

Gender Dalam Tinjauan Tafsir Maudhu'i

Abdur Razzaq

(Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Raden Fatah Palembang. Email:

abdurrazzaq_uin@radenfatah.ac.id)

Lukman Hakim

(Pascasarjana Prodi IQT Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Raden Fatah Palembang)

Abstrak: Artikel dengan judul Gender Dalam Tinjauan Tafsir Maudhu'i ini berupaya menelusuri sejarah serta asumsi-asumsi metodologis yang membangun kedua meta-narasi (wacana kesetaraan dan keserasian gender). Pada bagian selanjutnya akan dihadirkan sejumlah ayat kontroversial terkait isu keadilan gender, berikut garis-garis besar penafsiran dari kedua kubu wacana, disertai analisis penulis mengacu pada teori *worldview* yang diperkenalkan oleh Hamid Fahmi Zarkasyi. Metode yang digunakan dalam kajian ini menggunakan metode atau pendekatan kepustakaan (*library research*). Studi pustaka dapat diartikan sebagai serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca dan mencatat serta mengolah bahan penelitian. Temuan dari penelitian ini menunjukkan adanya wacana keadilan gender menjadi tarik menarik di antara dua kubu besar dalam Islam: kubu kesetaraan dan kubu keserasian. Kubu keserasian hanya menginginkan pola penafsiran yang dianggap tidak bias gender, betapapun mereka abai terhadap sisi-sisi teologis, sementara kubu keserasian percaya bahwa mereka harus mempertahankan *ashalah* (otentisitas) sebab agama ini dipercaya sebagai *haqq* yang berasal dari Dzat yang Maha *Haqq*. Tidak sama sekali terbayangkan oleh kelompok terakhir untuk melestarikan penindasan terhadap perempuan, seperti selama ini dituduhkan. Lantas wacana tafsir manakah yang betul-betul mencerminkan nilai-nilai al-Quran? Kedua belah pihak akan mendaku diri sebagai yang paling sesuai. Satu hal jelas, yang semestinya dilawan barangkali bukan penafsiran itu, sebab setiap orang berhak untuk berpolemik secara ilmiah. Yang perlu dimusuhi sebetulnya adalah pikiran-pikiran jahat, entah itu penindasan maupun eksploitasi perempuan, yang sama-sama beroperasi di sebalik kedua narasi.

Kata Kunci: *Gender, Tafsir Maudhu'i*

Abstract: *This article with the title Gender in Maudhu'I Tafsir Review seeks to trace the history and methodological assumptions that build both meta-narratives (discourse of gender equality and harmony). In the next section, a number of controversial verses related to the issue of gender justice will be presented, along with outline interpretations of the two camps of discourse, accompanied by the author's analysis referring to the Worldview theory introduced by Hamid Fahmi Zarkasyi. The method used in this study uses a library research method or approach. Literature study can be interpreted as a series of activities relating to methods of collecting library data, reading and taking notes and processing research materials. The findings of this study indicate that the discourse of gender justice has become a tug of war between two major camps in Islam: the camp of equality and the camp of harmony. The harmony camp only wants a pattern of interpretation that is considered gender-unbiased, no matter how much they ignore theological aspects, while the harmony camp believes that they*

must maintain ashalah (authenticity) because this religion is believed to be haqq that comes from the Supreme Haqq. The last group never imagined to perpetuate oppression of women, as it has been alleged. So which interpretive discourse truly reflects the values of the Koran? Both parties will claim to be the most compatible. One thing is clear, perhaps not that interpretation should be challenged, because everyone has the right to polemicize scientifically. What really needs to be hostile to is evil thoughts, be it oppression or exploitation of women, which both operate behind the two narratives.

Keywords: Gender, Tafsir Maudhu'i

Pendahuluan

Islam adalah agama yang amat menghormati hak dan martabat manusia. Menurut Muhammad Said Ramadhan Al-Buthi, Islam bahkan disebut sebagai *awwalu man qarrara siyadat al-insan* (yang pertama kali membuat pernyataan tentang kemuliaan manusia).¹ Itulah sebab ketika pada umumnya masyarakat Arab-Quraisy memandang rendah suku bangsa berkulit hitam, Islam justru memuliakan mantan budak bernama Bilal. Maka saat Bilal diperintahkan oleh Nabi Saw untuk mengumandangkan Adzan sesaat sesudah peristiwa *Fathu Makkah*, dan para pembesar Quraisy seperti Al-Harits ibn Hisyam, 'Utab ibn Usaid, 'Amr ibn 'Ash, dan lain-lain, menertawakan keputusan tersebut, Allah Swt justru menurunkan ayat pembelaan:²

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal (QS. Al-Hujurat (49): 13).

Dari ayat di atas dapat dimengerti, meskipun Allah menciptakan begitu rupa perbedaan di tengah-tengah makhluk-Nya, semua sama-sama memanggul tugas pokok untuk mengabdikan kepada-Nya. Persoalannya adalah kalau betul tatanan agama Islam bersifat adil, lantas mengapa terdapat sejumlah aturan yang seolah tidak seimbang? Ketidakseimbangan tersebut terutama tampak dalam tatanan sosial (*social order*) yang

¹ Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Allah am al-Insan, Ayyuhuma Aqdaru 'ala Ri'ayati Huquq al-Insan*, Beirut: Dar al-Fikr, 1998, h. 11; Lihat juga dalam Razzaq, A., & Perkasa, J. (2019). Penafsiran Ayat-Ayat Jihad Dalam Kitab Al-Qur'an Al-'Adzim Karya Ibnu Katsir. *Wardah*, 20(1), 71-84. Retrieved from <http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/warda/article/view/3621>.

² Kisah dikutip dari Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Juz 16, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1964, hlm. 341.

dibangun di atas pola stratifikasi sosial (*social stratification*),³ seperti adanya klasifikasi pria-wanita. Pertanyaannya, ada apa dengan keadilan gender di dalam Islam?

Secara generik, dalam bahasa arab, bahasa di mana kata ini terambil, diksi '*adil*' paling tidak merujuk pada dua makna: (1) sama dan setara (*tasawi*); dan (2) keputusan berdasar kebenaran (*al-hukm bi al-haq*), atau kelak juga diartikan dengan meletakkan sesuatu pada tempatnya.⁴ Dua pola pemaknaan ini, dalam diskursus keadilan gender, dan dalam kaitannya dengan doktrin agama Islam, mengambil bentuk dua kubu yang acapkali berpolemik satu sama lain. Sebut saja kelompok yang pertama dengan Kubu Kesetaraan, dan grup yang kedua Kubu Keserasian.⁵

Kubu Kesetaraan menghendaki kesederajatan hak dan kewajiban di antara kaum muslimin, baik lelaki maupun perempuan. Ketidakseimbangan yang terjadi di antara keduanya (hak dan kewajiban) ujungnya dipersepsi sebagai bentuk diskriminasi.⁶ Menurut kelompok ini, problem memang bukan terletak pada teks itu *an sich*, tapi lebih pada penafsiran yang bias gender, yang timbul akibat konstruk sosial-budaya patriarki.⁷

Di pihak lain, Kubu Keserasian berupaya keras mempertahankan pola penafsiran yang dipercaya berasal dari *mufassir* yang otoritatif. Hermeneutika dengan demikian serta merta tertolak karena dianggap sebagai metodologi yang tidak sesuai dengan iklim intelektual Islam yang *genuine*. Mereka mencukupkan diri dengan paket keilmuan yang diwariskan secara turun menurun bernama '*Ulum al-Quran*'.⁸

Bagi Kubu Keserasian, kesederajatan di hadapan Tuhan memang mustahil dipenuhi dengan pola yang seragam oleh sebab adanya *hikmah* dan atau kemaslahatan

³ Stratifikasi sosial didefinisikan sebagai "*classification of people into groups based on shared socio-economic conditions ... a relational set of inequalities with economic, social, political and ideological dimensions*. (klasifikasi orang ke dalam kelompok tertentu berdasarkan pada pembagian kondisi sosial-ekonomi ... seperangkat relasi ketidaksetaraan dengan dimensi ekonomi, sosial, politik dan ideologis." Lebih lanjut lihat, LPU University, *Social Stratification*, New Delhi: USI Publication, h. 1

⁴ Abu al-Fadhl Muhammad ibn Mukarram Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*, Juz 31, Kairo: Dar al-Ma'arif, Tanpa Tahun, h. 2838. Lihat juga Baiti, R., & Razzaq, A. (2018). Esensi Wahyu Dan Ilmu Pengetahuan. *Wardah*, 18(2), 163-180. <http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/warda/article/view/1776>.

⁵ Alimatul Qibtiyah, *Mapping on Muslim's Understandings on Gender Issues in Islam at Six Universities in Yogyakarta Indonesia*, Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies, Vol. 56, No. 2, 2018, hlm. 307

⁶ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hlm. 3

⁷ Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminisme dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Kaukaba, 2014, hlm. 37. Lihat juga dalam Razzaq, A., & Saputra, D. (2016). Studi Analisis Komparatif Antara Ta'wil dan Hermeneutika dalam Penafsiran al-Qur'an. *Wardah*, 17(2), 89-114. Retrieved from <http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/warda/article/view/961>

⁸ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Quran: Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: Elsaq, 2005, hlm. 30-31

(*mashalih*) tertentu yang dikandung oleh sebuah ketentuan.⁹ Di sini, menurut kubu yang didominasi ulama tradisional dan para islamis intelektual, keadilan gender ditakar berdasarkan proses pemenuhan hak sesuai dengan kriteria peran, bukan berdasarkan konsep sama dan setara. Ketimpangan yang terjadi dalam proses pemenuhan hak dan kewajiban pada masing-masing peran, misal karena diabaikannya atau dilanggarnya hukum-hukum Tuhan (*tasyri' ilahi*), justru akan berakibat pada hancurnya ekuilibrium (keserasian) masyarakat.¹⁰

Artikel ini berupaya menelusuri sejarah serta asumsi-asumsi metodologis yang membangun kedua meta-narasi (wacana kesetaraan dan keserasian gender). Pada bagian selanjutnya akan dihadirkan sejumlah ayat kontroversial terkait isu keadilan gender, berikut garis-garis besar penafsiran dari kedua kubu wacana, disertai analisis penulis mengacu pada teori *worldview* yang diperkenalkan oleh Hamid Fahmi Zarkasyi. Dari sini diharapkan dapat diperoleh pemahaman yang lebih utuh ihwal gagasan keadilan gender di dalam Al-Quran.

Sekilas tentang Gender

Istilah *gender*, menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, merujuk pada makna "jenis kelamin".¹¹ Dalam bahasa aslinya, bahasa Inggris, istilah ini memiliki padanan, yakni diksi *Sex*. Sebagai dua kata yang sama-sama mengandung arti atau diterjemahkan dengan "jenis kelamin", keduanya sebetulnya tidak mewakili makna yang serupa.¹²

Robert K Stoller, orang yang pertama kali mengintroduksi istilah gender, menjelaskan bahwa apabila distingsi seksual secara biologis dapat dibedakan melalui jenis "laki-laki" (*male*) dan "perempuan" (*female*), maka dalam perspektif gender pembedaan tersebut muncul dalam kata "maskulin" (citra kekelakian) dan "feminin" (citra keperempuanan). Ini berarti seorang laki-laki bisa saja bersifat feminin, dan begitupun sebaliknya, perempuan bisa jadi bersifat maskulin. Stoller menambahkan, "*gender is the amount of masculinity or femininity found in a person* (gender adalah sejauh mana kemaskulinan dan kefemininan ditemukan dalam diri seseorang)".¹³

Gender memang berhubungan erat dengan *sex*. Atau bisa dikatakan, *gender* merupakan konsekuensi dari fakta-fakta seksual. Itulah sebabnya H.T Wilson

⁹ Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Al-Mar'ah: Baina Thughyan al-Nizham al-Gharbi wa Lathaif al-Tasyri' al-Rabbani*, Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun, hlm. 21-22

¹⁰ Al-Buthi, *Allah am al-Insan...*, hlm. 19

¹¹ Lihat <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/gender>

¹² Saiful Anwar, *Problem Aplikasi Paham Gender dalam Keluarga*, Jurnal Kalimah, Vol. 13, No. 1, Maret 2015, hlm. 24

¹³ Robert J Stoller, *Sex and Gender*, London: Karnac, 1984, hlm. 9

mengartikan gender sebagai suatu dasar untuk menentukan perbedaan sumbangan laki-laki dan perempuan pada kebudayaan dan kehidupan kolektif, sebagai akibat mereka menjadi laki-laki dan perempuan.¹⁴

Perbedaan utama dari kedua istilah *Sex* dan *Gender* adalah apabila *sex* mengandung makna pendefinisian identitas berdasarkan ciri-ciri biologis, maka *gender* ditetapkan berdasarkan sifat-sifat tertentu hasil konstruksi kultural atau sosial budaya di suatu masyarakat. Ini senada dengan definisi yang diketengahkan boleh Nasaruddin Umar bahwa gender merupakan suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial-budaya.¹⁵

Dari sini dapat dipahami analisis yang berbasis gender dimaksudkan untuk menentukan dengan benar mana yang bersifat kodrati (*nature*) dan mana yang bentukan atau hasil konstruk sosial budaya (*nurture*).¹⁶ Menurut Showalter, *Sex* bersifat kodrati (*given from god*) dan tak dapat diubah (*unchangable*), dan gender sebagai konstruk sosial dapat diubah (*changable*).¹⁷

Dari sini kemudian lahir konsep tentang perbedaan gender (*gender differences*) dan peran gender (*gender role*). Citra bahwa laki-laki haruslah sosok yang pemberani, bertanggung jawab, tegas, dan obyektif, sementara perempuan dikonsepsikan bersifat lemah lembut, penyayang, berpenampilan menarik, dan rapi, adalah bagian dari *gender role*. Perbedaan peran-peran yang didasarkan pada jenis kelamin macam ini disebut *gender differences*.¹⁸

Konsep *gender differences* dan *gender role*, bagi mereka, betul-betul membuahkan ketidakadilan dalam bentuk: (1) peminggiran atau marginalisasi; (2) pelabelan negatif atau stereotype; (3) menganggap rendah atau subordinasi; (4) peran yang bertumpuk atau *double/multi bourden*; dan (5) kekerasan (*violence*). (Mansour faqih) Dari sinilah kemudian lahir inisiatif untuk mengubah tradisi yang bias gender menjadi tradisi yang, menurut mereka, berkesetaraan gender (*gender equality*).¹⁹

¹⁴ H.T. Wilson, *Sex and Gender, Making Cultural Sense of Civilization*, Netherlands: E.J. Brill, 1989, hlm. 2

¹⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001, hlm. 33

¹⁶ Fakhri, *Analisis Gender...*, hlm. 161

¹⁷ Elaine Showalter (Ed.), *Speaking Gender*, New York & London: Routledge, 1989, hlm. 4

¹⁸ Eni Zulaiha, *Analisa Gender dan Prinsip-Prinsip Penafsiran Husein Muhammad pada Ayat-Ayat Relasi Gender*, Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir, Vol. 3, No. 1, Juni 2018, hlm. 3

¹⁹ Fakhri, *Analisis Gender...*, hlm. 161

Narasi Kesetaraan Gender

Gagasan tentang kesetaraan gender (*gender equality*) muncul di Barat, dan berawal dari pengalaman Barat yang Sekular-Liberal.²⁰ Mula-mula, muncul pergerakan perempuan pada sekitar 1648 M yang memprotes segala penindasan yang mereka alami. Protes ini kemudian menjelma sebuah gerakan bertajuk *feminism*.²¹

Tahun 1895, Elizabeth Cady Stanton menerbitkan buku *The Women's Bible*, dimana ia mengkaji seluruh teks *Bible* yang berkaitan dengan perempuan. Kesimpulannya, *Bible* dianggap mengandung ajaran yang menghina perempuan, dan dari ajaran inilah terbentuk dasar-dasar pandangan Kristen terhadap perempuan.²² Narasi kesetaraan gender kini juga mendominasi wacana ilmu-ilmu sosial, termasuk juga studi-studi keislaman. Kemenduniaan narasi kesetaraan gender seperti memaksa para sarjana muslim ramai-ramai turun gunung membaca ulang teks-teks keagamaan, dan kemudian ramai-ramai mengkritisi sejumlah doktrin yang diduga mengidap bias gender.²³

Para sarjana menangani teks keagamaan melalui perangkat metodologis bernama hermeneutika. Ini adalah metode yang sama dengan yang dipakai oleh para pendahulu feminis mereka dalam rangka menafsirkan *bible*, seperti telah dikemukakan sebelumnya.²⁴ Tetapi tentu saja, produk penafsiran yang dihasilkan oleh eksponen hermeneutika ini tidak seragam. Pemikiran feminis bernama Amina Wadud, umpamanya, berbeda dari Asghar Ali Engineer.²⁵ Hal ini dapat dipahami karena hermeneutika meniscayakan pluralitas sebagai asumsi dasar. Dan imbasnya, tidak satu sosok penafsir pun yang dapat dianggap otoritatif (relativisme tafsir). Seluruh penafsir adalah manusia, bahkan jika pun itu Nabi, yang berpikir dalam kerangka sosial-budaya tertentu yang mengitarinya.²⁶

Hal ini menyebabkan, dalam kerangka hermeneutika feminis, muncul kritik besar-besaran yang ditujukan pada para *mufassir* klasik. Terdapat sementara asumsi yang bersisi tuduhan: kenapa para *mufassir* klasik ini memproduksi tafsir yang bersifat diskriminatif atas wanita? Mereka menjawab, sebab para *mufassir* itu adalah

²⁰ Adian Husaini, *Problematika Tafsir Feminis: Studi Kritis Konsep Kesetaraan Gender*, Jurnal Al-Tahrir, Vol. 15, No. 2, November 2015, hlm. 372

²¹ Anwar, *Problem Aplikasi...*, hlm. 23

²² Husaini, *Problematika Tafsir...*, hlm. 376

²³ Ahmad Khirul Fata, *Feminism Paradigm in Gender Equality Argument of Nasarudin Umar*, Jurnal Kalam, Vol. 12, No. 1, Juni 2018, hlm. 23

²⁴ Faiz, *Hermeneutika Al-Quran...*, hlm. 6 atau 30

²⁵ Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminisme...*, hlm. 95

²⁶ Faiz, *Hermeneutika Al-Quran...*, hlm. 16

sekelompok lelaki yang bermaksud melindungi kepentingan kaumnya melalui proyek penafsiran teks-teks keagamaan (melestarikan hegemoni laki-laki atas wanita).²⁷

Lebih jauh lagi, oleh para pendukung hermeneutika, metode tafsir klasik dianggap kehilangan sesuatu yang dianggap sangat urgens bagi proyek tafsir kontemporer, yakni kontekstualisasi.²⁸ Hasilnya, kaum feminis pun mengkritik hampir seluruh penafsiran yang bersifat *tafadhul*, yang tidak seimbang dalam menilai laki-laki dan perempuan. Konsekuensinya, mereka menolak segala ketentuan hukum yang dianggap diskriminatif terhadap perempuan, serta menyerukan peninjauan ulang secara besar-besaran.

Demikianlah, para pendukung narasi kesetaraan gender beroperasi di wilayah tafsir keagamaan secara umum, juga khususnya dalam proyek penafsiran Al-Qur'an. Bagi para pendukungnya, *goal* yang menjadi sasaran adalah diadopsinya narasi *gender equality*, tidak peduli bahwa hal itu bertentangan dengan prinsip-prinsip teologis, atau bahkan jika pun terdapat banyak kontradiksi di dalam diri mereka sendiri.

Narasi Keserasian Gender

Dalam salah satu artikelnya, Hamid Fahmi Zarkasyi menunjukkan bahwa amat penting melihat segala sesuatu berdasarkan kacamata teori *worldview* (pandangan dunia atau pandangan hidup). Sebab, hidup di era globalisasi, di mana sekat identitas telah melebur (tradisi, nilai-nilai sosial, dan gaya hidup tak lagi menjadi tolok ukur), maka yang tersisa adalah *worldview*. Dan ketika kebudayaan kapitalistik, yang bukan hanya berupa sistem ekonomi, melainkan juga rangkaian tata nilai, tata sosial, kultur budaya, dan gaya hidup modern dipasarkan ke seluruh penjuru dunia melalui tata cara yang imperialistik, Islam tampil sebagai *worldview* tandingan.²⁹

Narasi keserasian gender dengan demikian menjadi satu bagian dari *worldview* Islam; salah satu benteng resistensi dan kontra narasi atas gagasan kesetaraan gender yang sebetulnya merupakan produk dari *worldview* Barat. Umumnya, pendukung narasi keserasian gender adalah para suporter *ashalah* (otentisitas) bagi wacana agama Islam, yang terdiri dari berbagai latar belakang, mulai dari akademisi sampai para kiai.³⁰

²⁷ Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminisme...*, hlm. 56

²⁸ Asep Setiawan, *Hermeneutika Al-Qur'an Madzhab Yogya: Telaah atas Teori Ma'na-cum-Magza dalam Penafsiran Al-Quran*, Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Quran dan Hadis, Vol. 17, No. 1, Januari 2016, hlm. 70

²⁹ Hamid Fahmi Zarkasyi, *Worldview Islam dan Kapitalisme Barat*, Jurnal Tsaqafah, Vol. 9, No. 1, April 2013, hlm. 17

³⁰ M. Idrus Ramli (ed.), *Menguak Kebatilan dan Kebohongan Sekte FK3* (Pasuruan: Rabithah Ma'ahid Islamiyah Cabang Pasuruan, 2004). Buku yang ditulis para kyai muda NU Jawa Timur ini dengan serius membongkar berbagai kekeliruan dan kepalsuan pendapat aktivis "Kesetaraan Gender" yang tergabung dalam forum FK3.

Dari sini tampak jelas, bahwa penyokong narasi keserasian gender adalah juga kelompok yang tidak mendukung hermeneutika sebagai metodologi penafsiran. Kenapa? Sebab, bagi mereka, apabila tugas mulia penafsiran al-Quran diserahkan kepada para pendukung hermeneutika, yang memiliki asas relativitas tafsir, maka setiap orang pada gilirannya berkesempatan menafsirkan kitab suci sesuai nafsu dan kepentingan masing-masing.³¹ Gerakan Feminisme, umpamanya, melalui hermeneutika, pada akhirnya berhasil memaksakan diri agar narasi yang mereka dukung (kesetaraan gender) dapat menemukan justifikasi di dalam al-Quran.

Hal ini, tentu saja, bertentangan dengan ruh dari agama itu sendiri, yang merupakan tatanan ketuhanan untuk umat manusia, dan bukan tatanan manusia yang dipersembahkan untuk Tuhan. Ketika agama telah didesakralisasi, seperti yang terjadi pada para penganut hermeneutika, maka ia tidak lagi pantas untuk disebut agama. Inilah yang dilupakan oleh para penafsir feminis ketika menganggap bahwa agama semata-mata diperuntukkan bagi manusia, dan karena itu segala hal yang bertentangan dengan kemanusiaan mesti direvisi. Mereka lupa bahwa agama adalah seperangkat aturan Tuhan,³² yang diikuti berdasarkan keimanan, dan hanya dengan mengikutinya sajalah terwujud kemaslahatan bagi manusia, tanpa atau dengan dinilai sebagai baik dan bermanfaat oleh umat manusia itu sendiri.³³

Itulah sebabnya para pembesar agama Islam tidak main-main dalam menentukan syarat-syarat yang harus dipenuhi penafsir teks-teks keagamaan. Dalam hal tafsir Quran, seseorang setidaknya mesti menguasai sejumlah cabang ilmu, diantaranya: hadits, nahwu, sharaf, balaghah, ushuluddin, ushul fiqh, asbabun nuzul, *qasash* (cerita al-Quran), *nasikh-mansukh*, dan lain-lain.³⁴

Mufassir-mufassir klasik yang diketahui berjenis perempuan, seperti Sayyidah Aisyah umpamanya, tidak pernah menyuguhkan pandangan yang berkebalikan dari anggapan umum (*al-sawad al-a'zham*). Kalau betul mufassir klasik melestarikan diskriminasi terhadap perempuan semata karena mereka laki-laki, seharusnya Sayyidah Aisyah adalah orang yang pertama kali memperkenalkan gagasan kesetaraan gender.

³¹ Faiz, *Hermeneutika Al-Quran...*, hlm. 29

³² Al-Buthi, *Al-Mar'ah, Baina Thughyan...*, h. 20-26

³³ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1986, hlm. 87

³⁴ Khalid Abd ar-Rahman al-'Ak, *Ushul al-Tafsir wa Qawa'iduhu*, Beirut: Dar al-Nafais, 1986, hlm. 185-186

Pertanyaannya, apakah dengan tidak ikut mempromosikan narasi kesetaraan gender berarti para mufassir klasik betul-betul telah menyia-nyiakan perempuan? Tentu tidak, dan di sinilah sebetulnya *turning point* narasi keserasian gender.

Di jaman zahiliyah, perempuan dianggap rendah, sampai kebencian terhadap perempuan (misogini) pun marak, sehingga bayi yang dilahirkan dengan kelamin perempuan sampai harus dikubur hidup-hidup. Di sisi lain, perempuan bisa amat perkasa (*powerful*) sampai diperkenankan untuk menikahi 90 orang lelaki. Hindun, otak di balik terbunuhnya Sayyidina Hamzah, adalah salah satu contoh keperkasaan perempuan jahiliyah. Islam hadir memperbaiki cara pandang yang seperti ini. Karena itulah, pada era Islam, perempuan mendapat hak warisan, padahal pada zaman jahiliyah mereka tidak mendapatkannya sama sekali.

Di sini, syariat Islam sebetulnya hendak menunjukkan porsi yang tepat dalam pembagian hak dan kewajiban, untuk laki-laki maupun bagi perempuan. Lalu diketahuilah banyak tata aturan dalam Islam yang secara lahir memang tampak tidak seimbang. Meski hal itu tidak melulu menguntungkan laki-laki, seperti misalnya shalat jumat hanya diwajibkan pada laki-laki, atau bahwa wanita tidak diwajibkan untuk berpuasa pada saat haidh.³⁵

Hikmah yang sebetulnya yang terkandung dalam syariat yang bersifat seperti ini hanya Allah yang tahu. Tetapi perbedaan peran berdasarkan ciri biologis macam ini nyatanya diperlukan. Mau tidak mau, kondisi fisiologis perempuan memang berbeda dengan laki-laki.

Itulah mengapa dalam Islam, perkara-perkara yang terkesan remeh temeh, dari mulai tata etika dalam proses kelahiran bayi sampai hubungan suami istri diatur sedemikian rupa ketat. Sebaliknya, bahkan di tempat ia dilahirkan, gagasan kesetaraan gender dianggap sebagai wacana yang tidak ramah keluarga, yang dikaitkan dengan munculnya begitu banyak ketimpangan sosial yang dihadapi masyarakat akhir-akhir ini.³⁶

Dari sini dapat disimpulkan bahwa narasi keserasian gender muncul terutama untuk mengembalikan marwah agama, juga peran para ulama sebagai *waratstul anbiya*, dan mendudukkannya kembali pada posisi yang seharusnya.

³⁵ Al-Buthi, *Al-Mar'ah...*, hlm. 21

³⁶ Anwar, *Problem Aplikasi...*, hlm. 23

Tafsir Keadilan Gender

Secara garis besar, ayat-ayat tersebut dikelompokkan ke dalam lima persoalan yaitu asal usul penciptaan manusia, praktek poligini, bagian warisan perempuan, kepemimpinan perempuan dalam keluarga dan kesaksian perempuan. Kita akan membahasnya satu persatu.

Asal-Usul Penciptaan Perempuan

Satu dari beberapa ayat yang menyinggung tentang proses penciptaan adalah:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا
وْنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan daripadanya Allah menciptakan istrinya; dan daripada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu (QS. Al-Nisa (4) : 1).

Problem utama ayat ini yang dipersoalkan kaum feminis adalah penafsiran pada frasa: jiwa yang satu (*nafs wahidah*), yang daripadanya (*minha*) diciptakan pasangan (*zauj*). Diksi *min nafs wahidah* menjadi problematis karena secara umum ia ditafsirkan dengan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki. Bahkan terdapat sebagian anggapan yang menyatakan bahwa tulang rusuk laki-laki yang dipergunakan untuk menciptakan perempuan adalah tulang rusuk yang bengkok.³⁷

Bagi kaum feminis, tafsir yang seperti ini mengindikasikan tidak adanya penghargaan terhadap perempuan. “Bagaimana mungkin perempuan akan dihargai sebagai manusia sempurna, jika asal-usul penciptaannya tidak diakui setara dengan laki-laki?” gugat Asghar Ali Engineer. Implikasi dari pola penafsiran seperti ini adalah keyakinan umum yang berlaku di tengah-tengah masyarakat, terutama kaum laki-laki, yang menganggap bahwa perempuan adalah makhluk kelas dua (*inferior status or the second sex*).³⁸

Solusi penafsiran yang ditawarkan oleh para feminis adalah, salah satunya dari Amina Wadud, bahwa *min* sebetulnya juga memiliki makna lain, yakni “sama dengan” (*equal*). Artinya ayat tersebut dapat dimaknai bahwa *zauj* (pasangan) itu diciptakan dari jenis yang sama dengan jenis *nafs wahidah* (Adam), bukan berasal dari bagian *nafs*

³⁷ Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminisme...*, hlm. 182

³⁸ Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminisme...*, hlm. 183

wahidah. Wadud meminjam makna ini dari ayat-ayat lain yang menggunakan kata yang sama, misalnya dalam Al-Quran Surat al-Nahl (16): 72 (dia menjadikan jodoh untukmu dari jenis yang sama dengan dirimu), atau Al-Quran Surat Al-Rum (30): 21 (dan diantara tanda-tanda-Nya adalah Dia menciptakan jodoh untukmu dari jenis yang sama dengan dirimu supaya kamu tenteram). Menurut Wadud, penafsiran seperti ini jelas akan menghasilkan implikasi pemahaman yang berbeda.³⁹

Para mufassir klasik sebetulnya bukan tanpa alasan ketika memaknasi *nafs wahidah* sebagai Adam. Al-Thabari umpamanya menyebut tiga hadits dari jalur yang berbeda-beda, yang berujung pada tiga orang tabiin, yakni Al-Suddi, Qatadah, dan Mujahid.⁴⁰ Sementara itu Al-Suyuthi mengetengahkan bahwa sumber riwayat penafsiran tentang Hawa (perempuan pertama) diciptakan dari tulang rusuk adam (*qushaira' Adam*) adalah Ibn Abbas.⁴¹ *nafs wahidah* memang pada umumnya dimaknai dengan Adam. Tetapi, menurut Al-Razi, yang dimaksudkan dengan *nafs wahidah* di sana sebetulnya Qushai, nenek moyang bangsa Quraish.⁴²

Praktek Poligini

Dalam konteks pendukung narasi kesetaraan gender, salah satu yang menjadi pertanyaan sentral adalah kalau laki-laki diperkenankan memiliki lebih dari satu pasangan, kenapa perempuan tidak diperbolehkan melakukan hal yang serupa? Lalu ramai-ramailah orang menguliti ayat berikut ini:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدَنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya (QS. Al-Nisa (4) : 3).

Ayat di atas dapat dimaknai sebagai pembenaran dari Al-Quran terhadap praktek poligini. Bagi para feminis, pemaknaan seperti ini sebetulnya dianggap kurang tepat. Menurut Amina Wadud, ketidaktepatan tersebut dapat dilihat dari tiga aspek.

³⁹ Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminisme...*, hlm. 174

⁴⁰ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran*, Juz 7, Tanpa Tempat: Muassasah al-Risalah, 2000, hlm. 514

⁴¹ Abd al-Rahman ibn Abu Bakar Al-Suyuthi, *Durr al-Manshur fi Tafsir bi al-Ma'tsur*, Juz 2, Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun, hlm. 423

⁴² Abu Abdullah Muhammad ibn Umar al-Razi, *Mafatih al-Ghaib (al-Tafsir al-Kabir)*, Juz 3, Beirut: Dar Ihya' al-Turats, 1420 H, hlm. 458

Pertama, ayat tersebut sebetulnya berhubungan (*munasabah*) dengan ayat sebelumnya (QS. Al-Nisa (4) : 2), terkait persoalan anak perempuan yatim. Bahwa, pada mulanya, timbul kekhawatiran terhadap wali dari anak perempuan yatim tersebut dalam pengelolaan harta yang ditinggalkan oleh orang tuanya. Karena itulah untuk mencegah terjadinya penyalahgunaan harta kekayaan, solusi yang ditawarkan al-Quran adalah membolehkan menikahi anak perempuan yatim tersebut sampai empat orang. *Kedua*, persoalan keadilan, karena bagaimanapun ayat tersebut secara eksplisit juga membicarakan soal keadilan. *Ketiga*, Wadud meyakini bahwa tidak ada dukungan langsung dari al-Quran terhadap pembolehan pernikahan poligini, terutama dengan alasan yang diungkapkan oleh pendukungnya, seperti alasan finansial, kemandulan, atau pemenuhan hasrat seksual.⁴³

Di kalangan *mufassir* klasik, sebetulnya tidak terdapat kesepakatan utuh mengenai makna dari ayat ini. Al-Thabari, umpamanya, meriwayatkan sejumlah penafsiran, diantaranya adalah penafsiran dari Sayyidah Aisyah. Menurut beliau, ayat ini berkaitan anak-anak perempuan yatim, yang pada umumnya dinikahi dengan mahar atau mas kawin (*shaddaq*) yang lebih rendah ketimbang yang diberikan kepada perempuan umumnya. Ayat ini menyerukan agar berlaku adil terhadap anak-anak yatim perempuan itu, dan apabila tidak mampu, maka sebaiknya seseorang menikah dengan yang lain.⁴⁴

Menurut Al-Qurthubi, ayat di atas merupakan revisi (*nasikhah*) dari hukum yang berlaku di kalangan jahiliyah pada saat itu yang memperbolehkan seorang lelaki menikahi berapapun perempuan yang ia mau. Melalui ayat ini, al-Quran membatasi kebolehan menikahi hanya sampai empat orang perempuan.⁴⁵

Lebih lanjut, menafsirkan ayat ini, Abu Zahrah menuturkan bahwa syarat dalam setiap ikatan pernikahan adalah adil (*'adalah*), betapapun seseorang hanya menikah dengan seorang istri. Keadilan yang dimaksudkan di sini adalah tidak berlaku zhalim kepada istri, dan kalau jumlah istri lebih dari satu maka wajib memperlakukan mereka dengan setara (*tasawi*).⁴⁶

Dari sini terlihat bahwa para ulama sangat berhati-hati dalam soal poligini. Mereka sangat keras memperingatkan untuk berlaku adil terhadap istri, betapapun

⁴³ Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminisme...*, hlm. 232-235

⁴⁴ Al-Thabari, *Jami' al-Bayan...*, hlm. 531

⁴⁵ Al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam...*, Juz 5, hlm. 12

⁴⁶ Muhammad ibn Ahmad Abu Zahrah, *Zahrat al-Tafasir*, Juz 3, Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun, hlm. 1584

hanya satu orang. Bahwa mereka tidak menolak poligini, itu karena secara tekstual ayat tersebut dengan tegas memperkenankannya, dan tentu tak ada seorang pun yang meyakini bahwa al-Quran merupakan kalam Tuhan akan berani mengubah bunyi ayat. Ini berbeda dengan penafsiran kaum feminis yang terkesan memaksakan bahwa al-Quran hanya mendukung monogami.⁴⁷ Para ulama percaya bahwa hikmah dari keberadaan institusi pernikahan adalah untuk memperoleh ketenangan jiwa dan keharmonisan hidup, bukan sekedar pemuasan nafsu seksual belaka.

Bagian Warisan Perempuan

Berikut adalah ayat yang menjadi pusat pergunjungan:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ الشُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

“Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separo harta. Dan untuk dua orang ibu-bapak, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar utangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.”(QS. Al-Nisa (4) : 1).

Frasa *li ad-dzakari mitslu hazzhi al-untsayain* sudah sangat terang benderang, sehingga tidak mungkin lagi lahirnya tafsir yang berbelit-belit.

Meskipun demikian, para pendukung teori kesetaraan gender percaya bahwa rumusan 2:1 tersebut bukan satu-satunya cara untuk membagi warisan. Bagi mereka, kombinasi-kombinasi yang dijelaskan oleh Allah pada ayat tersebut hanyalah sebagian dari kombinasi-kombinasi lain yang mungkin saja dilakukan, asal dilandasi azas keadilan.⁴⁸

⁴⁷ Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminisme...*, hlm. 237

⁴⁸ Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminisme...*, hlm. 247

Para ulama klasik meyakini ketentuan hukum waris merupakan salah satu wujud dari keadilan yang ditunjukkan oleh Islam, dapat kita lihat dalam pendapat al-Thabari. Menurutnya, ayat tersebut diturunkan kepada Nabi pada saat bangsa Arab tidak mewariskan sesuatu kecuali kepada orang-orang yang dianggap mampu berperang. Itu berarti anak kecil dan atau perempuan tidak dianggap tidak berhak memperoleh warisan. Ayat ini me-*naskh* pandangan semacam itu.⁴⁹ Pertanyaannya adalah kenapa harus 2:1? Kenapa tidak sekaligus 1:1 saja?

Tidak ada yang betul-betul tahu apa maksud Allah di balik ketentuan tersebut. Akan tetapi Al-Razi mengetengahkan bahwa, perempuan mendapatkan bagian lebih sedikit oleh karena hikmah (bukan illat), diantaranya karena perempuan lebih lemah dibanding laki-laki, secara fisik, sehingga perempuan tidak keluar untuk berperang dan berjuang, dan nafkah perempuan tentunya dari suaminya. Sedangkan laki-laki harus menafkahi, bukan dinafkahi seperti perempuan. Yang kedua, menurut al-Razi, laki-laki lebih sempurna keadaannya daripada perempuan, dari segi moral, intelektual maupun agama. Selanjutnya, perempuan sedikit akal namun memiliki banyak keinginan. Berbeda dengan laki-laki.

Demikianlah persoalan pembagian waris dengan pola 2:1 di dalam al-Quran dianggap sesuatu yang tidak dapat diganggu gugat oleh pada ulama.

Kepemimpinan Perempuan dalam Keluarga

Ayat yang berkaitan dengan hal ini adalah:

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

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.” (QS. Al-Nisa (4) : 34).

⁴⁹ Al-Thabari, *Jami' al-Bayan...*, Juz 7, hlm. 31 Lihat juga Haryono, Andy., & Razzaq, Abdur (2017). Analisis Metode Tafsir Muhammad Ash-Shabuni dalam Kitab rawâiu' al-Bayân. *Wardah*, 18(1), 48-59.

Problem pemaknaan yang dikandung oleh ayat di atas setidaknya terjadi dalam empat kata kunci: (1) *qawwam*; (2) *qanitat*; (3) *nusyuz*; dan (4) *dharb*. Kata *qawwam* merujuk pada kata pemimpin. Pemaknaan kata *qawwam* dengan pemimpin ini mengesankan superioritas laki-laki atas perempuan.

Karenanya, Amina Wadud memperkenalkan teori fungsionalitas sebagai perangkat untuk menerjemahkan kata *qawwam*. Menurutnya, sebetulnya yang terjadi adalah bukan perempuan dipimpin oleh lelaki, tetapi terjadi hubungan yang bersifat fungsionalis antara laki-laki dan perempuan, yang terlihat dalam tanggung jawab antara masing-masing pihak laki-laki dan perempuan. Kalau kemudian laki-laki disebut sebagai *qawwam* bagi perempuan, itu berarti laki-laki memiliki tanggung jawab untuk melindungi fisik dan memberi dukungan material kepada perempuan. Tanpa kemampuan untuk memenuhi tanggung jawab tersebut, seorang laki-laki tidak bisa digelari dengan *qawwam*.⁵⁰

Problem lain muncul dalam kata *qanitat* yang lazimnya dimaknai dengan kepatuhan (ketundukan?) istri kepada suami, atau perempuan kepada laki-laki. Dengan demikian, yang terjadi adalah hubungan kerjasama antara satu sama lain dalam rangka tunduk kepada Allah.

Terakhir, menurut para feminis, kata *dharaba* tidak selalu harus dimaknai dengan kekerasan atau paksaan (pukulan). *Dharaba*, menurut Wadud, juga mengandung makna “meninggalkan” atau “menghentikan perjalanan”. Karenanya, kekerasan yang dilakukan oleh suami terhadap istri, atau sering disebut dengan kekerasan domestik (Kekerasan Dalam Rumah Tangga/KDRT) dianggap tidak ada dasarnya sama sekali dalam al-Quran.⁵¹

Dalam soal *nusyuz* dan *dharab* ini, al-Razi menyebutkan bahwa sebetulnya terdapat solusi al-Quran ketika terjadi ketidakharmonisan di dalam rumah tangga yang mesti dilakukan secara bertahap: (1) solusi verbal atau memberikan nasehat; (2) solusi non verbal alias pisah ranjang; (3) solusi perbuatan atau tindakan yakni dengan memukul, dan itupun diperbolehkan dengan syarat pukulan tidak sampai mencelakai istri, merusak fisik, serta tidak memukul di bagian wajah.⁵²

Kesaksian Perempuan

⁵⁰ Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminisme...*, hlm. 193

⁵¹ Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminisme...*, hlm. 212-213

⁵² Al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, Juz 10, hlm. 90

Ayat yang menjadi persoalan di sini adalah:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى

Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki di antaramu). Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridai, supaya jika seorang lupa maka seorang lagi mengingatkannya (QS. Al-Baqarah (2) : 282).

Dari ayat tersebut, pokok persoalan yang diperdebatkan sebetulnya terletak pada frasa *fa rajulun wamratani* (seorang lelaki dan dua orang perempuan).

Pada umumnya para *mufassir* klasik memang tidak dapat keluar lingkaran tekstual yang termaktub dalam sebuah ayat. Karena itulah al-Thabari, dalam rangka memberi penafsiran atas ayat ini, mengutip riwayat yang bersumber dari al-Rabi' dan al-Dhahak, yang menyatakan bahwa memang begitulah redaksi ayatnya, “jika tidak ada dua orang laki-laki, maka boleh seorang laki-laki dan dua orang perempuan.” Alasan kenapa harus dua orang perempuan dijelaskan dalam frasa berikutnya, *an tadhilla ihdahunna fa tudzakkira ihdahuma al-ukhra* (apabila kesaksian seorang perempuan tidak kuat, dapat dikuatkan dengan kesaksian perempuan yang lain). *Tadhilla* menurut al-Thabari adalah *al-nisyan* (lalai atau lupa).⁵³

Menurut jumhur ulama dari kalangan Syafii, Hanbali, dan sebagian Maliki, perempuan tidak diperkenankan untuk memberikan keputusan publik (*qadha*), apalagi menjadi pemimpin utama. Sementara menurut pendapat Hanafi, perempuan boleh saja memegang jabatan publik, kecuali menjadi hakim. Dan terakhir, menurut pendapat yang dinisbatkan kepada al-Thabari dan sebagian Maliki, perempuan secara mutlak diperbolehkan memegang jabatan publik.⁵⁴

Penutup

Wacana keadilan gender menjadi tarik menarik di antara dua kubu besar dalam Islam: kubu kesetaraan dan kubu keserasian. Adapun perbedaan utama dari kedua kubu terletak pada concern isu yang mereka bawa. Bahwa kubu keserasian hanya menginginkan pola penafsiran yang dianggap tidak bias gender, betapapun mereka abai terhadap sisi-sisi teologis, sementara kubu keserasian percaya bahwa mereka harus

⁵³ Al-Thabari, *Jami' al-Bayan...*, Juz 3, hlm. 168

⁵⁴ 'Athiyah Saqr, *Mausu'ah Ahsan al-Kalam fi al-Fatawa wa al-Ahkam*, Juz 5, Kairo: Maktabah Wahbah, 2010, hlm. 125-126. Lihat juga Razzaq, A. (2017). *Dakwah dan Pemikiran Politik Islam : Kajian Teoritis dan Empiris*. Palembang: NoerFikri Publisher.

mempertahankan ashalah (otentisitas) sebab agama ini dipercaya sebagai *haqq* yang berasal dari Dzat yang Maha *Haqq*.

Lantas wacana tafsir manakah yang betul-betul mencerminkan nilai-nilai al-Quran? Kedua belah pihak akan mendaku diri sebagai yang paling sesuai. Satu hal jelas, yang semestinya dilawan barangkali bukan penafsiran itu, sebab setiap orang berhak untuk berpolemik secara ilmiah. Yang perlu dimusuhi sebetulnya adalah pikiran-pikiran jahat, entah itu penindasan maupun eksploitasi perempuan, yang sama-sama beroperasi di sebalik kedua narasi.

Daftar Bacaan

Kelompok Buku

- Abu Zahrah, Muhammad ibn Ahmad. Tanpa Tahun. *Zahrat al-Tafasir*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-'Ak, Khalid Abd ar-Rahman. 1986. *Ushul al-Tafsir wa Qawa'iduhu*. Beirut: Dar al-Nafais.
- Al-Alusi, Abu al-Fadhal Syihab ad-Din as-Sayyid Mahmud al-Baghdadi. 1987. *Ruh al-Ma'ani fi tafsir al-Qur'an al-'Adzim*. Beirut: Dar al-Fikri.
- Al-Buthi, Muhammad Said Ramadhan. 1998. *Allah am al-Insan, Ayyuhuma Aqdaru 'ala Ri'ayati Huquq al-Insan*. Beirut: Dar al-Fikr.
- _____. Tanpa Tahun. *Al-Mar'ah: Baina Thughyan al-Nizham al-Gharbi wa Lathaif al-Tasyri' al-Rabbani*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Khin, Musthafa, dkk. 2010, *al-Fiqh al-Manhaji 'ala Mazhab al-Imam al-Syafii*. Damaskus: Dar al-Qalam.
- Al-Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad. 1964. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah.
- Al-Razi, Abu Abdullah Muhammad ibn Umar. 1420 H. *Mafatih al-Ghaib (al-Tafsir al-Kabir)*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats.
- Al-Suyuthi, Abd al-Rahman ibn Abu Bakar. Tanpa Tahun. *Durr al-Manshur fi Tafsir bi al-Ma'tsur*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Syarbini, Muhammad ibn Ahmad Al-Khathib. 2004. *al-Siraj al-Munir*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. 2000. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran*. Tanpa Tempat: Muassasah al-Risalah.
- Echols, John M., dan Hassan Shadily. 1990. *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: Gramedia.
- Faiz, Fahrudin. 2005. *Hermeneutika Al-Quran: Tema-Tema Kontroversial*. Yogyakarta: Elsaq.
- Fakih, Mansour. 2007. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ibn Manzhur, Abu al-Fadhl Muhammad ibn Mukarram. Tanpa Tahun. *Lisan al-'Arab*. Kairo: Dar al-Ma'arif.

- Irsyadunnas. 2014. *Hermeneutika Feminisme dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Kaukaba.
- Khallaf, Abdul Wahhab. 1986. *Ilm Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr.
- LPU University. Tanpa Tahun. *Social Stratification*, New Delhi: USI Publication.
- Megawangi, Ratna. 1999. *Membiarkan Berbeda*, Bandung: Mizan.
- Ramli, M. Idrus (ed.). 2004. Menguak Kebatilan dan Kebohongan Sekte FK3. Pasuruan: Rabithah Ma'ahid Islamiyah Cabang Pasuruan.
- Razzaq, A. (2017). Dakwah dan Pemikiran Politik Islam : Kajian Teoritis dan Empiris. Palembang: NoerFikri Publisher.
- Saqr, 'Athiyah. 2010. *Mausu'ah Ahsan al-Kalam fi al-Fatawa wa al-Ahkam*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Showalter, Elaine (Ed.). 1989. *Speaking Gender*. New York & London: Routledge.
- Stoller, Robert J. 1984. *Sex and Gender*. London: Karnac.
- Umar, Nasaruddin. 2001. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- Walsh, Correa Moylan. 1917. *Feminism*. New York: Sturgis and Walton Company.
- Wilson, H.T. 1989. *Sex and Gender, Making Cultural Sense of Civilization*. Netherlands: E.J. Brill.
- Zuhaili, Wahbah. Tanpa Tahun. *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr.

Kelompok Jurnal

- Anwar, Saiful. *Problem Aplikasi Paham Gender dalam Keluarga*. Jurnal Kalimah, Vol. 13, No. 1, Maret 2015.
- Baiti, R., & Razzaq, A. (2018). Esensi Wahyu Dan Ilmu Pengetahuan. *Wardah*, 18(2), 163-180. <http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/warda/article/view/1776>.
- Fata, Ahmad Khirul. *Feminism Paradigm in Gender Equality Argument of Nasarudin Umar*. Jurnal Kalam, Vol. 12, No. 1, Juni 2018.
- Haryono, Andy., & Razzaq, Abdur (2017). Analisis Metode Tafsir Muhammad Ash-Shabuni dalam Kitab rawâiu' al-Bayân. *Wardah*, 18(1), 48-59.
- Husaini, Adian. *Problematika Tafsir Feminis: Studi Kritis Konsep Kesetaraan Gender*. Jurnal Al-Tahrir, Vol. 15, No. 2, November 2015.
- Qibtiyah, Alimatul. *Mapping on Muslim's Understandings on Gender Issues in Islam at Six Universities in Yogyakarta Indonesia*. Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies, Vol. 56, No. 2, 2018.
- Razzaq, A., & Saputra, D. (2016). Studi Analisis Komparatif Antara Ta'wil dan Hermeneutika dalam Penafsiran al-Qur'an. *Wardah*, 17(2), 89-114. Retrieved from <http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/warda/article/view/961>.
- Razzaq, Abdur; Samiha, Yulia Tri; Anshari, Muhammad, (2018). Smartphone Habits and Behaviors in Supporting Students Self-Efficacy. **International Journal of Emerging Technologies in Learning (iJET)**, [S.l.], v. 13, n. 02, p. pp. 94-109, feb. 2018. ISSN 1863-0383. Available at:

<<https://onlinejour.journals.publicknowledgeproject.org/index.php/ijet/article/view/7685>>.

- Razzaq, A., & Perkasa, J. (2019). Penafsiran Ayat-Ayat Jihad Dalam Kitab Al-Qur'an Al-'Adzim Karya Ibnu Katsir. *Wardah*, 20(1), 71-84. Retrieved from <http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/warda/article/view/3621>.
- Setiawan, Asep. *Hermeneutika Al-Qur'an Madzhab Yogya: Telaah atas Teori Ma'nacum-Magza dalam Penafsiran Al-Quran*. Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Quran dan Hadis, Vol. 17, No. 1, Januari 2016.
- Zarkasy, Hamid Fahmi. *Worldview Islam dan Kapitalisme Barat*. Jurnal Tsaqafah, Vol. 9, No. 1, April 2013.
- Zulaiha, Eni. *Analisa Gender dan Prinsip-Prinsip Penafsiran Husein Muhammad pada Ayat-Ayat Relasi Gender*. Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir, Vol. 3, No. 1, Juni 2018.

Kelompok Internet

<https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/gender>

<https://santrinews.com/Konsultasi/328/Hukum-Perempuan-Jadi-Pemimpin>