

MENUJU TAFSIR AGAMA YANG BERKEADILAN GENDER: KENISCAYAAN PERAN PEREMPUAN DALAM DUNIA PUBLIK¹

Sofyan A.P. Kau²

Abstract

This article elaborates the inevitability of women's role in the public sphere. Islam basically does not distinguish between women and men. Both are considered equal actively involved in the public sphere, including in leadership. Necessity and equality is supported by normative texts and progressive interpretation. Discussion about the prohibition of women involvement in the public sphere and be a leader; therefore, is not Islamic thought but it is a matter of texts interpretation. Religion is believed to be universal. Justice and equality are universal thoughts of religion. Meanwhile religious interpretation remains particular interpretation and conditional. Patriarchal culture conditions also affect the interpretation of religion. Therefore, it is necessary the call for re-interpretation of gender-biased religious interpretations by a contextual reading of the religious texts and contextualise the religious interpretations.

Keywords: gender equality, religious interpretation, women role, public space, contextual interpretation, and contextualization.

Pendahuluan

Tafsir agama adalah interpretasi ulama atas ajaran agama yang tertuang dalam al-Quran dan as-sunnah. Oleh karena itu, penting dibedakan mana tafsir agama dan ajaran agama; tafsir al-Quran dan al-Quran; pemahaman atas hadis dan hadis itu sendiri. Al-Quran dan as-sunnah adalah wahyu Tuhan. Ajaran yang terkandung di dalamnya bersifat normatif dan sakral. Penafsiran atas keduanya bersifat historis dan profan. Karya-karya tafsir, komentar hadis (*syarh al-hadits*), kalam, tasawuf, dan fikih adalah tafsir agama yang historis dan profan.

Tafsir agama yang berkeadilan gender menunjukkan adanya tafsir agama yang bias gender atau berketidakadilan gender. Gender adalah konstruksi sosial budaya tentang peran, fungsi, hak, dan kewajiban, serta perilaku yang dilekatkan kepada perempuan dan laki-laki.³ Peran perempuan berada di wilayah domestik, laki-laki di ruang publik. Laki-laki dibebani kewajiban mencari nafkah dikarenakan kekuatan fisik dan

¹Makalah disampaikan pada Seminar Nasional dengan tema: "Perempuan, Ruang Publik dan Islam" yang dilaksanakan oleh Fak. Ushuluddin dan Dakwah IAIN Gorontalo, Pemda Provinsi Gorontalo dan Universitas Paramadina Jakarta di Hotel New Rahmat, 19 Maret 2013.

²Tenaga Pengajar pada Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Sultan Amai Gorontalo. Alumni S1 Fakultas Adab –Sastra Arab- UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; S2 Pemikiran Hukum Islam IAIN Walisongo Semarang; dan S3 Konsentrasi Syariah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

³Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam Islam Studi Pemikiran Para Mufassir* (Yogyakarta: Labda Press, 2006), h. 2.

intelektual yang dimilikinya. Sementara perempuan, dengan keterbatasan dan kelemahannya, ia mengurus rumah tangga: menjaga dan mendidik anak; patuh dan melayani suami. Akibat peran ini, superioritas dilekatkan kepada laki-laki, sedangkan inferioritas ada pada perempuan. Lemah, rapuh, penakut, pemalu, dan emosional menjadi unsur feminitas perempuan. Sebaliknya, kuat, perkasa, tegas, tegar, berani, dan rasional adalah sifat maskulin laki-laki. Unsur yang disebut terakhir selalu dinilai positif dan lebih baik dari yang disebut pertama.

Dalam literatur lain, gender dimaknai sebagai konsep yang menunjuk kepada sistem peranan dan hubungan antara perempuan yang tidak ditentukan oleh perbedaan biologis, tetapi ditentukan oleh lingkungan sosial, politik, ekonomi, dan budaya.⁴ Misalnya bahwa perempuan itu dikenal cantik, lemah lembut, dan emosional. Sementara laki-laki dikenal kuat, jantan, dan perkasa. Ciri dan sifat itu dapat dipertukarkan antara laki-laki dan perempuan, yang bisa berubah dari waktu ke waktu serta berbeda dari suatu kelas ke kelas yang lain. Sesuatu perspektif dipandang bias gender atau ketidakadilan gender jika ia termanifestasikan dalam lima bentuk, yaitu:

1. *Burden*; perempuan menanggung beban kerja domestik lebih banyak dan lebih lama dari laki-laki.
2. *Subordinasi*; adanya anggapan rendah (menomorduakan) terhadap perempuan dalam segala bidang (pendidikan, ekonomi, politik).
3. *Marginalisasi*; adanya proses pemiskinan terhadap perempuan karena tidak dilibatkan dalam pengambilan keputusan dalam urusan-urusan penting yang terkait dengan ekonomi keluarga.
4. *Stereotype*; adanya pelabelan negatif terhadap perempuan karena dianggap sebagai pencari nafkah tambahan.
5. *Violence*; adanya tindak kekerasan baik fisik maupun psikis terhadap perempuan karena anggapan suami sebagai penguasa tunggal dalam rumah tangga.⁵

Dengan demikian, tafsir yang berkeadilan gender adalah tafsir yang jauh dari lima bentuk ketidakadilan gender tersebut.

Kepemimpinan Publik Perempuan dalam Tafsir Klasik

Setiap penafsiran tidak berada dalam ruang hampa budaya. Faktor sosial, budaya dan politik memberi pengaruh terhadap hasil penafsiran. Budaya masyarakat yang patriarkhis dapat saja membentuk penafsiran yang patriarkhis. Agaknya budaya patriarkhis juga memberi adil dan pengaruh terhadap tafsir ulama klasik. Misalnya penafsiran mereka tentang Q.S. al-

⁴Akif Khilmiyah, *Menata Ulang Keluarga Sakinah, Kedailan Sosioal dan Humanisasi Mulai dari Rumah* (Surakarta: Pondok Edukasi, 2003), h. 9.

⁵Mansor Fakh, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h.15.

Nisâ': 34.⁶ Berdasarkan pembacaan literal mereka berpendapat bahwa hak kepemimpinan ada pada kaum laki. Laki-laki adalah pemimpin kaum wanita. Kaum wanita dilarang menjadi pemimpin, sebaliknya mereka dipimpin oleh kaum laki-laki. Nampaknya kalimat "*Qawwâmûna*" dalam redaksi Q.S. al-Nisâ':34 diterjemahkan dengan pemimpin⁷ sehingga terjemahan redaksi ayat yang berbunyi: "*Al-Rijâlu Qawwâmûna 'alâ al-Nisâ'*" menjadi "*kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita*". Pandangan mereka atas hak kepemimpinan ada pada kaum laki-laki didasarkan atas pembacaan tekstual terhadap lanjutan ayat tersebut: "*Bimâ fadhhalallâhu ba'dhahum 'alâ ba'dhin wa bimâ anfaqû min amwâlihim*" yang diterjemahkan dengan "*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*".

Oleh karena itu, hak kepemimpinan berada pada kaum laki-laki. Menurut al-Zamakhshârî (w. 538 H) kelebihan laki-laki tersebut terletak pada akal, keteguhan hati, kemauan keras, kekuatan fisik, dan keberanian atau ketangkasan. Kenabian, keulamaan, kepemimpinan besar yang bersifat publik dan jihad hanya diberikan kepada laki-laki.⁸ Kelebihan lain adalah ilmu pengetahuan. Menurut al-Râzî (w. 606 H), akal dan pengetahuan laki-laki melebihi akal dan pengetahuan perempuan, sehingga pekerjaan-pekerjaan keras, lebih pantas dilakukan oleh laki-laki.⁹ Pandangan al-Râzî (w. 606 H) ini, senada dengan pendapat Muḥammad Ḥusain al-Thabâthabâ'î (w. 1981 M). Mufasir Islam Syi'ah ini menyatakan bahwa laki-laki memiliki kelebihan dibanding dengan perempuan dalam kekuatan intelektual (*quwwah al-ta'aqqul*), oleh sebab itu laki-laki lebih berani, kuat, dan mampu dalam menghadapi tantangan hidup dan kesusahan. Sementara wanita lebih sensitif dan emosional. Kehidupan mereka adalah kehidupan emosional yang dibangun di atas sifat kelembutan dan kehalusan.¹⁰ Menurut al-Âlûsî (w. 1270 H) kelebihan laki-laki atas perempuan tersebut ada yang bersifat *wahbî* dan ada pula yang bersifat *kasabî*. Yang disebut pertama didapat dengan sendirinya berupa pemberian dari Tuhan,

⁶Teks ayatnya:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

⁷Abû al-Qâsim Jârullâh Mahmûd ibn 'Umar al-Zamakhshârî al-Khawârizmî, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wil*, Jilid I, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1977), h. 523; Sa'îd Hawwâ', *Al-Asas fî al-Tafsîr*, Jilid II, (Kairo: Dâr al-Salâm, 1989), h. 503, Hamka, *Tafsîr al-Azhar*, Jilid V, (Jakarta: Pustaka Panjimas), h. 45-48.

⁸Al-Zamakhshârî, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzil*, h. 523-524.

⁹Fakhrudîn al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtih al-Ghayb*, Jilid IX, (Beirut: Dâr al-Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, 1990), h. 88.

¹⁰Muḥammad Ḥusain al-Thabâthabâ'î, *Al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid II, (Beirut: Mu'assasah al-'Alam li Mathbû'at, 1991), h. 351.

sementara yang kedua digapai dengan jalan usaha.¹¹ Al-Âlûsî menambahkan bahwa meskipun ayat tidak mengungkapkan secara langsung persoalan kelebihan laki-laki, itu dikarenakan kelebihan laki-laki atas perempuan sudah sangat jelas sehingga tidak memerlukan lagi penjelasan secara rinci.

Pandangan mufassir di atas, senada dengan pendapat Imam al-Qurthubî (w. 671 H), Ibnu Katsîr (w. 606 H), Muḥammad ‘Abduh (w. 1323 H), Muḥammad Thâhir bin ‘Asyûr, dan al-Hijâzî. Mereka juga sepakat bahwa kelebihan-kelebihan laki-laki tersebut merupakan pemberian Tuhan, suatu yang fitri, alami, dan kodrati.¹² Berdasarkan hasil pembacaan Husein Muhammad menyimpulkan bahwa kitab-kitab tafsir sejak al-Thabarî, al-Râzî, Ibnu Katsîr sampai Muḥammad ‘Abduh dalam *al-Manâr* dan Muhammad Âlî al-Shâbunî dalam *al-Shafwah al-Tafâsir*, semuanya mengemukakan pandangan yang sama yaitu superioritas laki-laki atas perempuan.¹³

Secara metodologis, corak penafsiran patriarkhis di atas bertumpu pada pemahaman tekstualistik dan pendekatan linguistik. Pendekatan linguistik adalah pemahaman terhadap teks dengan mengacu pada pemahaman bahasa. Kata *al-Rijâl* diartikan dengan kaum laki-laki, *qawwâmûn*: pemimpin, dan *al-nisâ’* diartikan dengan kaum wanita. Bahkan kata ganti “mereka” (*dhamîr hum*) dalam kalimat *ba’dhahum* dipahami merujuk kepada laki-laki dan kalimat *ba’dhin* diartikan “sebagian kaum wanita” sehingga arti redaksi ayat “*bimâ fadhhdhalallâhu ba’dhahum ‘alâ ba’dhin*” menjadi: “*oleh karena kelebihan yang diberikan Allah kepada sebagian mereka (yaitu laki-laki) atas sebagian yang lain (yaitu wanita)*”.

Dengan demikian, arti laki-laki dan wanita yang ada dalam kurung pada terjemahan di atas merupakan makna sisipan. Makna sisipan dibenarkan dalam teori penerjemahan untuk mempermudah pemahaman. Namun terjemahan tersebut mengesankan laki-laki mempunyai kelebihan dibanding wanita, padahal redaksi ayat tersebut tidak berbunyi: “*bimâ fadhhdhalallâhu ba’dhahum ‘alâhinna ba’dhim*” (disebabkan karena Allah melebihkan mereka [laki-laki] atas mereka [kaum perempuan]). Al-Sya’râwî menolak pemaknaan ini. Menurutnya, sekiranya Allah bermaksud menjelaskan bahwa Dia melebihkan laki-laki atas perempuan, maka tentu redaksi ayat ini akan berbunyi: “*bimâ fadhhdhalallâhu al-rijâl ‘alâ al-nisâ’*” (disebabkan karena Allah telah melebihkan laki-laki atas perempuan).¹⁴ Sebaliknya, potongan ayat tersebut secara implisit mengisyaratkan adanya

¹¹Abû al-Fadhl Syihâb al-Dîn al-Sayyid Maḥmûd Afandî al-Âlûsî al-Baghdâdî, *Rûh al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qur’ân al-Azhîm wa al-Sab’i al-Matsânî*, Jilid III (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 2.

¹²Sa’id Aqil Husin al-Munawwar, “Kepemimpinan Wanita dalam Perspektif Islam”, dalam Agus Puwadi (editor), *Islam dan Problem Gender: Telaah kepemimpinan Wanita dalam Perspektif Tarjih Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Aditya Media, 2000), h. 113.

¹³KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 177.

¹⁴Muḥammad Mutawalli al-Sya’râwî, *Al-Fatâwâ*, Jilid II, (Beirut: Dâr al-Qalam, 1982), h. 59-60.

potensi dan kesempatan yang sama antara laki-laki dan perempuan.¹⁵ Atas dasar ini Muhammad 'Abduh (1849-1905 M), sebagaimana dikutip Nasaruddin Umar, tidak memutlakan kepemimpinan laki-laki atas perempuan karena pada ayat tersebut tidak menggunakan kata: "*bimâ fadhhalahum 'alâihinna*" (karena Allah telah melebihkan mereka (laki-laki) atas perempuan); atau "*bifadhilihim 'alâihinna*" (dikarenakan kelebihan mereka (laki-laki) atas mereka (perempuan)).¹⁶

Kritik atas Tafsir Klasik: Pembacaan Kontemporer

Jika pembacaan ulama klasik bercorak tekstual, maka pembacaan kontemporer bercorak kontekstual. Pendekatan tekstual ulama klasik terhadap ayat di atas telah meneguhkan superioritas laki-laki secara mutlak atas kaum wanita. Bahkan menganggap superioritas tersebut merupakan ciptaan Tuhan sehingga tidak akan pernah berubah. Model pembacaan ini dinilai oleh Husein Muhammad sebagai pembacaan yang tidak adil dan diskriminatif.¹⁷ Pembacaan yang adil atau berkeadilan gender adalah pembacaan kontekstual, yaitu sebuah pendekatan yang menitikberatkan kepada pemahaman secara sosiologis dan kontekstual. Bahwa secara sosiologis, ketika ayat tersebut turun kondisi sosial perempuan berada di bawah superioritas laki-laki. Tentu kondisi demikian sudah berubah sekarang ini. Superioritas laki-laki dewasa ini tidak dapat lagi dipertahankan sebagai sesuatu yang berlaku umum dan mutlak. Artinya, tidak setiap laki-laki pasti lebih berkualitas daripada perempuan. Hal ini bukan saja karena dipandang sebagai bentuk diskriminasi yang tidak sejalan dengan dasar-dasar kemanusiaan universal, melainkan juga karena faktor-faktor sosial sendiri telah membantahnya. Ini merupakan keniscayaan yang tidak bisa diingkari oleh siapa pun. Zaman telah berubah. Sekarang telah semakin banyak kaum perempuan yang memiliki potensi dan bisa melakukan peran-peran kepemimpinan domestik maupun publik dalam bidang Politik, Ekonomi, dan Sosial. Oleh karena itu, karakteristik yang menjadi dasar argumen bagi superioritas laki-laki bukanlah sesuatu yang tetap dan berlaku sepanjang masa.¹⁸

Pendekatan kontekstual berarti memahami ayat sesuai dengan konteks di mana ayat itu diturunkan dengan merujuk kepada *sabab al-*

¹⁵Nasaruddin Umar, *Bias Jender Dalam Penafsiran al-Quran*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Tetap dalam Ilmu Tafsir pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta Sabtu 12 Januari 2002, h. 39.

¹⁶Nasaruddin Umar, *Argumentasi Kesetaraan Jender Perspektif al-Quran*, (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 150-151.

¹⁷KH. Husein Muhammad, *Fikih Perempuan*, h. 24.

¹⁸KH. Husein Muhammad, *Fikih Perempuan*, h. 25.

nuzûl. Sabab al-nuzûl adalah sebab yang melatarbelakangi turunnya sebuah ayat. Menurut Imam al-Suyûthî (w. 911 H) ayat tersebut (Q.S. al-Nisa':34) turun berkenaan dengan seorang wanita yang datang kepada Nabi melaporkan perihal tamparan suaminya. Nabi berkata: "Balas saja", lalu turunlah ayat ini. Akhirnya wanita ini pulang, sedang ia tidak membalas tamparan suaminya. Imam Ibnu Jarîr al-Thabârî (w. 310 H) meriwayatkan melalui al-Hasan bahwa ada seorang Anshar memukul istrinya, lalu istrinya datang kepada Nabi. Ia datang untuk menuntut balas (*qishash*) suaminya. Nabi saw memanggil mereka untuk urusan *qishash*, lalu turunlah ayat ini. Kedua riwayat ini menyebutkan bahwa wanita tersebut datang menemui Nabi. Sementara dalam riwayat Ibnu Mardiwih dari 'Ali menyebutkan seorang laki-laki Anshar yang datang kepada Nabi dengan istrinya. Istrinya berkata: "Suamiku memukulku hingga melukai wajahku". Suaminya menjawab: "Tidak Nabi". Nabi saw Berkata: "Tidak pantas kamu berbuat begitu", lalu turunlah ayat ini.¹⁹

Riwayat di atas tidak menyebut siapa nama suami-isteri tersebut, dan mengapa sang suami menampar muka istrinya? Jawaban atas pertanyaan ini ditemukan dalam *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân*, karya Ali bin Ahmad al-Wâhidî. Menurut al-Wâhidî ayat al-Nisa': 34 di atas turun berkenaan dengan kasus Sa'ad bin Râbî', seorang pembesar golongan Anshar yang menampar istrinya. Isterinya yang bernama Habibah binti Zaid bin Abî Zuhair menolak ajakan suaminya untuk berhubungan badan, lalu Sa'ad menamparnya. Atas perlakuan Sa'ad, isterinya mengadukannya kepada Rasulullah saw. Nabi saw memerintahkannya agar ia menjauhi suaminya, dan terhadap Sa'ad akan diberi hukuman *qishash* atas sikap kesewenangannya. Akan tetapi, begitu Habibah beserta ayahnya mengayunkan beberapa langkah untuk melaksanakan *qishash*, tiba-tiba Nabi saw memanggil keduanya seraya berkata: "Jibril datang kepadaku". Allah menurunkan firman-Nya, yang artinya: "Kaum laki-laki itu *qawwam* bagi kaum wanita". Selanjutnya Beliau bersabda, "Ia menginginkan sesuatu tetapi Allah berkehendak lain".²⁰

Berdasarkan *sabab al-nuzûl* (sebab turunnya ayat) ini jelas bahwa konteks ayat tersebut bukan berkenaan dengan kepemimpinan, melainkan kasus rumah tangga. Bahkan lebih khusus lagi, berkaitan dengan kebutuhan biologis suami. Hal ini dipahami dari sebab penamparan suami atas penolakan istrinya yang menolak berhubungan badan. Oleh karena itu, pernyataan ayat tersebut bukan bersifat normatif-yuridis, melainkan pernyataan sosiologis, karena ia turun berkaitan dengan urusan rumah tangga. Dalam bahasa Sa'id 'Aqil Siraj, ayat ini adalah ayat "ranjang", dan

¹⁹Jalâluddîn 'Abdurrah}mân al-Suyut}î, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, diterjemahkan oleh Rohadi Abu Bakar dengan judul, *Asbabun Nuzul: Sebab-Sebab Turun Ayat-Ayat al-Quran*, (Semarang: Wicaksana-Berkah Ilahi, t. th.), h. 99-100.

²⁰Âli bin Ah}mad al-Wâhidî, *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân* (Kairo: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1969), h. 144.

karenanya tidak benar dijadikan alasan keharaman kepemimpinan publik perempuan.²¹

Pandangan di atas dapat diperkuat dengan pendekatan linguistik secara analitik strukturalistik. Kata *al-rijâl* dan *al-nisâ'* yang terdapat dalam redaksi ayat tersebut berbentuk *ma'rifah*, dengan adanya partikel *al*, yang dalam gramatikal bahasa Arab disebut *lâm al-ma'rifah* yang berfungsi untuk menunjukkan bahwa kata tersebut sudah dikenal dan diketahui. Dalam bahasa Inggris, partikel *al* diterjemahkan dengan *the*, atau "itu" dalam bahasa Indonesia. Dengan demikian, laki-laki dan wanita yang dimaksudkan oleh ayat di atas adalah Sa'ad bin Râbi' dan Habibah binti Zaid bin Abî Zuhair, sebagaimana ditunjukkan oleh *sabab al-nuzûl* (sebab turunnya ayat).

Dengan ungkapan lain, makna konotatif kata *al-rijâl* adalah suami, dan kata *al-nisâ'* adalah istri.²²

Nasaruddin Umar membedakan kata *al-rijâl* dan *al-nisâ'* dengan kata *al-dzakar* dan *al-untsâ'*. Meskipun kata *al-rijâl* dan *al-dzakar* menunjuk kepada laki-laki dan kata *al-nisâ'* dan *al-untsâ'* menunjuk kepada wanita, namun berbeda penekanannya. Kata *al-rijâl* dan *al-nisâ'* digunakan untuk menggambarkan kualitas budaya dan moral seseorang, sedangkan kata *al-dzakar* dan *al-untsâ'* penekanannya jenis kelamin. Oleh karena itu, kata *al-dzakar* juga digunakan untuk menerangkan jenis kelamin binatang, seperti disebutkan pada Q.S. al-An'am:144.²³ Dalam bahasa Siti Musdah Mulia, kata *al-dzakar/al-rajul* dan *al-untsâ'/al-imr'ah* digunakan untuk menunjukkan jenis kelamin laki-laki dan perempuan secara biologis. Sementara kata *al-rijâl/al-rajul* dan *al-nisâ'/al-mar'ah* 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-untsâ'/imr'ah* dipakai juga untuk hewan, sedang kata *al-rijâl* dan *al-nisâ'* dipakai hanya khusus untuk makhluk manusia. Tidak semua *al-dzakar* adalah *al-rajul*, juga tidak semua *al-nisâ'* adalah *al-untsâ'/imr'ah*.²⁴ Tegasnya kata *al-rijâl/al-rajul* dan *al-nisâ'/al-mar'ah* merujuk kepada aspek gender, dan kata *al-dzakar* dan *al-untsâ'/imr'ah* merujuk kepada aspek biologis. Aspek biologis adalah sesuatu yang bersifat tetap, permanen, dan tidak berubah sepanjang zaman. Yang

²¹Sa'id 'Aqil Siraj, *Islam Kebangsaan Fikih Demokratik Kaum Santri* (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999), h. 8.

²²Sofyan A.P. Kau, *Tafsir Hukum Tema-Tema Kontroversial* (Gorontalo: Sultan Amai Press, Cet. Ke-II), h. 56.

²³Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, h. 146.

²⁴Siti Musdah Mulia, *Muslimah Sejati Menempuh Jalan Islami Meraih Ridha Ilahi*, (Bandung: Marja, 2011), h. 281.

berubah, tidak tetap dan permanen adalah aspek gender. Itulah sebabnya dalam bahasa Arab, perempuan yang memiliki kualifikasi gender laki-laki seperti dewasa, berpikir matang dan mempunyai sifat-sifat kejantanan dinamakan *al-rajlâh*.²⁵

Perbedaan penerjemahan kedua kata di atas penting, sebab dapat membawa implikasi pada pemahaman terhadap Q.S. al-Nisa':34. Dalam terjemahan Indonesia seperti *Al-Quran Departemen Agama*, ayat itu diterjemahkan "*kaum laki-laki itu adalah pemimpin kaum wanita*".²⁶ Terjemahan seperti ini menimbulkan pemahaman dan kesan bahwa setiap laki-laki secara otomatis menjadi pemimpin atas perempuan. Implikasi lebih lanjut adalah bahwa jenis kelamin laki-laki menjadi syarat bagi kepemimpinan seseorang. Padahal, berdasarkan kaedah bahasa Arab, kata *al-rijâl* tidak menunjukkan semua laki-laki, melainkan laki-laki tertentu, tambahan lagi kata tersebut menggunakan *al* yang menunjuk pada arti definitif atau tertentu.²⁷

Demikian juga dengan kata "*qawwâmûn*" yang dimaknai dan diterjemahkan dengan pemimpin. Padahal dengan merujuk kepada *sabab nuzûl*, ayat tersebut turun bukan dalam konteks sosial-politik, melainkan dalam konteks kehidupan rumah tangga. Memaknai dan mengartikan kata "*qawwâmûn*" dengan pemimpin dan apalagi mengaitkannya dengan konteks politik atau kepemimpinan publik adalah ahistoris. Interpretasi demikian sarat dengan muatan ideologis patriarkhis., Al-Quran versi Departemen Agama menerjemahkan kata "*qawwâmûn*" dalam ayat tersebut dengan pemimpin dinilai mengesankan superioritas kaum pria dan inferioritas kaum wanita. Sebab yang disebut pertama sebagai pemimpin, sedangkan yang kedua sebagai bawahan yang dipimpin. Terjemahan ini dinilai lemah ditilik dari dua sisi. *Pertama*, ketika Nabi saw berkata kepada Sa'ad bin Râbi', suami Habîbah binti Zaid bin Abî Zuhair: "Tidak pantas kamu berbuat begitu" sebagaimana tersebut dalam *sabab al- nuzûl* di atas, seakan Nabi saw menegaskan bahwa suami yang baik adalah yang baik dalam memperlakukan istrinya. Di antara tanda suami yang baik adalah menjadi pelindung dan pengayom istrinya. Oleh karena itu, secara konotatif kata "*qawwâmûn*" berarti pembimbing, pelindung, dan pengayom. *Kedua*, secara leksikal, kata "*qawwâmûn*" berarti penjamin dan penjaga urusan kaum wanita.²⁸ Makna leksikal ini sejalan dengan makna konotatif *sabab al- nuzûl*, meskipun secara denotatif kata *qawwâm* berarti "penanggung jawab".

Atas dasar itu, terjemahan yang tepat untuk redaksi ayat: *al-Rijâlu Qawwâmûna 'alâ al-Nisâ'* adalah "*Para suami adalah pelindung istri-istrinya*". Terjemahan ini menegaskan bahwa pendapat yang memutlakan

²⁵Ibnu Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid XII (Kairo: al-Bâbi al-H}alabî, 1990), h. 503.

²⁶Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya* (Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerjasama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarifain* Raja Fahd Ibn 'Abd. al-'Aziz al-Sa'ud, t. th.), h. 123.

²⁷Siti Musdah Mulia, *Muslimah Sejati*, h. 280.

²⁸Ibnu Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid XI, h. 265.

laki-laki menjadi pemimpin adalah tidak tepat, sebab kepemimpinan tidak ditentukan oleh faktor biologis, melainkan di antaranya kapabilitas. Oleh karena itu, wanita yang mempunyai kemampuan kepemimpinan dan ketrampilan manajerial dapat saja menjadi pemimpin publik, meskipun secara biologis ia wanita. Sebaliknya, seorang pria yang tidak memiliki kecakapan memimpin tidak berhak menjadi pemimpin, meskipun secara biologis ia laki-laki. Pendapat ini dikuatkan oleh kenyataan banyak kaum wanita menempati jabatan-jabatan strategis di wilayah publik seperti manajer perusahaan, menteri negara, dan perdana menteri. Al-Quran sendiri telah mengabadikan Ratu Balqis, seorang wanita yang memiliki *'arsyun 'azhim* (kerajaan besar), karena kemampuan kepemimpinannya membawa kaum Saba' menjadi makmur (*baldatun thayyibatun wa rabbun ghafûrun*). Pada periode awal perkembangan Islam, istri Nabi saw, Aisyah ra dikenal pernah menjadi seorang panglima dalam perang Jamal. Rasulullah saw membolehkan perempuan mewakili kaum Muslim, berbicara mewakili mereka dan memberikan jaminan atas mereka. Hal itu terlihat dalam kasus Ummu Hani. Rasulullah saw telah menerima perlindungan Ummu Hani terhadap seorang kafir pada hari penaklukan kota Mekah. kepadanya Nabi saw berkata: "*Kami melindungi orang yang dilindungi Ummu Hani*".²⁹ Bahkan berdasarkan investigasi historis Fatima Mernisi menemukan tidak kurang lima belas penguasa perempuan menguasai tahta di berbagai wilayah Muslim, namun mereka yang pernah berkuasa antara abad 13-17 tersebut terlupakan atau dilupakan (*al-sulthânât al-munsiyât*).³⁰

Menghadirkan Teks dan Wacana Lain

Argumentasi teologis lazim mendasarkan kepada teks tertentu. Q.S. al-Nisa':34 di atas adalah landasan teologis mayoritas ulama tafsir atas pandangan mereka yang melarang kepemimpinan perempuan baik dalam wilayah publik maupun domestik. Sementara penegasan superioritas laki-laki secara mutlak atas kaum wanita adalah wacana dominan dalam kitab tafsir. Argumentasi teologis dan wacana dominan tersebut merupakan corak tafsir agama klasik. Pembacaan kontemporer berupaya menghadirkan teks dan wacana lain yang meniscayakan kehadiran perempuan dalam dunia publik dengan pendekatan tematik.

Peran perempuan di masyarakat, baik dalam rangka mencari nafkah maupun untuk aktualisasi diri dalam berbagai aspek kehidupan; sosial, politik, ekonomi, pendidikan, dakwah, dan lain sebagainya dikategorikan

²⁹Siti Musdah Mulia, *Muslimah Sejati*, h. 285.

³⁰Keterangan lebih lanjut lihat Fatima Mernisi, *Ratu-Ratu Yang Terlupakan* (Bandung: Mizan, 1994).

sebagai peran publik. Itu berarti perempuan memiliki hak yang sama dengan lelaki. Tidak sedikit ayat yang menunjukkan kemitraan lelaki dan perempuan dan keharusan bekerja sama dalam berbagai bidang kehidupan. Di antaranya Q.S. al-Taubah:71: “*Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka adalah awliya’ bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh untuk mengerjakan yang ma’ruf, mencegah yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana*”. Ayat ini berisi gambaran tentang kewajiban melakukan kerjasama antar lelaki dan perempuan untuk berbagai bidang kehidupan, terutama dalam urusan publik. Kewajiban bekerja sama ini ditunjukkan oleh kalimat *awliyâ’* dan “*menyuruh mengerjakan yang ma’ruf*”, yang disebut pertama mengandung pengertian, kerjasama, bantuan dan penguasaan. Pengertian yang terkandung dalam kalimat kedua mencakup segala segi kebaikan atau perbaikan kehidupan, termasuk memberi nasihat (kritik) kepada penguasa. Kewajiban beramar ma’ruf nahi munkar secara esensial memiliki makna bahwa setiap lelaki dan perempuan muslim hendaknya mengikuti perkembangan masyarakat agar masing-masing mampu melihat dan memberi saran atau nasehat untuk berbagai bidang kehidupan.³¹ Dengan pemahaman seperti ini, kedudukan perempuan dalam urusan publik sama seperti laki-laki. Masing-masing boleh berpartisipasi dalam mengatur urusan masyarakat dan kepentingan umum. Dengan demikian, Q.S al-Taubah: 71 tersebut mengisyaratkan kemungkinan laki-laki dan perempuan menjadi pemimpin dalam urusan publik. Oleh karena itu, perempuan dapat saja memegang tumpuk kepemimpinan pada semua *level*, jika ia dapat memegang amanah lewat kontrol masyarakat dan pranata-pranata sosial-politik yang tersedia.³² Tegasnya, laki-laki dan perempuan memiliki kesetaraan dalam bidang Politik dan Pemerintahan. Keduanya mempunyai hak yang sama atas peran publik, dengan beberapa syarat, seperti kapabilitas, akseptabilitas, dan intelektualitas. Peran publik tersebut adalah bagian dari *amar ma’ruf nahi munkar*, dan merupakan kebaktian kepada Tuhan. Tentu, dalam pelaksanaannya, bagi kaum perempuan ada batasan-batasan yang kadang berbeda dengan pria, sesuai dengan kondisi fisik, psikis, bakat, dan kodratnya.³³ Dengan kata lain, bagi kaum perempuan ada yang sama dan ada yang berbeda dengan kaum pria. Perempuan adalah perempuan dengan segala kelembutan dan kehalusannya, dan pria adalah pria dengan segala ketegasan dan ketangkasannya. Oleh karenanya, dalam Islam kaum perempuan bolehlah tegas dan tangkas seperti pria, tetapi

³¹M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 315.

³²Amin Abdullah, “Kepimpinan Wanita dalam Politik: Perspektif Teologis”, dalam *Islam dan Problem Gender Telaah Kepemimpinan Wanita dalam Perspektif Tarjih Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Aditya Media, 2002), h. 18.

³³Pimpinan Pusat ‘Aisyiyah Bagian Pembinaan Kader, *Pedoman Kepribadian Muslimah*, (Yogyakarta: Pimpinan Pusat ‘Aisyiyah, 1995), h. 29.

harus halus dan lembut sebagai perempuan dan tidak menyimpang dari peraturan Islam.³⁴

Isyarat lain ditunjukkan oleh Q.S. al-Naml: 20-44, al-Qashash: 23 dan al-Nahl: 97. Ayat yang disebut pertama bercerita tentang Nabi Sulaiman dan ratu Balqis, seorang perempuan yang memimpin Kerajaan Saba'. Ayat yang disebut kedua menyebutkan kisah Nabi Musa dengan dua putri Nabi Syu'aib di Madyan. Nabi Musa menyaksikan keduanya menunggu giliran untuk menimbah air untuk minuman ternak mereka. Memelihara dan memberi minum ternak termasuk pekerjaan publik dalam rangka mencari nafkah. Sementara ayat yang disebut terakhir menegaskan bahwa Allah memberikan peluang dan menghargai sama laki-laki dan perempuan untuk melakukan amal saleh. Amal saleh, tentu saja tidak terbatas pada amal-amal yang bersifat domestik, tetapi juga menyangkut amal-amal yang bersifat publik. Ketiga ayat di atas menunjukkan bahwa perempuan memiliki peluang untuk berperan di dunia publik sama dengan peluang yang diberikan kepada laki-laki. Yunahar Ilyas berkesimpulan bahwa ayat tersebut menegaskan adanya kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan dalam peran publik.³⁵

Ayat lain yang mengisyaratkan peran publik perempuan adalah Q.S. al-Nisâ' ayat 58: "*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha mendengar lagi Maha melihat*".³⁶ Ayat ini berisi kewajiban memelihara amanah dan menetapkan hukum secara adil. Kewajiban ini berlaku baik untuk laki-laki maupun perempuan. Menetapkan hukum secara adil, mengisyaratkan peluang untuk menjadi seorang hakim. Peluang menjadi seorang hakim tentu tidak terbatas kaum laki-laki, tetapi juga bagi kaum wanita. Dalam pandangan Ibnu Hazm (w. 456 H/1064 M), secara implisit ayat ini menunjukkan keniscayaan perempuan menjadi hakim. Menurutnya kata ganti "kalian" (*dhamir kum*) yang terdapat pada kata-kata *hakamtum* dalam ayat di atas adalah

³⁴Penyusun Majelis Tarjih Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Adabul Mar'ah fil Islam Keputusan Mukhtamar Tarjih ke-XVII Wiradesa-Pekalongan*, (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 1982), h. 49.

³⁵Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender Dalam Al-Quran*, h. 173-174.

³⁶Teks ayatnya:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (58)

mencakup pria dan perempuan.³⁷ Menurut Abû Hanîfah (w. 150 H/767 M) perempuan dibenarkan menjadi hakim dalam masalah perdata. Menurut Ibnu Jarîr al-Thabarî (w. 310 H) dan Hasan al-Bashrî (w. 110 H), perempuan boleh menjadi hakim dan memutuskan perkara pidana, selain perdata. Laki-laki bukan menjadi syarat mutlak menjadi hakim. Alasannya adalah jika perempuan bisa menjadi mufti, maka logis kalau ia juga bisa menjadi hakim. Sebab, baik mufti maupun hakim, keduanya mempunyai tugas yang sama yaitu menjelaskan hukum-hukum agama melalui analisis ilmiah. Perbedaannya adalah mufti tanggungjawabnya bersifat personal, sedangkan hakim bertanggungjawab kepada negara atau atas dasar kekuasaan negara.³⁸

Secara historis, sejarah Islam pernah mencatat seorang ulama perempuan bernama Tsumala Qahramana. Ia menjabat Qadhi *mazalim* di mana majelisnya banyak dihadiri oleh para hakim dan fukaha. 'Umar ibn Khaththâb (w. 23 H) ra. pada era kepemimpinannya juga pernah mengangkat seorang perempuan, Syifâ' al-Adawiyah sebagai kepala pasar. 'Umar memilih Syifâ' al-Adawiyah untuk jabatan itu, karena ia memang ahli dibidang itu.³⁹

Keniscayaan peran publik perempuan, dapat dilihat dari kesetaraan sosial dan ekonomi yang diberikan Islam kepada kaum wanita. Di antara hak-hak wanita yang berkenaan dengan sosial adalah hak mendapatkan pendidikan dan pengajaran. Hak ini dalam kajian Islam ditempatkan dalam tema hak dan kewajiban menuntut ilmu. Perintah membaca dalam Q.S al-'A'laq: 1 tentu tidak hanya ditujukan kepada kaum laki-laki, melainkan juga kaum wanita. Oleh karena itu, dalam hadis ditegaskan: "*Menuntut ilmu adalah kewajiban setiap muslim dan muslimah*". Menyadari akan kewajiban ini, para perempuan di zaman Nabi saw memohon kepada Beliau agar bersedia menyisihkan waktu tertentu dan khusus untuk mereka dalam rangka menuntut ilmu pengetahuan. Permohonan ini tentu saja dikabulkan oleh Nabi saw. Bahkan menurut Quraish, anjuran atau kewajiban belajar tidak dibatasi oleh Rasulullah saw hanya terhadap perempuan merdeka, tetapi juga para budak belian dan mereka yang berstatus sosial rendah. Sejarah mencatat sekian banyak perempuan yang tadinya budak belian mencapai tingkat pendidikan yang sangat tinggi,⁴⁰ di antaranya Rabi'ah al-'Adawiyah adalah seorang sufiah terbesar dalam dunia tasawuf.

Al-Quran memberikan pujian kepada *ulul albab*, yang berzikir dan memikirkan tentang kejadian langit dan bumi. Zikir dan pemikiran menyangkut hal tersebut akan mengantarkan manusia untuk mengetahui

³⁷Ibnu *Hazm*, *Al-Muhallâ bi al-Âtsâr*, Jilid IX, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), h. 429-430; dan Salam *Mazdkûr*, *al-Qadhâ fi al-Islâm*, (Kairo: Maktabah 'Alamiyyah, t. th.), h. 37-38.

³⁸Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, h. 190.

³⁹Ibnu *Hazm*, *Risâlah Naqth al-'Arûs fi al-Tawârikh al-Khulafâ'*, (Beirût: Mu'assasah al-'Arabiyah, 1987), h. 98.

⁴⁰M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 278.

rahasia alam raya ini, dan hal tersebut tidak lain dari pengetahuan. Mereka yang dinamai *ulul albab*, tidak terbatas pada kaum lelaki saja, tetapi juga kaum perempuan.⁴¹ Hal ini terbukti dari ayat yang berbicara tentang *ulul albab* sebagaimana termaktub dalam Q.S. Ali Imran: 195: "*Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), 'Sesungguhnya Aku tidak akan menyia-nyiakkan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan ...'*".⁴² Ini berarti, kaum perempuan dapat berfikir, mempelajari dan kemudian mengamalkan apa yang mereka hayati dari zikir kepada Allah serta apa yang mereka ketahui dari alam raya ini. Pengetahuan menyangkut alam raya tentunya berkaitan dengan berbagai disiplin ilmu, sehingga dari ayat ini dapat dipahami bahwa perempuan bebas untuk mempelajari apa saja, sesuai dengan keinginan dan kecenderungan mereka masing-masing.⁴³ Sejarah mencatat banyak wanita yang sangat menonjol pengetahuannya dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan. Di antaranya Aisyah, dan al-Syaikhah Syuhrah.⁴⁴ Aisyah ra adalah seorang yang sangat dalam pengetahuannya serta dikenal pula sebagai kritikus. Ia menjadi rujukan sekian banyak tokoh lelaki. Tentang istri Nabi ini, ada ungkapan yang dinisbahkan oleh sementara ulama sebagai pernyataan Nabi Muhammad saw: "*Ambillah setengah pengetahuan agama kalian dari al-Humaira' (Aisyah)*". Al-Syaikhah Syuhrah, yang bergelar *Fakhr al-Nisa'* (kebanggaan Perempuan) adalah salah seorang guru Imam Syafi'i. Selain al-Syaikhah Syuhrah, tercatat tiga nama perempuan yang menjadi guru-guru tokoh mazhab tersebut, yaitu Mu'sinat al-Ayyubiyah (putri al-Malik al-Adil saudara Salahuddin al-Ayyubi), Syamiyat al-Taimiyah, dan Zainab putri sejarawan Abu al-Latif al-Baqhdadi.⁴⁵

Kesetaraan dalam ekonomi menunjukkan bahwa bekerja dan berusaha bukan monopoli kaum pria. Meskipun mencari nafkah adalah kewajiban lelaki, wanita juga memiliki hak yang sama dalam berusaha dan meniti karir. Banyak wanita pada zaman Nabi saw yang bekerja, baik secara mandiri maupun guna membantu suami yang tidak mampu memenuhi kewajibannya memberi nafkah keluarga. Pada zaman Nabi saw dan sahabat beliau, dikenal antara lain Ummu Salim binti Malham sebagai perias pengantin, Qilat Ummi Bani Ammar sebagai pedagang, Zainab bin Jahsy yang dikenal terlibat dalam pekerjaan menyamak kulit binatang, al-Syaffa'

⁴¹M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, h. 308.

⁴² Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, h. 110.

⁴³M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, h. 308.

⁴⁴M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, h. 308.

⁴⁵Abdul Wahid Wafi, *Al-Musawat fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1965), h. 47.

yang mendapat tugas dari Khalifah Umar bin Khattab untuk menangani pasar Madinah, dan masih banyak lagi yang lain. Khusus untuk wanita yang berstatus istri, harus mendapat izin dari suaminya, dan seandainya tanpa izinnya, maka kewajiban suami untuk memberi nafkah kepadanya dapat gugur.

Berdasarkan bukti historis di atas, menunjukkan bahwa wanita dapat berkerja dan berkarir, sepanjang *pertama*, pekerjaan itu dilakukan dalam suasana terhormat, dan selama mereka dapat memelihara tuntunan agama, serta dapat menghindarkan dampak-dampak negatif dari pekerjaan itu terhadap diri dan lingkungannya. Bekerja dapat menjadi wajib, bagi wanita, jika keadaan membutuhkannya, seperti jika seorang akan melahirkan dan tidak ada bidan yang akan membantunya kecuali dia, atau dia selaku pekerja membutuhkannya, demi memelihara kelangsungan hidupnya atau hidup anak-anaknya. *Kedua*, pekerjaan tersebut tidak menjadi beban yang sangat berat untuk dipikul, baik karena lamanya waktu kerja maupun karena sifat pekerjaan. Dalam konteks ini, Nabi bersabda, "*Badanmu mempunyai hak atas dirimu*", sehingga kerja yang dibebankan oleh diri sendiri lebih-lebih oleh orang lain, tidak boleh melebihi kadar yang wajar. Nabi juga mengingatkan tentang perlunya istirahat, bukan saja untuk melepaskan lelah dari kerja mencari nafkah, tetapi juga dalam ibadah ritual. Itu semua Beliau tekankan tanpa memerinci kadar atau batas tertentu, karena hal ini berkaitan erat dengan kondisi masing-masing pribadi dan atau perkembangan satu masyarakat. Jika demikian, lama waktu kerja terpulang pada kewajaran yang didasarkan oleh penilaian setiap masyarakat. Dan karena hal tersebut dapat berbeda-beda, baik karena kondisi maupun adat kebiasaan, maka dalam hal yang menyentuh masyarakat umum, keputusan pemerintah dapat menjadi dasar. Sebab ada kaidah keagamaan yang menyatakan, "*Keputusan pemerintah menyelesaikan perbedaan pendapat*".⁴⁶ Dengan demikian, pada prinsipnya Islam tidak melarang wanita bekerja di dalam atau di luar rumah, secara mandiri atau bersama, dengan pihak swasta atau pemerintah, siang atau malam, sepanjang memenuhi dua prinsip di atas.

Mendudukan Tafsir Q.S. al-Nisa': 34

Mendudukan tafsir Q.S. al-Nisa': 34 berarti meletakkan ayat ini dalam penafsiran yang berkeadilan. Menjadikan ayat ini sebagai dasar pelarangan adalah bentuk penafsiran yang tidak berkeadilan. Sebab, sebagaimana yang diisyaratkan oleh Q.S. al-Taubah: 71, al-Naml: 20-44, al-Qashash: 23 dan al-Nahl: 97 kaum wanita memiliki kesetaraan dalam dunia publik. Tidak ada indikasi kuat atas pelarangan peran publik perempuan dalam Q.S. al-Nisa': 34. Sebab struktur kalimat *al-rijalu qawwamuna 'ala al-nisa* dalam redaksi Q.S. al-Nisa': 34 terdiri atas *mubtad* dan *khabar*; *Al-*

⁴⁶M. Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah dan Muamalah*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 297.

rijalu sebagai *mubtad* (pokok kalimat) dan *qawwamuna 'ala al-nisa* sebagai *khabar* (predikat). Dengan ungkapan lain, struktur kalimat ayat di atas bukan merupakan keputusan hukum, melainkan sebuah pernyataan, sehingga akurasi hukum wajib atau haram memiliki kadar yang kurang efektif. Dalam bahasa lain ia merupakan konstataasi (*khabar*, berita) hasil pengamatan sosial pada saat itu. Karena itu pula, ayat ini tidak memerintahkan sesuatu dengan mengatakan, “Wahai kaum pria, kalian wajib menjadi pemimpin” atau sebaliknya “Wahai kaum wanita, kalian mesti menerima pemimpin atau dipimpin”.⁴⁷

Asghar Ali Engineer menggolongkan ayat tersebut sebagai ayat sosiologis, dan bukan ayat yuridis (hukum). Disebut ayat sosiologis, karena ayat tersebut lebih mencerminkan pernyataan kontekstual, bukan pernyataan normatif.⁴⁸ Konteks ayat tersebut adalah kasus rumah tangga, yaitu tindakan kekerasan suami atas istri yang menolak hubungan seksual. Itu berarti, ayat ini justru berisi larangan KDRT (Kekerasan Dalam Rumah Tangga). Larangan ini demikian tegas, karena –sebagaimana dalam *sabab al-nuzûl*– Nabi saw mempersilahkan istri untuk membalas tamparan suaminya meskipun sanksi balas ini tidak sempat diterapkan karena ayat 34 al-Nisa’ segera turun. Tetapi yang pasti kekerasan bukan jalan yang dikehendaki, termasuk pemaksaan kehendak seksual suami terhadap istri. Oleh karena itu, tentu terlalu jauh, membawa dan menarik kasus rumah tangga ke ranah publik. Pesan moral yang dikehendaki ayat ini adalah sikap mengayomi dan melindungi istri sebagai mitra hidup suami. Meskipun potongan ayat 34 al-Nisa’ di atas memberi ruang argumentasi bagi kepemimpinan suami atas keluarganya di rumah, namun dalam batas-batas tertentu kepemimpinan tersebut tidak menghilangkan hak-hak isteri-isteri. Dengan kata lain, suami-isteri harus seiring dan bekerja sama secara bertanggung jawab atas keutuhan keluarganya. Jadi titik tekannya adalah tanggungjawab bersama, dan bukan polarisasi ruang domestik dan publik. Dalam konteks ini, menarik pernyataan Nabi: ”*Ingatlah, bahwa setiap diri kalian adalah pemimpin dan kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinan kalian. Seorang Amir (kepala negara) adalah pemimpin, dan ia akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Seorang suami adalah pemimpin bagi keluarganya, ia akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Seorang istri adalah pemimpin bagi rumah tangga dan anak-anaknya, dan ia akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Seorang budak (hamba*

⁴⁷Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), h. 102.

⁴⁸M. Agus Nuryatno, *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender: Studi atas Pemikiran Asghar Ali Engineer*, (Yogyakarta: UI Press, 2001), h. 71.

sahaya) adalah pemimpin bagi harta tuannya, dan dia akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Maka ingatlah, bahwa setiap dari diri kalian adalah pemimpin, dan kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang kalian pimpin. (Riwayat Muslim dari Ibnu 'Umar). Hadis ini secara tegas menyatakan bahwa kaum perempuan adalah pemimpin dalam keluarganya bersama-sama dengan suaminya; kepemimpinan yang bersifat kolektif, yang saling melengkapi satu dengan yang lainnya. Allah SWT menggambarkan hubungan suami dengan istri itu seperti pakaian yang saling menutupi dan melengkapi, sebagaimana firman-Nya dalam Q.S. al-Baqarah: 187: *"Mereka adalah pakaian bagimu, dan kamu adalah pakaian bagi mereka"*. Oleh karena itu, menjadikan Q.S. al-Nisa': 34 sebagai justifikasi terhadap pelarangan peran wanita di dunia publik adalah selain tidak relevan, tetapi juga sangat diskriminatif. Dengan tegas M. Quraish Shihab menyimpulkan: *"Tidak ditemukan satu ketentuan agama pun yang dapat dipahami sebagai larangan keterlibatan perempuan dalam bidang politik atau ketentuan agama yang membatasi bidang tersebut hanya untuk kaum lelaki"*.⁴⁹

Penutup

Tafsir al-Quran adalah salah satu bentuk tafsir agama, dan bukan sebagai ajaran agama. Ajaran agama adalah normatif, dan tafsir agama adalah historis. Pembacaan atas tafsir agama harus diletakkan dalam konteks historis-sosiologis. Bahwa interpretasi ulama yang tertuang dalam kitab-kitab tafsir tidak terlepas dari kondisi sosiologis yang dihadapinya. Pembacaan atas tafsir agama harus bersifat kontekstual dan kontekstualisasi. Pembacaan kontekstual berarti meletakkan penafsiran ulama atas sumber otoritatif ajaran agama sesuai dengan konteks yang melatarbelakanginya. Apa yang dilakukan ulama klasik harus dipahami sebagai kerja intelektual mereka dalam menyelesaikan persoalan umat yang dihadapinya. Tentu masalah masyarakat yang mereka hadapi tidak sama dengan kondisi sekarang, dengan demikian menjadikan pendapat ulama klasik untuk menjawab masalah keumatan sekarang adalah tidak relevan. Masalah kontemporer harus dijawab dan diselesaikan ulama kontemporer. Mencari jawaban atas persoalan kontemporer dengan merujuk kepada jawaban ulama klasik adalah kurang tepat. Meletakkan pendapat dan jawaban ulama klasik sesuai dengan konteks yang dihadapinya adalah pembacaan kontekstual. Menjadikan latar belakang historis-sosiologis ulama dalam penafsiran adalah pembacaan kontekstualisasi. Dapat dimaklumi perbedaan interpretasi antara tafsir klasik dan kontemporer, sebab kondisi sosial yang dihadapi mereka tidak sama. Setiap penafsiran ulama ada konteks historisnya. Historisasi dan kontekstualisasi adalah cara interpretatif menuju tafsir agama yang berkeadilan gender. *Wallâhu 'alamu bishshawâb.*

⁴⁹M. Quraish Shihab, *Wawasan, Al-Quran*, h. 314-315.

Daftar Pustaka

- ‘Abdul Qâdir Abû Farisa. *Al-Qadhâ fi al-Islâm*. Oman: Maktabah al-Aqshâ, 1978.
- ‘Âli bin Ahmad al-Wâhidî. *Asbâb Nuzûl al-Qur’ân*. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Jadid, 1969.
- Abdul Wahid Wafi. *Al-Musawat fi al-Islam*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1965.
- Abû al-Fadhl Syihâb al-Dîn al-Sayyid Maḥmûd Afandî al-Âlûsî al-Baghdâdî. *Rûh al-Ma’ânî fi Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm wa al-Sab’i al-Matsânî*, Jilid III. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Abû al-Qâsim Jârullâh Maḥmûd ibn ‘Umar al-Zamakhshârî al-Khawârizmî. *Al-Kasasyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûh al-Ta’wîl*, Jilid I. Beirut: Dâr al-Fikr, 1977.
- Akif Khilmiyah. *Menata Ulang Keluarga Sakinah, Kedailan Sosioal dan Humanisasi Mulai dari Rumah*. Surakarta: Pondok Edukasi, 2003.
- Amin Abdullah. "Kepimpinan Wanita dalam Politik: Perspektif Teologis", dalam Agus Purwadi (ed.). *Islam dan Problem Gender Telaah Kepemimpinan Wanita dalam Perspektif Tarjih Muhammadiyah*. Yogyakarta: Aditya Media, 2002.
- Departemen Agama RI. *Al-Quran dan Terjemahannya*. Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerjasama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarifain* Raja Fahd Ibn ‘Abd. al-‘Aziz al-Sa’ud, t. th.
- Fakhruddîn al-Râzî. *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîḥ al-Ghayb*, Jilid IX. Beirut: Dâr al-Ihyâ’ al-Turâts al-‘Arabi, 1990.
- Fatima Mernisi. *Ratu-Ratu Yang Terlupakan*. Bandung: Mizan, 1994.
- Hamka. *Tafsîr al-Azhar*, Jilid V. Jakarta: Pustaka Panjimas).
- Ibnu Ḥazm. *Al-Muhallâ bi al-Âtsâr*, Jilid IX. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.
- Ibnu Ḥazm. *Risâlah Naqth al-‘Arûs fi al-Tawârikh al-Khulafâ’*. Beirut: Mu’assasah al-‘Arabiyah, 1987.
- Ibnu Manssur. *Lisân al-‘Arab*, Jilid XII. Kairo: al-Bâbî al-Halabî, 1990.
- Jalâluddîn ‘Abdurrahmân al-Suyutî. *Lubâb al-Nuqûl fi Asbâb al-Nuzûl*. Diterjemahkan oleh Rohadi Abu Bakar dengan judul, *Asbabun Nuzul: Sebab-Sebab Turun Ayat-Ayat al-Quran*. Semarang: Wicaksana-Berkah Ilahi, t. th.
- KH. Husein Muhammad. *Fikih Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- M. Agus Nuryatno, *Islam. Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender: Studi atas Pemikiran Asghar Ali Engineer*. Yogyakarta: UI Press, 2001.
- M. Quraish Shihab. *Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah dan Muamalah*. Bandung: Mizan, 1999.
- M. Quraish Shihab. *Membumikan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1992.
- M. Quraish Shihab. *Wawasan al-Quran*. Bandung: Mizan, 1996.
- Mansor Fakhîh, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Muḥammad Ḥusain al-Thabâthabâ’î. *Al-Mizân fi Tafsîr al-Qur’ân*, Jilid II. Beirut: Mu’assasah al-‘Alam li Mathbû’at, 1991.
- Muḥammad Mutawallî al-Sya’râwî. *Al-Fatâwâ*, Jilid II. Beirut: Dâr al-Qalam, 1982.

- Nasaruddin Umar. *Argumentasi Kesetaraan Jender*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Nasaruddin Umar. *Bias Jender Dalam Penafsiran al-Quran*. Pidato Pengukuhan Guru Besar Tetap dalam Ilmu Tafsir pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta Sabtu 12 Januari 2002
- Penyusun Majelis Tarjih Pimpinan Pusat Muhammadiyah. *Adabul Mar'ah fil Islam Keputusan Muktamar Tarjih ke-XVII Wiradesa-Pekalongan*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 1982.
- Pimpinan Pusat 'Aisyiyah Bagian Pembinaan Kader. *Pedoman Kepribadian Muslimah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, 1995.
- Sa'id Siraj. *Islam Kebangsaan Fikih Demokratik Kaum Santri*. Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999.
- Sa'id Aqil Husin al-Munawwar. "Kepemimpinan Wanita dalam Perspektif Islam", dalam Agus Puwadi (editor). *Islam dan Problem Gender: Telaah kepemimpinan Wanita dalam Perspektif Tarjih Muhammadiyah*. Yogyakarta: Aditya Media, 2000.
- Sa'id Hawwâ'. *Al-Asas fi al-Tafsîr*, Jilid II. Kairo: Dâr al-Salâm, 1989.
- Salam Mazdkûr. *al-Qadhâ fi al-Islâm*. Kairo: Maktabah 'Alamiyah, t. th.
- Siti Musdah Mulia. *Muslimah Sejati Menempuh Jalan Islami Meraih Ridha Ilahi*. Bandung: Marja, 2011.
- Sofyan A.P. Kau. *Tafsir Hukum Tema-Tema Kontroversial*. Gorontalo: Sultan Amai Press, Cet. Ke-II.
- Yunahar Ilyas. *Kesetaraan Gender dalam Islam Studi Pemikiran Para Mufasssir*. Yogyakarta: Labda Press, 2006.
- Zaitunah Subhan. *Tafsir Kebencian*. Yogyakarta: LKiS, 1999.