

Mis-Interpretasi Ayat Kepemimpinan Laki-Laki Atas Perempuan (Respon Feminisme Terhadap Qawwamah)

Lukman Hakim*

STAI al-Khairat, Indonesia

Email: luckmanelhakim557@gmail.com

Abstract

The feminist movement that advocates parity between male and female continues to spread until the point it even contaminates the interpretation of the Qur'an. They judge the classical methods of interpretation as advocating the suppression of women. Thus, the classical interpretation methods must be frequently updated and must be changed in accordance with what's relevant to today's muslim society, and the method that should be applied is hermeneutics. This method demands the mufasir to use relativism, because no interpretation is absolute. If this method that they use, means that they consider the Qur'an and the bible as being the same, thus, the interpretation method is unsuitable with mufasirs, that were close to the prophet, with the arrival of islam came, the liberation and elevation of the status and the role of women in society.

Keywords: Interpretation Method, Hermeneutics, Feminist

Abstrak

Gerakan feminisme yang mengusung kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, mulai merambah kepada penafsiran pada al-Qur'an. Penafsiran al-Qur'an metode klasik dianggap menghasilkan tafsir bias gender alias menindas perempuan. Maka, metode untuk menafsirkan al-Qur'an dengan metode klasik perlu dibongkar kembali dan menggantikannya dengan penafsiran yang sesuai dengan keadaan saat ini, metode yang digunakan ialah hermeneutika tauhid. Metode tafsir ini menghendaki pelakunya untuk menganut relativisme epistemologis karena tidak ada tafsir yang mutlak benar. Namun jika gaya ini yang digunakan, sama saja artinya menyamakan antara bible dan al-Qur'an, penafsiran metode ini jelas tidak sesuai dengan metode penafsiran dengan para mufasir yang lebih dekat zamannya dengan Nabi. Islam datang dengan mengangkat

* STAI al-Khairat, Jalan Raya Palengaan No. 02 (Palduding), Plakpak, Kab.Pegantenan, Pamekasan Madura, Jawa Timur, Indonesia. Kode Pos: 69361, Email: alkhairatpmk@gmail.com, Website : www.stai-alkhairat.co.id, Phone: 0812-3105-3090.

derajat perempuan dengan kewajibannya, menjadikannya mulia di sisi Tuhannya dan seluruh manusia di bumi.

Kata Kunci: Feminis, Metode Penafsiran, Hermeneutik, Feminisme

Pendahuluan

Para pengusung gerakan feminisme¹ memiliki cara yang khas dalam melihat berbagai persoalan kehidupan sehingga selalu menarik untuk dikaji. Dengan mengusung gagasan kesetaraan gender,² gerakan ini masuk ke dalam berbagai ranah ideologi dan diskursus keilmuan, termasuk tafsir al-Qur'an. Mereka menganggap bahwa tafsir para ulama klasik sarat dengan bias gender yang hanya menguntungkan pihak lelaki serta mendiskreditkan para perempuan. Penilaian ini didasarkan pada realita di lapangan dimana perempuan dipandang inferior, sedangkan lelaki sebagai pihak superior, yang seakan berhak memberlakukan sebuah sistem baku terhadap para perempuan.

Supaya hal demikian tidak selalu terulang, maka tafsir al-Qur'an yang menurut pandangan mereka bersifat relatif (tidak ada penafsiran yang dianggap tetap, semua tafsir dipandang sebagai produk akal manusia yang relatif, kontekstual, temporal dan personal) tidak ada salahnya ditafsirkan dengan cara berbeda yaitu dengan mengedepankan konteks dari pada teks dan tentunya dengan tidak lagi menjadikan Rasulullah, para shahabat, tabi'in, serta para *mufasir* klasik sebagai rujukan. Hal demikian dianggap lebih adil dan menguntungkan semua pihak tanpa ada golongan yang dirugikan, misalnya dalam ayat yang

¹ Feminisme secara etimologis berasal dari bahasa Latin, yaitu femina yang dalam bahasa Inggris diterjemahkan menjadi feminine, artinya memiliki sifat-sifat sebagai perempuan. Kemudian kata itu ditambah "ism" menjadi feminism, yang berarti hal ihwal tentang perempuan, atau dapat pula berarti paham mengenai perempuan. Sedangkan secara terminologis menurut Abdul Mustaqim mengutip Kamla Bahsin dan Nighat Said Khan ialah suatu kesadaran atas adanya penindasan dan pemerasan terhadap perempuan dalam masyarakat, di tempat kerja dan di dalam keluarga, serta tindakan sadar oleh perempuan maupun laki-laki untuk mengubah keadaan tersebut. Lihat Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarki: Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hassan*, Yogyakarta: Sabda Persada, 2003, hal. 16-17

² Kesetaraan gender dalam tatanan praktis, hamper selalu diartikan sebagai kondisi "ketidaksetaraan" yang dialami oleh para perempuan. Lihat Ashghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, Yogyakarta: 1994, hal. 8

berkaitan dengan kepemimpinan wanita, pembagian waris, hingga persoalan poligami, semua itu terasa menyudutkan kaum perempuan.

Dalam melakukan penafsiran, gerakan ini seringkali lebih mengedepankan nalar dan menimbang lebih banyak kepada konteks yang ada saat ini, dibandingkan dengan unsur internal teks. Setiap ayat yang ada ditafsirkan dengan metode yang berbeda dengan metode ulama, sehingga menghasilkan produk tafsir yang berbeda pula. Jika diamati, hasil penafsiran tersebut seringkali tidak memiliki dasar pandangan agama yang tepat, melainkan lebih fokus pada bagaimana melegalkan pendapat yang mereka miliki.

Termasuk persoalan yang oleh para feminis muslim³ didekonstruksi adalah mengenai persoalan tafsir atas ayat kepemimpinan wanita. Makalah ini akan mengulas penafsiran-penafsiran feminis yang berhubungan dengan permasalahan tersebut serta memaparkan kerancuannya, berikut penjelasan para ulama mengenainya.

Pandangan Tokoh Feminis dan Ulama Tafsir

1. Metodologi Penafsiran Tokoh Feminis dan Tanggapan Ulama Tafsir

Para penggerak feminis menganggap bahwa kitab tafsir ulama klasik terlalu bersifat tektual. Jika demikian, tafsir yang dihasilkan hanya akan menguntungkan lelaki dan merugikan perempuan.⁴ Oleh karenanya, demi rasa keadilan maka perlu kiranya menggunakan metode baru untuk menafsirkan kembali teks yang ada demi kebersamaan dan semangat kesetaraan gender.

Sehingga, pada prinsipnya metodologi adalah cara atau kiat yang dipilih oleh seorang penafsir atau penulis untuk mengerjakan pekerjaan penelitiannya secara sistematis. Metodologi merupakan pembahasan

³ Riffat Hassan, Asghar ali Engineer, Amina wadud Muhsin, Nasr Hamid Abu zayd, nasaruddin umar dst. Lihat Ahmad baidowi, *Tafsir Feminis : kajian Perempuan dalam al-Qur'an dan Para mufasir Kontemporer*, Bandung: Nuansa, 2005, hal 14

⁴ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca Al-Qur'an Dengan Optik Perempuan*, Yogyakarta: Logung Pustaka, tt, hal 25.

tentang konsep teoritis berbagai metode yang terkait dengan sistem pengetahuan.⁵

Seorang tokoh Feminis yaitu Amina Wadud⁶, ia mengatakan bahwa dalam penafsiran al-Qur'an terdapat relativisme. Hal ini ditegaskan oleh Amina Wadud karena ayat-ayat dan prinsip-prinsip al-Qur'an memang tidak berubah, tetapi yang berubah adalah kapasitas pemahaman dan perefleksian terhadap ayat-ayat tersebut dalam sebuah masyarakat. Jadi, meskipun teks itu tunggal, tetapi penafsirannya senantiasa bervariasi.⁷

Oleh sebab itu, Amina Wadud berusaha membongkar cara menafsirkan al-Qur'an "model klasik" yang dinilainya menghasilkan tafsir yang bias gender, alias menindas wanita. Ia tidak menolak al-Qur'an. Akan tetapi, yang dia lakukan adalah membongkar metode klasik dan menggantinya dengan metode tafsir gaya baru yang dia beri nama "hermeneutika tauhid"⁸.

Jika demikian, maka hermeneutika menghendaki pelakunya untuk menganut relativisme epistemologis karena tidak ada tafsir yang mutlak benar, semuanya relatif. Yang benar menurut seseorang, boleh jadi salah menurut orang lain. Kebenaran terikat dan bergantung pada konteks (zaman dan tempat) tertentu.

⁵ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, Syamsudin (Eds), *Studi Al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002, Cet, ke-1, hal. 71-72.

⁶ Amina Wadud adalah seorang feminis, yang pertamakali memimpin shalat juma'at di sebuah Gereja Katedral di Sundram Tagore Gallery 137 Greene Street, New York, ia juga seorang profesor Islamic Studies di Virginia Commonwealth University. Lihat, Adian Husaini, *Hagemoni Kristen Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Jakarta: Gema Insani, 2006, hal. 252

⁷ Adian Husaini, *Hagemoni Kristen Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Jakarta: Gema Insani, 2006, hal. 254

⁸ Hermeneutika tauhid adalah model penafsiran yang diajukan oleh Amina Wadud, gagasannya menekankan betapa kesatuan al-Qur'an mengatasi seluruh bagian-bagiannya (*the unity of the Qur'an permeates all its parts*). Lihat Jurnal Kajian Islam, *al-Insān; Wanita dalam keluarga*, No. 3. Vol. 2, 2006, hal.102

Selain mengaburkan dan menolak kebenaran, paham ini juga akan melahirkan mufasir-mufasir palsu dan pemikir-pemikir yang tidak terkendali (liar).⁹

Amina Wadud menyakini dalam usaha memelihara relevansi pesan-pesan al-Qur'an dengan kehidupan manusia, al-Qur'an harus terus menerus ditafsirkan ulang. Dalam konteks tersebut, Amina Wadud mengajukan metode hermeneutika¹⁰ al-Qur'an. Dengan demikian, tujuan Amina Wadud menggunakan metode ini adalah menafsirkan ulang makna al-Qur'an.¹¹ Baginya, penafsiran adalah penafsiran. Tidak ada penafsiran yang definitif (*no interpretation is definitive*).¹²

Selain itu, *prior texts* (latar belakang, persepsi, kondisi)¹³ menjadi hal yang teramat penting dalam kerangka metodologi tafsir Amina Wadud. *Prior Text* memberi cakupan luas, sehingga tidak muncul anggapan tafsir tertentu lebih benar dari tafsir yang lain karena menurutnya akan membatasi luasnya makna suatu ayat.¹⁴

Dari pemaparan diatas, jika ditelaah tentang metode hermeneutika tauhid Amina Wadud bisa dikatakan jiplakan dari metode sejenis dalam tradisi Bible di kalangan kaum feminis Kristen. Oleh sebab itu, dalam hal ini, ada dua masalah yang perlu dianalisis. *Pertama*, perbedaan sifat antara teks al-Qur'an dan teks Bible. *Kedua*, validitas dan kebenaran konsep "gender equality" itu sendiri. Adapun perbedaan sifat teks al-Qur'an dan Bible, bahwa dalam keyakinan kaum Muslim, al-Qur'an itu lafadz dan maknanya dari Allah. Tidak ada campur tangan manusia

⁹ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Infiltrasi Kristen*, dikutip dari <http://www.hidayatullah.com>

¹⁰ Secara etimologi, istilah "hermeneutics" berasal dari bahasa Yunani (*ta hermeneutika*, bentuk jamak dari *to hermeneutikon*) yang berarti „hal-hal yang berkenaan dengan pemahaman dan penerjemahan suatu pesan“. Kedua kata tersebut merupakan derivat dari kata "Hermes". Lihat, Adian Husaini, *Hermeneutika dan Infiltrasi Kristen*, dikutip dari <http://www.hidayatullah.com>

¹¹ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford: Oneworld, 2006, hal. 7

¹² Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*, hal. 199

¹³ Amina Wadud, *Qur'an and Women: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York, Oxford University Press, 1999, hal. 8

¹⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Women: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 7

termasuk Nabi. Sehingga dalam kondisi al-Qur'an sebagai teks wahyu, maka hampir menutup kemungkinan adanya kontekstualisasi. Sedangkan di kalangan Kristen hampir tidak ada orang Kristen yang berpikiran mirip dengan orang Islam, yakni bahwa teks Bible adalah sepenuhnya merupakan teks wahyu.¹⁵

Gagasan Amina Wadud tersebut menekankan betapa kesatuan al-Qur'an mengatasi seluruh bagian-bagiannya. Selain mengandung pesan universal, ayat-ayat al-Qur'an bersifat partikular, yang dibatasi ruang dan waktu.¹⁶ Sehingga corak yang dipakai dalam penafsirannya sama dengan Riffat Hasan¹⁷ yaitu feminis rasionalis yang berangkat dari wacana bahwa al-Qur'an hadir dengan mengedepankan keadilan dan kesetaraan gender.¹⁸ Sehingga upaya Riffat Hasan untuk membangun paradigma baru tentang teologi feminis yang lebih peduli terhadap isu-isu gender, khususnya terhadap masalah relasi laki-laki dan perempuan, maka perlu dilihat secara kritis bagaimana sebenarnya struktur fundamental teologi feminis, yang berpengaruh terhadap pemikiran Riffat Hasan.¹⁹

Sebagaimana yang dikatakan Ian G Barbour, dikutip oleh Amin Abdullah dalam bukunya *"keimanan universal di tengah pluralisme budaya tentang klaim kebenaran dan masa depan ilmu agama"* bahwa ada dua ciri menonjol dari corak pemikiran feminis, yaitu *pertama*, pemikiran teologis itu lebih bersifat *personal commitment* terhadap ajaran agama yang dipeluknya kaitannya dengan emosi karena agama merupakan

¹⁵ A. Sitompul, dan Ulrich, *Metode Penafsiran al-Kitab*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2005, hal. 168

¹⁶ Wadud terinspirasi oleh metode Fazrur Rahman, yang mengembangkan metode penafsiran sangat liberal dalam daur hermeneutik yakni dalam suatu teks yang kontekstual. Asumsi dasarnya adalah bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan dalam waktu tertentu, cenderung menggunakan ungkapan yang relatif sesuai dengan situasi yang mengelilinginya. Lihat Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarki*, hal. 14

¹⁷ Riffat Hasan adalah seorang feminis yang lahir di tengah-tengah keluarga Muslim terkemuka dalam keturunan Sayyid di Lahore Pakistan. Lihat, Riffat Hasan dan Fatimah Mernissi, *Setara di Hadapan Allah*, Terj. Tim LSPPA, Yogyakarta: LSPPA, 1995, hal. 12

¹⁸ Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarki*, Yogyakarta: Sabda Persada, 2003, hal. 80

¹⁹ Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarki*, Yogyakarta: Sabda Persada, 2003, hal. 103

persoalan hidup dan mati (*ultimate concern*). Dalam hal ini termasuk Riffat Hasan yang *concern* terhadap al-Qur'an. *Kedua*, bahasa yang digunakan pemeluk agama adalah bahasa seorang pelaku atau *actor*, bukan bahasa peneliti dari luar (*outsider spectator*).²⁰ Berdasarkan hal tersebut, jika teologi yang seperti itu mengarah pada klaim kebenaran secara emosional, maka justru akan menimbulkan banyak masalah dalam artian mudah mengarah pada dogmatisme dan fanatisme sempit.

Berangkat dari teori tersebut, Riffat Hasan bersusah payah ingin meneliti dan mengkaji ulang prinsip-prinsip ajaran al-Qur'an demi mencapai tujuan yang diperintahkan agama. Sehingga fundamental struktur yang ingin dibangun oleh Riffat Hasan adalah bagaimana terwujud suatu sistem relasi antara laki-laki dan perempuan di bawah sinar petunjuk al-Qur'an.²¹ Jika hal itu dilakukannya, boleh jadi jika pada awalnya Riffat mengkritik bahwa hasil penafsiran al-Qur'an mengandung bias-bias laki-laki, namun pada akhirnya justru ia sendiri terjebak dan terjatuh dalam bias-bias perempuan (feminis).

Dalam rangka membangun paradigma teologi feminis yang erat kaitannya dengan isu-isu perempuan, ia menggunakan dua metodologi pendekatan dalam penafsiran al-Qur'an yaitu:

Pertama, pendekatan normatif idealis

Artinya bahwa teologi feminis yang hendak dirumuskan itu mengacu kepada norma-norma yang bersumber dari ajaran Islam yang ideal. Dalam pendekatan ini ia melihat bagaimana al-Qur'an menggariskan prinsip-prinsip dasarnya yang bersifat ideal normatif. Misalnya, bagaimana seharusnya perempuan itu menurut al-Qur'an baik tingkah lakunya yang berhubungan dengan Tuhannya maupun dengan orang lain dan juga dengan dirinya sendiri.

²⁰ Lihat Amin Abdullah, *Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama*, dalam *ulum al-Qur'an*, No. 1, Vol. IV tahun 1993, hal. 92

²¹ Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarki*, Yogyakarta: Sabda Persada, 2003, hal. 104

Kedua, pendekatan historis empiris

Setelah ia melihat bagaimana sebenarnya pandangan ideal normatif al-Qur'an, ia melihat bagaimana kenyataan secara historis kondisi perempuan dalam masyarakat Islam. Sehingga dalam satu sisi ia mendapatkan gambaran yang teoritis bersifat normatif idealis mengenai pandangan al-Qur'an terhadap perempuan yang menyejarah dan empiris dalam masyarakat.²²

Dari pendekatan tersebut ia menolak hadis terutama hadis yang dianggapnya tidak sejalan dengan al-Qur'an. Lebih lanjut, Riffat Hasan mencoba mengembangkan tiga prinsip metodologis sebagai operasionalisasi metode yang ditawarkan, terutama ketika ia melakukan penafsiran tandingan (*counter exsegeses*). Ketiga prinsip metodologis tersebut adalah:

Pertama, memeriksa ketepatan makna kata (*language accuracy*) dari berbagai konsep yang ada dalam al-Qur'an dengan menggunakan analisis semantik.

Kedua, melakukan pengujian atas konsistensi filosofis dari penafsiran-penafsir yang ada.

Ketiga, menggunakan prinsip etis, yang didasarkan pada prinsip keadilan yang merupakan pencerminan dari justice of God atau keadilan Tuhan yang universal.²³

Selain itu, feminis lain seperti Fatimah Mernissi²⁴ memiliki bentuk pemikiran yang tidak jauh berbeda dengan Amina Wadud dan Riffat Hasan. Mereka berusaha menyandarkan pembatasan atas perempuan karena sex (jenis kelamin). Melalui pemahaman agama, Fatimah Mernissi mengungkapkan bahwa agama harus dipahami secara progresif untuk memahami realitas sosial karena agama telah dijadikan

²² Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminisme (Membaca al-Qur'an dengan Otik Perempuan)*, Yogyakarta: Logung Pustaka, t.th, hal. 183

²³ Farid Wajidi, *Perempuan dalam Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993, hal. 11-22

²⁴ Fatimah Mernissi adalah seorang perempuan Muslim dari Maroko. Kini ia menduduki jabatan guru besar di Universitas Muhammad, V, Rabat. Lihat, Riffat Hasan dan Fatimah Mernissi, *Setara di Hadapan Allah*, Terj. Tim LSPPA, Yogyakarta: LSPPA, 1995, hal. 13

sebagai pembesar kekerasan melalui legitimasi ayat tentang superioritas laki-laki terhadap perempuan. Selain menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang dianggapnya bernuansa bias gender, dan juga hadis-hadis yang berkenaan dengan kepemimpinan perempuan, atau yang disebut dengan hadis misoginis. Ia berkesimpulan bahwa al-Qur'an sebagai kitab suci yang bersumber dari wahyu adalah lebih tinggi tingkatannya daripada hadis yang berupa pelaporan dari para sahabat yang dianggap mengetahui perbuatan dan perkataan yang bersumber dari Nabi. Dengan menganalisis terhadap proses penafsiran Mernissi tersebut, maka nampak jelas bahwa metode yang digunakan adalah pendekatan sosio-historis, dengan menggunakan analisis hermeneutik atau pendekatan hermeneutik hadis. Pendekatan hermeneutik yang ia gunakan untuk membongkar ayat-ayat al-Qur'an dan hadis yang bernuansa misoginis.²⁵

Selain itu, Nasr Hamid²⁶ juga mengkritik wacana perempuan dalam Islam dilakukan melalui upayanya, mengenai pemahaman, interpretasi dan tafsir aqidah, berangkat dari kesadaran yang tidak mungkin diingkari oleh kaum muslimin, baik historis, intelektual dan kultural. Dengan mempublikasikan kajian-kajian mengenai metodologi *tafsir* dan *takwîl* di dalam budaya Arab-Islam pada satu sisi dan Barat-Kristen pada sisilain.²⁷

Dalam menafsirkan al-Qur'an, Nasr Hamid menggunakan analisis teks bahasa sastra (*nahj tahlil al-nusus al-lughawiyah al-adabiyah*) ketika mengkaji al-Qur'an. Dalam pandangannya, bahwa metode yang ia pakai merupakan satu-satunya metode untuk mengkaji Islam. Nasr Hamid menyatakan "oleh sebab itu, metode analisis bahasa merupakan satu-satunya metode manusiawi yang mungkin untuk mengkaji pesan, dan

²⁵ Fatimah Mernissi, *The Veil and Male Elite*. Terj. M. Masyhur Abadi. Surabaya: Dunia Ilmu, 1997, hal.

²⁶ Nasr Hamid Rizk Abu Zayd atau lebih dikenal dengan Nasr Hamid Abu Zayd lahir di desa Qahafah dekat kota Thantha Mesir pada 10 juli 1943. Nasr Hamid Abu Zayd hidup dalam keluarga yang religius, karena ayahnya berkecimpung dalam organisasi ikhwan al-muslimin, sehingga Nasr Hamid juga mengikuti jejak ayahnya. Lihat, Moh Nur Ikhwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, Bandung: Teraju, 2003, hal. 15-16

²⁷ Ilham B, Saenong, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002, hal. 59

untuk memahami Islam". Metodologi kritik sastra yang diterapkan Nasr Hamid merupakan bagian dari teori-teori hermeneutik.

Iamulai belajar dan mengenal hermeneutik ketika berada di Universitas Pennsylvania, Philadelphia pada tahun 1978-1980.²⁸ Setelah akrab dengan literature hermeneutik Barat, Nasr Hamid kemudian membahas mengenai hakikat teks, yang merupakan persoalan mendasar dalam hermeneutika. Menurut Nasr Hamid, kalam Ilahi merupakan wujud dalam bahasa manusia, karena jika tidak, maka kalam Ilahi tersebut tidak akan dimengerti.²⁹

Menurut Feminis lain, yaitu Asghar Ali Engineer³⁰, "al-Qur'an merupakan kitab suci pertama yang memberikan martabat kepada perempuan sebagai manusia disaat mereka dilecehkan oleh peradaban besar.³¹ karena al-Qur'an telah memberikan hak kepada perempuan dalam segala aspek seperti masalah perkawinan, perceraian, kekayaan, warisan maupun hak untuk memberikan kesaksian. Menurutnya bahwa pada masa Nabi merupakan masa yang ideal bagi kehidupan perempuan. Karena mereka dapat berpartisipasi secara bebas dalam kehidupan publik tanpa dibedakan dengan kaum laki-laki walaupun masih sangat sedikit.³² Selain itu, menurut Asghar Ali Engineer ada beberapa hal yang perlu dipahami dalam memahami al-Qur'an dalam hubungannya dengan persoalan perempuan.³³

²⁸ Nasr Hamid Abu Zaid dan Esther R. Nelson, *Voice of an Exile: Reflections on Islam*, London: Westport, 2004, hal 57

²⁹ Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an, kajian kritis*, Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 71

³⁰ Asghar Ali Engineer adalah seorang feminis yang dilahirkan di Rajashtan, dekat Udaipur, pada tahun 1939 .ayahnya bernama Syeikh Qurban Husein merupakan seorang alim , yang mengabdikan kepada pemimpin keagamaan Bohra. Ia dikenal sebagai orang yang bersikap liberal, terbuka, dan sabar sehingga sering terlibat dalam diskusi keagamaan dengan pemeluk agama lain seperti Hindu. Dalam lingkungan seperti inilah Asghar Ali Engineer dilahirkan. Lihat, M. Agus Nuryanto, *Islām, Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender* Yogyakarta: UII Press, 2001, hal. 7

³¹ M. Agus Nuryanto, *Islam, teologi Pembebasan dan kesetaraan Gender, Studi Atas pemikiran Asghar Ali Engineer*, Yogyakarta: UII Pres, 2001, Cet. ke-1, hlm. hal. 61

³² Asghar Ali Engineer, *The Qur'an Women and Modern Society*. Terj. Agus Nuryanto, Cet. ke-1, hal. 39

³³ M. Agus Nuryanto, *Islam, teologi Pembebasan dan kesetaraan Gender, Studi Atas pemikiran Asghar Ali Engineer* ,hal.62

Pertama, al-Qur'an itu mempunyai dua aspek Normatif dan kontekstual.³⁴ *Kedua*, makna ayat-ayat al-Qur'an itu tergantung dalam waktu. Oleh karena itu, penafsiran para pendahulu (masa klasik Islam).³⁵

Dapat dikatakan sangat berbeda dengan penafsiran para ilmuwan modern. Hal ini disebabkan karena al-Qur'an itu sering kali memakai bahasa simbolik atau metaforis yang punya makna ambigu. Ambiguitas ini dimaksudkan untuk membuka peluang fleksibilitas dalam melakukan perubahan yang kreatif dan konstruktif. Asghar Ali Engineer mengajak untuk menafsirkan al-Qur'an dari sudut pandang situasi historis dan pengalaman sendiri³⁶ Sehingga ia termasuk dalam kelompok feminis postmodernis yang berangkat dari sebuah pandangan bahwa "akan terjadi perbuatan otoriter jika meletakkan perempuan dalam "cerita besar" laki-laki. Oleh karena itu, semua bentuk sentralisme adalah totaliter.³⁷

Hal ini sama seperti yang dilakukan oleh Musdah Mulia. Menurut Musdah Mulia, bahwa sejumlah fakta historis menunjukkan bahwa penafsiran teks-teks suci agama Islam sejak periode klasik Islam, senantiasa berada dalam dominasi kaum laki-laki sehingga konsekuensinya adalah pengalaman perempuan telah diabaikan dalam refleksi teologis dan tafsir keagamaan. Diakui bahwa kesadaran akan adanya bias nilai-nilai patriarki dalam penafsiran kitab suci terlebih dahulu dirasakan dan disadari oleh perempuan dari kalangan Kristen dan Yahudi. Oleh sebab itu, menurutnya perlunya penafsiran yang lebih memperhatikan pengalaman perempuan.³⁸ Sehingga dapat dikatakan bahwa Musdah Mulia menggunakan pendekatan sosio historis dalam mengkaji al-Qur'an. Menurut Musdah Mulia, bahwa sejumlah fakta

³⁴ Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation theology*. Terj. Agung Prihantoro "Islam dan Teologi Pembebasan", Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, Cet, ke-3, hal. 236.

³⁵ M. Agus Nuryanto, *Islam, teologi Pembebasan dan kesetaraan Gender, Studi Atas pemikiran Asghar Ali Engineer*, hal. 63.

³⁶ Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarki*, Yogyakarta: Sabda Persada, 2003, hal. 81-82

³⁷ Musdah Mulia merupakan wanita muslim pertama di Indonesia yang menulis buku yang isinya tentang anti poligami. Lihat, Aylawati Sarwono, *Rekor-Rekor Muri*, Jakarta: Gramedia, 2009, hal. 124

³⁸ Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*, hal. 299

historis menunjukkan bahwa penafsiran teks-teks suci agama Islam sejak periode klasik Islam, senantiasa berada dalam dominasi kaum laki-laki sehingga konsekuensinya adalah pengalaman perempuan telah diabaikan dalam refleksi teologis dan tafsir keagamaan. Ia mengakui bahwa kesadaran akan adanya bias nilai-nilai patriarki dalam penafsiran kitab suci terlebih dahulu dirasakan dan disadari oleh perempuan dari kalangan Kristen dan Yahudi. Oleh sebab itu, menurutnya perlunya penafsiran yang lebih memperhatikan pengalaman perempuan.³⁹

Berbeda dengan al-Qur'an, Bible memang ditulis oleh para penulis Bible, yang menurut konsep kristen, mendapat inspirasi dari Tuhan. Meskipun demikian, diakui, bahwa unsur-unsur personal dan budaya berpengaruh terhadap para penulis Bible. Karena dianggap merupakan wahyu Tuhan adalah makna dan inspirasi dalam Bible dan bukan teks Bible itu sendiri, maka kaum Kristen tetap menganggap terjemahan Bible dalam bahasa apapun adalah firman Tuhan (*dei verbum*). Sehingga dalam tradisi penafsiran Bibel, sebagian teolog melakukan kontekstualisasi yang ekstrim, seperti Bultmann, yang menganggap Bible sebagai mitos.

Dengan ini, hampir setiap berbentuk kontekstualisasi. Tetapi, dengan pendekatan kontekstualisasi, makna ayat tersebut bisa berubah total. Dan akan merombak hukum Islam yang telah bersifat *Qath'i*.⁴⁰ Harusnya feminis itu membangun kerangka "berpikir" dari "worldview Islam" bukan worldview non Islam karena akibatnya mereka berani meninggalkan dan membuat hukum-hukum baru yang bertentangan dengan makna sebenarnya dari nash-nash al-Qur'an dan Sunnah Rasul.

Berkenaan dengan konsep "gender equality" yang dijadikan standar berpikir dalam menafsirkan teks al-Qur'an oleh para feminis, maka akan terjadi perombakan hukum Islam secara besar-besaran. Sebagaimana yang dilakukan oleh Musdah Mulia dan kawan-kawannya. Tahun 2004, Tim Pengarusutamaan Gender Departemen Agama Republik Indonesia menerbitkan sebuah buku dengan judul "Pembaharuan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum

³⁹ Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*, hal. 299

⁴⁰ Adian Husaini, *Hegemoni Kristen Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, hal. 270

Islam". Buku ini telah menjadi perdebatan hebat di Indonesia. Diantara pasal yang menimbulkan kontroversi hebat diantaranya ialah, *pertama*, asas perkawinan adalah monogami, dan diluar ayat poligami adalah tidak sah dan harus dinyatakan batal secara hukum. *kedua*, batas umur calon suami atau calon istri minimal 19 tahun, artinya perkawinan yang dilakukan oleh laki-laki dan wanita di bawah usia tersebut, meskipun keduanya sudah baligh tetap dinyatakan tidak sah. *Ketiga*, perkawinan beda agama antara Muslim atau Muslimah dengan orang non Muslim disahkan.⁴¹ Hal itu yang akan menyebabkan penafsiran al-Qur'an secara liar melalui kontekstual.

2. Pandangan Tokoh Feminis dan Ulama Tafsir Terhadap Ayat Kepemimpinan Ayat Laki-Laki atas Wanita

Masalah "kepemimpinan wanita" khususnya dalam konteks keluarga telah menjadi perdebatan di dalam ranah publik. Secara epistemologis-teologis, kepemimpinan perempuan diperselisihkan di kalangan mufasir. Sebagaimana terhadap penafsiran surah al-Nisa ayat 34:

الرِّجَالُ قَوَّموُنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا

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

⁴¹ Adian Husaini, Hagemoni Kristen Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi, hal. 268

Berkenaan dengan ayat diatas, menurut para feminis, paham yang menempatkan suami sebagai pemimpin rumah tangga tidak sejalan, bahkan bertentangan dengan ide utama feminisme yaitu kesetaraan laki-laki dan perempuan. Karenanya Amina Wadud menerima kepemimpinan laki-laki namun harus laki-laki harus sanggup membuktikan kelebihanya dan kelebihan itu digunakan untuk mendukung perempuan.

Menurut Amina Wadud, kelebihan yang ada pada diri laki-laki hanyalah kelebihan hak waris yang ditetapkan oleh al-Qur'an. Dengan begitu, laki-laki memiliki tanggung jawab menggunakan kekayaannya untuk mendukung perempuan, sehingga ia dijamin harta warisannya sebanyak dua kali lipat. Disini tampak bahwa dalam menafsirkan surah an-Nisa ayat 34, Amina Wadud lebih menekankan pada kata *fadhhdhala*.⁴² Menafsirkan surah an-Nisa ayat 34, Amina Wadud lebih menekankan pada kata *fadhhdhala*.⁴³

Berkenaan dengan kepemimpinan wanita dalam surah al-Nisa ayat 34, menurutnya ayat ini tidak bermaksud untuk superior secara otomatis melekat pada setiap laki-laki, sebab hal itu hanya terjadi secara fungsional yaitu selama yang bersangkutan memenuhi kriteria al-Qur'an yaitu memiliki kelebihan dan memberikan nafkah. Ayat tersebut tidak menyebutkan semua laki-laki lebih utama dari perempuan.⁴⁴

Berdasarkan konsep kesetaraan perempuan yang ditawarkan Riffat, masih hanya sebatas pada level interpretasi ayat dan hadis.⁴⁵ Sebagaimana penafsirannya terhadap lafadz *Qawwâmûn* dalam surah an-Nisa ayat 34, menurut Riffat Hassan secara bahasa berarti "pencari nafkah" atau orang-orang yang menyediakan sarana pendukung atau sarana kehidupan. Jadi ia memaknai ayat tersebut sebagai tuntutan terhadap laki-laki untuk menafkahi perempuan dengan kemampuan

⁴² Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford: Oneworld, 2006, hal. 121

⁴³ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford: Oneworld, 2006, hal. 121

⁴⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 73

⁴⁵ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminisme (Membaca a-Qur'an dengan Otik Perempuan)*, Yogyakarta: Logung Pustaka, t.th, hal.160

ekonomi mereka, yang lebih besar porsiya dibandingkan perempuan. Menurutnya bahwa kalimat pertama dari ayat tersebut dimaksudkan sebagai sebuah gambaran normative, bukan deskriptif, karena setidaknya pasti ada beberapa laki-laki yang tidak dapat menafkahi perempuan.

Sehingga ia juga mengatakan bahwa kenyataannya al-Qur'an menugaskan suami untuk menjadi pencari nafkah tidak berarti bahwa "perempuan tidak dapat atau tidak boleh menafkahi dirinya sendiri" karena penugasan itu hanya menunjukkan bahwa al-Qur'an tidak mengharapkan perempuan menjadi pencari nafkah. Karena laki-laki hanya menjadi *qawwâmûn* atas perempuan dalam perkara dimana Allah memberikan kelebihan kepada beberapa laki-laki dibanding yang diberikannya kepada beberapa perempuan. Dan dalam urusan dimana laki-laki harus membelanjakan hartanya, maka jelaslah bahwa laki-laki hanya sebagai sebuah kelas bukanlah *Qawwâmûn* atas perempuan sebagai sebuah kelas.⁴⁶

Menurut Riffat Hasan, bahwa ayat diatas sering diinterpretasikan oleh para mufasir secara tidak tepat, karena hagrmoni system patriarki. Menurutnya, ketidaktepatan itu disebabkan karena kepemimpinan laki-laki atas perempuan seolah hal yang bersifat koadrati. Oleh karena itu, ayat diatas menurutnya tidak dijadikan legitimasi dan justifikasi bahwa perempuan subordinat di bawah lelaki, tapi lebih merupakan ssstem normatif yang menyangkut konsep Islam tentang pembagian kerja dalam struktur keluarga, dan masyarakat.

Artinya secara ideal menurut Riffat Hasan mestinya laki-laki harus mampu menjadi pencari nafkah keluarga, mengingat beban berat yang dipikul perempuan karena perempuan mesti melahirkan anak, menyusui, merawat dan membesarkan anak. Adapun kesimpulan yang diberikan Riffat Hasan bahwasanya Allah tidak membedakan jenis kelamin laki-laki dan perempuan dan yang membedakan adalah aspek ibadah yaitu ketakwaannya.⁴⁷ Hal itu sejalan dengan pendapat Ali

⁴⁶ Asma Barlas, *Membaca al-Qur'an dengan Semangat Pembebasan*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005, hal. 323-324

⁴⁷ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminisme (Membaca al-Qur'an dengan Otik Perempuan)*, Yogyakarta: Logung Pustaka, t.th, hal. 199.

Asghar Engineer, menurutnya tidak ada ajaran dalam al-Qur'an yang menghalangi perempuan bekerja dan memperluas kiprah publiknya. Pandangan bahwa seorang perempuan yang ideal adalah yang hanya menjaga rumah dan mengasuh anak-anaknya adalah pandangan yang tidak Qurani, yang dituntut al-Qur'an bukanlah agar dia tidak dapat bekerja tetapi bahwa laki-laki harus menafkahi isterinya sebagai balasan kepada isteri yang telah memelihara anak.

Hal ini berani, tegas Engineer, tidak melepaskan seorang perempuan dari haknya untuk bekerja, ini hanya membangun kesejajaran antara isteri dan suami, antara perempuan dan laki-laki. Karena itu, tidak ada halangan bagi perempuan untuk keluar rumah dan ikut mencari nafkah, asalkan ia tetap menjaga kesuciannya dan menahan diri dari dorongan seksualnya (*wayahfazhnaFurūjahunna*), hal yang sama juga dituntut dari laki-laki (*wayahfazhufurūjahum*). Jadi, laki-laki tidak lebih unggul dari perempuan dalam hal apapun.⁴⁸

Selain itu, Nasr Hamid juga melihat posisi perempuan dalam masyarakat pra-Islam dari aspek konteks sosio historisnya. Pertanda dari sebagian besar hukum Islam yang berkaitan dengan perempuan, juga signifikansinya, tidak bisa diungkap tanpa mempertimbangkan kebudayaan Arab pra-Islam. Dalam budaya masyarakat Arab pra-Islam, perempuan tidak mempunyai hak untuk memiliki.⁴⁹

Nasr Hamid juga memaparkan bahwa diantara hal yang muncul dalam konteks deskriptif al-Qur'an, tetapi dianggap sebagai legislasi (*syariah*) dalam kepemimpinan (*qawwâmah*) laki-laki atas perempuan yang dipahami sebagai tanggung jawab laki-laki terhadap perempuan dengan segala implikasinya dari kewenangan menghukum yang dilakukan laki-laki untuk mendidik istrinya (mendiamkan dan memukul).⁵⁰ Sebagaimana yang disebutkan dalam firman Allah surah

⁴⁸ Syarif Hidayatullah, *Gender dan Islam: Teks dan Konteks, Al-Qur'an dan Peran Publik Perempuan*, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2002, hal. 26.

⁴⁹ Syafiq Hasyim, *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuan dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2001, hal. 238

⁵⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawa'ir al-Khauf; Qira'ah fi Khitab al-Mar'ah*, terj. Nur Ikhwan dan Moh. Syamsul Hadi, *Dekonstruksi Gender; Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Yogyakarta: Samba, 2003, hal. 190

an-Nisa ayat 34: Nasr Hamid mengungkapkan bahwa ayat ini mencerminkan riwayat yang disampaikan oleh Suyuti tentang sebab turunnya ayat, niscaya akan mengetahui masalah perhatian wahyu terhadap kondisi audiensinya yang kemudian dipergunakan dalam pengungkapan wahyu. Sebuah riwayat menceritakan bahwa seorang perempuan datang kepada Nabi untuk mengadukan suaminya yang telah memukulnya, maka Nabi berkata: “dia tidak berhak untuk melakukan itu (mukul istri)” dan Nabi memutuskan hukum agar perempuan tersebut meng-*qishash* suaminya. Hal ini menunjukkan prinsip kesetaraan yang mendasar dalam Islam tetapi karena audiensinya tersebut tidak mampu untuk memikul kesetaraan itu, maka turunlah ayat *qawamah* tersebut.⁵¹

Kesimpulan dari adanya perbedaan dalam hal kemampuan fisik adalah menjadikan laki-laki dalam hal fungsi anggota tubuh lebih mampu menangani pekerjaan yang dirasa sulit dilakukan oleh perempuan.⁵²

Dengan dalih pada pengurangan rasa sakit dari “makhluk keras” dan mengkondisikan iklim rumah tangga yang kondusif bagi perempuan untuk hidup, bekerja, dan berkreasi. Kondisi tersebut seringkali dianggap sebagai takdir yang tidak akan bisa berubah, hanya karena ada tuntutan untuk melindungi perempuan dari kekerasan pekerjaan. Sehingga eksistensi perempuan terpasung dalam tembok ke tembok rumah untuk mengurus keluarga dan berperan sebagai ibu, sedangkan tugas publik menjadi wilayah aktivitas laki-laki. Dalam konteks demikian, pendasaran diri pada perbedaan seksual antara laki-laki dan perempuan merupakan pembenar terhadap kondisi tersebut.⁵³

Musdah Mulia mengkaji ayat diatas dari segi bahasa, menurutnya kata *rijâl* dan *an-nisa'* bukan satu-satunya istilah yang dipakai dalam al-Qur'an untuk mengungkapkan makna laki-laki dan perempuan. Karena menurutnya, di dalam al-Qur'an ditemukan dua kata untuk makna laki-laki, yaitu *rajûl* (bentuk singular) dan *al-rijâl* (plural) atau *al-dzakar* (singular) dan *al-dzukûr* (plural). Sedangkan untuk

⁵¹ Hamid Abu Zaid, *Dawa'ir al-Khauf; Qira'ah fi Khitab al-Mar'ah*, hal. 191

⁵² Hamid Abu Zaid, *Dawa'ir al-Khauf; Qira'ah fi Khitab al-Mar'ah*, hal. 208

⁵³ Hamid Abu Zaid, *Dawa'ir al-Khauf; Qira'ah fi Khitab al-Mar'ah*, hal 82

perempuan, ada kata *al-untsa*, *al-mar'ah*, *an-nisa'*. Al-Qur'an secara konsisten membedakan penggunaan kata tersebut. Kata *al-dzakar* dan *al-untsa* digunakan untuk menunjukkan jenis kelamin laki-laki dan perempuan secara biologis. Sementara kata *al-rajûl* dan *al-nisa'* dipakai bukan dalam konotasi biologis melainkan dalam konotasi kultural, yaitu untuk menggambarkan sosok laki-laki dan perempuan yang memiliki kualifikasi budaya tertentu. Kedua kata *al-dzakar* dan *al-untsa* dipakai juga untuk hewan.

Sedangkan kata *al-rajûl* atau *al-rijâl* dan *al-mar'ah*, *al-imra'ah* atau *al-nisa'* hanya untuk makhluk manusia. Karena itu, tidak semua *al-dzakar* adalah *al-rajûl* juga tidak semua *al-untsa* adalah *al-mar'ah*. Dalam ungkapan lain, hanya laki-laki yang memiliki yang kualifikasi budaya tertentu, misalnya dewasa, berpikir matang, dan memiliki sifat-sifat kejantanan dalam bahasa Arab disebut *al-rujûl*. Demikian pula, hanya perempuan yang memiliki kualifikasi budaya tertentu yang dapat disebut *al-imra'ah* atau *al-nisa'*.⁵⁴

Namun, jika ditinjau dari aspek psikologi, kekuatan laki-laki atas perempuan merupakan hukum dasar yang bersifat alami. Perasaan perempuan yang tinggi dan sensitive pada aspek psikologis sangat sesuai dengan tugasnya sebagai pendamping atas anak-anaknya.⁵⁵ Selain itu, sejarah mencatat bahwa kehidupan sehari-hari dalam keluarga Nabi yang bersifat kerumahtanggaan diserahkan sepenuhnya kepada istrinya. Setiap pagi, Nabi bertanya kepada Aisyah bahwa adakah makanan pagi ini? Aisyah menjawab: "tidak ada wahai Rasulullah". Nabi lalu berniat untuk puasa. Kisah ini menunjukkan bahwa Nabi tidak mengetahui persoalan kebutuhan rumah tangganya.⁵⁶ Sebagaimana yang ditafsirkan para ulama tentang lafadz *qawwâmûn*, misalnya, imam al-Qurthubi⁵⁷

⁵⁴ Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*, Terj. Ahmad Suaedy dan Amirudin al-Rani, Yogyakarta: Lkis, 2004, hal. 307

⁵⁵ Hamka Hasan, *Tafsir Gender (Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir)*, Jakarta: Badan Litbang, 2009, hal. 202

⁵⁶ Hasan Syalqami, *Qadayah al-Mar'ah al-Mâasirah min Wijhah Nazar al-Syariah*, Kairo: Maktabah al-Taufiqiyah, 2003, hal. 143

⁵⁷ Imam al-Qurthuby adalah seorang ulama yang cerdas, produktif dan banyak mendapat mendapat apresiasi dari kalangan ulama. Nama lengkapnya adalah Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Maliki al-Qurthuby. Beliau lahir di lingkungan keluarga petani di Cordoba pada masa kekuasaan Bani Muwahhidun pada tahun 508

yang menafsirkan dalam kitab tafsirnya, bahwa *الرِّجَالُ قَوُّمُونَ عَلَى النِّسَاءِ* (laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita) *muftada'* dan *khobar*, maksudnya, memberikan nafkah dan membela mereka, juga karena laki-laki itu ada yang menjadi hakim, pemimpin dan orang yang suka berperang sedangkan wanita tidak seperti itu.

Selain itu, Qurthubi menjelaskan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan Sa'ad bin Rabi.⁵⁸ Dimana istrinya, Habibah binti Zaid bin Kharijah bin Abi Zuhair durhaka kepadanya lalu ia menamparnya, kemudian bapaknya berkata "wahai Rasulullah apakah aku harus memisahkannya karena ia telah menamparnya? Lalu Nabi bersabda, kembalilah kalian karena Jibril telah mendatangiku, Allah menurunkan ayat ini, Nabi bersabda, "kami menginginkan satu perkara tetapi Allah menginginkan yang lain".

Dikatakan pula oleh imam Thabari⁵⁹ dalam kitab tafsirnya bahwa keutamaan laki-laki atas wanita berdasarkan laki-laki memiliki kewajiban memberi mahar dan nafkah, dan dikatakan pula bahwa laki-laki memiliki keutamaan dalam hal kapasitas intelektual dan managerial, oleh sebab itu mereka (laki-laki) diberikan kewajiban mengurus wanita berdasarkan hal tersebut. Selain itu, laki-laki juga memiliki potensi jiwa dan tabiat yang kuat yang tidak terdapat pada wanita.

Hal ini karena tabiat laki-laki yang mempunyai semangat menggelora dan keras sehingga dalam dirinya terdapat kekuatan dan keteguhan. Sedangkan wanita memiliki tabiat yang sejuk dan dingin

H/1184 M dan wafat pada 608H/1211 M. Lihat, Sayyid Muhammad Ali Lyazi, *al-Mufasirun Hayatum wa Manhajuhum*, Teheran: Muassasah al-Thiba'ah wa Nasr, 1414 H, hal. 408

⁵⁸ Dia adalah Sa'ad bin Rabi' bin Amru bin Zuhair bin Malik bin Imru al-Qais bin Malik al-Kharaji salah seorang pemimpin Anshar. Muqatil menyebutkan dalam tafsirnya bahwa ayat ini turun berkenaan tentangnya meninggal dunia di zaman Rasulullah Saw. Lih, al-Ishabah 2/26

⁵⁹ Nama lengkap imam al-Thabari adalah Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Katsir bin Ghalib al-Thabari. Beliau dilahirkan pada tahun 224 H/839 M di kota Amul, ibu Kota Thabarista, wilayah propinsi Mazadran, Iran. Sejak lahir, beliau hidup di lingkungan yang sangat religious. Lihat, Mom Ali Lyazi, *al-Mufasirun wa manahijuhum wa manahijuhum*, Teheren, Muassasah al-Thiba'ah wa an-Nasr, tt., hal. 400

yang berarti lemah lembut, sehingga Allah mengharuskan laki-laki mengurus mereka berdasarkan hal tersebut, serta berdasarkan firman Allah, “Dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.....”.

Dalam hal ini, Thabarî menguatkan penafsirannya dengan hadîst Nabi yang sesuai dengan pendapatnya yaitu: *al-Mutsanna* menceritakan kepadaku, ia berkata, Abdullah bin Shalih menceritakan kepada kami, ia berkata Muawiyah bin Shalih menceritakan kepadaku dari Ali bin Abi Thalhah dari Ibnu Abbas, tentang firmanya (laki-laki itu adalah pemimpin bagi wanita) ia berkata, (makna dari kaum laki-laki) adalah pemimpin bagi kaum perempuan, sehingga kaum perempuan harus mentaati mereka pada hal-hal yang Allah perintahkan kepada kaum perempuan untuk taat kepada mereka, berbuat baik kepada keluarga mereka, dan menjaga harta mereka. Kelebihan yang Allah berikan kepada laki-laki atas perempuan adalah karena nafkah dan usaha yang diberikannya.⁶⁰

Ayat ini menunjukkan kewajiban laki-laki mendidik istri-istri mereka, sehingga ketika para istri sudah menjaga hak-hak para suami maka tidak diperbolehkan seorang laki-laki berlaku buruk terhadap istrinya. Kata *qawwam* adalah bentuk hiperbola, yaitu mengurus sesuatu dan mengaturnya berdasarkan pertimbangan serta menjaga dengan sungguh-sungguh. Maka tanggung jawab laki-laki terhadap wanita berdasarkan definisi ini, yaitu laki-laki bertindak mengatur dan mendidik serta menahan wanita drumah dan melarangnya menampakkan diri secara terbuka. Wanita harus mentaati dan menerima perintahnya selama bukan maksiat. Hal itu didasarkan pada keutamaan, nafkah, intelektual, dan kekuatan dalam urusan jihad, harta warisan, memrintahkan pada kebaikan dan mencegah kemungkaran.⁶¹

⁶⁰ Abu Jakfar Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafsir Jami' al-Bayan al-Tanwil ayi al-Qur'an* (terj. Tafsir al-Thabari), Jakarta: Pustaka Azzam, 2008, jilid 6, hal. 881

⁶¹ Imam al-Qurthuby, *al-Jami' liAhkam al-Qur'an*, terj. tafsir al-Qurthuby, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008, jilid 5, hal. 392-394.

Begitu pula menurut Ibnu Katsir⁶², Ibnu Katsir menafsirkan ayat kepemimpinan wanita dalam surah al-Nisa' ayat 34 tersebut dengan menafsirkannya dengan sebuah hadis Nabi yaitu:

(لويفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)روه البخارى

Tidak akan memperoleh keberhasilan suatu kaum yang menyerahkan urusannya kepada wanita” (H.R.Bukhari).

Berkenaan dengan *al-rijâl qawwâmûn ‘ala an-nisâ’* bahwa lelaki menjadi pemimpin bagi wanita karena ia (laki-laki) diberi tugas yang dibebankan oleh Allah kepadanya (laki-laki) untuk mengurus mereka (perempuan), sebagaimana Allah berfirman “*laki-laki memiliki beberapa kelebihan diatas wanita*”. Oleh karena itu, wanita wajib menaati laki-laki sebagaimana telah diperintahkan Allah untuk menaati Allah dan suaminya, berlaku baik kepada keluarga suami, dan memelihara hartanya.⁶³

Perempuan-perempuan shaleh adalah mereka yang taat melaksanakan kewajiban pada suami, dan menjaga kehormatan dirinya, serta menjaga rumah tangga dan harta benda milik suaminya tatkala para suami tidak ada dirumah termasuk menjaga rahasia suami. Keutamaan laki-laki ditinjau dari segi kekuatan akal nya serta kekuatan fisiknya, sehingga kenabianpun menjadi hak bagi kaum laki-laki. Dengan kekuatan akal dan fisiknya inilah, kepemimpinan dalam bentuk khalifah dan imamah *al-sugra* seperti imam shalat, kewajiban jihad, azan, i'tikaf, saksi, hudud, qisas, perwalian dalam nikah, talak, rujuk, dan batasan jumlah istri, semuanya disandarkan kepada laki-laki.⁶⁴

⁶² Nama lengkap Ibnu Katsir adalah Imaduddin Abu al-Fida'i Ismail Ibnu Katsir al-Quraisy al-Basyari al-Dimasyqi. Beliau masyhur dengan sebutan Ibnu Katsir. Beliau juga merupakan ulama besar, sekaligus sejarawan yang sangat masyhur bagi umat Islam. Beliau lahir di kota Basrah pada tahun 701 H/1301 M, dan wafat pada tahun 774 H/1372 M. Lihat, Shohibul Adib dkk, *ulum al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Dunia, 2011, hal. 129.

⁶³ Ibnu Katsir, Terj, Syihabudin, Jakarta: Gema Insani, 1999, jilid 1, hal. 702-703.

⁶⁴ Hamka Hasan, *Tafsir Gender, (Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir)*. Jakarta: badan litbang diklat departement agama, 2009, hal. 199.

Sementara itu, al-Razî⁶⁵ berpendapat bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan karena disebabkan dua sebab, yaitu: pertama, Allah telah menetapkan keutamaan mereka atas keutamaan yang lain, kedua, keutamaan laki-laki atas perempuan yang bersifat hakiki dan sesuai dengan hukum agama. Adapun yang bersifat hakiki keutamaan laki-laki terletak pada dua bagian, yaitu ilmu dan kekuatan. Tidak diragukan lagi bahwa akal dan ilmu laki-laki itu lebih banyak, demikian pula halnya dengan kemampuan mereka lebih sempurna.

Dari kedua sebab inilah dihasilkan keutamaan laki-laki atas perempuan dalam akalnya, motivasi, kekuatan, kemampuan, menulis, menunggang kuda, memanah, dan sebagian dari laki-laki itu ada yang menjadi Nabi dan ulama, dan bagi laki-laki memegang kepemimpinan baik yang kubra maupun sugra menunjukkan kepemimpinan laki-laki dan atas perempuan.⁶⁶

Hal itu juga sejalan dengan pendapat Sayyid Qutb⁶⁷, bahwasanya wanita dibekali dengan kekhususan-kekhususan yang berupa kelemahlembutan, kasih sayang, perasaan yang sensitive. Kekhususan ini bukan pada kulit luarnya saja. Akan tetapi juga termasuk ke dalam saraf, akal, dan jiwa.

Selain itu, lelaki juga memiliki kekhususan. Mereka dibekali dengan keperkasaan, perasaannya tidak terlalu sensitive dan reaktif dan selalu menggunakan pertimbangan dan pikiran sebelum bertindak dan memberikan reaksi. Sehingga sifat-sifat khusus inilah yang menjadikan

⁶⁵ Nama lengkap Fakhur Razi adalah Abu Abdullah Muhammad bin al-Thabrastani al-Razi, atau lebih dikenal dengan sebutan Fakhur al-Razi. Beliau dilahirkan pada bulan Ramadhan tahun 543 H/1139 M di kota Ray. Ayahnya seorang ulama besar yang sangat menaruh perhatian pada ilmu kalam. Selain itu juga dikenal sebagai ulama yang produktif. Lihat, Shohibul Adik Dkk, *Ulum al-Qur'an (Profil Para Mufasir al-Qur'an dan Para Pengkajinya)*, Jakarta: Pustaka Dunia, 2011, hal. 67

⁶⁶ Fakhur al-Razî, *Mafatih al-Ghaib*, Bairut: Dâr-al fikr, 1994, juz 5, hal. 92

⁶⁷ Nama lengkap Sayid Qutb adalah Sayyid Qutb Ibrahim Husein Sadzili. Beliau lahir di Mausyah, salah satu perkampungan di dekat Propinsi Asuyut Mesir, pada tanggal 9 Oktober 1996 M. Beliau adalah seorang mukmin yang bertakwa dan seorang tokoh yang dihormati dan disegani oleh penduduk di sekitarnya sehingga menjadikannya sebagai pemimpin untuk memecahkan berbagai persoalan mereka. Lihat, Shohibul Adib dkk, *ulum al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Dunia 2011, hal.

laki-laki lebih dapat melaksanakan kepemimpinan dan lebih layak menggeluti kepemimpinan.⁶⁸

Penutup

Berdasarkan pemaparan diatas, bahwasanya upaya memahami teks al-Qur'an baik dari kalangan feminis dan ulama tafsir, menggunakan metode dan corak yang beragama antara satu dengan yang lainnya. Hal ini, dilakukan untuk mengeluarkan makna ayat yang ditafsirkan. Oleh sebab itu, upaya feminis dalam mereformulasikan al-Qur'an, mereka lebih banyak cenderung menggunakan metode "hermeneutik" yang dijadikan alat untuk mengeluarkan makna al-Qur'an.

Sebagaimana yang dilakukan oleh Amina Wadud yang membuat metode baru dalam menafsirkan al-Qur'an yaitu dengan "hermeneutika tauhid". Yang menganggap bahwa penafsiran tidak ada yang objektif, karena seorang *mufasssîr* sering terjebak dengan apa yang melatarbelakanginya. Jika demikian, maka Wadud juga termasuk dalam hal ini. Selain itu, Wadud merupakan feminis yang bercorak "rasionalis" yang mana ia mengedepankan kesetaraan dan keadilan gender.

Hal itu juga menunjukkan bahwa Amina Wadud termasuk pada seseorang yang berusaha menafsirkan al-Qur'an dengan terjebak oleh pemikirannya sendiri. Sebagaimana Fatimah Mernissi yang juga menggunakan hermeneutik dalam penafsirannya, ia termasuk feminis yang menganggap bahwa al-Qur'an dan hadis bersifat misoginis. Jika Mernissi menganggap hadis adalah bersifat misoginis, maka bagaimana dengan penafsirannya? Karena dalam menafsirkan al-Qur'an yang Mernissi katakan tidak lepas dari *prior text* dan untuk melihat latar belakang turunnya ayat yang ditafsirkan, maka dibutuhkan riwayat-riwayat dari hadis-hadis tentang penurunan suatu ayat meskipun tidak semua ayat itu mempunyai *asbâb al-nuzûl*.

Sehingga tidak ada hadits yang bersifat misoginis. Sehingga Mernissi dapat dikatakan kurang dalam memahami hadits. Selain itu,

⁶⁸ Sayid Qutb, *Tafsir fi dzilal al-Qur'an*, Terj, Abdul Aziz Salim, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal.

Riffat Hassan yang menggunakan metode semantik dalam mengkaji al-Qur'an, ia juga mengaitkan dengan konteks historis sosiologis. Menurut penulis, bahwa ketika Riffat ingin membiarkan al-Qur'an berbicara terhadap dirinya sendiri. Maka jika dikaitkan dengan konteks historisnya, hal ini akan menghasilkan bias-bias historis dalam pemaknaan terhadap al-Qur'an.

Sehingga dari konsep hermeneutika yang dipakai oleh Wadud, Mernissi, Nasr Hamid Abu Zaid dan Asghar, bahwa ketika hermeneutika diterapkan dalam menafsirkan al-Qur'an. Maka dapat dipikirkan ulang tentang metode yang diusung mereka. Karena hermeneutika merupakan metode penafsiran yang pada awalnya diterapkan untuk teks Bible yang dianggap tidak valid. Selain itu, metode tersebut juga diusung oleh Barat yang pada waktu itu mencurigai teks Bible yang dianggap rancu.

Sehingga metode tersebut diterapkan terhadap al-Qur'an .menurut penulis, hal tersebut tidaklah tepat karena al-Qur'an tidak sama dengan teks Bible. Selain itu, al-Qur'an juga dapat ditafsirkan secara bil matsur yang ditafsirkan ayat dengan ayat dan ayat dengan surah serta surah dengan surah yang masih juga menggunakan kaidah-kaidah penafsiran dalam menafsirkan al-Qur'an.

Berkenaan dengan tafsir terhadap ayat-ayat kepemimpinan dalam surah an-nisa" ayat 34, yang oleh feminis dianggap sebagai deskriminasi terhadap perempuan. Juga menganggap dan mengkritik tafsir klasik yang dikatakan sebagai tafsir yang patriarki yang menempatkan posisi laki-laki diatas perempuan. Menurut feminis ayat tersebut tidak menjelaskan bahwa laki-laki adalah "pemimpin" akan tetapi sebagai "pencari nafkah" sehingga ayat tersebut tidak berkenaan dengan kelebihan laki-laki atas perempuan.

Sebagaimana yang dikatakan oleh para *mufassîr* klasik. Jika feminis menganggap demikian, maka mereka terjat dan masuk dalamlubang sendiri.karena jika tafsir klasik dianggap sebagai tafsir yang patriarki terhadap laki-laki maka feminis juga patriarki terhadap perempuan. Karena sebenarnya tidak ada penindasan dan deskriminasi terhadap perempuan. Karena Islam telah mengangkat derajat wanita, sehingga

wanita dimuliakan. Oleh sebab itu, laki-laki (suami) dituntut untuk menjaga wanita (istri).

Daftar Pustaka

- Adib, Shohibul, dkk, *ulum al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Dunia, 2011.
- Ahmad baidowi, *Tafsir Feminis: Kajian Perempuan dalam al-Qur'an dan Para Mufasir Kontemporer*, Bandung: Nuansa, 2005.
- Armas, Adnin, *Metodelogi Bibel dalam Studi al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Barlas Asma, *Membaca al-Qur'an dengan Semangat Pembebasan*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Engineer, Asghar Ali, *Islam and Liberation theology*. Terj. Agung Prihantoro "Islam dan Teologi Pembebasan", Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Engineer, Ashghar Ali, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, Yogyakarta: 1994.
- Hasan, Hamka, *Tafsir Gender, (Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir)*, Jakarta: badan litbang diklat departement agama, 2009.
- Hasyim, Syafiq, *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuan dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2001.
- Hidayatullah, Syarif, *Gender dan Islam: Teks dan Konteks, Al-Qur'an dan Peran Publik Perempuan*, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2002.
- Husaini, Adian, *Hegemoni Kristen Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Jakarta: Gema Insani, 2006.
- Ikhwan, Moh Nur, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, Bandung: Teraju, 2003.
- Katsir, Ibnu, Terj, Syihabudin, Jakarta: Gema Insani, 1999
- Mernissi, Fatimah, *The Veil and Male Elite*. Terj. M. Masyhur Abadi. Surabaya: Dunia Ilmu, 1997.
- Mulia, Musdah, *Muslimah Reformis*, terj. Ahmad Suaedy dan Amirudin al-Rani, Yogyakarta:Lkis, 2004.
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsudin, Syamsudin (Eds), *Studi Al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002.

- Mustaqim, Abdul, *Paradigma Tafsir Feminisme (Membaca a-Qur'an dengan Otik Perempuan)*, Yogyakarta: Logung Pustaka, t.th.
- Mustaqim, Abdul, *Paradigma Tafsir Feminisme (Membaca al-Qur'an dengan Otik Perempuan)*, Yogyakarta: Logung Pustaka, t.th.
- Nuryanto, M. Agus, *Islam Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender (Studi Atas Pemikiran Asghar Ali Engineer)*, Yogyakarta: UII Pres, 2001.
- Qurthuby, Imam, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, terj. tafsir al-Qurthuby, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.
- Qutb, Sayid, *Tafsir fi dzilal al-Qur'an*, Terj, Abdul Aziz Salim, Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Razi, Fahrur, *Mafatih al-Ghaib*, Bairut: Dār-al fikr, 1994.
- Riffat, Hasan dan Fatimah Mernissi, *Setara di Hadapan Allah*, terj. Tim LSPPA, Yogyakarta: LSPPA, 1995.
- Saenong, Ilham B, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Sarwono, Aylawati, *Rekor-Rekor Muri*, Jakarta: Gramedia, 2009.
- Sitompul, A, dan Ulrich, *Metode Penafsiran al-Kitāb*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2005.
- Syalqami, Hasan, *Qadayah al-Mar'ah al-Māasirah min Wjihah Nazar al-Syariah*, Kairo: Maktabah al-Taufiqiyah, 2003.
- Thabari, Abu Jakfar Muhammad bin Jarir, *Tafsir Jami' al-Bayan al-Tanwil ayi al-Qur'an*, terj. Tafsir al-Thabari, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.
- Wadud, Amina, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford: Oneworld, 2006.
- Wajidi, Farid, *Perempuan dalam Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993.
- Zaid, Nasr Hamid Abu dan Esther R. Nelson, *Voice of an Exile: Reflections on Islam*, London: Westport, 2004.
- Zaid, Nasr Hamid Abu, *Dawa'ir al-Khauf; Qira'ah fi Khitab al-Mar'ah*, terj. Nur Ikhwan dan Moh. Syamsul Hadi, *Dekonstruksi Gender; Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Yogyakarta: Samba, 2003.

Jurnal

- Abdullah, Amin, *Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama dalam Uloom al-Qur'an*, No. 1, Vol, IV tahun 1993.
- Jurnal Kajian Islam, al-Insān; Wanita dalam keluarga, No, 3. Vol. 2, 2006.