

TAFSIR AL-QUR'ÂN dalam Perspektif Perempuan

Husein Muhammad

Secara defenitif para ahli tafsir pada umumnya menyebut al-Qur'ân sebagai: "Kalâmullâh (kata-kata Allah) yang diturunkan melalui Malaikat Jibrîl kepada Nabi Muhammad Saw, yang disampaikan kepada kita melalui rangkaian yang terpercaya (*mutawâtir*), tertulis dalam mush-haf. Membacanya dinilai sebagai ibadah (berpahala). Al-Qur'ân juga sebuah mu'jizat, yakni sesuatu yang luar biasa, di luar kemampuan manusia dan bahasanya tidak bisa ditandingi (*i'jâz*)". (Baca : al Qur'an: Q.S. al Baqarah [2] :23). Adalah keyakinan kaum muslimin bahwa al-Qur'ân adalah wahyu Allah, kitab suci dan sumber paling utama dan otoritatif bagi aktifitas kehidupan sehari-hari. Di dalamnya terkandung seluruh aspek yang dibutuhkan bagi kehidupan kaum muslimin yang akan mengantarkannya pada kesejahteraan hidup di dunia dan kebahagiaan di akhirat. Al-Qur'ân sendiri menyatakan diri sebagai kitab yang menjelaskan segala hal (*tibyân li kulli syai'*). (Baca: Q.S. al An'am, 6: 38, al Nahl, 16: 89). Tetapi pernyataan al-Qur'ân ini segera harus dipahami secara kritis. Menjelaskan segala hal tidak berarti bahwa al-Qur'ân menjelaskan detail-detail masalah kehidupan, sebab dalam kenyataannya memang tidak demikian. Al-Qur'ân sebagai kitab yang abadi tidak mungkin menjelaskan secara rinci persoalan-persoalan kehidupan yang berkembang dan berubah secara terus menerus sampai dunia berakhir. Al-Qur'ân menjelaskan semua hal hanyalah berarti kitab suci ini mengemukakan prinsip-prinsip dasar, nilai-nilai moral dan ketentuan-ketentuan umum. Sebagian besar menyampaikan kisah-kisah atau sejarah kehidupan masyarakat sebelumnya. Ini semua dimaksudkan sebagai pelajaran, contoh, bahan pemikiran (*'ibrah*) bagi manusia. Ayat-ayat yang terkait dengan persoalan-persoalan hukum, menurut Imam al-Ghazali, hanya dijelaskan dalam 500 ayat. Sementara persoalan-persoalan dan kasus kasus hukum tentu saja jutaan bahkan tak terhitung. Imam Haramain mengatakan bahwa ayat-ayat hukum dibandingkan dengan peristiwa-peristiwa kehidupan bagaikan satu ciduk air di antara air lautan.¹ Di sinilah maka penjelasan secara detail pertama-tama dilakukan oleh hadits Nabi Muhammad saw yang biasa disebut as-Sunnah (tradisi Nabi). Al Qur'an sendiri menyatakan fungsi Nabi ini. "Dan Kami menurunkan kepada engkau (Muhammad) al Qur'an agar engkau menjelaskannya kepada mereka". (Q.S. al Nahl, 16 :44). Teks-

¹ Imam Haramain, *al Burhan fi Ushul al Fiqh*, Dar al Kutub al Ilmiyyah, Beirut, 1997, Juz II, hlm. 162.

teks Sunnah (*hadits*) juga terbatas jumlahnya. Sesudah Nabi wafat, teks-teks suci ini selanjutnya dipahami oleh kaum muslimin. Ini yang kemudian dikenal dengan sebutan *ijtihad*. Dalam keyakinan kaum muslimin pula, al-Qur'ân merupakan kitab suci yang tidak mungkin mengandung kontradiksi-kontradiksi antara satu teks dengan teks yang lain, karena ia merupakan kata-kata Tuhan yang Maha Benar. (QS. an-Nisâ, 4: 82). "Tidak ada yang salah (batal) di dalamnya, semuanya diturunkan dari Tuhan Yang Maha Bijaksana dan Maha Terpuji".(QS. Fussilat, [41]: 42). Al-Qur'ân adalah firman Tuhan yang terakhir dan dibawa oleh Nabi yang terakhir pula, dan karena itu berlaku untuk masa yang panjang, abadi dan untuk seluruh umat manusia.

Risalah (Missi) Al-Qur'ân

Al-Qur'ân memberikan pernyataan yang sangat eksplisit bahwa ia adalah buku petunjuk, penuntun dan pembimbing bagi manusia (*hudan li an-nas*) dan untuk menebarkan kerahmatan universal (*rahmatan li al 'âlamîn*). (Q.S. Al An'am, 6:157). Pernyataan ini menjelaskan kepada kita bahwa al-Qur'ân adalah kitab (bacaan) yang terbuka bagi setiap akses manusia untuk mengusahakan terwujudnya sistem kehidupan yang memberi rahmat dan yang mensejahterakan. Pada umumnya kesejahteraan itu kemudian diartikan sebagai kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Terma kerahmatan mengandung di dalamnya seluruh makna kebaikan. Dan ini tentu saja meniscayakan berlakunya nilai-nilai dan norma-norma kemanusiaan seperti kasih sayang, cinta, keadilan, kesetaraan dan kemaslahatan sosial. Nilai-nilai dan norma-norma kemanusiaan ini pada dasarnya adalah wujud dan ekpresi dari keyakinan atau keimanan kepada kemahaesaan Allah sebagai satu-satunya otoritas tertinggi atas alam semesta. Keseluruhan ayat-ayat al-Qur'ân yang berjumlah lebih dari 6000 ayat dan dibagi dalam 114 surah, diturunkan kepada masyarakat Arabia akhir abad ke 6 dan awal abad ke 7 M, dalam kurun waktu sekitar 23 tahun melalui proses bertahap, gradual, dan tidak sekaligus. Tetapi dalam waktu yang bersamaan ia bersifat transformatif dan progresif. Ayat-ayat al-Qur'ân diturunkan dalam dalam dua fase sejarah sosial yang berbeda. Dua fase ini dikenal dalam terminologi ulûm al-Qur'ân sebagai Makkiiyyah dan Madaniyyah. Para ahli tafsir, merumuskan Makkiiyyah adalah ayat-ayat yang diturunkan ketika Nabi masih berada di Makkah atau ketika Nabi belum hijrah, pindah ke Madinah. Sementara Madaniyyah adalah ayat-ayat yang diterima Nabi ketika berada di Madinah atau sesudah hijrah.

Kenyataan sejarah al-Qur'ân ini penting dikemukakan untuk memungkinkan kita dapat memahami bahwa kitab suci ini tengah berdialog secara dinamis dan interaktif dengan akal dan budaya Arabia abad itu dalam konteks sosial-budaya yang berbeda. Salah satu hal yang sangat menarik dari al-Qur'ân adalah bahwa ia hadir tidak dalam kerangka meruntuhkan seluruh dan total atas bangunan tradisi, adat istiadat dan budaya

masyarakat waktu itu. Al-Qur'ân memberikan respon positif bahkan pandangan-pandangan yang apresiatif terhadap tradisi dan budaya lokal, tetapi dalam waktu yang bersamaan ia juga mengemukakan pandangan-pandangan yang sangat kritis sambil mengarahkannya pada konstruksi kebudayaan baru yang didasari oleh cita-cita besar kemanusiaan sebagaimana sudah disebutkan. Dalam bahasa lain teks-teks al-Qur'ân hadir untuk melakukan proses-proses transformasi terhadap kebudayaan masyarakat Arab tanpa merusaknya secara total dan revolusioner menuju terwujudnya konstruksi sosial baru yang lebih baik. Gambaran secara umum kandungan al Qur'an memuat hal-hal atau persoalan-persoalan yang berkaitan dengan ketauhidan (kemahaesaan Tuhan), kehidupan akhirat (*eskatologis*) dan hal-hal yang ghaib (*metafisika*) lainnya, sejarah sosial bangsa-bangsa sebelumnya, peribadatan (ritus-ritus personal) yang meliputi shalat, puasa zakat dan haji, hubungan antar manusia baik dalam lingkup keluarga (hukum keluarga) maupun dalam lingkup sosial-ekonomi-politik, etika sosial (*akhlaq/moral*) dan relasi kemanusiaan lainnya. Pada umumnya keseluruhan ayat al-Qur'ân itu kemudian dibagi dalam tiga katagori, yakni keimanan (*aqidah*), peribadatan (*ibâdah*) dan *Mu'âmalah* (pergaulan sosial-kemanusiaan). Bidang ketuhanan, keakhiratan (dimensi *eskatologis*) dan metafisis masuk dalam katagori keimanan atau aqidah. Ini merupakan basis spiritualitas. Bidang ritual personal disebut ibadah. Ini merupakan ekspresi keimanan individual. Dan bidang hubungan antar manusia; domestik dan publik, disebut mu'amalat. Ini merupakan ekspresi keimanan dalam relasi antar personal. Terhadap katagorisasi tersebut adalah menarik untuk mengemukakan pandangan paradigmatis dari Syaikh Muhammad Madani dalam buku 'Mawâthin al-Ijtihâd'. Menurutnya, ayat-ayat al-Qur'ân (dan hadits Nabi) yang membicarakan bidang aqidah disampaikan melalui gaya bahasa *ikhbâr* (pemberitaan). Misalnya Tuhan itu Esa atau "Tidak ada Tuhan melainkan Allah". Atau "Tuhan telah menyediakan sorga untuk orang-orang yang beriman dan beramal saleh". Demikian pula kalimat "Muhammad adalah utusan Tuhan" Ini merupakan kalimat berita yang kita terima melalui jalan yang meyakinkan. Tuhan disebut sebagai mukhbir (pembawa berita). Ia menyampaikan segala sesuatu menurut apa yang sebenarnya. Al-Qur'ân tidak menyuruh kita untuk menyelidiki keesaan Allah wujud hari akhirat dan seterusnya. Dalam hal seperti ini Allah menyerahkannya kepada manusia untuk mempercayainya atau tidak, tentu dengan konsekwensinya masing-masing.

Di sinilah persoalan keimanan seseorang dipertaruhkan. Dalam bidang ibadah, Al-Qur'ân menyampaikannya dalam bahasa *ibtikârî* (kreatifitas) dan Tuhan dan Nabi disebut (*mubtakir, munsi'*, kreator). Dengan kata lain teks-teks al-Qur'ân menetapkan sendiri aturan-aturan pokoknya. Aturan-aturan pokok dalam bidang ibadah seperti berdiri, duduk, membaca al-Fatihah atau ayat al-Qur'ân dan lain-lain dalam shalat dibuat sendiri oleh Tuhan dan atau Nabi-Nya (*Syâri'*). *Syâri'* juga menentukan

nama-nama shalat, bilangan raka'at, waktu puasa dan cara-caranya, waktu dan cara-cara haji dan lain-lain. Untuk semua ini kita hanya bisa menerimanya tanpa perlu mempertanyakan "mengapa". Sementara dalam bidang mu'amalat (pergaulan sosial-kemanusiaan) Tuhan dan Nabi bertindak sebagai nâqid, yakni kritikus atau korektor. Di sinilah maka ayat-ayat al-Qur'ân tidak menjelaskan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan relasi antar manusia secara rinci, detail, apalagi yang sangat teknis, melainkan dalam bentuk aturan-aturan umum dan prinsip-prinsip dasar. Fakta-fakta sosial ketika Nabi di Madinah menunjukkan relasi sosial-ekonomi-politik sudah terbentuk dan berjalan lama sesuai dengan tradisi masyarakat di sana. Ayat-ayat al-Qur'ân yang turun maupun keputusan-keputusan Nabi tidaklah membatalkan, menghapus atau melarang semua bentuk-bentuk hubungan atau transaksi di antara mereka. Sebaliknya Al-Qur'ân maupun hadits Nabi hanya memasukkan etika dan nilai-nilai moral baru yang sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan. Beberapa etika sosial dan nilai kemanusiaan yang disampaikan Nabi antara lain; *'adam azh-zhulm* (tidak bertidak zalim, menganiaya, tidak adil), *'adam al-gharar* (tidak menipu), *'adam al-maisir* (tidak mengandung perjudian), tidak merusak akal, *at-tarâdhi* (saling menerima) atau *ittifâq* (kesepakatan) dan lain-lain.² Terhadap bidang terakhir ini kita mendapatkan ucapan Nabi saw yang menyatakan: "antum a'lamu bi umûr dunyâkum" (kalian lebih tahu tentang urusan duniamu). Para ulama kemudian menetapkan sebuah kaedah atau prinsip dasar; *"al ashlu fi al-mu'âmalah al-Ibâhah illâ in dalla 'alâ hurmatih"* (pada dasarnya dalam urusan muamalah (pergaulan kemasyarakatan-kemanusiaan) adalah boleh kecuali ada dalil (ketentuan yang mengharamkannya). Kaedah lain, *"Al-Ashl fi al-uqûd al-ma'âni lâ al-mabâni* (ketentuan dasar dalam transaksi antar manusia adalah kandungan maknanya bukan bentuk formalnya).

Memahami Latarbelakang Turunnya teks-teks al-Qur'ân (Asbâb an-Nuzûl)

Uraian singkat di atas memperlihatkan kepada kita bahwa al-Qur'ân tidak dapat difahami secara sederhana hanya dengan membaca arti harfiyahnya semata. Pembacaan al-Qur'ân secara harfiyah semata-mata di samping membatasi kehendak Tuhan, juga sangat memungkinkan bagi terjadinya pemahaman-pemahaman yang keliru dan dapat melahirkan kesimpulan-kesimpulan yang tidak relevan dengan prinsip universalitas dan keabadiannya. Bahkan kemungkinan juga tidak relevan dengan proses-proses kehidupan yang secara alamiyah berjalan dalam perubahan dan perkembangan yang terus menerus. Sebaliknya, kekeliruan dalam memahami teks-teks al-Qur'ân sesungguhnya dapat dihindari hanya ketika orang melihatnya dalam konteksnya masing-masing, baik konteks linguistiknya, konteks ketika ayat diturunkan maupun

² Baca: Syaikh Muhammad Madani, *Mawâthib al-Ijtihâd fi asy-Syari'ah al-Islâmiyah*, diterjemahkan Husein Muhammad dalam "Ruang Lingkup Hukum Islam", Pustaka Fidaus, Jakarta, 1987.

konteks sosio-kultural yang melingkupinya. Untuk ini adalah menarik mengemukakan pandangan asy-Syathibi (w. 790 H), ahli ushul fiqh Spanyol dalam bukunya yang terkenal "*Al-Muwâfaqât fi Ushûl asy-Sharî'ah*". Ia mengatakan: "Bagi pengkaji al-Qur'ân, pengetahuan tentang '*asbab an-nuzul*' (latarbelakang turun/ historical background) adalah sesuatu yang niscaya".³ Menurutnya, "ketidak-mengertian orang mengenai hal ini dapat menjebaknya pada kesalahpahaman, kesulitan-kesulitan dan kontradiksi-kontradiksi dan perselisihan antar manusia".⁴ Syathibi menceritakan sebuah kisah menarik mengenai hal ini. Ibrahim at-Taimi menurut Abu Ubaidah pernah mengatakan: "suatu hari Umar bin Khattab merenung seorang diri ambil bertanya kepada dirinya sendiri: "Bagaimana umat berselisih pendapat, padahal Nabinya satu kiblatnya juga satu?". Hal itu kemudian ditanyakan kepada Ibnu Abbas. Sahabat besar ini lalu mengatakan: "Hai Umar, Kepada kita al-Qur'ân diturunkan, lalu kita membacanya dan kita mengetahui dalam hal apa ia diturunkan. Kelak sesudah kita umat membaca al-Qur'ân, tetapi mereka tidak mengetahui dalam hal apa ia (ayat-ayat) diturunkan. Apabila mereka menyampaikan suatu pendapat (menafsiri), mereka akan berbeda pendapat. Dan jika mereka berselisih, mereka (bisa) saling membunuh". Umar segera memotong ucapannya sambil membentak. Ibnu Abbas kemudian pergi di bawah tatapan mata Umar. Ia merenungi kata-katanya. Tidak lama sesudah itu Umar segera memanggilnya kembali. "Tolong ulangi ucapanmu tadi" kata Umar. Usai Ibnu Abbas mengulangi kembali, Umar langsung memujinya. Ia membenarkan kata-katanya dan perlu dipegang.⁵ Syathibi selanjutnya mengatakan bahwa "untuk memahami teks bahasa Arab dengan mana al-Qur'ân diturunkan diperlukan pengetahuan tentang sejumlah kondisi dan konteks (*Muqtadhayât al-Ahwâl*); kondisi bahasa (*nafs al-khithâb*), konteks mukhâthib (*author*) dan konteks mukhâthab (*audience*)" ... dan untuk memahami ini diperlukan pula konteks-konteks di luarnya yang lebih luas (*al-umûr al-khârijiyyah*)"⁶. Pada halaman lain, Syathibi menegaskan mengenai perlunya "memahami tradisi, adat istiadat masyarakat Arab dalam berbahasa, bertingkah laku dan berinteraksi ketika teks-teks al-Qur'ân diturunkan"⁷. Pernyataan ini jelas memperlihatkan kepada kita betapa pentingnya memahami konteks kesejarahan masyarakat yang menjadi audien al-Qur'ân.

Jauh sebelumnya, al-Ghazali (w.1111) pernah mengemukakan pandangannya mengenai hal ini. Ia mengatakan bahwa "untuk dapat memahami maksud teks diperlukan pengetahuan makna bahasa yang sengaja dibuat dan digunakan dalam pergaulan masyarakat. Hal ini bisa dilakukan dengan memahami teks itu sendiri

³ Abu Ishaq Asy-Syathibi *Al-Muwâfaqât fi Ushûl asy-Syarî'ah*, (Al-Makatabah at-Tijariyah, Mesir, tt). III/347.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid, III/348.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid, III/351.

atau dengan merujuk pada teks-teks lain yang senada. Pemahaman atas teks juga bisa dengan menggunakan nalar rasional (*ihalah 'ala dalil al-'aql*) dan melalui indikasi-indikasi sejumlah konteks; isyarat-isyarat, simbol-simbol (*rumûz*), perubahan-perubahan (*harakât*), konteks yang mendahuluinya (*sawâbiq*) dan yang menyertainya (*lawâhiq*) serta hal-hal lain yang tidak terbatas”⁸.

Makkiyyah dan Madaniyyah

Pengetahuan tentang asbab an-nuzul dengan begitu menjadi sangat signifikan baik untuk mengetahui peristiwa apa yang terjadi ketika sebuah ayat diturunkan maupun untuk mengetahui latar belakang sosio-historis al-Qur'ân. Sebagaimana sudah dikemukakan di atas bahwa al-Qur'ân diturunkan dalam dua periode, yaitu periode ketika Nabi di Makkah dan periode ketika Nabi di Madinah. Teori tentang ayat-ayat Makkiyyah dan Madaniyyah dengan pengertian sebagaimana dikemukakan di awal, memperlihatkan dengan jelas bahwa teks-teks al-Qur'ân di arahkan pada dua konteks sosial dan audien yang berbeda pada satu sisi dan pada konteks perkembangan risalah yang sedang terus berjalan pada sisi yang lain. Dari sini mungkin kita perlu lebih dahulu mengemukakan kondisi keagamaan dan sosio-budaya masyarakat Arab pra al-Qur'ân turun. Sumber-sumber historis Arabia di Makkah menginformasikan kepada kita bahwa dari sisi keyakinan keagamaan umum masyarakat di sana menganut paham politeisme atau musyrik dan pagan (kafir materialistik). Ini berarti bahwa di samping mereka mengenal adanya Tuhan Allah mereka juga menyembah benda-benda dan apa saja yang selain Dia. Dalam konteks ini al-Qur'ân turun untuk membebaskan tradisi keyakinan tersebut dengan mengajak kepada keyakinan monoteistik, tauhid (menyembah kepada Tuhan yang satu). Keyakinan ini sesungguhnya pernah diajarkan nenek moyang mereka Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail, pembangun Ka'bah tempat di mana mereka melakukan ritusritus keagamaan politeistiknya. Keyakinan Tauhid pada intinya menekankan tentang absolutitas Tuhan sebagai pemegang otoritas atas alam semesta termasuk manusia pada satu sisi, dan relatifitas manusia pada sisi yang lain.

Konsep ketauhidan dengan begitu tidak hanya berorientasi pada dimensi transendensi belaka, melainkan lebih dari itu adalah dimensi pandangan dunia, yakni relasi social-kemanusiaan. Dengan kata lain, Tauhid mengandung di dalamnya arti pembebasan manusia dari penyembahan, pengagungan dan pengunggulan manusia atas manusia atau manusia atas kekuasaan lain yang diciptakan manusia. Ayat pertama al-Qur'ân yang diturunkan memperlihatkan kepada kita bagaimana al-Qur'ân mengajak manusia, masyarakat Arab Makkah untuk memikirkan tentang penciptaan manusia sekaligus menyebutkan Tuhan dan seterusnya. Pada titik inilah manusia seharusnya

⁸ (Abu Hâmid Al-Ghazâli, Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushûl, Maktabah al-Jundi, Mesir, tt, hal. 268)

akan (dihapus) dapat meyakini bahwa Tuhanlah satu-satunya yang harus diagungkan, disembah dan mereka adalah makhluk Tuhan yang setara di hadapan-Nya.

Pada aspek sosial-budaya, sejarah Arabia dan teks-teks al-Qur'an menginformasikan kepada kita tentang praktik-praktik kehidupan yang diliputi oleh kegelapan atau kebodohan (*jahiliyah*). Keggelapan dan kebodohan adalah metafora dari makna penindasan, kezaliman dan ketidakmengertian akan makna kemanusiaan. Peperangan antar suku hampir terjadi setiap hari. Praktik minum-minuman keras dan memperlakukan perempuan menjadi kebiasaan. Poligami merupakan fenomena yang lumrah, dan seterusnya. Dalam kaitannya dengan relasi laki-laki perempuan secara ringkas dapat dikemukakan bahwa sistem atau struktur sosial Arabia adalah patriarkhis. Di atas sistem ini segala keputusan dan kebenaran ditentukan oleh laki-laki. Kaum perempuan dalam sistem ini menjadi tidak berharga, dimarginalkan dan sah untuk diapakan saja oleh kaum laki-laki. Namun perlu dicatat bahwa apa yang diinformasikan al-Qur'an di atas adalah fenomena sosial-budaya mainstream. Dr. Abdullâh Darrâz menyebutnya sebagai "*ath-thâbi' al-ghâlib*" (budaya umum)⁹. Praktik-praktik kehidupan masyarakat Arabia pra Islam tersebut sesungguhnya warisan dan produk tradisi dan budaya masyarakat Mesopotamia (Irak). Dalam Kode Hammurabi (sekitar tahun 1752 S.M) tradisi-tradisi misoginis dan subordinasi perempuan tersebut tampak terlihat dengan jelas¹⁰. Pada periode ini al-Qur'an tidak secara langsung dan eksplisit membatalkan praktik-praktik kebudayaan tersebut. Teks-teks al-Qur'an yang diturunkan lebih banyak berbicara tentang nilai-nilai kemanusiaan universal, seperti tentang kesetaraan manusia, kebebasan, keadilan dan penghargaan atas martabat manusia. Dengan begitu kita dapat menyimpulkan bahwa Makkiah adalah periode peletakan dasar-dasar (fondasi) untuk membangun struktur masyarakat baru. Pada umumnya teks-teks Makkiah menekankan tentang ketauhidan, nilai-nilai kemanusiaan universal seperti kesetaraan manusia, keadilan, kebebasan, pluralitas dan penghargaan martabat manusia.

Oleh karena itu tidaklah mengherankan jika ayat-ayat Makkiah juga menyapa manusia dengan istilah-istilah yang terhormat tanpa membedakan ras, warna kulit, gender bahkan agama. Para ulama al-Qur'an mencirikan pesan risalah periode Makkiah, meskipun tidak seluruhnya, dengan misalnya penggunaan kata sapa "*ya ayyuha annâs*" (hai manusia) atau "*Ya Banî Âdam*" (hai anak Adam).¹¹ Ini dapat dibaca misalnya pada ayat 13 pada surah al-Hujurât,[4]. "Wahai manusia, Aku ciptakan kamu dari laki-laki dan perempuan, dan Aku jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu

⁹ Baca: Abdullah Darrâz, *Madkhal ilâ al-Qur'an al-Karîm*, Ardh Târikhiy, Dar al-Qalam Kuwait, 1980 hlm. 130.

¹⁰ Baca: Laela Ahmad, *Wanita dan Gender Dalam Islam*; *Akar-akar Historis Perdebatan Modern*, Lentera, Jakarta, 1992.

¹¹ Baca : Badr al Din al Zarkasyi, *al Burhan bi Ulum al Qur'an*, Dar al Ma'rifah, Beirut, Cet. II tt, I, hlm. 188.

adalah yang paling bertaqwa". Ayat ini, walaupun terdapat dalam surah al Hujurat yang pada umumnya termasuk surah Madaniyyah, akan tetapi ia sendiri diturunkan di Makkah.¹² Atau: "Kami memuliakan anak-anak Adam. Kami angkut mereka di daratan dan di lautan. Kami beri mereka rizki yang baik-baik. Kami unggulkan mereka dengan sepenuhnya atas kebanyakan ciptaan Kami". (QS. Al-Isra, 17: 70). Berbeda dengan audien di Makkah, audien (masyarakat) di Madinah (sesudah hijrah), adalah masyarakat yang pada umumnya sudah menganut agama langit antara lain Yahudi dan Nasrani di samping mereka yang mengikuti dan beriman kepada Nabi (muhajirin). Dalam perjalanannya kemudian juga terdapat orang-orang munâfiq. Yakni orang-orang yang mengaku (pura-pura) beriman kepada Nabi tetapi mengingkarinya dalam hati. Di sinilah maka teks-teks Madaniyyah pada umumnya berisi ayat-ayat yang menyatakan aturan-aturan yang lebih rinci tentang hukum-hukum personal dan publik atau aturan-aturan tentang kehidupan bersama dalam masyarakat yang telah terbentuk. Selain itu ayat-ayat ini mengandung pesan dan ketentuan-ketentuan terhadap orang-orang munafik dan komunitas lain yang ada di Madinah.

Tegasnya ayat-ayat Madaniyyah berbicara mengenai aturan-aturan praktis untuk masyarakat Madinah baik yang sudah beriman maupun yang masih dalam keyakinan agamanya masing-masing. Ciri-ciri yang mudah kita temukan mengenai ayat-ayat Madaniyyah antara lain penyebutan kata sapa "*ya ayyuhallazdîna âmanu*" (wahai orang-orang yang beriman) atau "*inna al-munâfiqun*" (sesungguhnya orang-orang munafiq) dan seterusnya. Di sini kita melihat dengan jelas bahwa pesan-pesan yang dikemukakan oleh ayat-ayat Madaniyyah akan menunjukkan pola-pola yang membedakan identitas-identitas sosial masyarakat meskipun tidak dalam kerangka mendiskriminasi. Al-Qur'ân bagaimanapun selalu harus berbicara kepada realitas kebudayaan masyarakat yang beragam termasuk di dalamnya kebudayaan yang telah lama mendiskriminasi perempuan. Sebagai contoh ayat Madaniyyah adalah QS. 4:34 yang dikenal dengan nama surah an-Nisa (perempuan) yang menyatakan: "Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) menafkahkan sebagian dari harta mereka untuk mereka (perempuan)". Surat an-Nisa ini membicarakan secara cukup detail tentang perkawinan, perceraian, waris dan hal-hal yang berkaitan dengan relasi laki-laki dan perempuan. Demikian juga ayat "Sesungguhnya laki-laki dan perempuan muslim dst" Q.S. al Ahzab, [33]:35). Penyebutan ciri-ciri di atas; Makkiyyah maupun Madaniyyah, sesungguhnya memang tidak berlaku menyeluruh melainkan sebagai ciri-ciri umum saja. Karena secara factual ada ayat-ayat yang menggunakan ciri di atas, misalnya ciri ayat Makkiyyah, seperti penggunaan kata pesan "*ya ayyuha annas*" tetapi diturunkan sesudah hijrah (*madaniyyah*), misalnya ayat 13 surah al Hujurat

¹² *Ibid*, hlm. 195

[49] di atas. Boleh jadi hal ini terjadi lebih karena berkaitan dengan upaya al Qur'an mengembalikan kesadaran audien tentang pentingnya mendasarkan aturan-aturan sosial dengan prinsip-prinsip kemanusiaan universal.

Nâsikh-Mansûkh

Berkaitan dengan pembicaraan *asbâb nuzûl* dan Makkiah-Madaniyyah di atas, muncul teori lain yang disebut teori naskh (penghapusan/pembatalan). Ia adalah terminology yang biasa digunakan oleh para ahli tafsir untuk menunjukkan adanya ayat-ayat yang membatalkan (*nâsikh*) dan ayat-ayat yang dibatalkan (*mansûkh*). Teori ini dimunculkan oleh mayoritas besar para ulama oleh karena adanya ayat-ayat yang dianggap saling bertentangan makna literalnya yang tidak mungkin lagi dapat dikompromikan. Satu satunya ulama yang diketahui menolak teori ini adalah Abu Muslim al-Ishfahani. Menurut teori ini, ayat-ayat yang menghapus (*nâsikh*) adalah ayat-ayat yang diturunkan belakangan. Sementara ayat-ayat yang dihapus (*mansûkh*) merupakan ayat-ayat yang diturunkan lebih dahulu. Ini secara tidak langsung sesungguhnya menunjukkan pengakuan para ulama akan adanya dimensi historisitas teks-teks al-Qur'ân. menurut pengertiannya yang lain. Meskipun (dihapus). Kita sendiri tidak menerima informasi dari Nabi mengenai ayat-ayat yang dihapus dan yang menghapus, namun teori ini menjadi cara yang secara umum digunakan para ulama ahli hukum berbagai madzhab. Inilah sebabnya mengapa dalam kajian mengenai nasikh mansukh tidak terdapat kesepakatan para ulama mengenai jumlah maupun bagian bagiannya. Ini sangat tergantung sejauh mana orang dapat mengkompromikan antara ayat yang dianggap bertolakbelakang tersebut.

Pertanyaan paling fundamental mengenai nâsikh tersebut adalah apakah ia berarti pembatalan atau penghapusan yang sifatnya permanen dan final atau hanya penghentian sementara dan karenanya masih terbuka kemungkinan untuk dipertimbangkan kembali pemberlakuannya. Sebagai contoh yang biasa dikemukakan misalnya adalah persoalan *'iddah* (masa menunggu) perempuan yang bercerai dari suaminya karena meninggal dunia. Salah satu ayat al-Qur'ân menunjukkan bahwa perempuan tersebut harus menunggu untuk bisa bergerak bebas, termasuk untuk kawin lagi adalah satu tahun (QS. al-Baqarah, [2]: 240). Sementara ayat yang lain menyebutkan bahwa masa menunggu (*iddah*) perempuan tersebut adalah empat bulan sepuluh hari (QS. al Baqarah, 2: 234). Para ulama memandang bahwa ayat [2]: 234 ini, yang kedua ini (empat bulan sepuluh hari), meskipun secara urutannya dalam mush-haf disebut lebih dahulu, adalah menghapus (*nasikh*) terhadap ayat [2]: 240. yang kedua (yang pertama) (satu tahun). Para ulama menyebut penghapusan ini sebagai "*naskh al-hukm dûna at-*

tilâwah" (menghapus hukumnya, bukan menghapus bacaan/tulisannya)¹³. Contoh lain yang agak sulit dipahami adalah penghapusan hukuman cambuk terhadap perempuan janda (*muhsan*) yang berzina. Dalam al-Qur'ân yang kita baca sampai (dihapus) hari ini hukuman terhadap pezina adalah cambuk seratus kali. (QS. an-Nur, 1). Akan tetapi mayoritas ulama berpendapat bahwa perempuan janda yang berzina harus dihukum rajam, sebagaimana yang kita kenal sampai sekarang. Hal ini karena menurut mayoritas ulama, ada ayat al-Qur'ân yang pernah diturunkan yang berisi hukuman rajam (dilempari batu sampai mati) bagi mereka. Ayat tersebut berbunyi: "Laki-laki tua dan perempuan tua (sudah pernah kawin), apabila mereka berzina, rajamlah keduanya sebagai hukuman dari Tuhan". Pernyataan bahwa Tuhan pernah menurunkan ayat rajam ini diperoleh berdasarkan keterangan Umar bin Khattab. Khalifah ke dua ini mengatakan: "Andaikata orang-orang tidak mengatakan; 'Umar telah menambah ayat dalam *Kitabullah*', niscaya aku akan menuliskannya dengan tanganku"¹⁴. Penghapusan model ini disebut "*naskh at-tilâwah dûna al-hukm*" (menghapus bacaan/tulisan bukan menghapus hukumnya). Naskh model ini sesungguhnya dikritik sejumlah ulama. As-Sarakhsi dari madzhab Hanafi misalnya mengatakan ketidakmungkinan penghapusan model ini karena hukum tidak bisa ditetapkan tanpa tulisan (*tilâwah*)¹⁵.

Teori penghapusan (naskh) sebagaimana penjelasan di atas belakangan mendapat kritik yang tajam dari sejumlah tokoh modern seperti Nasr Hamid Abu Zaid dalam bukunya yang terkenal "*Mafhum al Nash Dirasah fi Ulum al Qur'an*". Ia mengatakan bahwa "turunnya ayat-ayat al Qur'an yang sudah terhimpun secara lengkap di "*Lauh Mahfuzh*", kemudian dihapus dan dihilangkan dari al-Qur'an yang ada berarti menafikan keabdiannya"¹⁶. Sebelumnya Mahmud Muhammad Toha dari Sudan serta yang lain. Tokoh yang disebut belakang bahkan secara ekstrim menyatakan bahwa ayat-ayat Makkiah menasakh ayat-ayat Madaniyah. Ayat-ayat al-Qur'ân sebagaimana sudah dikemukakan tidak mungkin saling bertolakbelakang dan semuanya harus tetap bermakna abadi, sehingga seharusnya tidak boleh ada penghapusan satu ayat atas ayat yang lain. Dalam Pandangan yang lebih moderat berpendirian bahwa apa yang dikesankan sebagai naskh sebenarnya adalah pengecualian (*takhshîsh*) atau pembatasan terhadap ketentuan umum. Pembaasan ini lebih karena tuntutan konteks sosialnya. Kesan adanya dua ayat yang bertentangan dapat diselesaikan melalui cara pandang historisitas teks atau pembacaan kontekstual. Hal ini adalah merupakan pandangan yang wajar dan lebih masuk akal, mengingat bahwa ayat-ayat al-Qur'ân diturunkan secara bertahap, dalam ruang dan waktu sosial yang berbeda dan dengan begitu juga audien

¹³ *Ibid*, II, hlm. 37-38.

¹⁴ *Ibid*, hal. 35

¹⁵ Badruddin Az-Zarkasyi, *Al-Bahr al-Mubith fi Ushûl al-Fiqh*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah Beirut, Cet. I, 2000, III/181).

¹⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al Nash*, al Markaz al Tsaqafi al 'Arabi, Beirut, 1998, Cet. IV, hlm. 131

yang berbeda-beda. Maka untuk setiap ruang dan audien yang berbeda bisa diberikan keputusan yang berbeda. Dengan demikian, maka istilah "*naskh*", penghapusan atau pembatalan lebih tepat dimaknai sebagai penghentian sementara, tentatif, disebabkan oleh karena konteks yang tidak memungkinkan atau tidak memiliki relevansi untuk diimplementasikan.

Perempuan dalam konteks sosial Arab

Informasi yang kita terima dari al-Qur'an menyebutkan bahwa kondisi umum perempuan dalam masyarakat Arab sampai pada masa al-Qur'an diturunkan adalah kondisi yang tidak menguntungkan bahkan sangat buruk. Perempuan bukan hanyadipandang sebagai makhluk Tuhan yang rendah, melainkan juga dihargai sebagai barang, bisa diwarisi, dan diperlakukan sebagai layaknya budak. (QS. Al-Nisa, 4:19). Mereka juga dianggap tidak memiliki hak apa-apa atas kehidupannya sendiri dan dalam relasi-relasi sosial. Peran-peran mereka dibatasi pada wilayah domestik dan dalam kerangkamelayani kebutuhan seksual laki-laki. Beberapa ayat al-Qur'an bahkan menyebutkan adanya tradisi pembunuhan bayi-bayi perempuan hidup-hidup. (QS. 16: 58-59, QS.81: 8-9). Alasannya adalah karena kelahiran anak perempuan akan menambah beban ekonomi dan bisa mencoreng muka atau memalukan keluarga. Keadaan ini biasanya berlaku pada keluarga miskin dan marginal. Realitas posisi subordinat perempuan juga diinformasikan oleh ayat 34 surah al-Nisa. Ayat ini menjelaskan bahwa kepemimpinan atau kekuasaan domestik, apalagi publik, berada di tangan laki-laki. Al-Qur'an menyatakan bahwa hal itu karena laki-laki memiliki kelebihan setingkat lebih tinggi dibanding perempuan dan karena fungsi ekonomi ada di tangan laki-laki. Yang menarik adalah bahwa teks tersebut tidak menjelaskan secara eksplisit tentang kelebihan laki-laki atas perempuan.

Dan apakah kelebihan yang diberikan Tuhan kepada laki-laki tersebut bersifat tetap, tidak berubah-ubah atau sebaliknya. Para ahli tafsirlah yang kemudian mengelaborasi lebih lanjut ayat ini dengan menyatakan bahwa kelebihan laki-laki atas perempuan adalah karena kualitas intelektualnya yang lebih tinggi, di samping karena fungsi penanggungjawab nafkah. Akibat dari ketimpangan relasi kuasa dalam dua hal ini; intelektual dan ekonomi, kaum perempuan tidak memiliki hak untuk dilibatkan sebagai penentu dalam segala urusan penting baik dalam ruang domestik maupun publik. Umar bin Khattab, seorang tokoh terkemuka dan teman sebaya Nabi Muhammad Saw juga pernah memberikan kesaksian atas kondisi umum kaum perempuan Arab pra Islam tersebut. Ia mengatakan: "Kami bangsa Arab sebelum Islam, tidak menganggap apa-apa terhadap perempuan. Tetapi begitu nama mereka disebut-sebut Tuhan (dalam al-Qur'an), kami baru mengetahui bahwa ternyata mereka mempunyai hak-hak atas

kami”¹⁷.

Beberapa penjelasan tentang kondisi perempuan di atas, meskipun tidak merupakan kondisi yang menyeluruh, setidaknya dapat menggambarkan sebuah wajah patriarkhis dalam konstruksi sosial-budaya masyarakat Arab pra Islam. Di atas landasan konstruksi sosial inilah al-Qur'ân hadir untuk membangun konstruksi sosial-budaya baru ke arah yang lebih beradab dan berkeadilan. Dan seperti sudah dikemukakan, konstruksi sosial baru yang ingin diwujudkan al-Qur'ân ditempuh melalui cara-cara yang tidak revolusioner, tidak radikal, tidak instan dan anti kekerasan. Meski demikian pembaca teks-teks al-Qur'ân yang kritis dan cerdas akan menjumpai bahwa transformasi yang dilancarkan al-Qur'ân sesungguhnya dapat dipandang progresif dan terlalu modern untuk zamannya. Bayangkan, dalam masa kurang dari 23 tahun al Qur'an diturunkan, perubahan-perubahan besar telah terjadi, baik dari aspek sosial, budaya, ekonomi maupun politik. Dan seratus tahun sesudah itu, peradaban baru berskala dunia, muncul. Lebih spektakuler lagi adalah bahwa Nabi Muhammad telah mencanangkan prinsip-prinsip kemanusiaan universal, melalui apa yang kemudian populer disebut “Piagam Madinah”. Marshall G.S. Hodgson menyebut keadaan ini dalam ungkapannya yang menarik: “Pada tingkat literal yang cerdas dimana suara hati dari orang-orang yang berkembang terlibat, kedatangan Islam menandai suatu pelanggaran dalam kesinambungan kultural yang tiada bandingnya di antara peradaban-peradaban besar yang telah kita kenal”.¹⁸ Kita mungkin dapat mengatakan bahwa proses transformasi al-Qur'ân secara umum adalah transformasi kultural; dari tidak ada menjadi ada dan dalam proses yang terus menerus untuk menjadi. Cara-cara atau pendekatan demikian bukan hanya diberlakukan dalam masalah-masalah perempuan tetapi juga dalam masalah-masalah yang lain. Contoh kasus perubahan gradual yang biasa dikemukakan para ahli tafsir adalah ayat-ayat tentang khamr (minum-minuman keras) atau riba (bunga, renten).

Ayat-ayat Perempuan dalam al-Qur'ân

Kehadiran al-Qur'ân dalam kultur patriarkhal tersebut pada gilirannya membawa implikasi logis terhadap banyaknya wacana dan pesan yang ditujukan kepada audiens laki-laki. Bahkan, meskipun pesan al-Qur'ân ditujukan untuk kedua jenis kelamin tersebut akan tetapi seringkali digunakan bahasa untuk laki-laki. Para ulama menyebut cara ini dengan *li al-taghlib*. Ini adalah sesuatu yang biasa dalam bahasa manapun. Walaupun begitu, sangat jelas terbaca pula bahwa al-Qur'ân mengemukakan tema-tema yang menyangkut dan diarahkan kepada perempuan dalam banyak ayat. Ayat-

¹⁷ Hadits riwayat Imam Bukhari, ash-Shahih, V/2197.

¹⁸ Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam, Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia; Masa Klasik*, Paramadina, Jakarta, Cet. II, 2002, Buku I, hlm. 145.

ayat ini terbagi dalam dua katagori besar. Yakni katagori ayat-ayat universal dan ayat-ayat partikular. Ayat-ayat universal adalah ayat-ayat yang menunjukkan pada pola hubungan laki-laki dan perempuan dalam posisi yang setara dan adil sementara ayat-ayat partikular adalah ayat-ayat yang memperlihatkan pola hubungan yang bias gender dalam mana perempuan diposisikan secara subordinatif. Ayat-ayat ini hadir atau diturunkan berkaitan dengan aturan-aturan praktis dalam kerangka pembagian kerja atau peran antara laki-laki dan perempuan baik dalam ruang domestik maupun publik. Ayat-ayat ini muncul lebih dalam kerangka mengakomodasi konteks sosiokultural yang patriarkhis dalam bentuknya yang sudah direduksi atau ditransformasi. Jika semula perempuan dianggap setengah manusia atau tidak dihargai, maka al-Qur'an menyebutkan dan menghargainya sebagai manusia yang utuh, dari sama sekali tidak mendapatkan bagian waris, al-Qur'an memberinya meskipun masih separoh, dari semula tidak memiliki hak cerai, al-Qur'an memberinya meskipun melalui proses pengadilan, dan seterusnya.

Ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara mengenai perempuan menyebar dalam sejumlah surah al-Qur'an. Antara lain an-Nisa, Al-Hujurat, 13, al-Mumtahanah, 10, al-Ahzab, 58, al-Buruj, 10 dan Muhammad, 19. Ayat-ayat ini berbicara tentang penciptaan manusia dan keimanan laki-laki dan perempuan. Tentang balasan amal perbuatan personal maupun sosial perempuan dikemukakan dalam an-Nahl, 97, al-Mukmin, 40, Ali Imran, 124 dan 195, Al-Ahzab, 35 dan at-Taubah, 72. Tentang peran social politik perempuan disebutkan dalam QS. at-Taubah, 71 dan al-Mumtahanah, 12. Ayat-ayat tersebut secara eksplisit menegaskan kesetaraan posisi dan peran laki-laki dan perempuan. Ini merupakan apa yang saya sebut sebagai ayat-ayat universal. Di luar itu terdapat sejumlah besar ayat al-Qur'an yang juga berbicara tentang perempuan tetapi dalam bentuknya yang lebih operasional atau praktis mengenai tema-tema dan masalah-masalah tertentu (*partikular*). Misalnya tentang nikah, rujuk, talak, waris, relasi seksual dan hal-hal yang terkait dengan semuanya atau yang secara umum dikenal dalam ilmu fiqh sebagai "*al-ahwal asy-syakhshiyah*" (family law atau personal law) serta tentang kesaksian perempuan dalam urusan ekonomi. Ayat-ayat ini membicarakan pembagian kerja, peran, fungsi antara laki-laki dan perempuan. Sebagian besar ayat-ayat ini terdapat dalam surah an-Nisa (perempuan) dan ath-Thalâq (perceraian). Keduanya masuk dalam katagori surah Madaniyyah. Selebihnya dikemukakan dalam berbagai surah. Secara singkat dapat kita katakan bahwa pada tema-tema dan persoalan-persoalan ini ayat-ayat al-Qur'an masih memperlihatkan kecenderungan memosisikan perempuan secara subordinat. Misalnya tentang kepemimpinan (al-qiwwamah); laki-laki adalah pemimpin kaum perempuan, perempuan dipimpin, karena itu perempuan wajib taat kepada suaminya. Tentang hak waris dan kesaksian perempuan; hak perempuan adalah setengah hak laki-laki. Tentang perceraian. Hak

ini ada di tangan laki-laki, sementara perempuan hanya berhak mengajukan gugatan cerai (*khulu'*). Dalam sejumlah ayat tentang perkawinan disebutkan bahwa laki-lakilah yang mengawinkan perempuan melalui perwalian, sementara laki-laki mengawinkan sendiri tanpa perwalian. Demikian juga hak-hak perempuan yang lain.

Tafsir al-Qur'an Perspektif Perempuan

Posisi subordinat perempuan dalam persoalan-persoalan partikular di atas tampaknya merupakan konsekuensi-konsekuensi logis yang lahir dari pernyataan al-Qur'an tentang otoritas laki-laki atas perempuan yang disebutkan dalam QS. an-Nisa, ayat 34 dan didukung oleh QS al-Baqarah, ayat 228. Membaca ayat-ayat ini secara literalistik (mengartikannya secara harfiah) dan tanpa mengaitkannya dengan ayat lain, keterangan lain atau tanpa memperhatikan konteks sosialnya, maka mudah membuat kesimpulan bahwa laki-laki menurut Tuhan ditakdirkan sebagai pemimpin, penguasa, pengendali atau pendidik perempuan, sebaliknya perempuan diposisikan sebagai yang dipimpin, dikuasai, dikendalikan atau dididik. Dalam banyak tafsir ayat ini kemudian dijadikan dasar hukum (*tasyri'*) yang tetap dan selama-lamanya. atau bersifat normatif dan bukannya bersifat fungsional belaka bagi setiap hubungan laki-laki dan perempuan. Jika pendapat ulama tersebut diyakini sepenuhnya, maka sebenarnya ia akan bertentangan dengan ayat-ayat kesetaraan dan kesederajatan manusia. Jadi di sini kita melihat adanya inkonsistensi atau kontradiksi antar ayat; ayat kesetaraan di satu sisi dan ayat subordinasi di sisi yang lain. Penafian, kontradiksi satu ayat atas ayat yang lain seharusnya tidak boleh terjadi, kecuali jika diberlakukan teori naskh (penghapusan) atau takhsish (pengecualian atau pembatasan).

Dalam kaitan dengan ayat 34 surah an-Nisa tadi, saya ingin berpendapat bahwa ayat tersebut merupakan takhsish (pengecualian atau pembatasan) atas ayat kesetaraan dan kesederajatan manusia sebagaimana sudah dikemukakan. *Takhshish*, pengecualian atau pembatasan ini dilakukan oleh al-Qur'an oleh karena adanya konteks tertentu yang menyertainya. Dalam hal ini adalah tradisi atau konteks sosio-kulturalnya. Yakni *takhshish bi al-Urf*. Membaca ayat ini dengan cermat akan terlihat dengan jelas bahwa ia sesungguhnya tengah menginformasikan kepada pembacanya tentang realitas sosial yang patriarkhis. Kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam realitas sosial ketika itu sebagaimana disebutkan oleh ayat itu, didukung oleh dua alasan, yaitu keunggulan dan tanggungjawab ekonomi. Meskipun al-Qur'an tidak menyebut kriteria keunggulan yang dimiliki laki-laki, tetapi hampir semua ahli tafsir klasik maupun modern menyatakan bahwa ia adalah keunggulan akal intelektual dan kekuatan fisiknya. Tetapi mereka menyatakan bahwa keunggulan akal intelektual

tersebut sebagai sesuatu yang kodrat, yang diciptakan Tuhan dan melekat secara tetap pada setiap laki-laki. Mereka mengambil dasar legitimasi pendirian ini dari sumber lain, misalnya tentang sejarah mitologi kejatuhan Adam dan Hawa dari surga. Imam Ibnu Jarir al Thabari, guru para ahli tafsir, dalam kitab *Jami' al-Bayân fi Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, menyatakan bahwa Adam diusir dari surga gara-gara Hawa. Karena itu Tuhan menjatuhkan hukuman kepada Hawa dengan menjadikannya menstruasi setiap bulan, bodoh, dan sakit ketika melahirkan. Pendirian ini juga mengambil legitimasi dari hadits Nabi yang sahih tentang kekurangan agama dan akal perempuan. Nabi mengatakan: "Aku tidak melihat orang yang kurang akal dan agamanya kecuali kalian (perempuan)". Kekurangan akal perempuan menurut hadits tersebut disebabkan karena kesaksiannya separoh kesaksian laki-laki. Kekurangan perempuan dalam agama adalah karena mainstruasinya yang terjadi setiap bulan mengharuskan dia tidak shalat. Pernyataan Nabi ini oleh para ulama dipandang sebagai kodrat semua perempuan. Ini sesungguhnya berbeda dengan bahasa al-Qur'ân sendiri. Al-Qur'ân tidak mengemukakan mengenai hal ini dalam bahasa yang normatif, yakni melekat pada semua laki-laki, melainkan relatif. Ungkapan yang digunakan al-Qur'ân adalah 'sebagian atas sebagian'. Sebagian yang dimaksud di sini bisa berarti keadaan umum, pada umumnya atau mainstream. Saya kira kita tidak dapat menolak suatu kenyataan adanya sejumlah perempuan yang memiliki keunggulan intelektual dan kemampuan ekonomi dan menafkahi keluarga, antara lain para isteri Nabi, seperti Siti Khadijah dan Siti Aisyah, untuk menyebut beberapa saja. Al-Qur'ân sendiri tidak pernah menyebutkan bahwa keunggulan atau keistimewaan seseorang dilihat dari sisi jenis kelamin atau dari sisi latarbelakang kultural atau lainnya. QS. Al-Hujurât, ayat 13 secara jelas menegaskan bahwa kelebihan atau keistimewaan seseorang hanya didasarkan atas keunggulan taqwanya. Terma ketaqwaan dalam Islam menurut saya menunjuk pada sikap untuk mengapresiasi secara konsisten norma-norma ketuhanan dan norma-norma kemanusiaan, pada aktifitasnya dalam ibadah personal dan ibadah sosial. Pencapaian ketaqwaan ini bisa dimiliki atau diraih oleh perempuan dan laki-laki. Dan tidak shalatnya perempuan dalam masa menstruasi tidak harus mengurangi kualitas ketaqwaan dan potensi pribadinya.

Dengan begitu menjadi jelas bahwa kepemimpinan yang didasarkan atas kriteria keunggulan laki-laki tersebut sesungguhnya adalah sesuatu yang relatif belaka dan sangat terkait dengan konstruksi sosial budaya suatu masyarakat. Pendasaran ketentuan pada konstruksi sosial tidak mungkin bisa diberlakukan secara tetap dan final, karena ia berdiri di atas sesuatu yang memungkinkan terjadinya perubahan dan perkembangan. Jadi kepemimpinan dan keunggulan laki-laki adalah ketentuan yang bersifat relatif dan bisa berubah atau diubah. Perubahan sosial yang kita lihat dewasa ini menunjukkan tengah berlangsungnya proses dari tiada menjadi ada dan dari ada

menuju proses menjadi. Dari sinilah kita bisa mengatakan bahwa perempuan dapat dinyatakan sah adanya untuk lebih unggul dari laki-laki dan untuk mengemban fungsi kepemimpinan dalam rumah tangga.

Adalah menarik untuk mengungkap bagaimana al-Qur'ân melalui ayat ini (QS. an-Nisa, 34) tengah berdialog dan mengapresiasi realitas sosial. Ini diketahui misalnya dalam latarbelakang turunnya ayat ini (*sabab nuzûl*). Imam as-Suyuthi menyampaikan sejumlah riwayat, antara lain dari Hasan melalui Asy'ats bin Abd al-Malik bahwa seorang perempuan datang kepada Nabi saw mengadukan tindakan suaminya yang memukulnya (menampar). Nabi saw dengan tegas menyarankan pembalasan yang setimpal (*qishâsh*). Tetapi ayat kemudian turun, maka perempuan tersebut kembali tanpa membalasnya. As-Suyuthi juga menyebut riwayat yang sama dari Hasan melalui Qatadah. Begitu ayat ini turun Nabi mengatakan: "Aku menghendaki sesuatu tetapi Allah menghendaki yang lain"¹⁹. Sementara an-Nisaburi mengemukakan riwayat yang lain. Katanya, dari Muqatil, ayat ini turun untuk merespon Sa'ad bin ar-Rabî' dan isterinya Habibah binti Zaid bin Abu Hurairah. Habibah membangkan kepada suaminya (*nusyuz*) (menolak perintah suami), lalu suami menamparnya. Ayah Habibah membawanya kepada Nabi saw, dan mengadukan masalahnya. Nabi menyuruhnya membalas suaminya dengan setimpal. Keduanya kembali menemui Sa'ad untuk membalas. Tetapi Nabi kemudian memanggilnya kembali. "Jibril datang menyampaikan wahyu al-Qur'ân ini" kata Nabi. Beliau kemudian mengatakan "aku menghendaki ini tetapi Allah menghendaki yang lain, kehendak Allah tentu lebih baik"²⁰.

Informasi as-Suyuthi dan an-Nisaburi di atas menggambarkan bagaimana sesungguhnya Nabi Muhammad menghendaki agar prinsip kesetaraan segera dan seketika itu juga dapat diimplementasikan, tetapi Tuhan mempunyai kebijakan lain. Pembalasan itu belum saatnya dilakukan. Jika kita melihat ayat ini secara utuh akan nampak bahwa kebijakan Tuhan ini adalah ingin agar penerapan prinsip kesetaraan dilakukan secara bertahap dan tidak seketika. Tindakan terhadap perempuan yang nusyuz dilakukan dengan membalik tradisi. Jika dalam tradisi Arab pada saat itu tindakan terhadapnya pertama-tama dengan memukul, merendahkan dan bahkan melukainya, maka al-Qur'ân menginginkan tindakan dengan proses bertahap; menasehati, membiarkannya tidak digauli dan baru kemudian memukulnya. Tentang pemukulan sebagaimana disebutkan al-Qur'ân, Nabi saw kemudian menjelaskannya agar tidak boleh keras-keras apalagi sampai melukai. Nabi sendiri tidak pernah menyakiti para isterinya apalagi melakukan pemukulan. Beliau juga menyindir: "Para suami yang memukul isterinya bukanlah orang baik di antara kamu". Bahkan beliau juga melarangnya: "Janganlah kamu memukul hamba-hamba Allah yang

¹⁹ Abdurrahman As-Suyuthi, Ad-Durr al-Mantsûr fi at-Tafsîr bi al-Ma'tsûr, Dar al-Ma'rifah, Beirut, tt, II/151).

²⁰ An-Nisaburi, Asbab an-Nuzul dalam Mukhtashar Tafsir ath-Thabari, 118.

perempuan". Lagi-lagi kita harus mengatakan bahwa cara-cara menghukum seperti yang dikemukakan al-Qur'ân ini adalah cara-cara yang sesungguhnya telah mereduksi cara-cara yang berlaku dalam tradisi Arab ketika itu. Untung saja cara-cara ini tidak sampai mendapatkan resistensi dan protes yang besar dari masyarakat. Dalam bahasa Nashr Abu Zaid dikatakan: "Adalah pasti bahwa penolakan Nabi terhadap tindakan suami tersebut memperlihatkan dengan jelas penegasan prinsip kesetaraan. Tetapi karena audiensnya tidak/belum mampu memikul prinsip kesetaraan tersebut maka Tuhan menurunkan ayat ini"²¹.

Dengan logika mereduksi tradisi tersebut kita dapat memahami bahwa al-Qur'ân sesungguhnya tidak menyetujui pemukulan dan tidak menghendaki kekerasan terhadap perempuan apapun bentuknya dan tindakan tersebut pada saatnya harus dihapuskan. Pada saat kita sekarang ini pemukulan merupakan suatu tindakan yang dianggap keliru atau salah oleh siapapun baik laki-laki atau perempuan. Konflik apapun dalam hubungan suami isteri harus diselesaikan dengan cara-cara yang lebih beradab, demokratis dan tanpa kekerasan. Dengan membaca sabab nuzûl yang variatif di atas, mayoritas ahli tafsir biasanya kemudian mengemukakan teori yang terkenal; "*al-'Ibrah bi 'umûm al-lafzh lâ bi khushûsh as sabab*" (yang harus diperhatikan dan diterapkan adalah bentuk kata yang general/umum itu dan bukannya memperhatikan sebab atau peristiwa/kasus yang melatari turunnya ayat).

Dalam hal QS. al Nisa 34 tersebut peristiwa yang dimaksud adalah pemukulan terhadap seorang perempuan bernama Habibah bint Zaid oleh suaminya; Sa'ad bin Rabi'. Meskipun demikian Berdasarkan kaedah hukum ini, hukuman pemukulan juga bisa diberlakukan pada kasus perempuan mana saja yang dianggap tidak taat kepada suaminya. Itulah sebabnya kita menemukan dalam pandangan para ahli tafsir dan ahli fiqh sebagaimana termuat dalam kitab-kitab mereka sebuah keputusan hukum yang membenarkan hukuman-hukuman terhadap perempuan yang nusyuz tersebut sebagai berlaku general dan untuk segala konteks. Perlu dikemukakan pula bahwa Mayoritas ahli tafsir hukum cenderung berpendapat bahwa jika terjadi perbedaan atau pertentangan antara ketentuan-ketentuan hukum yang bersifat umum (prinsip umum atau hukum universal) dengan ketentuan hukum yang bersifat khusus, spesifik, partikular maka yang khusus lebih diutamakan daripada yang umum. Ini berbeda dengan pandangan Abu Ishak asy-Syathibi. Ia berpendapat sebaliknya. Yakni bahwa "ketentuan umum atau hukum universal bersifat pasti sementara petunjuk-petunjuk khusus bersifat relatif. Karena itu keumuman atau universalitas harus didahulukan. Aturan-aturan yang bersifat khusus tidak membatasi atau mengkhususkan aturan-aturan yang bersifat umum tetapi bias menjadi pengecualian-pengecualian yang

²¹ Nashr Hâmid Abu Zaid, *Dawa'ir al-Khawf; Qira'ah fi Khithâb al-Mar'ah*, Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, Cet. I, 1999, hal. 212.

bersifat kondisional bagi hukum-hukum universal”²²

Mengkaji Kausalitas dan Maksud Teks

Sebetulnya kita juga menemukan pandangan lain, meskipun dikemukakan oleh sedikit ulama. Mereka mengemukakan kaedah yang sebaliknya. Yakni *‘al ‘Ibrah bi khushûsh assabab lâ bi umûm al-lafzh*” (yang harus diperhatikan atau digunakan adalah kekhususan sebab, bukan bentuk umum suatu *lafzh*). Dengan begitu ayat tersebut hanya berlaku bagi kasus Habibah bint Zaid yang dipukul suaminya, bukan perempuan lain. Saya ingin mengatakan bahwa sebuah peristiwa atau kasus tertentu memang bisa menjadi pikiran dasar (inisiatif) untuk merumuskan diktum hukum atau perundang-undangan yang kemudian menjadi ketentuan hukum bagi semua orang yang masuk dalam wilayah hukum atau perundang-undangan tersebut. Akan tetapi keputusan tersebut bisa saja berubah, manakala *illat* atau kausalitasnya berubah karena ditemukannya cara-cara baru yang menggantikannya sesuai dengan perkembangan sosialnya. Jadi faktor utama yang harus diperhatikan dalam hal ini adalah *illat*nya atau rasio legisnya dengan mana hukum bisa tetap dipertahankan atau justru harus berubah. Kaedah hukum yang mungkin bisa ditawarkan adalah *“al ‘Ibrah bi ‘Umum al Lafzhi la bi Khushush al Sabab, Ma Damat al ‘Illah Baqiyah”*.

Di sini kita memang harus bisa membedakan terlebih dahulu antara terminologi *sabab* dengan terminologi *illat*. *Sabab* adalah latarbelakang sebuah peristiwa. Ia berada di luar teks *Sabab* lebih menunjukkan hal-hal yang terjadi dengan mana sebuah ayat perlu atau harus diturunkan. *Sabab* adalah istilah untuk menjawab mengapa teks atau ayat diturunkan atau dibuat. Sementara *‘illat* adalah logika kausalitas hukum. Ia berada di dalam teks. Ia merupakan istilah untuk menjawab pertanyaan mengapa ketentuan hukumnya demikian atau seperti itu. Dan *‘illat* juga berbeda dengan hikmah atau tujuan akhir yang diharapkan hukum. Hikmah merupakan alasan paling tinggi dan paling substansial dari sebuah keputusan hukum. Dalam ilmu ushul fiqh ketiga istilah ini; *sabab*, *‘illat* dan hikmah, memang diperdebatkan para ulama, ada yang membedakannya dan ada yang mengidentikkannya. Perdebatan juga terjadi pada masalah apakah hikmah bisa dijadikan alasan perubahan hukum atau tidak. Para ahli hukum formalis menolak hikmah sebagai alasan untuk merubah ketentuan hukum, sementara para ahli hukum substansialis mendukungnya. Al Qarafi (w. 684 H/1285 M) dan Kamal al Din bin Humam (w. 861 H/1456 M) mendukung pandangan yang terakhir ini.²³

²² Al Syathibi, Al-Muwâfaqât, III, hlm. 261-271.

²³ Baca mengenai perdebatan ini dalam ; Mushthafa Syalabi, *Talil al Abkam, Ardh wa Tablil li Thariq al Ta'li wa Tathawwuriba fi ‘Ushur al Ijtihad*, Dar al Nahdhah al ‘Arabiyyah, Beirut, 1981.

Terlepas dari perdebatan tersebut, hal paling signifikan untuk diperhatikan dalam diktum keputusan hukum adalah rasio-legis dan tujuannya (*maqashid al-syari'ah*). Rasio legis –meminjam istilah Fazlurrahman- dalam kriteria kepemimpinan, misalnya, adalah kemampuan intelektual, moral dan tanggungjawab terhadap kesejahteraan rakyat atau yang dipimpinnya atau keluarganya. Sementara tujuannya adalah menjamin kemaslahatan warga yang dalam konteks rumahtangga adalah keluarganya dan dalam konteks negara adalah rakyatnya. Rasio-legis dan kemaslahatan selalu berkaitan dengan dinamika dan dialektika sosial. Sebuah kaedah fiqh menyatakan: “*al-hukm yadûru ma'a illatihi wujûdan wa 'adaman*” (hukum selalu mengikuti rasio-legisnya). Mawla al-'Allai mengatakan: “*inna al-hukm asy-syari'iy mabniyyun 'alâ 'illatihi fa bi intiha'ihâ yantahî*” (sesungguhnya hukum syara' dibangun atas dasar *illat*nya/rasio legis. Maka begitu ia (*illat*) berhenti, berhenti pula (hukum itu)²⁴. Jika rasio-legis dan kemaslahatan berubah karena perubahan konteks sosial, budaya dan tradisi, maka dengan sendirinya keputusan hukum juga harus berubah. Ini sejalan dengan pandangan Ibnu al-Qayyim al-Jauzaiyah yang kemudian disepakati sebagai kaidah fiqh; “*taghayyur al-fatwâ wa ikhtilâfuhâ bi hasab taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwâl wa an-niyyât wa al-'awâ'id*” (perubahan dan perbedaan fatwâ hukum tergantung pada perubahan zaman, tempat, keadaan/situasi, motivasi dan kebiasaan/adat)²⁵.

Sebuah pandangan yang menarik terkait dengan persoalan di atas dikemukakan oleh Khalid Abu al-Fadl. Ia mengatakan: “Menilai apakah suatu hukum telah benar-benar memenuhi tujuan-tujuan normatifnya adalah termasuk masalah yang bersifat rasional dan empiris bukan masalah yang terkait dengan kebenaran skriptural”²⁶. Pandangan ini agaknya ingin mengatakan bahwa realitas sosial adalah sesuatu yang nyata dan bersifat pasti, sementara teks adalah hipotesis dan memungkinkan untuk dianalisis oleh akal pikiran. Mempertahankan teks yang hadir untuk ruang sosial tertentu ke dalam ruang sosial yang lain akan bisa menjadikan teks tersebut gagal memenuhi tujuan-tujuan moralnya. Konservatisme dengan begitu tidak selalu memecahkan masalah. Bahkan mempertahankan sikap konserfatisme pada gilirannya bisa mengakibatkan teks-teks tersebut teralienasi dari proses perubahan dan sangat mungkin untuk ditinggalkan. Dan perlu ditegaskan sekali lagi bahwa memahami teks-teks hanya dengan memperhatikan makna literalnya tanpa memperhatikan tujuan-tujuan global dari agama hanya akan menghasilkan pemahaman yang kering, dangkal dan sangat mungkin untuk tidak relevan dan tidak membawa maslahat. Dan ini hanya bisa kita hindarkan melalui pembacaan kontekstual tersebut di atas.

²⁴ Baca: Muhammad al-Arusi, *Mas'alah Takhsîsh al-'Am bi as-Sabab*, 1983, hlm. 33.

²⁵ Ibnu al-Qayyim al-Jauzaiyah, *A'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'alamin*, Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, Cairo, 1968, III/3.

²⁶ Khalid Abu al Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, Serambi, Jakarta, 2003, hlm. 155.

Pendekatan Bahasa

Di luar pendekatan kontekstual tersebut di atas pendekatan lain juga bisa digunakan. Misalnya dengan menganalisis makna kebahasaan. Dalam pendekatan ini dinyatakan bahwa pemaknaan atas sebuah teks bahasa tidaklah selalu tunggal. Makna teks bahasa juga mengalami perkembangan. Tentang ayat kepemimpinan laki-laki di atas, misalnya. Dalam banyak pandangan kata ar-Rijâl diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan laki-laki tanpa memberikan penjelasan apakah ia berarti laki-laki dalam konotasi biologis atau gender. Analisis bahasa menunjukkan bahwa ia pada umumnya berarti laki-laki dalam konotasi gender. Untuk perempuan bermakna gender disebut dengan kata an-Nisa. Kata laki-laki dalam makna biologis disebutkan oleh al-Qur'ân dengan kata adz-dzakar. Kata ini dalam berbagai bentuknya disebutkan al-Qur'ân sebanyak 18 kali dan lebih banyak digunakan untuk menyatakan laki-laki sebagai makhluk biologis. Sementara untuk biologis perempuan disebut al-untsâ. Kata lain dalam al-Qur'ân yang menunjukkan perempuan disebut al-mar'ah atau al-imra'ah. Menurut Ibnu Anbari kata al-mar'ah atau al-imra'ah mempunyai arti yang sama yaitu perempuan secara gender, tetapi biasanya digunakan untuk yang sudah dewasa atau matang. Dr. Nasaruddin Umar dalam bukunya "Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif Al-Qur'ân", berkesimpulan bahwa: "kata ar-Rajul tidak identik dengan kata adzdzakar. Semua kata ar-rajul termasuk katagori adz-dzakar tetapi tidak semua adz-dzakar termasuk katagori ar-rajul. Demikian pula kata *al-mar'ah/al-imra'ah* atau an-nisâ tidak identik dengan kata al-untsâ. Semua kata *al-mar'ah/al-imra'ah* atau an-nisâ termasuk katagori al-untsa tetapi tidak semua al-untsa termasuk katagori *al-mar'ah/al-imra'ah* atau An-Nisâ. Seorang laki-laki disebut ar-rajul atau perempuan disebut *al-mar'ah/al imra'ah* atau nisa manakala memenuhi kriteria-kriteria sosial dan budaya tertentu seperti berumur dewasa, telah berumahtangga atau telah mempunyai peran tertentu di masyarakat dan seterusnya"²⁷.

Pendekatan bahasa, dengan cara lain juga dipakai untuk memaknai kata "*wadhribuhûnna*" sebagaimana dalam surat an-Nisa, 34. Kalimat "*wadhribuhunna*" menurut pendekatan ini tidak hanya memiliki makna "pukul mereka dengan tangan", karena "*dharaba*" tidak hanya memiliki satu makna. Ar-Raghib al-Isfihani dalam Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'ân mengungkapkan sejumlah makna "*dharaba*" yang terdapat dalam al-Qur'ân. Beberapa di antaranya adalah bermakna "menempuh perjalanan" (surah an-Nisa, 101 dan Thaha, 77), "membuat", seperti membuat contoh/perumpamaan (QS. at-Tahrim, 10, Yasin, 13, al-Baqarah, 26, Ibrahim, 25), atau membuat jalan (QS. Thaha, 77), "menutupi", seperti "menutupi wajahnya dengan kerudung" (QS. an-Nur, 31), "ditimpakan/diliputi", misalnya: "Mereka ditimpakan kehinaan". (QS. al-Baqarah, 61). Al-Qur'ân juga menggunakan kata "*dharaba*" untuk makna

²⁷ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'ân*, Paramadina, 1999, hlm. 172.

menutup, misalnya: "Maka, Kami tutup telinga mereka beberapa tahun dalam gua itu" (QS. al-Kahfi, 11). Ibnu Qutaibah menerjemahkan (menafsirkan) ayat ini dengan "Kami menidurkan mereka". Katanya: "Jika anda memaknai (ayat ini) secara harfiyah, anda tidak akan dapat memahaminya"²⁸. "*Al Mudhârabah*", derivasi dari kata "*dharaba*" digunakan dalam transaksi ekonomi Islam untuk menunjukkan bentuk kerjasama bagi hasil. Dalam bahasa Arab yang berkembang dewasa ini "*dharaba*" juga berarti "bertindak tegas", misalnya dikatakan: "*dharabat ad-daulah 'alâ al- mutalâ'ibin bi al-As'ar*" (negara menindak tegas pihak pihak yang mempermainkan harga-harga). Belakangan ini juga populer digunakan kata "*al-idhrâb*", ditujukan untuk makna "pemogokan". Ahmad Ali, seorang modernis penerjemah al-Qur'ân, menurut Asghar Ali Engineer, menolak pandangan para penafsir klasik sambil menegaskan bahwa al- Qur'ân tidak pernah mengizinkan pemukulan terhadap perempuan. Dengan merujuk pada ar-Raghib al-Isfihani dalam Al-Mufradât, ia mengatakan bahwa makna kalimat "*wadhribuhûnna*" adalah "pergilah ke tempat tidur dengan mereka"²⁹. Pandangan ini tentu saja dalam pandangan banyak penafsir sangat aneh, karena tidak didukung oleh latarbelakang kasus di mana ayat ini diturunkan, sebagaimana sudah dikemukakan. Saya sendiri meragukan jika Ahmad Ali merujuk pandangannya dari Ar-Raghib al-Isfihani dalam bukunya Al-Mufradât. Masih berbeda dengan pandangan para penafsir pada umumnya, tetapi lebih masuk akal, Muhammad Syahrur mengemukakan pandangan baru atas tafsir ayat ini. Ia mengatakan bahwa kalimat "*dharaba*" dalam ayat ini berarti "bertindak tegas terhadap mereka"³⁰. Tindakan tegas, menurut Syahrur dapat diambil melalui mekanisme "*arbitrase*". Mekanisme ini sama dengan yang berlaku bagi suami yang nusyuz, sebagaimana dikemukakan dalam ayat 128 surah an-Nisa: "Dan jika seorang perempuan khawatir akan nusyuz atau sikap acuh (mengabaikan) dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenarnya". Tetapi sama dengan Ahmad Ali, Syahrur juga mengabaikan sebab nuzul dari ayat tersebut. Dengan kata lain pendekatan seperti ini dapat disebut ahistoris. Kajiannya dilakukan melalui pendekatan kebahasaan. Pemaknaan "*wadhribûhunna*" dengan "bersikap tegaslah terhadap mereka" oleh Syahrur, tampaknya, dipandang lebih sejalan dengan konteks kontemporer yang lebih menghargai cara-cara tanpa kekerasan, pada satu sisi, dan lebih relevan dengan wacana kesetaraan dan keadilan gender, pada sisi yang lain.

Menuju Cita-cita Agama: Keadilan

Ayat-ayat al-Qur'ân yang membicarakan hubungan laki-laki perempuan dan

²⁸ Ibnu Qutaibah, *Ta'wil Musykil al-Qur'ân*, hlm. 21.

²⁹ Ali Asghar, *Hak-bak Perempuan Dalam Islam*, hlm. 75-76.

³⁰ Muhammad Syahrur, *Al-Qur'ân wa al-Kitab, Qira'ah Mus'ashirah*, hlm. 622.

lebih khusus lagi hubungan suami-isteri berikut hak-hak dan kewajiban masing-masing dalam perkawinan mereka adalah ayat-ayat khusus, atau partikular. Mengamati ayat-ayat ini secara lebih kritis akan mendapatkan suatu pandangan bahwa teks-teks tersebut tengah mengatur relasi suami-isteri dalam konteks Arabia ketika itu secara lebih baik daripada aturan-aturan masyarakat yang sama sebelumnya. Dengan begitu, ayat-ayat tersebut perlu dipahami sebagai sedang berjalan dalam alur dan proses peralihan dan perubahan dari kebudayaan lama ke arah kebudayaan baru yang jauh lebih baik. Al-Qur'an sendiri menyebut dirinya sebagai "*yukhrijuhum min azh-zhulumât ila an-nûr*" (mengeluarkan manusia dari kehidupan yang gelap menuju kehidupan yang terang benderang). Dengan mendasarkan diri pada basis metodologi pembacaan teks secara kontekstual di atas kita dituntut untuk terus mengembangkannya untuk konteks kita hari ini atau konteks yang lain selanjutnya. Pengembangan tersebut dilakukan sedemikian rupa sehingga cita-cita agama mewujudkan dalam kehidupan masyarakat. Cita-cita Islam sebagai sudah dikemukakan adalah keadilan, kehormatan, keindahan (kearifan) dan kemaslahatan. Ibnu al-Qayyim dengan tegas mengatakan: "Syarî'ah dibangun di atas dasar kearifan dan kemaslahatan manusia untuk kehidupan mereka di dunia maupun di akhirat. Syarî'ah adalah keadilan, kerahmatan, kemaslahatan dan kearifan. Setiap keputusan yang menyimpang dari ini semua bukanlah bagian dari agama meskipun diupayakan melalui cara-cara intelektual"³¹. Pada bukunya yang lain Ibnu Qayyim menyatakan: "Allah mengutus para Nabi dan menurunkan kitab-kitab-Nya untuk menegakkan keadilan di antara manusia. Keadilan adalah pilar langit dan bumi. Jika tanda-tanda keadilan telah nampak melalui cara apapun maka disanalah hukum Tuhan"³². Imam al-Ghazali sebelumnya sudah menyatakan kesimpulan mengenai tujuan atau visi agama melalui apa yang disebutnya "kemaslahatan". Pengertian kemaslahatan versi al-Ghazali pada intinya adalah penghormatan terhadap hak-hak asasi manusia. Karena itu agaknya kita perlu mempertanyakan kembali apakah perempuan harus menjadi makhluk domestik atau sah menjadi makhluk publik dan apakah hak-hak perempuan masih harus separoh hak laki-laki atau suami dan lain-lain. Terhadap pertanyaan-pertanyaan ini sudah saatnya kita perlu mengevaluasi kembali tafsir teks-teks keagamaan yang kita anut selama ini berdasarkan nilai-nilai fundamental Islam dan kehidupan kontemporer yang demokratis dan menjunjung tinggi hak-hak asasi manusia sebagaimana dikemukakan di atas. seperti sekarang ini.[]

³¹ Ibnu al-Qayyim, *Ilam al-Muwaqqi'in*, III, hlm. 3.

³² Ibnu al-Qayyim, *ath-Thuruq al-Hukmiyyah*, hlm. 38-39.

Kepustakaan

- Abdullah Darraz, *Madkhal ila al-Qur'ân al-Karim*, Dar al-Qalam, Kuwait, 1980.
- Abdurrahman As-Suyuthi, *Ad-Durr al-Mantsûr fi at-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Dar al-Ma'rifah, Beirut, tt.
- Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Cet. I, 2000.
- Abu Hâmid Al-Ghazâli, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushûl*, Maktabah al-Jundi, Mesir, tt.
- Abu Ishâq Asy-Syathibi, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl asy-Syarî'ah*, Al-Makatabah at-Tijariyah, Mesir, tt.
- Badruddin Az-Zarkasyi, *Al-Bahr al-Muhith fi Ushûl al-Fiqh*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Cet. I, 2000.
- Badruddin Az-Zarkasyi, *Al-Burhân fi Ulûm al-Qur'ân*, Dar al Ma'rifah, Beirut, Cet. II tt.
- Fakhruddin Ar-Râzi, *Al-Mahshul fi Ilm al-Ushul*, Maktabah Nazar Musthafa al-Baz, Makkah, Cet. I, 1997,
- Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, LkiS, Yogyakarta, Cet. II 2002.
- Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *A'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*, Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, Cairo, 1968.
- Muhammad Abdu al-Qadir Al-Arusi, *Masalah Takhshish al 'Âm bi as-Sabab*, 1983.
- Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'ân*, Paramadina, 1999.
- Nashr Hâmid Abu Zaid, *Dawa'ir al-Khawf; Qira'ah fi Khithâb al-Mar'ah*, Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, Cet. I, 1999.
- Subhi Al-Mahmashâni, *Falsafah at-Tasyri' fi al-Islam*, Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1968.