

## PERAN TEORI *QIRA'AT* DALAM MEMAHAMI AYAT RELASI GENDER

Ahmad Muttaqin

Pondok Pesantren. Al-Junaidiyah, Bone Sulawesi

Email: [ahmad\\_muttaqin16@gmail.com](mailto:ahmad_muttaqin16@gmail.com)

**Abstract :** *Al-Quran at the first time was sent down to transform the bias gender relation. In relation to this, it is necessary to let the Quranic verses to talk about gender itself by using the variant readings (Qira'at) of the Al-Quran. This paper aims to built the argument how important the qira'at is to understand the verses talking about gender. For example, this will analyze the Q.S. Al-Nisa' (4): 19. This concludes that variant readings (qira'at) contributes to understand the Quran thematically and contextually. Second, using the qira'at in Q.S. Al-Nisa' (4): 19, we understand how to position the women more respectfully.*

**Keywords:** *Qira'at, Gender, Thematic-Contextual*

**Abstrak:** *Al-Quran pada saat pertama diturunkan untuk mengubah hubungan bias gender. Sehubungan dengan ini, perlu untuk membiarkan ayat-ayat Al-Quran berbicara tentang gender itu sendiri dengan menggunakan bacaan varian (Qira'at) dari Al-Quran. Paper ini bertujuan untuk membangun argumen tentang pentingnya Qira'at untuk memahami ayat-ayat Al-Quran berbicara tentang gender. Misalnya, analisis Q.S. Al-Nisa' (4): 19, dengan kesimpulan bahwa varian bacaan (Qira'at) memberikan kontribusi untuk memahami Quran tematis dan kontekstual dan menggunakan Qira'at dalam Q.S. Al-Nisa' (4): 19, bisa memahami posisi kaum perempuan dengan lebih terhormat.*

**Kata kunci:** *Qira'at, Gender, Tematik-Kontekstual*

### 1. PENDAHULUAN

Penafsiran tidak terlepas dari bias ideologi sang penafsir. Konstruksi sosial dan budaya di mana penafsir hidup turut membentuk hasil penafsiran ketika menafsirkan Al-Quran. Tidak terkecuali budaya patriarkal. Budaya patriarkal adalah sebuah budaya yang mengunggulkan posisi laki-laki di atas perempuan. Ketika menafsirkan Al-Quran para penafsir yang hidup pada masa tersebut, jika tidak memiliki kesadaran akan keterpengaruhannya *worldview*-nya, maka produk penafsirannya sangat mungkin mengandung bias gender.

Al-Quran sendiri sejak pertama turun sangat memperjuangkan keadilan gender. Al-

Quran melakukan transformasi dan reformasi untuk menghapuskan bias dalam keadilan gender. Hal ini dapat dilihat dari usaha Al-Quran yang menyinggung persoalan rumah tangga, perkawinan, warisan dan persoalan lain yang terkait relasi laki-laki dan perempuan. Oleh karenanya, Al-Quran pada masa sekarang harus tetap dibiarkan untuk menyuarakan keadilan gender dengan memberikan ruang kepada dirinya. Untuk itu, sebagai upaya memahami semangat Al-Quran dalam menghapuskan ketimpangan gender pada masa ia diturunkan, seorang penafsir harus mempertimbangkan ragam *qira'at* untuk kemudian dikontekstualisasikan pada masa

sekarang. *Qira'at* dan Al-Quran tidak dapat dipisahkan antara satu dengan lainnya.

Posisi ragam *qira'at* dalam sebuah penafsiran sering dijadikan bahan untuk menafsirkan sebuah ayat. Dalam tafsir bercorak fiqh misalnya, *qira'at* kerap kali mewarnai hasil olah pemikiran para penafsir. *Qira'at* sendiri merupakan ragam bacaan Al-Quran yang telah dipraktikkan oleh Nabi maupun para Sahabat.

Berangkat dari latar belakang di atas, tulisan ini secara spesifik akan menawarkan ragam *qira'at* dalam penafsiran ayat relasi gender. Oleh karena-nya, rumusan masalah yang akan dijawab dalam makalah ini ada dua. *Pertama*, bagaimana peran ragam *qira'at* dalam memahami ayat Al-Quran. *Kedua*, bagai-mana penafsiran ayat-ayat relasi gender dengan menggunakan ragam *qira'at*.

## 2. PEMBAHASAN

### 2.1. Sumbangsih Ragam *Qira'at* dalam Kajian Tematik-Kontekstual.

Selama ini, sebagian penafsir memposisikan *qira'at* sebagai salah satu sumber dalam menafsirkan ayat Al-Quran. Hal tersebut dapat dilihat dalam kitab-kitab tafsir bercorak fiqh yang menggunakan ragam *qira'at* untuk mengokplorasi implikasi hukum dari keragaman *qira'at* terhadap ayat tersebut. Al-Quran adalah kalam Tuhan yang diturunkan kepada Nabi Muhammad secara mutawatir. Sedangkan *qira'at* adalah cara baca atau pengucapan. Walaupun kedua istilah ini terkesan berbeda, namun pada hakikatnya antara keduanya seperti dua sisi mata koin

yang tak dapat dipisahkan. Al-Quran tanpa *qira'at* tidak mungkin menjadi bacaan. Ini berarti *qira'at* pada dasarnya adalah wahyu sama dengan Al-Quran itu sendiri. Ragam *qira'at* tersebut diturunkan kepada Nabi. *Qira'at* yang berderajat *mutawatir* adalah Al-Quran, sedangkan yang tidak sampai kepada derajat *mutawatir*, tidak termasuk kategori *qira'at* maupun Al-Quran. Karenanya, dalam menafsirkan Al-Quran, *qira'at mutawatirah* bukan lagi harus diposisikan sebagai sumber sekunder, tetapi menjadi sumber utama atau bahkan objek penafsiran itu sendiri.

Salah satu metode penafsiran Al-Quran adalah metode tematik atau *maudu'i*. Metode ini berangkat dari Al-Quran *yufassiru ba'dhu ba'dhan*. Artinya, metode tematik mengarah pada tema tertentu kemudian mencari pandangan Al-Quran mengenai tema tersebut dengan cara menghimpun semua ayat yang membicarakannya, menganalisis, dan memahami ayat demi ayat (Shibab, 2013, h.385.). Metode ini, menurut Jasser Auda, selangkah lebih maju ke arah penafsiran Al-Quran yang lebih mempertimbangkan faktor *maqasid (purposeful)*. Metode memahami Al-Quran dengan tematik, prinsip dan nilai yang lebih tinggi berangkat dari anggapan bahwa Al-Quran adalah keseluruhan yang menyatu (Auda, 2007, h. 132).

Agak berbeda dengan di atas, kajian tematik dalam hal ini adalah bagaimana keragaman *qira'at* dalam satu ayat digunakan untuk melihat pesan ayat tersebut. Keragaman *qira'at* adalah wahyu. Karenanya, keragaman ini perlu dilihat untuk menentukan pesan

umum yang yang ingin disampaikan ayat tersebut dari berbagai bacaan yang telah dilegalkan oleh Nabi. Ketika *qira'at* tersebut terverifikasi berasal dari Nabi, maka *qira'at* tersebut adalah bagian dari Al-Quran sendiri. Maka memahami ayat dengan menggunakan ragam *qira'at* yang meliputinya adalah bagian dari usaha memberikan ruang kepada Al-Quran untuk berbicara dengan sendirinya.

Sebenarnya gagasan ini bukan hal baru, sebab praktik penafsiran dengan menggunakan *qira'at* telah diaplikasikan oleh para sahabat. Keragaman *qira'at*, sebagaimana yang diungkap oleh Abdul Mustaqim, telah menjadi salah satu sumber penafsiran di era sahabat. *Qira'at* dengan *qira'at* yang lain bisa saling memperjelas kandungan ayat (Mustaqim, 2012), h. 61).

Lantas tawaran apa yang bisa dikembangkan dari penjelasan di atas? Penafsiran dengan mempertimbangkan berbagai *qira'at* akan mampu memberikan pemahaman yang lebih komprehensif. Jika beberapa penafsir masih memosisikan *qira'at* adalah pilihan; mana yang lebih tepat dan sesuai, maka kajian tematik ini memosisikan ragam *qira'at* dalam satu ayat sebagai satu kesatuan yang saling berhubungan (*wholeness*). Kesemua *qira'at* yang muncul dalam lingkup sebuah ayat harus menjadi pertimbangan untuk menarik signifikansi ayat dari berbagai *qira'at* tersebut.

Bagi sebagian orang, kemunculan ragam *qira'at* masih dianggap sebatas media untuk memberikan kemudahan dalam pengucapan Al-Quran bagi bangsa Arab dulu.

Dasar dari pandangan ini adalah hadis riwayat 'Ubaid bin Ka'ab yang menyatakan Nabi memohon sampai empat kali agar umatnya diberi kemudahan dalam membaca Al-Quran. Kemudian Jibril menyampaikan untuk membaca Al-Quran dengan tujuh huruf dan huruf manapun yang dibaca adalah benar. Hadis-hadis ini diriwayatkan dalam *Sahih Muslim* no. 1943, *Sunan Abu Daud* no. 1480, *Sunan al-Nasa'i* no. 939, *Musnad Ahmad* no. 21210, 21214.

Selain itu terdapat hadis-hadis yang menceritakan Jibril mendatangi Nabi Muhammad. Nabi kemudian mengatakan bahwa saya diutus kepada umat yang *'ummi*. Di antara mereka ada orang tua dan orang lemah yang belum pernah membaca kitab sekalipun. Kemudian Jibril mengatakan sesungguhnya Al-Quran diturunkan dengan tujuh huruf. Hadis-hadis ini terdapat dalam *Sunan al-Tirmizi* no. 2944, *Musnad Ahmad* no. 21242, 23446 dan 23494. Pada hadis lain, Nabi menyatakan di antara umatnya ada orang ummi, anak-anak dan tua renta yang belum pernah membaca kitab sebelumnya (Athailah, 2010, h. 176.). Beragam hadis di atas menunjukkan bahwa fleksibilitas dalam bacaan *sab'ah ahjuf* bertujuan untuk memberi kemudahan.

Abdullah Saeed (2006, h. 69-76), memberikan penjelasan bahwa fenomena fleksibilitas dalam bacaan Al-Quran adalah lampu hijau untuk mendekati pemahaman Al-Quran dengan berbagai cara yang berbeda. Nabi melegalkan perbedaan pengucapan tentu agar sahabat dan umat Islam pada waktu itu

mudah dalam membaca Al-Quran. Oleh karenanya, bisa saja hikmah dibalik fenomena itu ditarik dalam ranah interpretasi Al-Quran bahwa Al-Quran bisa saja didekati dengan berbagai pendekatan untuk memudahkan dalam memahami Al-Quran pada konteks kekinian. Penjelasan Saeed di atas mendukung pemahaman kontekstual ayat dengan penggunaan ragam *qira'at*-nya.

Mendudukan ragam *qira'at* pada posisi ini, bukan hanya menjadi alternatif dalam memahami ayat Al-Quran secara kontekstual, tetapi juga berusaha menunjukkan bahwa fenomena fleksibilitas *qira'at* tidak hanya diperuntukkan bagi bangsa Arab. Adanya fleksibilitas *qira'at* tersebut memiliki fungsi dan manfaat bagi bangsa non-Arab yang tidak bermasalah dalam persoalan kesulitan pengucapan. Bangsa non-Arab tetap dapat menggunakan ragam *qira'at* dalam memahami ayat Al-Quran sesuai konteksnya masing-masing. Dengan begitu, ragam *qira'at* bukan hanya merespon bangsa Arab, tetapi non-Arab pun juga mendapat perhatian dari fenomena fleksibilitas bacaan Al-Quran.

## 2.2. Persoalan Gender dalam Islam

Pertama kali perlu dibedakan pengertian dari “seks” dan “gender”. Terma “seks” secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologi. Makanya dalam kamus Indonesia seks diartikan dengan jenis kelamin, karena lebih banyak berkonsentrasi pada aspek biologi seseorang,

meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan karakteristik biologis lainnya (Hidayatullah, , 2010,h.. 9-10).

Adapun istilah “gender” bisa diartikan sebagai interpretasi mental dan kultural terhadap perbedaan kelamin yakni laki-laki dan perempuan. Gender dipergunakan untuk menunjukkan pembagian kerja yang dianggap tepat bagi laki-laki dan perempuan. Artinya gender sebagai konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari pengaruh sosial budaya. Pengertian ini menunjukkan bahwa gender adalah suatu bentuk rekayasa masyarakat (*social constructions*), bukannya sesuatu yang bersifat kodrati (Hidayatullah, 2010, h.. 9). Jadi istilah seks mengacu kepada sifat biologis, sedangkan gender merupakan persepsi dan harapan-harapan bersifat kultural yang seharusnya kepada laki-laki dan perempuan.

Gerakan feminisme lebih kepada aspek gender, yaitu kedudukan perempuan pada wilayah sosial kultural. Aliran feminisme memandang perbedaan gender telah melahirkan ketidakadilan baik berupa marginalisasi, stereotipe, subordinasi, kekerasan dan beban kerja bagi perempuan. Sebab sifat gender adalah sifat yang bisa diubah dan ditukar dan dipengaruhi oleh konstruk sosial. Sifat gender inilah yang ingin diperjuangkan agar baik laki-laki maupun perempuan tidak menjadi korban dalam konstruk gender.

### 2.3. Nabi seorang feminis

Feminisme diawali oleh persepsi tentang ketimpangan posisi perempuan dibandingkan laki-laki di masyarakat. Dari ketimpangan ini kemudian muncul berbagai upaya untuk menemukan formula untuk menyatarakan perempuan dan laki-laki dalam segala bidang sesuai dengan potensi yang dimiliki sebagai umat manusia. Upaya tersebut kemudian dikenal dengan gerakan feminisme (Anshori dkk, , 1997, h.19).

Al-Quran sebagai rujukan pertama pada dasarnya berusaha memposisikan laki-laki dan perempuan secara adil. Kedudukan perempuan seperti yang digambarkan dalam Al-Quran merupakan suatu peningkatan nyata dari keadaan yang berlangsung sebelumnya di Arabia pra-Islam (Schimmel, 1998, h. 92). Bahkan, sesuatu yang tidak bisa dipungkiri, salah satu kunci sukses dakwah Nabi dalam melakukan perubahan-perubahan dalam masyarakat Arab, adalah karena ajaran-ajaran yang dibawanya berisi pembebasan dari berbagai aspek penindasan dan persamaan. Sebuah ajaran yang menyejukkan bagi komunitas yang selama ini termarginalkan dan tidak dimanusiakan, termasuk kaum perempuan (Najwah, 2006, Vol. 7, h. 77). Bisa dikatakan Nabi Muhammad sendiri adalah seorang feminis, karena memperjuangkan hak perempuan atas ketimpangan sosial yang ada.

Secara garis besar gaung kebebasan yang dibawa oleh Nabi, ada yang bersifat perombakan total dan ada pula yang sifatnya evolutif. Perombakan secara total yaitu penghapusan bentuk tradisi yang tidak

memanusiakan perempuan, seperti larangan mengubur bayi perempuan hidup-hidup, larangan menjadikan perempuan sebagai warisan, perempuan sekarang memiliki hak waris, perempuan tidak bisa dikawin cerai seenaknya, perempuan memiliki hak dan kewajiban yang sama di hadapan-Nya.

Adapun yang sifatnya evolutif yaitu perubahan yang dilakukan secara bertahap, adaptif, dan sifatnya kondisional seperti kadar warisan perempuan yang berbeda dengan laki-laki, kesaksian perempuan dianggap setengah dari kesaksian laki-laki, adanya *'iddah*, nikah harus diwakilkan wali, saksi nikah tidak boleh perempuan, adanya hak *ijbar*, poligami dan adanya hak talak pada laki-laki. Berbagai bentuk aturan tersebut untuk konteks masa kini masih menunjukkan adanya diskriminasi terhadap perempuan. Namun dalam konteks historis Nabi, kasus tersebut bisa dimaklumi karena sangat terkait dengan sosio-kultural masa itu yang mengharuskan perempuan diposisikan seperti itu. Menurut Amina Wadud (2001, h. 147-148), Al-Quran memang lebih sering menganjurkan reformasi gradual, sebab jika kebiasaan tersebut dihapuskan secara masif justru akan menimbulkan masalah baru, makanya tetap dijalankan secara pelan-pelan mengikuti konteks perubahan itu terjadi.

### 2.4. Mufassir dan budaya Patriarkal

Jika Al-Quran dan hadis berbicara demikian, lantas mengapa justru beberapa persoalan ketidakadilan gender pada masa kini bersumber dari teks Al-Quran dan hadis? Hal

yang perlu disadari adalah produk pemahaman dan interpretasi Al-Quran dan hadis pasti dipengaruhi oleh penafsirnya. Cara pandang penafsir juga terkadang dipengaruhi oleh tradisi ataupun konstruk sosial di mana dia hidup. Hal ini senada dengan jawaban Hamim Ilyas bahwa lebih dahulu harus dibedakan antara Islam orisinal, historis dan kultural. Islam orisinal adalah pengamalan Islam yang berkembang pada masa Nabi. Islam historis adalah tradisi yang berkembang di tengah masyarakat, terutama setelah wafatnya Nabi. Sedangkan Islam kultural dipahami sebagai penerjemahan nilai-nilai agama dalam kebudayaan maupun karya-karya dalam Islam. Feminis Islam sepakat bahwa ketidakadilan gender tidak muncul pada masa Islam orisinal. Ketidakadilan itu baru muncul pada Islam historis dan kultural (Wijaya, 2011), h. XIV-XV.). Oleh karena itu, melakukan studi agama, terutama kajian atas teks Al-Quran dan Hadis, perlu menggunakan pendekatan feminisme untuk mengembalikan semangat keadilan gender yang dulu telah diperjuangkan oleh Nabi. Dengan begitu agama bisa memberikan solusi baik atas problem gender yang muncul dari kesalahan interpretasi agama (internal) maupun ketidakadilan gender yang berbuah dari pola struktur budaya patriarkal masyarakat (eksternal).

Para mufassir klasik telah menggunakan ragam *qira'at* dalam menafsirkan Al-Quran. Tetapi, kecenderungan penggunaan *qira'at* lebih dominan dalam penafsiran ayat-ayat hukum, teologi dan fiqh. Padahal dalam Al-Quran isu relasi gender

cukup banyak disebutkan dalam beberapa surah. Hal ini yang kurang dieksplorasi dalam kitab-kitab tafsir klasik. Oleh karenanya, pada sub-bagian selanjutnya akan membahas bagaimana pemahaman ayat relasi gender dengan melihat ragam qiraat yang melingkupinya. Sebagai contoh aplikasi teori *qira'at*, penulis akan mencoba menganalisis Q.S. Al-Nisa' (4): 19.

### 2.5. Peran *qira'at* dalam memahami ayat relasi gender (Al-Nisa' (4): 19).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَغْلُوهُنَّ لَتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا

Artinya:

*Wahai orang-orang yang beriman! Tidak halal bagi kamu mewarisi perempuan dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, kecuali apabila mereka melakukan perbuatan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka dengan cara yang patut. Jika kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena boleh jadi kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan kebaikan yang banyak padanya.*

**a. Ragam *Qira'at***

1) لَا يَحِلُّ

Na'im bin Maisarah membaca (لا يحل) dengan huruf *ta* dengan *taqdir*-nya *la tahillu lakum al-warasatu*. Adapun Imam yang lain membaca dengan huruf *ya*

2) كَرِهًا

Ibn Kasir, Nafi', Abu 'Amru, Ibn 'Amir, 'Asim, Abu Ja'far dan Ya'qum membaca dengan men-*fathah*-kan huruf *kaf* (كَرِهًا). Sedangkan Hamzah, al-Kisa'i, Khalaf, al-Hasan dan al-A'masy membaca dengan men-*dhommah*-kan huruf *kaf* (كَرِهًا) ((Al-Khatib, 2000), h. 40.).

3) وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ

Ibn Mas'ud membaca dengan menambahkan (وَلَا أَنْ) menjadi (وَلَا أَنْ تَعْضَلُوهُنَّ). Adapun Ya'qub menambahkan *ha saktah* ketika berhenti menjadi (وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ) ((Al-Khatib, 2000), h. 40.).

4) لِيَذْهَبُوا

Zaid Ibn 'Ali<membaca dengan men-*dhammah*-kan huruf *ta* dan men-*kasrah*-kan huruf *ha* menjadi (لِيَذْهَبُوا). (Al-Khatib, 2000), h. 41.).

5) أَتَيْمُوهُنَّ

Ya'qub membaca dengan menambahkan huruf *ha saktah* pada

saat berhenti ((Al-Khatib, 2000), h. 41).

6) يَأْتِينَ

Abu 'Amru, Abu Ja'far, Al-Aspighaniy, Warasy, al-Azraq dan al-Susi membaca dengan mengganti hamzah menjadi alif (يَاتِينَ). (Al-Khatib, 2000), h. 41).

7) إِنْ أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ

Ubay bin Ka'ab membaca dengan (إِنْ أَنْ يَفْحَشْنَ عَلَيْكُمْ). Adapun Ibn Mas'ud membaca dengan (إِنْ أَنْ يَفْحَشْنَ وَعَاشِرُونَ). Bacaan ini juga bacaan Ibn 'Abbas dan 'Ikrimah. Namun Ibnu Hanyan mengomentari bahwa kedua bacaan ini bertentangan dengan mushaf Imam dan lebih condong kepada penafsiran atau penjelasan, bukan Al-Quran ((Al-Khatib, 2000), h. 41.).

8) مُبَيَّنَةٌ

Nafi', Abu 'Amru, Ibn 'Amir, Hamzah, al-Kisa'i, Hafsi 'an 'Asim, Abu Ja'far, Ya'qub membaca dengan meng-*kasrah* huruf *ya* atau mengikuti wazan isim fa'il dari "*bayyana*". Ibnu Kasir, Abu Bakar 'an 'Asim, al-Hasan, Ibn Muhaisin membaca dengan men-*fatah*-kan huruf *ya* (مُبَيَّنَةٌ). Adapun Ibn 'Abbas membaca dengan *kasrah* huruf *ba dan sukun* huruf *ya* (مُبَيَّنَةٌ) menjadi isim fa'il dari verba (أَبَانَ). Ada riwayat juga dari Ibn 'Abbas membaca dengan *bayyinah*. Selain ragam di atas al-

Kisa'i dan Hāmzah juga membaca dengan *imālah* huruf *ha* dan huruf sebelumnya (مبينه). (Al-Khatib, 2000), h. 42).

9) بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ

Abu "Amru dan Ya'qub dengan cara meng-*idgham*-kan huruf *fa* dengan *fa* setelahnya ((Al-Khatib, 2000), h. 42).

10) فَعَسَى

Hāmzah, al-Kisa'i dan Khalaf membacanya dengan *imālah*((Al-Khatib, 2000), h. 43).

11) وَيَجْعَلُ اللَّهُ

Imam Jumhur membaca dengan *nashb* sebagai '*athf*' dari *an takrahu*. Adapun 'Isa ibn 'Umar membaca denfan me-*rafa*'-kan huruf lam dengan asumsi kalimatnya *wa huwa yaj'alu*. Adapun al-Zamakhsyari setuju jika diabca dengan *rafa*' karena posisinya sebagai *hal*. (Al-Khatib, 2000), h. 43)

12) خَيْرًا كَثِيرًا

Al-Azraq dan Warasy membaca huruf *ra* secara *tarqiq* pada keduanya ((Al-Khatib, 2000), h. 43).

**b. Implikasi makna**

Di antara perbedaan *qira'at* dalam ayat di atas, ada dua kata kunci yang akan menjadi fokus kajian yang terkait relasi gender yaitu kata كرها dan مبينه.

Ibn Manzur (tt, h.3875), menjelaskan panjang lebar perbedaan antara kata *al-kurhu* dan *al-karhu*. Ia mengutip pendapat al-Farra' bahwa kata *al-kurhu* berarti *masyaqqah* (kesulitan atau kesukaran) Adapun arti kata *al-karhu* adalah *ijbar*, dengan pemaksaan. Ibnu Abbas dalam menafsirkan kata *kurhan* ditujukan kepada perbuatannya yang ingin memperdayai perempuan karena kebencian.

Kata *karhan* berasal dari kata اكراه yang berarti sesuatu yang dipaksakan kepada seseorang untuk melakukannya. Penggunaan *qiraat* dengan kata *karhan* menunjukkan bahwa perempuan itu dipaksa agar mau dimiliki (Fahrudin, 2006,h.10)..

Kedua, kata مبينه bisa dibaca dengan *mubayyinah* atau *mubayyanah*. Kata *mubayyinah* adalah bentuk wazan isim fa'il dari verba *bayyana*. Adapun arti *bayyana* adalah tampak, jelas dan terang seperti kata *tabayyana* yang menunjukkan makna fi'il lazim. Al-Qasimi mengutip perkataan Abu al-Su'ud bahwa kata *mubayyinah* memiliki arti tampaknya perilaku keji tersebut lantaran, misalnya, karena istri *nusyuz* (membangkang), mencela suami dan keluarganya dengan ucapan yang tidak sopan, serta karakternya yang pemarah. Adapun kata *mubayyanah* merupakan *ism maf'ul* yang berarti bentuk muta'addi. Kata ini berarti jika ditampakkan, maka objek yang

dimaksud adalah dijelaskan atau dibuktikan kondisi perbuatan keji itu dilakukan atau dengan menghadirkan empat saksi yang melihat peristiwa tersebut.

### c. Makna relasi gender

#### *Pertama*, kata كرها

Ayat ini adalah larangan menjadikan perempuan sebagai barang warisan yang dapat dipindahtangankan dari ayah kepada anak atau dari anak kepada walinya. Dalam tradisi jahiliyah, seseorang yang meninggal dunia dan meninggalkan istri lebih dari satu, maka walinya (yang laki-laki) lebih berhak dari pada orang tua perempuan. Jika mereka mengawini perempuan tersebut atau mereka menikahnya dengan orang lain, maka maharnya diambil walinya, atau yang lebih kejam lagi, perempuan tersebut ditahan dalam rumah walinya hingga meninggal dunia. Oleh karenanya, ketika Islam datang, perlakuan seperti ini dilarang dan dihapuskan.

*Qira'ah* yang menggunakan *fathah* ( كرها ) mengandung arti kebencian pada perempuan tersebut. Bentuk *qira'ah* ini bisa dimaknai bahwa jika perempuan yang ditinggalkan itu tidak cantik, maka dia ditahan sampai meninggal dunia lalu hartanya diwarisi oleh walinya. Dalam penafsiran lain Ibn Adil berkata bahwa ayat ini berkenaan dengan seorang laki-laki yang memiliki

istri yang sudah tua, sementara selernya tertuju pada istri mudanya, lalu dia menahan dan menelantarkan istri tuanya. Dia tidak pernah menggaulinya sampai istri tuanya minta untuk diceraikan dengan memberikan tebusan padanya atau dia tetap menahannya hingga perempuan tersebut meninggal dunia, lalu dia dapat mewarisi hartanya. Ayat ini menganjurkan kepada suami untuk menceraikan istrinya, jika dia tidak mau menggaulinya dengan baik dan dilarang untuk mewarisi hartanya karena kebencian kepadanya.

Kata yang berarti pemaksaan maupun kebencian ini bukan merupakan sebab haramnya perempuan dijadikan sebagai harta warisan, melainkan ditegaskan untuk menerangkan peristiwa yang terjadi pada masa itu. Pada masa tersebut, mereka mewarisi perempuan tanpa ridho dan sepengetahuannya. Jadi, tanpa sebab ada pemaksaan atau kebencian, perilaku ini tetap dilarang dalam agama Islam.

Melihat sebab turunnya ayat ini, setidaknya dapat disimpulkan dua hal. *Pertama*, larangan menjadikan perempuan sebagaimana harta warisan yang dapat dikuasai oleh ahli waris laki-laki dengan cara paksa. Penafsiran ini merupakan *qira'ah karhan*. *Kedua*, larangan menelantarkan istri karena kebencian kepadanya lalu dia menunggu agar istri menggugat cerai dengan

membayar tebusan atau membiarkannya sampai meninggal, sehingga ia mendapatkan harta warisan darinya. Ini merupakan penafsiran dari *qira'ah kurhan*. Al-Quran diturunkan dengan ragam *qira'at* tersebut untuk mempertegas bahwa motif apapun dibalik praktik mewariskan perempuan tidak dibenarkan sama sekali.

**Kedua, kata مينة**

Menurut Ibn Kasir, ayat ini turun berkenaan dengan seorang laki-laki yang memiliki istri tetapi tidak ingin menggauli dengan baik, bahkan sering menyakitinya. Di sisi lain istrinya tersebut memiliki harta atau mahar yang dulu telah diberikan. Perilaku ini dilakukan agar mahar tersebut menjadi tebusan terhadap perlakuan buruk suami. Seorang suami menyakiti istri untuk meminta kembali sesuatu yang telah diberikan kepada istrinya, baik berupa mahar, uang belanja maupun harta lainnya.

Kata *ta'dhluhunna* berasal dari *fi'il madj* “*'adhlala*” yang berarti menekan, mempersempit, mencegah, menghalangi, memukul menahan atau mempersulit. Dari pengertian ini, ayat ini ditujukan juga kepada setiap tindakan negatif negatif suami terhadap istrinya. Ayat ini tidak memperkenankan suami untuk menganiaya istri dengan maksud ingin menguasai hartanya.

Dari pemaparan di atas, *qira'ah* dengan kata *mubayyinah* adalah perilaku yang jelas terlihat keburukannya, seperti *nusyuz* atau melecehkan suami. Adapun *qira'ah* dengan kata *mubayyanah*, perbuatan istri yang melakukan perbuatan menyimpang secara sembunyi-sembunyi sehingga perlu dibuktikan dengan menghadirkan saksi yang melihat atau bukti yang jelas. Dengan begitu, seorang suami tidak bisa semena-mena menuduh atau mengambil keputusan menceraikan istri tanpa bukti yang jelas.

**d. Kontekstualisasi**

Dari pemaparan di atas dapat dipahami bahwa Al-Quran berusaha menghapuskan praktik pewarisan perempuan dengan berbagai motif pada saat itu. Motif-motif tersebut dapat dipahami dari ragam *qira'at* yang telah diturunkan (dilegalkan) kepada Nabi. Al-Quran menghadirkan berbagai motif dengan maksud menjelaskan bahwa pelarangan mewariskan perempuan bukan hanya sekedar motif pemaksaan tetapi lebih kepada upaya membebaskan keterbelengguan perempuan dari tradisi jahiliah yang ada pada saat itu. Semangat pembebasan inilah yang harus ditarik dalam rangka memahami signifikansi dari ayat tersebut.

Jika dikontekskan pada berbagai fenomena pada saat ini, praktik mewariskan perempuan kepada ahli

waris mungkin tidak dijumpai lagi. Tetapi dalam model lain, praktik memperlakukan perempuan sebagai barang dagangan yang bisa dipindahtangankan dapat dilihat dalam berbagai fenomena. Beberapa contoh, misalnya perdagangan perempuan, wanita PSK yang terbelenggu kondisi ekonomi dan sebagainya. Berbagai fenomena inilah yang harus diperjuangkan untuk membebaskan perempuan dari ketertindasan. Jika zaman dahulu kultur jahiliah yang memaksa mereka dipindahtangankan, maka pada saat ini sistem keamanan dan kondisi kesejahteraan yang harus diperbaiki dalam rangka menghapuskan berbagai bentuk penistaan terhadap kaum perempuan.

### 3. KESIMPULAN

Ragam *qira'at* adalah bagian dari wahyu sehingga perlu diperhatikan ketika memahami ayat. Ragam *qira'at* dapat membantu memahami kandungan ayat secara tematik dan kontekstual. Persoalan ketimpangan gender tidak terlepas dari pemahaman teks Al-Quran yang dipandang tekstual serta keterpengaruhannya konteks sosial-kultural penafsir. Oleh karena itu perlu meninjau ulang ayat gender dengan mempertimbangkan maksud Al-Quran sejak pertama kali diturunkan. Ragam *qira'at* memberikan kontribusi untuk mengungkap dan memahami hal-hal yang ingin disuarakan oleh ayat-ayat

relasi gender sebagaimana contoh pada Q.S. al-Nisa' (4): 19 di atas.

### REFERENCE

- Anshori, Dadang S. dkk, 1997,. *Membincang Feminisme: Refleksi Muslimah atas Peran Sosial Kaum Wanita*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- al-Khatib, Abdul Latif. 2000, *Mu'jam al-Qira'at*. Dimasqi: Dar Sa'd al-Din.
- al-Manzur, Ibn,tt, *Lisan al-'Arabi*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Athailah. 2010, *Sejarah Al-Quran: Verifikasi tentang Otentisitas Al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Auda, Jasser. 2007, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- Connolly, Peter (ed.). 2011, *Aneka Pendekatan Studi Agama* terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: Lkis. 2011.
- Fahrudin, Ali, tt, *Pengaruh Perbedaan Qira'at dalam Penafsiran Ayat-Ayat tentang Relasi Gender*. Tesis UIN Syarif Hidayatullah. Tidak dipublikasikan.
- Fakih, Mansoer, 2001, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hidayatullah, Syarif, 2010, *Teologi Feminisme Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mustaqim, Abdul, 2012, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran: Studi Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-*

- Kontemporer*. Yogyakarta: Adab Press.
- Najwah, Nurun, 2006, *Perempuan dalam Sejarah Awal Islam* dalam Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga.
- Saeed, Abdullah, 2006, *Interpreting the Quran towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge.
- Schimmel, Annemarie, 1998, *Jiwaku adalah Wanita: Aspek Feminim dalam Spritualitas Islam* terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan.
- Shibab, Muhammad Quraish, 2013, *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati.
- Wadud, Amina, 2001, *Quran Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir* terj. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Wijaya, Aksin, 2011, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama.