مِنْهَا حِينَئِذٍ كَمَا شَرَعَ فِي الْعَصْرِ فِي الْيَوْمِ الْأَوَّلِ حِينَئِذٍ قَالَهُ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نَافِيًا بِهِ إِشْتِرَاكُهُمَا فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ الْمُصْرَحِ بَعْدَهُ خَبَرٌ مُسْلِمٌ السَّابِقُ.

Awal waktu pelaksanaan shalat ashar ditandai dengan usainya waktu pelaksanaan shalat dzuhur. Hal tersebut tidak akan diketahui kecuali jika bayangan sebuah benda telah bertambah sedikit. Pertambahahan bayangan benda tersebut bukanlah pemisah antara dua waktu antara dzuhur dan ashar. Namun hal tersebut merupakan indikasi dimulainya waktu shalat ashar, sebagaimana yang terdapat pada hadits yang diriwayatkan Muslim bahwa waktu dzuhur dimulai ketika matahari tergelincir sebelum datangnya waktu ashar. Adapun sabda Rasulullah saw yang terdapat pada hadits Jibril: "shalatlah dzuhur bersamaku ketika bayangan benda penyerupai benda aslinya" yaitu meluaskan waktu dzuhur pada waktu itu sebagaimana yang disyariatkan pada awal waktu sesuai dengan apa yang dikatakan Syafii radiyallahu anhu dalam meniadakan kesamaan waktu antara keduanya yang tertera di dalam hadits Muslim sebelumnya.

Secara gramatika di dalam teks asli, kata illa di tulis tanpa menggunakan huruf hamzah pada alif, hal tersebut tidak sesuai dengan kaidah imla bahwa kata illa seharusnya ditulis dengan menggunakan huruf hamzah pada alif. Sedangkan kata yahdur ditulis dengan harakat kasrah pada akhir kata, sehingga berbunyi yahduri. Padahal kata sebelumnya adalah huruf jazm lam, sehingga kata tersebut seharusnya berbunyi yahdur.

Jika dilihat sudut pandang tindak tutur lokusi, ujaran Abdul Malik mengandung makna primer, yaitu: awal waktu pelaksanaan shalat ashar ditandai dengan usainya waktu pelaksanaan shalat dzuhur. Hal tersebut tidak akan diketahui kecuali jika bayangan sebuah benda telah bertambah sedikit. Pertambahahan bayangan benda tersebut bukanlah pemisah antara dua waktu antara dzuhur dan ashar. Namun hal tersebut merupakan indikasi dimulainya waktu shalat ashar, sebagaimana yang terdapat pada hadits yang diriwayatkan Muslim bahwa waktu dzuhur dimulai ketika matahari tergelincir sebelum datangnya waktu ashar. Adapun sabda Rasulullah saw yang terdapat pada hadits Jibril: "shalatlah dzuhur bersamaku ketika bayangan benda penyerupai benda aslinya" yaitu meluaskan waktu dzuhur pada waktu itu sebagaimana yang disyariatkan pada awal waktu sesuai dengan apa yang dikatakan Syafii radiyallahu anhu dalam meniadakan kesamaan waktu antara keduanya yang tertera di dalam hadits Muslim sebelumnya. Adapun jika dilihat dari sudut pandang tindak tutur ilokusi, Abdul Malik mengajak umat Islam untuk memperhatikan kemunculan waktu ashar, yaitu ketika waktu zuhur telah usai. Namun jika dilihat lebih detail dapat dipahami bahwa beliau mengajak kaum muslim untuk melaksanakan shalat

zuhur pada waktunya sehingga tidak melakukannya berdekatan dengan waktu asar. Mengingat bahwa indikasi datangnya shalat ashar, yaitu bertambahnya bayangan suatu benda bukanlah pemisah antara waktu zuhur dan ashar, namun lebih condong dianggap sebagai indikasi munculnya waktu ashar. Dengan demikian dapat dipahami bahwa makna perlokusi dari tuturan/syarah yang dilakukan oleh Abdul Malik agar umat Islam tidak mengakhirkan waktu Zuhur di waktu Ashar karena indikasi datangnya shalat Ashar bukanlah pemisah antara dua waktu shalat tersebut.

### Akhir waktu shalat Ashar

وَلَهَا أَرْبَعَةٌ أَوْ قَاتٍ بَلْ سَبْعَةٌ فَضَيْلَةٌ يَصِحُّ فِيهَا وَفِيهَا غُطْفَ عَلَيْهَا أَجْرٌ بَدَلًا مِنْ أَوْقَاتٍ وَالرَّفْعُ بَدَلًا مِنْ أَرْبَعَةٍ  
أَوْلُهُ وَإِخْتِيَارٍ إِلَى مَصِيرِ الظِّلِّ مِثْلَيْنِ غَيْرِ ظِلِّ الْإِسْتِوَاءِ ثُمَّ جَوَازٌ بِأَلَا كِرَاهَةَ إِلَى الْإِصْفِرَارِ ثُمَّ كِرَاهَةً إِلَى آخِرِهِ أَيَّ إِلَى  
بَقَاءٍ مَا يَسَعُهَا وَوَقْتُ عُدْرٍ وَوَقْتُ ضَرْوَرَةٍ وَوَقْتُ حُرْمَةٍ.

Shalat Ashar memiliki empat waktu bahkan tujuh namun diringkas menjadi empat waktu saja, pertama adalah waktu *ikhtiyar* (waktu yang baik) yaitu ketika bayangan suatu benda sudah mencapai dua kali panjang benda yang bermakna bahwa benda dan bayangannya tidak lagi memiliki bayangan yang sama, lalu *jawaz* ketika matahari mengalami *isfilar* (menguning) dan waktu yang *makruh* yaitu waktu mendekati terbenamnya matahari, selain waktu-waktu tersebut tersisa waktu *udzur*, waktu *darurat* dan waktu yang dilarang/diharamkan.

Secara gramatika, di dalam teks asli kata *yas'ahā* (يسعها) yang notabene berasal dari kata kerja *sa'a-yas'a* (سعى - يسعى) ditulis dengan bunyi *yasa'aha*. Padahal *fi'il muḍari'* dari kata tersebut adalah *yas'a*, sehingga jika diberi dzamir muttasil di akhir kata maka akan berbunyi *yas'ahā*.

Jika dilihat dari kacamata tindak tutur lokusi, maka ujaran Abdulk Malik mengandung makna sebagai berikut, shalat Ashar memiliki empat waktu pertama adalah waktu *ikhtiyar* (waktu yang baik) yaitu ketika bayangan suatu benda sudah mencapai dua kali panjang benda yang bermakna bahwa benda dan bayangannya tidak lagi memiliki bayangan yang sama, lalu *jawaz* ketika matahari mengalami *isfilar* (menguning) dan waktu yang *makruh* yaitu waktu mendekati terbenamnya matahari, selain waktu-waktu tersebut tersisa waktu *udzur*, waktu *darurat* dan waktu yang dilarang/diharamkan. Adapun makna ilokusi yang terkandung di dalam ujaran di atas adalah bahwa Abdul Malik mengajar umat Islam untuk melaksanakan shalat Ashar pada waktu *Ikhtiyar*. Hal tersebut dapat dipahami karena dalam penjelasannya di atas ia menerangkan bahwa waktu *jawaz* memang bukanlah waktu yang *makruh*, namun mendekati waktu yang *makruh*. Ia juga menjelaskan akan waktu *darurat* dan waktu *uzur* bagi siapa saja yang berhalangan. Namun terlihat bahwa ada tekanan waktu *ikhtiyar* karena ia menyebutkannya di awal pembagian, sehingga waktu *ikhtiyar* merupakan waktu terbaik dalam melaksanakan shalat Ashar. Adapun makna perlokusi dari ujaran di atas adalah bahwa Abdul Malik menginginkan suatu efek kepada para audience agar melaksanakan shalat ashar di waktu *ikhtiyar*.

### Perdebatan Tiga Waktu Shalat; Magrib, Isya dan Subuh

وَأَوَّلُ وَقْتِ الْمَغْرِبِ بِالْمَغْرُوبِ إِجْمَاعًا وَيَبْقَى حَتَّى يَغِيبَ الشَّفَقُ الْأَحْمَرُ كَمَا فِي خَبَرِ مُسْلِمٍ وَخَرَجَ بِالْأَحْمَرِ مَا بَعْدَهُ  
مِنَ الْأَصْفَرِ ثُمَّ الْأَبْيَضِ وَهِيَ وَقْتُ فَضِيلَةٍ وَحُرْمَةٍ وَضُرُورَةٍ وَعُذْرٍ وَإِخْتِيَارٍ وَهُوَ وَقْتُ الْفَضِيلَةِ. وَهُوَ يَعْنِي عُيُوبُهُ  
الشَّفَقِ الْأَحْمَرِ أَوَّلُ وَقْتِ الْعِشَاءِ لِلْإِجْمَاعِ عَلَى دُخُولِهِ بِالشَّفَقِ وَالْأَحْمَرُ هُوَ الْمُتَبَادِرُ مِنْهُ. وَهِيَ ثَلَاثَةُ أَوقَاتٍ بَلْ  
سَبْعَةٌ كَالْعَصْرِ وَقْتُ فَضِيلَةٍ أَوَّلُهُ ثُمَّ إِخْتِيَارٍ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ الْأَوَّلِ ثُمَّ وَقْتُ جَوَازٍ بِلا كِرَاهَةٍ إِلَى الْفَجْرِ الْكَاذِبِ ثُمَّ  
بِكِرَاهَةٍ إِلَى بَقَاءِ مَا يَسْعَاهَا ثُمَّ وَقْتُ حُرْمَةٍ إِلَى الْفَجْرِ الصَّادِقِ وَهِيَ وَقْتُ ضُرُورَةٍ وَوَقْتُ عُذْرٍ وَهُوَ أَيُّ الْفَجْرِ  
الصَّادِقِ الْمُنْتَشِرِ ضَوْؤُهُ مُعْتَرِضًا بِالْأَفُقِ أَيُّ نَوَاحِي السَّمَاءِ وَقَبْلَهُ يَطْلُعُ الْكَاذِبُ مُسْتَطِيلًا ثُمَّ يَذْهَبُ وَتَعَقَّبُهُ  
ظُلْمَةٌ وَهُوَ أَيُّ الْفَجْرِ الصَّادِقِ أَوَّلُ وَقْتِ الصُّبْحِ لِخَبَرِ مُسْلِمٍ وَقْتُ صَلَاةِ الصُّبْحِ مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ مَا لَمْ تَطْلُعْ  
الشَّمْسُ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَوقَاتٍ بَلْ سِتَّةٌ وَقْتُ فَضِيلَةٍ أَوَّلُهُ ثُمَّ إِخْتِيَارٍ إِلَى الْأَصْفَرِ ثُمَّ جَوَازٍ بِلا كِرَاهَةٍ إِلَى الْحُمْرَةِ ثُمَّ  
كِرَاهَةٍ إِلَى أَنْ يَبْقَى مَا يَسْعَاهَا ثُمَّ حُرْمَةٌ وَهِيَ وَقْتُ ضُرُورَةٍ.

Awal waktu pelaksanaan shalat magrib ditandai dengan terbenamnya matahari hingga hilangnya mega merah dari langit sebagaimana yang tertera di dalam hadits yang diriwayatkan oleh muslim. Usainya waktu magrib ditandai dengan munculnya mega merah saga yang sebelumnya berwarna kuning dan putih. Shalat magrib memiliki waktu utama, waktu yang dilarang, darurat, uzur, dan ikhtiyar, dan ikhtiyar merupakan waktu utama dalam pelaksanaan shal magrib. Adapun hilangnya merah saga di langit menandakan awal waktu pelaksanaan shalat isya yang sangat cepat kejadiannya. Waktu isya memiliki tiga waktu bahkan tujuh sebagaimana shalat ashar. Adapun waktu utama adalah dipermulaan waktu, ikhtiyar di sepertiga malam, waktu jawas ditandai dengan munculnya fajar kadzib, waktu makruh sisa waktu akan munculnya fajar shadiq, waktu haram/yang dilarang ditandai dengan munculnya fajar shadiq. Ia juga memiliki waktu darurat dan waktu udzur. Adapun fajar shadiq adalah ketika cahaya fajar menyebar di ujung langit dan sebelumnya telah terbit fajar kadzib yang hilang sehingga langit kembali gelap sehingga muncullah fajar shadiq yang menandai datangnya awal waktu pelaksanaan shalat subuh. Sebagaimana yang tertera di dalam hadits yang diriwayatkan Muslim bahwa waktu shalat subuh ditandai dengan terbitnya fajar di sisi lain matahari belum terbit. Waktu pelaksanaan shalat subuh dibagi menjadi empat bagian bahkan enam yaitu, waktu utama dilaksanakan pada awal waktu, waktu ikhtiyar ditandai dengan ufuk timur telah terlihat menguning, waktu jawaz ditandai dengan memerahnya ufuk timur, dan waktu makruh yang mencakup sisa waktu sebelum munculnya matahari yang juga akan menandai datangnya waktu yang diharamkan dan waktu darurat.

Secara gramatika, banyak sekali kesalahan di dalam penyalinan teks di atas. Di dalam teks asli kata ijma'u ditulis tanpa huruf hamzah (اجماع), hal tersebut tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab, mengingat bahwa di dalam kaidah bahasa arab masdar dari wazan af'ala seharusnya diberi huruf hamzah. Adapun masdar yang tidak boleh diberi hamzah di antaranya adalah istif'al. Kata yas'ahā (يسعها) yang notabene berasal dari kata kerja sa'a-yas'a (سعى- يسعى) ditulis dengan bunyi yasa'aha. Padahal fi'il muḍari' dari kata tersebut adalah yas'a, sehingga jika diberi dzamir muttasil di akhir kata maka akan berbunyi yas'ahā. Kata ta'aqqabuhu (fi'il/kata kerja) ditulis ta'qibuhu (masdar). Hal tersebut tidak sesuai dengan kata sebelumnya yang menggunakan jumlah/kata kerja dengan dzamir mustatir. Artinya jika kata ta'qibuhu digandeng dengan yaz\habu maka tidak akan parallel. Dengan demikian, peneliti memandang bahwa kata ta'aqqabuhu lebih sesuai dari pada kata ta'qibuhu. Kata tat}lu' ditulis dengan harakat kasrah pada akhir kata sehingga berbunyi tat}lu'i. hal tersebut bertentangan dengan kaidah bahasa Arab, bahwa tidak ada

kata kerja yang dihukumi dengan majrur. Terlebih sebelum kata tersebut terdapat huruf jazm lam, sehingga kata *tat}lu'* seharusnya berharakat sukun pada akhir kata. Kata *asfār* dengan huruf sin dan ditambahi huruf alif (أسفار) dicermati oleh peneliti mengalami salah tulis. Jika konteks kalimat yang menaungi kata tersebut diamati dengan cermat, maka kata yang dikehendaki sebenarnya adalah *aşfar* (أصفر) yang bermakna kuning. kata *yas'ahā* (يسعها) yang notabene berasal dari kata kerja *sa'a-yas'a* (سعى-يسعى) ditulis dengan bunyi *yasa'aha*. Padahal *fi'il muḍari'* dari kata tersebut adalah *yas'a*, sehingga jika diberi dzamir muttasil di akhir kata maka akan berbunyi *yas'ahā*

Jika dilihat dari pemaknaan ujaran lokusi maka dapat dipahami bahwa Abdul Malik menjelaskan tentang pembagian waktu antara shalat magrib, isya dan subuh. Ia menjelaskan bahwa awal waktu pelaksanaan shalat magrib ditandai dengan terbenamnya matahari hingga hilangnya mega merah dari langit sebagaimana yang tertera di dalam hadits yang diriwayatkan oleh muslim. Usainya waktu magrib ditandai dengan munculnya mega merah saga yang sebelumnya berwarna kuning dan putih. Shalat magrib memiliki waktu utama, waktu yang dilarang, darurat, uzur, dan ikhtiyar, dan ikhtiyar merupakan waktu utama dalam pelaksanaan shal magrib. Adapun hilangnya merah saga di langit menandakan awal waktu pelaksanaan shalat isya yang sangat cepat kejadiannya. Waktu isya memiliki tiga waktu bahkan tujuh sebagaimana shalat ashar. Adapun waktu utama adalah dipermulaan waktu, ikhtiyar di sepertiga malam, waktu jawas ditandai dengan munculnya fajar kadzib, waktu makruh sisa waktu akan munculnya fajar shadiq, waktu haram/yang dilarang ditandai dengan munculnya fajar shadiq. Ia juga memiliki waktu darurat dan waktu udzur. Adapun fajar shadiq adalah ketika cahaya fajar menyebar di ujung langit dan sebelumnya telah terbit fajar kadzib yang hilang sehingga langit kembali gelap sehingga muncullah fajar shadiq yang menandai datangnya awal waktu pelaksanaan shalat subuh. Sebagaimana yang tertera di dalam hadits yang diriwayatkan Muslim bahwa waktu shalat subuh ditandai dengan terbitnya fajar di sisi lain matahari belum terbit. Waktu pelaksanaan shalat subuh dibagi menjadi empat bagian bahkan enam yaitu, waktu utama dilaksanakan pada awal waktu, waktu ikhtiyar ditandai dengan ufuk timur telah terlihat menguning, waktu jawaz ditandai dengan memerahnya ufuk timur, dan waktu makruh yang mencakup sisa waktu sebelum munculnya matahari yang juga akan menandai datangnya waktu yang diharamkan dan waktu darurat. Namun jika dilihat dari pemaknaan ilokusi maka akan didapati sebuah ajakan, (1) ajakan untuk menyegerakan pelaksanaan shalat magrib, mengingat bahwa jarak waktu antara shalat magrib dan isya sangatlah berdekatan, terlebih di dalam penjelasannya tersebut ia juga menerangkan tentang waktu yang diharamkan dalam melaksanakan shalat magrib. (2) mengenai shalat isya ia (Abdul Malik) mengajak umat muslim untuk menentukan dua pilihan yang sama-sama baik, pertama: melaksanakan shala isya di awal waktu, mengingat bahwa sebaik baiknya amalan adalah shalat di awal waktu, dan kedua: melaksanakan shalat isya di sepertiga malam sebagaimana yang dijelaskan dalam suatu hadits, (3) mengajak audience/umat Islam untuk melaksanakan shalat subuh di awal waktu, mengingat bahwa akhir dari waktu shalat Subuh bukanlah datangnya waktu shalat Dzuhur melainkan sejak terbitnya matahari, dan waktu subuh sangatlah singkat. Adapun makna perlokusi sangat berkaitan dengan makna ilokusi bahwa penulis syarah mengharapkan adanya efek yang terjadi di dalam diri para audience mengenai saran-sarannya yang ia jelaskan di dalam teks di atas, terlebih maknanya telah dikupas melalui kajian tindak tutur ilokusi.

### ***Adab di dalam shalat Magrib dan Isya'***

وَيُكْرَهُ تَسْمِيَةُ الْمَغْرِبِ عِشَاءً وَالْعِشَاءُ عَتَمَةٌ لِلنَّهْيِ الصَّحِيحِ عَنْهَا. وَيُكْرَهُ النَّوْمُ قَبْلَهَا وَلَوْ قَبْلَ دُخُولِ وَقْتِهَا  
عَلَى الْأَوْجِهِ خَشْيَةَ الْفَوَاتِ وَكَالْعِشَاءِ فِي هَذِهِ غَيْرُهَا، نَعَمْ يُحْرَمُ النَّوْمُ الَّذِي لَمْ يَغْلِبْ حَيْثُ تَوَهَّمِ الْفَوَاتَ بَعْدَ  
دُخُولِ الْوَقْتِ وَكَذَا قَبْلَهُ عَلَى مَا اعْتَمَدَهُ كَثِيرُونَ لَكِنْ خَالَفَ فِيهِ السُّبُكِيُّ وَغَيْرُهُ وَ يُكْرَهُ الْحَدِيثُ وَ سَائِرِ  
الصَّنَائِعِ بَعْدَهَا أَيَّ بَعْدَ فَعْلِهَا وَلَوْ مَجْمُوعَةً جَمَعَ تَقْدِيمًا عَلَى مَا زَعَمَهُ ابْنُ الْعِمَادِ خَشْيَةَ الْفَوَاتِ أَيْضًا إِلَّا فِي خَيْرِ  
كَمَذَاكِرَةٍ عِلْمٍ شَرَعِيٍّ أَوْ آلَةٍ لَهُ وَ إِيْنَسِ ضَيْفٍ وَ مُلَاطِفَةٍ زَوْجَةٍ أَوْ حَاجَةٍ كَمَرَاجَعَةٍ حِسَابٍ لِأَنَّ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ  
عُدْرٌ نَاجِزٌ فَلَا يَتْرُكُ لِمُفْسِدَةٍ مُتَوَهِّمَةٍ.

Dimakruhkan menamakan (menganggap) magrib sebagai isya dan isya sebagai kesuraman (kegelapan/waktu suram) sebagai larangan yang benar atas perbuatan tersebut. Dilarang juga untuk tidur sebelum melaksanakan shalat magrib dan isya, meskipun sebelum datangnya waktu shalat dikatenakan takut akan ketinggalan shalat isya dan sebagainya. Benar bahwa dilarang tidur yang tidak dibarengi dengan kehati-hatian akan ketinggalan shalat setelah datangnya waktu shalat ataupun sebelum kedatangannya sebagaimana yang diyakini dan dipegang teguh kebanyakan orang. Namun as-Subky dan para pengikutnya memiliki pandangan lain yang mengatakan bahwa dilarang melakukan perbincangan setelah melaksanakan shalat magrib meskipun shalat magrib dijamak dengan shalat isya sebagaimana yang diyakini juga oleh Ibnu 'Imad bahwa perbuatan tersebut akan menyebabkan kelalaian dalam melaksanakan shalat kecuali dalam memperbincangkan ilmu syariat, menghormati tamu, bercanda dengan istri atau hal-hal lain yang baik dan udzur yang terlaksana maka hal tersebut jangan ditinggalkan akan rusaknya (hilangnya) kehati-hatian.

Di dalam teks asli, kata yuhramu pada teks di atas ditulis dengan kata yahrumu. Padahal jika konteks kata tersebut diperhatikan secara cermat, seharusnya kata yahrumu ditulis menjadi majhul/pasif. Sehingga peneliti yakin bahwa kata tersebut seharusnya berbunyi yuhramu dengan mempertimbangkan konteks kata dan pemaknaan/terjemah kata, baik secara leksikal maupun secara gramatikal.

Jika teks di atas dilihat sebagai ujaran lokusi, maka teks tersebut mengandung makna bahwa dimakruhkan menganggap magrib sebagai isya dan isya sebagai kesuraman (kegelapan/waktu suram) sebagai larangan yang benar atas perbuatan tersebut. Dilarang juga untuk tidur sebelum melaksanakan shalat magrib dan isya, meskipun sebelum datangnya waktu shalat dikatenakan takut akan ketinggalan shalat isya dan sebagainya. Benar bahwa dilarang tidur yang tidak dibarengi dengan kehati-hatian akan ketinggalan shalat setelah datangnya waktu shalat ataupun sebelum kedatangannya sebagaimana yang diyakini dan dipegang teguh kebanyakan orang. Namun as-Subky dan para pengikutnya memiliki pandangan lain yang mengatakan bahwa dilarang melakukan perbincangan setelah melaksanakan shalat magrib meskipun shalat magrib dijamak dengan shalat isya sebagaimana yang diyakini juga oleh Ibnu 'Imad bahwa perbuatan tersebut akan menyebabkan kelalaian dalam melaksanakan shalat kecuali dalam memperbincangkan ilmu syariat, menghormati tamu, bercanda dengan istri atau hal-hal lain yang baik dan udzur yang terlaksana maka hal tersebut jangan ditinggalkan akan rusaknya (hilangnya) kehati-hatian.

Adapun dari segi tindak tutur ilokusi, ujaran/syarah Abdul Malik mengajak audience untuk mengisi waktu dalam menunggu shalat isya dengan amalan-amalan ibadah seperti menggali ilmu, mengaji dan hal lain sebagainya baik berupa ibadah kepada Allah maupun ibadah yang bersifat muamalah. Adapun dari

segi perlokusi Abdul Malik menginginkan pembaca agar melakukan apa yang beliau sarankan, yaitu mengisi waktu jeda antara shalat magrib dan isya dengan melakukan amalan-amalan ibadah.

### *Dilema antara mendahulukan dan mengakhirkan shalat Isya*

وَقَدْ وَرَدَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحَدِّثُنَا عَامَّةً لَيْلِهِ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَفْضَلُ الْأَعْمَالِ الْبَدْيِيَّةِ بَعْدَ  
الْإِسْلَامِ الصَّلَاةُ فَفَرَضُهَا أَفْضَلُ الْفَرَائِضِ وَنَفَلُهَا أَفْضَلُ النَّوَافِلِ لِلدَّلِيلَةِ الْكَثِيرَةِ فِي ذَلِكَ. وَقِيلَ الْحُجُّ وَقِيلَ  
الطَّوْفُ وَقِيلَ غَيْرُ ذَلِكَ وَأَفْضَلُ أَحْوَالِ الصَّلَاةِ الْمُؤَقَّتَةِ مِنْ حَيْثُ الْوَقْتُ مَعَ عَدَمِ الْعُذْرِ إِنْ تُوَقِّعَ أَوَّلَ  
الْوَقْتِ وَلَوْ عِشَاءً لِأَنَّ ذَلِكَ مِنَ الْمُحَافَظَةِ الْمَأْمُورِ بِهَا فِي آيَةِ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَلِمَا صَحَّ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ  
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ فَقَالَ "الصَّلَاةُ لِأَوَّلِ وَقْتِهَا" وَمِنْ أَنَّهُ كَانَ يُصَلِّي الْعِشَاءَ لِسُقُوطِ الْقَمَرِ  
لَيْلَةَ ثَالِثَةِ وَمِنْ أَنَّ نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ كُنَّ يَنْقَلِبْنَ بَعْدَ صَلَاةِ الْفَجْرِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا  
يَعْرِفُهُنَّ أَحَدٌ مِنَ الْعَسَلِ فَخَبَرَ أَسْفَرُوا بِالْفَجْرِ فَإِنَّهُ أَعْظَمُ لِلْأَجْرِ وَخَبَرَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
يُحِبُّ أَنْ يُؤَخَّرَ الْعِشَاءَ مُعَارِضَانَ بِذَلِكَ

Diriwayatkan bahwa Nabi saw menceritakan kepada kita sepanjang malam tentang Bani Israil dan mengkabarkan bahwa amalan jasmani yang utama setelah islam adalah shalat, kewajiban shalat (shalat-shalat fardu lebih afdhal dari amalan-amalan fardhu lainnya, dan shalat-shalat sunah pun lebih baik dari pada sunah-sunah lainnya sebagaimana tertera pada banyak dalil yang membicarakan hal tersebut. Namun ada yang mengatakan bahwa amalan jasmani yang utama setelah Islam adalah haji, thawaf dan lain sebagainya. Adapun hal terbaik dalam shalat adalah melaksanakan shalat tepat pada waktunya tanpa adanya udzur, seyogyanya melaksanakan shalat di awal waktu meskipun shalat isya. Mengingat bahwa hal tersebut merupakan perbuatan yang menjaga dan mempraktekkan perintah dari ayat حافظوا على الصلوات yang juga dikuatkan dengan sabda Nabi ketika ditanya mengenai amalan utama, maka beliau bersabda shalat pada awal waktunya. Disebutkan bahwa rasulullah melaksanakan shalat isya ketika jatuhnya buan di sepertiga malam dan para istri Nabi melakukan hubungan suami istri setelah melaksanakan shalat fajar bersama rasulullah, namun rasulullah tidak mendapati salah satu di antara mereka yang melakukan mandi wajib setelah itu, maka beliau menginstruksikan kepada mereka "bersegeralah temui (laksanakan ibadah di) waktu fajar dikarenakan pahala di waktu fajar sangatlah besar. Disebutkan juga bahwa Rasulullah saw suka mengakhirkan shalat isya, hal tersebut merupakan counter dari pendapat untuk menyetgerakan shalat isya di awal waktu.

Ditinjau melalui gramatika Bahasa Arab, kata 'isya'a di dalam teks asli ditulis dengan harakat kasrah pada akhir kata sehingga berbunyi 'isya'i. Hal tersebut bertentangan dengan kaidah bahasa Arab bahwa kata 'isya'a yang notabene merupakan maf'ulun bihobjek yang seharusnya dihukumi nasab. Adapaun salah satu tanda nasab adalah fathah, sedangkan tanda nasab kasrah berlaku untuk jama' muannassalim

Jika syarah yang dilakukan Abdul Malik di atas dilihat dari segi tindak tutur lokusi maka teks tersebut mengandung makna bahwa amalan jasmani yang utama setelah Islam adalah shalat, kewajiban shalat (shalat-shalat fardu lebih afdhal dari amalan-amalan fardhu lainnya, dan shalat-shalat sunah pun lebih baik dari pada sunah-sunah lainnya sebagaimana tertera pada banyak dalil yang membicarakan hal tersebut. Namun ada yang mengatakan bahwa amalan jasmani yang utama setelah Islam adalah haji, thawaf dan lain sebagainya. Adapun hal terbaik dalam shalat adalah melaksanakan shalat tepat pada

waktunya tanpa adanya udzur, seyogyanya melaksanakan shalat di awal waktu meskipun shalat isya. Mengingat bahwa hal tersebut merupakan perbuatan yang menjaga dan mempraktekkan perintah dari ayat حافظوا على الصلوات yang juga dikuatkan dengan sabda Nabi ketika ditanya mengenai amalan utama, maka beliau bersabda shalat pada awal waktunya. Disebutkan bahwa rasulullah melaksanakan shalat isya ketika jatuhnya buan di sepertiga malam dan para istri Nabi melakukan hubungan suami istri setelah melaksanakan shalat fajar bersama rasulullah, namun rasulullah tidak mendapati salah satu di antara mereka yang melakukan mandi wajib setelah itu, maka beliau menginstruksikan kepada mereka "bersegeralah temui (laksnakan ibadah di) waktu fajar dikarenakan pahala di waktu fajar sangatlah besar. Disebutkan juga bahwa Rasulullah saw suka mengakhirkan shalat isya, hal tersebut merupakan counter dari pendapat untuk menyegerakan shalat isya di awal waktu. Ada[un dari segi ilokusi, Abdul Malik mengajak para audience untuk bijak dalam menentukan waktu shalat Isya, mengingat bahwa mendahulukan maupun mengakhirkan shalat isya masing-masing memiliki dalil yang valid. Sehingga audience diajak untuk berlaku bijak dalam menentukan waktu antara keduanya. Jika memang seseorang ingin melakukan shalat tahajjud, namun ia tidak bisa bangun kecuali dengan kehati-hatian karena belum melaksanakan shalat isya, maka seseorang tersebut dierbolehkan mengakhirkan shalat Isya dikarenakan ia juga ingin melakukan shalat sunnah tahajjud. Namun jika seseorang mampu bangun disepertiga malam untuk melaksanakan shalat tahajjud, dan di sisi lain, di waktu sebelumnya ia mampu melaksanakan shalat isya, maka alangkah baik ia mendahulukan shalat isya, dan di sepertiga malam ia dapat bangun dan melaksanakan shalat sunah tahajjud.

#### **Diperbolehkannya mengakhirkan shalat**

وَ يَحْصُلُ ذَلِكَ الْفَضْلُ الَّذِي فِي مُقَابَلَةِ التَّعَجِيلِ بَأَنَّ يَشْتَغَلَ أَوَّلَ الْوَقْتِ بِأَسْبَابِ الصَّلَاةِ كَطَهْرِهِ وَ سِتْرِهِ وَ أَذَانِهِ  
وَإِقَامَتِهِ حِينَ دَخَلَ الْوَقْتُ أَيَّ عَقَبِ دُخُولِهِ فَلَا يَشْتَرِطُ تَقَدُّمَهَا عَلَيْهِ بَلْ لَوْ آخَرَ مَنْ هُوَ مُتَلَبِّسٌ بِهَا بِقَدْرِهَا لَمْ  
تَفْتَهُ الْفَضِيلَةُ عَلَى مَا فِي الذَّخَائِرِ وَلَا يُكَلِّفُ الْعَجَلَةَ عَلَى غَيْرِ الْعَادَةِ بَلْ يُعْتَبَرُ فِي حَقِّ كُلِّ أَحَدٍ الْوَسْطُ  
الْمُعْتَدِلُ مِنْ فَعَلٍ نَفْسِهِ وَلَا يَضُرُّ التَّأخِيرُ لِعُدْرِ آخَرَ كَخُرُوجِ مَنْ مَحَلِّ تَرْكِهِ الصَّلَاةَ فِيهِ وَسَيِّئِي وَكَفْلِيلِ أَكْلِ  
وَكَلامِ عُرْفًا، وَالْحَاصِلُ أَنَّ كُلَّ تَأخِيرٍ فِيهِ تَحْصِيلُ كَمَالٍ خَلَا عَنْهُ التَّقْدِيمُ يَكُونُ أَفْضَلَ. وَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ يُسَنُّ  
التَّأخِيرُ عَنْ أَوَّلِ الْوَقْتِ لِلْإِبْرَادِ بِالظُّهْرِ إِلَّا الْجُمُعَةَ وَإِنَّمَا يُسَنُّ بِشُرُوطٍ كَوْنُهُ فِي الْحَرِّ الشَّدِيدِ وَكَوْنُهُ بِالْبَلَدِ الْحَارِ  
وَكَوْنُهُ لِمَنْ يُصَلِّي جَمَاعَةً وَكَوْنَهَا تَقَامًا فِي مَوْضِعٍ مَسْجِدٍ أَوْ غَيْرِهِ وَكَوْنُهُمْ يَقْضُونَ الدَّهَابَ إِلَى مَحَلِّ بَعِيدٍ بِأَنَّ  
يَكُونُ فِي مَجِيئِهِ مَشَقَّةٌ تَذْهَبُ الْحُشُوعَ أَوْ كَمَالَهُ وَكَوْنُهُمْ يَمْشُونَ إِلَيْهَا فِي الشَّمْسِ لِمَا صَحَّ مِنْ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ  
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرَدُوا بِالظُّهْرِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ قَبْحِ جَهَنَّمَ" أَيُّ غُلْبَانَهَا وَانْتِشَارِ لَهَا دَلٌّ بِفَحْوَاهُ  
عَلَى أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ الشُّرُوطِ الْمَذْكُورَةِ، فَلَا يُسَنُّ الْإِبْرَادُ فِي غَيْرِ شِدَّةِ الْحَرِّ وَلَوْ بِقَطْرِ حَارٍّ وَلَا فِي قَطْرِ بَارِدٍ أَوْ  
مُعْتَدِلٍ وَإِنْ اتَّفَقَ فِيهِ شِدَّةُ حَرٍّ وَلَا لِمَنْ يُصَلِّي مُنْفَرِدًا أَوْ جَمَاعَةً بَيْتٍ أَوْ مَحَلِّ حَضْرَةٍ جَمَاعَةٍ لَا يَأْتِيهِمْ غَيْرُهُمْ  
أَوْ يَأْتِيهِمْ مِنْ قُرْبٍ أَوْ مِنْ بُعْدٍ لَكِنْ يَجِدُ ظِلًّا يَمْشِي فِيهِ إِذْ لَيْسَ فِي ذَلِكَ كَثِيرٌ مَشَقَّةً، وَإِذَا سَنَّ الْإِبْرَادُ سَنَّ  
التَّأخِيرُ إِلَى حُصُولِ الظِّلِّ الَّذِي يَقِي طَالِبَ الْجَمَاعَةِ مِنَ الشَّمْسِ وَغَايَتُهُ نِصْفُ الْوَقْتِ. وَ مِنْهُ أَنَّهُ يُسَنُّ التَّأخِيرُ

أَيْضًا لِمَنْ أَمَى لِعَارِ تَيْقَنَ السِّرَةِ آخِرَ الْوَقْتِ لِأَنَّ الصَّلَاةَ بِهَا أَفْضَلُ وَلِمَنْ تَيْقَنَ الْجَمَاعَةَ آخِرَهُ أَيْ بِحَيْثُ يَبْقَى مَا يَسَعَهَا لِذَلِكَ. وَكَذَا لَوْ ظَنَّنَهَا وَ لَمْ يَفْحَشِ التَّأخِيرُ عُرْفًا لِذَلِكَ أَيْضًا فَإِنْ انْتَفَى مَا ذُكِرَ فَالتَّقْدِيمُ أَفْضَلُ. وَ أَنَّهُ يُسَنُّ أَيْضًا لِلْغَيْمِ وَخَوِّهِ مِمَّا يَمْنَعُ الْعِلْمَ بِدُخُولِ الْوَقْتِ حَتَّى يَتَيَقَّنَ الْوَقْتُ أَيْ دُخُولُهُ بِأَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ مَثَلًا فَبِرَاهَا أَوْ يُخْبِرُهُ بِهَا ثَقَّةً.

Berdasarkan hal tersebut terjadi juga keutamaan tentang pelaksanaan amalan-amalan sebelum shalat di awal waktu seperti bersuci, sitr, adzan dan iqamah ketika sudah memasuki waktu shalat, yakni ketika telah memasuki waktu pelaksanaan shalat maka tidak disyaratkan untuk mengajukannya (untuk melaksanakannya) namun jika memang masih memiliki waktu untuk melaksanakannya, maka harus dilakukan tanpa adanya kertergesaan. Dengan demikian ada upaya yang dilakukan agar seseorang tidak menunda pelaksanaan shalat seperti sedikit makan dan berbicara. Dengan demikian makan mengutamakan amalan-amalan sebelum shalat dan ketika shalat akan menjadi lebih utama dari pada mengakhirkannya. Disunahkan untuk mengakhirkan shalat dikarenakan mendinginkan badan pada waktu dzuhur kecuali di dalam shalat jumat. Hal tersebut dapat dilakukan hanya dikarenakan beberapa faktor, di antaranya di waktu cuaca sangat panas, dikarenakan Negara atau tanah yang panas, keinginan untuk shalat jamaah namun letak masjid sangatlah jauh dan untuk menuju kesana sangatlah memberatkan dan mengganggu kekhushyuan dikarenakan terik matahari atau menghilangkan kesempurnaan dalam shalat. Sebagaimana yang dijelaskan di dalam sabda Rasulullah saw: "Jika cuaca panas maka dinginkanlah badan kalian pada waktu dzuhur, dikarenakan panas merupakan bagian nanah dari neraka". Yakni dikarenakan mendidihnya dan menyebarnya sehingga menunjukkan bahwa hal tersebut seakan-akan seperti nanah dari neraka, dengan demikian maka disyaratkan untuk melaksanakan apa yang telah disebutkan sebelumnya. Namun tidak disunahkan untuk melakukan hal tersebut jika cuaca tidak panas, meskipun hanya panas sedikit atau sedikit dingin atau ketika cuaca baik (tidak panas dan tidak dingin), yang disyaratkan adalah ketika cuaca sangatlah panas. Tidak disunahkan untuk mendinginkan badan bagi siapa saja yang shalat di rumah baik sendiri maupun berjamaah. Atau shalat jamaah ditempat berkumpulnya jamaah dan tidak datang ketempat tersebut kecuali orang-orang terdekat mengingat bahwa tempat tersebut teduh dari terik sinar matahari dan jalan menuju tempat tersebut tidak lah sulit. Disunahkannya mendinginkan badan mengindikasikan bahwa disunahkan juga untuk mengakhirkan pelaksanaan waktu shalat sehingga para jamaah mendapati naungan (matahari sudah tidak terlalu terik) dan batasnya adalah setengah waktu (pelaksanaan shalat). Di sunahkan untuk mengakhirkan waktu shalat juga bagi siapa saja yang sendiri dan percaya bahwa dengan mengakhirkan waktu ia akan melaksanakan shalat secara berjamaah, mengingat bahwa shalat berjamaah itu lebih utama, yakni siapa saja yang yakin bahwa pada akhirnya ia akan sholat secara berjamaah, dengan ketentuab bahwa ia terus menerus melakukan usaha untuk mewujudkannya (shakat secara berjamaah). Namun jika ia mengira bahwa ia akan melampaui batas akhir pelaksanaan shalat" dan mengetahui akan terjadinya hal tersebut (berakhirnya waktu shalat) maka haruslah menanggalkan apa yang telah disebutkan sebelumnya, dan mendahulukan shalat hukumnya menjadi lebih utama. Disunahkan juga mengakhirkan waktu dikarenakan mendung atau hal lain yang menghalangi seseorang untuk mengetahui masuknya waktu pelaksanaan sholat sehingga seseorang tersebut yakin bahwa waktu shalat telah datang semacam terbitnya matahari dan ia melihatnya atau ada seseorang yang tsiqqah mengkabarkan akan datangnya waktu shalat.

Ditinjau melalui kajian linguistik, khususnya gramatika bahasa Arab (Nahwu dan Sharaf), banyak sekali ditemukan kesalahan di dalam teks asli. Kata dukhuluhi ditulis dukhulihi. Hal tersebut –menurut hemata peneliti- menyalahi kaidah bahasa Arab. mengingat bahwa kata dukhuluhi merupakan subjek (fa'il) dari kata kerja 'aqiba. Adapun fa'il di dalam kaidah bahasa Arab dihukumi rafa, sehingga seharusnya

ditulis dukhuluhi bukan dukhulihi. Kata at-ta'khiru ditulis dengan harakat kasrah pada huruf akhir sehingga berbunyi at-ta'khiri. Hal tersebut menyalahi kaidah bahasa Arab mengingat bahwa kata at-ta'khiri menempati posisi fā'il sehingga harus dihukumi rafa dan berbunyi at-ta'khiru. Di dalam teks asli, kata tarakahu (تركه) tersebut ditulis تتركه yang memiliki dzamir mustatir taqdiruhu anta, namun setelah peneliti mengamati konteks yang mengitari kata tersebut, sesungguhnya kata yang diinginkan penulis teks adalah tarakahu (تركه) mengingat bahwa teks tersebut tidak memuat dzamir mukhatab anta, namun secara keseluruhan menggunakan dzamir orang ketiga. Hal tersebut disimpulkan penulis berdasarkan konteks dan pemaknaan kata baik secara leksikal maupun gramatikal. Di dalam teks asli kata yas'ahā (يسعها) yang notabene berasal dari kata kerja sa'a-yas'a (سعى-يسعى) ditulis dengan bunyi yasa'aha. Padahal fi'il muḍari' dari kata tersebut adalah yas'a, sehingga jika diberi dzamir muttasil di akhir kata maka akan berbunyi yas'ahā. Di dalam teks asli, kata yafhasyu ditulis dengan harakat kasrah pada huruf akhir sehingga berbunyi yafhasyi. Di dalam kaidah bahasa Arab, tidak ada kata kerja yang berharakat kasrah. Adapun terkait dengan kedudukan kata yafhasyu di atas maka seharusnya ditulis yafhas dengan harakat sukun pada akhir kata. mengingat bahwa sebelum kata tersebut terdapat harfu jāzim lam. Di dalam teks asli kata tayaqqana ditulis dengan harakat ḍamah pada harakat akhir sehingga berbunyi tayaqqanu. Padahal sebelum kata tayaqqana terdapat kata hatta yang dapat me-nasab-kan fi'il/kata kerja. Sehingga kata tayaqqanu seharusnya ditulis tayaqqana dengan harakat fathah pada akhir kata.

Jika dilihat dari sudut pandang tindak tutur lokusi, maka teks di atas mengandung makna tentang pelaksanaan amalan-amalan sebelum shalat di awal waktu seperti bersuci, sitr, adzan dan iqamah ketika sudah memasuki waktu shalat, yakni ketika telah memasuki waktu pelaksanaan shalat maka tidak disyaratkan untuk mengajukannya (untuk melaksanakannya) namun jika memang masih memiliki waktu untuk melaksanakannya, maka harus dilakukan tanpa adanya ketergesaan. Dengan demikian ada upaya yang dilakukan agar seseorang tidak menunda pelaksanaan shalat seperti sedikit makan dan berbicara. Dengan demikian makan mengutamakan amalan-amalan sebelum shalat dan ketika shalat akan menjadi lebih utama dari pada mengakhirkannya. Disunahkan untuk mengakhirkan shalat dikarenakan mendinginkan badan pada waktu dzuhur kecuali di dalam shalat jumat. Hal tersebut dapat dilakukan hanya dikarenakan beberapa faktor, di antaranya di waktu cuaca sangat panas, dikarenakan Negara atau tanah yang panas, keinginan untuk shalat jamaah namun letak masjid sangatlah jauh dan untuk menuju kesana sangatlah memberatkan dan mengganggu kekhusyuan dikarenakan terik matahari atau menghilangkan kesempurnaan dalam shalat. Sebagaimana yang dijelaskan di dalam sabda Rasulullah saw: "Jika cuaca panas maka dinginkanlah badan kalian pada waktu dzuhur, dikarenakan panas merupakan bagian nanah dari neraka" Yakni dikarenakan mendidihnya dan menyebarnya sehingga menunjukkan bahwa hal tersebut seakan-akan seperti nanah dari neraka, dengan demikian maka disyaratkan untuk melaksanakan apa yang telah disebutkan sebelumnya. Namun tidak disunahkan untuk melakukan hal tersebut jika cuaca tidak panas, meskipun hanya panas sedikit atau sedikit dingin atau ketika cuaca baik (tidak panas dan tidak dingin), yang disyaratkan adalah ketika cuaca sangatlah panas. Tidak disunahkan untuk mendinginkan badan bagi siapa saja yang shalat di rumah baik sendiri maupun berjamaah. Atau shalat jamaah ditempat berkumpulnya jamaah dan tidak datang ketempat tersebut kecuali orang-orang terdekat mengingat bahwa tempat tersebut teduh dari terik sinar matahari dan jalan menuju tempat tersebut tidak lah sulit. Disunahkannya mendinginkan badan mengindikasikan bahwa disunahkan juga untuk mengakhirkan pelaksanaan waktu shalat sehingga para jamaah mendapati naungan (matahari sudah tidak terlalu terik) dan batasnya adalah setengah waktu (pelaksanaan shalat). Di sunahkan untuk mengakhirkan waktu shalat juga bagi siapa saja yang sendiri dan percaya bahwa dengan mengakhirkan waktu ia akan melaksanakan shalat secara berjamaah, mengingat bahwa shalat

berjamaah itu lebih utama, yakni siapa saja yang yakin bahwa pada akhirnya ia akan shalat secara berjamaah, dengan ketentuab bahwa ia terus menerus melakukan usaha untuk mewujudkannya (shalat secara berjamaah). Namun jika ia mengira bahwa ia akan melampaui batas akhir pelaksanaan shalat” dan mengetahui akan terjadinya hal tersebut (berakhirnya waktu shalat) maka haruslah menanggalkan apa yang telah disebutkan sebelumnya, dan mendahulukan shalat hukumnya menjadi lebih utama. Disunahkan juga mengakhirkan waktu dikarenakan mendung atau hal lain yang menghalangi seseorang untuk mengetahui masuknya waktu pelaksanaan shalat sehingga seseorang tersebut yakin bahwa waktu shalat telah datang semacam terbitnya matahari dan ia melihatnya atau ada seseorang yang tsiqqah mengabarkan akan datangnya waktu shalat. Adapun secara ilokusi, teks di atas mengandung makna bahwa seseorang diperbolehkan mengakhirkan shalat dengan syarat yang sanagt ketat. Apabila seseorang mengakhirkan shalat dikarenakan hal-hal yang bersifat sepele maka hal tersebut sangatlah dilarang. Sebagai contoh adalah diperbolehkannya mengakhirkan shalat Dzuhur karena mendinginkan badan. Hal tersebut sangat dianjurkan dikawasan yang memiliki cuaca panas ekstrim, seperti di gurun atau di tempat lainnya. hukum tersebut akan sangat sulit diterapkan di Indonesia. Mengingat bahwa panas di Indonesia tidak masuk dalam kategori cuaca panas ekstrim dikarenakan Indonesia masuk kategori kawasan tropis. Dengan demikian dapat dipahami bahwa makna ilokusi dri ujaran di atas adalah larangan untuk mengakhirkan shlat dikarenakan alasan sepele. Adapun makna perlokusinya adalah bahwa audience diharapkan tidak mengakhirkan shalat dikarenakan alasan-alasan yang dibuat dan sepele.

### **Status Shalat di waktu injury time pelaksanaan shalat**

أَوْ حَتَّى يَخَافَ الْفَوَاتَ لِلصَّلَاةِ. وَمَنْ صَلَّى رَكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ فِي الْوَقْتِ فَهِيَ أَيُّ الصَّلَاةِ كُلُّهَا أَدَاءٌ أَوْ صَلَّى  
دُونَهَا فَقَضَاءٌ لِمَا صَحَّ مِنْ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ" أَيُّ مُؤَدَّاةً  
وَاخْتِصَّتْ<sup>1</sup> الرُّكْعَةُ بِذَلِكَ لِإِشْتِمَالِهَا عَلَى مُعْظَمِ أَفْعَالِ الصَّلَاةِ إِذْ مُعْظَمُ الْبَاقِي كَالْتِكْرَارِ لَهَا، فَجُعِلَ مَا بَعْدَ  
الْوَقْتِ تَابِعًا لَهَا بِإِخْلَافِ مَا دُونَهَا، وَثَوَابُ الْقَضَاءِ دُونَ ثَوَابِ الْأَدَاءِ لَا سِيَمًا<sup>2</sup> إِنْ عَصِيَ بِالتَّأخِيرِ. وَيَحْرُمُ تَأْخِيرُهَا  
إِلَى أَنْ يَقَعَ بَعْضُهَا أَيُّ الصَّلَاةِ وَلَوْ التَّسْلِيمَةَ الْأُولَى خَارِجَةً أَيُّ الْوَقْتِ وَإِنْ وَقَعَتْ أَدَاءً نَعَمْ إِنْ شَرَعَ فِيهَا وَقَدْ  
بَقِيَ مِنْ وَقْتِهَا مَا يَسَعُهَا<sup>3</sup> وَلَمْ تَكُنْ جُمُعَةً فَطَوَّأَهَا بِالْقِرَاءَةِ وَنَحْوَهَا حَتَّى خَرَجَ جَزَاءٌ لَهُ ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يُوقِعْ رَكْعَةً مِنْهَا  
فِي الْوَقْتِ لِأَنَّهُ اسْتَعْرَفَهُ بِالْعِبَادَةِ ..

<sup>1</sup> Di dalam teks asli, kata *ukhtuṣṣat* ditulis *akhtuṣṣat* dengan harakat fathah pada huruf pertama. Padahal jika diperhatikan dengan seksama kata tersebut –pada awalnya- memang ditulis dengan bentuk *majhul*/pssif. Namun penulis mengalami kesalahan dalam penulisan harakat awal pada kata kerja pasif tersebut. Dengan memperhatikan konteks dan pemaknaan kata, peneliti beranggapan kuat bahwa kata tersebut seharusnya ditulis *ukhtuṣṣat* dengan harakat dzammah pada awal kata.

<sup>2</sup> Di dalam teks asli, kata tersebut ditulis *lā sīman*. Namun setelah peneliti memperhatikan konteks kata dan pemaknaan kata, penulis beranggapan kuat bahwa *lā* tersebut bukanlah *lā an-nāfiyah lijinsi*, namun *lā* tersebut memiliki hubungan yang erat dengan kata selanjutnya (satu kata) sehingga seharusnya ditulis dengan *lāsiyamā* yang bermakna “terlebih”/”apa lagi”

<sup>3</sup> Di dalam teks asli kata *yas’aha* (يسعى) yang notabene berasal dari kata kerja *sa’a-yas’a* (يسعى-سعى) ditulis dengan bunyi *yasa’aha*. Padahal *fi’il mud’ari’* dari kata tersebut adalah *yas’a*, sehingga jika diberi *dzamir muttasil* di akhir kata maka akan berbunyi *yas’ahā*

Atau hingga seseorang merasa takut akan lalai dalam melaksanakan shalat. Barang siapa yang melaksanakan satu raka'at dalam shalat pada waktunya maka ia telah melakukan shalat tersebut dan jika shalat di selai waktu yang telah ditentukan maka status shalatnya adalah qada, sebagaimana yang telah diterangkan di dalam sabda Rasulullah saw : barang siapa yang melakukan satu rakaat dalam shalat (di batas waktu pelaksanaan shalat) maka ia telah melaksanakan shalat seutuhnya, yakni ia telah melaksanakan shalat dan dikhususkannya rakaat dikarenakan hal tersebut telah mencakup mayoritas rangkaian pelaksanaan ritual shalat. Adapun waktu sisa pelaksanaan akan dihitung seperti waktu pelaksanaan. Adapun pahala pelaksanaan shalat qada berbeda dengan pelaksanaan shalat tanpa qada terlebih jika pengakhiran pelaksanaan shalat disebabkan oleh perbuatan-perbuatan kemaksiatan. Diharamkan untuk mengakhirkannya sehingga telah terjadi (terlaksana) sebagiannya (dari ritual shalat). Meskipun telah sampai at-taslimah pertama sehingga ia dapat terus melaksanakan shalat kecuali pada hari jum'at (karena ia jika seseorang telah ketinggalan raka'at pertama diwaktu shalat jum'at maka ia harus melaksanakan shalat dzuhur), dan memperpanjang bacaan ketika shalat atau hal lain sebagainya diperbolehkan meskipun telah melampaui batas waktu shalat bahkan jika seseorang tersebut belum sampai pada rakaat pertama, hal tersebut diperbolehkan karena orang tersebut menghabiskan waktu tersebut (memperpanjang bacaan shalat di *injury time* (batas waktu akhir) pelaksanaan shalat) untuk ibadah.'

Secara linguistik, kata ukhtuṣṣat di atas ditulis akhtuṣṣat dengan harakat fathah pada huruf pertama pada teks asli. Padahal jika diperhatikan dengan seksama kata tersebut -pada awalnya- memang ditulis dengan bentuk majhul/pasif. Namun penulis mengalami kesalahan dalam penulisan harakat awal pada kata kerja pasif tersebut. Dengan memperhatikan konteks dan pemaknaan kata, peneliti beranggapan kuat bahwa kata tersebut seharusnya ditulis ukhtuṣṣat dengan harakat dhammah pada awal kata. Di dalam teks asli, kata tersebut ditulis la siman. Namun setelah peneliti memperhatikan konteks kata dan pemaknaan kata, penulis beranggapan kuat bahwa la tersebut bukanlah la an-nafiyah lijinis, namun la tersebut memiliki hubungan yang erat dengan kata selanjutnya (satu kata) sehingga seharusnya ditulis dengan lasiyama yang bermakna "terlebih"/"apa lagi". Di dalam teks asli kata yas'ahā (يسعها) yang notabene berasal dari kata kerja sa'a-yas'a (سعى-يسعى) ditulis dengan bunyi yasa'aha. Padahal fi'il muḍari' dari kata tersebut adalah yas'a, sehingga jika diberi dzamir muttasil di akhir kata maka akan berbunyi yas'ahā

Dari segi lokusi, syarah di atas mengandung makna bahwa barang siapa yang melaksanakan satu raka'at dalam shalat pada waktunya maka ia telah melakukan shalat tersebut dan jika shalat di selai waktu yang telah ditentukan maka status shalatnya adalah qada, sebagaimana yang telah diterangkan di dalam sabda Rasulullah saw : barang siapa yang melakukan satu rakaat dalam shalat (di batas waktu pelaksanaan shalat) maka ia telah melaksanakan shalat seutuhnya, yakni ia telah melaksanakan shalat dan dikhususkannya rakaat dikarenakan hal tersebut telah mencakup mayoritas rangkaian pelaksanaan ritual shalat. Adapun waktu sisa pelaksanaan akan dihitung seperti waktu pelaksanaan. Adapun pahala pelaksanaan shalat qada berbeda dengan pelaksanaan shalat tanpa qada terlebih jika pengakhiran pelaksanaan shalat disebabkan oleh perbuatan-perbuatan kemaksiatan. Diharamkan untuk mengakhirkannya sehingga telah terjadi (terlaksana) sebagiannya (dari ritual shalat). Meskipun telah sampai at-taslimah pertama sehingga ia dapat terus melaksanakan shalat kecuali pada hari jum'at (karena ia jika seseorang telah ketinggalan raka'at pertama diwaktu shalat jum'at maka ia harus melaksanakan shalat dzuhur), dan memperpanjang bacaan ketika shalat atau hal lain sebagainya diperbolehkan meskipun telah melampaui batas waktu shalat bahkan jika seseorang tersebut belum sampai pada rakaat pertama, hal tersebut diperbolehkan karena orang tersebut menghabiskan waktu tersebut (memperpanjang bacaan shalat di *injury time* (batas waktu akhir) pelaksanaan shalat) untuk ibadah. Adapun jika dilihat dari segi tindak tutur ilokusi, syarah di atas mengandung makna bahwa seseorang yang

telah berada diujung waktu pelaksanaan shalat seharusnya bersegera dalam melaksanakan shalat. Mengingat bahwa meski pada rakaat kedua kita telah melewati batas waktu pelaksanaan shalat tertentu, maka shalat kita sudah masuk kategori ada' dan bukan qada'.

## **SIMPULAN**

Dari pembahasan di atas, penulis menyimpulkan beberapa hal berikut ini: (1) Di dalam penyuntingan teks, peneliti mendapati beberapa kesalahan dalam taraf gramatika, khususnya secara morfologis dan tanda harakat. (2) Teks memberikan pesan-pesan tentang pentingnya melaksanakan shalat di awal waktu, beberapa syarat ketat tentang diperbolehkannya mengakhirkan waktu shalat.

Di antara makna ilokusi yang didapatkan peneliti di dalam teks adalah (1) anjuran untuk melaksanakan shalat di awal waktu, baik dzuhur, ashar, magrib, Isya (dengan catatan), dan subuh (2) ajakan untuk menyegerakan pelaksanaan shalat magrib, mengingat bahwa jarak waktu antara shalat magrib dan isya sangatlah berdekatan, terlebih di dalam penjelasannya tersebut ia juga menerangkan tentang waktu yang diharamkan dalam melaksanakan shalat magrib. (3) mengenai shalat isya ia (Abdul Malik) mengajak umat muslim untuk menentukan dua pilihan yang sama-sama baik, pertama: melaksanakan shala isya di awal waktu, mengingat bahwa sebaik baiknya amalan adalah shalat di awal waktu, dan kedua: melaksanakan shalat isya di sepertiga malam sebagaimana yang dijelaskan dalam suatu hadits, (4) mengajak *audience*/umat Islam untuk melaksanakan shalat subuh di awal waktu, mengingat bahwa akhir dari waktu shalat Subuh bukanlah datangnya waktu shalat Dzuhur melainkan sejak terbitnya matahari, dan waktu subuh sangatlah singkat.

## **DAFTAR PUSTAKA**

- al-Jazairi, I. A. B. (1976). *Minhaju al-Muslim*. Selangor: Karangkrak.
- Bahammam, F. S. (2013). *Fikih Modern Praktis*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Baried, S. B., Soeratno, S. C., Sawoe, Sutrisno, S., & Syakil, M. (1985). *Pengantar Teori Filologi*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Burdah, I., & Yahya, M. (2004). *Menjadi penerjemah: wawasan dan metode menerjemah teks Arab*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- De Ledalle, G. (2004). *Al-Simiyaiyyat aw Nadzariyat al-'Alamat*. Dar al-Hiwar li an-Nasyr wa al-Tauzi'.
- Febriana, S. A., Supianudin, A., & Jamjam, A. (2018). Naskah Hikayat Abdul Samad (Suntingan Teks dan Kajian Struktur). *Al-Tsaqafa : Jurnal Ilmiah Peradaban Islam*, 15(2), 259–270.
- Felman, S. (2003). *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J.L. Austin, Or Seduction in Two Languages*. Stanford: Stanford University Press.
- Helizar, H., Hasanuddin, W., & Amir, A. (2013). Alih Aksara dan Alih Bahasa Teks Cerita Nabi Ibrahim AS: Tinjauan Filologis. *Bahasa Dan Sastra*, 1(2), 14–28. <https://doi.org/https://doi.org/10.24036/89240>
- Kuntajana, R. (2009). *Sosio pragmatik : Kajian Imperatif dalam Wadah Konteks Sosiokultural dan Konteks Situasionalnya*. Jakarta: Erlangga.
- Luthfi, K. M. (2016). Kontekstualisasi Filologi dalam Teks-teks Islam Nusantara. *Ibda': Jurnal Kajian Islam Dan Budaya*, 14(1), 114–128. <https://doi.org/https://doi.org/10.24090/ibda.v14i1.523>
- Nur'aeni, L., & Anwar, A. S. (2019). Kajian Filologis Naskah Djodo. *NUANSA: Jurnal Penelitian Ilmu Sosial Dan Keagamaan Islam*, 16(1), 112–121.
- Permadi, T. (n.d.). *Cara Kerja Suntingan Teks yang disajikan J.J. Rass dalam Mengedisi Naskah Hikayat Banjar*. Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia.

- Rasjid, S. (2012). *Fiqh islam*. Bandung: Sinar Buku Algerindo.
- Ratna W, D. (2013). Nilai Pendidikan Islam Untuk Anak Pada Teks Hikayat Wasiat Nabi Muhammad (Sebuah Kajian Filologi Telaah Isi Teks di Perpustakaan Nasional Jakarta). *Primary : Jurnal Pendidikan Guru Sekolah Dasa*, 2(2), 42–51.
- Rokhmansyah, A. (2018). *Teori Filologi*. Samarinda: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Mulawarman.
- Sobar, S. (2014). Kritik Teks dan Telaah Fungsi Naskah Wawacan Bidayatussalik. *Bahtera Sastra: Antologi Bahasa Dan Sastra Indonesia*, 2(2).



## Hermeneutik Pedagogis Maria Magdalena

John C. Simon<sup>1\*</sup>, M. Ramli<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Program Studi Ilmu Teologi STT Intim Makassar, Indonesia

<sup>2</sup> Departemen Studi Pendidikan Kristiani STT Intim Makassar, Indonesia

Email: [tajaksebakal@gmail.com](mailto:tajaksebakal@gmail.com)

### Abstract

Early Christian tradition placed Mary Magdalene as a sacred woman, who because of her divine God made her worthy of being a witness to the resurrection. Mary became an epitome for many who were awake in faith searching for Him on Easter morning. He is also a model of the church in its pilgrimage seeking God. Using a hermeneutics perspective, dealing with the Bible, Paul Ricoeur clearly distinguishes between reading and interpreting activities, "exegesis" and "hermeneutics". "Interpretation" not only means "exegesis", but "exegesis" as well as "hermeneutics". Productive hermeneutics bear a thesis, that is, the position of faith which contains free ethical choices. It is in this light that Mary Magdalene and her life will be seen in a hermeneutical perspective in order to arrive at an emancipatory ethical calling. In a pedagogical perspective, Maria's life values are: *sensitivity- compassion, missionary vocation to be an agent of change, and wise creativity.*

**Keywords:** Mary Magdalene; pedagogical; hermeneutic; productive; missional; compassionate.

### Abstrak

Tradisi kristiani awal menempatkan Maria Magdalena sebagai perempuan suci, yang karena kesuciaannya Allah melayakkannya menjadi saksi kebangkitan. Dengan menggunakan perspektif hermeneutik, berhadapan dengan Alkitab, metode Paul Ricoeur secara jelas membedakan antara aktivitas membaca (*reading*) dan menafsir (*interpreting*), "eksegese" dan "hermeneutik". Jika "menafsir" berorientasi ke masa lalu (eksegese), maka "membaca" menghasilkan orientasi ke masa kini (hermeneutik). Jadi, "tafsir" bukan hanya berarti "eksegese", tetapi "eksegese" sekaligus "hermeneutik". Dengan hermeneutik produktif diusung sebuah tesis, yaitu posisi iman yang mengandung pilihan etis yang membebaskan. Dalam terang seperti itulah Maria Magdalena dan hidupnya hendak dilihat dalam perspektif hermeneutis untuk menibakan pada panggilan etis emansipatoris. Dalam perjumpaannya dengan Yesus yang bangkit, Maria Magdalena diperkenalkan sebagai perempuan dengan nilai-nilai pedagogis yang luhur. Dalam perspektif pedagogis, nilai-nilai hidup Maria adalah: kepekaan hati-belarasa, panggilan misional-agen perubahan, dan kreativitas yang bijaksana.

**Kata Kunci:** Maria Magdalena; pedagogis; hermeneutic; produktif; missional; belasera.

## PENDAHULUAN

Tulisan ini bermaksud menelaah hidup seorang tokoh perempuan di dalam Alkitab, yaitu Maria Magdalena. Baik Maria Magdalena maupun Maria ibu Yesus, keduanya menjadi ibu bagi semua orang Kristen pada era patristik awal. Keibuan mereka lalu ditransfer kepada gereja (Hovorun, 2015; Krueger, 2019). Gambaran gereja sebagai ibu diterima luas dalam *oecumene* Kristen, khususnya di Afrika Utara. Di Aleksandria, khususnya, Klemen memperkenalkan gereja sebagai ibu dengan mengambil referensi pada kata-kata Yesaya: "Sebab beginilah firman Tuhan: Sesungguhnya, Aku mengalirkan kepadanya keselamatan seperti sungai, dan kekayaan bangsa-bangsa seperti batang air yang membanjir; kamu akan menyusui, akan digendong, akan dibelai-belai di pangkuan. Seperti seseorang yang dihibur ibunya,

\*Corresponding Author

Received: June 8, 2020; Revised: August 02, 2020; Accepted: August 02, 2020.

demikianlah Aku ini akan menghibur kamu; kamu akan dihibur di Yerusalem” (Yesaya 66:12-13) (Hovorun, 2015). Seorang ibu akan membawa anaknya dekat dengannya. Kita pun menyebut ibu kita dengan gereja.

Gambaran ibu menjadi populer dalam dunia Kristen sebagai reaksi atas perpecahannya: ibu yang menyatukan anak-anaknya. Siapa yang menolak gereja akan membahayakan keselamatannya, sebagaimana diungkapkan oleh Cyprianus dari Kartago dengan kata-katanya yang terkenal: “Ia yang tidak mengaku Allah sebagai Bapa, ia juga tidak mengakui gereja sebagai ibunya” (Hovorun, 2015). Gambaran perempuan ini menjadi sangat kuat dalam mengamankan kesatuan gereja. Pada saat yang sama, gambaran ini berkontribusi untuk mempersepsikan gereja sebagai bernilai dalam dirinya, jika tidak terpisah dari Kristus.

Maria Magdalena tentu bukan sosok perempuan biasa (Chung Yen, 2005). Ada 12 ayat dalam keempat Injil kanonik, yang berasal dari tahun 70-100 M, yang berisi rujukan pada Maria Magdalena atau Maria dari Magdala. Ayat-ayat berikut menyebutkan panggilan nama tersebut: Matius 27:56; 27:61; 28:1; Markus 15:40; 15:47; 16:1; 16:9; Lukas 8:1; 24:10; Yohanes 19:25; 20:1; 20:18. Tradisi kristiani awal menempatkan Maria Magdalena sebagai perempuan suci, yang karena kesuciaannya Allah melayakkannya menjadi saksi kebangkitan.

Penghormatan pertama atas Maria Magdalena muncul di Gereja-gereja Timur. Tahun 889 M, kaisar Bizantium, Leo VI membangun *rilikui* (*devosi*/penghormatan) untuk Maria Magdalena di Gereja En-Topois, di Konstantinopel. Di Gereja-gereja Barat, devosi/penghormatan atas Maria Magdalena sangat awal terjadi dan betul-betul berkembang setelah Paus Gregorius (590-604 M) dalam dua kesempatan berbeda mendukung dan meresmikan devosi populer terhadapnya. Untuk meyakinkan Gereja Katolik, ia berkata: "Ketika saya memikirkan pertobatan Maria, rasanya saya ingin menangis. Ia betul-betul memperhitungkan apa yang telah ia buat dan apa yang akan dia lakukan. Dengan mencintai kebenaran, dia menghapus dosa-dosanya dengan air matanya sendiri" (Tardelly, 2011). Puncaknya pada 20 April 1050, Paus Leo IX mengeluarkan sebuah *bull*a (keputusan suci dari Paus) yang menetapkan Maria seorang *santa* dan dikukuhkan ulang oleh Paus Stefanus IX pada 6 Maret 1058. Begitulah tradisi Katolik memandang Maria Magdalena sebagai perempuan kudus (*santa*, orang kudus) yang paling banyak diumpat karena kontroversinya, namun diberkati dan layak menjadi salah satu pengantara umat dan atau gereja untuk datang kepada Allah (Callahan, 2006; Tripp, 2019, pp. 253–276). Namun, ia jelas adalah seorang penginjil perempuan mula-mula yang turut menjadi saksi dari peristiwa kebangkitan Yesus. Karena ia adalah saksi dari kebangkitan, maka ia dapat disejajarkan dengan rasul-rasul lainnya, sebagai seorang rasul perempuan (Callahan, 2006). Maria menjadi contoh bagi banyak orang yang *terjaga dalam iman* mencari Dia di pagi hari Paskah. Dia juga model dari gereja dalam peziarahan mencari Tuhan.

Beberapa studi terdahulu tentang Maria Magdalena dilakukan oleh beberapa ahli. Lie Chung Yen mendalami sosok Maria Magdalena dengan perspektif historis. Ia mendalami konteks pemberontakan yang silih berganti terjadi. Magdala, tempat di mana Maria hidup, lalu dikenal sebagai “tanah yang diliputi bayangan kematian”. Yen juga memperkenalkan Maria sebagai sosok pelacur yang bertobat. Konteks ini membuat Maria menjadi sosok yang terbiasa dengan dunia yang keras, yang menempanya menjadi pribadi yang tangguh dan militan ketika menjadi para pengikut Yesus (Chung Yen, 2005). Tokoh lain Sidney Callahan dengan perspektif historis menggali konteks Palestina dengan sistem sosial dan ekonominya yang menindas. Masyarakat Yudea di mana Maria hidup adalah yang bertatanan sangat tidak adil. Kekerasan dan penindasan sangat biasa terjadi di sini, lebih lagi itu tertuju pada kaum perempuan yang sering mengalami marginalisasi. Inilah konteks di mana Maria tumbuh sebagai perempuan yang terbiasa hidup menderita dan mengikuti gerakan Yesus dengan satu visi untuk ikut mentransformasi

masyarakat menjadi adil dan sejahtera (Callahan, 2006). Sementara itu Reynaldo Fulgentio Tardelly, dengan menggunakan analisis semiotik (kebahasaan), menjelaskan kata Magdala sebagai sebuah jalur perdagangan yang ramai dan tempat orang berjualan ikan. Tujuan analisis semiotik ini adalah untuk memperlihatkan latar belakang kehidupan Maria sebagai seorang nelayan --seperti umumnya para murid Yesus-- yang sehari-harinya bergelut dengan kehidupan yang keras sehingga ia menjadi pribadi dewasa dan matang oleh pengalaman (Tardelly, 2011). Tokoh lain Sr. M. Henrika dengan menggunakan perspektif misiologis mengatakan bahwa perjumpaan dengan Yesus telah mengubah hidup Maria. Rasa sedih karena penindasan menjadi sukacita yang mendalam, dan keputusan karena menjadi sasaran ketidakadilan diubah menjadi pengharapan. Lebih dari itu, Yesus memanggil, memberi kepercayaan dan penugasan kepada Maria untuk menghadirkan damai sejahtera (Henrika, FSGM, 2011). Terakhir Bronwen Wilson, dengan perspektif teologis menjelaskan konteks yang keras dan cenderung seksis terhadap para perempuan menempatkan Maria Magdalena tumbuh menjadi seorang pembimbing yang sangat baik untuk orang kristiani dewasa ini yang berusaha menjadi orang yang sungguh mengasihi Allah dan sesama. Maria mewakili perempuan misionaris yang bersemangat besar untuk mencari dan menemukan kebenaran. Inilah yang dalam dunia teologi dikenal sebagai "*fides quaerens intellectum*", yaitu iman yang mencari terus-menerus pengetahuan akan kebenaran Allah dan diwujudkan dengan upaya keras tanpa lelah hingga sampai mendapatkannya (Wilson, 2019). Yang berbeda dalam penelitian ini adalah bahwa penulis menggunakan perspektif hermeneutik pedagogis, untuk menggali nilai-nilai pedagogis dari pengalaman hidup Maria Magdalena bagi hidup manusia di hari ini. Perspektif ini sekaligus kebaruan yang membedakan antara tulisan ini dengan tulisan-tulisan terdahulu.

Melalui penelusuran ini akan dicari apa yang menjadi nilai-nilai pedagogis yang diperjuangkan oleh seorang Maria Magdalena. Tesis tulisan ini adalah bahwa nilai-nilai hidup yang dijalani Maria Magdalena itu sangat penting untuk hidup pribadi dan komunitas di hari ini di tengah perjuangan hidup beriman yang tidak mudah. Melalui penelusuran hermeneutis, didapati bahwa semua nilai itu penting untuk menginspirasi sebuah tindakan iman konkret di dalam konteks yang dihidupi.

## **METODE PENELITIAN**

Metode penelitian yang digunakan dalam tulisan ini adalah hermeneutik, secara khusus titik beratnya pada hermeneutik Paul Ricoeur. Hermeneutik sebagai penafsiran atas teks kitab suci sangat dekat dengan persoalan seseorang menerapkan hasil-hasil penafsiran teks agamanya dalam ruang-ruang publik (Ariarajah, 2005; Frederiks, 2005; Moyaert, 2017). Dapat dikatakan bahwa penafsiran atas teks-teks keagamaan bukanlah aktivitas sepi dari hubungan dengan orang-orang lain dan bagaimana orang lain digambarkan berdasar pada hasil penafsiran itu. Hermeneutik berasal dari kata Yunani *hermeneuein*, yang berarti "menafsirkan" (*to interpret*). Dari sini muncul perluasan makna kata menjadi "mengungkapkan" (*to express*), "menjelaskan" (*to explain*), "menerjemahkan" (*to translate*) (Palmer, 1980). Kata ini juga didefinisikan secara beragam dan bertingkat.

Ragam dan tingkat pertama adalah hermeneutik reproduktif (Mantzavinos, 2020) (Warnke, 2020). Friedrich Schleiermacher dianggap menjadi tokoh kunci hermeneutik reproduktif yang ingin kembali ke masa lalu dengan proyek rekonstruksi dan reproduksi. Tugas hermeneutik adalah menghubungkan seseorang dengan "ekspresi genius" atau "pengarang serba tahu" (*omniscient author*) --bahkan "pengarang dianggap tidak dapat salah"-- dan menjadikannya itu sezaman dengan orang tersebut (pembaca). Jarak antara pengarang dan pembaca cenderung dianggap negatif, dan harus diatasi. Upaya mengatasi jarak menyebabkan alih-alih makna menjadi jelas, yang ada adalah pengulangan (*copy-paste, reproduktif*) masa lalu untuk dihadirkan di hari ini. William Dilthey (1833-1911) meneruskan proyek

hermeneutik reproduksi. Menurut Dilthey "*the ultimate aim of hermeneutics is to understand the author better than he understands himself*" (tujuan akhir hermeneutik adalah memahami pengarang lebih baik daripada pemahamannya tentang dirinya sendiri) (Ricoeur, 1982). Lewat pernyataan di atas, tergambar bahwa hermeneutik memang didedikasikan memahami yang lain (dhi. teks atau pengarang), tetapi saat bersamaan *melupakan* diri sendiri. Hermeneutik *reproduktif* lalu jatuh pada arogansi makna tunggal.

Ragam dan tingkat kedua adalah hermeneutik produktif (Mantzavinos, 2020) (Warnke, 2020). Tokoh kunci hermeneutik *produktif* adalah Hans-Georg Gadamer. Ia mengatakan: "[...] the meaning of a text goes beyond its author [...] That is why understanding is not merely a *reproductive*, but always a *productive* attitude as well" (arti dari sebuah teks melampaui pengarangnya [...] Itulah mengapa pemahaman bukan hanya reproduksi, tetapi selalu merupakan sikap produktif juga" (Gadamer, 1975). Hermeneutik produktif ini mendobrak penunggalan makna dan membuka perspektif "keragaman makna" (*surplus of meaning*). Hermeneutik ini mencapai puncaknya pada pemikiran filsafat hermeneutik Paul Ricoeur. Dasarnya adalah apa yang Ricoeur katakan "*meaning of a text lies not behind the text but in front of it*" (Makna teks sendiri tidak terletak di belakang teks melainkan di depannya) (Ricoeur, 1982). Karena makna ada di depan teks, makna melampaui intensi pengarang, yang berarti membuka kemungkinan bagi *polisemi* makna.

Hermeneutik produktif mengusung sebuah *tesis*, yaitu posisi iman yang memuat panggilan etis yang membebaskan (Ricoeur, 1980). Teks yang bersifat produktif dapat membuka diri (penafsir/pembaca) di hadapan teks yang mendorong kehendak untuk bertindak. Tindakan yang dimaksud adalah tindakan etis emansipatoris. Inilah prinsip etika emansipasi Ricoeur yang dihasilkan melalui proses penafsiran teks, yang dasarnya adalah "cinta dan keadilan" (*love and justice*) (Simon, 2019) (Ricoeur, 1995). Di sinilah hidup sehari-hari ditransfigurasi oleh perjumpaan dengan teks dan mengantar pada tindakan etis tentang cinta dan keadilan. Dalam terang seperti itulah Maria Magdalena dan hidupnya hendak dilihat dalam perspektif hermeneutik produktif untuk menibakan pada panggilan etis emansipatoris.

Dalam kajian hermeneutik produktif, berhadapan dengan Alkitab, Ricoeur secara jelas membedakan antara aktivitas "membaca" (*reading*) dan "menafsir" (*interpreting*), "eksegese" (=menempatkan teks dalam konteks masa lalu) dan "hermeneutik" (=menempatkan teks dalam konteks masa kini)" (Ricoeur, 1982). "Membaca" menekankan pada pembaca teks yang mempunyai perspektif atau pendekatan tertentu terhadap teks. "Menafsir" menekankan pada kemampuan menggali teks dan makna yang terdapat di dalam atau di belakang teks. Jika yang terakhir, "menafsir", dikembangkan oleh metode tafsir historis-kritis yang berorientasi ke masa lalu (eksegese), maka "membaca" menghasilkan pendekatan yang sekarang disebut *reader's response* yang orientasinya ke masa kini (hermeneutik). Jadi, "tafsir" bukan hanya berarti "eksegese", tetapi "eksegese" sekaligus "hermeneutik".

Secara teknis, urutan penafsiran yang Ricoeur lakukan adalah pertama-tama *prefiguration*, kemudian *configuration* dan akhirnya *refiguration*. Dalam langkah pertama, *prefiguration*, kita berpikir naif atau pra-kritis. Tahap ini sering juga disebut membaca dari dekat (*close reading*), memahami teks dan menggali makna secara intuitif dalam rangka sebuah keyakinan. Dalam langkah kedua, *configuration*, kita memasuki pemikiran kritis. Pada tahap ini seorang penafsir mulai mendiskusikan hasil bacaannya atas teks dengan bahan-bahan tafsir dari para ahli yang mengusung tujuan ganda, yaitu kritis pada teks dan kritis pada sejarah penafsiran teks. Sedangkan dalam langkah ketiga, *refiguration*, kita memasuki pemikiran pasca-kritis. Pada tahap ini hasil penafsiran pada tahap sebelumnya dipakai untuk mengonstruksi pesan-pesan moral-etis-emansipatoris bagi hidup di masa kini (Stiver, 2001) (Colby & H. Bodily, 2018).

Dalam ketiga tahap ini tekanan diletakkan pada si pembaca. Pembaca dan pengalamannya merayakan kekayaan makna (*surplus of meaning*). Memberi tempat kepada pembaca untuk menentukan makna sebuah teks akan melahirkan suatu *eisegese*, yaitu penyelundupan pikiran pembaca ke dalam teks (Setio, 2010) (Setio, 2006). Secara metodik, perkembangan hermeneutik postmodern semakin mengaburkan perbedaan klasik antara *eksegese* (mengeluarkan makna) dan *eisegese* (memasukkan makna). *Eisegese* dapat ditoleransi jika penyelundupan pikiran bahkan kepentingan dari pembaca itu terjadi sejauh diletakkan dalam komunitas sehingga yang muncul adalah kepentingan komunitas (*interpretive community*). Terselip keyakinan bahwa di dalam komunitas inilah kepentingan yang lebih besar, yaitu kepentingan kerajaan Allah tentang keadilan (termasuk keadilan gender), perdamaian dan keutuhan ciptaan, tersimpan dan melampaui segala bentuk kepentingan pribadi (Gschwandtner, 2017). Pada dasarnya jenis penafsiran ini memahami bahwa pembaca perlu diberi ruang yang lebih leluasa untuk menentukan manfaat penafsiran yang diketemukan sedekat-dekatnya dengan konteks hidupnya dan menjawabnya.

## **HASIL DAN PEMBAHASAN**

Urutan hasil dan pembahasan dengan memakai perspektif pedagogis Paul Ricoeur melalui metode penafsirannya adalah sebagai berikut. Pertama-tama akan dipaparkan kedudukan Maria Magdalena di dalam konteks yang dihidupinya. Bagian ini merupakan gabungan langkah pertama dan kedua dari metode tafsir Ricoeur, yaitu *prefiguration* dan *configuration*. Kemudian menjelaskan arti penting Maria Magdalena dalam gerakan Yesus. Bagian ini merupakan langkah kedua, yaitu *configuration*. Dan akhirnya menjelaskan Maria Magdalena dan nilai-nilai pedagogis yang diwariskannya. Bagian ini merupakan langkah ketiga, yaitu *refiguration*. Sebagai penutup akan dipaparkan beberapa kesimpulan.

### **Maria Magdalena dan Konteks Hidupnya**

Ingrid Maisch, teolog perempuan Katolik asal Jerman, berpendapat bahwa nama Maria dari Magdala jauh lebih objektif ketimbang nama Maria Magdalena. Yang terakhir ini cukup sarat dengan bias jender, khususnya pandangan laki-laki atas perempuan tidak baik dan tidak bermoral. Padahal Maria dari Magdala jauh lebih dari itu, mempunyai karakter: berani, solider, penghibur orang berduka, tekun dan setia (Tardelly, 2011). Bahkan Sidney Callahan menjelaskan bahwa dari analisis bahasa dan budaya, nama Maria dari Magdala sangat jelas bahwa ia adalah seorang terpendang atau terkemuka di tengah masyarakat (Callahan, 2006). Bahkan besar kemungkinan bahwa Maria adalah pemimpin sebuah jemaat kristiani perdana.

Maria dari Magdala hidup dalam zaman yang bergolak di bawah pemerintahan bangsawan militer di Roma. Maria hidup di sebuah provinsi Roma di kawasan Laut Tengah yang banyak diterjang pemberontakan kaum petani dan perang saudara di antara raja-raja wilayah atau raja-raja boneka Roma. Pemberontakan orang Yahudi atas Raja Shalmanaser II asal Asyur (728 SM) dicatat dalam Hosea 10:13b-14. Pemberontakan Makabe terjadi tahun 167-143 SM (lihat Makabe 9:2). Pemberontakan Yahudi terakhir terjadi tahun 66-70 M yang membuat kehancuran Yerusalem. Magdala sendiri hancur tahun 67 M. Panglima militer Roma, Vespasianus, dan anaknya, Titus, membantai habis penduduk Magdala. Pengalaman ini membuat Magdala dikenang sebagai "tanah yang diliputi bayangan kematian" (Chung Yen, 2005) Di zaman Maria hidup, Yudea diperintah oleh Herodes Agung (37-40 sM) yang terkenal bengis dan haus darah. Keadaan di Palestina pada abad pertama adalah contoh sistem sosial dan ekonomi yang bersifat menindas (Callahan, 2006). Keadaan-keadaan tersebut menunjukkan masyarakat yang

bertatanan sangat tidak adil. Orang kaya menjadi semakin kaya dan orang miskin semakin tergilas dan melarat. Kekerasan yang tidak mengenal hukum dan penindasan yang kejam adalah hal biasa.

Dalam bahasa Ibrani "Mar" berarti gemuk, tebal, pahit, kuat dan suka berontak. "Mar" dalam bahasa Ibrani menjadi *Miryam*, bahasa Aram menjadi *Maryam*, bahasa Yunani menjadi *Mariam*, dan dalam bahasa Latin menjadi *Maria* (Chung Yen, 2005). Makna namanya itu yang kiranya tercermin dalam kenyataan bahwa Maria Magdalena atau disebut juga Maria dari Magdala hidup dalam zaman dan tempat yang rumit, yang telah memikat semua orang yang berusaha memahami Yesus dari Nazaret. Masyarakat kota yang berkembang pesat dan bersifat Yunani-Helenistik, yang terdiri dari orang Yunani, Romawi dan Yahudi, hidup di Palestina berdampingan dengan, atau menindas, masyarakat petani agraris Yahudi. Semua kelompok ini hidup di bawah kuk kekuasaan Romawi yang memerintah dengan tangan besi.

Jalan-jalan perdagangan membentang melalui Palestina dari peradaban-peradaban Timur menuju pelabuhan-pelabuhan laut di kawasan Laut Tengah. Agama yang berbeda-beda, baik dari Timur maupun Barat, memengaruhi kehidupan beragama orang Yahudi. Perpecahan internal yang bergolak menandai Yudaisme pada zaman itu. Ada sekte-sekte asketik, seperti kaum Esseni, yang memilih mengasingkan diri dari keramaian, di samping golongan keras, Zelotes, yang memberontak melawan Roma, namun akhirnya ditumpas dan musnah oleh militer Roma.

Dalam konteks yang keras itu, nasib Maria tidak jauh dengan rakyat kebanyakan. Ia hidup penuh dengan kepahitan. Hidup Maria sebanding dengan hidup mertua Ruth yang mengakibatkan ia dinamai *Mara* yang berarti kepahitan dan bukan Naomi yang artinya menyenangkan. "Mara" adalah bentuk lain dari "Mar", yang dalam bahasa Ibrani berarti "pahit", yang mencerminkan kepahitan hidup yang dialami oleh Maria (Chung Yen, 2005). Magdalena kerap dilukiskan dengan tengkorak, mungkin karena ia berdiri di bawah Salib di Bukit Tengkorak (Golgata), bisa juga karena ia dianggap akrab dengan kematian.

Magdala sebagai tempat asal Maria adalah sebuah kota besar di tepi danau Galilea atau karena luasnya disebut Laut Kinneret (Chung Yen, 2005). Magdala terletak di persilangan jalan utama perdagangan internasional *Via Maris* (Latin: Jalan Laut) antara Mesir dan Damaskus, Siria. Kota ini menyerupai kota singgah yang bersifat internasional karena menjadi pertemuan orang dari berbagai bangsa sambil membawa perilaku dan sistem kepercayaan mereka masing-masing. Secara moralitas sesungguhnya kota ini sangat rusak. Sihir dan perzinahan merajalela. Mungkin karena reputasi kota asal Maria ini, sehingga di kemudian hari Maria selama berabad-abad dikenal sebagai mantan pelacur (Chung Yen, 2005). Sekalipun muncul pula pandangan sebaliknya yang melihat Maria secara apresiatif dari Elisabeth S. Fiorenza, yang mengatakan, "the pre-Lukan tradition identifies Mary of Magdala as a woman 'from whom he has cast out seven demons' (cf. Mark 16:9 and Luke 8:2), then she is *not thereby characterized as a 'sinner'*, but as someone who has experienced the unlimited (seven) liberating power of the *basileia* in her own life" [tradisi pra-Lukas mengidentifikasi Maria dari Magdala sebagai seorang perempuan 'dari siapa Dia telah mengusir tujuh setan' (band. Markus 16:9 dan Lukas 8:2), maka dia dengan demikian *tidak dikategorikan sebagai 'orang berdosa,'* tetapi sebagai seseorang yang telah mengalami kekuatan pembebas kuasa Allah yang tak terbatas dalam hidupnya sendiri] (Fiorenza, 1985). *Basileia* adalah kuasa Allah yang membebaskan. Visi *basileia* Yesus membuat orang seperti Maria pulih, sehat, tahir dan kuat kembali.

Dinamai Magdala (Ibrani "*Migdal*": menara) karena di sini berdiri menara pengawas milik militer Roma untuk mengamati seluruh rute utama perdagangan. Di sini juga para nelayan berlabuh dan menjual ikan mereka. Karena itu kota Magdala juga sering disebut "menara ikan" (Ibrani: *Magdal Nunaiya*) atau orang berbahasa Yunani menyebutnya "tempat ikan diasinkan" (Yunani: *Tarichea*) atau dikeringkan

(Tardelly, 2011). Semua hasil olahan ikan itu dijual ke pasar-pasar di Yerusalem dan di ekspor hingga ke kota Roma.

Seperti jelas pada bagian sebelumnya, Ricoeur secara jelas membedakan antara aktivitas membaca (*reading*) dan menafsir (*interpreting*). "Menafsir" menekankan pada kemampuan menggali teks dan makna yang terdapat di dalam atau di belakang teks. "Membaca" menghasilkan pendekatan yang sekarang disebut *reader's response* yang basisnya adalah hermeneutik produktif, menambah dan menggandakan makna. Apa hasil hermeneutik terkait dengan hidup Maria? Hasilnya dapat dilihat dan ditemukan dalam makna bahwa konteks yang keras dan cenderung seksis para perempuan menempatkan Maria Magdalena menjadi pembimbing yang sangat baik untuk orang kristiani dewasa ini yang berusaha menjadi orang yang sungguh mengasihi Allah dan sesama. Maria mewakili perempuan misionaris yang bersemangat besar untuk mencari dan menemukan kebenaran (Wilson, 2019). Padanya iman yang diterminologikan sebagai "*fides quarens intellectum*", yaitu iman yang mencari terus-menerus pengetahuan akan kebenaran (Allah) diwujudkan dengan upaya keras tanpa lelah hingga sampai mendapat pembuktiannya. Sebelum dan sesudah kebangkitan, ia dapat berbalik menuju dunia baru dan melangkah untuk menempuh jalan kemuridan yang progresif dan revolusioner, yang maju dan mengubah keadaan.

### **Tempat Maria Magdalena dalam Gerakan Yesus**

Dalam Lukas 8:1-3, Maria Magdalena memiliki tempat istimewa dalam gerakan Yesus. Ia diperkenalkan sebagai pribadi yang mengenal dan mengikuti Yesus bersama dengan kedua belas murid berjalan berkeliling dari kota ke kota dan dari desa ke desa memberitakan Injil Kerajaan Allah (Clifford, 2002). Maria menderita dengan tujuh setan yang selalu menggangukannya. Namun, menurut apa yang sering terjadi, penderitaan itu tidaklah seberapa jika dibandingkan dengan orang-orang yang kerasukan *legion*, yang berarti kurang lebih seribu setan sebagaimana yang terjadi pada orang di Gerasa. Yang jelas ia telah disembuhkan dari tujuh roh jahat atau roh jahat yang sempurna (angka 7) dalam kejahatannya, juga dari berbagai penyakit lainnya (Tardelly, 2011). Ia mengalami dan mengenali Yesus sebagai Ia yang dekat, yang menyembuhkan atau menyelamatkan. Yesus adalah orang yang selalu sama, penuh cinta, dekat dengan para murid-Nya, selalu mencari dan mencintai orang berdosa, mudah bergaul dengan siapa saja, tetapi pada saat yang sama setia pada panggilan-Nya, yang sering kali begitu sulit dipahami. Maria Magdalena juga bersama dengan perempuan-perempuan lainnya melayani rombongan Yesus dengan talenta, karunia dan berkat berupa kekayaan yang mereka miliki (ayat 2). Ia termasuk dari penginjil atau misionaris perempuan pertama yang diperkenalkan oleh Injil yang menjadi saksi yang setia dari kuasa kebangkitan Yesus (Ricci, 1994). Ketika hampir semua murid-Nya lari meninggalkan Yesus, Maria Magdalena bersama Yohanes dan Maria ibu Yesus, menyaksikan kematian-Nya di Kalvari (Matius 27:55-56; Markus 15:40-41, Yohanes 19:25).

Dalam Yohanes 20:11-18, Maria Magdalena mengalami perasaan kehilangan Yesus. Kemudian menemukan kembali Yesus. Ia berjumpa dengan Yesus yang bangkit. Perjumpaan itu menjadi pola bagi perjalanan hidup, khususnya panggilan para perempuan, di mana Yesus mempercayai dan mengutus Maria, menunjuk pada bagaimana para perempuan pun diutus untuk ikut serta mengemban misi gereja dalam setiap tempat dan kesempatan (Johnson, 2003).

Narasi Yohanes 20:11-18 sangat menarik dicermati. Pagi-pagi menjelang fajar pada hari sesudah sabat, Maria Magdalena atau Maria dari Magdala, bergegas-gegas pergi menuju ke kuburan tempat Yesus dimakamkan. Dalam perjalanan itu, ia terus menangis. Ini merupakan ungkapan emosional dari pengalaman kehilangan karena kedekatan sebuah relasi antara Yesus dengan para murid tak terkecuali

dengan Maria. Gelombang kepedihan dan kedukaan melingkupi hatinya. Lagi dan lagi gambaran tentang penangkapan, pengadilan dan penyaliban Yesus menyerbu hatinya.

Ketika memasuki kompleks pekuburan, Maria terkejut karena menemukan batu penutup pintu masuk makam telah terguling ke samping. Makam itu telah kosong. Dalam keadaan kuatir dan bingung, Maria berlari untuk memberi tahu para murid yang lain, katanya: "Tuhan, telah diambil orang dari kuburnya dan kami tidak tahu di mana ia diletakkan" (Yohanes 20:2).

Petrus dan Yohanes berlari untuk melihat dan membuktikan sendiri makam yang kosong, kemudian pulang lagi. Akan tetapi Maria tetap tinggal di situ. Ia tidak mundur selangkah pun untuk memenuhi maksudnya. Ia bertekad bulat dan berdaya kuat untuk menemukan tubuh Guru yang amat dihormati dan dikasihinya. Dari hati yang paling dalam, Maria ingin memberikan upacara penghormatan atas tubuh Yesus, sesudah diperlakukan dengan amat kejam, diolok-olok, disesah dan amat menderita, dengan upacara pemakaman yang lazim untuk orang mati dalam tradisi Yahudi.

Ketika sedang menunggu di luar kubur, Maria terus menangis dan berdukacita. Terasa segala sesuatunya telah sirna. Musuh yang pendendam dan iri hati, pemimpin yang bejat, pengkhianatan sahabat-sahabat dekat (Petrus dan Yudas), semua itu telah membantu si penindas Roma menjatuhkan hukuman yang tidak adil bagi Yesus, yaitu hukuman mati di salib yang hina. Kematian seolah mengalahkan kehidupan. Hati Maria remuk redam karena keputusan dan tertindih ketidakberdayaan. Dalam hari-hari terakhir ini, ia, yang sebelumnya selalu mampu mengurus dan melayani orang-orang lain, menjadi kehilangan daya tanpa mampu berbuat apa-apa selain bersedih dan berdiri sebagai saksi di tempat eksekusi itu dan sekarang di kuburan ini.

Namun, ia mengalami suatu penglihatan. Dua orang malaikat berpakaian putih tampak dan bertanya kepadanya (Yohanes 20:12). Perhatian Maria sepenuhnya tertuju pada misinya sehingga ia tidak merasa panik. Maria dengan tenang menerangkan bahwa ia sedang mencari tubuh Yesus, dan ia meminta bantuan. Ketika sedang berbicara, ia tergerak untuk berputar ke arah sosok manusia yang ia lihat di dekatnya. Itu Yesus. Tetapi mula-mula Maria menganggapnya seorang tukang kebun. Yesus dengan sopan bertanya mengapa Maria menangis. Maria menjawab dan menerangkan usaha pencariannya. Kemudian Yesus berkata: "Maria". Maria mengenali sapaan itu. "Rabuni!" teriaknya dengan menggunakan sapaan penuh kerinduan, yang berarti "Guruku". Dalam jawaban-Nya, Yesus memberi tahu Maria untuk tidak menjamah atau memeluk-Nya, tetapi menyuruhnya pergi dengan segera dan memberi pesan kepada saudara-saudara yang lain bahwa "Aku akan pergi kepada Bapa-Ku dan Bapamu, kepada Allah-Ku dan Allahmu" (Yohanes 20:17).

Kisah larangan Kristus pada Maria untuk tidak menyentuh-Nya pasca kebangkitan (Yohanes 20:17) banyak menarik perhatian para Bapa Gereja (Tardelly, 2011). Hieronimus (abad ke-4) melihat ini sebagai transformasi iman dari seorang yang tidak percaya pada kebangkitan kepada orang yang percaya. Yohanes Kristostomus (abad ke-4) menjelaskan perkembangan itu demikian, dari "kepercayaan duniawi" (dalam adegan memeluk kaki Yesus) ke kepercayaan penuh akan keilahian Yesus (dalam adegan larangan menyentuh Yesus). Sementara itu, Gregorius Agung melihat adegan larangan menyentuh Yesus sebagai undangan untuk "menyentuh secara spiritual". Bapa Agustinus menjelaskannya sebagai metafor bangsa-bangsa kafir yang akhirnya percaya kepada Yesus.

Maria pergi. Ia memberitakan kepada para pengikut Yesus lainnya bahwa ia telah melihat Tuhan dan menyampaikan kepada mereka pesan yang harus disampaikannya. Apa yang dilakukan Maria ini dicatat dalam tradisi Gereja Barat dengan menyebut Maria Magdalena sebagai "Rasul kepada para rasul", "Rasul para Rasul atau "Rasul utama" (*Apostola Apostolorum*). Di Gereja Timur, ia disebut sebagai "Setara Rasul" (*Isapostola*) (Chung Yen, 2005). Kedua gelar kehormatan ini diberikan karena dalam tradisi

dikisahkan bahwa Kristus yang bangkit menampakkan diri pertama kali kepada Maria Magdalena dan mengutus dia untukewartakan kabar gembira tentang kebangkitan tersebut.

Pengalaman Maria dari Magdala, yaitu persahabatannya yang memerdekakan dengan Tuhan, mengubah hidup dan pribadinya menjadi baru (Callahan, 2006). Dewasa ini, kita dapat membayangkan Maria sebagai orang yang menyambut baik tuntunan-tuntunan Roh dalam jemaat yang menghormati martabat perempuan, menghargai tubuh manusia, dan mendorong persamaan serta persahabatan antara laki-laki dan perempuan. Akhirnya, umat yang dimetaforakan sebagai kawanan yang berziarah dapat belajar dari Maria dari Magdala yang terus berharap akan bertemu dengan Guru yang telah mengubah hidupnya menjadi baru dan berarti. Itulah hakikat dari gereja yang hidup, yakni gereja yang terus mencari kebenaran Allah yang hidup.

### **Maria Magdalena dan Nilai-nilai Pedagogis**

Bagian ketiga ini dapat disebut *prefiguration*, yakni proses menempatkan teks dalam konteks masa kini atau yang disebut hermeneutik. Proses menempatkan teks, yaitu Maria Magdalena, dalam konteks masa kini ini akan menghasilkan makna berupa nilai-nilai pedagogis melalui teladan hidup Maria Magdalena bagi hidup di masa kini.

Maria Magdalenenan, melebihi perempuan lain mana pun yang diketahui, mengambil bagian sepenuhnya dalam pelayanan Yesus. Ia mengalami saat yang paling revolusioner dan memerdekakan dalam sejarah manusia. Ia adalah saksi pertama dari peristiwa kebangkitan dan saksi dari pengalaman tentang kekuatan cinta kasih di balik peristiwa kebangkitan itu. Tentang Maria Magdalena, Elisabeth S. Fiorenza menuliskan refleksinya bahwa: "Mary of Magdala was the most prominent of the Galilean disciples, because according to tradition she was *the first one* to receive a vision of the resurrected Lord" (Maria dari Magdala adalah yang paling menonjol di antara para murid dari Galilea, karena menurut tradisi dia adalah yang pertama menerima penglihatan tentang Tuhan yang telah bangkit) (Fiorenza, 1985). Maria juga digambarkan berdiri di antara para pengikut dan anggota keluarga Yesus yang paling setia. *Maria adalah model iman yang tanpa lelah mencari pengertian iman dengan setia*. Kesaksiannya yang kokoh dan berani dipertentangkan dengan para pengikut laki-laki yang meninggalkan Yesus karena takut. Keberanian, prakarsa, dan arti penting Maria ditekankan terus-menerus dan teks-teks Kitab Suci.

Maria unik karena tidak diidentifikasi sebagai ibu, saudara, anak, istri atau kekasih seseorang. Menurut Callahan, Maria dari Magdala adalah model seorang janda yang dewasa dan enerjik, yang sukses menjalankan usaha keluarga, barangkali usaha pertunangan (Callahan, 2006). Magdala, kota tempat tinggalnya, adalah sebuah pelabuhan yang ramai di pantai danau Galilea dan tampaknya merupakan pusat perdagangan, khususnya terkenal karena hasil-hasil tenunnya. Maria dapat dibayangkan dengan sangat mudah sebagai seorang janda, sebab dengan demikian akan lebih mudah baginya untuk mengendalikan harta kekayaannya sendiri, dan ia juga akan lebih bebas untuk bepergian. Karena Maria mempunyai uang yang dapat digunakannya untuk membantu mendukung kelompok para murid (bdk. Lukas 8:3b), ia pasti telah menjalankan perusahaannya dengan menghasilkan keuntungan. Dalam Lukas 8:1-3 juga disebut Yohana istri dari Khuza bendahara Herodes (Sutanto, 1999, pp. 36–47). Ia berani melawan kutukan, amarah dan ancaman hukuman dari masyarakat dengan meninggalkan suaminya untuk mengikut Yesus. Di dalam masyarakat Yahudi yang menganut sistem patriakhal, adalah tidak mungkin bagi seorang perempuan bersuami meninggalkan suaminya untuk pergi mengikuti seseorang dan pergi mengadakan perjalanan bersamanya. Sebab seorang istri harus tunduk dan melayani suaminya (bnd. Amsal 31:10-31).

Sangat besar kemungkinannya bahwa Maria adalah seorang pemimpin sebuah jemaat kristiani perdana. Atau setidaknya di antara para perempuan, kata Elisabeth S. Fiorenza, "Mary of Magdala seems

to have been the leader among them, since she is usually mentioned first" (Maria dari Magdala tampaknya telah menjadi pemimpin di antara mereka, karena dia biasanya disebut pertama) (Fiorenza, 1985). Kepemimpinan Maria dalam jemaat kristiani perdana juga dapat disimpulkan dari kedudukannya yang menonjol dalam teks-teks kristiani non-kanonik yang masih tersimpan, yaitu teks-teks yang beredar di akhir abad pertama. Misalnya ada yang disebut "Injil Maria" (Callahan, 2006). Ia diakui sebagai sahabat karib Yesus yang menyertai-Nya sebagai kawan dalam pelayanan-Nya. Pengalaman Maria dari Magdala ini, yaitu tentang *persahabatannya yang memerdekakan dengan Tuhan*, mengubah hidup dan pribadinya menjadi baru. Dewasa ini, kita dapat membayangkan Maria sebagai orang yang menyambut baik tuntunan Roh dalam jemaat yang menghormati martabat perempuan dan mendorong persamaan serta persahabatan antara laki-laki dan perempuan.

Bagi Maria Magdalena, perjumpaan dengan Yesus mengubah semuanya. Rasa sedih menjadi sukacita yang mendalam, dan keputusan menjadi pengharapan. Lebih dari itu semua, Yesus memanggil, memberi kepercayaan dan penugasan: "Pergilah kepada saudara-saudara-Ku dan katakanlah kepada mereka, bahwa sekarang Aku akan pergi kepada Bapa-Ku dan Bapa-mu, kepada Allah-Ku dan Allahmu" (Yohanes 20:17). Dengan penugasan langsung dari Yesus mulailah panggilan kemuridan yang sejati bagi Maria Magdalena. Kemuridan yang dijiwai oleh terang kebangkitan yang telah hidup dalam dirinya. Perjumpaan dengan Yesus yang bangkit ini kiranya dapat menjadi pola bagi perempuan di mana pun dalam keikutsertaannya dalam mengemban misi gereja. Dalam perjumpaannya dengan Yesus yang bangkit, Maria Magdalena diperkenalkan sebagai perempuan dengan nilai-nilai hidup luhur (Henrika, FSGM, 2011, pp. 233–270). Dalam perspektif pedagogis, nilai-nilai hidup tersebut adalah sebagai berikut.

*Pertama*, nilai pedagogis berupa **kepekaan hati dan belarasa**. Relasi antara Yesus dan Maria Magdalena adalah relasi yang terjalin sangat mendalam. Relasi itu memberi kepekaan hati dan belarasa bagi Maria Magdalena untuk senantiasa mengenali kehadiran dan keprihatinan Yesus di mana pun dan dalam kondisi apapun. Bagi Maria sendiri kehadiran Yesus adalah kehadiran yang memerdekakan, yang membawa siapa saja murid-Nya untuk *peka hati dan berbelarasa mengusahakan pembebasan hidup* ketika di situ tidak ada kemerdekaan. Maria pun menganggap perempuan sederajat dengan kaum laki-laki dalam partisipasi mereka di dalam gerakan Yesus. Maria peka dan berbelarasa pada Yesus yang mentransformasi (membarui) tradisi di masa-Nya. Tradisi Yahudi melarang tidak hanya terhadap perempuan asing yang dijumpai, bahkan terhadap istri sendiri laki-laki Yahudi dilarang berbicara di tempat-tempat umum. Laki-laki Yahudi yang sedang mendalami hukum Taurat terkena larangan keras tidak boleh berbicara dengan perempuan yang dianggap dapat membawa pengaruh jahat pada dirinya (*brings evil upon himself*). Bahkan sebuah literatur Rabinik yang sangat tua mengungkap sebuah doa harian yang dinaikkan oleh laki-laki Yahudi, demikian: "Blessed art thou, O Lord [...] who hast not made me a woman" (Syukur pada-Mu, Tuhan [...] yang tidak menciptakanku perempuan) (Irudaya, 2006). Bahkan tradisi seksis yang terpelihara di dalam gereja-gereja Reformasi tak luput dari spirit pembaruan Yesus. Yohannes Calvin, misalnya, dengan mengutip Kejadian 1:26, menjelaskan bahwa yang diciptakan sebagai gambar Allah hanyalah laki-laki, sedangkan perempuan bukan. Ia juga mengutip Kejadian 2:16 dan menafsirkannya sebagai bukti bahwa status perempuan adalah *a secondary degree* (makhluk kedua). Akhirnya ia menarik kesimpulan bahwa status perempuan memang lebih rendah daripada laki-laki, perempuan berasal dari dan untuk laki-laki, sepanjang waktu bahkan untuk kekekalan statusnya lebih rendah daripada laki-laki (Moko, 2018; Sinulingga, 1999). Semua tradisi tersebut membenarkan kedudukan kelas dua bagi kaum perempuan, yang dibarui Yesus dengan menghadirkan relasi baru laki-laki dan perempuan di dalam sebuah masyarakat baru, yaitu masyarakat Kerajaan Allah.

*Kedua*, nilai pedagogis berupa **panggilan misional dan agen perubahan**. Setelah sekian lama Maria mencari Yesus, dan setelah Yesus menyapanya, ia menemukan dan mengenali Yesus kembali. Maria berada dalam sukacita serta kegentaran dan keterpesonaan (*tremendum et facinosum*) yang mendalam. Namun, ia tidak membiarkan diri mandeg dalam kekaguman atau keterpesonaan tetapi dengan tegas ia *berani keluar dari diri* (dari zona nyaman), menjalankan panggilan misionalnya, masuk ke dalam dunia dan membawa manusia lain untuk juga dibawa dan berjumpa dengan Yesus. Inilah peran Maria sebagai agen perubahan dan pembawa berkat Ilahi bagi yang lain. Belajar dari Maria, Elisabeth S. Fiorenza merefleksikan bahwa:

The movement of woman as the people of God, therefore, must recover the meaning of religious initiation into the *ekklesia of woman*. It can provide 'godmothers' who become intimately involved with the upbringing and socialization of children and young people. It must provide a feminist ecclesial community of adults that models itself on the discipleship of equals [...]

(Karena itu, gerakan perempuan sebagai umat Allah, harus memulihkan makna inisiasi agama ke dalam *gereja perempuan*. Ini dapat mengayakan 'ibu baptis' yang secara intim terlibat dalam pengasuhan dan sosialisasi anak-anak dan orang muda. Ini harus menyediakan komunitas gereja perempuan orang dewasa yang mencontohkan dirinya pada pemuridan yang sederajat [...]) (Fiorenza, 1985).

*Ketiga*, nilai pedagogis berupa **kreativitas yang bijaksana**. Maria Magdalena adalah pribadi yang tidak mengenal putus asa, yang terus mencoba tetapi dalam kreativitasnya ia bertindak bijaksana. Ketika ia menyadari bahwa Yesus tidak ada di tempat di mana ia dibaringkan dan ia menyadari kemampuan dan keterbatasannya, ia tidak diam pasif melainkan ia bertanya, mencari di mana Yesus diletakkan, dan dengan bijaksana ia memberitahu kepada para murid tentang peristiwa itu. Dan perjumpaan Maria dengan Yesus yang bangkit mengubah semuanya. Ia adalah saksi pertama, yang dalam tradisi gereja disebut "Rasul para Rasul atau "Rasul utama" (*Apostola Apostolorum*), demikian ia disebut sebagai "Setara Rasul" (*Isapostola*). Setelah menjadi saksi peristiwa kebangkitan itu, ia pun mendapat keyakinan penuh untuk menjadi pewarta yang memberkati banyak orang yang disapanya.

Gerakan emansipasi perempuan masih panjang dikerjakan. Masih kuatnya penafsiran seksis dan tidak adil gender terhadap teks-teks Alkitab menjadi pekerjaan rumah yang tidak mudah diatasi. Dampaknya antara lain, sampai kini di dalam Gereja Katolik belum diterima tabhisan perempuan sebagai imam; juga masih kuatnya budaya patriarkhal dijadikan rujukan menolak secara sadar kedudukan dan peran perempuan dalam kepemimpinan dan pengambilan keputusan dalam Gereja-gereja Protestan. Di sinilah diperlukan kacamata baru, yaitu masukan yang berasal dari hermeneutik kritis, yang tugasnya bukan lagi *reproduktif* (mengulang makna berupa narasi tidak adil gender), melainkan *produktif* (menambah makna baru yang lebih adil gender). Gereja-gereja sebagai pihak yang pertama-tama berkepentingan mengusahakan narasi emansipasi perempuan dan melanjutkan narasi Maria sebagai "rasul perempuan," sangat didorong untuk konsisten pada perjuangan yang digemakan Injil Yesus Kristus ini. Bila tidak, maka gereja hanya akan mengalami *insignifikansi internal* (tidak signifikan ke dalam umat sendiri karena menjadi sebab ketidakadilan gender) dan *irrelevansi eksternal* (tidak relevan bagi masyarakat luas karena dianggap menyembunyikan dominasi gender laki-laki atas perempuan dan anti gerakan emansipasi), antara lain karena tidak memperjuangkan keadilan bagi hak-hak perempuan.

## **SIMPULAN**

Dasar Injili dari hidup dan pelayanan gereja terdapat dalam hubungan khas yang oleh Yesus dalam hidup-Nya dijalin dengan para murid-Nya. Ia memanggil mereka tidak hanya untuk menyongsong

Kerajaan Allah ke dalam hidup mereka sendiri, melainkan juga untuk mengabdikan hidup mereka kepadanya dengan meninggalkan segala sesuatu dan dari dekat meneladan *cara hidup-Nya* sendiri.

Bersama dengan Maria Magdalena, para perempuan dalam hidupnya dipanggil untuk terus berani mengungkapkan ide dan kreativitasnya di dalam komunitas yang namanya gereja. Di mana gereja sendiri *mendandani* dirinya terus untuk mengakui kedudukan dan peran perempuan. Tidak boleh lagi terjadi dalam hidup gereja, cerita seorang perempuan yang sekalipun dikenang selama Injil diwartakan, tetapi namanya tidak pernah diakui dan disebut, seperti kata Markus 14:9, "And truly I say to you, wherever the gospel is preached in the whole world, what she done will be told *in memory of her*" (Aku berkata kepadamu: Sesungguhnya di mana saja Injil diberitakan di seluruh dunia, apa yang dilakukannya ini akan disebut juga *untuk mengingat dia*). Seharusnya, bukan karena ia perempuan maka ia dilupakan dan tidak disebut, tetapi di dalam gereja semua orang, termasuk perempuan, disebut, diakui dan diterima dengan nama dan kepribadiannya. Maria, contohnya, adalah model perempuan yang menjadikan pengalaman imannya yang menyelamatkan menjadi pengalaman iman komunitas atau bersama. Lalu, secara bersama-sama kita berjalan dalam usaha mencari Allah yang hidup itu dengan menjadikan diri sebagai berkat bagi banyak orang.

Bersama Maria, para perempuan di zaman ini diajak mengemban panggilan dan pengutusan yang seluas apapun peluang dan kesempatannya. Nilai pedagogis yang Maria wariskan, yakni kepekaan-belarasa, misional-agen perubahan dan kreativitas yang bijaksana, adalah modal sosial (*social capital*) berharga untuk para perempuan menjalani pengutusan sebagai rasul-rasul Kristus di masa kini.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ariarajah, S. W. (2005). Intercultural Hermeneutics – A Promise for the Future? *Exchange*, 34(2), 89–101. <https://doi.org/https://doi.org/10.1163/1572543054068523>
- Callahan, S. (2006). *Maria Magdalena dan Augustinus*. Yogyakarta: Kanisius.
- Chung Yen, L. (2005). *Pengakuan Maria Magdalena: Saat-saat Intim Bersama Sang Guru*. Yogyakarta: Kanisius.
- Clifford, A. M. (2002). *Teologi Feminisme*. Maumere: Ledalero.
- Colby, S. R., & H. Bodily, B. (2018). Poetic Possibilities Exploring Texts With Ricoeur's Hermeneutics. *International Review of Qualitative Research*, 11(2), 162–177.
- Fiorenza, E. S. (1985). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- Frederiks, M. (2005). Hermeneutics from an Inter-Religious Perspective? *Exchange*, 34(2), 102–110.
- Gadamer, H.-G. (1975). *Truth and Method*. New York: The Seabury.
- Gschwandtner, C. M. (2017). Space and Narrative: Ricoeur and a Hermeneutic Reading of Place. In B. B. Janz (Ed.), *Place, Space and Hermeneutics* (pp. 169–181). [https://doi.org/10.1007/978-3-319-52214-2\\_13](https://doi.org/10.1007/978-3-319-52214-2_13)
- Henrika, FSGM, S. M. (2011). *Perjalanan Perempuan Religius: Bersama Maria Magdalena yang Berjumpa dengan Yesus yang Bangkit* (Dalam Sema; A. E. Kristiyanto., ed.). Yogyakarta: Kanisius.
- Hovorun, C. (2015). *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*. London: Palgrave Macmillan.
- Irudaya, R. (2006). Significance of Jesus' Mission With the Marginalized Samaritan Woman: A Feminist Reading of John 4. *Bhashyam: An Indian Biblical Quarterly Bible*, 32(2), 1–42.
- Johnson, E. A. (2003). *Kristologi di Mata Kaum Feminis*. Yogyakarta: Kanisius.

- Krueger, L. (2019). Reinterpreting Eve and Mary: A Theological Anthropology for Women. *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, 41(1), 91–109.
- Mantzavinos, C. (2020). Hermeneutics. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition)*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/hermeneutics/>
- Moko, C. W. (2018). Eksistensi Gender Ditinjau Dari Sudut Pandang Al-Kitab (Studi Terhadap Agama Katolik). *Jurnal Intelektualita: Keislaman, Sosial Dan Sains*, 7(1), 21–30.
- Moyaert, M. (2017). Ricoeur and the wager of interreligious ritual participation. *International Journal of Philosophy and Theology*, 73(8), 173–199.
- Palmer, R. E. (1980). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Ricci, C. (1994). *Mary Magdalene and Many Others: Women Who Followed Jesus*. Minneapolis: Fortress Press.
- Ricoeur, P. (1980). *Essays on Biblical Interpretation* (L. S. Mudge, ed.). Philadelphia: Fortress Press.
- Ricoeur, P. (1982). *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1995). *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination* (Trans. by; M. I. Wallace, ed.). Minneapolis: Fortress Press.
- Setio, R. (2006). *Membaca Alkitab Menurut Pembaca: Suatu Tafsir Pragmatis*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press.
- Setio, R. (2010). Mempertemukan Alkitab dan Al-Qur'an, dari Sudut Pandang Kristen. *Gema Teologi*, 34(1), 2–15.
- Simon, J. C. (2019). *Hermeneutik Paul Ricoeur dan Tugas Emansipasi: Kemiskinan, Ketidakadilan, dan Radikalisme di Indonesia*. Yogyakarta & Makassar: PT. Kanisius & STT Intim Makassar.
- Sinulingga, R. (1999). *Status Perempuan dalam Perjanjian Lama*. Forum Biblika 10.
- Stiver, D. R. (2001). *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Sutanto, T. (1999). *Yesus, Kaum Perempuan, dan Feminisme*. Forum Biblika 10.
- Tardelly, R. F. (2011). *Mencari Maria Magdalena*. Yogyakarta: Kanisius.
- Tripp, J. M. (2019). The Divided Magdalene: the Three Magdalenes Debate (1517-1519), between Humanism and Enlightenment. In E. F. Lupieri (Ed.), *Mary Magdalene from the New Testament to the New Age and Beyond*. Leiden: Brill.
- Warnke, G. (2020). Hermeneutics. In *Oxford Research Encyclopedia* (pp. 1–19).
- Wilson, B. (2019). Spiritual and Material Conversions: Federico Barocci's Christ and Mary Magdalene. In W. Melion, E. C. Pastan, & Lee Palmer Wandel (Eds.), *Quid est sacramentum?* (Dalam Quid, pp. 394–427). Leiden: Brill.



## **Tafsir Post-Kolonial Femenis Yehezkiel 16:15-22 sebagai Teks Pornografi Kenabian**

**Yohanes Parihala<sup>1\*</sup>, Jelfy L Hursepuny<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> Fakultas Teologi Universitas Kristen Indonesia Maluku, Indonesia

<sup>2</sup> Gereja Protestan Maluku, Indonesia

Email: yohparihala@ukim.ac.id

### **Abstract**

The issue of violence against women not only occurs in the space of action or the form of direct violence but also in the way of indirect violence, among others through the understanding of the biblical text that discredit women. This study aims to carry out a postcolonial feminist interpretation of Ezekiel 16: 15-22. This text, if understood, literally contains pornographic ideological messages that confront women as victims. Qualitatively, the interpretative analysis approach helps the writer to reinterpret the meaning of Ezekiel 16: 15-22 and find its relevance to the feminist struggle in the present. For this reason, the study of literature is the choice of writing to study various references related to the issues discussed. The results of this study indicate that certain Bible texts written in a patriarchal context have a picture of discrimination against women. With the feminist postcolonial approach, the reinterpretation of discriminatory texts can be done by emphasizing that both men and women were created equally by God.

**Keywords:** women; violence; Ezekiel 16:15-22; postcolonial; feminist.

### **Abstrak**

Persoalan kekerasan terhadap perempuan tidak hanya terjadi di dalam ruang tindakan atau dalam bentuk kekerasan langsung, tetapi juga di dalam bentuk kekerasan tidak langsung, antara lain melalui pemaknaan teks Alkitab yang mendiskreditkan perempuan. Kajian ini melakukan penafsiran postcolonial feminis terhadap Yehezkiel 16:15-22. Teks ini jika dimaknai secara harfiah mengandung pesan ideologis pornografis yang menghadapkan perempuan sebagai korban. Secara kualitatif, pendekatan analisis interpretative membantu penulis untuk menafsirkan kembali makna Yehezkiel 16:15-22 dan menemukan relevansinya bagi perjuangan feminis di masa kini. Untuk itu, maka studi kepustakaan menjadi pilihan menulis untuk mengkaji berbagai referensi terkait dengan persoalan yang dibahas. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa teks Alkitab tertentu yang ditulis di dalam konteks patriarki memiliki suatu gambaran diskriminasi terhadap perempuan. Dengan pendekatan postcolonial feminis, maka pemaknaan kembali terhadap teks diskriminatif itu dapat dilakukan dengan menegaskan bahwa baik laki-laki maupun perempuan diciptakan Allah secara setara.

**Kata kunci:** perempuan; kekerasan; Yehezkiel 16:15-22; postcolonial; feminis.

## **PENDAHULUAN**

Kajian penafsiran Alkitab dengan menggunakan metode tafsir feminis terus berkembang baik di lingkungan akademisi, maupun di lingkungan praksis pelayanan gereja. Metode tafsir feminis mengutamakan keberpihakan terhadap perempuan (*feminine*) yang selalu menjadi korban dari menguatnya tatanan budaya patriarki di dalam masyarakat (Zulaeha & Busro, 2020). Dalam perspektif teologis, manusia diciptakan sebagai laki-laki dan perempuan. Di dalam realitas sejarah budaya patriarki, kaum laki-laki adalah penentu pola kehidupan di dalam masyarakat dan kaum perempuan dinomorduakan (Frommel, 2011). Perempuan telah sejak lama dianggap sebagai manusia tidak bermartabat dan tidak berharga. Perempuan masih terus dipandang sebagai manusia kelas dua (*the*

\*Corresponding Author

Received: June 23, 2020; Revised: August 2, 2020; Accepted: August 5, 2020

*second class*) di bawah laki-laki sehingga tidak berhak bagi perempuan untuk menentukan kehidupan sendiri (Dias, Talaway, & Hukubun, 2020; Komnas Perempuan, 2017; Tuasela & Parihala, 2017).

Berbagai kasus kekerasan terhadap perempuan terus terjadi, seperti kekerasan dalam rumah tangga, kekerasan seksual, kekerasan kultural di mana perempuan dihadang tampil di ruang public dan hanya ditempatkan sebagai pelayan ruang domestik. Di samping itu, kerap kali ajaran agama yang dimaknakan secara harfiah turut melanggengkan berbagai praktek kekerasan terhadap perempuan. Berbagai catatan kekerasan itu, antara lain dapat ditemukan dalam berbagai kajian, dan juga pada laporan Komnas Perempuan (Hasbi, 2015; Komnas Perempuan, 2019; KOMNAS Perempuan, 2019; Ramadani & Yuliani, 2017).

Kajian ini bertujuan untuk melakukan penafsiran Kritis terhadap teks Yehezkiel 16:15-22. Jika teks ini dimaknai secara harfiah, terdapat ungkapan-ungkapan yang tampaknya menyudutkan perempuan dengan stigmatisasi bahwa perempuan yang mengandalkan kecantikan untuk melakukan persundalan. Pada ayat 15, misalnya, disebutkan “Tetapi engkau mengandalkan kecantikanmu dan engkau seumpama bersunda dalam menganggarkan ketertasyuranmu dan engkau menghamburkan persundalanmu kepada setiap orang yang lewat” (Yeh.16:15). Dalam kenyataan persoalan kekerasan seksual terhadap perempuan, kerap kali perempuan mengalami triple diskriminasi, selain dipandang sebagai seorang perempuan yang lemah, perempuan juga dituding telah menyalahgunakan kecantikannya, dan bahkan dirinya sendiri kerap dipersalahkan sebagai penyebab terjadinya kekerasan seksual tersebut. Kisah *triple* diskriminasi juga dialami misalnya, dalam kisah perempuan Kanaan di dalam Matius 15:21-28 (Parihala, 2019). Itu sebabnya, Alkitab memang perlu ditafsirkan untuk menggali keluar makna teksnya agar menjadi relevan dengan konteks di masa kini.

Penafsiran terhadap Yehezkiel 16:15-22 menggunakan pendekatan post-kolonial feminis. Dari literatur-literatur yang digunakan paling kurang ada empat metode tafsir ini yang sudah digunakan oleh para penafsir. Pertama, para penafsir poskolonial-feminis berusaha untuk memeriksa simbolisasi perempuan dan penyebaran gender di dalam teks-teks Alkitab dihubungkan dengan kepentingan kelas, mode produksi, konsentrasi kekuasaan, dan dominasi kolonial. Kedua, pendekatan ini mengkritik perlakuan khusus kepada perempuan-perempuan di dalam teks Alkitab dan mengusahakan pembacaan rekonstruktif sebagai *counter*-narasi. Ketiga, pendekatan ini mengkritik tafsiran metropolitan, termasuk yang ditawarkan oleh para penafsir khususnya penafsir Barat dan berusaha untuk mendekolonisasi teks-teks imperial demi semangat pembebasan. Keempat, pendekatan tafsir ini berusaha memberi peran bagi pembaca biasa (Pui Lan, 2005; Redmont, 2007).

Para penafsir yang menggunakan pendekatan historis, menyibukkan diri dengan bagaimana kitab Yehezkiel itu mengalami sejarah perkembangan peredaksian. Ada penafsir yang berusaha untuk menentukan bagian-bagian yang merupakan nubuatan asli nabi Yehezkiel dalam bentuk puisi, baru kemudian dikembangkan oleh murid-murid Yehezkiel dan zaman sesudahnya sampai mendapat bentuknya yang sekarang. Zimmerli, misalnya berusaha memetakan mana bagian-bagian yang berasal dari zaman sebelum nabi, dikembangkan oleh nabi Yehezkiel, dan kemudian oleh generasi selanjutnya (Zimmerli, 1977). Termasuk juga Brownlee yang walaupun tidak lagi memusingkan apakah bentuk puisi atau prosa itu yang asli, tetapi toh masih terjebak dengan konteks historisnya (Brownlee, 1990)

Penafsiran secara historis kurang menghargai bagaimana metafora itu dipakai dan mempengaruhi. Apa itu metafora? Menurut teori interaktif, metafora adalah seperangkat implikasi-implikasi yang saling berhubungan yang dapat dipetakan atau diproyeksikan antara *vehicle* (atau fokus) dan topik (atau kerangka). Sistem yang demikian tidak ditentukan sebelumnya tetapi dapat ditemukan melalui saling

pengaruh-mempengaruhi di antara pembicara dan pendengar, fokus dan kerangka, *habits* kultural dan linguistik, tetapi juga kompetensi partisipan (S. R. Llewelyn & Payne, 2010).

Exum sebagai seorang penafsir feminis terhadap teks-teks PL mengelompokkan Yehezkiel 16 ini ke dalam apa yang disebutnya sebagai cerita-cerita pornografi kenabian, termasuk juga teks lain seperti Hosea 2, Yesaya 3, dan Yeremia 22. Bahasa metafora digunakan untuk mengisahkan berita pornografi kenabian dimaksud. Thelle dalam penelitiannya terhadap metafora dimaksud mengatakan bahwa metafor perkawinan yang dipakai di dalam kitab nabi-nabi PL, memperlihatkan bagaimana gambaran kekerasan (terhadap perempuan, sejauh yang bisa ditangkap dari teks) terkesan sangat vulgar dan personal (Exum, 2015). Gambaran personal (atau *graphic*) yang demikian tidak bisa ditangkap dengan bahasa-bahasa generik tentang kekerasan secara fisik (Thelle, 2015). Studi serupa juga telah dilakukan oleh Fuchs terhadap narasi-narasi pertunangan di dalam teks-teks Pentateukh, dan tiba pada kesimpulan bagaimana teks-teks ini secara hermenutis memberi petunjuk penting bagi struktur ideologi patriarkhi (Fuchs, 2003).

Kelompok teks dimaksud mencoba memaknai hubungan Allah-Israel sebagai hubungan suami-isteri, sehingga penggambaran hubungan yang demikian, tidak dapat tidak menggunakan bahasa-bahasa seksual secara metaforis. Dalam teks-teks ini, dosa korupsi dan ketidaktaatan religius diseksualkan dan diproyeksikan kepada perempuan. Dosa diidentifikasi dengan birahi isteri yang tidak terkontrol dan tidak bisa dibatasi. Atas dasar birahi yang tidak terkontrol dan mau berhubungan dengan siapa saja, isteri diperlakukan dengan kasar secara seksual, dan berada di bawah kontrol suami (Exum, 2015).

Teks-teks demikian adalah suatu bentuk pornografi sebab meliputi obyektivikasi, dominasi, balas dendam, sakit, dan menghina perempuan. Teks-teks tersebut menimbulkan persolaan etis tidak hanya karena menghina dan merendahkan tetapi juga bisa dilihat sebagai persetujuan Alkitabiah kepada perilaku seksual terhadap perempuan. Sebab banyak pembaca Alkitab yang membaca teks berdasarkan ideologi teks dan *privilege* Allah, perilaku suami yang kejam tidak terbuka untuk dipertanyakan.

## **METODE PENELITIAN**

Kajian ini secara kualitatif menggunakan analisis *interpretative*, karena data hasil penelitian dianalisis melalui proses interpretasi untuk menemukan makna (Sugiyono, 2018). Data yang diinterpretasi dengan pendekatan tafsir post-kolonial feminis adalah Yehezkiel 16:15-22. Ada tiga langkah dalam mengerjakan pendekatan tafsir post-kolonial feminis, yaitu: menganalisis situasi atau konteks kekuasaan yang berpengaruh pada visi kenabian Yehezkiel, menggali makna (*eksegesis*) dari teks, dan membaca kembali teks dari pengalaman perempuan di masa kini (*eisegesis*). Secara metodologis, penafsiran terhadap pasal ini memerlukan pemaknaan mendalam terhadap ungkapan alegoris yang begitu dominan. Yehezkiel menggunakan alegori untuk menunjuk kepada ketidaksetiaan Israel di masa lalu sebagai alasan mengapa Yehuda jatuh ke dalam pembuangan. Yehezkiel 16 berada dalam rentetan pasal 15-19 yang menjelaskan gambaran-gambaran tentang Yehuda atau Israel (Blenkinsopp, 1990). Di dalam pasal 15, Yehezkiel mengumpamakan Yehuda sebagai pohon anggur yang tidak berguna. Di dalam pasal 17, Yehezkiel menggunakan penggambaran elang demi menunjuk pada kasus yang sama. Di dalam pasal 19, bagaimana Yehezkiel menggunakan dunia flora dan fauna untuk menggambarkan ratapannya kepada Israel. Dengan menggunakan perumpamaan yang begitu beragam, ada penafsir yang menyebut nabi Yehezkiel sebagai Bapak Alegori Alkitab (Zimmerli, 1977). Melalui analisis interpretatif secara kualitatif, ungkapan-ungkapan metafor tersebut dapat digali maknanya untuk pembaca di masa kini.

## **HASIL DAN PEMBAHASAN**

### **Pasang Surut Kekuasaan Yehuda Dan Kenabian Yehezkiel**

Sebagai sebuah bangsa yang berada di Timur Tengah Kuno pada waktu itu, jelas bahwa Yehuda dalam sejarahnya mengalami pasang surut kekuasaan. Letak Yehuda memang strategis karena berada di lalu lintas perdagangan Timur Tengah. Yehuda paling kurang yang menjadi latar historis bagi kenabian Yehezkiel berada dalam masa-masa terakhir keberadaannya sebagai sebuah kerajaan. Di tahun 722 sM, Israel Utara telah dihancurkan oleh Asyur dan sebagian besar dari mereka juga dibuang. Ketika kemaharajaan Asyur mulai pudar dengan meninggalnya raja Asyurbanipal, muncullah kemaharajaan lain yang menggantikan kolonial Asyur yakni Babel. Mesir muncul untuk sementara waktu tetapi dikalahkan kemudian oleh putera mahkota Babel, Nebudkanezar, dalam pertempuran yang hebat di Karkemis, 605 sM. Tidak lama kemudian ia memaklumkan dirinya sebagai penguasa Siria dan Palestina, dimana kerajaan-kerajaan kecil di situ, termasuk Yehuda harus membayar pajak kepadanya. Akhirnya, di tahun 598 sM, ia menginvasi Yehuda dan pada akhirnya 16 Maret 597 sM, Yehuda benar-benar ditaklukan (Mein, 2006).

Nabi Yehezkiel adalah nabi yang sezaman dengan nabi Yeremia yang tentu mengalami pergolakan politik internasional di atas. Sedikit lebih muda dari nabi Yeremia, sebagai orang yang lahir dari keluarga imam yang merupakan turunan langsung dari imam Zadok di Yerusalem. Yehezkiel punya status sosial yang lebih tinggi dari nabi Yeremia. Bisa dibayangkan nabi Yehezkiel adalah kelompok elit yang turut dibuang ke Babel (Collins, 2014). Catatan di dalam Yehezkiel 1 menunjukkan bagaimana nabi sudah berada di pembuangan ketika nabi mendapat penglihatan di tepi sungai Kebar, di Babel.

Yehezkiel memiliki pengalaman menjadi seorang imam yang biasanya bertugas di Bait Suci dengan segala macam ritusnya ketika masih di Yerusalem (Kel. 29, Im. 8, Bil. 8). Pengalaman itu begitu membekas pada diri Yehezkiel. Pembuangan yang turut dialami oleh Yehezkiel meniadakan peran dan tugasnya sebagai seorang imam Bait Suci (Sweeney, 2015). Pengalaman kehilangan tanah, kehilangan tugas resmi sebagai imam Bait Suci, tetapi juga pengalaman dideportasi ke Babel menyisakan trauma yang sangat mendalam bagi Yehezkiel dan kaumnya. Trauma itu tidak bisa dideteksi secara langsung, tetapi dari berita kenabian di dalam kitab Yehezkiel kita menemukan bahwa Yehezkiel agak berbeda dengan nabi-nabi lain dalam menggambarkan situasi bangsanya. Kalau mau dibaca lebih lanjut berita-berita nubuatnya, terkesan ditemukan bagaimana nabi seperti orang yang patah hati yang sangat dalam karena kehilangan kota tercintanya (bdk. Mazmur 137).

### **Menggali Makna (*Eksegesis*) Yehezkiel 16:15-22**

#### ***Isteri Yang Cabul Sembarangan (ayat 15)***

<sup>15</sup>Tetapi engkau percaya diri dengan kecantikanmu, dan berbuat zinah karena kepopuleranmu; dan engkau mencurahkan persundalanmu kepada semua yang lewat, kepada mereka hal itu dicurahkan.

Setelah menggambarkan tentang Israel sebagai anak yang lahir dari perkawinan campur antara bapa Amori dan orang Heti, cerita berlanjut dimana Israel digambarkan sebagai Isteri Tuhan. Di pasal 15 sebelumnya, cerita mulai berkembang dari menyebutkan Israel sebagai anak hasil kawin campur, dan kemudian dipungut sebagai Isteri oleh Tuhan. Gambaran yang dipakai adalah menggunakan gambaran

seksual yang cukup *abusive*, kalau mau dibaca. Penggambaran Israel sebagai anak hasil kawin campur yang ketika lahir masih berdarah-darah (*bedhamayik*). Di Yehezkiel 16:6-8, kita temukan bagaimana Yerusalem (Israel) digambarkan dengan menggunakan kata-kata dari lingkungan pornografi. Cinta birahi (*eth dodhim*), buah dada (*syadhayim*), rambut (*se'ar*), telanjang bulat (*erom we 'erya*). Dan semua penggambaran yang demikian ditujukan langsung kepada perempuan.

Mengapa di ayat 15 ini Yerusalem merasa pede dengan kecantikannya? Mengikuti alur kisah, di ayat 10-14 sebelumnya, sudah dikisahkan bagaimana Tuhan memperlengkapi Yerusalem sebagai Istri-Nya dengan perhiasan-perhiasan, gelang, kalung, anting-anting, pakaian sutera, bahkan sampai kepada emas dan perak. Perlengkapan kemewahan ini membuat Yerusalem pantas disebut sebagai seorang ratu, sehingga bisa dipahami mengapa Yerusalem berbangga alias sombong dengan kecantikan. Kesombongan (*yaphi*) ini mengantarkan Yerusalem untuk selingkuh (TB-LAI: *bersundal*, saya: *berbuat zinah*). Yerusalem sebagai isteri Tuhan ternyata berbuat serong. Serong dengan siapa? nanti, tetapi gambaran pornografi masih terus berlanjut dimana Istri yang selingkuh ini menumpahkan (TM: *syaphak*, TB-LAI: *menghamburkan*, TL-LAI: *mentjurahkan*) cabulnya kepada orang-orang yang lewat.

Ternyata perilaku serong dari si Istri tidak hanya dengan satu orang, tetapi dengan siapapun yang lewat, isteri tersebut mencurahkan birahinya. Blenkinsopp misalnya, karena terpengaruh dengan bagian ini, memberi judul pasal 16 secara keseluruhan dengan *Nymphomaniac Bride*, yakni tunangan perempuan yang punya nafsu seksual yang tinggi (Blenkinsopp, 1990). TB-BIS menerjemahkan bagian terakhir ayat ini sebagai si isteri yang rela tidur dengan siapa saja. Memang kata Ibrani yang digunakan adalah *syaphaq*, sebuah kata yang umumnya diterjemahkan sebagai “menumpahkan” (bdk. JPSV). TB-LAI sendiri “mengahamburkan”, tetapi saya memilih menerjemahkannya secara harfiah saja dengan pertimbangan bahwa aksi menumpahkan zinah (cabul) kepada setiap orang yang lewat menarik untuk dikaitkan dengan narasi selanjutnya di bawah di mana tempat percabulan itu berada di ketinggian (bdk. TL-LAI: panggung pantjawarna) sehingga mudah dan gampang menjadi tontonan banyak orang.

### **Aksi di Rumah Bordil (ayat 16-18)**

<sup>16</sup>Engkau mengambil dari pakaian-pakaianmu lalu membuat bagimu tempat-tempat tinggi sehingga berwarna-warni, dan engkau berbuat zinah di sana; tidak akan ada dan tidak akan terjadi lagi. <sup>17</sup>Engkau mengambil peralatan kecantikanmu dari emas-Ku dan perak-Ku yang Aku berikan kepadamu, dan membuat bagimu patung-patung lelaki, lalu berbuat zinah dengan mereka. <sup>18</sup>Lalu engkau mengambil bermacam-macam pakaianmu lalu menyelubungi mereka; minyak-Ku dan kemenyan-Ku engkau berikan kepada mereka. <sup>19</sup>Juga makanan-Ku yang Aku berikan kepadamu, tepung berkualitas tinggi, dan minyak, juga madu telah Aku beri sebagai makanan kepadamu, engkau bawa ke hadapan mereka dengan bau yang menyejukkan, inilah sabda Tuhan Allah.

Rumah Bordil dalam konteks sub-bagian ini adalah tempat-tempat tinggi alias *bamoth* (TB-LAI: bukit-bukit pengorbanan, TL-LAI: panggung). Bentuk tunggal *bamoth* yaitu *bama* menunjuk kepada punggung bukit, atau sebagai tempat-tempat tinggi (Zimmerli, 1977). RSV dan TB-LAI yang menerjemahkan *bamoth* sebagai “bukit-bukit pengorbanan”, terpengaruh terjemahan Latin yaitu Vulgata. *Bama* atau *bamoth* ini adalah sebuah lokasi kultus agama kesuburan Kanaan yang umum ditemukan di Palestina. Dulunya bahkan menjadi bagian dari praktik agama resmi termasuk di Israel, tetapi reformasi deuteronomis Yosia mengakibatkan *bamoth* ini dihancurkan karena merupakan lambang kafir bagi Tuhan (bdk. II Raj.23:1-30).

Untuk patung laki-laki (*tsalme zakhar*), sebuah gambaran menarik ditemukan di dalam Yesaya 57:8, dimana Yesaya III mengkritik penyembahan berhala sebagai sebuah perzinahan. Sebuah lambang berhala diletakkan di ambang pintu rumah, lalu kegiatan perzinahan terjadi dengan memandang patung berhala tersebut. Kalau memang gambaran demikian yang dimaksudkan, maka kira-kira kita bisa membayangkannya seperti begini, bahwa patung berhala tersebut juga bisa menjadi “alat” yang turut membantu fantasi seksual dari perempuan-perempuan yang dicap nabi Yesaya III melakukan perzinahan. Entah apa yang dimaksudkan oleh nabi-nabi ini, tetapi gambaran *prophetic pornography* memang jelas di dalam Yehezkiel ini tetapi juga Yesaya III.

Minyak (*syemen*) dan kemenyan (*qetoreth*) yang dalam perikop sebelumnya diberikan Tuhan kepada Isteri-Nya malah digunakan si isteri tersebut untuk meminyaki berhala-berhala mereka. Mengikuti penggambaran Yesaya III, *phallic symbol* itu tidak hanya digantung di tiang pintu masuk rumah, tetapi juga diminyaki supaya berbau harum. Gambaran Yehezkiel tentang *prophetic pornography* lengkaplah sudah. Ada tontonan zinah, ada rumah bordil, ada alat yang digunakan untuk fantasi seksual, tetapi juga aroma terapi diperlukan untuk menunjang tindakan zinah yang sembarang itu.

### ***Persembahan anak-anak: Hoax atau Real? (ayat 20-21)***

<sup>20</sup>Juga engkau mengambil anak-anak laki-laki dan anak-anak perempuanmu yang engkau lahirkan bagi-Ku, dan mengorbankan mereka bagi mereka sebagai makanan mereka; apakah persundalanmu murahan? <sup>21</sup>Lalu engkau menjagal anak-anak-Ku dan menyerahkan mereka, mengkhususkan mereka (anak-anak) bagi mereka.

Dalam bagian ini kita mendapatkan gambaran tentang bagaimana anak laki-laki dan perempuan dari Yerusalem dipersembahkan kepada dewa (Molokh) di tempat-tempat tinggi. Apakah persembahan anak-anak ini benar-benar terjadi ataukah *hoax* dalam arti menggunakan gaya bahasa hiperbol? TB-LAI (yang terpengaruh RSV) menerjemahkan bagian terakhir ayat 21 dengan: *mempersembahkannya sebagai korban dalam api*, tidak ada di dalam teks Ibraninya. Mungkin TB-LAI dan RSV sekali lagi mengikuti Vulgata, sehingga konsekuensi logis dari menerjemahkan *bamoth* sebagai “bukit-bukit pengorbanan” adalah “mempersembahkan anak-anak sebagai korban di dalam api”, bagi dewa Molokh.

Para penafsir sendiri berbeda pendapat untuk menerjemahkan dan memaknai frasa *beha'aphir* di dalam teks Ibraninya. Ada penafsir yang mengatakan bahwa persembahan anak-anak ini tidak terjadi seperti yang digambarkan oleh teks, tetapi hanya merupakan semacam ritus inisiasi dimana anak-anak dikhususkan bagi dewa, dan karena itu, teks-teks yang demikian harus dilihat sebagai gaya bahasa yang hiperbolik. Tetapi ada juga penafsir yang mengatakan bahwa teks ini benar-benar mempersembahkan anak-anak dengan menjagal mereka sebagai korban bagi dewa Molokh (Greenberg, 1983).

Bagaimanapun bukti-bukti penggalian arkeologi di Palestina menunjukkan bagaimana praktik pengorbanan anak ini memang ada. Greenberg mengatakan bahwa dulunya praktik pengorbanan anak-anak ini merupakan bagian dari ibadah kepada Tuhan, tetapi belakangan sangat ditentang khususnya oleh nabi Yeremia. Reformasi Deuteronomis yang dilakukan oleh raja Yosia sebagaimana dikisahkan di dalam II Raja-raja 23:1-30, membasmi praktik pengorbanan ini (Greenberg, 1983).

### ***Nostalgia waktu baru lahir***

<sup>22</sup>Dengan segala kenakalanmu dan perzinahanmu, tidakkah engkau mengingat masa mudamu ketika engkau telanjang bulat sambil menendang-nendang dalam darahmu.

Dalam bagian ini kita menemukan bagaimana bagaimana perzinanan isteri coba disejajarkan (perbandingan) dengan waktu ketika isteri itu baru lahir di perikop sebelumnya. Kata telanjang tidak digunakan dalam bentuk yang biasa, tetapi lebih hiperbol lagi yakni telanjang bulat. Penggambaran lebih graphik lagi ketika ditambahkan dengan keterangan “menendang-nendang di dalam darahmu”. Ini menegaskan bahwa ketelanjangan merupakan suatu *nature* kemanusiaan di dalam suatu proses kelahiran atau proses awal kehidupan itu dimulai.

### **Eisegesis Metafora Yehezkiel Dan Konteks Femenis Kekinian**

Eisegesis berbeda dari eksegesis. Jika eksegesis adalah menarik keluar (*ek*) makna dari teks berdasarkan konteks yang memproduksi teks, maka eisegesis adalah proses menuangkan makna ke dalam (*eis*) teks (Grant & Tracy, 2000). Dalam kajian ini, makna yang dituangkan adalah perspektif dan konteks perempuan di masa kini. Dalam konteks tulisan di atas, saya mau memperlihatkan kepada pembaca bagaimana nabi dan komunitasnya menggunakan gambaran metafora kekerasan kepada perempuan. Penggambaran yang demikian menunjukkan bahwa Alkitab yang kita warisi tidak luput dari bahasa-bahasa kekerasan tentang perempuan. Hal ini memang dikritik keras melalui pembacaan feminis terhadap teks-teks yang memang sudah dari asalnya tidak memberi kesempatan kepada perempuan untuk bercerita langsung tentang pengalaman mereka akan Allah. Selalu perempuan yang diceritakan adalah menurut sudut pandang laki-laki yang merupakan penulis dari Alkitab. Di mana keterlibatan perempuan dalam proses penyusunan teks-teks Alkitab? Pasti ada, tetapi dalam konteks patriarki dan kiriarki, peran mereka sama sekali tidak diceritakan.

Perempuan dan anak-anak selalu menjadi obyek bagi laki-laki termasuk dalam penggambaran metafora kekerasan terhadap perempuan. Melalui metafora kekerasan terhadap perempuan, kita mewarisi gambaran Allah yang kejam, pencemburu, dan posesif. Apakah kita mau mengimani gambaran Allah yang demikian? Saya pikir tidak, dalam konteks patriarki dan kiriarki yang demikian, Allah yang adalah kasih, pemelihara justeru direduksikan menjadi Allah yang terkesan tidak pro kepada perempuan, atau tidak pro kepada hidup itu sendiri.

Kita memerlukan gagasan teologis feminis seperti yang dikonstruksikan oleh Marie Claire Barth/Frommel dalam tulisannya bagi khalayak pembaca di Indonesia yang berjudul *Hati Allah Bagaikan Hati Seorang Ibu*. Di sini Allah adalah Allah Ibu, Allah pemelihara, penuh kasih yang menggendong anak-anak-Nya. Allah yang Keibuan ini justeru tidak saya dapatkan ketika membaca teks Yehezkiel 16:15-22 ini, tentu bahwa pemahaman Yehezkiel secara metaforis tentang Allah yang kejam yang menyiksa isteri-Nya karena berzinah perlu didekonstruksi karena tuntutan konteks feminis masa kini (Frommel, 2011).

Lebih daripada itu, di era post-kolonial seperti sekarang ini, tidaklah relevan lagi menjadikan atau membaca teks-teks Alkitab secara *taken for granted* untuk melegitimasi praxes kekerasan dan ketidakadilan kepada siapapun. Era kemerdekaan sebagai antithesis dari era kolonialisasi memberikan suatu imperative berteologi yang membebaskan dan memerdekakan. Perspektif teologis berpijak pada perspektif mengenai Allah yang menciptakan, membela dan merawat kehidupan seluruh ciptaan. Pijakan ini mendorong suatu praksis berteologi yang bermuara pada praksis hidup gereja dan persekutuan orang beriman untuk turut serta berjuang memutus matarantai dan belenggu kekerasan dan ketidakadilan kepada para perempuan dan anak, juga kepada semua kalangan. Teologi post-kolonial adalah teologi yang tidak lagi melanggengkan penindasan, sebaliknya menjadi teologi yang pro-hidup.

### **SIMPULAN**

Penggambaran Isteri yang rela bersundal dengan siapa saja di dalam teks Yehezkiel 16:15-22 ini memang menunjuk kepada ketidaktaatan Israel kepada Tuhan. Akan tetapi, penggunaan bahasa metafora yang kejam terhadap perempuan seperti ini, menyebabkan teks-teks yang demikian menjadi semacam legitimasi religius terhadap banyaknya penindasan kepada perempuan dan anak-anak sebagai korban dari masa ke masa dalam sejarah peradaban ini.

Jembatan hermeneutis kita tercipta antara konteks feminis kekinian dengan komunitas Yehezkiel yang hidup di pembuangan pada ribuan tahun yang lampau itu melalui berita-berita di media massa atau media sosial, tentang betapa maraknya penindasan terhadap perempuan. Kekerasan lewat bahasa ternyata mewakili fakta kekerasan terhadap perempuan dan anak-anak di berbagai belahan manapun di dunia ini. Kita memerlukan pendekatan reinterpretasi teks Alkitab, yang mampu menggali pesan teks di dalam konteksnya, dan mengkonstruksikan kembali untuk menyampaikan pesan yang membangun kehidupan di masa kini. Bagaimanapun, sebagai umat beragama, kita sungguh meyakini bahwa Allah telah menciptakan laki-laki dan perempuan secara setara (*equal*), dan tidak dapat dibenarkan jika di dalam kenyataan kehidupan terbangun suatu pola relasi subordinan yang saling menindas dan mendiskriminasi antara sesama ciptaan.

#### **DAFTAR PUSTAKA**

- Blenkinsopp, J. (1990). *Ezekiel: Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville: JK Press.
- Brownlee, W. H. (1990). *Word Biblical Commentary vol 28: Ezekiel 1-19*. Texas: Word Books Publishers.
- Collins, J. J. (2014). *Introduction to The Hebrew Bible second Edition*. Minneapolis: Forterss Press.
- Dias, N., Talaway, H., & Hukubun, M. (2020). Perceraian Dan Perzinahan: Suatu Pendekatan Tafsir Femenis Terhadap Matius 5 : 27 – 32. *ARUMBAE: Jurnal Ilmiah Teologi Dan Studi Agama*, 2(1), 75–90.
- Exum, J. C. (2015). Prophetic Pornography Revisited. In Rannfrid I. Thelle (Ed.), *New Perspectives on Old Testament Prophecy and History: Essays in Honour of Hans M. Barstad*. Leiden: BRILL.
- Frommel, M.-C. B. (2011). *Hati Allah Bagaikan Hati Seorang Ibu: Pengantar Teologi Femenis*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Fuchs, E. (2003). *Sexual Politics in The Biblical Narrative: Reading The Hebrew Bible as A Woman*. Sheffield Academic Press.
- Grant, R. M., & Tracy, D. (2000). *Sejarah Singkat Penafsiran Alkitab*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Greenberg, M. (1983). *The Anchor Bible: Ezekiel 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday and Company Inc.
- Hasbi, M. (2015). Kekerasan Terhadap Perempuan: Perspektif Pemikiran Agama Dan Sosiologi. *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, 15(2), 389–410.
- Komnas Perempuan. (2017). Labirin Kekerasan terhadap Perempuan: Dari Gang Rape hingga Femicide, Alarm bagi Negara untuk Bertindak Tepat. *Komnas Perempuan, Catatan Tahunan (CATAHU)*.
- Komnas Perempuan. (2019). Korban Bersuara, Data Bicara Sahkan RUU Penghapusan Kekerasan Seksual sebagai Wujud Komitmen Negara: Catatan Kekerasan terhadap Perempuan. *Catatan Tahunan Tentang Kekerasan Terhadap Perempuan*.
- KOMNAS Perempuan. (2019). Catatan Kekerasan Terhadap Perempuan Tahun 2018. *Catatan Tahunan Tentang Kekerasan Terhadap Perempuan*.
- Mein, A. (2006). *Ezekiel and The Ethics of Exile*. Oxford: Oxford University Press.
- Parihala, Y. (2019). *Menggereja Yang Pro Hidup: Tafsir Teks dan Diskursus Teologi Dengan Perspektif Marginalitas, Pembebasan, dan Perdamaian*. Penerbit Aseni.

- Pui Lan, K. (2005). *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Ramadani, M., & Yuliani, F. (2017). Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) Sebagai Salah Satu Isu Kesehatan Masyarakat Secara Global. *Jurnal Kesehatan Masyarakat Andalas*, 9(2), 80–87. <https://doi.org/10.24893/jkma.v9i2.191>
- Redmont, J. C. (2007). Postcolonial Imagination and Feminist Theology. *Anglican Theological Review*.
- S. R. Llewelyn, & Payne, J. E. (2010). The Woman's Voice in Ezekiel. *Journal of Race, Ethnicity, and Religion*, 2(10).
- Sugiyono. (2018). Metode Penelitian Kombinasi (mixed Methods). In *International Journal of Physiology*.
- Sweeney, M. A. (2015). The Ezekiel G-D Creates. In Paul M. Joyce and Dalit Rom-Shilon (Ed.), *The God Ezekiel Creates*. New York: Bloomsbury.
- Thelle, R. I. (2015). Self as Other: Israel's Self-Designation as Adulterous Wife, a Self-Reflective Perspective on a Prophetic Metaphor. In Rannfrid I. Thelle (Ed.), *New Perspectives on Old Testament Prophecy and History: Essays in Honour of Hans M. Barstad*. Leiden: BRILL.
- Tuasela, J. A., & Parihala, Y. (2017). Pelayanan Pastoralia Transformatif untuk Penanganan Masalah Kekerasan Seksual Terhadap Perempuan di Ambon. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*. <https://doi.org/10.15575/jw.v2i2.1575>
- Zimmerli, W. (1977). *Hermeneia: Ezekiel 1*. Philadelphia: Forterss Press.
- Zulaeha, E., & Busro. (2020). Prinsip Liberalisme dalam Metodologi Tafsir Femenis: Pembacaan pada Karya-karya Husein Muhammad. *Khazanah: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora*, 18(1), 25–48.



## **Religious Human Resources Management: Perichoresis to manage or to be managed?**

**Halim Wiryadinata\***

Sekolah Tinggi Teologi Pelita Bangsa, Indonesia

Email: [halimwiryadinata@sttpb.ac.id](mailto:halimwiryadinata@sttpb.ac.id)

### **Abstract**

The meaning of the Greek word, which is Perichoresis as co – indwelling or co – inherence in the sight of the Trinity as the dogma of Christian has a broader perspective of mutual interpenetration of Beings. Thus, it leads the author to argue that Perichoresis is *terminus technicus* in assessing the management of people (Human Resources Management and People Development) to synergize the jobs for maintaining and achieving the goal of the company. Thus, there are three mainstreams of this article, which are: Firstly, I will look at the history of Perichoresis as a *terminus technicus*; Secondly, I will explore Human Resources Management and People Development as the parallel of Perichoresis; and Lastly, I will construct a concept of Perichoresis as *terminus technicus* in Human Resources Management and People Development to achieve the vision of the company.

**Keywords:** Perichoresis, HRM, Human Resources Management, Religious.

### **INTRODUCTION**

The slowing down of economy (or intending to the global economic crisis) in the world today, we can see one of the factors, in causing it, is that the speculative financial market and its impact on the economy of the country. It is also added with the tension between the Western superpower (the United States of America) and the Eastern superpower (The Republic of China) in implementing the international tariff on certain commodities when enter their countries. Instead of serving the global economy, this market contributes the worse condition of relationships among the goods, services, environment, as well as human capital, have become subordinated and manipulated by speculative capital seeking to maximize profits. Grochmal (2016) sees to maximize profits is the central aim, not between the employer and the employee, but it is further beyond the world of work and the world of finances (Stanisław Grochmal, 2016). If this is so, then it will create the destruction between economy and social relationship – where human resources become the ‘slave of profit-oriented’ for the speculative capital (Stanisław Grochmal, 2016). In other words, the profit-oriented of the speculative capital devastates the relationship between market and business environment. It leads to Pitelis to see that “efficiency and productivity can be the biggest foes of efficiency and productivity” for the global economic crisis today (Pitelis, 2002). It needs to change the concept of the unlimited greedy of shareholders leads to inequitable distribution of income, unemployment and environmental disaster to the need of mentality and a new paradigm in management human resources based on spirituality.

The shifting paradigm of the managers, according to Bruni (2002) in business today is to focus on the implementation of spirituality in management from the concentrating material into immaterial, hardware to software and capital to knowledge (Bruni, 2002). So, to say the new paradigm is reducing the importance of material value in the interest of spiritual value becoming a new concept of human resources

\*Corresponding Author

Received: May 16, 2020; Revised: August 3, 2020; Accepted: August 30, 2020

management and people's development. To help the poor, the equality of income, and the increasing of GDP are the main focused for management by implementing a spirituality-based program.

## RESEARCH METHOD

This research is taking the qualitative method using the interpretative as the mean of interpreting the movement of the past arguments concerning theology (trinity) and human resources management. The philosophical worldview also is conducted through this research, which is the post-positivism philosophy to show the holistic of arguments in the social dimension to conclude of the research. The post-positivism leads to the epistemological concept, which is to construct the idea between theology and human resources management in the term of theological concept (Crotty, 1998, 39–40). The interpretative for this method will open us to see the possible agreement between Theology and Management. This interpretative also gives us to see the history of Perichoresis and the interpretation from the original founding fathers. Then, the interpretation will be forwarded to see how the interpretation of trinity as the administration and management in the light of human resources management. Then, the connection of those should be seen from this approach.

Perichoresis is taken from two Greek words, the preposition '*peri*', which means 'around' and the verb '*choreo*', which means 'to give way'. This word does not state in the Bible, but it is used for *terminus technicus* for explaining the state of Being of the Holy Trinity in the Christian doctrine. Therefore, *Perichoresis* could be translated as 'rotation' or going around' as lexically meaning. This word is to explain Trinity in the logical way by treating it as the mutual intersecting or interpenetration of the three Persons of the Godhead and may help clarify the concept of Trinity. The word of Perichoresis also is to refer the community of being in which each person penetrates the other and is penetrated by them. Above all, Perichoresis should be considered as the penetration and indwelling of the three divine persons equally in one another.

## RESULTS AND DISCUSSION

### *Perichoresis as God's management*

Artemi (2017) looks at the word of *perichoresis* is rendered as a Greek term used to describe the triune relationship between each person of the Godhead (Artemi, 2017; Crump, 2006; Stamatovič, 2016). That word was used in the beginning by the Cappadocian fathers, pseudo – Cyril of Alexandria, Leontius Byzantius and Maximus the Confessor to show the trinitarian and Christological theology. It can be defined as co – indwelling or co – inhering in the relationship of the Triune God especially between the Father and the Son. Eirini Artemi (2017) points out that August Deneffe argues that *perichoresis* has relationship with the Stoic concept of mixture, which means a mutual interpenetration of two substances that preserve the identity and property of each intact (Artemi, 2017).

From what it has been said above, it leads us to see that *perichoresis* does not appear on the text of the New Testament theology, but it is the expression of Scripture to see that the Son is in the Father and the Father is in the Son in the Johannine Gospel and the other part in the Jesus' prayer: "Father, the hour has come. Glorify your Son, that your Son may glorify you". On the other verse also, Jesus says that the Holy Spirit glorifies me. This verse implies that the Holy Spirit glorifies the Father and the Son as long as Jesus is in the Father and the Father is in Jesus. Thus, this *perichoresis* is the fellowship of three persons mutually

indwell one another in a dynamic communion, but they are in the same essence whereas distinct hypostatic attributes (Stamatović, 2016).

The penetration of Stoic philosophy to the Christian theology on *perichoresis* is *terminus technicus* to express the mutual interpenetration of the three hypostases of Triune God in continuous existence in divine life to show the Hypostatic Union in Christ through the personal Being and the finite human into the substantial communion in the Godhead (Artemi, 2017). In other words, the *terminus technicus* on *perichoresis* is the relationship of the members of the Trinity in the Godhead. It implies the role of each personal Being has its own role and each personal Being never takes over one another. On this basis, the Father, the Son and the Holy Spirit are distinct persons, without making any of them is inferior to the other. The Father conceives the plan of creation, the Son makes the Father's plan become reality and the Spirit leads the Father's plan to its perfection and glorification.

Grochmal also sees that the word of *perichoresis* maintains the unity in the spirituality from the diversity, so despite different status and social situation, *perichoresis* unites the diversity in one. Then, he goes on to say that the concept of *perichoresis* signifies "the two realities can exist one within one another, without confusing them and maintaining (an even better in a certain way) their proper identity: the united without confusion and distinct without being divided" (Grochmal, 2016, 8). Therefore, *perichoresis* is *terminus technicus* to understand the distribution of jobs without interfering one another and the distribution of power exists equally.

The *perichoresis* as *terminus technicus* shows the paradigm of unity in the Trinity concept of Christian dogma. As it is said above, the *perichoresis* displays the charism of unity in the Godhead and implies the spirituality of unity when John 17 says, "Holy Father...may all be one as You and I are one." The main implementation of *perichoresis* on the basis of the textual religious scripture is to see mainly practice - oriented in spirituality of unity in the Godhead and be applied into the management of human resources. In particular term, *perichoresis* exposes separate Being in the Godhead to be brought together in harmony or unity in diversity in the management of saving work for human beings.

### **HRM: Manage or to be Managed?**

Goals and objective of the company or organization can be achieved through the best co - ordinated effort of their members. The process of management and decision making of work are needed the effective management for the essential success for the management. In other words, management can be regarded as: taking place within organizational setting with prescribed roles, directed toward the aim, achieved goals through people, and using procedures and system (Mullins, 2016).

The work of Schneider and Barsoux explore the meaning of management is taken from the differences in beliefs and values (S. C. Schneider & Barsoux, 2003). In other words, the influence of culture makes management to be significant feature to be success in the world of business. To perform successful in the global economy, managers should understand the effects of the different cultures on the organizational behavior (A. M. Francesco & Gold, 2005). Thus, the principle of management is related with the human resources, who work together in co - ordinated effort to achieve the goals. Human resources are the main element to make the goals achievable, but they need to be in harmonious work. In concrete term, the principles of human resources management should have division of work, authority, responsibility, unity of command and direction to achieve the company's goals and objectives (Mullins, 2016).

**Figure 1: Managerial work (Mullins, 2016)**

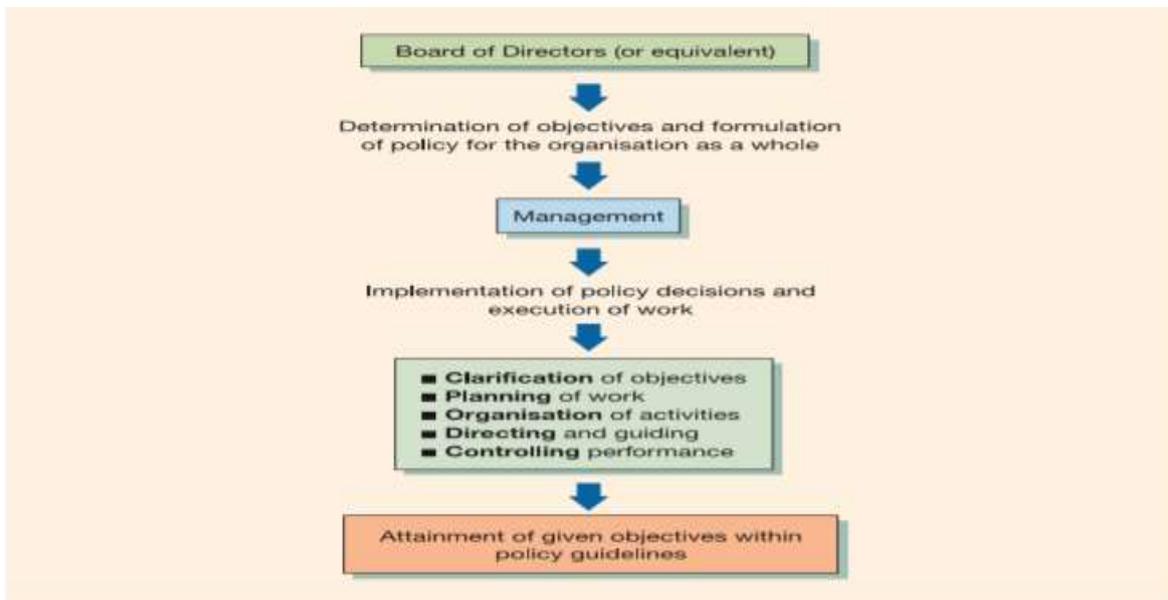


Figure 1 pictures the flow of management's work from the top level to attain the company's objective through human capital or resources management. Thus, human capital is very important element to attain the goals of company through the clarification and division of work, unity of direction, and command in the strategic of human resources management. Focusing on the quality, customer service, productivity, employee involvement, teamwork and workforce flexibility is needed in the strategic human resources management to attain the company's goals and objectives.

From what it has been said above, it follows to see how human capital achieves the company's goals and objective through the people development. The people development program on the human resources management is based on the competency and talent based. The approach for the development of human resources is extended from the competency to the talent based in order to recruit, hire and develop employees to get the superior workforce (Claus, 2019; Meyers, 2019). Put it in differently, the people development through competency and talent based should have a clear job descriptions to have clarification of division of work, unity of command and unity of direction to accomplish the company's goals and objectives.

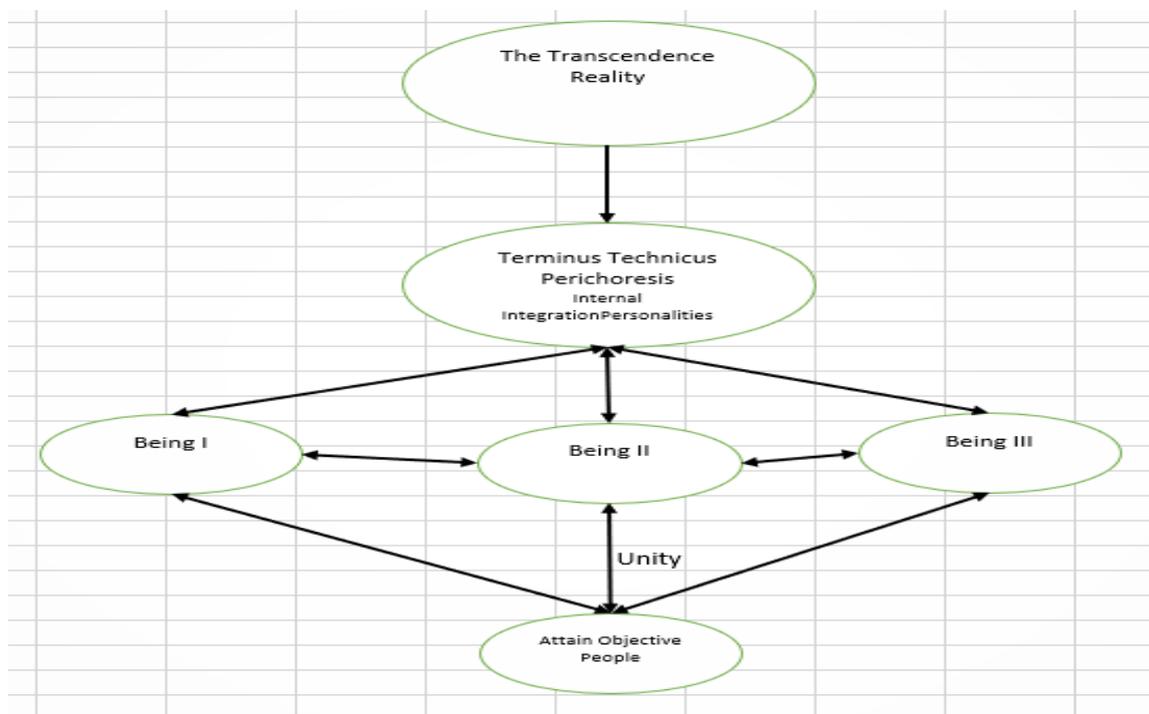
The parallelism of management of human resources and *perichoresis* can be seen from the division of jobs, unity of command and unity of direction in Godhead and company. As it is stated above, the dogma of trinity in Christian theology shows the idea of division of jobs in the Beings in redeeming people in the history of salvation, while the strategic management of human resources contains the idea of division to achieve the objective of company to gain the profit (Biela, 2006; Stanislaw Grochmal, 2016). This parallelism certainly only work in the human values, because the objectification of the two big polar is rendered in the human values to reach the goals or objectives. In other words, the human values become the basic element of making the two big polar possible and create the homo spiritualis as a new model of manager and employee in the human resources management and people development.

The work of Daromir Rudnycky pictures how the spiritual economies creates the development of employees to compete in the globalization through the ESQ training (Rudnycky, 2010). Rudnycky has approached his work through the Weberian assumption, which is religion can enter into the economic

development process as facilitating input as source of methodology, behavior and practice. Nonetheless, Rudnyckyj also depends heavily on the work of Foucault to support his view that economic success and spiritual development are mutual beneficial to achieve the highest productivity. He brings us to see the reflection for a transformation of spiritual reform with the intervention designed to address the economic crisis, which happened in Indonesia at the late of 1990s (Rudnyckyj, 2010). In other words, the work of Rudnyckyj is the marital of methodologies of Webber and Foucault to be the answer of spiritual economies and his study falls into the interdisciplinary study of religion in the age of global economics. This is actually the concept of Foucault on the notion of spiritual economy as a form of governmentality (Rudnyckyj, 2010).

Focusing the idea of Rudynckyj, the management of human resources and people development introduces the idea of spiritual unity as the *terminus technicus* to take spirituality as the higher level of achievement from the knowledge. This level characterizes a human, who perceives the reality in immanent and transcendence perspective, one who is bound for realization of the common good and building relationship with others, whereas economic and management consider such values as mutual love, friendship, solidarity, and gratuitous gift as fields of implementation. Homo spiritualis is named for the developing people toward to the goals (Stanisław Grochmal, 2016). Figure 2 explains the idea of the *perichoresis*, where it works together in achieving the objective of humanity especially for the salvation. Therefore, this idea represents how the *perichoresis* leads the idea of human resources management in achieving the objective of organization through the work of stakeholders.

Figure 2: *Perichoresis* Work



### Construction of *Perichoresis* in HRM

Giorgio Agamben, *The Kingdom and The Glory*, builds up the concept of *oikonomia* in the doctrine of the Godhead (Agamben, 2011). Agamben starts his arguments through his archeological investigation into the economic theology to consider the articulation of two different polarities and, at the end, constitutes what he calls 'governmental machine' (Giorgio Agamben, 2011, 1). By two polarities, he means that the transcendental pole of sovereignty and the immanent pole of the administration, the Kingdom and the Glory. He goes on to say, "Political theology, which founds the transcendence of sovereign power on the single God, and economic theology, which replaces this transcendence with the idea of an *oikonomia*, conceived as immanent ordering – domestic and political in strict sense – of both divine and human life. Political philosophy and the modern theory of the sovereign derive from the first paradigm; modern biopolitics up to the current triumph of economy and government over every other aspects of social life derive from the second paradigm" (Giorgio Agamben, 2011, 1).

In responding to Giorgio Agamben, the idea of economic Trinity is the same idea of immanent Trinity in the head of Karl Rahner (Karl Rahner, 1970). Even, Karl Rahner makes his famous saying in trinitarian pronouncement, "The economic Trinity is the immanent Trinity and the immanent Trinity is the economic Trinity" (Rahner, 1970; Sanders, 2001). Nevertheless, the concept of *perichoresis* leads us to see that the trinitarian dogma is rooted in the solid ground of salvation of history in humanity, where the economic Trinity is the same as the immanent Trinity. If this is so, it can be applied to the management, where the end of the objective in a company is attainment of objective. Due to the same application and implication, then the construction *perichoresis* concept in the human resources management and people development is based on the human values such as mutual love, friendship, solidarity, and gratuitous gift in the unity of spirituality.

Thus, whatever the orientation of individual to work, the nature of organization and the cultural influences, it is through the process of management that every effort of the members of the organizations are co – ordinated, directed and guided towards to the achievement of the goals (Mullins, 2016). In other words, management is an integrating activity between the individual and the organization and this requires the understanding of both human personality and work organization. Mullins insets the relationship in the term of philosophical ontology *perichoresis* strongly says, "It is essentially an integrating activity that permeates every facet of the organization's operations and should serve to reconcile the needs of people at work with the requirements of the organization" (Mullins, 2016, 10). So to say, in reflecting the figure 1 and figure 2 above, management should create the right balance between inter – related elements that make up the total organization and to weld these into coherent patterns of activity in which the organization is operating in the harmony of the Godhead (*perichoresis*).

In constructing the human resources management and people development, *perichoresis* as *terminus technicus* signifies basic managerial philosophies to make management effective towards the company's goals or objectives. The basic managerial philosophies should manage with and through people to attain the goals by respect & trust, recognition & credit, fair & equitable treatment, and staff & customer satisfaction (Mullins, 2016).

**Figure 3: The Basic Managerial Philosophies**



Figure 3 creates the idea how religious human religious management is bound of the values of human resources management. This forms the values, where human resources management reflects the idea of religious values as the founding elements to establish the merit of religious human resources management such as:

1. **Respect & Trust:** the initiative of respect and trust must come from management to get the feedback from the employees. If the management treats little, then you get a little. The majority of employees are treated respectively based on trust; responsible individuals serve the organization well.
2. **Recognition & Credit:** managers should praise with genuine recognition and credit to the employees when they achieve specific task and develop their talents according to their competency via training or schooling.
3. **Fair and Equitable Treatment:** management should treat employees on the basis of merits and justice in treatment with a clear policy of human resources by avoiding the discrimination.
4. **Staff & Customer Satisfaction:** satisfaction is a good manager, because manager – subordinates relationship can be harmonious to create a working environment to achieve the highest level of objective and manager should gain the highest spirit of employees for mutual co – operation in order to get the motto 'working with manager, not working for manager'.

## CONCLUSION

To conclude, the Christian term *perichoresis* in the Godhead as *terminus technicus* displays the harmonious indwelling of the Beings without any disruption one another. Each Being has own job stated in the 'job description' in the textual religious scripture to achieve the goals based on the salvation history

for human beings. This, as a result, applies smoothly into management of human resources and people development with the construction of human resources management and people development with stated above managerial principles of philosophies. To manage and to be managed are equally in the form of management and God's saving work in leading people towards to the goals.

## REFERENCES

- A. M. Francesco, & Gold, B. A. (2005). *International Organizational Behavior* (2nd ed.). New Jersey: Prentice Hall.
- Agamben, G. (2011). *The Kingdom and The Glory* (1st ed.). California: Stanford University Press.
- Artemi, E. (2017). The Term Perichoresis from Cappadocian Fathers to Maximus Confessor [ 1 ] 2 . Trinitarian Context of the Perichoresis from Cappadocian Fathers to Maximus Confessor. *International Journal of European Studies*, 1(1), 21–29. <https://doi.org/10.11648/j.ijes.20170101.14>
- Biela, A. (2006). A Paradigm of the Unity in Social Sciences. *Journal for Perspective of Economic, Political and Social Integration*, 17, 167–177.
- Bruni, L. (2002). *The Economy of Communion: Toward a multidimensional economic culture (spirituality of unity)* (L. Bruni, Ed.). New York: New City Press.
- Claus, L. (2019). HR disruption—Time already to reinvent talent management. *BRQ Business Research Quarterly*, 22(3), 207–215. <https://doi.org/10.1016/j.brq.2019.04.002>
- Crotty, M. (1998). *The Foundation of Social Research*. New South Wales: Allen & Unwin.
- Crump, D. (2006). Re-examining the Johannine Trinity: Perichoresis or deification? *Scottish Journal of Theology*, 59(4), 395–412. <https://doi.org/10.1017/S0036930606002547>
- Grochmal, Stanislaw. (2016). The Paradigm of Unity in the Science and Culture. *Journal for Perspectives of Economic Political and Social Integration*, 22(1–2), 41–72. <https://doi.org/10.1515/pepsi-2016-0002>
- Grochmal, Stanislaw. (2016). Spirituality of unity in management - Economy of Communion. *Cogent Business and Management*, 3(1), 1–18. <https://doi.org/10.1080/23311975.2016.1140618>
- Meyers, M. C. (2019). The neglected role of talent proactivity: Integrating proactive behavior into talent-management theorizing. *Human Resource Management Review*, 30(2), 1–13. <https://doi.org/10.1016/j.hrmr.2019.100703>
- Mullins, L. J. (2016). *Management & Organisational Behaviour*. Harlow: Pearson Education.
- Pitelis, C. (2002). On economics and business ethics. *Business Ethics: A European Review*, 11(2), 111–118. <https://doi.org/10.1111/1467-8608.00265>
- Rahner, K. (1970). *The Trinity*. New York: Herder and Herder.
- Rudnyckyj, D. (2010). *Spiritual Economies* (1st ed.). USA: Cornwell University Press.
- S. C. Schneider, & Barsoux, J. (2003). *MAanaging Across Cultures* (2nd ed.). New Jersey: Prentice Hall.
- Sanders, F. (2001). Entangled in the Trinity: Economic and Immanent Trinity in Recent Theology. *Dialog: A Journal of Theology*, 40(3), 175–182. <https://doi.org/10.1111/0012-2033.00073>
- Stamatovič, S. (2016). The meaning of perichoresis. *Open Theology*, 2(1), 303–323. <https://doi.org/10.1515/opth-2016-0026>



## Hak Pendapatan Pekerja Perempuan dalam Al-Qur'an

**N. Noorhasanah \***

Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Email: noorhasanah3@gmail.com

### Abstract

The Qur'an teaches about balance relationship between men and women in the scope of social life. In reality, there are a lot of scholars and interpretator have the point of view that women should limit themselves to be active in the public area's. So there are the issues related to the protection of the income rights of women workers themselves. Wahbah Zuhaili and Quraish Shihab itself was a figure of nowadays interpretator who often discuss gender equality. The model used in this interpretation is a descriptive analysis, which revealed the interpretation Wahbah Zuhaili and Quraish Shihab is based on the issues related to interpretation books Al-Misbah and Al-Munir. The thematic interpretation methods used in assessing the verses associated with it, particularly on gender. Wahbah Zuhaili and Quraish Shihab explain that women have equal status with men because women have their own rights. so it is fitting female workers have the same rights as male workers, both in terms of income, protection, opportunities of employment and gain comfort within the scope of its work. And this was in accordance with the rules possessed by Islam itself, where men and women both are equal and equally rewarded in accordance with what has been cultivated by the individual. Wahbah Zuhaili and Quraish Shihab also prohibit discrimination on the matter. So that the results of the analysis are expected to be implemented in the making of policies relating to the income rights of women workers themselves.

**Keywords:** Income rights; Female workers; Gender.

### Abstrak

Alquran mengajarkan hubungan yang seimbang antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai ruang lingkup kehidupan sosial. Pada kenyataannya masih banyak ulama atau mufasir yang memiliki pandangan bahwa perempuan harus membatasi dirinya untuk aktif di ranah publik. Sehingga muncullah berbagai persoalan yang berkaitan dengan perlindungan untuk hak pekerja perempuan itu sendiri. Wahbah Zuhaili dan Quraish Shihab sendiri merupakan tokoh mufasir era kontemporer yang kerap kali berbicara mengenai kesetaraan gender. Model yang dipakai dalam penafsiran ini adalah deskriptif analisis, yakni mengungkapkan penafsiran Wahbah Zuhaili dan Quraish Shihab terkait persoalan tersebut berdasarkan kitab tafsir Al-Misbah dan Al-Munir. Adapun metode tafsir tematik digunakan dalam mengkaji ayat-ayat terkait dengan hal tersebut, khususnya tentang gender. Wahbah Zuhaili dan Quraish Shihab menjelaskan bahwa perempuan memiliki kedudukan yang sama dengan laki-laki berikut dengan hak yang dimilikinya, sehingga sudah sepatutnya pekerja perempuan memiliki hak yang sama dengan pekerja laki-laki, baik dalam aspek pendapatan, perlindungan, kesempatan memilih pekerjaan dan memperoleh kenyamanan dalam ruang lingkup kerjanya. Hal tersebut sesuai dengan kaidah yang dimiliki oleh Islam itu sendiri, dimana laki-laki dan perempuan memiliki derajat yang sama dan sama-sama memperoleh ganjaran sesuai dengan apa yang telah diusahakan oleh individu tersebut. Wahbah Zuhaili dan Quraish Shihab juga melarang diskriminasi mengenai hal tersebut. Sehingga hasil dari analisis tersebut diharapkan dapat implementasikan dalam membuat kebijakan yang berkaitan dengan hak pekerja perempuan itu sendiri.

**Keywords:** Hak pendapatan; Pekerja Perempuan; Gender.

### PENDAHULUAN

Pada hakikatnya Alquran mengajarkan hubungan yang seimbang antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai ruang lingkup kehidupan sosial (Mulyadi, 2014; Umar, 2019). Namun, realitanya masih terdapat ulama atau mufasir yang memiliki pandangan bahwa perempuan harus membatasi dirinya

\*Corresponding Author

Received: December 23, 2019; Revised: August 25, 2020; Accepted: August 29, 2020

untuk aktif di ranah publik. Seyogyanya hal seperti itu sudah tidak perlu untuk dipersoalkan kembali, sebab dengan melihat pada fenomena sekarang semestinya dapat kita akui bahwasanya perempuan pada saat ini sudah menunjukkan eksistensinya di dunia publik. Terutama selaku pekerja perempuan, sehingga hal yang semestinya dibahas adalah mengenai aspek dari pemenuhan hak perempuan selaku pekerja perempuan yang semestinya memiliki hak yang sama dengan pekerja laki-laki. Dan idealnya Alquran sebagai pedoman umat Muslim, tidak hanya berperan sebagai teks yang diam melainkan ia mampu menjawab seluruh problematika yang ada dalam kehidupan sehari-hari terutama terkait hal tersebut.

Persamaan hak pekerja laki-laki dan pekerja perempuan pada dasarnya telah dijamin dalam konstitusi UUD 1945, Tentang UU Ketenagakerjaan No. 13 Pasal 28 D ayat (2) menegaskan, setiap orang berhak untuk bekerja serta mendapat imbalan dan perlakuan yang adil dan layak dalam hubungan kerja. Dalam hal ini negara menjamin adanya perlakuan yang adil terhadap para pekerja, baik dalam hal jenis pekerjaan, penempatan jabatan dalam bekerja, maupun pemberian upah. Meskipun secara normatif terdapat kesamaan hak antara pekerja perempuan dan pekerja laki-laki, tetapi kondisi perempuan di bidang ketenagakerjaan secara umum sampai saat ini masih jauh dari harapan, baik dilihat secara kuantitas maupun kualitas. Masih terjadi ketimpangan gender dalam bidang ketenagakerjaan antara pekerja perempuan dengan pekerja laki-laki. Sehingga dari hal tersebut, muncullah berbagai persoalan yang berkaitan dengan pemenuhan untuk hak pekerja perempuan itu sendiri (Susiana, 2019).

Selama ini pembahasan mengenai hak tenaga kerja perempuan dirasa kurang menjadi topik perbincangan yang hangat. Apalagi bila meninjau kembali persepsi pemikiran mengenai hak-hak pekerja perempuan, hal tersebut dirasa kurang begitu diperhatikan. Penelitian sebelumnya Jaelani (2018) menyimpulkan bahwa hukum wanita yang bekerja adalah mubah atau diperbolehkan, namun setidaknya pekerja wanita harus tahu posisi dan kedudukannya di rumah, masyarakat dan di lingkungan tempat kerja. Penelitian lainnya mengenai persoalan kaum wanita yang dilandasi dengan pedoman syariat seperti Wartini (2016) yang berhubungan dengan pemikiran Quraish tentang perempuan melalui tafsirnya. Tulisan ini menyimpulkan interpretasi sensitive gender dapat dipertimbangkan dalam penafsiran. Pembaharuan ini mengalami kemajuan perlahan dan pasti, dapat dibuktikan dengan tidak adanya penolakan dalam penafsiran ketika ia menafsirkan ayat-ayat tentang wanita dan isu-isu gender. Hal serupa juga seperti penelitian Zulaiha dan Busro (2020) yang menegaskan bahwa prinsip-prinsip liberalisme yang digunakan oleh Husein Muhammad selain menggunakan analisis keadilan gender yang dijadikan dasar saat ia melakukan penafsiran Alqur'an. Hasilnya, tafsirnya bukan hanya sarat dengan pesan keagamaan, tetapi juga menjadi bagian dari ekspresi identitas kiyai feminis dalam perkembangan tafsir di Indonesia.

Dari beberapa penelitian tersebut sudah sangat bagus dalam memberikan pesan agama mengenai perempuan khususnya agama Islam yang juga diberikan oleh tokoh penafsir Alquran. Penelitian ini melengkapi kajian tersebut yaitu mengenai kajian hak pekerja perempuan dalam Alquran. Oleh karenanya, disini penulis mencoba memberikan sudut pandang yang berbeda mengenai hak perempuan bukan hanya pada ranah domestik saja melainkan pada ranah publik dalam penelitian ini. Dengan cara menganalisa mengenai hak pendapatan pekerja perempuan dalam Alquran. Yang bukan hanya sekedar dibahas dari aspek dasar hukum agama saja, melainkan juga hukum secara umum dan melihat pada pandangan tokoh feminis. Adapun tokoh yang akan dikaji oleh penulis mengenai pandangannya terhadap permasalahan tersebut adalah Wahbah Az-Zuhaili dan Quraish Shihab.

## **METODE PENELITIAN**

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif. Adapun jenis metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah menggunakan metode analisis deskriptif dengan pendekatan tafsir *maudhu'i* (tematik) (Makhfud, 2016; Sanaky, 2008; Yamani, 2015; Yusuf, 2014). Hasil dari penelitian tersebut diuraikan dengan kata-kata menurut tokoh, apa adanya sesuai dengan pertanyaannya, kemudian dianalisis pula dengan hal-hal apa yang melatarbelakangi responden berperilaku seperti itu tidak seperti yang lainnya, direduksi, ditriangulasi, disimpulkan, dan diverifikasi (Usman & Akbar, 2009).

Wahbah Zuhaili dan Quraish Shihab merupakan tokoh mufasir era kontemporer yang penulis coba analisis pemikirannya terkait dengan problematika tersebut. Wahbah Az-Zuhaili merupakan seorang tokoh mufasir kontemporer yang menafsirkan ayat-ayat Alquran berdasarkan prinsip-prinsip akhlak, hukum, dan norma kemanusiaan yang tertinggi. Begitupun dengan M. Quraish Shihab yang merupakan seorang figur yang moderat, dengan pemikiran yang rasional, serta seorang penafsir yang kontekstualis, ia menekankan untuk memahami wahyu ilahi dengan cara kontekstual dan tidak terjebak pada makna tekstual.

Berdasarkan pada hal tersebut, penulis tertarik untuk melakukan penelitian lebih dalam dengan mencari ayat yang relevan terkait persoalan tersebut. Dan penelitian ini lebih diarahkan kepada pemikiran Wahbah Zuhaili dan Quraish Syihab dalam menyikapi hak pendapatan bagi pekerja perempuan, berikut dengan aspek-aspek yang terkait didalamnya. Berikut dengan implikasi dari penafsiran tersebut terhadap kehidupan masyarakat saat ini.

## **HASIL DAN PEMBAHASAN**

### **Hak pekerja secara umum dan hak pekerja dalam Islam**

Hak merupakan sekumpulan kaidah yang mengatur hubungan antar manusia baik yang berkaitan dengan perorangan maupun harta benda (Ash-Shiddieqy, 1999). Dalam konstitusi hak pekerja perempuan dan laki-laki tidak dibedakan dan sudah diatur. Persamaan hak pekerja laki-laki dan pekerja perempuan dijamin dalam konstitusi. Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 (UUD 1945) Pasal 28D ayat (2) menegaskan, setiap orang berhak untuk bekerja serta mendapat imbalan dan perlakuan yang adil dan layak dalam hubungan kerja. Dalam hal ini negara menjamin adanya perlakuan yang adil terhadap para pekerja, baik dalam hal jenis pekerjaan, penempatan jabatan dalam bekerja, maupun pemberian upah (Susiana, 2019). Hal yang sama sudah diatur juga dalam Agama Islam seperti beberapa hak yang dimiliki oleh pekerja dalam Islam yaitu:

#### ***Mendapat upah yang sesuai***

Upah adalah materi yang dibayarkan sebagai pembalas jasa atau pembayar tenaga yang sudah dikeluarkan untuk mengerjakan sesuatu (Lajnah, 2014). Upah merupakan harga dari tenaga yang dibayar atas jasa dalam produksi. Dalam Islam, upah merupakan salah satu unsur ijarah selain tiga unsur lainnya, yaitu orang yang berakad (*aqid*), objek akad (*ma'qud alaih*), dan manfaat (Yana, 2010).

Penentuan upah kerja merupakan salah satu unsur yang harus disebutkan dalam perjanjian kerja. Para ulama fiqih menyebutnya sebagai salah satu syarat kontrak (Al-Zuhaili, 2006). Penentuan upah ini dapat dilakukan melalui isyarat, penentuan nominal dan penjelasan tertentu (Al-Zuhaili, 2006). Kelayakan upah disesuaikan dengan standar yang berlaku di daerah tersebut, sesuai dengan kualifikasi yang dimiliki oleh pekerja tanpa melihat dari sudut pandang gender (Komalasari & Saripudin, 2008). Islam memberikan

perhatian tinggi terhadap upah pekerja terkait dengan rasa keadilan dan kemanusiaan yang menjadi inti ajaran agama, agar tidak ada pihak yang dirugikan, terutama pekerja (Hidayati, 2017).

### **Memperoleh kenyamanan**

Pemilik usaha hendaknya dapat menciptakan suasana nyaman dan kondusif dengan memperlakukan pekerja secara ramah dan manusiawi. Seperti halnya ketika dahulu dijamin Rasulullah memperlakukan dengan baik para pembantu bahkan, hamba sahaya sekalipun. Alquran juga menganjurkan untuk menciptakan kenyamanan. Salah satu cara memberikan kenyamanan, yakni dengan menjauhkan dari segala hal yang dapat membuat pekerja merasa terganggu. Dan tidak membebani pekerja diluar batas kemampuannya (Riyadi, 2015; Suropto, 2016).

Agar tercipta kenyamanan dan kerja yang proporsional perlu dilakukan pembatasan jam kerja. Kesehatan pekerja berhubungan erat dengan tenaga yang dikeluarkan selama bekerja. Sebab jam kerja yang tidak sesuai akan berdampak buruk pada kesehatan pekerja, dan dapat menurunkan produktivitas kerja. Dalam undang-undang no 13 tahun 2003 tentang ketenagakerjaan, pasal 77 dijelaskan:

1. Pertama setiap pengusaha wajib melaksanakan ketentuan waktu kerja.
2. Kedua, waktu kerja sebagaimana maksud ayat 1 meliputi:
  - a. 7 jam 1 hari dan 40 jam 1 minggu untuk 6 hari kerja dalam 1 minggu
  - b. 8 jam satu hari dan 40 jam 1 minggu untuk 5 hari kerja dalam 1 minggu

Pada pasal 78 disebutkan:

- 1) Pengusaha yang mempekerjakan pekerja melebihi waktu yang bersangkutan harus memenuhi syarat:
  - a) Ada persetujuan pekerja yang bersangkutan
  - b) Waktu kerja lembur hanya dapat dilakukan paling banyak 3 jam dalam 1 hari dan 14 jam dalam 1 minggu
- 2) Pengusaha yang mempekerjakan pekerja melebihi waktu kerja sebagaimana dimaksud dalam ayat 1 wajib membayar upah kerja lembur.

Islam juga menetapkan hak istirahat bagi para pekerja. Mereka berhak menikmati istirahat harian, mingguan, bulanan (cuti) dan sebagainya sesuai dengan kesepakatan yang dibuat antara mereka dan pemilik usaha.

### **Memperoleh keamanan dan keselamatan/perlindungan**

Pemilik usaha berkewajiban menyiapkan sarana-sarana pengaman ditempat kerja untuk melindungi para buruh atau pekerja dari kemungkinan mendapat bahaya dan terjangkit penyakit yang terkait resiko pekerjaannya. Peralatan yang digunakan harus dipastikan aman untuk digunakan. Bila tidak sama halnya dengan menjerumuskan orang lain kepada kerusakan yang sangat dilarang oleh agama. Peraturan dan perundangan dibuat untuk menjamin keselamatan kerja sejalan dengan perintah agama agar tidak menjerumuskan diri ke dalam bahaya atau kehancuran.

Dalam UU Ketenagakerjaan pasal 86 disebutkan: Pertama, setiap pekerja mempunyai hak untuk memperoleh perlindungan atas keselamatan dan kesehatan kerja, moral dan kesusilaan serta perlakuan sesuai dengan harkat dan martabat manusia serta nilai-nilai agama.

Kedua, untuk melindungi kesehatan pekerja guna mewujudkan produktivitas kerja yang optimal diselenggarakan upaya kesehatan kerja. Ketiga perlindungan sebagaimana dimaksud pada ayat 1 dan 2, dilaksanakan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Di Indonesia, pengaturan pekerja khusus sebagai objek perlindungan tenaga kerja, Undang-undang Republik Indonesia Nomor 13 Tahun 2003 Tentang Ketenagakerjaan mengatur perlindungan khusus bagi para pekerja / buruh perempuan, anak dan penyandang cacat sebagai berikut :

1. Perlindungan Pekerja/Buruh Perempuan
2. Perlindungan Anak
3. Perlindungan Penyandang Cacat

Lingkup perlindungan terhadap pekerja/buruh menurut Undang-undang Republik Indonesia Nomor 13 Tahun 2003 Tentang Ketenagakerjaan meliputi:

1. Perlindungan atas hak-hak dasar pekerja/buruh untuk berunding dengan pengusaha.
2. Perlindungan keselamatan dan kesehatan kerja.
3. Perlindungan khusus bagi pekerja/buruh perempuan, anak, dan penyandang cacat.
4. Perlindungan tentang upah, kesejahteraan, dan jaminan sosial tenaga kerja.

Adapun hak-hak tenaga kerja yang lain menurut Abdul Hamid Mursi (Abdul, 1997), diantaranya adalah :

1. Hak memilih pekerjaan yang sesuai
2. Persamaan pria dan wanita dalam bekerja
3. Hak memperoleh gaji yang sesuai dengan pekerjaan
4. Hak cuti dan keringanan pekerja
5. Hak memperoleh jaminan dan perlindungan

Berdasarkan asas pemberlakuan ketentuan ketenagakerjaan terhadap semua pekerja, disebutkan bahwa semua ketentuan ketenagakerjaan berlaku terhadap semua pekerja tanpa membedakan statusnya. Perlindungan tenaga kerja bertujuan untuk menjamin berlangsungnya sistem, hubungan kerja secara harmonis tanpa disertai adanya tekanan dari pihak yang kuat kepada pihak yang lemah. Untuk ini pengusaha wajib melaksanakan ketentuan perlindungan tersebut sesuai peraturan perundang-undangan yang berlaku (Rosifany, 2020).

Hak-hak perempuan dalam Islam secara umumnya meliputi tentang hak untuk diperlakukan sama dengan laki-laki. Seperti halnya hak yang sama untuk berpartisipasi dibidang ritual keagamaan, sosial, politik, hak ekonomi, hak waris dan sebagainya. Tidak luput pula perempuan karena memiliki struktur biologis yang berbeda maka perempuan mendapatkan hak untuk mendapatkan perlindungan dari sudut pandang keamanan secara lebih intensif dibandingkan dengan laki-laki (Ismail et al., 2020; Karim, 2014; Muslim, 2020).

### **Konsep hak pekerja perempuan secara umum dalam Al-Qur'an**

Islam sangat memperhatikan kedudukan dan hak perempuan berikut segala aspek yang terkait didalamnya. Terutama dalam hal yang berkaitan dengan masalah eksistensi perempuan di ruang publik, yakni perempuan yang berkarir. Sehingga pekerja perempuan sendiri memiliki berbagai aspek yang menjelaskan dengan tegas mengenai hak-hak dari pekerja perempuan itu sendiri yang secara lugas dijelaskan dalam teori umum, pasal, bahkan penafsiran ayat dan hadis pun menjelaskan hal tersebut. Pada kajian ini dibahas mengenai hak pendapatan pekerja perempuan telaah Wahbah Zuhaili dan Quraish Shihab yang merujuk pada rumusan masalah dengan kesimpulan sebagai berikut:

Hak pendapatan pekerja perempuan , term-termnya terbahas beberapa ayat yakni:

1. Hak dalam memilih pekerjaan ( Al-Baqarah : 228 dan An-Nahl : 97)

Al-Baqarah:228 menjelaskan bahwa perempuan berhak mendapatkan kesempatan yang sama dalam menjalani kehidupan, selama tetap berpegang teguh pada syariat.

An-Nahl:97 menjelaskan bahwa amalan seseorang tidak akan sia-sia dan diberi ganjaran yang setimpal dengan perbuatannya.

2. Hak mendapatkan upah yang sesuai dengan pekerjaan ( An-Nissa:32, An-Nisa:124, dan Al-Imran:195 )

An-Nisa:32 menjelaskan bahwa perempuan mendapatkan harkat dan derajat yang sama dalam setiap usahanya dan tidak ada perbedaan mengenai hal tersebut.

An-Nissa:124 menjabarkan bahwasanya Allah tidak membedakan laki-laki dan perempuan selama ia beramal shaleh dan mengerjakan kebaikan maka akan diberi ganjaran yang setimpal atas perbuatannya.

Al-Imran:195 menjelaskan bahwasanya Allah tidak akan menyalahkan amalan hambanya baik laki-laki maupun perempuan.

3. Hak cuti dan keringanan pekerjaan ( Al-Baqarah :286 )

Al-Baqarah:286 menjelaskan bahwasanya Allah tidak membebani seseorang kecuali dengan kemampuannya, maka sudah sepatutnya perempuan mendapatkan hak seperti itu terutama dalam mengerjakan suatu pekerjaan.

4. Hak mendapatkan kenyamanan dan perlindungan ( At-Taubah :71 dan An-Nissa:34 )

At-Taubah 71: menjelaskan bahwasanya manusia sudah sepatutnya saling tolong menolong, terutama bagi laki-laki untuk senantiasa melindungi dan menjaga keselamatan terhadap makhluk yang kerap kali dipandang lebih lemah (wanita).

An-Nissa 34: menjelaskan bahwasanya Allah laki-laki sebagai pemimpin dan pelindung perempuan. Dikarenakan aspek fungsional yang mereka miliki.

### **Hasil analisis dari penafsiran Wahbah Zuhaili dan Quraish Shihab mengenai ayat yang berkaitan dengan hak pendapatan pekerja perempuan**

Berdasarkan penafsiran Wahbah Zuhaili (Al-Munir) dan Quraish Shihab (Al-Misbah) mengenai ayat yang berkaitan dengan hak pendapatan pekerja perempuan tersebut dapat ditarik bahwa,

- a. Pada Al-Baqarah 228 dan An-Nahl 97 menjelaskan bahwasanya perempuan memiliki hak sama dengan laki-laki untuk beraktivitas dan memilih pekerjaan apa yang ingin dilakukan selama tidak bertentangan dengan syariat dan tidak mendatangkan mudharat.
- b. Pada An-Nissa 32, An-Nissa 124 dan Al-Imran 195 menjelaskan bahwasanya perempuan dan laki-laki mendapatkan ganjaran yang sesuai atas segala hal upaya yang telah mereka kerjakan dan tidak ada diskriminasi atas hal tersebut.
- c. Pada At-Taubah 71 dan An-Nissa 34, menjelaskan bahwasanya terhadap sesama makhluk Allah sudah sepatutnya manusia saling tolong menolong dan melindungi satu sama lain, terutama terhadap yang lemah, begitu pula dengan anggapan bahwa laki-laki lebih memiliki kedudukan yang lebih tinggi dari segi fungsional fisiknya terhadap wanita, sehingga perempuan sudah sepatutnya mendapatkan perlindungan dan kenyamanan atas segala hal yang sekiranya mengganggu kenyamanannya dan menghambat kinerjanya.
- d. Pada Al-Baqarah 286 menjelaskan bahwasanya seseorang tidak diberikan beban kecuali sesuai dengan kemampuannya. Sebagaimana halnya diketahui bahwa pekerja perempuan

juga perlu diperhatikan dalam segi perlindungannya sehingga tidak diberikan pekerjaan yang sekiranya memberatkan kodratnya, melebihi batas kemampuannya. Dan dalam masa tertentu ada pula waktu dimana pekerja perempuan harus diperhatikan waktu keringanan bekerja dan berkaitan cuti-cuti yang berhubungan dengan fungsi biologisnya sebagai wanita.

### **Implikasi penafsiran tersebut terhadap kehidupan adalah :**

Pertama, semakin terbukanya kesempatan bagi perempuan untuk memilih dan menjalankan pekerjaan sesuai dengan *passion*, kualifikasi dan kompetensi yang mereka miliki tanpa melihat dari sudut pandang gender.

Kedua, pemberian upah atau gaji yang layak terhadap para pekerja termasuk pekerja perempuan yang mendapatkan *feedback* sesuai dengan apa yang telah mereka kontribusikan dalam pekerjaannya dan sesuai dengan kompetensi yang dimilikinya.

Ketiga, semakin diperhatikannya jam bekerja untuk pekerja perempuan yang berimplikasi terhadap keamanan pekerja perempuan tersebut dan perusahaan semakin giat dalam memberikan fasilitas yang menunjang kenyamanan dan keselamatan perempuan, contoh terdapatnya ruang istirahat yang terpisah antara laki-laki dan perempuan, juga ruang laksasi.

Keempat, diperhatikannya hak-hak cuti perempuan untuk saat-saat yang memang diperlukan mengingat urgensi dan kemashlahatannya sangat besar bagi pekerja itu sendiri. Berikut dengan penempatan posisi kerja yang sesuai dengan kondisi psikis maupun fisik dari perempuan itu sendiri supaya senantiasa terjaga keamanannya dan terhindar dari hal yang dapat merugikan pekerja maupun perusahaan.

### **SIMPULAN**

Hak pekerja perempuan telah dijamin dalam konstitusi, UU dan beberapa peraturan pelaksanaannya. Dalam Islam pun keseimbangan antara hak perempuan dan laki-laki menjadi sangat diperhatikan. Terutama dalam tafsir kontemporer yang relatif bersifat kontekstual, universal, metode tafsir kontemporer umumnya tematik dan bersumber pada rasio (*bi al-ra'yi*). Hal tersebut terlihat dari hasil penafsiran mufasir kontemporer yakni Wahbah Az-Zuhaili (pada kitab Al-Munir) dan Quraish Shihab terhadap ayat yang relevan dengan persoalan tersebut. Pada akhirnya dapat dianalisis bahwa hasil dari penafsiran tersebut menunjukkan bahwa hak pekerja perempuan sangat diperhatikan terutama dalam aspek-aspek yang berkaitan dengan segi hak pemenuhan atas pendapatan yang diperoleh atas pekerjaan tersebut. Seperti halnya hak dalam memilih pekerjaan, hak mendapatkan upah yang sesuai (proporsional sesuai dengan kinerja dan kompetensi yang dimiliki), hak cuti dan keringanan pekerjaan dan hak mendapatkan kenyamanan dan perlindungan. Dengan penelitian ini diharapkan dapat berimplikasi terhadap pemenuhan hak pekerja perempuan tersebut dari segala aspek bukan hanya dari perspektif hukum secara umum melainkan sudut pandang keagamaan sehingga dengan implementasi dari nilai-nilai yang telah disampaikan tersebut niscaya dapat menjadi acuan dan pedoman yang tertanam dalam kehidupan sosial bermasyarakat.

### **REFERENSI**

Al-Zuhaili, W. (2006). *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuhu*, Juz 9. Dar al-Fikr.  
Ash-Shiddieqy, H. (1999). *Fikih Mawaris*. PT. Pustaka Rizki Putra.

- Hidayati, I. N. N. (2017). Pengupahan dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif. *Az Zarka': Jurnal Hukum Bisnis Islam*, 9(2).
- Ismail, Z., Lestari, M. P., Rahayu, P., & Eleanora, F. N. (2020). Kesetaraan Gender Ditinjau dari Sudut Pandang Normatif dan Sosiologis. *Sasi*, 26(2), 154–161.
- Jaelani, E. (2018). Tinjauan Hukum Islam Terhadap Perlindungan Tenaga Kerja Perempuan. *AL AMWAL (HUKUM EKONOMI SYARIAH)*, 1(1), 119–132.
- Karim, A. (2014). KERANGKA STUDI FEMINISME (Model Penelitian Kualitatif tentang Perempuan dalam Koridor Sosial Keagamaan). *Fikrah*, 2(1).
- Komalasari, K., & Saripudin, D. (2008). The Rights Protection of Domestic Servant: A Case Study in the City of Bandung, Indonesia. *SOSIOHUMANIKA*, 1(2), 353–364.
- Makhfud, M. (2016). Urgensi Tafsir Maudhu'i (Kajian Metodologis). *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman*, 27(1), 13–24.
- Mulyadi, A. (2014). Relasi Laki-Laki dan Perempuan (Menabrak Tafsir Teks, Menakar Realitas). *Al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial*, 7(2), 247–261.
- Muslim, B. (2020). Perlindungan Hukum Pekerja Perempuan Di Malam Hari Dalam Perspektif UU 13 Tahun 2003. *Jurnal Panorama Hukum*, 5(1), 26–36.
- Riyadi, F. (2015). Sistem dan Strategi Pengupahan Perspektif Islam. *Iqtishadia*, 8(1).
- Rosifany, O. (2020). Perlindungan Hukum Terhadap Pekerja Perempuan Menurut Ketentuan Undang-Undang Ketenagakerjaan. *LEGALITAS*, 4(2), 36–53.
- Sanaky, H. A. H. (2008). Metode Tafsir [Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin]. *Al-Mawarid Journal of Islamic Law*, 18, 58227.
- Suripto, T. (2016). Manajemen Sdm Dalam Perspektif Ekonomi Islam: Tinjauan Manajemen Sdm Dalam Industri Bisnis. *JESI (Jurnal Ekonomi Syariah Indonesia)*, 2(2), 239–250.
- Susiana, S. (2019). Perlindungan Hak Pekerja Perempuan dalam Perspektif Feminisme. *Aspirasi: Jurnal Masalah-masalah Sosial*, 8(2), 207–221.
- Umar, M. (2019). Indahnya Kemitraan Laki-Laki Dan Perempuan Dalam Hukum Islam. *Journal Of Islamic an Law*, 3(1).
- Usman, H., & Akbar, P. S. (2009). *Metodologi Penelitian Sosial*. PT Bumi Aksara.
- Wartini, A. (2016). Tafsir feminis m. Quraish shihab: Telaah ayat-ayat Gender dalam Tafsir al-misbah. *PALASTREN Jurnal Studi Gender*, 6(2), 473–494.
- Yamani, M. T. (2015). Memahami Al-Qur'an dengan metode tafsir maudhu'i. *J-PAI: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 1(2).
- Yana, N. F. (2010). *Konsep Upah Tenaga Kerja Menurut Perspektif Afzalur Rahman*. Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau.
- Yusuf, M. Y. (2014). Metode Penafsiran Al-Qur'an. *SYAMIL: Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education)*, 2(1), 11.
- Zulaiha, E., & Busro, B. (2020). Prinsip Liberalisme dalam Metodologi Tafsir Feminis: Pembacaan pada Karya-karya Husein Muhammad. *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, 18(1), 25. <https://doi.org/10.18592/khazanah.v18i1.3527>



**KHAZANAH THEOLOGIA**  
**PASCASARJANA**  
**UIN Sunan Gunung Djati Bandung**

Building of Pascasarjana  
UIN Sunan Gunung Djati  
Kota Bandung, Jawa Barat  
Handphone: +6282176562270  
E-mail: Ktheolohgia@uinsgd.ac.id

Khazanah Theologia are licensed under  
Attribution-ShareAlike 4.0 International



9 772715 970008