MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora, IAIN Purwokerto
Edisi: Januari-Juni, Vol. 4, No. 1, 2019
DOI: 10.24090/maghza.v4i1.2717

Demisogini Tafsir: Menafsirkan Ulang Relasi Suami Istri dalam Al-Qur'an

Eri Nur Shofii
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta 55281
Email; erinurshofii@gmail.com

Akhmad Sulaiman
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta 55281
Email; akhmadyusuf889@yahoo.com

Herlambang A.P. Aji
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta 55281
Email; herlambangandi29@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menafsirkan ulang relasi suami dan istri dalam Al-Quran. Penelitian ini difokuskan pada ayat yang sering dipahami secara misoginis yaitu QS. al-Nisa: 34. Pemahaman ini disebabkan oleh penggunaaan pendekatan *literalistic-legalistic.* Dalam penelitian ini, penulis menggunakan pendekatan yang berbeda yaitu pendekatan sosio-historis Abdullah Saeed. Ini meniscayakan empat tahap penafsiran yaitu 1) tahap perjumpaan dengan teks, 2) tahap analisis kritis, 3) tahap pemaknaan bagi penerima pertama, 4) tahap penemuan makna untuk konteks kontemporer. Simpulan dari penelitian ini adalah bahwa konsep kepemimpinan suami pada era saat ini bersifat *negotiable*. Kepemimpinan suami atas istri dibangun atas pandangan dunia patriarki, negara yang tidak aman, dan pekerjaan yang menuntut daya dan tenaga. Dalam keadaan seperti ini, kaum perempuan berada pada posisi yang lemah dan berhutang budi pada kaum lelaki sehingga Al-Quran mengapresiasi keadaan ini. Realitas kontemporer tidak menunjukan keadaan seperti itu, sehingga relasi antara suami dan istri lebih tepat menjadi kemitraan.

Kata Kunci: Tafsir Misoginis, Pendekatan Sosio-historis, Abdullah Saeed

Abstract

This research purposes to reinterpret relation between husband and wife in the Qur'an. It is focused at verse that is frequently understood misogynistic namely QS al-Nisā: 34. The understanding is caused by using the literalistic-legalistic approach. In this research, the writer uses different approach namely the socio-historical approach. It requires four-step namely 1) step of encounter with text 2) step of critical analysis step, 3) step of

meaning for the first recipients, 4) step of meaning for the contemporary context. The result of this research is that the concept of a husband's leadership for wife at this time is. It is built above a patriarchal worldview, perilous country, and employment that requires effort and power. In this situation, the women are in low position and debt of gratitude to men till the Qur'an appropriates this condition. Contemporary reality does not indicate situation like that so the relation between husband and wife is more appropriate as a partnership.

Keywords: Misogynist Interpreting, Socio-hystorical Approach, Abdullah Saeed

A. PENDAHULUAN

Arus utama pemikiran Islam yang ada hingga saat ini tidak bisa dilepaskan dari sosok al-Syāfi'ī (w. 204 H/819 M). al-Jabiri (w. 2010 M) menyebutnya sebagai legislator utama nalar Arab-Islam. Metodologi yang dia bangun dalam *al-Risālah* telah berpengaruh besar terhadap pembentukan nalar Arab-Islam. Metodologi ini pada dasarnya merupakan bentuk pengembangan dari kaidah-kaidah Bahasa Arab yang dirumuskan oleh al-Syibawaih (180 H/796 M). Seluruh madzab fikih begitu pula tafsir mengadopsi metodenya kecuali Syiah dan Ẓāhiriyyah (al-Jabiri, 2003, pp. 168–173).

Pendekatan yang lahir tidak jauh dari masa Nabi ini terus dipertahankan. Kekurangan pendekatan ini adalah tidak mempertimbangkan kebutuhan masyarakat kontemporer. Dalam hal ini, al-Syafi'i tidak bisa disalahkan karena keadaan sosial bisa dikatakan tidak berbeda jauh dengan masa Nabi. Pemahaman yang terbangun dari cara berpikir *literalistic-legalistic* (Abdullah Saeed, 2006, p. 10) ini diambil begitu saja secara doktrinal tanpa bersikap kritis[1] sehingga seolah-olah umat Islam diajak untuk kembali hidup di abad pertengahan.

Salah satu bentuk pemahaman yang problematik adalah masalah kedudukan perempuan. Perempuan selama ini dianggap sebagai manusia nomor dua di bawah laki-laki. Dalam konteks relasi berumah tangga, suami adalah pemimpin bagi istrinya. Istri sebagai orang yang dipimpin harus tunduk pada suami. Bahkan ketika suami menghendaki kenikmatan biologis kemudian istri tidak mengindahkan keinginan suami, istri terancam dilaknati malaikat (Muhammad Nawawi al-Bantani, t.t, p. 16).

Pertanyaan yang penulis ajukan adalah "Apakah benar Islam menempatkan perempuan begitu subordinatif?" Tulisan ini bertujuan untuk mengkaji ulang ayat Alquran yang sering dipahami secara misoginis yaitu QS al-Nisa: 34. Dalam mengkaji ayat ini, penulis akan menggunakan pendekatan sosio-historis berbasis hierarki nilai yang ditawarkan Abdullah Saeed. Alasan pemilihan pendekatan ini adalah: 1)

[1] Menurut Husein Muhammad, cara seperti ini menjadi masalah pokok umat Ialam dewasa ini, Lihat (Husein Muhammad, 2018)

pendekatan ini masih tergolong *author-centered hermeneutics* yang bertujuan untuk mengetahui maksud pengarang/Tuhan; 2) karena termasuk *author-centered hermeneutics*, maka upaya reinterpretasi bisa dikatakan tidak semau pembaca; 3) pendekatan sosio-historis berupaya untuk mengambil pesan, bukan makna tekstual sehingga pesan yang dihasilkan bisa relevan di semua ruang dan waktu.

B. METODE PENELITIAN

Meskipun objek kajian dari makalah ini adalah QS. al-Nisā (4): 34, ayat-ayat lain yang berkaitan dengan tema kajian tidak akan penulis abaikan guna mendapatkan pandangan Al-Qur'an secara keseluruhan mengenai relasi suami dengan istri di dalam keuarga. Sebagaimana telah disebutkan dalam pendahuluan, pendekatan yang digunakan kajian ini adalah pendekatan sosio-historis berbasis hierarki nilai Abdullah Saeed.

Dalam pendekatan ini, penafsir harus melalui empat tahap yaitu tahap perjumpaan dengan teks, tahap analisis kritis (linguistik, konteks literer, bentuk literer, teks relevan, dan preseden), tahap penemuan makna penerima pertama (konteks sosio-historis, pandangan dunia, dan memahami pesan), tahap penemuan makna sekarang (membandingkan konteks sekarang dan sosio-historis, makna penerima pertama kepada sekarang, memahami pesan, dan penerapan untuk saat ini).

Saeed mengatakan bahwa langkah pertama dan kedua telah dengan baik dilakukan oleh *mufassir* klasik. Karena alasan itu dan alasan keterbatasan kapasitas penulis, penulis akan menggunakan dua kitab tafsir yang memiliki kredibilitas yaitu *Jāmi` al-Bayān `an Ta`wīl Āyi al-Qur'ān* atau lebih terkenal dengan *Tafsīr al-Ṭabarī* dan *Tafsīr al-Manār* sebagai pembantu untuk menyelesaikan tahap pertama dan kedua. Pemaparan hasil penafsiran ditulis dalam bentuk narasi analitis tanpa anotasi agar pembahasan lebih mengalir dengan tetap berusaha tidak meninggalkan prosedur yang Saeed rumuskan terutama tahap ketiga dan keempat.

C. PENDEKATAN SOSIO-HISTORIS BERBASIS HIERARKI NILAI

Pendekatan sosio-historis berbasis hierarki nilai yang Saeed kenalkan dalam penafsiran Al-Quran sebenarnya bukan pendekatan yang sama sekali baru. Pendekatan sosio-historis pertama kali digagas oleh Fazlur Rahman (w. 1988 M) melalui bukunya *Islam and Modernity* yang terbit pada tahun 1982.[2] Saeed sendiri mengakui bahwa dia hanya melanjutkan teori *Double Movement* Rahman (Abdullah Saeed, 2006, pp. 127–

[2] Gagasan Rahman ini kemudian diikuti oleh tokoh-tokoh berikutnya seperti Amina Wadud, Nurcholis Madjid, dan Abdullah Saeed, Lihat (Lien Iffah Naf'atu Fina, 2015, pp. 66–67).

128). Fina menyebut bahwa Saeed telah menerjemahkan teori *Double Movement* ke dalam langkah-langkah yang lebih kongkrit. Selain itu, dia juga telah merumuskan hierarki nilai yang belum dirumuskan oleh Rahman (Lien Iffah Naf'atu Fina, 2011, p. 174).

Saeed merupakan guru besar di bidang Studi Arab dan Islam di Universitas Melbourne, Australia. Pria keturunan Oman yang lahir di Maladewa ini menghabiskan waktu sembilan tahun di Arab Saudi untuk belajar Bahasa Arab. Pengembaraan menuntut ilmunya di Timur Tengah dimulai dari tingkat dasar yaitu Program Pendidikan Bahasa Arab Dasar (1977-1979), kemudian Bahasa Arab Menengah (1979-1982), dan Program *Bachelor of Art* (B.A) di bidang Bahasa Arab dan Studi Islam pada tahun 1982-1986 di Universitas Islam Madinah. Pada tahun 1987, Saeed menempuh *Master of Art Preliminary* (persiapan MA) di bidang Studi Timur Tengah dari Universitas Melbourne. Pada tahun 1988-1992 menempuh studi Master di bidang Lingusitik Terapan dan dilanjutkan program doktoral di bidang Studi Islam yang selesai pada tahun 1994 (Fathurrosyad, 2015, p. 291) Lihat juga (Musif, 2015, p. 83).

Rahman sebagai peletak dasar pendekatan sosio-historis mengatakan bahwa Al-Qur'an pada dasarnya merupakan respon terhadap latar belakang sejarah sosial masyarakat Arab. Oleh karena itu, memahami Al-Qur'an tidak cukup hanya mengetahui sebab-sebab spesifik saja (*asbāb al-nuzūl* mikro) tetapi juga sebab-sebab makro berupa situasi yang ada ketika itu. Ini dilakukan dengan memperlakukan Al-Qur'an sebagai satu kesatuan yang utuh untuk kemudian mengambil tujuan atau nilai moral sosial untuk diterapkan dalam kehidupan umat Islam kontemporer (Fazlur Rahman, 1982, p. 6).

Saeed menambahkan bahwa agar ayat-ayat etika hukum dapat bermakna untuk umat Islam kontemporer, pengetahuan mengenai konteks sosio-historis sangat diperlukan. Konteks sosio-historis memberikan basis untuk memahami hubungan antara ayat-ayat etika hukum dengan alasan-alasan logisnya di dalam seting turunnya ayat. Siginifikansi ini masih belum mendapat perhatian dari para *mufassir* (Abdullah Saeed, 2006, p. 116).

Dengan pendekatan sosio-historis ini, Saeed membuka peluang perbedaan antara makna ketika Al-Qur'an diturunkan dengan makna sekarang. Saeed mengistilahkannya dengan makna historis dan makna kontemporer. Pertanyaan yang Saeed ajukan adalah "Bisakah makna Al-Qur'an pada masa Nabi berbeda dengan makna ketika dipahami dalam waktu yang berbeda?" atau dengan kalimat yang lebih singkat "Bisakah makna Al-Qur'an berubah?" (Abdullah Saeed, 2006, p. 117), dalam terminologi El Fadl, ini disebut negosiasi makna (el-Fadl, 2003, p. 104).

Saeed menekankan pentingnya pengetahuan tentang konteks sosio-historis pra-islam dan periode awal Islam. *Mufassir* membutuhkan pengetahuan mengenai

bagaimana kehidupan Nabi baik di Mekah maupun di Madinah, iklim sosial, ekonomi, politik, norma, hukum adat, dan nilai-nilai yang berlaku ketika itu (Abdullah Saeed, 2008, p. 2). Menurut Saeed, Islam banyak mengadopsi nilai-nilai positif yang telah ada di Arab. Tradisi yang dianggap tidak pantas dan keji ditolak atau setidaknya dimodifikasi (Abdullah Saeed, 2008, p. 119).

Sebagai seorang Rahmanian, Saeed telah melanjutkan gagasan Rahman yang belum kongkrit. Rahman sebenarnya telah mengajukan tesis mengenai nilai Al-Qur'an, akan tetapi dia tidak merumuskannya secara kongkrit dalam bentuk hierarki. Dalam *Interpreting the Qur'ān,* Saeed mengatakan:

> Although Rahman seems to argue for developing a hierarchy of values in dealing with the ethico-legal content of the Al-Qur'an and its interpretation, he does not explicitly state that such a hierarchy is essential to an alternative methodology of interpretation. He does, however, address the question of values (or that he calls 'general principles') (Abdullah Saeed, 2008, p. 128).

Saeed membagi tingkatan nilai Al-Qur'an menjadi lima yaitu nilai obligatori, nilai fundamental, nilai proteksional, nilai implementasional, dan nilai intruksional. Nilai obligatori adalah nilai-nilai dasar yang sangat ditekankan dalam Al-Qur'an. Baik di Mekah maupun Madinah, nilai ini tetap dijaga dan dipegang. Nilai yang disepakati oleh semua umat Islam ini mencakup tiga kategori yaitu nilai-nilai yang berhubungan dengan keimanan, nilai-nilai yang berkaitan dengan praktik ibadah, dan nilai-nilai yang berkaitan dengan halal dan haram dimana Al-Qur'an secara tegas menyebut dengan kata *aḥalla* dan *ḥarrama* atau derivasi keduanya. Menurut Saeed, nilai ini bersifat universal di semua tempat dan waktu (Abdullah Saeed, 2008, pp. 130–132).

Nilai fundamental adalah nilai-nilai yang berkaitan dengan kemanusiaan. Nilai-nilai ini diambil dari hasil induksi terhadap pesan-pesan Al-Qur'an. Nilai fundamental berupa apa yang dalam tradisi usul fikih klasik disebut sebagai *al-ḍarūriyyāt al-khams* yaitu menjaga agama, jiwa, akal, nasab, dan harta (al-Gazālī, 2015, pp. 274–282) Lihat juga dalam (al-Syāṭibī, 2011, pp. 4–20). Saeed menambahkan bahwa dengan cara berpikir induktif, nilai fundamental masih dapat ditambah lagi sesuai dengan kebutuhan dan persoalan yang dihadapi setiap generasi. Nilai yang dianggap sebagai hak asasi manusia dimana secara universal diakui oleh baik oleh muslim dan non-muslim bisa digolongkan ke dalam nilai ini seperti kebebasan berpendapat, persamaan hak, dan lain sebagainya (Abdullah Saeed, 2006, pp. 132–133).

Nilai proteksional merupakan aturan-aturan untuk menjaga nilai fundamental seperti perintah bekerja dan larangan mencuri sebagai upaya untuk menjaga harta, perintah makan dan larangan membunuh sebagai upaya untuk menjaga jiwa. Berbeda dengan nilai fundamental yang merupakan hasil generalisasi dari pesan-pesan Al-Qur'an, nilai proteksional diperoleh dari satu atau beberapa dalil partikular saja. Karena

berstatus sebagai penjaga nilai fundamental, nilai proteksional juga bersifat universal (Abdullah Saeed, 2006, p. 134).

Nilai implementasional merupakan tindakan nyata Al-Qur'an dalam melaksanakan nilai proteksional. Sebagai contoh, larangan mencuri tidak akan benar-benar terwujud tanpa adanya ancaman dan pemberlakukan sanksi yang kongkrit. Kerena itu, Al-Qur'an menetapkan hukuman potong tangan. Al-Qur'an juga menetapkan qisas untuk pelaku pembunuhan, cambuk untuk pelaku seks bebas, penuduh zina, dan pemabuk namun dengan porsi yang berbeda (Saeed, 2006, p. 59). Namun perlu menjadi catatan bahwa penentuan bentuk sanksi yang dalam tradisi usul fikih dianggap berasal dari petunjuk *qaṭ'i* (al-Zuḥilī, 1986, p. 441) menurut Saeed sangat terpengaruh oleh budaya yang ada dan merupakan sanksi paling efektif ketika itu.[3]

Nilai intruksional merupakan sikap Al-Qur'an terhadap permasalahan yang ada di abad ke-7 M. Nilai ini tidak berkaitan dengan empat nilai sebelumnya. Saeed mengatakan bahwa nilai ini merupakan yang paling banyak ditemukan dalam Al-Qur'an. Contoh dari nilai kelima ini adalah perintah untuk poligami, larangan berteman (*akhż auliyā`*) dengan orang kafir, memerdekakan budak, dan juga kepemimpinan suami atas istri. Pada ayat-ayat ini, *mufassir* mendapat kesulitan untuk menghubungkannya dengan kehidupan masyarakat kontemporer yang telah berbeda. Apakah mempertahankan nilai tersebut atau tidak (Abdullah Saeed, 2006, pp. 137–138).

Solahudin menyebutkan perincian mengenai universalitas dari lima tingatan nilai tersebut. Dia menyebutkan lima perincian yaitu: *Pertama*, nilai-nilai yang ditampilkan Al-Qur'an secara berulang-ulang kemungkinan besar bersifat universal di semua tempat dan waktu. *Kedua*, nilai yang diulas Al-Qur'an secara lebih mendalam dapat dikategorikan sebagai nilai universal. *Ketiga*, nilai yang memiliki relevansi lebih umum dapat dikategorikan bersifat universal. *Keempat*, jika sebuah nilai memenuhi tiga kriteria pertama dan berimplikasi positif maka kemungkinan besar nilai tersebut bersifat universal dan aplikatif. *Kelima*, jika suatu nilai memenuhi tiga kriteria pertama namun berimplikasi negatif maka kemungkinan besar aplikasinya tidak bersifat universal dan mengikat di semua ruang dan waktu (M. Sholahudin, 2018, p. 55).

D. MENANGKAP MAKNA AYAT PADA MASA TURUNNYA

[3] Saeed menyebutkan bahwa bentuk-bentuk hukuman ini bukanlah tujuan dari al-Qur'an. Al-Qur'an sebenarnya lebih menekankan aspek preventif. Sejumlah pemikir klasik seperti al-Syāfi'ī (w. 204 H/819 M), Aḥmad (w. 241 H/855 M), al-Rāzī (606 H/1209 M), ibn Qayyīm (751 H/1350 M) berpendapat bahwa taubat dapat menggugurkan hukuman. 'Alī ibn Abī Ṭālib (40 H/661 M) pernah menyarankan kepada Khalifah 'Umar (23 H/644 M) untuk tidak memotong tangan dan menggantinya dengan hukuman cambuk atau kurungan. Ini merupakan indikasi bahwa nilai implementasional tidak bersifat universal, Lihat (Saeed, 2006, p. 134).

Untuk mengetahui makna ketika ayat turun, sebagai pengkaji yang menempatkan diri sebagai seorang obyektivis-cum-subyektivis,[4] pencarian data mengenai kondisi sosio-historis masyarakat Arab abad ke-7 M (*asbāb al-nuzūl* makro) dan peristiwa-peristiwa spesifik (*asbāb al-nuzūl* mikro) sangat penting dilakukan. Tanpa melakukan ini, tujuan dan makna yang dikehendaki Tuhan sebagai pengarang teks tidak akan diketahui.

Dalam membaca kondisi sosio-historis menjelang dan ketika awal turunnya Al-Qur'an, penyajian data geografis juga penting dilakukan. Karena kondisi geografis memengaruhi peran sosial. Secara geografis, Jazirah Arab memiliki wilayah yang cukup luas dengan padang pasir sebagai bagian yang dominan. Wilayah utara dan selatan merupakan tanah yang subur. Oleh karena itu, sebagian besar penduduknya berprofesi sebagai petani. Bagi penduduk wilayah tengah, karena tanahnya tandus, profesi yang mereka pilih adalah beternak. Dua jenis pekerjaan ini menuntut adanya kekuatan fisik sehingga laki-laki mengambil peran ini. Perempuan sebagai pasangannya berkewajiban mengurus rumah tangga (Umar, 2001, p. 106).

Pada masa itu, laki-laki memang memiliki peran yang sangat sentral baik di dalam keluarga maupun kabilah. Laki-laki bertugas menjaga seluruh anggota keluarga bahkan kabilah. Betapa pentingnya seorang lelaki bagi perempuan, perempuan dalam bepergian diharuskan bersama maḥramnya, baik suami, saudara ataupun ayah karena alasan keamanan (Hajar, 2012, p. 152). Meskipun orang Arab merupakan satu ras, tradisi perang merupakan hal yang wajar. Sebelum ada qisas, pembunuhan terhadap satu orang dari kabilah tertentu dapat memancing timbulnya peperangan (Muhammad al-Khudari, t.t, p. 97). Pelaku perang tentu saja adalah para lelaki karena mereka lebih memiliki kapasitas untuk bertarung. Laki-laki lebih memiliki peluang untuk berprestasi, menaikan pamor, menjadi kepala suku, dan lain-lain (Umar, 2001, p. 135).

Dalam semua institusi, baik keluraga kecil (*usrah/nuclear family*), keluarga besar (*`āqilah/extended family*), suku (*hamūlah/clan*), subkabilah (*'asyīrah*), maupun kabilah (*qabīlah/trible*), laki-laki selalu mendapat kedudukan pokok. Pemimpin lima institusi tersebut merupakan laki-laki. Segala kebijakan prinsip ditentukan oleh laki-laki. Di tempat lain, wanita mendapat kedudukan yang subordinatif (Umar, 2001, p. 125).

Dalam keadaan sosial dan pandangan dunia masyarakat Arab yang seperti ini, QS. al-Nisā' (4): 34 turun. Al-Qur'an berseru

[4] Syamsuddin memetakan aliran hermeneutika menjadi tiga yaitu aliran obyektivis, aliran subyektivis, dan aliran obyektivis-cum-subyektivis. Aliran obyektivis adalah aliran yang dalam mengkaji teks atau fenomena bertujuan untuk mengetahui makna asal dari objek penafsiran. Aliran subyektivis adalah aliran yang dalam mengkaji teks atau fenomena lebih menekankan pada peran pembaca. Pembaca adalah penentu makna teks atau fenomena. Aliran obyektivis-cum-subyektivis adalah aliran yang berusaha menemukan makna orisinil dari teks atau fenomena namun kemudian berusaha mengembangkan makna tersebut untuk masa dimana teks dan fenomena ditafsirkan. Lihat (Sahiron Syamsuddin, 2017, pp. 47–50).

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا

Ayat ini turun sebagai respon terhadap pengaduan seorang perempuan yang mengaku ditampar oleh suaminya. Sebelum ayat ini turun, Nabi menghendaki menjatuhkan sanksi qisas pada suami tersebut namun Allah menghendaki keputusan lain melalui ayat ini sehingga Nabi bersabda "Aku menghendaki suatu keputusan (qisas) namun Allah menghendaki keputusan lain", al-Ṭabarī menyebutkan enam riwayat mengenai asbāb al-nuzūl ayat ini. Semuanya menjelaskan kasus yang sama namun menggunakan deskripsi yang agak berbeda (al-Ṭabarī, 2001, pp. 688–690).

Sebab mikro menggerakan hati Nabi untuk memperjuangkan keadilan bagi istri namun di sisi lain, Allah memperhatikan kondisi makro ketika itu yaitu keadaan istri ketika itu memiliki banyak hutang pada suami atau bisa jadi pukulan suami tersebut terhadap istrinya adalah dalam kapasitasnya sebagai pendidik dan pemimpin istri karena ayat tersebut juga menyebutkan pukulan sebagai cara untuk menghentikan *nusyūz* istri (al-Ṭabarī, 2001, pp. 688–690).

Beberapa pesan yang diambil dari ayat ini adalah: *pertama*, qisas tidak berlaku bagi suami atas perbuatannya terhadap istri.[5] *Kedua*, suami merupakan seorang *qawwām* bagi istri. *Ketiga*, istri yang baik adalah istri yang taat kepada Allah dan/atau suami serta mampu menjaga diri ketika suami sedang tidak ada. *Keempat*, sebagai seorang *qawwām*, suami diberi keleluasan metode untuk menyikapi istrinya ketika *nusyūz* yaitu menasihati, berpisah ranjang, dan memukul (yang tidak melukai) sebagai solusi terakhir.

Spesifikasi *asbāb al-nuzūl* mikro menuntut kata *al-rijāl* diartikan sebagai suami dan *al-nisā'* sebagai istri. al-Ṭabarī mengartikan kata *qawwām* dengan *ahl al-qiyām* (penegak) istri dalam mendidik dan mengambil kewajiban istri baik terhadap Allah maupun dirinya. Sementara itu, Riḍā mengartikan *qawwām* lebih luas lagi. Baginya, *qawwām* mencakup *ḥimāyah* (perlindungan), *ri`āyah* (pemeliharaan), *wilāyah* (kekuasaan), dan *kifāyah* (kecukupan) (Riḍā, 1328, p. 67). Melihat *asbāb al-nuzūl* mikro dan makro, tafsiran dari Riḍā ini tampak lebih relevan.

Allah menjelaskan alasan mengapa suami memiliki predikat *qawwām* atas istri. Allah menyebutkan dua alasan yaitu *bimā faḍḍal Allah ba`ḍhum `alā ba`ḍ* dan *bimā anfaqū min amwālihim.* Menurut Riḍā, potongan ayat pertama bermakna kelebihan suami atas istri adalah atas dasar asal ciptaan sejak lahir yaitu keunggulan *ḥaul* (daya)

[5] Ini merupakan makna ketika itu. Al-Zuhrī mengatakan bahwa qisas hanya berlaku bagi suami pada kasus pembunuhan (al-Ṭabarī, 2001, p. 690).

dan *quwwah* (kekuatan). Karena dua kelebihan ini, laki-laki bisa mengemban tugas penegak *ḥimāyah* (perlindungan), *ri`āyah* (pemeliharaan).

Adapun potongan ayat kedua menunjukan bahwa alasan suami memiliki predikat *qawwām* adalah karena nafkah yang dia berikan kepada istri baik berupa makanan, pakaian, maupun tempat tinggal. Riḍā tidak sepakat dengan *mufassir* pendahulu, termasuk al-Ṭabarī,(al-Tabari, 2001, p. 687) yang memasukan mahar sebagai bagian dari *mā anfaqū min amwālihim* karena mahar merupakan nilai tukaran dari wanita itu sendiri dan sebagai pembanding dari hubungan biologis yang sah di bawah kepemimpinan suami.(Riḍā, 1328, p. 67) Jadi, *mā anfaqū min amwālihim* merupakan alasan suami menjadi seorang *qawwām* dalam *kifāyah* (kecukupan).

Mengacu pada tafsiran Riḍā, tampak jelas bahwa tiga unsur *qawwām* memiliki alasan. *Ḥimāyah* (perlindungan), *ri`āyah* (pemeliharaan) adalah sebab *ḥaul* (daya) dan *quwwah* (kekuatan) sedangkan *kifāyah* (kecukupan) adalah atas dasar nafkah yang diberikan suami. Unsur *wilāyah* (kekuasaan) tidak memiliki jastifikasi teologis. Tampaknya unsur *wilāyah* (kekuasaan) ini terkonstruksi oleh budaya patriarki yang begitu kuat.

Perlu menjadi catatan bahwa meskipun suami memiliki dominasi atas istri, Allah tetap membatasi dominasinya. Melalui QS. al-Nisā': 19, Allah melarang suami mengambil harta istri dengan cara yang tidak benar, melarang mengambil apa yang telah diberikan kepada istri, memerintahkan menggauli istri dengan cara yang *ma`rūf,* dan memerintahkan untuk bersabar. Jadi, meskipun suami merupakan seorang *qawwām,* dia tidak boleh berlaku sewenang-wenang.

Penjelasan QS al-Baqarah: 228 tampak mengumpulkan pesan dari dua ayat di atas. Pada satu sisi ayat ini menekankan pentingnya hak istri atas suaminya atas kontribusinya dalam keluarga. Namun pada sisi lain, ayat ini menjelaskan keunggulan suami atas istri. Jadi, ayat ini menjelaskan dominasi suami atas istri tetapi dominasi tersebut dibatasi dengan kewajibannya memenuhi hak-hak istri.

E. MAKNA UNTUK SAAT INI

Langkah paling awal untuk menentukan apakah QS. al-Nisa': 34 *applicable* dengan konteks saat ini terutama di Indonesia atau tidak adalah dengan penentuan statusnya dalam hierarki nilai. Jika melihat pada makna ayat, ayat ini tidak mengandung makna-makna yang bersifat harus diamalkan (iman, ibadah, halal dan haram), tidak juga berkaitan dengan nilai-nilai kemanusiaan dasar baik sebagai nilai fundamental, proteksional, maupun implementasional. Jadi dapat disimpulkan bahwa QS al-Niṣā': 34 termasuk dalam kategori nilai intruksional atau respon Al-Qur'an terhadap kejadian-kejadian partikular-khusus pada abad ke-7 M.

Nilai intruksional tidak bersifat universal untuk semua waktu dan tempat. Namun nilai ini tetap *applicable* ketika keadaan suatu masyarakat masih sama dengan keadaan di masa Nabi. Beberapa keadaan yang tampak begitu mencolok dalam kaitannya dengan status *qawwām* suami terhadap istri pada pada abad ke-7 M adalah budaya partiarki, negara yang tidak aman, dan lapangan pekerjaan yang lebih membutuhkan peran laki-laki. Keadaan seperti ini jelas berbeda dengan konteks di Indonesia pada saat ini.

Pandangan dunia patriarki di Indonesia memang masih ada. Nimrah dan Sakaria menyimpulkan bahwa kegagalan perempuan dalam Pemilu 2014 adalah karena pandangan dunia patriarki yang masih kental. Namun kesimpulan ini bukan berarti membuktikan semua masyarakat Indonesia masih memiliki *mindset* patriarki. Faktanya, pada tahun 2014 angka katerwakilan perempuan di legislatif berkisar 17,3 persen (Nimrah & Sakaria, 2015, p. 180). Fakta bahwa Megawati pernah memimpin Indonesia pada periode 2001-2004 juga merupakan bentuk pendobrakan terhadap pandangan dunia patriarki.

Dalam ranah ekonomi atau dunia kerja Indonesia terbilang progresif. Dalam survei yang dilakukan Grant Thornton, Indonesia berada di urutan keenam sebagai negara yang memiliki prosentase wanita karir terbanyak dengan angka 36 persen (*Wanita Karier Indonesia Terbanyak Keenam di Dunia*, n.d.) Sementara itu, Accenture melaporkan bahwa 42 persen wanita Indonesia lebih memilih bekerja darpada sekedar menjadi ibu rumah tangga di rumah (*42% Wanita RI Lebih Pilih Bekerja Daripada Diam di Rumah—Bisnis Liputan6.com*, n.d.). Pada era modern, daya dan tenaga bukan lagi faktor penentu seseorang mendapat pekerjaan. Pekerjaan-pekerjaan yang pada zaman dahulu menggunakan tenaga manusia, sekarang telah diganti dengan mesin sehingga bentuk-bentuk pekerjaan juga semakin beragam.

Keadaan ini berarti mengugurkan alasan sifat *qawwām* yang disandang suami pada masa turunnya Al-Qur'an yaitu *mā faḍḍala Allah ba`ḍahum `alā ba`ḍ.* Ketika dalam suatu keluarga, suami dan istri sama-sama bekerja, kepemimpinan suami atas istri menjadi tidak relevan lagi. Relasi keduanya lebih tepat sebagai relasi kemitraan bukan relasi antara pemimpin dan yang dipimpin sehingga posisi istri tidak lagi subordinatif.

Alasan dominasi suami atas istri pada masa turunnya Al-Qur'an adalah karena istri atau kaum perempuan berhutang banyak kepada suami atau kaum lelaki. Kaum lelaki pada saat itu memiliki peran yang begitu sentral dan penting. Kaum lelaki berperan sebagai pemelihara (*rā`ī*), pelindung (*ḥāmī*), pemimpin/penguasa (*wālī*), dan pemberi kecukupan (*kāfī*) bagi perempuan. Sementara dalam konteks saat ini, dimana pandangan dunia patriarki sudah mulai pudar, lapangan pekerjaan yang terbuka tanpa memedulikan jenis kelamin, dan keadaan negara yang aman, konsep sifat *qawwām*

suami atas istri bisa dikatakan tidak berlaku lagi. Namun jika keadaan masyarakat masih sama persis dengan keadaan di masa turunnya Al-Qur'an, misalnya masyarakat pedalaman, maka konsep *qawwām* suami atas istri masih berlaku.

Keamanan negara juga menjadi faktor penting penentu status *qawwām* suami. Pada masa pra-islam, Islam masa Nabi, dan bahkan masa-masa setelahnya, perang sangat sering terjadi. Dalam masa Nabi, dimana Al-Qur'an diturun, perang terjadi berulang-ulang baik melawan musuh utama yaitu *kuffār* Quraisy Mekah maupun pemberontak Yahudi. Dalam kurun waktu kurang lebih 10 tahun, Nabi tercatat 19 kali memimpin perang sendiri (Hadis al-Bukhāri No. 3949. Muḥammad ibn Ismā`il al-Bukhāri, 1400, p. 81). Keadaan seperti ini membuat perempuan berhutang banyak pada lelaki atas jaminan keamanan yang diberikan. Keadaan seperti ini tentu saja sangat berbeda dengan kondisi objektif di Indonesia

El Fadl membuat pendapat yang cukup radikal namun sempit. Dia mengatakan bahwa konsep *qawwām* suami atas istri adalah atas dasar alasan yang obyektif. Suami mendapat predikat *qawwām* atas istri adalah karena nafkah yang dia berikan. Ketika keadaan terbalik dimana istri yang memberi nafkah kepada suami, maka predikat *qawwām* adalah milik istri. Ketika keduanya saling menafkahi satu dengan yang lain, maka keduanya menjadi penjaga (*qawwām*) satu sama lain (el-Fadl, 2004, p. 304).

Dengan analisis semantik, Umar memberi jawaban yang hasilnya hampir sama. Dia membedakan antara *żakar* dan *unśā* dengan *rajul/rijāl* dan *imraah/nisā'.* Dengan melakukan kajian terhadap pengunaan kata-kata tersebut dalam Al-Qur'an dan Bahasa Arab, dia menyimpulkan bahwa kata *żakar* dan *unśā* merujuk pada laki-laki dan perempuan secara biologis. Sedangkan kata *rajul* dan *imra'ah* merujuk pada laki-laki dan perempuan dengan beban sosial atau aspek jender yang diemban (Umar, 2001, p. 14).

F. SIMPULAN

Konsep kepemimpinan suami atas istri terbangun atas pandangan dunia patriarki, negara yang tidak aman, dan lapangan pekerjaan yang menuntut daya dan tenaga. Dalam keadaan seperti ini, kaum perempuan berada pada posisi yang lemah dan berhutang banyak kepada kaum lelaki sehingga Al-Qur'an mengapresiasi keadaan ini. Konsep kepemimpinan suami pada era saat ini bersifat negosiatif. Ketika di dalam suatu keluarga, suami menjadi tempat bergantung istri dalam pemenuh kebutuhan hidup dan pemberi rasa aman, maka konsep kepemimpinan suami masih berlaku. Namun ketika negara tempat tinggal suatu keluarga bersifat aman dan keduanya saling menafkahi satu sama lain, konsep kepemimpinan tidak lagi berlaku dan berubah menjadi kemitraan.

Adapun ketika keadaan terbalik dimana istri menjadi tempat bergantung bagi suami, maka kepemimpinan keluarga adalah milik istri.

G. DAFTAR PUSTAKA

42% Wanita RI Lebih Pilih Bekerja Daripada Diam di Rumah—Bisnis Liputan6.com. (n.d.). Retrieved December 24, 2019, from https://m.liputan6.com/bisnis/read/2019532/42-wanita-ri-lebih-pilih-bekerja-daripada-diam-di-rumah

Abdullah Saeed. (2006). *Interpreting the Qur'ān: Towards a Contemporary Approach*. Routledge.

Abdullah Saeed. (2008). *The Qur'an: An Introduction*. Routledge.

al-Gazālī, A. Ḥamīd A. ibn M. (2015). *al-Mustaṣfā min ilm al-Uṣūl,ed. `Abd Allah Maḥmūd Muḥammad `Umar* (3rd ed.). DKI.

al-Jabiri, M. 'Abed. (2003). *Formulasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius* (I. Khoiri, Trans.). Irchisod.

al-Syāṭibī, A. I. (2011). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī`ah* (M. 'Abd A. Darāz, Ed.). DKI.

al-Tabari, I. J. (2001). *Jami' al-Bayan 'an ta'wil Ayi Al-Qur'an*. Maktabah al-Buhus wa al-Dirasat al-Islamiyah.

al-Ṭabarī, M. ibn J. (2001). *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi` al-Bayān `an Ta`wīl Ayi al-Qur'an* (`Abd Allah ibn `Abd al-Muḥsin al-Turkī, Ed.). Dār Hajr.

al-Zuḥilī, W. (1986). *Usūl al-Fiqh al-Islāmī* (Vol. 2). Dār al-Fikr.

el-Fadl, K. M. A. (2003). *Melawan Tentara Tuhan* (K. Abdullah, Trans.). Serambi.

el-Fadl, K. M. A. (2004). *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (C. L. Hakim, Trans.). Serambi.

Fathurrosyad. (2015). Islam Progresif Versi Abdullah Saeed: Ikhtiar Menghadapi Problem Keagamaan Kontemporer. *Al-Ahkam*, *10*(2), 185–308.

Fazlur Rahman. (1982). *Islam and Modernity: Transformation on an Intelectual Tradition*. Chicago University Press.

Hajar, I. ibn. (2012). Reinterpretasi Hukum Larangan Bepergian Tanpa Mahram bagi Perempuan. *Al-Manahij*, *6*(1).

Husein Muhammad. (2018). *Pesantren, Women Ulama, Social Transformation: Callanges and Prospects*. Muktamar Pemikiran Santri Nusantara, Yogyakarta.

Lien Iffah Naf'atu Fina. (2011). Interpretasi Kontekstual; Studi Pemikiran Hermeneutika al-Qur'an Abdullah Saeed. *Esensia*, *12*(1).

Lien Iffah Naf'atu Fina. (2015). Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman. *Hermeneutik*, *9*(1).

M. Sholahudin. (2018). Membincang Pendekatan Kontekstualis Abdullah Saeed dalam Memahami al-Qur'an. *Qaf*, *2*(1).

Muhammad al-Khudari. (t.t). *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*. al-Haramain.

Muḥammad ibn Ismā`il al-Bukhāri. (1400). *Al-Jāmi` al-Ṣaḥih al-Musnad min Hadīṡ Rasūlillah wa Sunanih wa Ayāmih* (Muḥibbin al-Khaṭib, Ed.; Vol. 3). al-Maktabah al-Salafiyyah.

Muhammad Nawawi al-Bantani. (t.t). *Syarḥ Uqūd al-Lujain*. Haramain.

Musif, A. (2015). Pemikiran Islam Kontemporer Abdullah Saeed dan Implementasinya dalam Kasus Riddah. *Ulumuna*, *19*(1).

Nimrah, S., & Sakaria. (2015). Perempuan dan Budaya Patriarki dalam Politik: Studi Kasus Kegagalan Caleg Perempuan dalam Pemilu Legislative 2014. *The Politics*, *1*(2).

Riḍā, M. R. (1328). *Tafsīr al-Manār* (Vol. 5). Tabah al-manar.

Saeed, A. (2006). *Islamic Thought: An Introduction*. Routledge.

Sahiron Syamsuddin. (2017). *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (2nd ed.). Pesantren Nawasea Press.

Umar, N. (2001). *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an* (2nd ed.). Paramadina.

Wanita Karier Indonesia Terbanyak Keenam di Dunia. (n.d.). Retrieved December 24, 2019, from https://www.cnnindonesia.com/gaya-hidup/20160308121332-277-116053/wanita-karier-indonesia-terbanyak-keenam-di-dunia?