

'anil
Islam
Jurnal Kebudayaan dan Ilmu Keislaman

'Anil Islam: Jurnal Kebudayaan dan Ilmu Keislaman
published by Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA)
Sumenep.
Vol 12, No 2, December 2019, p. 264-292
ISSN: 2085-4080, E-ISSN: 2528-7532 available online at
<http://jurnal.instika.ac.id/index.php/AnilIslam>

KONSTRUKSI PEREMPUAN DALAM KELUARGA PERSPEKTIF KITAB AL-TAFSĪR AL- WASĪT LI AL-QUR'ĀN AL-KARĪM

CONSTRUCTION OF WOMEN IN THE FAMILY FROM THE PERSPECTIVE OF BOOK OF AL- TAFSĪR AL-WASĪT LI AL-QUR'ĀN AL-KARĪM

Ali Hendri

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

hendrymukhtar@yahoo.com

Abstrak: Persoalan peran dan posisi perempuan dalam keluarga merupakan hal yang penting untuk dikaji. Sebab, pemahaman yang utuh tentang perempuan tidak akan melahirkan pandangan-pandangan yang bias. Pandangan yang bias tentang perempuan, bisa menjadi pintu masuk munculnya berbagai persoalan dalam keluarga. Oleh sebab itu, artikel ini bermaksud membahas tentang perempuan dalam keluarga menurut Muhammad Sayyid Tāntāwī dalam kitab al-Tafsīr al-Wasīt Li al-Qur'ān al-Karīm dengan menggunakan metode analisa deskriptif, sejarah sosial dan juga menggunakan teori gender. Adapun jawaban terhadap permasalahan penelitian yang diajukan, peneliti menemukan bahwa posisi perempuan dalam rumah tangga adalah sebagai asisten laki-laki. Adapun bentuk kepemimpinan laki-laki atas perempuan tersebut sifatnya absolut. Namun, harus berlandaskan pada asas maslaha. Begitu juga tentang poligami dan nusyuz, Muhammad Sayyid Tantawi berusaha untuk bersikap moderat walaupun di satu sisi ia membolehkan poligami, namun di sisi lain ada syarat yang harus dipenuhi serta batasan yang tidak boleh dilanggar. Sedangkan dari sisi spiritualitasnya, menurut Muhammad Sayyid Tantawi spiritualitas laki-laki dan perempuan adalah sebanding, tidak ada yang lebih diunggulkan.

Kata kunci: muhammad sayyid tantawi, nusyuz, poligami, spiritualitas

Abstract: Problems as for the roles and positions of women in the family are essential to study. This is because a holistic understanding regarding women will not produce a biased perspective. A biased perspective towards women can be a stepping stone to family problems. In light of that, the research aims to discuss women in the family from the perspective of Muhammad Sayyid Tāntāwī in the book of al-Tafsīr al-Wasīt Li al-Qur' ān al-Karīm by using a descriptive-analytic method, social history, and gender theory. According to the book, the position of

women in the household is men's assistance, and the leadership of men towards women is absolute. However, the leadership should be based on *asas maslahah* (public interest). So too with polygamy and *nusyuz*, Muhammad Sayyid Tantawi tried to be moderate. Although he allowed polygamy, there should be requirements to be fulfilled and boundaries not to be violated. As for the spiritual side, according to Muhammad Sayyid Tantawi, men and women are equal, and nothing is prioritized.

Keywords: muhammad sayyid tantawi, nusyuz, poligamy, spirituality.

Pendahuluan

Jika ditilik dari sejarahnya, ketidakadilan terhadap perempuan memang benar adanya dan bukan merupakan mitos belaka. Hal ini bisa dilihat pada peradaban-peradaban besar seperti Romawi dan Yunani, di mana sosok ayah dan suami memiliki kuasa dan kendali penuh terhadap nasib kaum perempuan. Beragam praktik yang merugikan kaum perempuan banyak terjadi, seperti pengusiran, penganiayaan, praktik penjualan, bahkan pembunuhan.¹ Termasuk juga terekam dalam sejarah, perempuan tidak punya hak untuk mencintai. Seperti yang pernah termaktub dalam Undang-undang India, hak untuk mencintai tidak dimiliki oleh kaum perempuan.² Begitu juga dengan peradaban Arab zaman dahulu seperti Mesir, masyarakatnya suka berfoya-foya (minum *khamr*) dan menganggap bahwa kelahiran anak perempuan sebagai aib.³ Hal-hal yang sakral seperti pernikahan, pada waktu itu begitu transaksional seperti halnya dalam praktik jual beli⁴, perempuan termarginalkan dan diperlakukan layaknya budak.⁵

¹ Qāsim Amīn, *Tahrīr al-Mar'ah*, (Kairo: Hindawi, 2012), 12.

² Agustin Hanafi, "Peran Perempuan dalam Islam", dalam jurnal *Gender Equality*, Vol. 1, No. 1, Maret 2015, 16.

³ Jamāl al-Bannā, *al-Mar'ah al-Muslimah Bayna Tahrir al-Qur'an wa Taqyid al-Fuqaha'* (Kairo: Dar al-Fikr, tt), 9.

⁴ Zainab Riḍwan, *al-Mar'ah bayna al-Maurua wa at-Taḥdiṣ*, (Kairo: Hay'ah al-Maṣriyah al-Ammah li al-Kitab, 2014) 33-34.

⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1998), 296-7.

Pada titik ini, doktrin-doktrin agama dipandang memberikan penguatan terhadap penempatan perempuan pada posisi yang kurang menguntungkan. Termasuk juga tafsir kitab suci, pada perkembangannya terdapat tafsir-tafsir yang melahirkan paradigma yang kurang menguntungkan pada perempuan dengan tafsir yang bernada bias gender dan menjadikan perempuan semata-mata objek bagi kaum laki-laki.⁶ Padahal dalam konteks kehidupan keluarga, laki-laki dan perempuan adalah mitra sejajar baik dalam mencari nafkah dan mendidik anak.⁷ Sementara *mindset* yang berkembang di masyarakat selama ini tidak demikian, mereka terlanjur memosisikan perempuan sebagai makhluk *second class*.⁸ Dan ketika perempuan dikatakan mempunyai posisi sejajar, kesejajaran tersebut hanya diukur dari parameter laki-laki saja.⁹

Dalam kondisi seperti itulah kemudian Nabi Muhammad Saw. diutus untuk memperkenalkan Islam sebagai agama baru dan mendobrak tradisi lama yang menganggap perempuan sebagai *second class* yang keberadaannya tidak begitu diperhitungkan.¹⁰ Islam cenderung bersikap egaliter dengan tidak membedakan peran, hak, maupun tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan. Ajaran yang dibawanya adalah mengesakan Tuhan, mengimani hari kiamat, dan

⁶ Ah. Fawaid, "Pemikiran Mufassir Perempuan tentang Isu-isu Perempuan" dalam jurnal *KARSA*, Vol. 23, No. 1, juni 2015, 58.

⁷ Zainab al-Ghazali al-Jubaili, *Nazarat fi Kitabillah*, Jilid I (Kairo: Dar as-Syuruq, 1994), 297.

⁸ Qasim Amin, *Sejarah Penindasan Perempuan: Menggugat Islam laki-laki-Menggugat Perempuan Baru*, (terj.) Syaiful Alam (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), 58.

⁹ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Dawair al-Khawf Qira'ah fi Khiṭab al-Mar'ah*, (Beirut: al-Markaz as-Ṣāqafi al-Arabi, 2000), 29.

¹⁰ Irwan Abdullah, *Sangkan Paran Gender* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 3.

menganggap bahwa di hadapan Tuhan, posisi laki-laki dan perempuan adalah setara.¹¹ Ajaran yang dibawa oleh Islam, mengandung pandangan yang luhur dengan menekankan pada peran dan eksistensi perempuan pada posisi yang dinilai setara dengan kaum laki-laki.

Sementara itu, budaya patriarki¹² terlanjur memposisikan perempuan ke sudut marginal. Terdapatnya sikap mendominasi antara kelompok tertentu pada kelompok yang lain merupakan cikal bakal lahirnya patriarki. Budaya patriarki ini menjadi tolok ukur suatu perilaku yang dipandang pantas sehingga bermuara pada pembatasan hak, partisipasi, akses, peran, status, dan kontrol terhadap perempuan baik dalam keluarga atau masyarakat.¹³ Pada akhirnya, perilaku yang dianggap sesuai (pantas) dan tidak selayaknya dilakukan oleh laki-laki dan perempuan memiliki variasi yang beragam di

¹¹ Jane I. Smith, *Islam*, dalam Arvind Sharma, *Perempuan Dalam Agama-Agama Dunia*, (terj.) Ade Alimah (Yogyakarta: SUKA-Press, 2006), 332.

¹² Terdapat tiga asumsi dasar yang terkait dengan struktur masyarakat patriarkhi. *Pertama*, laki-laki dianggap sebagai manusia pertama, sementara perempuan dianggap makhluk sekunder karena diciptakan dari laki-laki. *Kedua*, perempuan dipandang sebagai pendosa pertama karena menggoda Adam, meskipun dipandang sebagai makhluk yang sekunder sehingga Adam terusir dari surga. *Ketiga*, paradigma bahwa perempuan semata-mata objek dari laki-laki, dengan adagium dari laki-laki untuk laki-laki. Tiga asumsi ini kemudian berdampak pada lahirnya keyakinan tentang perempuan tidak mempunyai hak untuk menentukan nasib, status, serta martabatnya. Kehadiran perempuan di dunia ini bersifat instrumenta pandangan dari sudut pandang kaum laki-laki kemudian menjadi satu-satunya barometer. Selain itu, eksistensi perempuan dipandang secara instrumental, bukan fundamental. (Hudan Mudari, "Diskursus Kesetaraan Gender dalam Perspektif Hukum Islam; Menuju Relasi Laki-laki dan Perempuan yang Adil dan Setara", dalam jurnal *Studi Gender & Anak*, Vol. 4, No. 2, Jul-Des 2009, 1).

¹³ Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminisme dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014), 32.

kalangan masyarakat.¹⁴ Kenyataan ini tidak terlepas dari hegemoni laki-laki yang memandang sebagai pribadi yang lebih superior dan menganggap perempuan sebagai subordinat dari kaum laki-laki.¹⁵

Bahkan penafsiran para ulama selama ini cenderung *misoginis*¹⁶ dan kental dengan warna bias gender.¹⁷ Hal ini bisa dilihat dari karakteristik relasi yang menyudutkan perempuan dalam tradisi masyarakat padang pasir¹⁸, terutama masyarakat Mesir yang berada dalam keadaan terbelakang dengan memandang rendah kedudukan perempuan. Padarigma semacam ini telah mengakar dan menjadi adat-istiadat yang melekat hingga penghujung abad ke-19. Pada masa-masa tersebut, peran perempuan begitu statis dan seperti terpasung dalam sangkar suatu adat, tidak ada perubahan nasib pada kaum perempuan dan umumnya tidak bisa mengikuti

¹⁴ Siti Ruhaini Dzuhayyatin, dkk., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunana & McGill-ICIHEP, 2002), 10.

¹⁵ Suyatno, "Kepemimpinan Perempuan (Kajian Strategis Perempuan Berbasis Gender)", dalam jurnal *Muwazah*, Vol. 6, No. 1, Juli 2014, 80.

¹⁶ Adalah kebencian atau tidak suka terhadap wanita atau anak perempuan. *Misogini* dapat diwujudkan dalam beberapa cara, termasuk diskriminasi seksual, fitnah perempuan dan kekerasan terhadap perempuan.

¹⁷ Inayah Rohmaniyah, "Penghambaan Istri Terhadap Suami", dalam Hamim Ilyas dkk, *Perempuan Tertindas?: Kajian Hadis-hadis Misoginis*, (Yogyakarta: Pusat Studi Wanita IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003), 91.

¹⁸ Menurut Umma Farida dikutip dari pendapatnya Berkey bahwa perempuan sangat sulit menjadi tokoh agama di Timur Tengah. Hal ini dikarenakan: *Pertama*, terbatasnya peran yang diberikan pada perempuan, yaitu hanya berkutat pada ranah domestik (*domestic sphere*), dan tidak bisa ikut campur dengan urusan publik dan kemasyarakatan (*public sphere*). *Kedua*, adanya inkonsistensi sikap masyarakat, khususnya para ulama (laki-laki) tentang keterlibatan kaum perempuan dalam dunia keilmuan secara umum dan khususnya dunia keulamaan. Sikap tersebut, tidak terlepas dengan fakta bahwa peran dan eksistensi laki-laki yang cenderung begitu dominan pada masyarakat muslim di Timur Tengah. (Umma Farida, "Perempuan Periwiyat Hadis-Hadis Hukum dalam Kitab *Bulugh al-Maram* Karya Imam al-Asqalani", dalam jurnal *Riwayah*, Vol. 2, No. 1, 2016, 39.

perkembangan zaman. Kesemuanya itu terus-menerus berlangsung dalam kehidupan perempuan kala itu, belajar hanya menjadi keniscayaan kaum laki-laki sementara perempuan sebatas menjahit dan memasak. Termasuk hajat hidup, segalanya ditanggung oleh para suami dan para muhrim mereka.¹⁹

Padahal jika dilihat dalam tataran normatif-idealis, prinsip kesetaraan merupakan misi ideal yang dibawa Islam terkait peran perempuan dan laki-laki dalam kehidupan. Islam tidak memandang perempuan lebih rendah dibandingkan laki-laki. Akan tetapi, dalam praktiknya peranan perempuan masih terpinggirkan dan masih menjamur pandangan yang melihat perempuan sebagai *second class* yang secara hirarkhis berada di bawah dominasi kaum laki-laki. Berdasarkan kondisi tersebut, berarti masih terdapat kesenjangan antara yang semestinya dan yang senyatanya.²⁰ Apa yang mestinya menjadi cita-cita luhur Islam tentang peran ideal yang mestinya disandang oleh perempuan, belum sesuai harapan. Oleh karena itu, fenomena ini menarik untuk ditelaah secara lebih mendalam dengan mengedepankan motif pemahaman yang lebih substansial dan kontekstual tentang posisi kaum perempuan dalam keluarga.

Sehubungan dengan kesenjangan (*gap*) tersebut, peneliti tertarik untuk meninjau peran dan posisi perempuan melalui perspektif kitab *al-Tafsir al-Wasīṭ Li al-Qur'ān al-Karīm karya Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī* dengan menggunakan teori gender dan sejarah sosial. Agar terfokus, dalam konteks ini peneliti membatasi kajian pada tema-tema tertentu yang dipandang paling relevan, yaitu: posisi perempuan dalam keluarga, spiritualitas laki-laki dan perempuan, *nusyuz*, dan poligami.

¹⁹ Qāsim Amīn, *Tahrīr al-Mar'ah*, (Kairo: Hindawi, 2012), 32-5.

²⁰ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, tt), 14-15.

Alasan pemilihan tema di atas, karena sampai saat ini tema-tema tersebut masih kontroversial dan cenderung dipermasalahkan. Seperti kasus poligami yang selalu marak terjadi sehingga banyak kasus nikah sirri²¹. Menurut hemat peneliti, keempat persoalan ini merupakan beberapa isu yang menimbulkan pro dan kontra, utamanya berkaitan dengan peran gender.²² Sebab permasalahan rumah tangga adalah masalah inti dan bagian awal dari permasalahan gender. Hal ini senada dengan pernyataan Muhammad Abduh bahwa kondisi masyarakat yang tenteram dan damai berasal dari keluarga.²³

Gender dan Urgensi Sudut Pandang Historis

Mengetengahkan pemaknaan tentang gender merupakan hal yang penting agar tidak terjebak pada kebingungan terminologis. Sebagaimana telah jamak diketahui, pemahaman tentang gender tidak mengacu pada atribut biologis, melainkan lebih pada peran-peran sosial antar dua entitas yang berbeda. Lebih jauh, jika dilihat dari sudut pandang historis, gender²⁴ adalah bagian dari kenyataan sosial yang dikonstruksi

²¹ Adalah rahasia. Nikah *sirri* berarti pernikahan yang dirahasiakan dari publik.

²² Hamka Hasan, *Tafsir Jender: Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir*, (Jakarta: Badan Litbag dan Diklat Depag RI, 2009).6.

²³ Muhammad Abduh, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim asy-Syahir bi al-Tafsir al-Manar*, juz 5 (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), 365.

²⁴Robert Stoller (1968) merupakan tokoh yang pertama kali mengistilahkan gender sebagai pencirian manusia dari sudut pandang sosial budaya, bukan dari sudut pandang identitas seks ataupun ciri-ciri fisik biologis yang lain. Pada taraf selanjutnya, Ann Oakley (1972), mengembangkan konsep gender secara lebih definitif dalam ilmu-ilmu sosial budaya. Menurut pandangannya, identitas jenis kelamin merupakan entitas yang bersifat kodrati, sebagai unsur pembeda antara laki-laki dan perempuan. Sementara gender lebih menitikberatkan pada perbedaan yang bersifat *behavioral differences*, (Riant Nugroho, *Gender dan Strategi Pengarus-*

oleh suatu keyakinan, ekonomi, sosial dan iklim politik.²⁵ Konstruksi semacam ini kemudian berimbas pada pergeseran cara pandang, yang menjadikan posisi perempuan sebagai pihak yang inferior dan laki-laki sebagai pihak yang superior.²⁶ Meskipun pandangan ini terbilang absurd dan tidak egaliter dari kaca mata perempuan, namun pandangan ini masih tertanam di benak masyarakat.

Sebagai sebuah konstruksi, gender memiliki beberapa karakteristik: *Pertama*, gender tidak permanen (dapat berubah-ubah). Fakta ini menunjukkan bahwa konsep gender begitu dinamis seiring dengan pergeseran pandangan dan konstruksi sosial yang terjadi di tengah-tengah masyarakat. *Kedua*, sifatnya lentur dan cair. Dalam arti, tidak ada pandangan tentang gender yang murni absolut, bisa dinegosiasi, dan bertumpu pada keragaman realitas pemahaman dan kebudayaan. *Ketiga*, perbedaan tempat, waktu, dan situasi bisa melahirkan konsepsi yang berbeda tentang gender.²⁷ Berdasarkan tiga karakteristik ini, pandangan tentang gender tidak menutup kemungkinan terdapat paradigma yang bias dan tidak sesuai dengan prinsip rasa keadilan jenis kelamin

Utamaannya di Indonesia, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 3-5.). Lihat juga Sri Purwaningsih, *Kiai & Keadilan Jender*, (Semarang: Walisongo Pers, 2009), 2.

²⁵Hingga saat ini, perbedaan peran gender terus berlangsung dengan latar sejarah yang sangat panjang dan kompleks. Peran gender terus menyejarah sepanjang perubahan pengalaman dan perubahan penghayatan kehidupan manusia. Peran-peran tersebut masih terkonstruksi, terbentuk, dan tersosialisasi bahkan sampai pada taraf yang seakan-akan sudah bersifat kodrati, seperti halnya jenis kelamin yang tidak bisa ditawar lagi. (Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Rezim Gender Muhammadiyah: Kontestasi Gender, Identitas, dan Eksistensi*, (Yogyakarta: Suka Press UIN & Pustaka Pelajar, 2015), 7-8).

²⁶Jamal Ma'mur, *Rezim Gender di NU*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 41.

²⁷ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 12-13. Lihat juga Inayah Rohmaniyah, *Konstruksi Patriarki dalam Tafsir Agama: Sebuah Jalan Panjang*, (Yogyakarta: Diandra Pustaka Indonesia, 2014), 11-13.

tertentu, baik laki-laki ataupun perempuan. Fakta yang terjadi selama ini, rasa ketidakadilan banyak dialami oleh kaum perempuan. Hal ini juga berdampak pada kondisi psikologis kaum perempuan dan kehidupannya dalam keluarga.

Jika ditinjau dari perspektif teori gender, terdapat beberapa ragam ketidakadilan yang dilatarbelakangi oleh perbedaan peran gender, di antaranya, yaitu ²⁸ (1) marginalisasi, (2), subordinasi, (3), stereotipe, (4) *violence* (kekerasan), dan (4) beban kerja. *Marginalisasi*, merujuk pada proses peminggiran dan pengabaian hak perempuan. *Subordinasi*, yakni suatu sikap yang perempuan pada posisi yang tidak menguntungkan atau tidak penting sehingga melahirkan konsep tentang pihak yang superior dan inferior. *Stereotipe*, mengarah pada pemberi label yang berkonotasi negatif terhadap jenis kelamin atau kelompok tertentu. *Violence* (kekerasan), merupakan ragam ketidakadilan yang bernuansa kekerasan, baik kekerasan secara fisik maupun serangan yang mengarah pada integritas dan mentalitas. *Beban kerja*, rasa ketidakadilan terkait pekerjaan yang hanya berkulat di wilayah domestik.

Sementara jika ditinjau dari perspektif sejarah atau historis, sejarah dapat dimaknai sebagai bentuk peristiwa masa lalu yang memiliki nilai penting dalam perjalanan manusia.²⁹ Suatu peristiwa di masa lampau serta keterkaitannya dengan beragam aspek, akan sangat membantu para intelektual ataupun peneliti tentang gender jika diawali dengan pemahaman tentang sejarah secara komprehensif. Selain itu, pemahaman yang utuh tentang sejarah tertentu, bisa

²⁸ Riant Nugroho, *Gender dan Strategi Pengarus-Utamaannya di Indonesia*, 9.

²⁹ Khoiro Ummatin, *Sejarah Islam & Budaya Lokal*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), 5.

membantu para intelektual di berbagai disiplin keilmuan untuk memindai suatu masalah agar bisa dipandang secara lebih jernih.³⁰ Pentingnya perspektif sejarah ini, berhubungan dengan perkembangan konsepsi tentang gender dari masa ke masa yang senantiasa berubah seiring berubahnya pola penghayatan kehidupan manusia.

Lebih jauh, sejarah difungsikan sebagai salah satu pendekatan di dalam kajian studi Islam karena sejarah juga merupakan perangkat metodologis yang bisa mengembangkan pemahaman pelbagai gejala dan peristiwa dalam dimensi waktu. Menurut Ira M. Lapidus, sejarah masyarakat Islam dapat disampaikan dalam dua dimensi: *Pertama*, dalam dimensi sejarah dan perubahan, yaitu upaya untuk memperhatikan pembentukan masyarakat Islam dan perubahan mereka sepanjang zaman. Dalam konteks gender, bagaimana masyarakat dari zaman ke zaman memandang peran gender atau relasi atau laki-laki dan perempuan dalam keluarga. *Kedua*, dimensi analisis dan komparatif, yaitu upaya memahami timbulnya keragaman di antara mereka.³¹ Pada ranah kedua ini, berupaya melihat dari perspektif yang beragam dalam melihat peran perempuan kaitannya dengan dinamika sejarah yang berkembang.

Pendekatan ini didasarkan pada beberapa asumsi di antaranya: *Pertama*, bahwasanya sejarah seluruh masyarakat dapat dihadirkan dalam bentuk sistem institusi mereka. Misalnya, model pertukaran ekonomi, keluarga atau praktik keagamaan. *Kedua*, bahwasanya sejarah masyarakat Islam dapat dikatakan bagian dari empat tipe dasar institusi: 1)

³⁰ Soraya Rasyid, *Sejarah Islam Abad Modern*, (Yogyakarta: Ombak, 2013), x.

³¹ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, (terj.) Gufron A. Mas'adi (Jakarta: tp, 999), xi

keluarga. 2) ekonomi. 3) agama dan kultur, dan 4) politik.³² Metode tersebut bukan sebagai upaya menegaskan esensi Islam, melainkan sebagai upaya mengembangkan metode komparatif untuk menilai peran, keyakinan, institusi, dan Islam dalam konteks tertentu.³³

Konstruksi Perempuan dalam Keluarga Perspektif Kitab *al-Tafsīr al-Wasīṭ Li al-Qur'ān al-Karīm*

a. Perempuan Sebagai Asisten Suami

Persoalan tentang keluarga menurut Muhammad Sayyid Tantāwī penting untuk diulas. Sebab, keluarga merupakan miniatur kecil dari sebuah bangsa. Dari keluargalah kemudian terbentuk sebuah bangsa. Dan dalam keluarga ini, menurut Muhammad Sayyid Tantāwī yang pantas menempati posisi pemimpin adalah laki-laki. Namun, bentuk kepemimpinan laki-laki atas perempuan tersebut seharusnya tidak disalahpahami, karena bertujuan untuk kemaslahatan perempuan itu sendiri. Sebagaimana yang dijabarkan oleh Muhammad Sayyid Tantāwī dalam tafsirnya:

الرجال يقومون على شؤون النساء بالحفظ والرعاية والنفقة والتأديب وغير ذلك مما تقتضيه مصلتهن. ثم ذكر سبحانه تعالى سببين لهذه القوامة: أولهما: وهي قد بينه الله تعالى: بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ. أي الرجال قوامين على النساء بسبب ما فضل الله به الرجال على النساء من قوة في الجسم، وزيادة في العلم، وقدرة تحمل أعباء الحياة ونكاليها. المراد بالفضل هنا كما في قوله تعالى "بما فضل الله بعضهم على بعض" تفضيل الجنس على الجنس لا تفضيل الأحماد إلى الأحاد. فقد يوجد من النساء من هي أقوى عقلا وأكثر معرفة من بعض الرجال. وأما السبب الثاني: فهو كسبي. أي بسبب ما ألزم به الرجال من إنفاق على النساء ومن تقديم المهر لهن عند الزواج بهن، و من القيام برعايتهن وصيانتهم.³⁴

³² Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam...*, xii

³³ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam...*, xv.

³⁴ Muhammad Sayyid Ṭantāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ Li al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 3, 177-178.

“Laki-laki menjadi pemimpin atas perempuan yaitu dengan menjaga, melindungi, memberi nafkah, mendidik, dan lain-lainnya yang sekiranya memberi kebaikan terhadap mereka (perempuan). Kemudian Allah Swt. menyebutkan dua alasan/sebab yang menjadikan laki-laki pemimpin atas perempuan: *pertama*, apa yang telah dijelaskan oleh Allah Swt. dalam firmanNya, “ Dengan apa yang telah Allah lebihkan bagi mereka (laki-laki) atas sebagian lainnya (perempuan)”. Artinya bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan dilihat dari kelebihan laki-laki atas perempuan yang memuat aspek; kekuatan fisik, bertambahnya ilmu, dan kemampuannya dalam menanggung beban hidup. Maksud dari kelebihan adalah kelebihan dari satu jenis atas jenis lainnya, bukan kelebihan dari satu individu terhadap individu lainnya, karena ada juga perempuan yang akalnya lebih kuat, dan pengetahuannya lebih banyak dari sebagian laki-laki. *Kedua*, Kasab. Artinya bahwa laki-lakilah yang mencari usaha untuk menafkahi istrinya, memberi mahar ketika menikahinya, dan laki-laki juga yang menjaga dan melindunginya (perempuan).”

Muhammad Sayyid Tantāwī lebih lanjut menjelaskan terdapat dua pijakan yang melandasi sehingga laki-laki yang pantas menjadi pemimpin atas perempuan. *Pertama*, beragam kelebihan yang diberikan oleh Allah pada kaum laki-laki berupa kekuatan fisik, ilmu, dan kesanggupannya menanggung beban hidup. *Kedua*, kasab, yaitu laki-laki yang memberi nafkah, mahar, menjaga dan melindungi. Namun demikian, Muhammad Sayyid Tantāwī tetap mengakui bahwa akal dan pengetahuan perempuan bisa

berada di atasnya laki-laki. Dalam artian, tidak mesti pengetahuan perempuan berada di bawah laki-laki dengan perbedaan pengalaman dan perbedaan proses belajarnya masing-masing.

Jika dilihat dari perspektif sejarah sosial, memang bukan tanpa alasan ketika Muhammad Sayyid Tantāwī mengatakan bahwa tidak semua perempuan akal dan ilmunya lebih rendah dari laki-laki, hal ini tidak lepas dari sejarah sosial perempuan Mesir yang pada waktu penulisan kitab *al-Tafsīr al-Wasīt Li al-Qur'ān al-Karīm* ini secara ekonomi dan sosial mengalami perkembangan yang pesat. Perempuan pada waktu itu banyak yang aktif di publik baik sebagai pekerja profesional seperti anggota parlemen atau sebagai pekerja biasa. Terutama, dalam ranah pendidikan, perempuan Mesir memiliki hak yang sama atau setara dengan kaum laki-laki untuk mengancam pendidikan dan hal inilah yang terpenting, sebab pendidikan adalah awal dari majunya suatu pandangan hidup dan peradaban.³⁵

Penempatan laki-laki sebagai pemimpin dalam keluarga sementara perempuan sebagai asistennya oleh Muhammad Sayyid Tantāwī dianggap sebagai posisi yang ideal. Sebab, penyerahan posisi tersebut disesuaikan dengan potensi dan kemampuan masing-masing antara laki-laki dan perempuan baik dilihat dari sisi biologis maupun psikologinya. Dari segi biologisnya, laki-laki diberikan tubuh yang lebih kuat dibandingkan dengan perempuan. Sedang dari segi psikologinya, laki-laki lebih mampu mengedepankan akal ketimbang emosinya dalam mengambil sebuah keputusan. Dengan kelebihan yang

³⁵ Betty Mauli Rosa Bustam, *Perempuan Mesir; Potensi SDM yang Terlupakan...*, 87.

terdapat pada laki-laki, maka merupakan hal yang pantas jika posisi pemimpin dalam keluarga kebanyakan diemban oleh laki-laki. Laki-laki dianggap lebih bisa menjaga, melindungi dan mengatur rumah tangga.³⁶ Sementara perempuan dengan kepekaan emosional yang lebih tinggi daripada laki-laki dianggap lebih cocok mendidik anak-anak di rumah.

Kendati demikian, Muhammad Sayyid Tantāwī tidak menyangkal bahwa tidak semua perempuan memiliki akal dan ilmu yang lebih rendah/sedikit daripada laki-laki. Namun hal ini hanyalah bersifat eksepsional saja tidak berlaku secara universal. Sebab, keutamaan yang Allah berikan terhadap laki-laki itu bersifat kolektif dalam artian bukan perbandingan antara individu dengan individu lainnya, akan tetapi antara jenis yang satu dengan jenis lainnya. Artinya, sah-sah saja apabila perempuan lebih unggul dibandingkan laki-laki, atau sebaliknya laki-laki yang lebih unggul dari perempuan.³⁷

Dari penafsiran yang telah dijabarkan sebelumnya, peneliti memandang bahwa penafsiran Muhammad Sayyid Tantāwī tentang kepemimpinan laki-laki atas perempuan bersifat absolut.³⁸ Namun demikian, bukan berarti laki-laki bisa bertindak sewenang-wenang dalam mengambil keputusan, sebab dalam penafsirannya tersebut, Muhammad Sayyid Tantāwī menegaskan bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan haruslah

³⁶ Muhammad Sayyid Tantāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ Li al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 3, 177.

³⁷ Muhammad Sayyid Tantāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ Li al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 3, 178.

³⁸ Penafsiran yang seperti ini biasanya diwakili oleh mufassir-mufassir klasik seperti ar-Razi dan lainnya. (lihat Fakhruddin al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī aw Al-Tafsīr al-Kabīr*, Vol. 10 (Libanon: Dār al-Fikr, tt), 90).

didasarkan pada asas yang sekiranya memberikan kebaikan terhadap mereka (perempuan).³⁹

Sementara itu, di antara ulama tafsir sendiri terdapat perbedaan penafsiran mengenai lafadz *qawwam*; Ulama tradisional seperti: Ibnu Katsir menafsirkan kata "*qawwam*" sebagai pemimpin, hakim, dan pendidik atas perempuan.⁴⁰ Al-Tābarī menafsirkan kalimat "*qawwam*" sebagai penanggungjawab, yaitu laki-laki bertanggung jawab membimbing serta memenuhi kebutuhan istri.⁴¹ Al-Alūsī menafsirkan kata "*qawwam*" sebagai penguasa, yaitu kepemimpinan laki-laki atas perempuan layaknya seorang penguasa, dengan kekuasaan yang dimiliki lalu memiliki otoritas penuh untuk melarang dan memerintah. Dan Al-Razi menafsirkan "*qawwam*" sebagai pemimpin, dalam artian bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan terkait dengan aspek membimbing, memberikan perlindungan dan menjamin kehidupannya.⁴²

Sedangkan ulama feminis seperti Zainab al-Ghazali menafsirkan kata "*qawwam*" pada kalimat di atas sebagai tanggungjawab, dimana suami bertanggung jawab dalam memberikan nafkah terhadap istri dan anaknya, sedang dalam urusan rumah tangga antara suami dan istri

³⁹ Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ Li al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 3, 177.

⁴⁰ Abī al-Fidā' Ismā'il bin 'Umar bin Kaṣīr al-Qirsyī al-Dimsyīqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, ed. Sāmī bin Muhammad al-Salāmah, Vol. 2 (Arab Saudi: Dār Ṭāybah li an-Nasyr wa al-Tawzī', 1999), 292.

⁴¹ Abī Ja'far Muhammad bin Jarīr al-Tābarī, *Tafsīr al-Tābarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Vol. 4 (Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), 59.

⁴² Fakhruddin al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī aw Al-Tafsīr al-Kabīr*, Vol. 10, 90.

kedudukannya sama yaitu saling bekerjasama.⁴³ Akan tetapi, menurut Rif'at Hasan kata "*qawwam*" tersebut seharusnya tidak selalu diartikan dengan pemimpin, tapi juga diartikan sebagai pelindung dan pemelihara. Dari sini bisa dilihat bahwa Rif'at Hasan ingin menunjukkan bahwa kata "*qawwam*" pada ayat di atas bersifat normatif yang berhubungan dengan masalah pembagian peran (tugas) antara suami dan istri dalam rumah tangga. Dan agar istri tidak mempunyai beban ganda, perempuan cukup mengurus rumah dan anak-anak sementara nafkah menjadi tanggung jawab laki-laki.⁴⁴

Dari penjelasan di atas dapat ditarik benang merah bahwa hubungan laki-laki dan perempuan dalam konteks rumah tangga, menurut Muhammad Sayyid Tantāwī adalah antara subjek dengan objek, dimana laki-laki mempunyai kedudukan yang superior secara mutlak atas perempuan yang merupakan objeknya. Penafsirannya ini sama dengan ulama tradisional yang telah disebutkan di atas dimana posisi kepemimpinannya tersebut adalah antara subjek dengan objek. Sementara bagi ulama feminis, hubungan antara suami dan istri dalam lingkungan keluarga lebih mirip antara subjek dengan subjek, dimana antara suami dan istri mempunyai tugas masing-masing, tidak ada yang superior antara satu atas yang lain.

Namun demikian, meskipun bentuk penafsiran Muhammad Sayyid Tantāwī layaknya ulama-ulama tradisional, yang perlu digarisbawahi bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam rumah

⁴³ Zainab al-Ghazālī al-Jubailī, *Nazarāt fi Kitāb Allāh*, jilid 1 (Kairo: Dār asy-Syurūq, 1994), 298.

⁴⁴ Fatimah Mernissi dan Riffat Hasan, *Setara di Hadapan Allah; Relasi Laki-Laki dan Perempuan Dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*. terj. LSPPA (Yogyakarta: LSPPA Yayasan Prakarsa, 1995), 91.

tangga menurut Muhammad Sayyid Tantāwī haruslah berdasarkan pada asas *maslaha*. Dengan begitu, perempuan akan terhindar dari perbuatan yang sewenang-wenang dari laki-laki. Dan jika dilihat dari perspektif gender, penafsiran Muhammad Sayyid Tantāwī terkesan apoligistik. Sebab, dari penjelasannya, Muhammad Sayyid Tantāwī seolah-olah tidak ingin perempuan tertindas oleh laki-laki dengan menekankan kata *maslaha* dalam kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam rumah tangga. Dan meskipun ia tidak menjelaskan tentang boleh dan tidaknya perempuan bekerja di luar rumah. Namun, dapat dilihat dari penjelasannya bahwa laki-lakilah yang bertanggung jawab menafkahi perempuan, memelihara, menjaga dan melindunginya. Seakan-akan tugas perempuan adalah urusan domestik saja, yaitu mengurus rumah dan menjaga anak.

b. Nusyūz Hanya Untuk Perempuan

Dalam penjelasan sebelumnya telah dijelaskan tentang kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam ranah keluarga. Maka, dalam penafsiran ayat yang sama, Muhammad Sayyid Tantāwī menjelaskan tentang rincian mengenai kondisi perempuan dan bagaimana memperlakukan mereka (perempuan) berdasarkan kondisinya tersebut, dalam hal ini Muhammad Sayyid Tantāwī mengklasifikasikannya menjadi dua tipe: tipe pertama adalah para istri (perempuan) yang taat, sebagaimana disebutkan dalam surah an-Nisā' [4]: 34, dengan tiga sebutan; '*ash-shālihāt*' (perempuan yang baik), '*al-qānitāt*' (perempuan yang taat kepada Allah dan taat kepada suaminya), dan '*al-hāfidzāt*' (perempuan yang

menjaga rumah tangganya dengan tidak menyebarkan aib suaminya dan tidak mengkhianati suaminya ketika ia tidak ada). Untuk perempuan tipe pertama ini, menurut Muhammad Sayyid Tantāwī wajib bagi suami memperlakukannya dengan baik dengan menghormati, menjaga, dan melindunginya.⁴⁵

Sedangkan tipe kedua adalah perempuan yang berpotensi untuk melakukan tindakan *nusyūz*⁴⁶ dengan melalaikan tugas dan kewajibannya sebagai istri, yaitu berkelakuan tidak baik (tidak sopan), dan tidak taat pada suami. Dalam memperlakukan perempuan yang melakukan *nusyūz* ini, menurut Muhammad Sayyid Tantāwī ada beberapa tahapan yang harus dilakukan oleh seorang suami. Tahapan pertama adalah dengan menasehatinya, dan mengingatkannya akan siksa Allah bagi istri yang melakukan *nusyūz*. Jika tahapan pertama ini tidak berhasil, maka dianjurkan untuk melakukan tahapan kedua, yaitu dengan berpisah tempat tidur dengannya, sebagai isyarat bahwa suaminya tidak berkenan dengan apa yang dilakukan oleh istrinya itu. Dengan berpisah ranjang (tempat tidur) tersebut, diharapkan dapat memberikan pelajaran sehingga ia (istri) menyadari bahwa apa yang sedang dilakukannya adalah salah. Namun, apabila nasehat dan pemisahan ranjang tersebut masih belum juga dapat menyadarkannya, maka tahap ketiga menjadi pilihan

⁴⁵ Muhammad Sayyid Tantāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ Li al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 3, 178-179.

⁴⁶ *Nusyūz* oleh Muhammad Abduh diartikan dengan irtifa' (meninggikan). Seorang istri yang tidak melaksanakan tugasnya sebagai istri dan mengabaikan hak-hak suami dikatakan sebagai istri yang meninggikan diri, yaitu memandang dirinya berada di atas kedudukan (kepemimpinan) suami dan berupaya agar suami tunduk kepadanya. (Muhammad Abduh, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm asy-Syahīr bi Tafsīr al-Manār*, juz 5 (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), 72.

terakhir, yaitu dengan memukulnya. Dalam kondisi seperti ini, Allah membolehkan bagi suami memukul istrinya jika nasehat, dan pemisahan ranjang tersebut belum juga dapat menyadarkannya. Namun, apabila ia (istri) menyadarinya, maka wajib bagi suami memperlakukannya dengan baik dan tidak boleh mendzaliminya.⁴⁷

Adanya kebolehan tersebut yaitu dengan dibolehkannya pemukulan bagi suami terhadap istri yang sedang melakukan *nusyūz* seakan-akan Islam mengizinkan tindak kekerasan dalam rumah tangga. Padahal menurut Muhammad Sayyid Tantāwī, dibolehkannya pemukulan tersebut selama dalam batas-batas tertentu, yaitu dengan pukulan yang ringan⁴⁸ (tidak mematahkan tulang), tidak boleh melukai sehingga menimbulkan bekas luka, dan tidak boleh memukul wajah sehingga membuat mukanya jelek. Karena tindakan pemukulan ini dilakukan untuk membuatnya (istri) sadar sehingga berbaikan kembali, dan bukan dimaksudkan untuk melukai, atau mencederai. Muhammad Sayyid Tantāwī menganjurkan agar suami menjaga dan memperhatikan istrinya dengan baik, agar tidak terjadi *nusyūz* pada mereka. Dan jika suami melihat tanda-tanda atau gejala *nusyūz* pada istri, sebaiknya segera dilakukan antisipasi sehingga istri terhindar dari perbuatan *nusyūz* tersebut.⁴⁹

⁴⁷ Muhammad Sayyid Tantāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ Li al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 3, 179-181.

⁴⁸ Menurut Ashghar Ali Engineer, pukulan tidak boleh melukai wajah, menyebabkan luka atau merusak apapun, jika istri menyatakan taat, maka suami tidak boleh mengganggunya. (Ashghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryatno. Cet. Ke-2 (Yogyakarta: LKiS, 2007), 75.

⁴⁹ Muhammad Sayyid Tantāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ Li al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 3, 181.

Menurut Muhammad Sayyid Tantāwī, surah an-Nisā' [4]: 34 ini, diperuntukkan untuk perempuan bukan untuk laki-laki. Sehingga sanksi-sanksi tersebut tidak dapat diterapkan bagi laki-laki. Setelah membicarakan tentang *nusyūz* berikut tahapan-tahapan sanksinya, selanjutnya ayat di atas membicarakan tentang kembalinya perempuan dari perbuatan *nusyūz* kepada taat, maka yang harus dilakukan oleh seorang laki-laki (suami), menurut Muhammad Sayyid Tantāwī adalah dengan tidak menyalahgunakan posisinya sebagai suami dengan cara mendzaliminya, baik itu dengan lisan maupun dengan tangannya atau dengan selain itu. Tapi, perlakukanlah ia (istri) seakan-akan tidak terjadi apa-apa, agar cinta kasih di antara kalian terjalin dengan baik.⁵⁰

Jika dilihat dari perspektif gender, menurut hemat peneliti penafsiran Muhammad Sayyid Tantāwī terkait masalah *nusyūz* ini masih terdapat sisi gender, yaitu marginalisasi, subordinasi, stereotip dan *violence*. Pengkhususan *nusyūz* untuk perempuan secara tidak langsung bisa dikatakan bahwa ada perlakuan istimewa terhadap kaum laki-laki. Dengan begitu, dapat dikatakan bahwa telah terjadi marginalisasi terhadap perempuan bahkan mungkin dapat memicu tindak kekerasan. Walaupun sebenarnya peneliti yakin bahwa sebenarnya Muhammad Sayyid Tantāwī tidak bermaksud demikian.

Melihat pada pemaparan di atas, dapat diketahui bahwa posisi Muhammad Sayyid Tantāwī terkait masalah *nusyūz* hampir satu pemahaman dengan ulama-ulama tradisional yang lain.⁵¹ Dimana posisi laki-laki masih

⁵⁰ Muhammad Sayyid Tantāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ Li al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 3, 182-183.

⁵¹ Seperti ar-Razī yang mengatakan bahwa jika seorang istri melakukan *nusyūz*, maka langkah pertama yang harus dilakukan adalah menasehatinya,

sebagai subjek, sementara perempuan sebagai objeknya. Walaupun di satu sisi Muhammad Sayyid Tantāwī berusaha untuk bersikap moderat dengan menghadirkan berbagai pendapat ulama tentang *nusyūz* ini, namun dari sisi gender, yaitu marginalisasi, subordinasi, dan stereotip masih dapat terbaca.

c. Spiritualitas Laki-laki dan Perempuan adalah Sebanding

Dalam surah an-Nisā' [4]: 34, telah dijelaskan bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan. Namun demikian, dalam aspek spiritual belum tentu laki-laki lebih unggul dibandingkan perempuan. Sebab Menurut Muhammad Sayyid Tantāwī, ketaatan merupakan aspek utama yang menjadi unsur pembeda. Sedangkan keutamaan yang dimaksud dalam surah an-Nisā' [4]: 34 tersebut, menurut Muhammad Sayyid Tantāwī bukanlah keutamaan antara individu atas individu yang lain, karena tidak semua perempuan akal dan ilmunya lebih sedikit daripada laki-laki. Dan kalau dilihat pada ayat tersebut, al-Qur'an menyebutkan lafadz "*bimā faddala ba'duhum 'ala ba'd*" bukan "*faddala ba'duhum alaihinna*". Dengan begitu, secara tidak langsung ayat di atas membawa pesan bahwa kelebihan yang dimaksud oleh al-Qur'an bisa saja laki-laki dari perempuan atau perempuan dari laki-laki.⁵²

Di dalam surah an-Nisā' [4]: 124, dijelaskan bahwa Allah tidak membedakan-bedakan antara laki-laki dan

jika dia mangabaikannya maka langkah kedua adalah memisah tempat tidurnya, dan jika langkah kedua masih belum juga menyadarkannya, itu menunjukkan bahwa dia benar-benar telah melakukan *nusyūz* dan dibolehkan melakukan langkah ketiga yaitu memukulnya. (Fakhrudin al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī aw Al-Tafsīr al-Kabīr*, Vol. 10, (Libanon: Dār al-Fikr, tt), 34).

⁵² Muhammad Sayyid Tantāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ Li al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 3, 178.

perempuan dalam ranah spritualitasnya. Siapa pun yang melakukan amal shaleh dan iman kepada Allah, baik itu laki-laki mau pun perempuan berhak masuk surga sebagai balasan atas amal baiknya. Sedangkan penekanan pada lafadz "*min ash-shālihāt*" adalah karena manusia tidak akan mampu melakukan semua amal-amal yang baik. Dan manusia hanya akan mampu melakukan sesuatu menurut kadar kemampuannya sebagai manusia, yaitu sebagian amal baik.⁵³

Ketegasan al-Qur'an mengenai kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam ranah spritualitasnya juga dapat dijumpai pada surah al-Ahzāb [33]: 35. Menurut Muhammad Sayyid Tantāwī, laki-laki dan perempuan yang Islam, iman, taat, jujur, menjaga diri, sabar, khusyu', ikhlas, dan berpuasa. Maka Allah akan memberikan ampunan terhadap mereka dan mengganjar mereka dengan pahala yang besar. Selain itu, Muhammad Sayyid Tantāwī juga menambahkan bahwa laki-laki dan perempuan yang mempunyai sifat-sifat terpuji, tidak hanya akan bahagia di dunia, tapi juga di akhirat. Karena sifat-sifat terpuji tersebut menjadi penghubung antara manusia dengan Tuhannya, dengan dirinya dan lainnya, dan akan mengantarkannya pada sebuah kesuksesan.⁵⁴

Adapun *sabāb al-nuzūl* surah al-Ahzāb [33]: 35 ini, menurut Muhammad Sayyid Tantāwī adalah berkenaan dengan seorang perempuan yang bernama Ummu 'Imārah menghadap Nabi dan mengeluhkan bahwa al-Qur'an banyak menyebut tentang laki-laki, tapi tidak dengan

⁵³ Muhammad Sayyid Tantāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ Li al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 3, 423.

⁵⁴ Muhammad Sayyid Tantāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ Li al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 11, 210-211.

perempuan. Sebagai jawaban terhadap keluhan yang dikemukakan oleh Ummu 'Imārah, Allah kemudian menurunkan ayat tersebut sebagai jawaban atas kegelisahan dan keluhan yang dialami oleh Ummu 'Imārah.⁵⁵

Di satu sisi, Muhammad Sayyid Tantāwī tidak menyangkal bahwa dalam beberapa hal perempuan terkadang tersisihkan. Laki-laki seakan-akan mendapat hak yang lebih istimewa daripada perempuan. Seperti dalam surah an-Nisā' [4]: 34, dimana dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa posisi laki-laki adalah pemimpin atas perempuan. Perbedaan hak dan kewajiban ini seringkali memunculkan kesan negatif bagi kalangan tertentu, seakan-akan perempuan tidak mendapat tempat dalam Islam. Padahal Islam sendiri tidak mengenal adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan, kecuali kadar ketaatannya pada Allah. Menurut Muhammad Sayyid Tantāwī surah al-Ahzāb [33]: 35, telah menjelaskan secara detail bahwa antara laki-laki dan perempuan dalam aspek akidah, muamalah, dan etika mempunyai derajat yang sama. Kelak di akhirat mereka akan mendapatkan balasan yang sama. Mereka yang iman dan ingkar akan dibalas dengan balasan yang setimpal sesuai dengan amalnya masing-masing, tanpa melihat apakah ia laki-laki atau perempuan.⁵⁶

Penjelasan Muhammad Sayyid Tantāwī tentang spiritualitas laki-laki dan perempuan ini, menurut peneliti tidak jauh berbeda dengan pendapat mufassir feminis seperti Nāsir Makārim asy-Syīrāzī, dimana ia juga berpendapat bahwa spiritualitas laki-laki dan perempuan

⁵⁵ Muhammad Sayyid Ṭantāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ Li al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 11, 210.

⁵⁶ Muhammad Sayyid Ṭantāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ Li al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 11, 210-211.

dalam hal ketaatan, keimanan, dan kejujuran adalah sebanding. Setiap perbuatan yang dilakukan oleh manusia, balasannya disesuaikan dengan amal dan perbuatan tersebut. Dalam artian, perbuatan yang dilakukan akan mendapatkan balasan sesuai dengan perbuatannya, tidak berdasarkan pada perbedaan jenis kelaminnya.⁵⁷ Pada konteks ini, kedudukan di hadapan Tuhan dilihat dari bagaimana ketaatan dan kecintaan manusia untuk menjalani segala hal yang telah diperintahkan dan menjauhi segala yang dilarang.

Melihat pada pemaparan di atas, menurut hemat peneliti bahwa secara keseluruhan penafsiran Muhammad Sayyid Tantāwī tentang spiritualitas laki-laki dan perempuan jika dilihat dari perspektif gender sama sekali tidak ada yang perlu dipertentangkan. Sebab dalam penafsirannya tersebut, dengan tegas dan lugas Muhammad Sayyid Tantāwī mengatakan antara laki-laki dan perempuan adalah sederajat baik dalam akidah, muamalah, maupun dalam etika. Walaupun dalam satu sisi, Muhammad Sayyid Tantāwī juga tidak menyangkal bahwa dalam beberapa sektor tertentu terdapat perbedaan antara laki-laki dan perempuan yang seakan-akan laki-laki mempunyai posisi lebih istimewa dari perempuan. Namun hal itu hanya seputar hak dan kewajiban saja, dan bersifat kodrati.

Kesimpulan

Pertama, posisi perempuan dalam keluarga dalam kitab *Al-Tafsīr al-Wasīt Li al-Qur'ān al-Karīm* adalah sebagai asisten laki-laki. Peran laki-laki sebagai pemimpin di dalam rumah

⁵⁷ Nāshir Makārim al-Syīrāzī, *al-Amsāl Fī Tafsīr Kitāb Allah al-Munazzal*, Vol. 12, (Qom: Madrasah Imām 'Alī ibn Abi Thālib, 1421 H), 253-254.

tangga, memiliki fungsi untuk menjaga dan melindungi perempuan. *Kedua*, *nusyūz* hanya untuk perempuan. Dalam memperlakukan perempuan yang melakukan *nusyūz* ini, menurut Muhammad Sayyid Tantāwī memiliki berbagai tahapan, yaitu: 1) Menasehatinya. 2) Berpisah tempat tidur dengannya, ini dimaksudkan sebagai isyarat bahwa suaminya tidak berkenan dengan apa yang dilakukan oleh istrinya itu. 3) Memukulnya (pukulan yang ringan, tidak boleh melukai atau meninggalkan bekas, dan bukan di wajah). Tahapan terakhir ini baru dapat dilakukan apabila nasehat dan pemisahan ranjang tersebut masih belum juga dapat menyadarkannya. *Ketiga*, Poligami hanya merupakan sebuah dispensasi yang diberikan oleh al-Qur'an. Meskipun begitu, terkait poligami Muhammad Sayyid Tantāwī tentang jumlah istri yang bisa dinikahi, yaitu tidak boleh lebih dari empat. *Keempat*, dalam ranah spiritualitas, antara laki-laki dan perempuan berada pada posisi yang setara. Hal ini merujuk pada surah al-Ahzāb [33]: 35, yang menjelaskan secara detail bahwa dalam aspek akidah, muamalah, dan etika, laki-laki dan perempuan berada pada posisi yang sejajar.

Daftar Pustaka

- Abduh, Muhammad. *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm asy-Syahīr bi al-Tafsīr al-Manār*, juz 5. Beirut: Dar al-Fikr, 1973.
- Abduh, Muhammad. *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm asy-Syahīr bi Tafsīr al-Manār*, juz 5. Beirut: Dar al-Fikr, 1973.
- Abdullah, Irwan. *Sangkan Paran Gender*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Abū Zayd, Nasr Hāmid. *Dawair al-Khawf Qira'ah fī Khitab al-Mar'ah*. Beirut: al-Markaz as-saqafi al-Arabi, 2000.

- Ali Engineer, Ashghar. *Pembebasan Perempuan, terj. Agus Nuryatno*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- ‘Alī Iyāzī, Sayyid Muhammad. *al-Mufasssīrūn Hayātuhum wa Manhājūhum*, Vol. 3. Teheran: Wizārat Śaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmi, 1386 H.
- Al-Jubaily, Zainab al-Ghazālī. *Nazarāt fī Kitāb Allāh*, jilid 1 (Kairo: Dār asy-Syurūq, 1994), 298.
- Amin Suma, Muhammad. *Ulumul Qur’an*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2013.
- Amin, Qasim. *Sejarah Penindasan Perempuan: Menggugat Islam laki-laki-Menggurat Perempuan Baru*, (terj.) Syaiful Alam. Yogyakarta: IRCiSod, 2003.
- Amīn, Qāsim. *Tahrīr al-Mar’ah*. Kairo: Hindawi, 2012.
- Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, cet. ke-2. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- al-Bannā, Jamāl. *al-Mar’ah al-Muslimah Bayna Tahrir al-Qur’an wa Taqyid al-Fuqaha’*. Kairo: Dar al-Fikr, tt.
- Dzuhayyatin, Siti Ruhaini. dkk., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunana & McGill-ICIHEP, 2002.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. *Rezim Gender Muhammadiyah: Kontestasi Gender, Identitas, dan Eksistensi*. Yogyakarta: Suka Press UIN & Pustaka Pelajar, 2015.
- Fakhrudin al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī aw Al-Tafsīr al-Kabīr*, Vol. 10. Libanon: Dār al-Fikr, tt.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

- Farida, Umma. "Perempuan Periwiyat Hadis-Hadis Hukum dalam Kitab Bulugh al-Maram Karya Imam al-Asqalani", dalam *jurnal Riwayah*, Vol. 2, No. 1, 2016.
- Fawaid. Ah., "Pemikiran Mufassir Perempuan tentang Isu-isu Perempuan" dalam *jurnal KARSA*, Vol. 23, No. 1, juni 2015.
- Al-Ghazali Al-Jubaili, Zainab. *Nazarat fi Kitabillah*, Jilid I. Kairo: Dar as-Syuruq, 1994.
- Habibi, Nuril. "Persamaan Hak Antara Laki-laki dan Perempuan Menurut Muhammad Sayyid Tantāwī", dalam *jurnal Al-'Adalah*, Vol. 1, No. 2, Januari 20018.
- Hanafi, Agustin. "Peran Perempuan dalam Islam", dalam *jurnal Gender Equality*, Vol. 1, No. 1, Maret 2015.
- Hasan, Hamka. *Tafsir Jender: Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir*, (Jakarta: Badan Litbag dan Diklat Depag RI, 2009).
- Irsyadunnas. *Hermeneutika Feminisme dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014.
- Izzan, Ahmad. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung: Tafakur, 2011.
- Jarīr al-Tābarī, Abī Ja'far Muhammad bin. *Tafsīr al-Yābarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Vol. 4. Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.
- Ma'mur, Jamal. *Rezim Gender di NU*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Makārim al-Syīrāzī, Nāshir. *Al-Amsal Fī Tafsīr Kitāb Allah al-Munazzal*, Vol. 12. Qom: Madrasah Imām 'Alī ibn Abī Thālib, 1421 H.

- Mernissi, Fatimah dan Riffat Hasan. *Setara di Hadapan Allah; Relasi Laki-Laki dan Perempuan Dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*. terj. LSPPA. Yogyakarta: LSPPA Yayasan Prakarsa, 1995.
- M. Lapidus, Ira. *Sejarah Sosial Ummat Islam*, (terj.) Gufron A. Mas'adi. Jakarta: tp, 1999.
- Mudari, Hudan. "Diskursus Kesetaraan Gender dalam Perspektif Hukum Islam; Menuju Relasi Laki-laki dan Perempuan yang Adil dan Setara", dalam *jurnal Studi Gender & Anak*, Vol. 4, No. 2, Jul-Des 2009.
- Mukhtar, Naqiyah. *Ulumul Qur'an*. Purwokerto: STAIN Press, 2013.
- Mustaqim, Abdul. *Paradigma Tafsir Feminis*. Yogyakarta: Logung Pustaka, tt.
- Purwaningsih, Sri. *Kiai & Keadilan Jender*. Semarang: Walisongo Pers, 2009.
- Rasyid, Soraya. *Sejarah Islam Abad Modern*. Yogyakarta: Ombak, 2013.
- Al-Rāzī, Fakhrudin. *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī aw Al-Tafsīr al-Kabīr*, Vol. 10, (Libanon: Dār al-Fikr, tt), 34).
- Ridho, Mohammad. *Islam, Tafsir dan Dinamika Sosial: Ikhtiar Memaknai Ajaran Islam*. Yogyakarta: Teras, 2010.
- Ridwan, Zainab. *Al-Mar'ah bayna al-Maurua wa at-Taahdis*. Kairo: Hay'ah al-Masriyah al-Ammah li al-Kitab, 2014.
- Rohmaniyah, Inayah. "Penghambaan Istri Terhadap Suami", dalam Hamim Ilyas dkk, *Perempuan Tertindas?: Kajian Hadis-hadis Misoginis*. Yogyakarta: Pusat Studi Wanita IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003.

- Sayyid Tantawi, Muhammad. *Al-Tafsir al-Wasit li al-Qur'an al-Karim*, Vol. 1. Kairo: Dar al-Sa'adah, 1983.
- Sayyid Tantawi, Muhammad. *Ulumul Qur'an Teori & Metodologi*, terj, Ahmad Saifudin. Yogyakarta: Divapress, 2013.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1998.
- Smith, Jane I., Islam', dalam Arvind Sharma, *Perempuan Dalam Agama-Agama Dunia*, (terj.) Ade Alimah. Yogyakarta: SUKA-Press, 2006.
- Suratman, Junizar. "Pendekatan Penafsiran al-Qur'an yang Didasarkan pada Instrumen Riwayat, Nalar, dan Isyarat Batin", *Intizar*, Vol. 20, No. 1, 2014.
- Suyatno, "Kepemimpinan Perempuan (Kajian Strategis Perempuan Berbasis Gender)", dalam *jurnal Muwazah*, Vol. 6, No. 1, Juli 2014.
- The Royal Islamic Strategis Stuides Centre, *The 500 Most Influential Muslims in the World*. Jordania: al-Mamlakah al-Urduniyah al-Hasyimiyah, 2009.
- 'Umar bin Kasir al-Qirsyī al-Dimsyiqī, Abī al-Fidā' Ismā'il bin. *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, ed. Sāmī bin Muhammad al-Salāmah, Vol. 2. Arab Saudi: Dār Tāybah li an-Nasyr wa al-Tawzī', 1999.
- Ummatin, Khoiro. *Sejarah Islam & Budaya Lokal*. Yogyakarta: Kalimedia, 2015.