

KESETARAAN GENDER MENURUT AI-QURAN

Dewi Murni

Dosen Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ilmu Agama Islam
Universitas Islam Indragiri

Syofrianisda

Dosen Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Sekolah Tinggi Agama Islam – YAPTIP Pasaman Barat

Abstrak

Pembicaraan mengenai isu gender sudah banyak dikumandangkan baik dikalangan umum maupun di kalangan akademisi khususnya di Indonesia. Fokus pembicaraan ada yang bersifat umum, terutama menyangkut hak-hak dan pemberdayaan perempuan. Dan, ada yang bersifat khusus, termasuk dalam pemikiran Islam, yaitu penafsiran ayat-ayat terkait masalah perempuan. Beberapa kritikan terhadap perspektif gender dalam Al-Quran, umumnya dialamatkan kepada penafsiran tentang teks-teks tersebut oleh beberapa mufassir yang dinilai bersikap diskriminatif terhadap perempuan. Pemahaman mengenai sejauh mana obketivitas dan kejernihan kritikan tersebut, dapat dilakukan dengan memahami terlebih dahulu mengenai makna gender, kemudian menelusurinya lewat penafsiran Al-Quran, Sunnah dan penakwilan bahasa (isyari) . Dari pembahasan dapat disimpulkan bahwa esensi dari perspektif gender adalah ide tentang kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan. Ide kesetaraan sesuai dengan prinsip dasar agama Islam sebagai rahmatan lil alamin, yang berarti juga termasuk rahmat bagi perempuan tanpa terpasung hak-haknya hanya dikarenakan berjenis kelamin perempuan.

Keywords: Tafsir Gender, Kesetaraan Gender

A. Pendahuluan

Konsep kesetaraan gender (*gender equality*) memiliki konsep dan bangunan dasar bahwa perempuan memiliki hak-hak yang sama dengan laki-laki yang dipengaruhi oleh kondisi sosial, agama, dan hukum, serta faktor-faktor lainnya yang berlaku dalam suatu masyarakat dimana konsep ini berdasarkan tuntunan nilai-nilai hak asasi manusia secara universal, tanpa mendasarkan pada teks agama. Kesetaraan gender barat menuntut pembebasan dari penindasan yang dilakukan kepada perempuan dalam berbagai aspek, misalnya sosial, terutama aspek ekonomi dan politik.

Hal ini terjadi karena sejarah mencatat, dari zaman Yunani, Romawi, abad pertengahan, hingga abad pencerahan sekalipun, perempuan dianggap sebagai makhluk domestik, inferior, cacat, sumber kejahatan dan dosa. Awalnya, para feminis menggunakan istilah hak dan kesetaraan dalam konsep gender, kemudian pada tahun 1960an menggunakan istilah penindasan dan kebebasan, lalu pada sekitar tahun 1977 istilah *gender equality* muncul, bukan persoalan *sex* yang merujuk pada anatomi biologis manusia, tetapi lebih pada bahwa gender dipengaruhi oleh kondisi sosial, agama dan hukum yang berlaku di masyarakat serta faktor-faktor lainnya.

Munculnya istilah kesetaraan gender dalam Islam juga karena beberapa pemikir liberal yang menggagas, karena sebagian besar umat Islam tidak sepakat adanya konsep kesetaraan gender. Tetapi sejatinya ada beberapa poin yang menjadikan landasan bahwa Islam juga mengusung isu kesetaraan gender, yang jelas mendasarkan pada teks-teks agama Islam, bukan mendasarkan pada nilai-nilai universal HAM.

Dari wacana atas terlihat bahwa konsep kesetaraan gender ini memerlukan metodologi yang sistematis untuk merumuskan konsep yang Qurani. Oleh karena itu Paper ini akan berusaha secara tegas menyajikan penafsiran terhadap teks-teks keagamaan mengenai persoalan-persoalan gender dapat dipahami dengan melalui disiplin ilmu yang sistematis sesuai dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam.

B. Wacana Kesetaraan Gender dalam Al-Quran

1. Pengertian Kesetaraan Gender

Kata gender berasal dari bahasa Inggris, berarti jenis kelamin.¹ Dalam Webster's New World, gender diartikan sebagai "perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku". Sedangkan dalam Women's Studies Encyclopedia dijelaskan bahwa gender adalah "suatu konsep kultural yang berupaya membuat perbedaan (distinction) dalam hal peran, perilaku, mentalitas dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat".²

Ada perbedaan yang mendasar antara kata seks dengan gender, sebagaimana yang dijelaskan oleh Valerie Oosterveld. Menurut Valerie, perbedaan antara seks dan gender, yaitu: seks

¹ Jhon M Echoles dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1983, cet. XII, 265. Pengertian ini memicu perdebatan adanya pertentangan tentang mengenai gender disamakan pengertiannya dengan seks yang berarti jenis kelamin. Persoalannya sebagaimana disebutkan, karena kata gender termasuk kosa kata baru sehingga pengertiannya belum ditemukan dalam kamus Besar Bahasa Indonesia. Lihat: Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran*.

² Helen Tierney, *Women Studies Encyclopedia* New York:Green Wood Press,T.th, Vol 1, 153.

adalah ketentuan biologis. Kata gender tidak status atau berdasarkan bawaan alami, tetapi merupakan makna yang dikonstruksi secara sosial dan kultural dari masa ke masa.³ Hal senada dengan pernyataan Donna R. Runnals: “ seks mengacu kepada identitas biologis sedangkan gender mengacu kepada identitas kultural”.⁴

Pernyataan senada diungkapkan Musdah Mulia: Gender merupakan seperangkat sikap, peran dan tanggung jawab, fungsi, hak perilaku yang melekat pada diri laki-laki dan perempuan akibat bentukan budaya atau lingkungan masyarakat tempat manusia itu tumbuh dan dibesarkan.⁵ Artinya, gender merupakan suatu sikap yang mengacu kepada peran dan tanggung jawab laki-laki dan perempuan sebagai hasil konstruksi sosial yang dapat diubah sesuai perkembangan zaman.⁶

³ Lihat: Valerie Oosterveld, Gender. <http://HLSHRJ@law.harvard.edu> diakses pada tanggal 26 Oktober 2017.

⁴ Donna R Runnals, *Gender Concept In Female Identity Development* dalam: *Women in Indonesia Society: Access, Empowerment and Opportunity*, Ed. M. Atho Mudzhar Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2002, cet. I, 95. Demikian dengan Anshori, mengartikan gender sebagai “ Kedudukan laki-laki dan perempuan ditinjau dari segi sosial budaya, ekonomi, politik dan kebijakan suatu Negara, bukan dari segi kelamin atau ajaran agama. Seks dan gender tentu tidak sama, karena seks adalah ketentuan Allah yang tidak bisa diubah karena sudah merupakan kodrat, sedangkan gender dibuat oleh kesepakatan masyarakat setempat yang sewaktu-waktu akan berubah”.Lihat: Anshori, “*Penafsiran Ayat-ayat –Jender dalam Tafsir al-Misbah*” (Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006, 82. Sementara Kantor Menteri Negara Urusan Peranan Wanita mendefenisikan gender dengan interpretasi mental dan kultral terhadap perbedaan kelamin yakni laki-laki dan perempuan. Gender biasanya digunakan untuk menunjukkan pembagian kerja yang dianggap tepat bagi laki-laki dan perempuan. Kantor menteri Negara Urusan Peranan Wanita, Buku III: Pengantar Teknis Analisa Gender, 1992, 3.

⁵ Siti Musdah , *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam* Jakarta: Teraju, 2004, cet. I,viii.

⁶ Siti Musdah , *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*, ix.

Selain itu, Nasaruddin Umar menyatakan bahwa gender adalah suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial dan budaya. Gender dalam arti ini mendefinisikan laki-laki dan perempuan dari segi nonbiologis. Dari ungkapan Nasaruddin Umar ini dapat dipahami bahwa gender adalah interpretasi budaya terhadap perbedaan jenis kelamin.⁷

Dari seluruh ungkapan di atas dapat dipahami perbedaan antara seks dan gender. Seks berarti jenis biologis (kelamin), sedangkan gender merupakan suatu hal yang tidak tetap atau bukan bawaan lahir seseorang, tetapi merupakan hasil dari pembelajaran sosial dan konstruksi kultural seiring dengan perubahan waktu. Artinya, gender merupakan identifikasi pembagian peran dan tanggung jawab dari laki-laki dan perempuan dari hasil konstruksi sosial masyarakat yang tidak baku. Penulis cenderung pada pengertian yang lebih komprehensif bahwa ketika seseorang perempuan memiliki peran atau pekerjaan yang biasanya dilakukan oleh seorang pria, maka perempuan tersebut dikategorikan sedang memerankan peranan gendernya, seperti yang diungkapkan oleh Musdah Mulia.

Hal ini juga senada dengan pernyataan Coleman bahwa gender, merupakan suatu atribut psikologis yang membentuk sebuah kontinum, dari yang sangat maskulin hingga yang sangat feminine. Seorang laki-laki boleh jadi memiliki sejumlah

⁷ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran*, Jakarta: Paramida, 2001, cet II, hlm, 33-35.

karakteristik feminin sebagaimana seorang perempuan mungkin memiliki sejumlah sifat maskulin.⁸

Dari sini dapat dipahami, kecenderungan seseorang terhadap salah satu karakter akan sangat mempengaruhi pola interaksinya dengan masyarakat sekitarnya, baik dalam hal keperibadian maupun profesi yang digeluti. Saat ini berbagai profesi dapat diidentifikasi dari objek yang dikerjakan dan hasil yang ditampilkannya. Misalnya, pekerjaan yang membutuhkan ketelatenan, kesabaran, kerapian dan estetika seperti desainer, penjahit, koki dan tata rias wajah merupakan profesi yang membutuhkan karakter feminin. Namun, profesi ini tidak semuanya digeluti oleh perempuan; banyak juga laki-laki yang mengambil peran ini. Ini disebabkan ada kecenderungan karakter feminin seseorang dalam dirinya. Namun perlu untuk digaris bawahi bahwa hal tersebut tidak menyebabkan seseorang disebut sebagai banci atau kalau laki-laki disebut bencong.

2. Rekonstruksi Konsep Kesetaraan Gender dalam Al-Quran

Terdapat adagium klasik yang berbunyi, “teks selalu terbatas, sedangkan realitas tidak pernah terbatas”.⁹ Ungkapan tersebut sangat tepat dipakai dalam lingkup teks keagamaan. Teks-teks keagamaan yang ada bisa jadi dan sangat mungkin terbatas karena muncul dalam ruang dan waktu tertentu, sedangkan realitas alam, budaya, dan sosial akan berkembang secara dinamis. Oleh karena

⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, hlm, 1.

⁹ Amin Abdullah,, “*Al-Nusush Mutanahiyah, Wa al Waqyu Ghairu Mutanahiyah*”. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-interkoneksi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, h. 166.

itu, mengupas sisi historisitas teks-teks keagamaan menjadi hal mutlak yang harus dilakukan umat Islam jika tidak ingin keberislamannya ahistoris-tidak kontekstual. Pun juga ketika berbicara tentang teks-teks keagamaan yang berhubungan dengan persoalan gender. Diperlukan spektrum pembacaan yang luas untuk dapat menempatkan teks yang notabene lahir di masa lalu ke dalam relung peradaban kekinian.

Sejarah mencatat, Al-Quran tidak turun seketika, melainkan dalam proses kemewaktuan yang panjang. Sebagian besar ayat Al-Quran turun dengan dilatari peristiwa sosial khusus yang terjadi di masyarakat Arab kala itu. Sebagian kecil sisanya turun begitu saja tanpa ada latar sosial. Artinya, Al-Quran turun untuk merespon kondisi sosial yang mengemuka di Jazirah Arab kala itu. Tidak terkecuali ayat-ayat yang berbicara tentang perempuan. Semangat Islam (Al-Quran) ketika berbicara masalah poligami, waris, saksi dan lain sebagainya adalah semangat pembebasan. Namun seiring perkembangan zaman, spirit of liberation tadi menjadi kian tidak relevan. Adalah tugas umat muslim masa kini untuk mengembalikan semangat pembebasan tadi, sehingga persoalan poligami, waris, saksi dan lain sebagainya tidak melulu hanya persoalan angka-angka semata.¹⁰

Di antara sekian banyak isu gender dalam Al-Quran, persoalan pembagian warisan, kesaksian, poligami, posisi di dalam keluarga, dan perceraian adalah isu yang mengundang debat di

¹⁰ Abdul Mustaqim, 2010, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS, h. 46.

kalangan Islam. Untuk itu, penting kiranya untuk merekonstruksi kembali ruang dialog mengenai hal tersebut dengan menggunakan sosio-histori terhadap ayat-ayat yang berkenaan dengan kajian tersebut .

a. Konsep Pewarisan

Al-Quran dengan jelas, menginformasikan tentang hak perempuan dalam memperoleh waris dan tidak ada keterkaitan dengan usia. Berikut ayat yang menjelaskan tentang perempuan mempunyai hak yang sama seperti laki-laki untuk mendapatkan waris.¹¹ Yaitu Allah SWT berfirman dalam QS. *An-Nisaa'* [4]: 7:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ
 مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا
 مَّفْرُوضًا

Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan.

As-Suyuthi dalam kitabnya¹² mengatakan, bahwa ayat tersebut turun, disebabkan karena di zaman jahiliah

¹¹ Zaitunah Subhan, *AL-Quran dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, PT Fajar Interpratama Mandiri, 2015, cet, ke-1, hlm. 53.

¹² Abdur Rahman As-Suyuthi bin Abi Bakû, *Lubab an-Nuqul fi Asbab an-Nuzul*, Cairo: Dar al-Muqti', 2008, hlm. 64.

sebagaimana diriwayatkan oleh Ibnu Abbas r.a.mereka tidak memberikan harta warisan kepada kaum perempuan dan juga kepada anak laki-laki yang belum dewasa. Ketika ada orang dari golongan Anshar meninggal, yaitu Aus bin Tsabit dan meninggalkan dua orang anak perempuan, dan satu anak laki-laki, semua harta warisan diambil oleh dua orang laki-laki kemenakannya (anak dari saudara Ibnu Tsabit) yaitu Khalid dan Arfathah sebagai *ashabah*. Kemudian istri Aus bin Tsabit menghadap Rasulullah SAW dengan menceritakan apa yang telah terjadi. Rasulullah SAW bersabda: “*saya tidak tahu apa yang harus aku katakan*”, kemudian turun ayat tersebut.

Dengan jelas ayat di atas memberitakan kepada kita, bahwa Allah SWT memberikan tuntunan kepada hamba-Nya bahwa semua laki-laki atau perempuan mempunyai hak yang sama di dalam hukum Allah SWT, masing-masing sama dalam hukum asal waris. Islam menegaskan bahwasanya “hukum waris” merupakan satu prinsip pokok yaitu laki-laki dan perempuan sama-sama berhak mendapatkan waris dari orangtua atau kerabat dekat masing-masing, bahkan perempuan dan laki-laki yang belum dewasa sekalipun mendapat hak waris.

Menurut Asghar Ali Engineer dalam hal pewarisan memang anak perempuan mendapat separuh dari yang didapat oleh laki-laki, namun bukan berarti hal itu menunjukkan bahwa penerima yang lebih sedikit dianggap lebih rendah derajatnya,

karena pewarisan sangat berbeda sekali dengan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.¹³

Selanjutnya Asghar Ali Engineer mengatakan, bagian yang demikian sangat tergantung pada struktur sosial-ekonomi dan fungsi jenis kelamin dalam masyarakat. Telah menjadi prinsip dalam Islam yang diambil dari Al-Quran bahwa seorang istri harus diberi nafkah oleh suaminya walaupun dia memiliki harta yang banyak. Ia sama sekali tidak berkewajiban membelanjakan kekayaannya sendiri dan telah menjadi haknya untuk menuntut nafkah dari suaminya. Tidak hanya itu, dia juga mendapat maskawin dari suaminya, dan itu menjadi kewajiban bagi suami.

Dengan demikian Asghar Ali Engineer melihat bahwa tidak ada ketentuan yang bersifat diskriminatif terhadap perempuan. Karena selain mendapat warisan, nanti anak perempuan itu mendapatkan tambahan harta berupa mahar atau maskawin dari suaminya. Padahal dia tidak mempunyai kewajiban apapun untuk menafkahi dirinya dan anaknya, karena semua menjadi tanggung jawab suaminya.¹⁴

Pernyataan di atas senada dengan pendapat Nasaruddin Umar bahwa, porsi pembagian hak dalam ayat ini tidak semata-mata ditentukan oleh realitas gender melainkan berkaitan erat dengan realitas gender yang ditentukan oleh faktor budaya yang

¹³ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam...* hlm. 107.

¹⁴ Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran Klasik dan Kontemporer...* hlm. 44.

bersangkutan. Ada atau tidaknya warisan ditentukan oleh keberadaan seseorang. Begitu seseorang lahir dari pasangan muslim yang sah, apapun jenis kelaminnya, dengan sendirinya langsung menjadi ahli waris. Sementara itu besar kecilnya porsi pembagian peran ditentukan oleh faktor eksternal, atau menurut istilah ayat ini ditentukan oleh usaha yang bersangkutan (*iktasabuu* dan *mimaktasabna*)¹⁵.

Jadi, adanya perbedaan pembagian warisan itu bukan semata-mata mendiskriminasi perempuan, akan tetapi dengan konteks perbedaan itulah ada beban yang lebih besar ditanggung oleh seorang laki-laki, seperti diwajibkan seorang laki-laki membayar mahar dan menanggung nafkah istri dan anak-anaknya. Ditambah lagi jika laki-laki itu memiliki saudara perempuan secara beban budaya ia juga mesti memberikan bantuan kepada saudara-saudaranya tersebut, berbeda dengan perempuan.

Dengan analogi “perimbangan” , Shihab menjelaskan, jika “fungsi” (kewajiban) yang sesuai dengan kodratnya itu kemudian diimbangi dan memenuhi rasa keadilan dengan memberi laki-laki “alat” (hak) waris dua kali bagian perempuan, maka perimbangan ini memenuhi rasa keadilan. Bahkan, secara matematis, Al-Quran tampak lebih berpihak kepada perempuan yang lemah. Mengutip Al-Sya’rawi, ia menjelaskan bahwa laki-laki membutuhkan istri, tetapi ia harus membelanjainya, bahkan

¹⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jende ...r*, hlm, 161.

harus mencukupinya. Sebaliknya, perempuan juga membutuhkan suami, tetapi ia tidak wajib membelanjainya, bahkan ia harus dicukupi keperluannya. Jika laki-laki harus membelanjai istrinya, atas dasar keadilan dengan pembagian rata, bagian yang diterimanya dua kali lipat itu sebenarnya ditetapkan Al-Quran untuk memenuhi keperluan diri dan istrinya. Seandainya, laki-laki tidak wajib membelanjai istrinya, tentu saja, setengah dari bagiannya sudah dapat memenuhi keperluan dirinya. Di sisi lain, perempuan dengan satu bagian itu dapat memenuhi keperluannya, seandainya ia belum menikah, dan jika telah menikah ia dibelanjai oleh suaminya, sehingga satu bagian yang diperolehnya bisa disimpan. Jadi, dua bagian untuk laki-laki di bagi habis, sedangkan satu bagian perempuan masih utuh.¹⁶

Selanjutnya apa yang ditandas oleh Nasaruddin Umar sebagai “besar kecilnya porsi pembagian peran ditentukan oleh faktor internal atau apa usaha yang bersangkutan (*iktasabuu*) dalam artian bahwa laki-laki membutuhkan istri, tetapi ia harus membelanjainya, bahkan harus mencukupinya. Sebaliknya, perempuan juga membutuhkan suami, tetapi ia tidak wajib membelanjainya, bahkan ia harus dicukupi keperluannya.

¹⁶ Saifudin, “Relasi Gender Dalam Khazanah Tafsir Nusantara: Studi Perbandingan Tafsir Tarjumân al-Mustafid karya “Abd al-Rauf Singkel dan al-Mishbah karya M. Quraish Shihab”.

b. Konsep kesaksian

Terkait masalah kesaksian, Asghar Ali Engineer mengatakan hal ini menjadi isu yang diperdebatkan dalam teologi Islam, terutama yang telah dinyatakan dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 282.


 وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ^ط

Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu).

Kata *من رجالكم* di dalam ayat ini ditafsirkan di dalam Tafsir *al-Jalālain*, sebagai laki-laki muslim yang akil-balig dan merdeka.¹⁷ Jadi semua orang yang masuk dalam kategori *al-rajul* termasuk juga kategori *al-zakar*. Tetapi tidak semua *al-zakar* masuk dalam kategori *al-rajul*. *Al-rajul* menuntut sejumlah kriteria tertentu yang bukan hanya mengacu kepada jenis kelamin, tetapi juga kualifikasi budaya tertentu, terutama sifat-sifat kejantanan (*masculinity*). Oleh karena itu tradisi bahasa arab menyebut perempuan yang memiliki sifat-sifat kejantanan dengan *rajlah*.¹⁸

Kata *rijal* (laki-laki) selalu berpasangan dengan *nisa'* (perempuan). Dalam kamus bahasa, kata *nisa'* selalu berkonotasi feminim, domestik, lemah lembut, bahkan mempunyai makna

¹⁷ Jalal al-Din al-syayutiy, Jalal al-Din bin 'Abd Rahman ibn abu Bakr, dan Jalal al-Din Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1401 H, h.44

¹⁸ Al-Rāghib Al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī Ghārib al-Qur'an*, Riyad: Maktabah Nazar Mustfā al-Bāz, 1997, cet.I, juz I, h. 182 dan 194.

“banyak lupa”. Sementara kata *rijal* superior, maskulin, dan publik.¹⁹

Dari frame kaca mata bahasa di atas dapat dipahami, bahwa secara sosiologis, bila perempuan aktif, bergerak di ruang publik, maka perempuan tersebut (dapat dikategorikan) *rijal* atau (mempunyai sifat) laki-laki, demikian juga sebaliknya, meskipun kategori gender ia tetap sebagai perempuan atau sebagai laki-laki.

Para *mufassir* dan *fuqaha* abad pertengahan umumnya (berdasar pada ayat tersebut) bersepakat bahwa kedudukan perempuan sebagai saksi adalah separuh tenimbang laki-laki. Tafsir tersebut menuai kritik dari kalangan modernis, terutama para pegiat wacana gender dalam Islam. Amina Wadud misalnya berpendapat bahwa seturut dengan susunan kata pada ayat tersebut, tidak jelas di sana disebutkan bahwa perempuan berkedudukan sebagai saksi dalam perjanjian hutang piutang tersebut.²⁰ Dalam ayat tersebut disebutkan bahwa satu perempuan ditunjuk untuk mengingatkan perempuan satunya lagi. Jadi lebih tepat jika dua perempuan memiliki dua peran yang berbeda, satu sebagai saksi dan sisanya sebagai “pengingat”. Wadud juga mengingatkan bahwa ketika ayat ini turun kondisi masyarakat Mekkah berada pada situasi di mana

¹⁹ Louis Makluf, *al-Minjid fi al-Lughah wa al-I'lam*, Beirut: dar al-Masyriq, 1986, h. 807

²⁰ Siti Ruhaini Dzuhatin, Budhy Munawar-Rahman, Nasaruddin Umar dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, h.119.

perempuan kurang, atau bahkan sama sekali tidak mendapatkan legitimasi kepercayaan dari masyarakat. diperbolehkannya perempuan menjadi saksi oleh Islam adalah sebuah terobosan penting dalam sejarah masyarakat Arab.²¹

Sejalan dengan pandangan Wadud, Fazlur Rahman menolak pemberlakuan asas setengah saksi bagi perempuan, terutama ketika praktik tersebut terjadi di era modern. Mengingat kondisi masyarakat Islam di dunia modern sudah jauh berbeda. Lebih detail Rahman berpendapat bahwa jika dicermati, ayat ini sebenarnya hanya berbicara pada persoalan perjanjian hutang piutang (ekonomi), dan tidak dimaksudkan untuk berlaku di semua kondisi. Argumen ini diperkuat lagi oleh Ali Asghar. Menurutnya, dengan bertambahnya kesadaran hak-hak perempuan, porsi setengah saksi bagi perempuan menjadi tidak relevan untuk diaplikasikan. Corak tafsir klasik-pertengahan dengan tafsir modern menurut Asghar memang berada pada dua kutub yang saling berseberangan dalam hal ini. Kalangan ortodoks tetap menganggap kedudukan perempuan sebagai saksi adalah setengah dibanding laki-laki dan itu berlaku tidak hanya pada kasus hukum finansial, namun juga pada kasus yang lainnya. Bahkan, sebagian mufassir klasik terang-terangan tidak mengakui kedudukan perempuan sebagai saksi dalam kasus-kasus berat (*hudud*) seperti pencurian, perzinahan, fitnah dan pembunuhan. Sebaliknya, kalangan

²¹ Amina Wadud, *Perempuan Menurut Qur'an, Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*. Terj. Abdullah Ali, Jakarta: Serambi. 2001, hlm, 152.

modernis menolak pember-lakukan asas perempuan setengah saksi, dalam kasus apa pun juga.²²

Seirama dengan pandangan Amina Wadud dan Fazlur Rahman, Asghar Ali Engineer menguatkan dengan argumennya, bahwa ayat ini berkaitan dengan masalah keuangan. Perempuan di masa itu tidak mempunyai pengalaman yang memadai dalam masalah keuangan, karena itu dua saksi perempuan dianjurkan oleh Al-Quran. Sehingga bila kelupaan (kurang pengalaman), maka salah satu orang dapat mengingatkan yang lain. Karena laki-laki mempunyai pengalaman yang cukup, maka pengingat semacam itu tidak perlu bagi mereka.²³

Terpenting bagi Asghar Ali Engineer bahwa walaupun dua saksi perempuan yang dianjurkan sebagai pengganti seorang saksi laki-laki, hanya salah seorang diantara keduanya yang memberikan kesaksian, fungsi yang lain tidak lebih hanya sekedar mengingatkan jika yang satunya bimbang karena kurang pengalaman terkait masalah keuangan.

Maulana Muhammad Ali, salah seorang modernis Islam asal India mengajukan analisa yang diplomatis. Menurutnya pemberlakukan perempuan sebagai setengah saksi dalam kasus finansial lebih banyak dilatari pertimbangan bahwa kala itu urusan finansial, bisnis dan perdagangan lebih banyak dikuasai oleh laki-laki. Wajar jika perempuan dianggap tidak cakap

²² Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan...*, hlm. 99.

²³ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam...* hlm. 97.

dalam memahami berbagai transaksi finansial. Pemberlakuan setengah saksi harus diakhiri manakala kondisi pemahaman perempuan terhadap persoalan finansial membaik. Sayangnya, Ali tidak mengambil sikap terkait apakah perempuan boleh bersaksi dalam kasus *hudud*.²⁴

c. Konsep Poligami

Penggunaan Istilah poligami sebenarnya sudah salah kaprah. Jika merujuk pada defenisi laki-laki yang menikahi lebih dari satu perempuan, maka istilah yang tepat sebetulnya adalah poligini, karena telah menjadi kesepakatan publik, maka dalam konteks tulisan ini istilah poligami masih tetap dipakai.

Masalah poligami sekarang dianggap sebuah persoalan kontroversial yang bersumber dari agama. Karena memang secara legal formal agama memperbolehkan adanya poligami atau menikahi lebih dari seorang istri secara bersama. Ketentuan tersebut telah dinyatakan dalam Q.S. An-Nisa' ayat 3;

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ
النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا
مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٤﴾

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang

²⁴ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan...*, hlm. 101.

saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

Mengomentari ayat tersebut, Amina Wadud²⁵ berkeyakinan bahwa ayat di atas berbicara tentang perlakuan terhadap anak yatim. Islam menempatkan anak yatim pada kedudukan yang mulia sekaligus dapat memuliakan orang di sekelilingnya. Wali laki-laki yang berkewajiban mengelola harta anak yatim perempuan dikhawatirkan tidak mampu menjalankan tugasnya secara sempurna. Islam memberi solusi dengan memperbolehkan sang wali laki-laki menikahi perempuan yatim, dengan batas maksimal empat, dengan syarat adil. Wadud tidak menampik kenyataan bahwa ukuran adil kala itu adalah materi. Solusi ini menurut Wadud merupakan kelanjutan dari praktek pernikahan masyarakat Arab klasik yang tujuan utamanya adalah penundukan kaum perempuan kepada kekuasaan laki-laki.

Keadaan ini semakin hangat diperbincangkan berhubung Nabi SAW Muhammad SAW pun berpoligami, bahkan beristri lebih dari empat. Banyak analisa berkembang mengenai praktek poligami yang dilakukan Nabi SAW. Sebagian kecil orientalis dengan nada sinis menjadikan isu ini sebagai sasaran tembak untuk mendeskreditkan figur Muhammad. Berkembang asumsi di kalangan orientalis bahwa Muhammad memiliki kecenderungan seksual yang tinggicyang kemudian

²⁵ Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan...*, h. 31.

menjadikannya seorang pelaku poligami. Kalangan Islam sendiri secara arif melihat itu dari sudut pandang yang lebih obyektif. Pertama, masa pernikahan Muhammad dengan istri pertamanya jauh lebih lama dibanding praktek poligami yang ia jalani. Kedua, agak berlebihan untuk mengatakan bahwa satu-satunya motivasi Muhammad berpoligami adalah motif seksual, mengingat banyak perempuan yang dinikahnya sudah berusia lanjut. Ketiga, ada kondisi-kondisi tertentu yang “mengharuskan” Nabi SAW Muhammad melakukan poligami. Di samping menyantuni para janda perang, poligami juga dijadikan sebagai strategi politik Muhammad untuk menyatukan golongan-golongan yang tercerai-berai dan bermusuhan.

Praktek poligami yang terjadi belakangan ini, memiliki corak yang berbeda. Cukup sulit untuk tidak mengatakan bahwa motifasi sebagian besar pelaku poligami adalah motif seksual. Hal ini bisa dilihat dari kualitas (baca: umur, kecantikan, penampilan, kelas sosial) perempuan yang menjadi istri kedua, ketiga dan seterusnya yang umumnya lebih dari kualitas istri pertama.

Fazlur Rahman, sebagaimana dikutip Abdul Mustaqim berpandangan bahwa Al-Quran secara hukum mengakui adanya sistem poligami, dengan batasan dan syarat khusus. Bagi Rahman, ayat tentang poligami merupakan respon atas persoalan yang terjadi pada masyarakat Arab kala itu. Oleh karena itu, ayat tersebut tergolong sebagai ayat kontekstual yang

muncul dalam konteks ruang dan waktu yang khas. Rahman dengan nada mewanti-wanti menyatakan bahwa Al-Quran pada dasarnya bukan dokumen hukum, melainkan kitab pedoman moral. Sejalan dengan Wadud, Rahman sepakat bahwa praktek poligami meski berangsur dan bertahap harus dihapus.²⁶

Senada dengan Wadud dan Fazlur Rahman, Ali Asghar Engineer²⁷ dengan mengutip *mufassir* kawakan, al Thabari dan ar Razi berpendapat bahwa Al-Quran sejatinya enggan menerima institusi poligami. Nominal empat sebagai batas maksimal laki-laki boleh menikahi perempuan sejatinya merupakan sebuah deklarasi bagi berakhirnya praktek poligami kuno masyarakat Arab. Masyarakat Arab pra Islam mempraktekkan poligami tanpa ada batasan. Seorang laki-laki diperkenankan memiliki istri bahkan hingga sepuluh, tanpa memasukkan unsur berlaku adil sebagai syaratnya. Praktek yang demikian ini tentu sangat merendahkan perempuan. Dibatasi poligami menjadi maksimal empat istri dengan syarat utama harus bisa bertindak adil merupakan langkah kemajuan besar yang digagas Islam. Pesan yang ingin disampaikan Al-Quran menurut Engineer adalah menghapus praktek poligami secara bertahap dan halus.

Untuk lebih lanjut memahami esensi yang benar terhadap ayat di atas, menurut Asghar Ali Engineer harus

²⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, h. 261.

²⁷ Ali Asghar Engineer, *Pembebasan Perempuan...*, h. 110

mempertimbangkan ayat yang sebelumnya (an-Nisa: 3) dan setelahnya (an-Nisa: 127) . dari ayat tersebut jelaslah bahwa ayat diperbolehkannya poligami diturunkan dalam konteks anak yatim maupun istri-istrinya jika orang yang menjadi wali tersebut menikahi lebih dari satu.

Jika dilihat konteks sosialnya, maka ayat-ayat tentang poligami bukanlah izin umum kepada laki-laki untuk menikah lebih satu dengan semauanya. Poligami diperbolehkan hanya untuk menjamin keadilan bagi anak yatim atau perempuan (janda). Hal ini artinya jika persoalan itu tidak ada, maka poligami tidak akan muncul sama sekali. Menurut Asghar Ali Engineer, apa yang dimaksud perlakuan yang adil di sini, tidak hanya pada aspek fisik, tapi juga aspek non fisik, seperti cinta dan afeksi.²⁸

Senada dengan M. Quraish Shihab, bahwa ayat ini tidak mewajibkan poligami atau menganjurkannya, ia hanya berbicara tentang bolehnya poligami dan itupun merupakan pintu kecil yang hanya dapat dilalui oleh yang amat sangat membutuhkan dan dengan syarat yang tidak ringan.²⁹

Dalam pandangan Asghar Ali Engineer, syarat perlakuan adil mempunyai tiga tingkat yang harus dipenuhi: *pertama*, jaminan untuk menggunakan harta anak yatim dan janda secara

²⁸Semacam status kejiwaan yang disebabkan oleh pengaruh eksternal. Lebih sering digunakan untuk menjelaskan hubungan dua orang atau lebih darei sekedar rasa simpati dan persahabatan.

²⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan ,Kesan dan Keserasian Al-Quran...*hlm. 341.

benar, *kedua*, jaminan untuk memberikan keadilan kepada istri dalam hal materi, *ketiga*, memberikan cinta dan kasih sayang yang sama kepada semua istrinya.³⁰

Meskipun Asghar Ali Engineer mengakui bahwa Al-Quran secara tegas telah mengakui kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, Asghar juga tidak menafikan keunggulan laki-laki atas perempuan dalam beberapa persoalan yang bersifat normatif.³¹

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa poligami itu bukan suatu perintah ataupun kebolehan untuk melakukannya. Sebab yang mengandung makna perintah itu adalah menikah bukan poligaminya, kendati pun demikian poligami itu hanya terjadi dalam sebuah keadaan yang membuka peluang untuk melakukan poligami.

d. Posisi dalam Keluarga

Sebuah kepemimpinan sangat dibutuhkan dalam kehidupan rumah tangga. Rumah tangga pada umumnya memberi pengertian sebuah keluarga yang terdiri dari suami, istri dan anak-anak pada umumnya. Keluarga merupakan suatu institusi yang menyimpan isu dan problematika yang berkepanjangan. Problematika yang muncul dari kehidupan berumah tangga atau keluarga senantiasa actual apalagi dalam situasi dan pola masyarakat yang selalu berubah. Kondisi yang

³⁰ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam...* hlm. 154.

³¹ Seperti yang telah tekstual tertulis dalam Al-Quran, misalnya menjadi imam shalat, konsep waris, dan sebagainya.

seperti ini membutuhkan seorang pemimpin yang mampu dan punya kelebihan untuk menyelesaikan persoalan, demi kelestarian tujuan kehidupan berkeluarga (harmonis, damai, tenang, dan tentram).³²

Berbicara tentang perempuan, Al-Quran secara tegas mengakui perempuan sebagai entitas yang sah dan Al-Quran juga memberi mereka hak dalam perkawinan, perceraian, harta dan warisan. Hal ini dipertegas dalam surat at-Taubah ayat 71 menyatakan di mata Tuhan perempuan dan laki-laki memiliki status yang sama. Hal ini diperkuat juga dalam QS. al-Ahzab ayat 35.

Asghar Ali Engineer menyatakan bahwa perempuan tidak hanya memiliki hak untuk mencari penghasilan, tetapi juga apa yang telah diusahakan tersebut menjadi milik mereka sendiri. Hasil tersebut tidak bisa dibagi dengan suaminya kecuali dengan keinginan perempuan itu sendiri.

Terkait posisi perempuan dalam keluarga, Asghar Ali Engineer juga melakukan kritik terhadap *mufasir* ortodok yang telah melakukan diskriminasi terhadap kehidupan istri dalam keluarganya. Kritik ini dilakukan karena para *mufasirin* tersebut selalu bersembunyi dalam menafsirkan kata *qawwam* dalam surat an-Nisa' ayat 34:

³² Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*, Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Akasara, 2016, cet ke II, hlm, 101.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى
بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ .. ﴿٣٤﴾

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka..(an-Nisa’/4:34).

Qawwam dalam penjelasan M. Quraish Shihab dengan pemimpin, akan tetapi terjemahan itu belum menggambarkan seluruh makna yang dikehendaki, walau harus diakui bahwa kepemimpinan merupakan aspek yang dikandungnya. Atau dengan kata lain dalam pengertian “kepemimpinan” tercakup pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan, dan pembinaan.³³ Demikian pula Hamka memberikan makna *Qawwam* dengan pemimpin, sebab laki-laki itulah yang memimpin perempuan, bukan perempuan yang memimpin laki-laki, dan bukan sama pula kedudukannya.³⁴

Engineer mencoba menafsirkan kata *qawwam* tersebut dengan metodologi yang telah ia bangun, yaitu membedakan ayat normatif dan kontekstual serta memahami sosio-teologis ketika ayat tersebut diturunkan.

³³ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran...* vol. 2, hlm. 424-425.

³⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 2003, hlm. 1195.

Bila melihat sejarah pada masa Nabi SAW dan sahabat kaum perempuan telah diajak bermusyawarah pada semua tingkatan, kaum perempuan diminta pendapatnya sebelum membuat keputusan- keputusan yang sangat penting.³⁵ Bahkan diantara ulama seperti Ibnu Hazm menyatakan bahwa tidak ada larangan dalam Islam bagi seorang perempuan untuk menduduki jabatan apapun, walaupun selain sebagai khalifah dan kepala negara.³⁶

Hal legalisasi kegiatan politik ini bagi kaum perempuan tergambar dalam Al-Quran surat Al-Mumtahanah/60:12: “12. Hai Nabi SAW, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman untuk Mengadakan janji setia, bahwa mereka tiada akan menyekutukan Allah, tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak-anaknya, tidak akan berbuat Dusta yang mereka ada-adakan antara tangan dan kaki mereka[1472] dan tidak akan mendurhakaimu dalam urusan yang baik, Maka terimalah janji setia mereka dan mohonkanlah ampunan kepada Allah untuk mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.

³⁵ Hal ini tergambar dalam riwayat yang menceritakan bahwa Nabi SAW pernah menerima delegasi perempuan yang mengadakan kasus-kasus mereka kepada beliau. Di antaranya adalah Asma' binti Yazid al-Anshari yang merupakan seorang perempuan terkemuka. ia berbicara dan beragumen atas nama orang – orang perempuan muslim sebayanya, dan Nabi SAW Saw selalu mendorongnya dan menyatakan kegaguman beliau pada kepribadiannya yang kuat. Lihat Haifa A. Jawad, *Otentitas Hak-Hak Perempuan; Perspektif Islam atas Kesetaraan Gender* Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002, hlm, 272.

³⁶ Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyah baina ahl al-Fiqh wa ahl al-Hadis* Beirut: Dar al-Shuruq, 1989, hlm, 47.

Istri-istri Nabi SAW, terutama Aisyah, ia termasuk orang yang terpercaya sebagai sumber rujukan hukum, ia ikut serta memperjuangkan Islam dan menjalankan peran politik penting.³⁷ Selain Aisyah dalam riwayat juga disebutkan juga kisah tentang ratu Balqis. Ratu Balqis adalah simbol kepemimpinan perempuan dalam Al-Quran. Ratu Balqis dilukiskan sebagai “pemilik kerajaan *superpower*”³⁸.setidaknya Al-Quran mengisyaratkan dan sekaligus mengakui keberadaan perempuan sebagai pemimpin. Kita diingatkan bahwa di dalam Al-Quran pernah ada tokoh perempuan yang mengendalikan kekuasaan besar dan disekelilingnya baynyak tokoh laki-laki.

Pengalaman ratu Balqis ini juga mendukung pernyataan ayat-ayat lain yang memberikan kesempatan kepada kaum perempuan untuk menjadi pemimpin, seperti tertera dalam Q.S. At-Taubah (9:71) yaitu: “ *Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana*”. ayat ini mengisyaratkan kemungkinan laki-laki dan perempuan dapat menjadi pemimpin atau berposisi dalam arti menyeru kepada

³⁷ Haleh Asfar, *Islam and Feminisme: An Analysis of Political Strategies* dalam Mai Yamani, *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives USA*: New York University Press, 1996, h. 199.

³⁸ Q.S An-Naml (27), 23.

kebenaran dan mencegah kebatilan. perempuan didealisasikan memiliki kemandirian politik dan kemandirian ekonomi guna memperoleh kehidupan yang layak. Perempuan dan laki-laki mempunyai kapasitas yang sama sebagai hamba dan khlaifah.

Adapun mengenai kata *Qawwam* juga seringkali dipakai untuk menunjukkan superioritas laki-laki atas perempuan. Menurut Engineer, superioritas yang diberikan kepada laki-laki tersebut pada dasarnya bukanlah melambangkan kelemahan jenis kelamin perempuan, tetapi menunjukkan laki-laki sebagai pencari nafkah.³⁹ Sedangkan melihat keadaan sosial pada masa itu, dalam masyarakat Arab perempuan tidak diharapkan atau diwajibkan untuk mencari nafkah dan menjaga keluarga. Semua pekerjaan tersebut secara eksklusif adalah kewajiban dan wilayah kerja laki-laki. Dalam konteks sosiologis, hal tersebut tidak bisa dibalik. Karena laki-laki ditugasi dengan kewajiban untuk menjaga keberlangsungan keluarga, maka ia juga diberi superioritas satu tingkat di atas perempuan.

Sementara Asghar Ali Engineer sendiri memahami *qawwam* sebagai kewajiban laki-laki untuk menjaga perempuan.⁴⁰ Selain itu juga dikupas kata *qanitat* dan *nusyuz*. Kata *qanitat* diartikan sebagai ketaatan manusia kepada Tuhan maupun kepada suami, sedangkan *nusyuz* sebagai melawan suami dengan tujuan penuh dosa. Di samping itu Asghar Ali

³⁹ M. Agus Nuryatno, *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender Studi atas Pemikiran Ali Engineer*, hlm. 70.

⁴⁰ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan...* hlm. 66-67.

Engineer mengutip pendapat Parvez (mufasir dari Pakistan), bahwa makna *nusyuz* harus dipahami sebagai istri dan suami.

Merupakan pandangan yang tidak Qur'ani menurut Asghar Ali Engineer, ketika membatasi perempuan pada persoalan rumah tangga. Bagi Asghar, seorang perempuan dapat memainkan peranan apapun dalam hidup (termasuk kehidupan keluarga) tanpa melanggar *hudud* Allah Swt.⁴¹ Dalam ekonomi industrial modern perempuan harus memainkan peranan yang semakin besar. Mereka harus bekerja untuk menjamin kehidupan keluarga yang sejahtera. Secara keseluruhan Al-Quran pada dasarnya mengakui kesetaraan antara perempuan dan laki-laki dalam kehidupan keluarga, sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Baqarah ayat 23 menyatakan “*janganlah seseorangn ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorangng ayah karena anaknya*”.⁴²

Pada akhirnya Asghar menganggap bahwa meskipun Al-Quran memuliakan perempuan setara dengan laki-laki, namun semangat itu ditundukkan oleh patriarkisme yang telah mendarah daging dalam kehidupan berbagai masyarakat, termasuk kaum muslimin. Meskipun secara normatif dapat diketahui bahwa Al-Quran memihak kepada kesetaraan status antara kedua jenis kelamin, secara kontekstual Al-Quran mengakui adanya kelebihan laki-laki di bidang tertentu dibanding perempuan.

⁴¹ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam...* hlm. 126.

⁴² Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam...* hlm. 222.

Akan tetapi dengan mengabaikan konteksnya, *fuqaha* berusaha memberikan status lebih unggul bagi laki-laki. Dalam proses pembentukan syari'ah, ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah perempuan sering ditafsirkan sesuai dengan prasangka-prasangka yang diadopsi oleh bangsa Arab dan non Arab para Islam, yaitu peradaban Hellenisme dan Sassanid mengenai perempuan. Dengan demikian, interpretasi ayat-ayat Al-Quran sangat tergantung pada sudut pandang dan posisi apriori yang diambil penafsirnya.

Asghar Ali berpandangan bahwa Allah Swt. tidak melebihkan laki-laki atas perempuan. Dari penjelasan di atas, tampaknya Asghar ingin mengatakan bahwa dalam kahzanah tafsir, khususnya yang berkaitan dengan masalah perempuan, sebenarnya ada pendapat-pendapat yang bersikap empati atau pro-perempuan. Meskipun harus diakui, pendapat yang demikian kalah populer dibanding dengan pendapat-pendapat lain yang *misoginis*. Atas dasar empati inilah Asghar mencoba menunjukkan alternatif tafsiran atas beberapa ayat Al-Quran yang selama ini digunakan untuk mengekalkan subordinasi perempuan, yaitu berkaitan dengan perceraian, perkawinan, hak waris, kesaksian dll.⁴³ Subordinasi perempuan ini seharusnya juga dilihat dalam konteks sosiologis. Jika masyarakat atau konteks berubah, maka subordinasi ini harus ikut berubah.

⁴³ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam...* hlm. 220.

e. Perempuan dan Perceraian

Studi yang mendalam terhadap hukum Islam akan mendapati fakta bahwa hukum perceraian cenderung bernuansa androsentris. Para ahli hukum Islam memainkan peran yang signifikan dalam hal ini. Berbicara perceraian dalam sudut pandang Al-Quran, mula pertama yang harus dilakukan adalah menelaah bagaimana konsep al-Qur'an mengenai perceraian untuk selanjutnya menguji bagaimana para ahli hukum Islam merumuskannya ke dalam klausul-klausul fiqih. Perlu disepakati pula bahwa terma perceraian dalam konteks tulisan ini bukanlah praktek *ila'* dan *dzihar* sebagaimana membudaya pada masyarakat Arab pra Islam dan masa awal perkembangan Islam. *Ila'* dan *dzihar* nampaknya merupakan warisan budaya masyarakat Arab klasik dan susah ditemukan padanannya dalam tradisi masyarakat muslim di luar Arab.

Para ahli hukum semua mazhab boleh dikata bersepakat dalam satu hal, yakni bahwa menyatakan cerai adalah wewenang laki-laki. Meski demikian, agaknya penting untuk diketahui bahwa tidak ada pernyataan eksplisit Al-Quran yang menjustifikasi pandangan tersebut. Para ahli hukum Islam umumnya mendasarkan pandangannya dari Al-Quran surat al-Baqarah ayat 237. Bagi Ali Asghar, pernyataan bahwa laki-laki lah yang memiliki wewenang menalak istri hanyalah simpulan awal dari ayat tersebut.⁴⁴ Ayat lain yang dapat menjadi rujukan

⁴⁴ Amina Wadud, 2001, *Qur'an Menurut Perempuan...*, h. 154.

bagi perceraian adalah al-Baqarah ayat 229. Dalam ayat tersebut yang berbunyi:

الطَّلُقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ ۗ

Artinya: Talak (yang dapat dirujuki) dua kali. setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik.

Ayat di atas menyiratkan satu pesan bahwa baik laki-laki maupun perempuan, keduanya sama memiliki hak untuk membebaskan diri dari ikatan pernikahan. Jika suami yang mengucapkan vonis talak, ia dibatasi untuk mengucaptalak hanya dalam dua kesempatan, dan dapat mencabutnya kembali (dua kali). Oleh karena itu, terma “talak tiga” susah dicarijustifikasinya dalam al-Qur'an. Ketika laki-laki yang berinisiatif menjatuhkan talak, maka ia tidak diperkenankan mengambil kembali apa-apa yang telah diberikan kepada sang istri. Namun, masalah timbul lantaran jika sang istri yang mengajukan permintaan cerai, hak tersebut tidak berlaku. Perempuan yang meminta cerai pada suaminya tidak berhak mengambil kembali barang-barang yang diberikan kepada suami selama masa pernikahan.

Persoalan cerai ini menjadi pelik lantaran berkelanjutan dengan adat budaya masyarakat Arab waktu itu. Praktek perceraian masyarakat mulai dari *ila*, *dzihar* sampai *khulu'* acapkali dijadikan kesempatan bagi laki-laki untuk

memanfaatkan perempuan. Diakui atau tidak, ada celah-celah - dalam konsepsi tersebut- bagi laki-laki untuk bertindak semuanya sendiri dan merugikan perempuan. Turunnya ayat al-Qur'an yang berbicara mengenai perceraian adalah respon atas fenomena perceraian masyarakat Arab yang dalam banyak hal merugikan perempuan. Misalnya, pelarangan laki-laki untuk rujuk kembali dengan sang istri setelah jatuh talak yang kedua dikerangkakan untuk melindungi perempuan. Kala itu, banyak lelaki Arab yang berulang kali menjatuhkan talak lalu menikahi istrinya kembali, begitu berulang kali. Praktek yang demikian ini agaknya cukup sulit diaplikasikan di zaman modern seperti saat ini. Tidak mengherankan jika para feminis muslim menganggap konsepsi hukum Islam tentang perceraian lebih cenderung bermakna sebagai kepentingan sejarah ketimbang konsekuensi yuridis.⁴⁵

Adagium “perceraian dihalalkan, namun merupakan tindakan paling dibenci Allah” nampaknya menjadi semacam wanti-wanti bahwa dalam banyak hal, perceraian akan menyakitkan. Tidak hanya bagi perempuan, kasus, kehidupan pernikahan tidak selalu mulus adanya, terdapat riak-riak konflik yang bisa jadi tidak terselesaikan. Islam “memfasilitasi” konflik dalam rumah tangga melalui cerai dan rujuk. Cerai adalah mekanisme perpisahan secara baik-baik (meski dalam kenyataannya tidak ada perceraian yang tidak menyisakan

⁴⁵ Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan...*, h. 130.

konflik) dan rujuk adalah mekanisme untuk kembali menikahi mantan pasangan, juga dengan cara yang baik- baik.

C. Kesimpulan

Cara pemahaman yang diperkenalkan oleh Asghar Ali Engineer, Fazlur Rahman, Amina Wadud, dan juga Nasaruddin Umar di atas menunjukkan kepada kita bahwa Al-Quran sesungguhnya memiliki pesan-pesan universal seperti keadilan, persamaan hak, penghormatan terhadap nilai-nilai kemanusiaan, dan lain sebagainya. Atribut gender yang melekat pada laki-laki dan perempuan sesungguhnya juga tidak menjadi penghalang untuk mengembangkan potensi-potensi yang telah dianugerahkan.

Menurut penulis ijtihad yang dilakukan oleh para pakar gender di atas dengan cara melakukan kritikan dengan pemahaman yang memiliki metode dan konsep tertentu adalah hal yang sangat wajar dan mesti dilakukan. pandangan mereka mengenai perempuan dalam Al-Quran dapat dipahami dengan memadukan dan menggabungkan paham secara tekstual dan kontekstual terhadap teks agama tersebut. Perlu diingat bahwa Al-Quran tidak pernah mendiskriminasikan segala sesuatu, karena bahasa al-Quran ini meliputi kemukjizatan yang mengandung gaya bahasa yang indah. Maka perlu interpretasi yang baik dan benar terhadap ayat-ayat tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. 2006, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif- Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- al-Ghazali, Muhammad. *al-Sunnah al-Nabawiyah baina ahl al-Fiqh wa ahl al-Hadis* Beirut: Dar al-Shuruq, 1989.
- Al-Marāgī, Aḥmad Muṣṭafa, *Tafsīr al-Marāgī*, Mesir: Muṣṭafa al-Bāb al-Halabi, 1394H/1974 M.
- Al-Isfahānī, Al-Rāghib, *al-Mufradāt fi Ghārib al-Qur’an*, Riyad: Maktabah Nazar Muṣṭfā al-Bāz, 1997.
- Anshori, “Penafsiran Ayat-ayat –Jender dalam Tafsir al-Misbah” (Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006.
- Asfar, Haleh. *Islam and Feminisme: An Analysis of Political Strategies*” dalam Mai Yamani, *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (USA: New York University Press, 1996.
- As-Suyuthi, Abdur Rahman bin Abi Bakr, *Lubab an-Nuqul fi Asbab an-Nuzul*, Cairo: Dar al-Muqti’, 2008.
- Dzuhatin, Siti Ruhaini. Budhy Munawar-Rahman, Nasaruddin Umar dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaran Gender dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset.
- Jalal al-Din al-syayutiy, Jalal al-Din bin ‘Abd Rahman ibn abu Bakr, dan Jalal al-Din Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azhîm*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1401 H.
- Tierney, Helen. *Women Studies Encyclopedia*, New York: Green Wood Press, T.th.

- M Echoles, Jhon dan Shadily, Hassan, Kamus Inggris Indonesia, Jakarta: Gramedia, 1983.
- Musdah, Siti. Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam, Jakarta: Teraju, 2004.
- Umar, Nasaruddin. Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran, (Jakarta: Paramida, 2001), cet II.
- Engineer, Asghar Ali, Islam dan Pembebasan, terj. Hairus Salim dan Imam Baehaqy, Yogyakarta: LKiS, cet. VII, 2007.
- _____. Pembebasan Perempuan terj. Agus Nuryatno. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2007.
- _____. Hak-hak Perempuan dalam Islam, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- _____. Islam dan Teologi Pembebasan, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- _____. Islam Masa Kini, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Esposito, John L. 2010, The Future of Islam. New York: Oxford University Press.
- Hamka, Tafsir Al-Azhar, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 2003, Cet. V.
- Ilyas, Yunahar. Kuliah 'Aqidah Islam, Jogjakarta:LPPI, 2000.
- Jawad, Haifa A. Otentitas Hak-Hak Perempuan; Perspektif Islam atas Kesetaraan Gender, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002.
- Makluf, Louis. al-Minjid fi al-Lughah wa al-I'lam, Beirut: dar al-Masyriq, 1986.
- Mustaqim, Abdul. 2008, Paradigma Tafsir Feminis: Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan. Yogyakarta: LKiS.

- _____, 2010, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS.
- Nuryatno, M. Agus. *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender Studi atas Pemikiran Engineer Ali Engineer*.
- Saifudin, “Relasi Gender Dalam Khazanah Tafsir Nusantara: Studi Perbandingan Tafsir Tarjumân al-Mustafîd karya “Abd al-Rauf Singkel dan al-Mishbah karya M. Quraish Shihab”.
- Shihab, M. Quraish , *Tafsir al-Misbah: Pesan ,Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Subhan, Zaitunah. *AL-Quran dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, PT Fajar Interpratama Mandiri, 2015.
- _____. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur’an*, Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Akasara, 2016, cet ke II.
- Runnals, Donna R. *Gender Concept In Female Identity Development dalam: Women in Indonesia Society: Access, Empowerment and Opportunity*, Ed. M. Atho Mudzhar Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2002.
- Wadud, Amina. 2001, *Qur’an Menurut Perempuan, Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*. Terj. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi.