



PENAFSIRAN MUFASSIR DAN FEMINIS MUSLIM TERHADAP AYAT-AYAT AL-QUR`AN YANG BERWAWASAN GENDER

Nurjannah Ismail

Abstract

This article critically investigates the interpretation of some mufassirs (al-Qur'an interpreters) and moslem feminists about women affairs in sura al-Nisa'; some of other things are that of the origin of women creation, the leadership in the house dan polygamy. The significance of this investigation is to look critically at the thoughts of the mufassirs to find out their interpretation about al-Qur'an verses, which are apparently discriminatory towards women, and to discover the similarities and the differences between them in interpreting the same verses. This research was purely library research, and the analysis method used was the combination of inductive and comparative ones by using hermeneutic approach. From this research, it was found that in addition to their similar interpretation, there are many different and controversial points of view among the mufassirs due to several factors like their background of thinking, socio-religious status, the methodology used, and the existence of bias in interpreting the texts.

Kata Kunci: Penafsiran, Feminis, Berwawasan Gender

Pendahuluan

Di antara isu global yang sempat menjadi agenda persoalan dewasa ini adalah masalah gender.¹ Persoalan gender ini semakin marak dibicarakan dalam berbagai kesempatan, sehingga secara terus menerus bergulir di seminar-seminar baik lokal, nasional maupun internasional. Merembaknya perbedaan gender, yang melahirkan ketidakadilan bahkan kekerasan terhadap kaum perempuan, pada dasarnya merupakan konstruksi sosial dan budaya yang terbentuk melalui proses yang panjang. Namun karena konstruk sosial-budaya semacam itu telah menjadi "kebiasaan" dalam waktu yang sangat lama, maka kemudian perbedaan gender tersebut menjadi keyakinan dan ideologi yang mengakar atau tertanam dalam kesadaran masing-masing individu, masyarakat, bahkan Negara. Perbedaan gender dianggap sebagai ketentuan Tuhan yang tidak dapat diubah dan bersifat kondrati atau alami. Hal ini tidak bisa dipungkiri, bahwa salah satu penyebab yang melanggengkan konstruksi sosial-kultural yang mengakibatkan ketidakadilan gender tersebut adalah pemahaman agama.

Agama Islam dengan ketentuan normatifnya (syari'ah) dituding ikut bertanggungjawab terhadap ketidakadilan gender. Kaum feminisme di dalam mengkritik aspek Islam ataupun masyarakat Islam mendasarkan posisi mereka pada sebuah pandangan yang secara radikal asing bagi pandangan dunia Islam dan secara tipikal bercorak moral.

Mereka menuntut pembaharuan dengan standar Barat modern, yang berarti ada sebuah ideal abstrak yang bisa dipahami dan harus dipaksakan dengan meruntuhkan tatanan lama yang sudah dianggap mapan.² Akan tetapi kritik yang mereka lontarkan tidak ditujukan kepada sumber warisan intelektual Islam yaitu al-Qur'an dan Sunnah melainkan terhadap warisan intelektual (tafsir) yang tentunya sangat relatif hasilnya dan subyektif sifatnya. Dalam satu kurun waktu intelektual yang lebih dominan dan pada kurun waktu yang lain emosional yang lebih ditonjolkan.

Sebagaimana diketahui bahwa secara garis besar untuk memahami dan menafsirkan ajaran Islam yang terkandung dalam al-Qur'an digunakan dua metode penafsiran, yaitu metode tafsir *bi al-ma'tsur*³ dan metode *bi al-ra'yi*⁴ dengan berbagai macam corak pendekatan. Metode dan corak pendekatan tafsir yang ada sangat dipengaruhi oleh berbagai faktor, seperti kondisi sosial, adat istiadat, latar belakang pendidikan dan kecenderungan tertentu dari para ahli tafsir.⁵ Metode tafsir dengan berbagai macam corak pendekatannya berkembang sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan perubahan zaman, sehingga tidak menutup kemungkinan akan lahir metode tafsir dengan corak pendekatan dan paradigma baru. Sebagai contoh, munculnya metode tafsir kontekstual,⁶ dengan pendekatan sosio historis yang diperkenalkan oleh Fazlur Rahman, dan metode tafsir dengan pendekatan hermeneutik⁷ yang dipraktikkan oleh Amina Wadud Muhsin. Perbedaan metode dan pendekatan itulah yang menyebabkan perbedaan pemahaman terhadap sumber utama ajaran Islam yang juga tampak terpengaruh dalam fiqh yang dianggap ikut berpartisipasi melanggengkan ketidakadilan gender.

Banyak sarjana modern yang melakukan telaah dan kajian terhadap kedudukan gender dalam Islam. Di antaranya dengan menggunakan model pendekatan psikologis dan legal sosiologis, pendekatan perspektif kosmologis teologis Islam,⁸ maupun dengan pendekatan sosio-kultural.⁹ Namun, sepanjang pembacaan penulis terhadap tulisan para feminis muslim tentang persoalan-persoalan perempuan, tampaknya yang mereka gugat bukanlah teks-teks suci al-Qur'an itu sendiri, tetapi penafsiran para mufassir terhadap teks-teks tersebut yang sangat tekstual, dan kurang menekankan pentingnya konteks sosial, bahkan dalam beberapa hal sangat dipengaruhi oleh bias gender yang didominasi laki-laki terhadap perempuan.

Para feminis Muslim menyadari bahwa kondisi yang menimpa kaum perempuan khususnya di negara-negara Islam adalah akibat dari penafsiran-penafsiran terhadap al-Qur'an dan hadits yang tidak mempertimbangkan hal-hal yang menyangkut persoalan dan kepentingan kaum perempuan. Hal ini sebagai akibat dari faktor masyarakat Islam yang menganut sistem patriarkhi, di samping aspek internal para penafsir yang kebanyakan berjenis kelamin laki-laki. Sebagaimana dikatakan oleh Riffat Hassan:

Setelah menggarisbawahi pentingnya al-Qur'an dan hadits sebagai sumber utama tradisi Islam, perlu ditunjukkan bahwa selama berabad-abad sejarah Islam, sumber-sumber ini hanya ditafsirkan oleh laki-laki Muslim yang tidak bersedia melaksanakan tugas-tugas mendefinisikan status ontologis, ideologis, sosiologis dan eskatologis perempuan Muslim.¹⁰

Pernyataan Riffat Hassan tersebut senada dengan pernyataan Asghar bahwa dominasi laki-laki terhadap perempuan yang ada dalam sistem masyarakat patriarkhi sangat mempengaruhi penafsiran terhadap kitab-kitab suci yang ada, tidak ketinggalan kitab suci al-Qur'an yang ditafsirkan secara bias laki-laki.

Demikianlah, masyarakat yang didominasi laki-laki seringkali bahkan mengekang norma-norma yang adil dan *egaliter* yang dipersembahkan untuk kaum perempuan dalam al-Qur'an demi mengekalkan kekuasaan mereka. Al-Qur'an, yang secara komparatif bersikap liberal dalam perlakuannya terhadap perempuan, juga mengalami nasib yang sama.¹¹

Jadi menurut mereka, munculnya perlakuan diskriminatif terhadap perempuan dalam masyarakat disebabkan oleh adanya penafsiran semacam itu. Hal tersebut setidaknya diakui oleh Amina Wadud dalam bukunya, *Wanita dalam al-Qur'an*. Ia mengatakan

Tetapi konon belum muncul masyarakat Islam yang peringkatnya setara dengan apa yang terkandung di dalam al-Qur'an ini. Bukan ayat-ayat al-Qur'an yang membatasi kaum wanita, tetapi penafsiran atas nash tersebutlah penyebabnya, yang kemudian malah diperlakukan lebih utama dibanding dengan al-Qur'annya sendiri.¹²

Oleh karena itu, untuk merealisasi komplementaritas laki-laki dan perempuan, memang tak ada cara lain kecuali merujuk pada al-Qur'an. Mengacu al-Qur'an tentunya bukan saja harus membacanya secara tradisional, tetapi refleksi kritis atas studi para mufassir, baik yang klasik, abad pertengahan maupun yang modern, selalu diperlukan. Sudah saatnya sekarang ini untuk kembali mengadakan reinterpretasi, revitalisasi, rekonstruksi bahkan dekonstruksi terhadap pemahaman dan penafsiran teks al-Qur'an. Dan merupakan karya yang membanggakan jika penafsiran itu bisa dihasilkan oleh kaum perempuan yang selama ini ditafsirkan mempunyai potensi reflektif (*Quwatu al-Ta'aqul*) lebih rendah dari laki-laki (*nishfu al-'aqli*). Kita buktikan bahwa sesungguhnya Allah telah memberikan potensi yang sama kepada laki-laki dan perempuan, yang membedakan adalah kesempatan untuk mengembangkan potensi itu.

Beranjak dari kenyataan di atas, penulis tertarik untuk meneliti apakah benar semua tafsir yang ada menampakkan penafsiran semacam itu? Adakah tafsir yang memiliki perhatian terhadap persoalan dan kepentingan kaum perempuan seperti yang dikehendaki oleh para feminis Muslim tersebut? Secara khusus penulis ingin meneliti lebih jauh bagaimana sebenarnya penafsiran Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha dalam kitab *Tafsir al-Manar* terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang menyangkut persoalan gender.

Penafsiran Mufassir dan Feminis Muslim tentang Asal Usul Penciptaan Perempuan

Dalam diskursus feminisme, konsep penciptaan perempuan adalah isu yang sangat penting dan mendasar dibicarakan, baik ditinjau secara filosofis maupun teologis, karena konsep kesetaraan atau ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan berakar dari asal-usul penciptaan perempuan. Perempuan dikatakan diciptakan dari laki-laki, pemahaman ini tidak lepas dari penafsiran ulama klasik terhadap literatur-literatur keagamaan yang bias gender. Salah satu sumber keagamaan yang dijadikan landasan pandangan ini adalah al-Qur'an surat al-Nisa' ayat 1, yang berbunyi:

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أُتْقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Artinya: Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan daripadanya Allah menciptakan isterinya; 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 silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.

Dalam ayat ini tidak disebutkan secara eksplisit nama Adam dan Hawa, tetapi diungkapkan dengan kata *nafs wahidah* dan *zaujaha*. Namun demikian dengan bantuan ayat-ayat lain (misalnya Q.S. 2: 30-31; 3: 59; dan 7: 27) dan hadis-hadis Nabi SAW, umumnya para mufassir

(kalau tidak seluruhnya) memahami dan menyakini bahwa yang dimaksud dengan *nafs wahidah* dan *zaujaha* dalam ayat itu adalah Nabi Adam (laki-laki) dan Hawa (perempuan) yang dari keduanya terjadi perkembangbiakan umat manusia. Kontroversi sesungguhnya bukan pada siapa yang pertama, tetapi pada penciptaan Hawa yang dalam ayat diungkapkan dengan kalimat *wa khalaqa minha zaujaha*. Persoalannya, apakah Hawa diciptakan dari tanah sama seperti penciptaan Adam, atau diciptakan dari (bagian tubuh) Adam itu sendiri. Kata kunci penafsiran yang kontroversial itu terletak pada kalimat *minha*. Apakah kalimat itu menunjukkan bahwa untuk Adam diciptakan isteri dari jenis yang sama dengan dirinya, atau diciptakan dari (diri) Adam itu sendiri. Inilah yang menjadi inti perbedaan pandangan antara para mufassir dengan feminis Muslim seperti Riffat Hassan dan Amina Wadud Muhsin.

Secara khusus Riffat Hassan menjelaskan bahwa kata *nafs wahidah* bukan merujuk kepada Adam, karena kata tersebut bersifat netral, bisa berarti laki-laki ataupun perempuan. Begitu juga kata *zauj*, tidak otomatis berarti isteri karena secara bahasa *zauj* berarti pasangan yang bisa laki-laki ataupun perempuan. Karena menurutnya, kata *zauj* yang berarti isteri (perempuan) hanya dikenal di kalangan masyarakat Hijaz sementara di daerah lain digunakan kata *zaujah*.¹³

Dengan mengemukakan ayat-ayat lain yang menggambarkan penciptaan manusia, akhirnya Riffat berkesimpulan bahwa Adam dan Hawa diciptakan dari substansi dan cara yang sama, tidak ada perbedaan keduanya. Oleh karena itu tidak bisa dikatakan bahwa Hawa diciptakan dari diri Adam. Sedangkan hadis-hadis yang menyatakan bahwa diciptakan dari tulang rusuk Adam harus ditolak karena bertentangan dengan al-Qur`an, meskipun diriwayatkan oleh perawi terkemuka seperti Bukhari dan Muslim.¹⁴

Demikian juga Amina Wadud Muhsin, secara rinci ia membahas ayat di atas dengan melihat komposisi teks kata perkata. Ia mengatakan, al-Qur`an tidak menjelaskan bahwa Allah menciptakan manusia dari diri laki-laki, ataupun menunjukkan bahwa asal-usul manusia adalah Adam. Hal itu dilihat dari kata *nafs wahidah* (berbentuk *muannas*) yang secara konseptual mengandung makna netral, bisa laki-laki ataupun perempuan. Demikian juga kata *zauj* (berbentuk *muzakkar*) yang secara konseptual bersifat netral, tidak memastikan laki-laki ataupun perempuan. Secara umum kata *zauj* dalam al-Qur`an digunakan untuk menunjuk jodoh, pasangan, isteri atau kelompok. Dan karena sedikitnya informasi yang diberikan la-Qur`an tentang penciptaan *zauj* ini, maka para mufassir klasik akhirnya lari kepada Bibel yang menyatakan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam.¹⁵

Muhammad Abduh, sebagai seorang mufassir kontemporer juga tidak sependapat dengan pemahaman para ulama klasik yang menafsirkan *nafs wahidah* dengan Adam, karena kalimat selanjutnya: *wa batstsa minhuma rijalan katsiran wa nisaan* berbentuk *nakirah* (tidak menunjukkan arti tertentu). Menurut Abduh, kalau *nafs wahidah* dipahami sebagai Adam, maka kalimat berikutnya harus: *wa batstsa minhuma jami'u al-rijal wa al-nisa'*, berbentuk *ma'rifat*. Menurutnya, ayat itu tidak dapat dipahami sebagai jenis tertentu, karena panggilan yang ada dalam ayat itu ditujukan kepada segenap bangsa yang tidak semuanya mengetahui Adam.¹⁶

Lebih lanjut Abduh mengatakan, penyebutan kata *rijalan* dan *nisaan* dalam bentuk *nakirah* pada ayat di atas yang dikuatkan dengan kata *katsiran* menunjukkan arti jumlah yang banyak, dan yang dimaksud dengan kata *minhuma* bukanlah Adam dan Hawa, tetapi *zaujaini* (suami dan isteri). Hal itu menurut Abduh, karena keterangan tentang penciptaan *zauj* (pasangan) setelah keterangan tentang penciptaan manusia tidak menunjukkan selang waktu, dan kata sambung *wawu* tidak menunjukkan arti berurutan, tetapi merupakan *tafsil* (perincian) dari yang *ijmal* (global).¹⁷

Jadi menurut Abduh *nafs wahidah* tidak dapat dipastikan Adam, dan *zaujaha* (Hawa) tidaklah diciptakan dari dirinya (Adam). Pemahaman tentang Adam sebagai nenek moyang manusia yang kemudian menjadi dasar penafsiran ayat tersebut adalah lebih didasarkan kepada sejarah Bangsa Ibrani dari pada kepada al-Qur`an sendiri, karena al-Qur`an tidak memberikan penjelasan tentang hal itu. Sementara untuk mengetahui persoalan-persoalan di luar indera dan akal manusia kita harus merujuk kepada al-Qur`an. Apabila al-Qur`an tidak memberikan penjelasan, maka kita mencukupkan diri dengan apa yang ada, dan tidak mencari penjelasan dari sumber yang lain.

Rasyid Ridha, sebagai penulis kita *Tafsir al-Manar* menjelaskan bahwa ada dua pokok pandangan Muhammad Abduh dalam hal ini. *Pertama*, surat al-Nisa` (4) ayat 1 ini secara zahir tidak mengatakan bahwa yang dimaksud dengan kata *nafs wahidah* adalah Adam, baik Adam sebagai ayah dari segenap manusia ataupun tidak. *Kedua*, tidak ada dalam al-Qur`an nash yang secara pasti mengatakan bahwa seluruh manusia berasal dari Adam.¹⁸

Menurut Rasyid Ridha, para mufassir yang menafsirkan *nafs wahidah* dengan Adam tidaklah mengambil sumber dari nash al-Qur`an, tetapi dari pemahaman yang diterima begitu saja bahwa Adam adalah nenek moyang manusia. Ayat tersebut sama halnya dengan surat al-A'raf ayat 189 yang masih diperselisihkan maknanya:

“Dialah Yang menciptakan kamu dari diri yang satu dan daripadanya Dia menciptakan isterinya, agar dia merasa senang kepadanya”

Adapun ide yang mengatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki adalah timbul dari ide yang termaktub dalam Perjanjian Lama yang merasuk ke dalam hadis-hadis sehingga mempengaruhi pemahaman Islam. Seandainya tidak tercantum kisah kejadian Adam dan Hawa dalam kitab Perjanjian Lama, niscaya pendapat yang keliru itu tidak pernah akan terlintas dalam benak seorang Muslim. Dan para mufassir yang mengatakan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam tidak merujuk kepada ayat al-Qur`an, tetapi menjadikan pemahaman itu sebagai sarana untuk menafsirkan ayat tersebut.

Dari uraian di atas, tampaknya antara mufassir klasik dan feminis muslim berbeda pendapat dalam menafsirkan *nafs wahidah*. Mufassir memahami *nafs wahidah* sebagai Adam sehingga isterinya (Hawa) diciptakan darinya. Sementara feminis Muslim tidak memahami demikian, tetapi mengatakan *nafs wahidah* adalah jenis yang satu, sehingga isteri Adam (Hawa) pun diciptakan dari substansi dan cara yang sama dengannya. Pemahaman feminis Muslim ini sama dengan penafsiran Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Ternyata pemahaman itu yang sebenarnya menyuarakan kehendak kaum perempuan yang selama perjalanannya dianggap sebagai makhluk kedua dan berkedudukan di bawah laki-laki. Sebaliknya penafsiran klasik yang mengatakan Hawa diciptakan dari Adam dianggap sebagai pangkal dari segala bentuk penindasan terhadap perempuan, karena perempuan dikatakan sebagai makhluk kedua setelah laki-laki dan memiliki derajat yang lebih rendah.

Penafsiran Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha di atas tentunya dapat dipahami jika melihat pada prinsip yang mereka gunakan dalam menafsirkan al-Qur`an, karena keduanya lebih dahulu melihat redaksi suatu surat sebagai suatu keseluruhan. Di samping itu mereka sangat hati-hati atau selektif dalam menerima hadis dan pendapat sahabat yang belum diyakini pasti kebenarannya, apalagi cerita-cerita Isra'iliyyat yang berasal dari pada unsur-unsur di luar Islam. Mereka lebih mengutamakan pendekatan rasional daripada pendekatan tekstual rujukan hadis atau pendapat sahabat, jika pendapat rasional tersebut lebih mendekati kebenaran. Untuk masalah yang tidak dijelaskan oleh al-Qur`an, mereka lebih baik diam dan tidak memperpanjang pembicaraan. Itulah sikap kritis dan hati-hati yang dimiliki oleh mereka. Kemampuan semacam itu karena didukung oleh lingkungan akademisnya yang rasional dan terasah semenjak dini, lebih-lebih selama mereka bersentuhan dengan budaya Barat.¹⁹

Selain itu, penafsiran Muhammad Abduh tidak lepas dari semangat reformasi dan keinginannya untuk memperjuangkan hak-hak perempuan serta menghilangkan diskriminasi terhadap perempuan dalam masyarakat Islam karena ia melihat kondisi masyarakat Islam kurang memperhatikan persoalan yang menyangkut jati diri perempuan. Rasyid Ridha mengikuti jejak gurunya. Ia juga memiliki perhatian dan komitmen yang sama terhadap masyarakat Islam yang ada. Melalui tafsir al-Qur'an, keduanya berusaha memperbaiki kondisi masyarakat Islam yang sedang jumud pada waktu itu.²⁰

Penafsiran Mufassir dan Feminis Muslim tentang Kepemimpinan Laki-laki dalam Keluarga

Persoalan kedua yang menjadi topik pembicaraan para feminis adalah hukum dalam keluarga yang menempatkan laki-laki sebagai pemimpin terhadap perempuan. Mereka menilai hal itu sebagai salah satu bentuk dominasi laki-laki terhadap perempuan yang berimplikasi kesewenang-wenangan laki-laki untuk berbuat semaunya terhadap perempuan. Salah satu realisasi dari kesewenang-wenangan itu adalah pemukulan yang dilakukan laki-laki terhadap perempuan, yang katanya hal itu mendapat landasan teologis dari sumber ajaran Islam yang paling prinsip yaitu al-Qur'an. Padahal al-Qur'an tidak bermaksud demikian, itu terjadi karena adanya penafsiran yang bias laki-laki.

Adapun ayat al-Qur'an yang sering dijadikan rujukan dalam persoalan ini adalah surat al-Nisa` (4) ayat 34, yang berbunyi:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
فَالصَّالِحَاتُ قَنِينَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ
فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا
إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Artinya: "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 ta'at 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 menta'atimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar".

Muhammad Abduh memahami ayat di atas sebagai gambaran kekhususan yang dimiliki laki-laki atas perempuan, jika melihat kepada maksud ayat sebelumnya. Allah melarang sebagian laki-laki dan perempuan saling iri hati hati dan mengharap anugerah yang diberikan-Nya kepada sebagian yang lain, karena masing-masing mendapatkan anugerahnya sendiri-sendiri. Jadi ayat tersebut menjelaskan tentang kekhususan laki-laki sebagai wujud kelebihan derajat yang dianugerahkan Allah kepadanya.²¹

Mengenai maksud dari kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan dalam ayat di atas, Abduh mengatakan: Kepemimpinan yang memiliki arti menjaga, melindungi, menguasai dan mencukupi kebutuhan perempuan. Sebagai konsekwensinya adalah dalam bidang warisan

laki-laki mendapatkan bagian lebih banyak dari pada bagian perempuan, karena laki-laki bertanggung jawab terhadap nafkah perempuan. Tanggung jawab memberi nafkah ini tidak dibebankan kepada perempuan tetapi kepada laki-laki, karena laki-laki dikaruniai kekuatan fisik. Sementara menurut Abduh, perbedaan-perbedaan taklif dan hukum adalah sebagai akibat dari perbedaan fitrah dan kesiapan individu, juga sebab lain yang sifatnya *kasabi*, yaitu memberi nafkah dan mahar. Jadi sudah sewajarnya apabila laki-laki (suami) memimpin wanita (isteri) demi kebaikan dan kemaslahatan bersama.²²

Kepemimpinan laki-laki atas perempuan adalah salah satu kelebihan yang diberikan Allah kepada laki-laki. Allah melarang laki-laki dan perempuan saling iri hati terhadap anugerah yang diberikan kepada masing-masing. Oleh karena itu posisi yang menempatkan laki-laki sebagai pemimpin terhadap perempuan tersebut bukan berarti derajat berada di bawah laki-laki. Akan tetapi hal itu menunjukkan suatu bentuk kerja sama yang baik. Ibarat sebuah tubuh, laki-laki sebagai kepala sementara perempuan ibarat tangan. Tidak ada kelebihan satu anggota tubuh terhadap anggota tubuh yang lain, karena semuanya bertugas membentuk satu kesatuan yang saling melengkapi demi kebaikan bersama. Masing-masing tidak boleh saling iri hati terhadap tugas yang diemban oleh yang lain.²³

Melengkapi penjelasan Abduh, Rasyid Ridha menjelaskan bahwa termasuk dalam kategori kepemimpinan adalah akad nikah yang berada pada kekuasaan laki-laki, merekalah yang berhak untuk menjatuhkan talak. Sementara itu menurut Rasyid Ridha, alasan yang dikemukakan oleh para mufassir tentang kelebihan laki-laki terhadap perempuan seperti menjadi nabi, imam, muazzin dan khatib bukanlah yang dimaksud oleh ayat ini.²⁴

Menurut Zamakhsyari tokoh tafsir Mu'tazilah, ada dua alasan kenapa laki-laki yang memimpin perempuan dalam rumah tangga. *Pertama*, karena kelebihan laki-laki atas perempuan, seperti kelebihan akal, keteguhan hati, kemauan keras, kekuatan fisik, kemampuan menulis pada umumnya, naik kuda, memanah, menjadi nabi, ulama, kepala Negara, imam shalat, jihad, azan, khutbah, i'tiqaf, bertakbir pada hari Tasyrik menurut Abu Hanifah, kesaksian dalam *hudud* dan *qishash*, tambahan bagian dan mendapatkan sisa dalam pembagian warisan, *al-hamalah*, *al-qusamah*, menjadi wali pernikahan, menjatuhkan talak, menyatakan ruju', boleh berpoligami, nama-nama anak dinisbatkan kepada mereka, serta punya jenggot dan sorban. Alasan *kedua* adalah karena laki-laki membayar mahar dan menafkahkan keluarga.²⁵

Sama dengan Zamakhsyari, Alusi tokoh tafsir yang beraqidah salaf dan berpaham Sunni, juga mengemukakan dua alasan yang dia istilahkan dengan *wahbi* dan *kasabi*. Yang pertama artinya kelebihan yang didapat dengan sendirinya (*given*) dari Allah, tanpa usaha, sedangkan yang kedua berarti kelebihan yang diusahakan. Bahkan Alusi menambahkan, menurut riwayat yang ada, katanya, kaum perempuan memiliki kekurangan akal dan agama (*qad warada annahunna naqishatu 'aql wa din*), sedangkan kaum laki-laki sebaliknya. Oleh karena itu, hanya laki-lakilah yang dapat menjadi Nabi dan Rasul, kepala negara seperti imam shalat, mengerjakan beberapa upacara keagamaan seperti azan, menjadi saksi dalam persoalan-persoalan besar serta mendapatkan tambahan bagian dan sisa warisan, dan kelebihan-kelebihan lainnya.²

Penafsiran Mufassir dan Feminis Muslim tentang Poligami

Setelah persoalan asal kejadian wanita, kepemimpinan dalam rumah tangga, isu lain yang diangkat dan sering didiskusikan oleh feminis Muslim adalah persoalan laki-laki diperbolehkan mengawini lebih dari satu wanita (poligami). Poligami dianggap sebagai salah satu bentuk diskriminasi terhadap wanita, dan sebagai gambaran ketidaksetaraan antara laki-laki dan wanita, karena pada dasarnya poligami itu merupakan sisa-sisa perbudakan terhadap kaum wanita, di mana orang-orang yang berkuasa seperti raja, pangeran, kepala suku dan

para pemilik harta memperlakukan kaum wanita semata-mata sebagai pemuas nafsu seksual dan pengabdian untuk dirinya.

Namun demikian, poligami merupakan salah satu persoalan yang mendapat perhatian al-Qur'an. Dalam surat al-Nisa' (4) ayat 3 disebutkan:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾

Artinya: "Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bila kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senang, 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". (Q.S. 4: 3)

Dalam pangkal ayat ini terdapat lanjutan tentang memelihara anak yatim dan keizinan dari Allah untuk beristeri lebih dari satu, yaitu sampai dengan empat. Untuk mengetahui duduk persoalan, lebih baik diterangkan riwayat Aisyah isteri Rasulullah, tentang sebab turunnya ayat ini, karena menjawab pertanyaan Urwah bin Zubair, anak Asma kakak Aisyah, yang sering bertanya kepadanya tentang masalah agama yang musykil. Urwah bertanya bagaimana asal mula orang dibolehkan beristeri lebih dari satu, sampai empat dengan alasan memelihara harta anak yatim. Aisyah menjawab: Wahai kemenakanku! Ayat ini mengenai anak perempuan yatim yang dalam penjagaan walinya, dan telah bercampur harta anak itu dengan harta walinya. Si wali terterik kepada harta dan kecantikan anak itu, lalu ia bermaksud menikahinya dengan tidak membayar mahar secara adil, sebagaimana pembayaran mahar dengan wanita lain. Oleh karena niat yang tidak jujur ini, maka dia dilarang menikah dengan anak yatim itu, kecuali ia membayar mahar secara adil dan layak seperti kepada wanita lain. Dari pada melangsungkan niat yang tidak jujur itu, dia dianjurkan lebih baik menikah dengan wanita lain, walaupun sampai dengan empat.²⁷

Berdasarkan riwayat Aisyah di atas dapatlah satu kesimpulan mengapa ada kaitan antara perintah memelihara anak yatim perempuan dengan keizinan beristeri lebih dari satu sampai dengan empat. Karena ayat 3 ini sebagai sambungan dari ayat sebelumnya tentang memelihara harta anak yatim. Pada ayat 2 itu telah dijelaskan dan diperingatkan jangan sampai ada aniaya dan curang terhadap anak yatim, sebab itu adalah dosa yang amat besar. Jika anak yatim itu sudah dewasa hendaklah hartanya diserahkan kepadanya, karena dia akan menikah. Tetapi timbul niat dalam hati wali untuk menikahinya, sehingga dia tidak keluar lagi dari rumah walinya, kecantikannya bisa dipersunting, hartanya bisa dikuasai, maharnya bisa di "permain-mainkan" atau dibayar murah. Dari pada melangsungkan niat jahat, yaitu berlaku semena-mena terhadap anak perempuan yatim yang ada dalam asuhannya, lebih baik menikah saja dengan wanita lain, bayar maharnya dengan patut, biar sampai empat orang.

Al-Thabari memahami ayat di atas dalam konteks perlakuan terhadap anak-anak yatim yang ada dalam asuhan walinya dan juga wanita-wanita lain yang menjadi isteri mereka. Dia menafsirkan ayat tersebut dengan kewajiban berlaku adil terhadap anak yatim dan kewajiban berlaku adil terhadap wanita-wanita yang dikawini. Lebih lanjut menurut al-Thabari, apabila seorang laki-laki tidak dapat berbuat adil terhadap anak yatim yang akan dikawininya, maka hendaklah ia mengawini wanita-wanita lain yang ia sukai, dua, tiga, maupun empat. Namun jika khawatir tidak dapat berlaku adil terhadap mereka maka nikahilah satu orang isteri saja. Jika masih juga khawatir tidak bisa berlaku adil walaupun terhadap satu orang isteri, maka

janganlah engkau menikahinya. Akan tetapi bersenang-senanglah dengan budak-budak yang kamu miliki, karena mereka itu adalah milikmu dan merupakan hartamu. Dan mereka tidak menuntut hak sebagaimana hak wanita-wanita merdeka, yang demikian itu lebih dekat kepada keselamatan dari dosa, aniaya serta penyelewengan terhadap wanita.²⁸

Ringkasnya, al-Thabari menafsirkan ayat tersebut dengan menyatakan, jika kamu khawatir tidak dapat berlaku adil terhadap anak yatim, demikian juga terhadap wanita-wanita lain yang kamu senangi, maka janganlah kamu kawini mereka walaupun hanya satu orang. Namun demikian, jika secara biologis kamu masih berhasrat untuk menyalurkan nafsu seksual, maka bersenang-senanglah dengan budak-budak yang kamu miliki, karena yang demikian itu lebih terpelihara kamu dari berbuat dosa kepada kaum wanita.

Dari pernyataan di atas kita mendapat kesan yang mendalam sekali, bahwa al-Thabari sangat menekankan untuk berlaku adil, baik terhadap hak-hak anak yatim maupun terhadap hak-hak wanita yang telah diwajibkan oleh Allah SWT kepada kaum laki-laki, bukan berarti ayat ini menunjukkan kebolehan berpoligami sampai empat orang isteri dengan tanpa syarat yang sangat ketat, sehingga syarat tersebut tidak mungkin (untuk tidak mengatakan mustahil) bisa dipenuhi oleh setiap laki-laki.

Akan tetapi, penulis tidak setuju dengan pernyataan al-Thabari yang mengatakan “jika kamu khawatir tidak bisa berlaku adil walaupun terhadap satu orang isteri, maka janganlah kamu menikahinya. Tapi cukuplah kamu bersenang-senang dengan budak-budak yang kamu miliki, karena mereka itu adalah milikmu dan merupakan hartamu, dan bahkan mereka tidak menuntut hak sebagaimana hak-hak wanita merdeka”. Di sini, terkesan seakan-akan laki-laki sebagai tuan, bisa memperlakukan budak-budak wanita secara semena-mena atau semaunya saja, dengan tanpa mempertimbangkan sama sekali perasaan dan kerelaannya. Pernyataan semacam itu, jelas sekali mendiskriminasikan kaum wanita. Bukankah budak-budak wanita itu, juga sebagai manusia yang memiliki perasaan dan hak-hak dasarnya yang harus dihargai sama dengan wanita merdeka?

Padahal, perlakuan budak dalam Islam tampak jelas sangat berbeda dengan sistem perbudakan yang hidup dalam masyarakat Arab pra-Islam. Budak dalam syariat Islam mempunyai hak-hak asasi dan tidak boleh sama sekali diperlakukan semena-mena. Ibu anak seorang budak yang lahir melalui hubungan dengan tuannya tidak lagi menjadi budak, tetapi disebut *umm al-walad*, yang mempunyai hak-hak sebagaimana layaknya wanita merdeka. Dalam Islam ditemukan beberapa sanksi sebagai bentuk pembebasan budak, seperti disebutkan dalam al-Qur’an, antara lain dalam Q.S. al-Nisa’/4:92, Q.S. al-Ma’idah/5:89, dan Q.S. al-Mujadalah/58:3. Menurut Ameer Ali, semangat al-Qur’an sebenarnya berupaya untuk menghapuskan secara bertahap segala macam sistem penindasan di dalam masyarakat, termasuk sistem perbudakan, hanya karena perbudakan sudah menjadi fenomena atau paradigma budaya internasional ketika itu, maka Islam tidak dapat menghapuskannya secara radikal.²⁹

Berbeda dengan al-Thabari, Al-Razi menambahkan, bahwa firman Allah *wa in khiftum an la tuqsithu* (jika kamu khawatir tidak mampu berlaku adil) sebagai syarat, dan *fankihu mathaba lakum min al-nisa’* (maka nikahilah wanita-wanita yang kamu senangi) sebagai suatu kebolehan (*jaza’*). Dengan demikian, mesti ada keterangan yang jelas tentang bagaimana sebenarnya hubungan antara kebolehan menikahi wanita-wanita yang disukai (beristeri sampai empat atau poligami) dengan syarat tersebut di atas.³⁰

Menurut al-Razi, untuk menjawab pertanyaan tersebut, dikalangan para mufassir ada empat alasan: *Pertama*, Urwah bin Zubair telah bertanya kepada Aisyah (isteri Rasulullah), apa maksud firman Allah *wa in khiftum an la tuqsithu fi al-yata ma*. Lalu Aisyah menjawab: Wahai kemenakanku! Ayat ini mengenai anak yatim wanita yang ada dalam asuhan walinya, si wali tertarik kepada harta dan kepada kecantikan anak itu. Maka bermaksudlah dia untuk

menikahinya dengan memberi mahar yang paling rendah, kemudian ia menggaulinya dengan cara yang tidak baik. Oleh karena itu Allah berfirman, jika kamu khawatir akan penganiayaan terhadap anak-anak yatim ketika kamu nikahi mereka, maka nikahilah wanita-wanita lain yang kamu sukai.

Lalu Aisyah meneruskan pembicaraannya: “Kemudian ada orang meminta fatwa kepada Rasulullah tentang wanita-wanita itu sesudah ayat ini turun. Maka turunlah ayat (surat al-nisa’ juga, ayat 127). “Mereka meminta fatwa kepadamu tentang wanita-wanita. Katakanlah: Allah akan memberi keterangan kepadamu tentang mereka, dan juga apa-apa yang dibicarakan kepadamu di dalam kitab (ini) dari hal anak-anak yatim wanita yang kamu tidak mau memberikan apa yang diwajibkan untuk mereka, padahal kamu mau menikahnya”. Maka kata Aisyah selanjutnya: “Yang dimaksud dengan yang dibacakan kepadamu dalam kitab ini ialah ayat yang pertama itu, yaitu *“jika kamu takut tidak akan mampu berlaku adil (bila menikahi) anak-anak yatim, maka nikahilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi”*”³¹

Kedua, dalam menafsirkan ayat itu (al-Nisa’ : 3) hendaklah memperhatikan ayat sebelumnya, yaitu tentang anak-anak yatim dan memakan harta mereka sebagian dari dosa besar. Karena para wali itu, takut dosa besar akan menimpa mereka disebabkan tidak mampu berlaku adil terhadap hak-hak anak yatim, maka mereka sangat waspada dan keluar dari tanggung jawab memelihara anak yatim. Dan ada juga di antara mereka yang menikahi sampai sepuluh orang isteri bahkan lebih, tetapi dia tidak memberi hak-hak isteri dan tidak berlaku adil di antara mereka (isteri-isteri). Lalu dikatakanlah kepada mereka: Jika kamu khawatir tidak mampu berlaku adil terhadap hak-hak anak yatim, maka hendaklah kamu berhati-hati atau keluar dari tanggung jawab tersebut. Jika kamu khawatir tidak mampu berlaku adil terhadap wanita-wanita, maka sedikitkanlah jumlah isteri (hendaklah kamu mengawini seorang isteri saja). Karena siapa saja yang hati-hati dari dosa atau bertaubat darinya, sementara ia melakukan perbuatan seperti itu, maka seakan-akan ia tidak hati-hati.³²

Ketiga, dalam penafsiran ayat tersebut di atas, seakan-akan mereka menjauhi untuk menjadi wali bagi anak-anak yatim, lalu dikatakan: Jika kamu takut terhadap hak-hak anak yatim, sementara kamu takut juga dari berbuat zina, maka hendaklah kamu nikahi saja wanita-wanita yang telah diharamkan bagimu dan janganlah kamu mendekati (nyerempet-nyerempet) disekitar yang haram.³³

Keempat, diriwayatkan dari ‘Ikrimah bahwa ia berkata: Ada seorang laki-laki yang memiliki banyak isteri, dan ia juga mengayomi anak-anak yatim. Ketika ia menafkahkan harta pribadinya untuk isteri-isterinya dan tidaklah cukup harta tersebut, karena ia banyak kebutuhan, maka diambillah harta anak yatim untuk menafkahi mereka. Lalu Allah berfirman: Jika kamu takut tidak mampu berlaku adil terhadap harta anak-anak yatim, karena kamu banyak isteri, maka dilaranglah kamu untuk tidak menikahi lebih dari empat orang isteri, supaya kamu bebas dari ketakutan itu. Jika kamu masih juga takut dengan beristeri empat orang, maka nikahilah seorang isteri saja. Ingatlah, batas maksimal (paling banyak) adalah empat orang, dan batas minimal (sekurang-kurangnya) adalah satu orang, dan diperingatkan antara keduanya. Seakan-akan Allah mengatakan: Jika kamu khawatir dengan empat orang, maka nikahilah tiga orang, jika kamu khawatir dengan tiga orang, maka nikahilah dua orang, jika kamu khawatir dengan dua orang, maka nikahilah satu orang saja. Penafsiran ini lebih dekat, seolah-olah Allah mengkhawatirkan orang yang memiliki banyak isteri, boleh jadi ia akan terjerumus seperti wali yang mengambil harta anak yatim yang ada dalam asuhannya untuk menutupi kebutuhan nafkah yang banyak disebabkan ia memiliki isteri yang banyak.³⁴

Berdasarkan penjelasan di atas, tampaknya baik al-Thabari maupun al-Razi memahami ayat tersebut masih dalam kaitannya dengan perintah berlaku adil terhadap anak-anak yatim dan juga keharusan berlaku adil terhadap wanita-wanita yang dinikahi. Al-Thabari mengatakan: jika kamu khawatir tidak mampu berlaku adil terhadap anak yatim, demikian juga terh-

adap wanita-wanita lain yang kamu senangi, maka janganlah kamu nikahi mereka walaupun hanya satu orang. Tetapi cukuplah kamu bersenang-senang dengan budak-budak yang kamu miliki. Sebab mengawini budaknya sendiri lebih memungkinkan untuk tidak berbuat penyelewengan (semena-mena terhadap wanita).

Sementara al-Razi berpendapat, apabila seorang laki-laki khawatir tidak mampu berlaku adil terhadap anak-anak yatim yang akan dikawininya, maka hendaklah ia mengawini wanita-wanita lain sebanyak yang ia sukai, dua, tiga, maupun empat. Yang penting tidak menikahi lebih dari empat orang isteri, agar hilang kekhawatiran tersebut. Namun jika masih juga khawatir tidak bisa berlaku adil terhadap empat orang maka seorang isteri lebih baik bagi mereka. Kemudian al-Razi memperingatkan bahwa batas maksimal empat orang, dan batas minimal satu orang. Sedangkan di antara ke dua batas tersebut (dua atau tiga orang) itu boleh-boleh saja, asal kamu mampu berlaku adil.

Menurut Asghar Ali Engineer ayat di atas lebih menekankan untuk berbuat adil terhadap anak-anak yatim, bukan mengawini lebih dari seorang wanita. Karena konteks ayat ini adalah tentang kondisi pada masa itu di mana mereka yang bertugas memelihara kekayaan anak-anak yatim sering berbuat tidak semestinya dan terkadang mengawininya tanpa mas kawin. Ayat al-Qur'an ini turun untuk memperbaiki perbuatan yang salah tersebut. Dengan mengemukakan penafsiran 'Aisyah terhadap ayat tersebut yang berarti bahwa jika para pemelihara anak-anak (perempuan) yatim khawatir dengan mengawini mereka karena tidak mampu berbuat adil, maka sebaiknya mereka mengawini wanita-wanita lain. Jadi ayat tersebut harus dipahami menurut konteksnya, bukan pembolehan poligami yang bersifat umum.

Dengan demikian menurut Asghar, yang menjadi pertimbangan utama adalah berbuat adil kepada anak yatim dan hak-hak wanita serta kepentingan wanita yang ingin dikawini. Sangat penting bagi laki-laki berbuat adil terhadap pasangan yang dikawininya. Jika tidak mampu berbuat adil maka kawin dengan seorang wanita adalah lebih baik. Jadi ayat di atas adalah menegaskan bahwa keadilan merupakan konsep utama, bukannya poligami yang diperlakukan sebagai hak istimewa bagi laki-laki sebagaimana yang terjadi pada masyarakat patriarkhal.

Selanjutnya Asghar menambahkan, bahwa ayat tersebut harus dipahami dalam konteks turunnya. Ayat tersebut diturunkan setelah terjadinya perang Uhud yang menewaskan 70 orang dari 700 laki-laki mukmin yang otomatis secara kuantitatif mengurangi jumlah mereka, di samping banyaknya wanita yang menjadi janda dan anak-anak yatim. Dalam konteks semacam itu jalan yang terbaik adalah dengan memperbolehkan laki-laki mukmin mengawini para janda dan anak yatim, sampai empat orang dengan syarat harus dapat berlaku adil terhadap mereka.

Penutup

Dalam upaya untuk memahami aspek-aspek kebenaran al-Qur'an, umat Islam sebenarnya sejak lama telah mengalami pergulatan intelektual yang cukup serius; meskipun bisa dikatakan pergulatan tersebut muncul pada dataran persepsi atau pada aspek metodologis serta pada hasil pemahamannya, bukan pada kesangsian akan kebenaran al-Qur'an itu sendiri. Oleh karena itu, setiap metode dan corak penafsiran berhak untuk hidup dan berkembang, meskipun tentunya masing-masing mufassir dengan metode dan corak penafsiran mereka semua mempunyai kelebihan dan tidak bersih pula dari kelemahan.

Menurut al-Thabari bahwa yang dimaksud dengan *nafs waḥidah* dalam surat al-Nisa' ayat 1 adalah Adam, dan *zaujaha* adalah isterinya (Hawa). Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam yang sebelah kiri. Argumen yang dikemukakan berdasarkan ayat, *min* yang terdapat dalam kalimat *wa khalaqa minha zaujaha* adalah *min tab'idhiyah*, yang dengan demikian

berarti Hawa diciptakan dari bagian tubuh Adam. Selanjutnya berdasar-kan hadis Rasulullah SAW, riwayat Bukhari dan Muslim, yang menyebutkan secara eksplisit penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam.

Al-Razi menyebutkan telah ijmak ulama bahwa yang dimaksud dengan *nafs wahidah* adalah Adam, dan *zaujaha* adalah isterinya (Hawa). Namun ia juga mengutip pendapat Abu Muslim al-Asfahani yang mengatakan bahwa *dhamir ha* pada kata *minha* bukan dari bagian tubuh Adam, tetapi “dari *jins* Adam” (*min jinsiha*). Sehingga bisa dipahami bahwa asal-usul Hawa bukan dari Adam tetapi dari unsur “genetika yang satu” dari hal mana seluruh makhluk hidup berasal. Dalam hal ini, sayang sekali al-Razi tidak memberikan perincian dan analisa kritis pendapat tersebut di atas, padahal pendapat ini bisa dijadikan perbandingan dengan atau pendapat alternatif di samping pendapat ulama jumbuhur. Dan al-Razi juga tidak menyebutkan secara pasti pendapatnya sendiri.

Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha tidak sependapat dengan penafsiran ulama klasik yang menafsirkan *nafs wahidah* adalah Adam dan *zaujaha* adalah Hawa yang diciptakan dari tulang rusuknya. Keduanya menafsirkan *nafs wahidah* dengan jenis yang sama, bukan nama diri Adam. Hawa diciptakan dari jenis yang sama dengan Adam, bukan dari bagian tubuh Adam. Adapun kata *wa khalaqa minha zaujaha* Abduh setuju dengan pendapat al-Asfahani bahwa *dhamir ha* dalam ayat ini merujuk kepada jenis “diri yang satu”. Oleh karena itu berarti laki-laki dan wanita diciptakan dari asal yang sama.

Senada dengan Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, feminis Muslim (Riffat Hasan) juga tidak setuju *nafs wahidah* dipastikan Adam, karena baik kata *nafs*, maupun *zauj* bersifat netral, tidak menunjukkan jenis kelamin tertentu. Bagi Riffat, Adam adalah nama jenis, bukan nama diri. Dengan demikian, Adam itu belum tentu laki-laki. Riffat juga menolak penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam. Menurut dia, Hawa juga diciptakan dari tanah seperti penciptaan Adam. Argumen yang dia kemukakan: (1) *min* dalam ayat tersebut menunjukkan jenis yang sama. Artinya Hawa diciptakan dari jenis yang sama dengan Adam, yaitu dari tanah; (2) Semua hadis tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam, kata Riffat adalah *dha'if*, baik dari segi *sanad* maupun *matan*; (3) Cerita tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam tidak lebih dari dongeng-dongeng Genesis 2 yang pernah masuk ke dalam tradisi Islam melalui asimilasinya dalam kepustakaan hadis.

Sementara itu Amina Wadud Muhsin sependapat dengan para mufassir yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *nafs wahidah* adalah Adam.

Al-Thabari, al-Razi, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha sepakat menyatakan bahwa suami adalah pemimpin terhadap isterinya dalam rumah tangga. Argumennya adalah pernyataan al-Qur'an *al-rijal qawwamun 'ala al-nisa'*. Kata *qawwam* dalam kalimat tersebut diartikan sebagai pemimpin. Al-Qur'an mengemukakan dua alasan kenapa suami yang menjadi pemimpin. *Pertama*, karena kelebihan yang diberikan oleh Allah kepada mereka. *Kedua*, karena kewajiban mereka memberi nafkah keluarga. Namun demikian para mufassir di atas berbeda pendapat dalam menerangkan apa kelebihan suami atas isteri. Apakah kelebihan fisik, intelektual atau agama, atau semuanya sekaligus.

Menurut Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga bukan menunjukkan derajat wanita lebih rendah dibanding laki-laki, tapi karena kepemimpinan itu didasarkan kepada kelebihan yang dimiliki laki-laki serta tanggung jawab yang harus dipikulnya. Di samping itu, kepemimpinan laki-laki terhadap wanita dalam rumah tangga harus bersifat demokratis, bukan kepemimpinan absolut yang membatasi kebebasan wanita.

Sementara Asghar, mengakui keunggulan laki-laki adalah keunggulan fungsional, bukan keunggulan jenis kelamin. Pada masa ayat itu diturunkan, laki-laki bertugas mencari nafkah

dan wanita di rumah menjalankan tugas domestik. Karena kesadaran sosial wanita waktu itu masih rendah, maka tugas mencari nafkah dianggap sebagai keunggulan. Oleh karena itu kepemimpinan laki-laki atas wanita bersifat kontekstual, bukan normatif. Apabila konteks sosialnya berubah, doktrin itu dengan sendirinya juga akan berubah. Sedangkan Amina menerima kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga, asal laki-laki sanggup membuktikan kelebihanannya dan kelebihan itu digunakan untuk mendukung wanita. Kelebihan laki-laki yang diakui Amina hanyalah kelebihan hak waris yang secara jelas ditetapkan oleh al-Qur'an.

Al-Thabari, al-Razi, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha memahami ayat 3 dari surat al-Nisa' yang biasanya dijadikan sebagai dasar kebolehan berpoligami itu, dalam konteks perlakuan terhadap anak-anak yatim dan wanita-wanita yang dinikahi. Yang menjadi pertimbangan utama dari ayat tersebut adalah berbuat adil terhadap hak-hak anak yatim dan hak-hak (kepentingan) wanita-wanita yang dinikahi. Sangat penting bagi laki-laki berlaku adil terhadap pasangannya. Tanpa mampu berlaku adil maka kawin dengan seorang wanita adalah lebih baik. Jadi ayat di atas menegaskan bahwa keadilan adalah konsep utama bukannya poligami yang diperlakukan sebagai hak istimewa seperti yang terjadi pada masyarakat patriarkhal.

Dalam kaitannya dengan ayat di atas, Al-Thabari dengan tegas mengatakan, jika kamu khawatir tidak mampu berlaku adil terhadap anak-anak yatim dan juga wanita-wanita lain yang disenangi, maka janganlah kamu kawini mereka walaupun hanya satu orang, cukuplah kamu bersenang-senang dengan budak-budak yang kamu miliki. Karena yang demikian itu lebih selamat dari berbuat dosa atau penyelewengan terhadap wanita. Berbeda dengan al-Thabari, al-Razi, membolehkan poligami asal saja tidak lebih dari empat orang (batas maksimal), dan harus berlaku adil terhadap semuanya. Jika khawatir tidak bisa berlaku adil, maka nikahilah satu orang isteri saja (batas minimal), sedangkan di antara dua batas tersebut (maksimal dan minimal) boleh-boleh saja.

Endnote

¹Gender adalah perbedaan antara pria dan wanita yang bukan berdasarkan pada factor biologis, bukan berdasarkan jensi kelamin (sex) sebagai kodrat Tuhan yang permanent berbeda, tetapi *behavioral differences* antara pria dan wanita yang *socially constructed*, yaitu perbedaan yang diciptakan melalui proses sosial dan budaya yang panjang. Lihat Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996) Cet. I, hal. 8-9.

²Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti dan MS. Nasrullah (Bandung: Mizan, 1996), hal. 152.

³*Tafsir bi al-Ma'tsur* adalah tafsir al-Qur'an dengan menggunakan al-Qur'an, menggunakan hadits-hadits Nabi, ataupun menggunakan pendapat para sahabat dan tabi'in dalam menjelaskan makna dan maksud al-Qur'an. Lihat Muhammad Hussain al-Zahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun* (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1976), hal. 152.

⁴Kata *ra'yu* adalah identik dengan *ijtihad*, sehingga *Tafsir bi al-Ra'yi* diartikan sebagai tafsir al-Qur'an dengan menggunakan ijtihad setelah mufasssir memenuhi syarat untuk menafsirkan al-Qur'an. *Ibid.*, hal. 255. syarat yang harus dipenuhi oleh seorang mufasssir *bi al-ra'yi* ini adalah antara lain: Mengetahui bahasa Arab dengan segala aspeknya, mengetahui ilmu *ushuluddin*, mengetahui *ushul fiqh*, mengetahui ilmu *asbab an-nuzul*, mengetahui *nasakh wa mansukh*, mengetahui kisah-kisah dalam al-Qur'an dan sebagainya. Lihat al-Zahabi, *Ibid.*, hal. 266-268.

⁵Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992) Cet. I, h. 72-73.

⁶Metode tafsir yang mencoba memahami al-Qur'an dengan melihat latar belakang sejarah kondisi bangsa Arab sebelum dan sesudah datanya Islam dan tentunya aktivitas Nabi sebagai penerima wahyu dan segenap perjuangannya, tidak sekedar sebab yang melatarbelakangi turunnya ayat al-Qur'an. Lihat Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo Modernisme Islam*, terj. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1997), hal. 55-56.

⁷Metode penafsiran al-Qur'an menitikberatkan pada tiga aspek, yaitu: konteks suatu teks ditulis, komposisi tata bahasa teks dan keseluruhan teks, dan pandangan hidupnya. Lihat Amina Wadud Muhsin, *Wanita di Dalam al-Qur'an*, terj. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka Pelajar, 1994), hal. 4.

⁸Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, *op.cit.*, hal. 23-24.

⁹Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: Yayasan Benteng Budaya, 1994). Lihat juga Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996) dan Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan* (Bandung: Mizan, 1997), hal. 12

¹⁰Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di hadapan Allah, Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, terj. Team LSPPA (Yogyakarta: LSPPA-Yayasan Prakarsa, 1995), hal. 70.

¹¹Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, hal. 12.

¹²Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam al-Qur'an*, hal. xxii.

¹³Fatimah Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah*, hal. 48.s

¹⁴*Ibid.*, h. 44-62.

¹⁵Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam al-Qur'an*. hal. 25-27.

¹⁶Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Mansyur bi Tafsir al-Manar* (Kairo: Dar al-Manar. T.th) Jilid IV, hal. 323-324.

¹⁷*Ibid.*, hal. 234.

¹⁸*Ibid.*, hal. 330.

¹⁹Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad Abduh dan Rasyid Rida* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994), hal. 70-85.

²⁰Abd. Majid Abdussalam al-Muhtasib, *Visi dan Paradigma Tafsir al-Qur'an Kontemporer*, terj. Much. Maghfur Wachid (Bangil: Dar al-Izzah, 1998), hal. 196.

²¹Rasyid Ridha, *Tafsir*, Jilid IV, hal. 67

²²Rasyid Ridha, *Ibid.*, hal. 67 – 68

²³*Ibid.*, hal. 67 – 70.

²⁴Rasyid Ridha mengatakan dalam bukunya *Nida' li al-Jinsi al-Latif* bahwa keluarga adalah kehidupan sosial yang membutuhkan kepemimpinan. Sebagaimana sebuah masyarakat, pasti di dalamnya terhadap berbagai pandangan dan kepentingan yang berlainan dalam beberapa hal. Kemaslahatan di antara mereka tidak mungkin tercapai tanpa adanya pemimpin yang menjadi rujukan bagi segala persoalan yang terjadi. Hal itu dimaksudkan agar tidak terjadi perselisihan dan persengketaan yang menyebabkan runtuhnya persatuan dan kesatuan masyarakat. Dengan melihat kelebihan yang dimiliki, maka laki-laki lebih berhak menjadi pemimpin rumah tangga dibanding perempuan. Maka dari itu, adalah kewajiban laki-laki (suami) untuk melindungi dan memberi nafkah kepada perempuan (isteri), sedangkan isteri dituntut untuk mentaati suami dalam hal yang makruf. Jadi kepemimpinan suami dalam keluarga adalah bersifat musyawarah, bukan diktator, Baca Rasyid Ridha, *Panggilan Islam terhadap Wanita*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka, 1994), hal. 31.

²⁵Zamakhsyari, *Al-Kasyaf'an haqaiq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1977), jilid I, hal. 523 – 524.

²⁶Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sabi'I al-Matsani* (Beirut: Dar al-Fikr, 1987) jilid III, hal. 23.

²⁷*Tafsir al-Thabari*, jilid III, hal. 574.

²⁸*Tafsir al-Thabari*, jilid III, hal. 577-578.

²⁹Sayid Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, (India: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1978), hal. 258-267.

³⁰*Tafsir al-Razi*, jilid IX, hal. 178.

³¹*Tafsir al-Razi*, Jilid IX, hal. 178.

³²*Ibid.*, hal. 178-179.

³³*Ibid.*, hal. 179.

³⁴*Ibid*

Tentang Penulis

Dr. Hj. Nurjannah Ismail, M.Ag, lahir di Krueng Panjoe, Kutablang, Bireun tanggal 7 Juni 1964. Menamatkan program S1 di Fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry Jurusan Bahasa Arab pada tahun 1987. Tahun 1995 Program S2 penulis selesaikan di IAIN Ar-Raniry dengan judul Thesis Kadar Mahar dalam Pernikahan. Gelar Doktor berhasil penulis raih pada tahun 2002 di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan judul disertasi Perempuan dalam Surat al-Nisa` (Kajian Hermeneutika Tafsir al-Thabari, al-Razi dan Rashid Ridha). Penulis adalah dosen tetap di Fakultas Adab IAIN Ar-Raniry Banda bidang Tafsir Karya-karya penulis antara lain buku Kadar Mahar dalam Pernikahan yang diterbitkan oleh Penerbit al-Ruz Yogyakarta, buku Perempuan dalam Pasungan yang diterbitkan oleh LKisYogyakarta tahun 2002, Syarat yang Harus Dimiliki Wanita dalam Membina Rumah Tangga Bahagia, Majalah Santunan, No. 112, Kanwil Depag Aceh, 1986, Remaja yang Didambakan, Majalah Santunan, No.201, Kanwil Depag, 1994, Pendidikan Islam dan Problema Remaja, Majalah Santunan, No.204, 1994, Perspektif Gender dalam Tafsir al-Manar, Jurnal Ar-Raniry, No.76, 2000, Ayat-ayat Gender dalam al-Qur'an (Studi Kritis dengan Pendekatan Hermeneutik), Jurnal Adabia, No.3, 2001. Relasi Gender dalam al-Qur'an (Studi Kritis Terhadap Tafsir al-Thabari dan al-Razi), Penelitian Pusat Studi Wanita (PSW) IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001 dan lain-lain. Selain itu penulis merupakan salah seorang pegiat dan aktivis gender dalam Islam, hukum Islam dan perlindungan anak.