

**PARADIGMA TEKSTUAL ATAU KONTEKSTUAL DALAM PENAFSIRAN
QURAISH SHIHAB;
AYAT-AYAT YANG DISINYALIR MISOGINIS SEBAGAI STUDI KASUS**

***TEXTUAL OR CONTEXTUAL PARADIGM IN THE INTERPRETATION OF
QURAISH SHIHAB;
THE VERSES THAT ARE INDICATED BY MISOGYNISTS AS CASE
STUDIES***

Izzatu Tazkiyah

Dosen Tafsir UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
mudaberkarya21@gmail.com

ABSTRACT

Anyone agrees that the Qur'an has the spirit of egalitarianism. Sex differences do not make one of them superior to others. Both have equal rights in education, politics, social and economic. However, the existence of several verses that seem to take sides make the interpreter play a key role in the meaning. Therefore, prior text involvement that binds the mindset of the interpreter is aware or not is a decisive aspect. This study aims to uncover the interpretation of verses that are misogynistic by feminists. The primary source is the interpretation of al-Misbah by Quraish Shihab. By using textual and contextual approaches, at least this research found several points. First, in interpreting the verse which is indicated misogynist classical interpreters tend to be literalist, while modern interpreters are more contextualist. Second, Hawa was created from the same type as the prophet Adam, not from his ribs. Third, taking care of the household is the responsibility of the wife, but this obligation does not make women's rights - in the public and domestic spaces - isolated.

Keyword: Adam-Hawa, Misogynist, interpretation, textual-contestative, and Quraish Shihab

ABSTRAK

Siapa pun mengamini bahwa al-Qur'an memiliki semangat egalitarianisme. Perbedaan jenis kelamin tidak menjadikan salah satunya lebih unggul dari lainnya. Keduanya memiliki hak yang setara dalam pendidikan, politik, sosial, dan ekonomi. Namun keberadaan beberapa ayat yang seolah-olah memihak ini menjadikan penafsir memegang peran kunci pada pemaknaannya. Karenanya, keterlibatan *prior text* yang mengikat pola pikir penafsir tersadari atau tidak menjadi aspek yang cukup menentukan. Penelitian ini bertujuan menyingkap penafsiran ayat-ayat yang

disinyalir misoginis oleh kalangan feminis. Sumber primernya adalah tafsir *al-Misbah* karya Quraish Shihab. Dengan menggunakan tekstual dan kontekstual sebagai pendekatan, setidaknya penelitian ini menemukan beberapa poin. *Pertama*, Dalam menginterpretasi ayat yang disinyalir misoginis penafsir klasik cenderung bersikap literalis, sementara penafsir modern lebih kontekstualis. *Kedua*, Hawa diciptakan dari jenis yang sama dengan nabi Adam bukan dari tulang rusuknya. *Ketiga*, mengurus rumahtangga adalah tanggungjawab istri, tetapi kewajiban tersebut tidak menjadikan hak-hak wanita—dalam ruang publik dan domestik—terpasung.

Kata Kunci: Adam-Hawa, Misoginis, tafsir, tekstual-kontestual dan Quraish Shihab

PENDAHULUAN

Sejak empat belas abad lampau, Islam telah menghapuskan diskriminasi berdasarkan kelamin. Islam melihat bahwa segala sesuatu diciptakan Allah sesuai dengan kodratnya. Begitu halnya manusia, antara laki-laki dan perempuan sebagai individu dan jenis kelamin memiliki kodratnya masing-masing. Dalam al-Qur'an pun dijelaskan adanya perbedaan anatomi antara laki-laki dan perempuan. Al-Qur'an bahkan mengakui bahwa perbedaan genre tersebut memiliki perannya tersendiri. Kalaupun memang terdapat perbedaan antara pria dan wanita karena fungsi dan peran yang diemban masing-masing, maka seharusnya perbedaan itu tidak perlu dianggap yang satu memiliki kelebihan atas yang lain, melainkan perbedaan tersebut dipahami untuk saling membantu, melindungi, dan melengkapi satu sama lain.

Sejarah telah merekam bahwa Islam lahir di tengah masyarakat Jahiliyah. Masa di mana seorang ibu melahirkan bayi wanita kemudian bayi itu dikubur dalam keadaan hidup-hidup atau jika hidup ia hanya akan menanggung cercaan, celaan, dan hidup dalam keadaan hina-dina. Momentum ini kemudian menjadi bukti bahwa Islam menjunjung tinggi harkat dan martabat wanita, bukan mendiskriminasi wanita. Islam mempunyai prinsip-prinsip

dan salah satunya adalah persamaan dan keadilan, persamaan antara sesama manusia baik pria ataupun wanita, dan keadilan dengan memberikan keseimbangan di antara keduanya.¹

Siapa pun menyepakati bahwa pada dasarnya, al-Qur'an menegaskan konsep keadilan dan kesetaraan status antara laki-laki dan perempuan. Sejalan dengan ini Ashgar Ali Engineer berpendapat bahwa al-Qur'an memiliki semangat egalitarianisme. Perbedaan jenis kelamin tidak menjadikan salah satunya lebih unggul dari yang lainnya. Keduanya memiliki hak yang setara dalam bidang pendidikan, politik, sosial, dan ekonomi. Keduanya pula berhak memiliki sekaligus mengelola hartanya masing-masing. Keberadaan beberapa ayat yang seolah-olah memihak ini menjadikan penafsir memegang peran kunci pada pemaknaannya, apakah ia berjiwa emansipatoris atau diskriminatif.² Keterlibatan *prior text* yang mengikat pola pikir penafsir—disadari atau tidak—juga menjadi aspek yang sangat menentukan.³

1 Selengkapnya baca Muhammad Baltaji, *Makānah al-Mar'ah fi al-Qur'an al-Karīm wa al-Sunnah al-Shahīhah* (Kairo: Dār al-Salām, 2000), Cet. I, 62-67. Baca juga Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 1999), Cet. I, 1-2.

2 Budi Munawwar Rachman, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia" dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 34-35.

3 Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 3.

Paradoks yang terdapat di antara semangat normatif al-Qur'an yang egaliter dan penafsiran para elit agama periode klasik terhadap ayat-ayat yang terkesan diskriminatif inilah yang menjadi lahan basah para mufasir feminis. Dengan analisis gender, mereka mengkritisi penafsiran ayat-ayat yang berkenaan dengan perempuan yang selama ini menurutnya diinterpretasikan secara sepihak. Beberapa ayat yang secara tekstual mengunggulkan laki-laki di atas perempuan, seharusnya dipahami beserta konteksnya. Karena itu, ia tidak bisa dipaksakan pada konteks yang berbeda dengan realitas sosial yang berbeda pula.

Oleh karena itu, untuk menghindari dari kesalahpahaman dalam menafsirkan teks yang disinyalir mengarah kepada misoginis, maka perlu kiranya mereinterpretasi teks (red: al-Qur'an atau hadits). M. Quraish Shihab menegaskan bahwa menafsirkan al-Qur'an sebagaimana tafsiran ulama salaf tidak sepenuhnya benar jika tidak didasarkan pada dinamika pemahaman yang kian berkembang. Di sisi lain, menafsirkannya sejalan dengan perkembangan zaman dengan menghapus ajaran salaf juga berpotensi negatif.⁴ Oleh karenanya perlu pemaduan gagasan pemikiran ulama klasik ataupun kontemporer. Gagasan tersebut kemudian diterima secara selektif dengan batasan tertentu sehingga tidak terlampau jauh dari hakikat yang sebenarnya.

Dengan demikian, interpretasi di sini mempunyai peranan yang cukup signifikan terutama dalam menyelesaikan problem umat yang senantiasa dinamis. Bagaimana teks dapat dipahami dengan pemahaman yang selaras dengan visi dan misinya. Terlebih dalam menjawab ayat-ayat yang disinyalir mengarah

misoginis (menurut kalangan feminis), tentu membutuhkan ekstra kehati-hatian dalam menafsirkannya. Upaya ini dilakukan agar interpretasi yang dihasilkan tersebut lebih komprehensif sehingga tidak terjebak ke dalam pembacaan teks yang tekesan rigid.

Berdasarkan hal di atas, penulis akan melacak sejauhmana penafsiran Quraish Shihab menjawab klaim kalangan feminisme yang menganggap keberadaan “ayat-ayat yang disinyalir misoginis.” Pemilihan tafsir *Misbah* sebagai objek kajian dengan melihat beberapa pertimbangan. *Pertama*, bahwa tafsir ini dianggap mampu menjembatani titik temu antara tafsir konvensional dan tafsir modern. *Kedua*, tafsir karya ulama nusantara yang dinilai cukup representatif. *Ketiga*, tafsir *Misbah* sebagai salah satu tafsir yang bercorak sosial kemasyarakatan agaknya mampu menjawab kegelisahan penulis. Beberapa pertimbangan dasar ini menjadi pijakan penulis, untuk kemudian pembaca mampu memetakannya.

Tekstual dan Kontekstual; Sebuah Pendekatan dalam Mereinterpretasi al-Qur'an

Al-Qur'an adalah sebuah teks. Seperti teks lainnya yang juga membutuhkan penafsiran. Proses penafsiran tidak pernah usai, sebagai buktinya ribuan bahkan jutaan karya tafsir terus bermunculan dari era klasik hingga kini. Hal ini lantaran para sarjana muslim menganggap al-Qur'an sebagai teks yang kompleks, semakin digalih maka semakin menghadirkan makna-makna baru. Hal ini sangat nampak ketika para sarjana muslim turut serta mengembangkan teori-teori dan menawarkan cara-cara baru dalam memahami al-Qur'an.

⁴ Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2009), 141.

Di antara pendekatan baru yang ramai diperbincangkan di kalangan muslim progresif dewasa ini adalah pendekatan tekstual dan kontekstual. Pendekatan tekstual yaitu sebuah pendekatan studi al-Qur'an yang menjadikan lafal-lafal al-Qur'an sebagai obyek. Pendekatan tersebut menekankan analisisnya pada sisi kebahasaan dalam memahami al-Qur'an. Dalam prakteknya, pendekatan ini dilakukan dengan memberikan perhatian pada ketelitian redaksi dan bingkai teks ayat-ayat al-Qur'an.⁵ Dengan demikian, jika melihat model pendekatan ini sejatinya sudah banyak dipergunakan oleh ulama-ulama salaf dalam menafsirkan al-Qur'an yaitu dengan cara menukil hadits atau pendapat ulama yang berkaitan dengan makna lafal yang sedang dikaji.

Dalam pemaknaan yang sederhana, pendekatan ini dapat diasosiasikan dengan tafsir *bi al-ma'tsur*. Teks yang dihadapi kemudian ditafsirkan sendiri dengan teks baik dari al-Qur'an atau hadits.⁶ Penafsiran tekstual menekankan pada pemahaman teks, dan kurang mengaitkan dengan situasi lahirnya teks, maupun dengan sosio-kultural yang menyertainya. Dengan demikian kesan yang ditimbulkannya mengarah pada pemahaman yang rigid dan sempit, sehingga sulit untuk dikontekstkan dengan masa sekarang. Pada akhirnya pembacaan tersebut akan sulit juga diterima dan diterapkan di tengah masyarakat.

Abdullah Saeed dalam hal ini, memetakan kalangan tektualis ke dalam dua tipologi. *Pertama*, kalangan tekstualis lunak (*soft textuliasm*) dan kedua tekstualis keras (*hard textualis*). Kalangan pertama mendasarkan makna literal sebagai basis makna teksnya

dan tidak menutup kemungkinan untuk menghadirkan penafsiran lainnya, sambil mempertahankan makna berpijak riwayat.⁷ Artinya bahwa kalangan ini masih memiliki kemungkinan memproduksi makna secara longgar. Berbeda dengan kalangan kedua yang memahami makna literal secara rigid tanpa berupaya mempertimbangkan kompleksitas maknanya. Pada masa modern ini, kelompok kedua sering dihubungkan dengan aliran salafisme kontemporer.⁸

Sementara pendekatan kontekstual mendasarkan pada pandangan ontologis bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang relevan di setiap masa dan tempat. Para ulama modernis mencoba mengaitkan al-Qur'an dengan masalah dan kebutuhan modern. Hal ini pada akhirnya menuntut pemaknaan atau penafsiran baru atas beberapa teks al-Qur'an dengan menafsirkan al-Qur'an berdasarkan pada pengalaman, nilai, gagasan dan norma modern. Gagasan tersebut tentu sangat berbeda dengan pemahaman penafsir tradisional (red: tekstual).

Secara etimologi istilah kontekstual berasal dari kata benda bahasa Inggris yaitu *context* yang diindonesiakan dengan kata "konteks." Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* kata ini setidaknya memiliki dua arti. *Pertama*, bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna dan kedua situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian.⁹ Dari sini dapat dipahami bahwa kontekstual adalah menarik suatu bagian atau situasi yang memiliki keterkaitan dengan suatu kata atau kalimat sehingga dapat menambah dan mendukung makna kata atau kalimat tersebut.

5 M.Fauzan Zenrif, *Sintesis paradigm Studi Al-Qur'an*, (Malang: UIN- Malain Press, 2008), hlm. 51.

6 Suryadilaga, M. Alfatih dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta:Teras, 2005), hlm 84.

7 Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualis Approach* (New York: Routledge, 2014), 36

8 Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century*, 36-37.

9 Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 485.

Secara terminologi Noeng Muhadjir menegaskan bahwa kata kontekstual memiliki tiga pengertian: *Pertama*, upaya pemaknaan dalam rangka mengantisipasi persoalan dewasa ini yang umumnya mendesak, sehingga arti kontekstual identik dengan situasional. Kedua, pemaknaan yang melihat keterkaitan masa lalu, masa kini, dan masa mendatang atau memaknai kata dari segi historis, fungsional, serta prediksinya yang dianggap relevan. Ketiga, mendudukan keterkaitan antara teks al Qur'an dan terapannya.¹⁰

Dapat dipahami bahwa pendekatan kontekstual berarti pendekatan yang semata-mata tidak hanya melihat keumuman lafadz tetapi lebih dipengaruhi latar belakang turunnya teks. Teks harus dipahami sesuai dengan sosio-kultur masyarakat dimana teks itu lahir. Hal ini karena seringkali ditemukan kekeliruan dalam memahami sebuah teks, terlebih ketika teks dijauhkan dengan konteksnya.

Di antara faktor yang diperlukan dalam menafsirkan al-Qur'an secara kontekstual adalah *asbabun-nuzul* suatu ayat. Aspek sosio historis (*asbabun- nuzul*) menjadi sangat urgen karena dapat memberikan pengarahannya pada implikasinya. Selain itu, melalui aspek ini menjadi petunjuk untuk menafsirkan dan memungkinkan penarikan ayat tersebut ke dalam situasi sosial yang berbeda. Karena itu, aspek sosio-historis suatu ayat menjadi persyaratan prinsipil dalam menafsirkan al-Qur'an, terutama untuk menerapkan ke dalam pelbagai perbedaan ruang dan waktu manusia. Tanpanya usaha memahami al-Qur'an secara komprehensif menjadi tidak mungkin dicapai.

Meminjam istilah Amin al-Khuli dalam memahami penafsiran kontekstual yang

ada dalam kandungan al-Qur'an (*ma fi al-Qur'an*) dan kondisi sosio-historis, kultural yang mengitarinya (*ma haula al-Qur'an*).¹¹ Kalangan kontekstualis cenderung melihat al-Qur'an sebagai *way of life* yang semestinya diimplementasikan secara berbeda seiring dengan kebutuhan masyarakat modern, selama tidak melanggar hal-hal fundamenatlis dalam Islam. Para penganut pendekatan ini beranggapan agar para ulama tidak saja mempertimbangkan kondisi sosial, politik, kultural disaat wahyu diturunkan namun juga menariknya dengan konteks kekinian.¹² Karenanya, kaidah yang mereka sandarkan adalah *al-'ibrah bi 'umum al-lafdzi la bi-khusus al-sabab*, tafsir dengan pendekatan ini secara teknisnya populer disebut dengan *tafsir bi al-ra'yi*.

Pendekatan model ini, banyak dipergunakan oleh ulama-ulama kontemporer. Mereka menilai bahwa interpretasi al-Qur'an dengan pendekatan kontekstual sangat diperlukan agar rahasia isi kandungan al-Qur'an dapat terkuak dari kesembunyiannya. Hal ini agar al-Qur'an sebagai moral umat manusia diharapkan selalu aktual dan kontekstual dengan perkembangan zamannya. Al-Qur'an tidak akan kehilangan momentumnya dalam merespon realitas sejarah umat manusia kapan dan dimanapun, jika dibedah secara kontekstual.¹³

Dengan demikian, dapat disimpulkan secara sederhana bahwa tafsir kontekstual adalah sebuah paradigma berfikir baik cara, metode maupun pendekatan yang berorientasi pada konteks kesejarahan. Istilah "kontekstual" secara umum berarti kecenderungan suatu

11 Amin al-Khuly, *al-Tafsir Ma 'alim Hayâtu/ Tafsir manhajuhu al-Yaum* (Kairo: Maktabah Usrah Hai'ah 'Ammah Mashriyah, 2003), 38-39.

12 Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century*, 43.

13 U. Safrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual Dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 147.

10 Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), Edisi IV, hlm. 263-264.

aliran atau pandangan yang mengacu pada dimensi konteks yang tidak hanya bertumpu pada makna teks secara lahiriyah (literal), tetapi juga melibatkan dimensi sosio-historis teks dan keterlibatan subjektif penafsir dalam penafsirannya.

Dinamika Intelektual M. Quraish Shihab

Quraish Shihab dilahirkan di Rappang, Sulawesi-Selatan, tepatnya tanggal 16 Februari 1944.¹⁴ Ia adalah putra dari Abdurrahman Shihab, seorang guru besar dalam bidang tafsir yang pernah menjadi rektor IAIN Alauddin-Makassar serta tercatat sebagai salah satu pendiri Universitas Muslim Indonesia (UMI) di Ujungpandang. Selain mengenyam pendidikan dasar di Ujungpandang Quraish kecil juga dididik ayahnya untuk mempelajari al-Qur'an.¹⁵

Pada tahun 1958, Quraish berangkat ke Kairo-Mesir- untuk *ngangsu kaweruh* dengan para ulama Azhar, berkat bantuan beasiswa yang diberikan oleh Pemerintah Sulawesi Selatan. Sesampainya di Mesir ia tidak langsung duduk dibangku kuliah karena ijazahnya hanya diterima di kelas II Tsanawiyah, Sembilan tahun kemudian, tahun 1967 M. pendidikan strata satu diselesaikan di Universitas al-Azhar fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir-Hadits. Tiga tahun kemudian, 1969, ia berhasil menyabet gelar magister di universitas yang sama.¹⁶

Setelah menyelesaikan pascasarjananya, Quraish pulang ke Indonesia, namun tak lama kemudian ia kembali ke Mesir dan menepuh program doktoralnya. Hanya dua tahun, 1982 M, waktu yang dibutuhkannya untuk menyelesaikan pendidikan strata tiga itu. Tak hanya mampu

menyelesaikan program doktoral dengan tepat, namun ia juga berhasil meraih predikat *summa cum laude*.¹⁷ Dengan pencapaiannya hingga akhirnya beliau dinobatkan sebagai orang pertama di Asia Tenggara yang meraih gelar doctor dalam ilmu-ilmu al-Qur'an di Universitas tertua di dunia itu.

Pada tahun 1984 M, Quraish kembali ke tanah air dan mengajarkan ilmunya di Fakultas Ushuluddin dan Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah. Tak hanya itu, kesibukan di luar kampus pun memadati aktivitasnya, beberapa jabatan penting diantaranya; Ketua MUI pusat (sejak 1984 M.), anggota Lajnah Pentashih al-Qur'an Departemen Agama (1989 M.), anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional (1989 M.), Menteri Agama Kabinet Pembangunan VIII (1998 M.).¹⁸ pada tahun 1999, saat itu kabinet Presiden Abdurrahman Wahid, ia diangkat sebagai Duta Besar Luar Biasa dan Berkuasa penuh untuk Mesir.

Meski disibukkan dengan pelbagai aktivitas akademik maupun non akademik, Shihab masih menyempatkan dirinya untuk menuangkan ide-ide briliannya ke dalam tulisan, baik di media massa maupun di buku. Wajar kemudian bila Shihab dianggap sebagai penulis yang produktif karena lebih dari lima belas buku telah mewujud di tengah-tengah masyarakat Indonesia di antaranya; *Tafsir al-Manar: Keistimewaan dan kelemahannya* (1984), *Filsafat Hukum Islam* (1987), *Mahkota Tuntutan Ilahi; Tafsir Surah al-Baqarah* (1988), *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (1992), *Lentera Hati; Kisah dan Hikmah Kehidupan* (1994) *keduanya berasal dari kumpulan makalah dan ceramah, Studi Kritis al-Manar* (1994), dan sebagainya.¹⁹

14 M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu*, 6.

15 Saiful Amir Ghofur, *Profil Para Mufassir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), 236.

16 M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu*, 6-7.

17 Saiful Amir Ghofur, *Profil Para Mufassir*, 237.

18 M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam al-Qur'an*, 7.

19 Howard M. Fredelspiel, *kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, alih bahasa Tajul Arifin (Bandung;

Di antara sekian banyak karya Shihab, tafsir *al-Misbah* merupakan karya monumentalnya. Sebab melalui karya ini namanya kian tersohor di kalangan intelek maupun masyarakat pada umumnya. Ia pun dikenal sebagai salah seorang mufasir Indonesia karena kepiawaiannya mendalami teks al-Qur'an bahkan ia juga telah mampu menulis tafsir al-Qur'an secara utuh 30 juz dengan rinci dan mendetail hingga 15 volum.

Seperti tafsir kalsik pada umumnya, tafsir *al-Misbah* juga diawali dengan pengantar yang di dalamnya mencakup; nama surah dan nama lain surah, jumlah ayat, sesekali Quraish juga menyertakan penjelasan tentang perbedaan perhitungan—jumlah ayat—. Tak hanya itu, ia bahkan menyebutkan tempat turun surah, *makiyyah* atau *madaniyyah* disertai pengecualian ayat-ayat yang tidak termasuk dalam kategori, nomor surat berdasarkan urutan mushaf dan urutan turun, tema pokok, keterkaitan-*munasabah*-antara surah sebelum dengan sesudahnya dan sebab turunnya ayat.²⁰

Selesai memberi pengantar, Shihab kemudian menafsirkan dengan menganalisis secara kronologis dan menguraikan berbagai aspek yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan urutan bacaan mushaf. Hal itu dilakukan untuk membuktikan bahwa ayat-ayat dan surat-surat dalam al-Qur'an mempunyai keserasian yang sempurna dan merupakan satu kesatuan yang tak dapat dipisah-pisahkan.²¹ Dengan demikian akan lebih menghasilkan pemahaman utuh dan tentunya akan menghindarkan diri dari kesalah-pahaman dalam menafsirkan firman Tuhan.

Menelusuri Makna dan Historisitas Terma Misoginis

Misoginis berasal dari bahasa Inggris (*misogyny*) yang berarti *hater of women*, atau kebencian terhadap perempuan.²² Sedangkan menurut *Kamus Ilmiah Populer* menyebutkan, terdapat tiga ungkapan berkaitan dengan istilah tersebut di antaranya; pertama, *misogin* berarti benci akan perempuan, kedua *misogini* bermakna perasaan benci pada perempuan dan ketiga *misoginis* adalah laki-laki yang benci kepada perempuan.²³ Secara terminologis istilah ini juga digunakan untuk doktrin-doktrin sebuah aliran pemikiran yang secara kasat mata memarginalkan derajat perempuan. Sementara dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* diartikan orang yang membenci wanita.²⁴ Dari definisi-definisi tersebut dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa ayat-ayat yang disinyalir misogynis berarti ayat-ayat keberpihakan laki-laki terhadap perempuan. Dengan kata lain, ayat-ayat misogynis adalah ayat-ayat yang memandang *the second being* perempuan.

Sebelum jauh melacak akar sejarah munculnya terma misogynis, penulis akan terlebih dahulu menelisik laku pemikir pra Islam dalam memandang kedudukan perempuan. Sejarah merekam bahwa sebelum al-Qur'an diturunkan ke muka bumi ini terdapat sekian banyak peradaban besar yang mengitari Jazirah Arab seperti; Yunani, Romawi, India, dan Cina. Selain itu dunia juga sudah mengenal agama-agama di antaranya; Yahudi, Nasrani, Buda, Zoroaster, dan sebagainya.

22 Jhon Echol dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta; Gramedia, 1986), 382.

23 Tim Pusaka Agung, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya; Pustaka Agung Harapan, t.t), 417.

24 Lihat, Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta; Balai Pustaka, 1996) Cet. VIII, 660.

Mizan, 1996), 296-298.

20 Saiful Amir Ghofur, *Profil Para Mufassir al-Qur'an*, 239-240.

21 Saiful Amir Ghofur, *Profil Para Mufassir al-Qur'an*, 241.

Sejenak napak tilas kedudukan perempuan di Yunani, dalam masyarakat Yunani yang terkenal dengan pemikiran-pemikiran filsafatnya, tidak banyak menyinggung tentang hak dan kewajiban wanita. Di kalangan elit, wanita ditempatkan (disekap) dalam istana-istana. Sementara di kalangan bawah nasib wanita sangat menyedihkan, karena mereka diperjual-belikan. Sedangkan mereka yang berumah-tangga sepenuhnya berada di bawah kekuasaan suaminya, mereka tidak memiliki hak-hak sipil, bahkan hak waris pun tidak ada, inilah gambaran kehidupan perempuan di era Yunani.²⁵

Beda halnya dalam peradaban Romawi, wanita sepenuhnya berada di bawah kekuasaan ayahnya. Setelah menikah, kekuasaan tersebut pindah ke tangan sang suami. Kekuasaan ini mencakup kewenangan menjual, mengusir, menganiaya, dan membunuh. Keadaan tersebut terus berlangsung hingga abad ke-4 Masehi. Meski pada zaman Constantine terjadi sedikit perubahan yaitu dengan diundangkannya hak pemilikan terbatas bagi wanita, namun dengan catatan bahwa setiap transaksi harus disetujui oleh keluarga (red; suami atau ayah).²⁶

Peradaban Hindu dan Cina tidak lebih baik dari peradaban-peradaban Yunani dan Romawi. Hak hidup seorang wanita yang bersuami harus berakhir pada saat kematian suaminya. Istri harus dibakar hidup-hidup pada saat mayat suaminya dibakar. Hal puruk yang menimpa perempuan ini baru berakhir pada abad ke-17 M. wanita pada masyarakat Hindu ketika itu sering dijadikan sesajen bagi apa yang mereka namakan dewa-dewa. Petuah sejarah kuno mereka mengatakan

bahwa “racun, ular, dan api tidak lebih jahat daripada wanita”.²⁷ Sementara itu dalam petuah Cina kuno diajarkan “Anda boleh mendengar pembicaraan wanita tetapi sama sekali jangan mempercayai kebenarannya”.²⁸

Lain halnya dengan ajaran Yahudi, martabat wanita sama dengan pembantu. Ayah berhak menjual anak perempuan kalau ia tidak mempunyai saudara laki-laki, ajaran mereka menganggap wanita sebagai sumber laknat karena dialah yang menyebabkan Adam terusir dari surga. Sementara dalam pandangan pemuka/pengamat Nasrani ditemukan bahwa wanita adalah senjata Iblis untuk menyesatkan manusia. Pada abad ke-5 M. diselenggarakan suatu konsili yang memperbincangkan apakah wanita mempunyai ruh atau tidak? Akhirnya ditemukan sebuah kesimpulan bahwa wanita tidak mempunyai ruh yang suci. Bahkan pada abad ke-6 M. diselenggarakan suatu pertemuan untuk membahas apakah wanita manusia atau bukan manusia?

Dari pembahasan ini disimpulkan bahwa wanita adalah manusia yang diciptakan semata untuk melayani laki-laki. Sepanjang abad pertengahan nasib wanita tetap sangat memprihatinkan. Bahkan hingga tahun 1805 perundang-undangan Inggris mengakui hak suami untuk menjual istrinya dan sampai tahun 1882 wanita Inggris belum lagi memiliki hak pemilikan harta benda secara penuh, dan hak menuntut ke pengadilan.²⁹

Hemat penulis, hal ini menggariskan bahwa wanita mempunyai sejarah kelam di masa silam, terbukti eksistensi mereka dianggap namun hak-hak mereka dirampas. Gambaran di atas memberi kesimpulan bahwa

27 Muhammad Imarah, *Tahrir al-Mar'ah baina al-Islam wa al-Gharb* (Kairo; Dar al-Kutub Mishriyah, 2009), 53.

28 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 297.

29 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 298.

25 M. Qusraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 296.

26 M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, 297.

sejatinya laku misoginis sudah mewujud jauh sebelum al-Qur'an diturunkan. Lebih lanjut Nasarudin Umar menegaskan bahwa budaya memarginalkan perempuan inilah dikonstruksi oleh mitos. Mulai dari mitos tulang rusuk asal-usul kejadian perempuan sampai mitos-mitos disekitar menstruasi, dimana mitos-mitos tersebut cenderung lebih mengesankan perempuan sebagai *the second creation* and *the second sex*.³⁰ Pengaruh mitos-mitos ini kemudian mengendap di bawah alam sadar perempuan sekian lama sehingga pada akhirnya perempuan menerima kenyataan dirinya sebagai subordinasi laki-laki dan tidak layak sejajar dengannya.

Mitos-mitos perempuan memang agak rumit dipecahkan karena bersinggungan dengan persoalan agama. Meminjam statemen Zaitunah Subhan jika suatu mitos dituangkan kedalam agama maka pengaruhnya akan bertambah kuat, karena kitab suci bagi pemeluknya bukan lagi mitos melainkan bersumber dari Tuhan.³¹ Pada akhirnya sejumlah mitos pun tidak dapat ditolak karena sudah menjadi bagian dari kepercayaan dalam suatu agama. Pengaruh cerita-cerita dalam berbagai kitab suci meningkat statusnya menjadi sebuah keyakinan.

Adapun di dunia Timur 'term misoginis' mewujud di tengah masyarakat muslim yang diprakarsai oleh Qasim Amin, Fetima Mernissi, Nawal Sa'dawi, Rif'at Tahtawi dan lain-lain. Tokoh-tokoh feminis muslim inilah yang mulai mengenalkan terma misoginis, hingga menjalar pada teks suci, menurut mereka penyebab utama penafsiran teks Tuhan lebih berpihak pada laki-laki tidak lain karena sejak dahulu kala para mufasir didominasi oleh kaum

Adam,³² hal inilah yang menjadikan penafsiran mereka cenderung mengsuperiorkan laki-laki ketimbang perempuan.

Menurut Nasarudin Umar, secara teologis ada empat hal yang berpotensi menjadi faktor terbentuknya anggapan stereotip terhadap perempuan di antaranya; *pertama* tujuan penciptaan perempuan untuk melengkapi hasrat dan keinginan Adam di surga. *Kedua*, tempat penciptaan manusia pertama di surga yang ada di alam gaib sehingga melahirkan berbagai mitos yang merendahkan perempuan. *Ketiga*, asal-usul kejadian perempuan berasal dari tulang rusuk Adam. *Keempat*, penyebab jatuhnya Adam dari surga ke bumi dalam drama kosmik adalah godaan perempuan, cerita ini melahirkan konsep dosa warisan yang dibebankan kepada perempuan.³³ Persoalan-persoalan teologis tersebut yang diduga melahirkan pandangan misoginis yang merugikan perempuan.

Statement bahwa adanya misoginis dalam sebuah teks (menurut kalangan feminis) sejatinya lebih kepada ketidakpuasan mereka terhadap penafsiran yang seolah menyudutkan kedudukan perempuan. Karena itu, menurut penulis sendiri tidak ada teks yang mengarah kepada misoginis karena yang ada hanyalah pembacaan feminis sendiri terhadap teks yang seolah-olah memarginalkan perempuan.

Reinterpretasi Teks terhadap Ayat-ayat yang disinyalir Misoginis; Asal kejadian Perempuan sebagai Studi Kasus

Al-Qur'an adalah rahmat bagi semesta alam diturunkan ke muka bumi dengan misi membawa pencerahan. Menurut Quraish Shihab

32 Selengkapnya baca Jamal al-Bana, al-Mar'ah al-Muslimah baina Tahrir al-Qur'an wa Taqyid al-Fuqahâ', (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), 12-14. Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century*, 71-72.

33 Nasarudin Umar, *Teologi Jender Antara Mitos dan Kitab Suci*, Cet. I, 154-155.

30 Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999) Cet. I, 88.

31 Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*, 17-18.

dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an yang disinyalir berpihak laki-laki, perlu ditelaah lebih lanjut sebab dugaan kaum feminis tersebut berarti berseberangan dengan misi di mana al-Qur'an diturunkan, yaitu mewujudkan keadilan dan persamaan di dalam masyarakat.³⁴

Di antara ayat al-Qur'an yang menjadi objek kaum feminis adalah Qs. al-Nisa (4): 1 yaitu ayat tentang asal kejadian perempuan.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ
وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً

Artinya; Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari nafs yang satu (sama), dan darinya Allah menciptakan pasangannya dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan lelaki dan perempuan yang banyak.

Sebagaimana dipaparkan Quraish Shihab dalam tafsirnya bahwa mayoritas mufasir klasik memahami kata “*nafs wahidah*” dengan makna Adam As.³⁵ Sejalan dengan ini, Shihab mengutip penafsiran al-Tarbasi—salah seorang ulama tafsir bermadzhab Syi'ah (abad ke-6 H.)—yang mengemukakan demikian dalam tafsirnya bahwa kebanyakan ulama tafsir sepakat dalam mengartikan kata tersebut dengan Adam. Kalangan ini menganggap bahwa *nafs* adalah Adam, juga memahami kata “*zaujaha*” makna harfiahnya “pasangannya” kepada istri Adam

As. yaitu Hawa.³⁶ Interpretasi tersebut berbeda dengan ulama modern seperti Muhammad Abduh dan al-Qasimi yang memaknai kata “*nafs*” dengan arti “jenis”,³⁷ sehingga menurut Shihab ayat ini akan sama dengan penjelasan Qs. al-Hujurat:13.³⁸

Menyikapi dari perbedaan penafsiran tersebut, Shihab melihat bahwa para penafsir klasik cenderung memahami istri Adam (red; Hawa) diciptakan dari Adam sendiri. Pandangan ini kemudian melahirkan pra konsepsi negatif terhadap perempuan, dengan menyatakan bahwa perempuan adalah bagian dari lelaki, tanpa lelaki perempuan tidak mungkin ada.³⁹ Senada dengan stemen ini al-Qurtubi juga menegaskan bahwa istri Adam itu diciptakan dari tulang rusuk Adam sebelah kiri yang bengkok dan karena itu wanita bersifat “*auja*” (bengkok atau tidak lurus).⁴⁰ Selain itu, Shihab menegaskan bahwa pernyataan ini boleh jadi bersumber pada hadits yang memaparkan:

اِسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا فَإِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضَعْفٍ
أَعْوَجَ (رواه عن الترمذي عن أبي هريرة)

Saling pesan memesanlah untuk berbuat baik kepada perempuan, karena mereka diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok. (HR. At-Tirmidzi dari Abu Hurairah).

34 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 297.

35 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2008), 358. Bandingkan dengan mufasir klasik seperti Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'an* (Kairo: Dār Hijr, 2001), Cet. I, Jilid VI, 339. Imad al-Din Abi al-Fida' Isma'il bin Kathir al-Dimisqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Kairo: Maktabah Aulād al-Shaikh li al-Turāth, 2000), Cet. 1, Jilid III, 334.

36 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 299-300.

37 Dalam hal ini Muhammad Abduh menafsirkan kata “*nafs wahidah*” dengan beragam makna selengkapnya baca, *Tafsir al-Manār* (Kairo: Dar al-Manār, 1947), Cet. II, Jilid IV, 323-325.

38 Qs. Al-Hujurat: 13 ini mengurai tentang penciptaan manusia dari jenis yang sama yaitu ayah dan ibu pertemuan antara sel telur dengan sperma. Hanya saja penekanan pada ayat tersebut lebih pada persamaan hakikat kemanusiaan.

39 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 300.

40 Baca juga Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* (Kairo: Dār al-Kutub al-Mishriyyah, 1935), Cet. II, Jilid V, 2.

Dalam hal ini Shihab mengkritisi ulama klasik yang cenderung literalis karena semestinya hadits di atas dipahami secara metaforis sebagaimana ulama kontemporer, bahkan sebagian kalangan menolak kebenaran hadits tersebut. Riwayat-riwayat tersebut banyak dijumpai dalam tafsir-tafsir klasik dan kitab sejarah Islam; Ibn Hisyam, al-Thabari dan sebagainya.⁴¹ Untuk menguatkan pendapatnya, Shihab meminjam stemen Rashid Ridha dalam tafsir *al-Manar*nya bahwa jika saja tidak ada cerita penciptaan perempuan di dalam al-Kitab, maka tidak akan pernah ada cerita semacam itu di dalam dunia intelektual Islam.⁴²

Sementara ulama modern menganggap bahwa hadits di atas memperingatkan pada kaum Adam agar menyikapi perempuan dengan penuh bijaksana, sebab adanya sifat, karakter, dan kecenderungan mereka yang yang tidak sama dengan laki-laki.⁴³ Kaum Adam tidak akan mampu mengubah karakter dan sifat bawaan perempuan, walaupun mereka memaksakan justru akan berakibat fatal, seperti halnya meluruskan tulang rusuk yang bengkok. Sejalan dengan ini, Shihab mengutip pendapat At-Thabathaba'i dalam tafsirnya bahwa ayat tersebut menegaskan perempuan (istri Adam) diciptakan dari jenis yang sama dengan Adam, dan ayat tersebut tidak sedikitpun mengarah bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam.⁴⁴

Dengan penafsiran di atas, Quraish Shihab menunjukkan bahwa tidak ada satupun petunjuk yang pasti dari ayat al-Qur'an yang dapat mengantarkan kita untuk menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk

atau unsur penciptaannya berbeda dengan unsur lelaki. Senada dengan ini, Shihab sepatutnya dengan Rashid Ridla yang berkesimpulan bahwa ide ini muncul dari ide yang termaktub dalam Perjanjian Lama (kejadian II:21-22) "*ketika Adam tidur terlelap, maka diambil oleh Allah sebilah tulang rusuknya, lalu ditutupkannya pula tempat itu dengan daging. Maka dari tulang yang telah dikeluarkan dari Adam itu, dibuat Tuhan seorang perempuan.*"⁴⁵ Dari stemen ini, Rasid Ridla nampaknya ingin menunjukkan bahwa mayoritas ulama klasik sedikit banyak terpengaruh oleh budaya luar Islam, yang penyebarannya melalui *Israiliyyaât*, yaitu dongeng-dongeng yang berasal dari Yahudi dan Nasrani.

Quraish Shihab melihat cukup banyak ayat al-Qur'an mendukung pendapat yang menekankan persamaan unsur kejadian Adam dan Hawa, serta persamaan kedudukannya, di antaranya; (QS. al-Isra':70). Secara tegas ayat ini mengatakan bahwa Allah memuliakan anak-anak Adam tanpa pengecualian, tentu anak-anak Adam di sini pemaknaannya cukup global yang meliputi laki-laki dan perempuan, demikian pula dengan penghormatan yang diberikan Tuhannya.⁴⁶

Ayat tersebut juga dianggap memiliki keterkaitan dengan Qs. Ali Imran [3]: 195 "*Sebagian kamu adalah sebagian yang lain*". Artinya bahwa sebagian kamu (*hai umat manusia yang berjenis lelaki*) berasal dari pertemuan ovum dan sperma, dan sebagian yang lain.⁴⁷ Ayat ini menunjukkan bahwa keduanya sama-sama manusia yang tidak memiliki perbedaan dari aspek penciptaan. Dengan demikian nampak bahwa firman Tuhan

41 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 301.

42 Rashid Ridha, *Tafsir al-Manar*, (kairo: Dar al-Manar: 1947), Jilid IV, 93.

43 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 300-301.

44 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, 405.

45 Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 301.

46 Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 301-302.

47 Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, 405.

tersebut upaya al-Qur'an untuk mengikis segala pandangan yang membedakan laki-laki dengan perempuan, terlebih dalam bidang kemanusiaan.

Dari penafsiran Quraish Shihab di atas dapat disimpulkan bahwa ia mencoba mengkombinasikan dua pendekatan—tekstual dan kontekstual—sekaligus. Pendekatan tekstualnya terlihat ketika Shihab mengaitkan penafsiran ayat al-Qur'an dengan ayat lainnya dan juga dengan hadits. Dalam tataran ini interpretasi Quraish Shihab dapat dikategorikan sebagai *soft textualism*. Karena dalam penafsirannya, ia tidak mengamini pendapat mufasir klasik sepenuhnya. Sebaliknya, ia menerima dengan selektif dan bahkan mengkritisi penafsiran ulama klasik. Meskipun kritik yang disampaikan tersebut masih dalam normatif dan kurang menyentuh konteks sosio historis dan sosio kultur di masa mufasir klasik hidup.

Sementara dengan pendekatan kontekstual, Shihab dalam hal ini sejalan dengan mufasir modern seperti Muhammad Abduh, Rasid Ridha, al-Thabathaba'i dan lainnya yang berkesimpulan bahwa sayyidah Hawa diciptakan dari jenis yang sama sebagaimana nabi Adam diciptakan. Karena tidak ada teks yang secara eksplisit menunjukkan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam. Mereka menyepakati anggapan bahwa Hawa tercipta dari Adam karena terpengaruh dari unsur budaya yang berkembang subur di luar Islam.

Keterlibatan Perempuan dalam Wilayah Domestik dan Publik

Menyoal tentang feminis dan isunya pasti tak akan luput dengan persoalan kedudukan perempuan dalam public maupun domestik. Di antara ayat al-Qur'an yang menjadi legitimasi mereka adalah Qs. al-Nisâ'

[4]: 34 dan Al-Ahzab [33]: 33. Kedua ayat ini acapkali dijadikan dasar untuk menghalangi aktivitas perempuan di ranah publik dan domestik. Kita awali pendedahannya dimulai dengan surat al-Ahzab: 33,

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ...

Dalam menafsirkan potongan ayat ini Shihab menghadirkan pro-kontra ulama. Di antaranya imam al-Qurtubi yang memaparkan bahwa potongan ayat tersebut menandakan perintah perempuan untuk berdiam diri di rumah. Menurutnya meskipun perintah ini diserukan kepada istri Nabi, namun sejatinya berlaku juga untuk kaum perempuan pada umumnya.⁴⁸ Sejalan dengan ini, Ibn al-'Arabi juga menyampaikan pendapat yang sama dalam tafsirnya.⁴⁹

Sementara al-Maududi mempunyai pandangan yang sedikit berbeda dengan berkesimpulan bahwa ayat ini menunjukan perintah wanita untuk berdiam diri di rumah semata-mata agar terjaga kehormatannya dan tidak mengabaikan kewajibannya, walaupun memiliki kebutuhan mendesak dan menuntutnya pergi ke luar rumah maka wanita diperbolehkan dengan syarat mereka mampu melindungi kehormatannya.⁵⁰ Di sini al-Maududi tidak menggunakan kata “darurat” tetapi “kebutuhan”. Dengan demikian bahwa ada peluang bagi kaum Hawa untuk menjalani aktivitas di luar rumah.

Untuk menguatkan argumen di atas, Shihab meminjam stemen Sayyid Qutb yang beranggapan bahwa “*waqarna fi buyutikunna*”

48 M. Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah, Jilid 11, 266. Selengkapannya baca Abu Abdillah al-Qurtubi, Jâmi li Ahkâm al-Qur'an, (Riyad: Dar Alam al-Kitab, 2003), Vol XIV, 178-179.

49 M. Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah, Jilid 11, 266.

50 M. Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah, Jilid 11, 266.

bukan berarti memasung kebebasan wanita untuk berdiam diri di rumah melainkan untuk menegaskan kembali bahwa rumahtangga adalah tugas utamanya.⁵¹ Selain itu, Quraish juga menghadirkan pendapat Sa'id Hawwa untuk mempertegas kebolehan wanita berkecimpung di ranah publik, Sa'id Hawwa dengan jelas menguraikan apa yang dimaksud dengan "kebutuhan wanita" baik sifatnya prinsipil maupun tidak seperti belajar, bekerja dan mengunjungi orang tua.⁵² Karena itu, Qs. al-Ahzab: 33 ini bukanlah dalil normatif yang mengekang kebebasan perempuan.

Dalam konteks sejarahnya bahkan digambarkan begitu jelas bagaimana keterlibatan perempuan dalam ruang publik di masa Rasul seperti saudagar sukses Khadijah binti Khuwailid. Sayyidah Aishah adalah sosok perempuan sangat dalam pengetahuannya bahkan ia juga dikenal sebagai politikus handal. Selain itu, Zinab binti Jahsy aktif bekerja sampai pada menyamak kulit binatang⁵³ dan masih banyak aktivitas perempuan yang memperlihatkan ruang gerak mereka di ranah publik.

Quraish Shihab menggarisbawahi tentu tidak setiap pekerjaan perempuan di era sekarang telah mewujud di masa awal Islam. Namun demikian uraian di atas menunjukkan bahwa Islam sama sekali tidak memasung kebebasan wanita untuk berkarya baik dalam ranah domestik maupun publik, swasta ataupun pemerintah.⁵⁴ Hanya saja, pekerjaan tersebut semestinya dilakukan dengan terhormat, sopan, mampu memelihara agamanya dan menghindari diri dari kemungkinan-kemungkinan yang dapat

menyebabkan dampak negatif bagi dirinya maupun lingkungannya.

Sementara dalam menafsirkan Qs. Al-Nisa'[4]: 34, "*al-rijâlu qawwâmûn 'ala al'nisâ' bimâ faddallahu ba'dahum 'alâ ba'dl'*" dipaparkan bahwa kata "*al-rijâl*" memiliki beragam makna, sebagian mengartikannya dengan "laki-laki" jamak dari kata "*al-rijl*" dan mayoritas ulama lain memahaminya dengan arti "para suami". Sebagaimana disampaikan dalam tafsirnya, pada awalnya Shihab sepakat dengan mayoritas ulama, namun kemudian beralih pandangan ketika menemukan makna yang berbeda dalam pernyataan Thahir ibn Ashur bahwa kata "*al-rijâl*" tidak selalu digunakan dalam bahasa Arab ataupun al-Qur'an dengan makna suami, berbeda dengan "*imra'ah*" / "*al-nisâ'*" dipahami dengan arti istri.⁵⁵

Terlepas dari polarisasi makna "*al-rijâl*",⁵⁶ Shihab nampaknya ingin menegaskan bahwa yang menjadi penekanan dalam potongan ayat ini adalah kata "*qawwam*" yang seringkali disalah-pahami oleh banyak orang. Tidak sedikit ulama bahkan yang mengartikan kata "*qawwam*" dengan makna kepemimpinan. Meskipun ia kurang sepakat dengan arti tersebut tapi setidaknya dalam terminologi "kepemimpinan" ini tercakup pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan dan pembinaan.⁵⁷

Shihab menegaskan ketika kata *qawwam* dipahami bahwa laki-laki atau suami adalah pemimpin dalam rumahtangganya, tidak berarti menjadikan posisi istri sebagai *the second being*, namun karena kelebihan yang dimiliki laki-laki lebih menunjang pada kepemimpinan. Seperti

51 M. Quraish Shihab, Konsep Wanita Menurut al-Qur'an, Hadith, 3-4.

52 M. Quraish Shihab, Konsep Wanita Menurut al-Qur'an, Hadith, 6

53 M. Quraish Shihab, Konsep Wanita Menurut al-Qur'an, Hadith, 6
baca pula: Muhammad Imarah, *Tahrir al-Mar'ah baina al-Gharbi wa al-Islam*, 26-30.

54 M. Quraish Shihab, Konsep Wanita Menurut al-Qur'an, Hadith, 4.

55 M. Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah, 403-404.

56 Lihat perbedaan ulama dalam memahami kata *al-rijal* dan *al nisa'*, *al-dzakar* dan *al unta* selegkapnya bisa merujuk buku Zaitunah Subhan, *al-Qur'an dan Perempuan*, 15-28.

57 M. Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah, 404.

halnya kelebihan wanita yang menunjang pada pemberi rasa damai dan tenang kepada laki-laki/suami serta lebih mendukung fungsinya untuk mendidik dan membesarkan anak-anak.⁵⁸

Lebih jauh Shihab menambahkan pernyataannya di atas dengan Qs. Al-Baqarah [2]: 228 “*wa li al-rijâli ‘alaihinna darajah*”. Jika ditafsirkan secara tekstual, ayat ini seolah mengunggulkan laki-laki. Adanya satu tingkatan lebih yang dimiliki oleh kaum Adam. Namun bila dicermati lebih lanjut, pandangan tersebut sangat keliru, sebab dalam konteks hubungan suami istri, ayat ini justru menunjukkan bahwa suami mempunyai hak dan kewajiban lebih terhadap istri, keduanya dalam keadaan seimbang, bukanlah sama.⁵⁹ Hal ini seiring dengan penuturan Muhammad bahwa persamaan hak dan kewajiban di antara laki-laki dan perempuan adalah persamaan yang saling melengkapi satu sama lain (*al-musâwah al-takammuli*).⁶⁰

Dengan demikian, tuntunan ini menuntut kerjasama yang baik yaitu pembagian peran yang adil antara suami dan istri walau tidak ketat. Sehingga melahirkan kerjasama yang harmonis antara keduanya, bahkan anggota keluarga seutuhnya. Memberi nafkah memang kewajiban suami, akan tetapi tidak berarti istri tidak diperbolehkan untuk bekerja. Ketika penghasilan suami kurang dapat memenuhi kebutuhan keluarga, maka seorang istri dianjurkan untuk dapat meringankan beban suami. Sementara di sisi lain, meski istri memiliki tanggungjawab untuk mengelola rumah tangganya, bukan berarti suami melepaskan tanggungjawabnya seorang diri.

Salah satu hadits meriwayatkan bahwa Rasul menjahit sendiri pakaian beliau yang sobek, memerah susu kambing untuk sarapan, dan terlibat membantu istri-istri beliau dalam urusan rumahtangga.⁶¹ Hadits tersebut menggariskan bahwa keikutsertaan Nabi dalam mengemban kebutuhan keluarga. Keberhasilan perkawinan tidak mungkin tercapai tanpa perhatian bahkan pengorbanan timbal balik di antara keduanya. Tentu saja aktivitas yang dilakukan oleh dua orang atau lebih, memerlukan seorang penanggungjawab serta pengambil keputusan terakhir, jika kata sepakat melalui musyawarah tidak tercapai.⁶² Karena itu, lanjutan ayat di atas menegaskan bahwa *para suami mempunyai satu derajat (tingkatan) atas mereka para istri*.

Sejalan dengan ini, Shihab sepakat dengan al-Thabari menuturkan “derajat” yang dimaksud adalah derajat kepemimpinan. Kepemimpinan yang dimaksud adalah yang berlandaskan kelapangan dada suami untuk meringankan kewajiban istri.⁶³ Meski ayat ini disusun dalam redaksi berita, tetapi maksudnya adalah perintah bagi para suami untuk memperlakukan istri mereka dengan sikap terpuji, agar mereka dapat memperoleh derajat itu. Thahir Ibn Asyur juga sependapat dengan pandangan al-Thabari bahwa derajat yang dimaksud adalah kemampuan lebih yang diberikan oleh Allah; segi akal ataupun fisik, dan dari kelebihanannya itu agar kaum Adam menuntun dan mengayomi istri penuh dengan kesabaran dan lapang dada.⁶⁴

58 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, 405.

59 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, 458.

60 Muhammad Imarah, *Tahrir al-Mar'ah*, 17-18.

61 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 310.

62 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, 459.

63 Ibn Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabari Jami' al-Bayan 'an Tawil Ayat al-Qur'an* (Kairo; al-I'lan, 2000), 378.

64 Thahir Ibn 'Asyur, *Tafsir Tahrir wa al-Tanwir*, (Tunis; Dar al-Tunisiyah, 1984), jilid II, 402.

Peranan seorang istri sebagai ibu rumah tangga adalah untuk menjadikan rumah itu sebagai ‘sakan’ yakni tempat yang menenangkan dan menentramkan seluruh anggotanya. Bintu Syathi’ bahkan menegaskan bahwa perempuan Muslim tidak hanya menjadi pengikut dan berada di bawah perlindungan laki-laki, tetapi juga merupakan struktur pendukung bagi laki-laki, keluarga dan masyarakat.⁶⁵

Dari penafsiran kedua ayat di atas dapat disimpulkan bahwa Shihab memadukan secara elegan pendekatan tekstual dan kontekstual. Meskipun pendekatan tekstualnya tidak secara meluas dipaparkan dan terlihat condong pada pendekatan kontekstual. Kenyataan ini, dibuktikan ketika di awal penafsirannya ia sepakat dengan penafsiran klasik yang memahami kata “*al-rijal*” sebagai pemimpin. Namun kemudian ia berbalik pandangan saat menemukan makna baru kata “*al-rijal*” yang ditawarkan oleh Thahir ibn ‘Asyur.

Penulis melihat bahwa penafsiran yang dihadirkan ini tidak berarti menunjukkan ketidak-konsistenan Quraish Shihab dalam mendekati teks, namun demikian upaya ini dilakukan agar menghasilkan makna yang komprehensif. Hal ini terlihat, ketika ia kemudian mengamini pendapat al-Thabari dalam memahami makna “*darajah*” sebagai satu tingkatan lebih atas suami untuk meringankan beban seorang istri. Sementara dalam pendekatan kontekstualnya, ia sependapat dengan al-Maududi dan Said Hawa bahwa meskipun mengurus keluarga adalah kewajiban seorang istri, namun kewajiban tersebut tidak memasung hak-hak istri untuk beraktivitas baik di ranah publik maupun domestik.

65 Barbara Freyer Stowasser, *Reinterpretasi Gender Wanita dalam Al-Qur'an, Hadits dan Tafsir* diterjemahkan dari buku berbahasa Inggris: *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation* penerjemah HM. Muchtar Zoerni (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), 340-341.

PENUTUP

Secara ringkas dapat dikatakan bahwa perspektif kesetaraan gender dalam penelitian kajian al-Qur'an maupun Hadits ditujukan untuk menganalisis ulang teks-teks yang beredaksi misoginis, dalam upaya kontekstualisasi penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang tidak saja mempertimbangkan konteks sosio-historis dalam memahaminya, tetapi juga dengan menarik signifikansinya bagi konteks sosiologis yang terjadi pada masa kini. Sehingga pada akhirnya tetap didapatkan makna pesan-pesan al-Qur'an dimensi keadilan dan kesetaraan derajat antara sesama manusia akan tersampaikan.

Penulis sejalan dengan M. Quraish Shihab, bahwa anggapan yang selama ini diyakini oleh feminis tentang teks yang mengarah pada misoginis itu sangat keliru. Karena agama Islam tidak pernah menempatkan kedudukan perempuan di bawah subordinasi laki-laki. Al-Qur'an menempatkan kaum laki-laki dan perempuan sebagai dua jenis makhluk yang mempunyai status yang sama, baik dalam posisi dan kapasitasnya sebagai pengabdikan Tuhan maupun sebagai wakil Tuhan (*khalifah*). Adanya perbedaan dalam beberapa hal antara al-Qur'an dan Hadits tidak berarti keduanya tidak sejalan apalagi bertentangan.

Oleh karena itu, dalam menyikapinya butuh pemahaman yang mendalam. Kita perlu memadukan penafsiran klasik untuk membaca kondisi sosio-kultur di mana teks itu diturunkan dan penafsir kontemporer agar penafsiran itu selaras dengan kekinian (red: tekstual dan kontekstual). Dengan demikian penafsiran yang dihasilkan tidak keluar dari koridor Syar'i dan jargon *shalih li kulli zaman wa li kulli makan* akan tercipta sebagaimana adanya. *Wa Allahu a'lam bi al-shawâb*.

DAFTAR PUSTAKA

- Agung, Tim Pustaka. (tt). *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Pustaka Agung Harapan.
- Al-Dzahaby, Husein. (tt). *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Kairo: Dar al-Hadits.
- Al-Khuly, Amin. *Al-Tafsir Ma'lim Hayatuh/ Tafsir manhajuhu al-Yaum*, (Kairo: Maktabah Usroh Ammah Mashriyah, 2003)
- Al-Nisabury, Ahmad al-Wahidy. 1991. *Asbab al-Nuzul*. Libanon: Dar al-Fikr.
- Al-Thabary, Ibn Jarir. 2000. *Tafsir al-Thabary Jami' al-Bayan 'an Tawil Ayat al-Qur'an*. Kairo: al-I'lan.
- Asyur, Ibn Thahir. 1984. *Tafsir Tahrir wa al-Tanwir*. Tunis: Dar al-Tunisiyah.
- Barbara Freyer Stowasser, *Reinterpretasi Gender Wanita dalam Al-Qur'an, Hadits dan Tafsir* diterjemahkan dari buku berbahasa Inggris: *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation* penerjemah HM. Muchtar Zoerni (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994)
- Depdikbud. 1996. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Fredelspiel, Howard M. 1996. *Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab, alih bahasa Tajul Arifin*, Bandung: Mizan.
- Ghofur, Ghofur Saiful. 2008. *Profil Para Mufasssir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani.
- Hasan Shadily, Jhon Echol. 1986. *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: Gramedia.
- Imarah, Muhammad. 2009. *Tahrir al-Mar'ah baina al-Islam wa al-Gharb*. Kairo: Dar al-Kutub Mishriyah.
- Muhadjir, Noeng. 2000. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin.
- M. Alfatih dkk, Suryadilaga. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta:Teras, 2005.
- Ridha, Rashid. *Tafsir al-Manar*, Kairo: Dar al-Manar: 1947.
- Safrudin, U. *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual Dalam al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Shihab, M. Quraisy. *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung; Mizan, 2009.
- Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*, Yogyakarta; LKiS Yogyakarta, 1999.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka:1988.
- Umar, Nasarudin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta; Paramadina, 1999.
- Nasarudin. *Teologi Jender Antara Mitos dan Kitab Suci*, Jakarta; Pustaka Insani, 2002
- Zenrif, M.Fauzan. *Sintesis paradigm Studi Al-Qur'an*, Malang: UIN- Malain Press, 2008.